f. tosquelles

désir et institution



Après les mots que vous venez d'entendre à mon sujet, vous comprendrez que je puisse être confus. A la vérité, je le fus aussi lorsque je reçus l'invitation au Colloque. Je ne savais pas exactement de quoi il s'agissait et, il y a une semaine, j'ignorais encore si je devais parler. Le carton « officiel » m'a sorti du doute. C'est beaucoup dire, parce qu'il n'y avait pas de thème prescrit pour les conférenciers. Toutefois, des mots et des idées dispersés pouvaient être repêchés de-ci, de-là, comme constituant des « objectifs » prescrits aux commissions de travail.

J'ai songé alors que ma causerie pourrait être considérée comme un apéritif à ces commissions de travail. Vous connaissez mes origines espagnoles et vous savez que là-bas l'apéritif s'accompagne de l'ingestion de petits objets divers. Je crains toutefois que, comme il arrive souvent avec de tels apéritifs, mon pique-assiettes ne vous fasse perdre l'appétit.

Les mots, ces petits objets, ces thèmes, quels sont-ils? Je retiens de prime abord: « Folie et Société », « Corps, Espace et Institution ». Institution — bien sûr — on la retrouve partout. Peut-être s'agit-il d'une sauce... liante?... pour relever le goût? Qui sait?

A la première page du carton, le texte semble plus explicite. J'aurais dû commencer par là. Il y est défini « la raison d'être du Colloque » (sic).

En fait, il y a deux questions:

a) « dans l'évolution actuelle, la recherche institutionnelle marque-t-elle un pas en avant ? » Cela me semble clair.

J'ai lu la deuxième, ainsi :

b) « qu'est-ce *qu'on doit* en attendre et à quels renversements de perspectives conduit-elle ? », et, évidemment, ce ne m'apparaît pas clair.

Heureusement j'ai relu le texte et j'ai compris mon lapsus. L'imprimé dit « qu'est-on en droit d'en attendre... »

L'histoire du concept d'institution semble bien avoir été fait pour faciliter tous les « reversements » imaginables, et le *droit* y est pour quelque chose. J'en étais à ces rêveries, lorsque je suis revenu de nouveau — régression aidant — sur la première question. Je l'ai relue donc dans un état affectif égocentrique et manicoïde.

Il y avait là un mot qui, dans mon propre contexte, avait une grande importance. Le mot « pas ». Il me convenait parfaitement. En effet, j'ai dans la vie professionnelle une démarche que je qualifierais de « pédestre ». Je me suis toujours méfié des « têtes chercheuses ». Toute ma démarche consiste à mettre un pas après l'autre et, si possible, pieds nus. Je veux dire que, comme vous avez pu l'entendre, lorsque je lis avec les yeux — avec la tête, je fais des erreurs, des lapsus. Je lis le monde de préférence avec les pieds — en marchant. J'ai l'impression qu'il y aurait beaucoup moins de dysorthographes si on lisait les yeux bandés, avec les pieds, les idées, terre à terre, cerneraient le concret d'une façon moins aléatoire — on se ferait moins d'illusions.

Je disais à un groupe de psychologues, qui se posait le problème de la sélection de jeunes qui manifestaient le désir de s'engager activement dans la soi-disant psychothérapie institutionnelle, qu'il y avait peut-être une question éliminatoire à poser aux candidats : « aimez-vous marcher pieds nus — ou avez-vous beaucoup marché pieds nus lorsque vous étiez enfant ? ». Si leur réponse est négative dans les deux cas : élimination définitive.

Un mot encore m'a frappé, c'est celui de « perspectives » (à quels renversements de perspectives conduit-elle?). Je n'en suis pas à une contradiction près, et je veux bien ouvrir les yeux, après avoir fait l'éloge des pieds. Il est vrai que pour savoir où l'on va — et ne pas trébucher —, il faut mettre les choses, les obstacles, les objets les uns par rapport aux autres, les uns après les autres, à une certaine distance. Mais là aussi, dans ma lecture « rêveuse »

j'avais lu «horizon». C'est-à-dire un concept limite, visuel et non pédestre. On risque de perdre pied en regardant l'horizon. Il faut convenir toutefois que l'on risque de tomber en regardant de très près ses pieds. Pour marcher convenablement, il faut regarder, balayer le champ avec le regard, à une certaine distance, et pas les yeux portés sur l'horizon lointain. L'horizon m'apparaît hélas d'une valeur esthétique suggestive et fascinante: le lieu des mirages: un écran lointain où même le soleil est toujours « piégé » entre l'aube et le couchant. Cela rend aveugles les « marchants », le monde qui marche; cela les rend aveugles à la géographie ou plutôt à la géométrie, cette grande découverte: l'exploitation intelligente des traces, inscrites sur le sol par le monde des « marchants ».

Voyez là, où les pieds nous mènent. Lire la géographie, c'est déjà bien, c'est être agent de l'événement et du phénomène. l'éprouver, le sentir en soi, l'incarner; mais n'oublions pas la géométrie et la connaissance des lois mathématiques conséquentes, celles qui nous ont permis de traiter les problèmes de la stratégie et de la tactique aussi... la découverte des comportements intelligents dit-on, celui de l'art de contourner... l'obstacle... Comme vous le voyez, le mot Waterloo, lu dans l'invitation, traîne par là derrière ma tête. Il n'est pas tombé dans l'oreille d'un sourd : celui qui s'intéresse, d'une part, au développement des enfants et à ses troubles, et, d'autre part, à la problématique et aux possibilités rééducatives ou thérapeutiques des Institutions. C'est-à-dire, moimême sourd ou entendant mal. L'évocation des « marchants » est trop proche phonétiquement de celui des « marchands » pour que. le glissement de sens de cette nuance introduite par la substitution d'un T par un D, ne m'ait pas frappé.

Toujours, comme vous le verrez — obsédé par le besoin de fixer des concepts opératoires concernant les institutions thérapeutiques et rééducatives —, j'ai vite abandonné les possibilités associatives qui s'offraient autour des marchands qui pratiquaient le marché à la sauvette. Ils étaient pour ainsi dire condamnés opérativement à marcher sans s'arrêter, sans ouvrir boutique. J'ai revu plutôt la rue « principale » de ma ville natale ; ses commerçants, ceux qui vendaient des marchandises alléchantes. Mes parents disaient de certains qu'ils « avaient de la psychologie ». Ils étaient des psychologues de nature. Disons plutôt qu'ils avaient de la pratique inter-humaine... qu'ils s'y connaissaient en désir, en demande, en production et en transport ou transfert, voire en conjoncture économique. J'en ai connu certains, ils n'avaient pas de diplôme universitaire — vous vous en doutiez.

Ginette MICHAUD, en 1958, tentait de décrire les institutions « du point de vue fonctionnel ». Tout autre point de vue, ceux que l'on pouvait déceler dans des nombreux approches qu'elle analysait dans son travail, s'avéraient constituer des impasses. Impasses qui, pour ainsi dire, s'ouvrent à tout l'éventail de malentendus, que l'usage du mot institution a colporté parmi des nombreux psychosociologues et attenants. A la suite de ce travail, j'oserai dire que l'institution est un « appareil » — (bien que je n'aime pas beaucoup ce terme) — un lieu de contact (le terme de lieu ne présente pas toujours une connotation spatiale) dans lequel des échanges s'établissent — « des échanges de toute sorte » — et cela entre un groupe (ou des représentants conscients ou inconscients de ce groupe) et d'autres groupes ou ses représentants.

Ginette MICHAUD écrivait : quand ces échanges (économies psycho-sexuelles, culturelles, etc.) étaient bloqués quelque part, toute l'institution était bouchée.

C'est donc bien d'un problème de marchands dont il est question, et d'un problème de « blocage ». Il faut peut-être parler un peu de ces « blocages ». Il ne vous échappera pas que si la psychothérapie institutionnelle veut dire quelque chose de pratique, cela suppose des opérations d'analyse, de détection pour ainsi dire topographique des bouchons. Dans certains cas — nombreux et des meilleurs — ces blocages constituent une pathologie institutionnelle. dans laquelle et par laquelle se trouvent engagés les uns plus que les autres, les uns parfois à la place des autres. En fait, chacun des membres « réunis »,, subit les effets du bouchon. La forme la plus habituelle de cette pathologie, la plus sournoise aussi, c'est précisément celle qui, mine de rien, essaie de nous faire prendre pour des institutions, ce qu'on appelle et, avec des raisons de mauvaise foi évidente, des établissements. La pilule est facile à avaler, du fait que toute institution se convertit en établissement lorsqu'elle ne procède pas d'elle-même à une analyse permanente de la demande, et lorsque, à la suite de cette analyse, elle-même ne consent pas à changer sa structure, voire si besoin en est elle ne crée pas d'autres institutions. On dit avec des raisons valables qu'une institution tend à dégénérer en établissement. La psychothérapie institutionnelle vue sous cet angle serait éventuellement une pratique institutionnelle, dont ses objectifs tactiques seraient précisément définis par l'éveil permanent à ce danger.

Soit dit en passant, ne croyez pas qu'il s'agit seulement des échanges verbaux. D'une façon concrète, il s'agit des échanges au niveau le plus « primitf » — et le plus naı̈f — des cigarettes par exemple en échange d'un sourire... La parole, tous les marchands le savent, est très trompeuse.

C'est cependant vrai, tout au moins pour la psychothérapie institutionnelle à proprement parler. Il faut que les échanges des objets voire du corps ou des parties du corps soient l'occasion d'un discours global à décoder. Ceci pose par ailleurs des problèmes théoriques et pratiques très complexes où je ne voudrais pas vous entraîner. D'autant plus qu'il ne semble pas sage de commencer à construire une maison par le toit. Le contestataire de service, celui qui voit loin, dira avec raison que sans toit on n'est pas à l'abri des intempéries.

Disons donc que, si une institution ne s'organise pas d'abord, pour favoriser les échanges, si les soignants - (qu'ils soient éducateurs, concierges, administrateurs, cuisiniers ou médecins) ne fonctionnent pas essentiellement comme déboucheurs de canaux, lorsque ces canaux se bouchent, il n'y a pas d'institution. Cela se convertit automatiquement en établissement. Si chacun de ces « fonctionnaires » définit sa fonction au seul niveau de la spécification technique professionnelle (dont il croit tirer l'identité civile — du fait de la division du travail — réglée, mécanisée, automatisée et bureaucratisée) il n'y a pas d'institution. Il ne peut y avoir qu'un établissement. Chaque partenaire s'établit pour soi, dans son rôle. En psychiatrie classique on parle à juste titre d'« états délirants », par exemple. Même pour se marier, il ne manque pas de jeunes filles pour qui il s'agirait de s'établir ou de « prendre état ». En fait il y a des ménages qui sont de vrais établissements. A chacun son rôle fonctionnel plus ou moins complémentaire, son « devoir d'état », « Madame ma fille s'est établie ». Il n'est pas dès lors surprenant que dans ces familles il n'y ait pas d'échanges. Or la famille a vocation d'être une institution, un lieu d'échanges économiques, sexuels et culturels. Lorsque la famille devient un établissement, il n'est pas étonnant qu'elle « produise » des enfants qui présentent un certain nombre de troubles parmi ceux dont nous avons vocation de prendre soin. Ce qui peut paraître plus étonnant c'est que pour de tels soins, nous les prenons en charge dans un « établissement », lorsqu'ils ont déjà manqué d'institutions, dans le processus de leur développement humain.

J'en viens donc de nouveau aux marchands, si on entend par là toute la problématique des échanges, des prestations, des jeux de l'offre et de la demande. Quels sont ces objets qu'on change

et échange dans le processus d'humanisation, processus que certains appellent de personnalisation ou d'individualisation - non sans ambiguïté? J'en ferai ici une approche caricaturale ou plutôt imagée, suivant l'usage des mots que FREUD lui-même fut amené à employer. Il s'agit d'obiets internes, connotés si vous voulez par l'angoisse — hélas plus souvent que par le plaisir — et que chacun dépose, transporte ou « projette » chez son partenaire et voisin. Je laisse et i'« investis » ces obiets chez l'autre, le marchand. même chez le marchand de sable. Puis le cas échéant je le récupère, ie le retire de nouveau de chez lui - avec un surplus de plaisir — dirait FREUD. Je trouve cet objet récupéré intéressant. je le lui avais déposé - comme dans une banque et le trouve un intérêt à cet objet. Freud devait connaître l'histoire des auberges espagnoles - où on mange ce qu'on y apporte. En tout cas on n'assimile que l'objet introjecté. Le pourcentage de l'intérêt, fourni par la banque, c'est le « surplus de plaisir » dont Freud parlait. Le soi-disant principe du plaisir n'est pas un « principe » ni même une intentionalité. Je veux dire qu'il s'agit d'abord d'une surprise agréable, avant d'être une exigence ou une envie plus ou moins capricieuse. Quand i'étais tout petit en tout cas, j'en ai été étonné, i'avais déposé, disons, chez ma mère, mon angoisse, mes malaises, ma rage, et lorsque l'ai ré-introjecté mes projections, j'ai gagné « du plaisir » — disons de l'amour. Ma mère était un « bon placement », un « bon objet » disent par là certains.

Pour ne pas quitter les marchands, il est évident que si on voulait être un peu plus sérieux et faire preuve d'un souci plus scientifique, il faudrait aborder encore d'autres problèmes liés à la notion opératoire de valeur d'usage et à celle de valeur d'échange, tout cela évidemment sous le contexte et en articulation avec le concept des rapports de production.

Marx a formulé à ce sujet des discours précis et pertinents que nous ne saurions tenir pour nuls et non avenus. Il s'agit d'une perspective qui ne peut rester inexplorée lorsqu'il s'agit d'une analyse institutionnelle et cela dans chaque cas concret. Analyse institutionnelle de telle ou telle autre « institution » plus ou moins thérapeutique ou rééducative — analyse ici et maintenant. Nous avons déjà di que c'était opératoire et indispensable en psychothérapie institutionnelle.

Revenons ainsi sur le plan concret de la vie quotidienne. Tout établissement de rééducation ou de psychothérapie, s'il veut « s'institutionnaliser », doit s'appuyer sur la participation de tous

— des enfants et des adultes. Inversement, c'est ce processus d'institutionnalisation qui permet la participation de chacun de façon que l'établissemennt se convertisse en lieu de psychothérapie, en lieu de parole.

Il me semble en effet qu'il y a une deuxième notion qui apparaît à côté de celle d'échange; c'est la notion de *lieu*: on ne peut pas changer n'importe quoi n'importe où; il faut étudier de plus près les conditions de production de la parole, et celle-ci différe selon les lieux. Il faut créer des lieux spécifiques. Le lieu conditionne en effet, par sa structure, un type de parole spécifique. Il s'agit de lois du mouvement de la parole qui limitent et rendent possible sa formulation. Il ne s'agit pas de répression, comme on le dit fréquemment. Il y a des choses qui sont — non pas interdites — mais impossibles en tel lieu, mais possibles ailleurs.

La première préoccupation de ceux qui veulent tendre à la mise en œuvre de la psychothérapie institutionnelle est d'établir des divers lieux de production de la parole. Des lieux ayant une structure différente.

Le lieu n'est peut-être en effet, plus seulement un espace géométrique, mais aussi un espace social déterminé — une scène dans laquelle se formulent des *contrats* (sans lesquels il n'y a pas d'échanges); espace dans lequel le langage se structure de façon différente, selon la démarche des marchands et la démarche des marchants — dans les deux acceptations. Ceci a été poussé assez loin, d'ailleurs, par le groupe de Palo ALTO en Californie, quand on parle d'une psychologie et d'une psychothérapie *transactionnelle*.

Il est évident que ces problèmes de lieux, de champs de parole divers débouchent directement sur les problèmes de l'analyse institutionnelle. S'il s'agit « d'assister » à la création de tel champ spécifique de parole, il ne faut perdre de vue les relations que ce champ entretient avec d'autres.

Lewin avait bien vu qu'un des problèmes qui se pose toujours c'est celui des limites du champ. Non pas simplement du point de vue relationnel (avec qui je suis), mais aussi du point de vue topo-géographique (quelles sont les limites du champ précisément ?). Dans le lieu et à l'intérieur de ces limites se joueront toujours des drames humains. Comment ces drames sont-ils repérables et comment sont-ils représentables — dans le sens Freudien plutôt que Morrenien de ce terme.

Qui parle de limites du champ parle de deux problèmes : comment y entrer et comment en sortir (ou qui en sort, et comment). Pour peu que l'on ait quelque expérience — même des établissements et des groupes, voire de sociétés de foot-ball ou des salles de bal, le problème est toujours le même : c'est le problème de l'entrée. Comment est-on reconnu et comment, à l'intérieur, peut-on rencontrer les autres afin d'établir avec eux des échanges? A l'inverse, comment quelqu'un que l'on pourrait peut-être appeler le « héros » transgresse les limites du champ? Car s'il est important d'être dedans, c'est important dans la mesure où on peut en sortir.

Depuis un certain temps que je m'occupe des enfants et des jeunes, mal nommés caractériels, je me suis aperçu que beaucoup d'entre eux, ceux qu'il faudrait appeler réellement des psychopathes (à distinguer des sociopathes) ne se rencontrent. ne rentrent, ne connaissent et ne sont pas reconnus, jamais dans aucun lieu: ils ne peuvent évidemment pas en sortir. Ils font semblant d'en sortir sur le plan imaginaire, mais du fait qu'ils n'ont jamais accédé à un champ quelconque, ils n'ont pas le pouvoir de transgresser les limites. Ceci conduit bien entendu à un autre problème: « pouvoir transgresser », cela implique que le champ soit limité; il ne peut y avoir d'acting-out transgressif si des limites ne sont pas posées. Il n'y a dans ce cas que passage à l'acte.

J'ai presque envie de dire que lorsque quelqu'un entre dans un groupe il accède au symbolique - mais là encore il faut s'entendre - Le symbolique peut très bien s'imager avec les deux morceaux d'une même feuille de papier que l'on aurait déchirée. Lorsque l'on réunit les deux bouts et qu'ils s'adaptent, il y a un phénomène de reconnaissance. Le symbolique peut s'exprimer ainsi : je vous reconnais, même si je ne vous avais jamais connu. C'est un peu ce qui s'est produit aujourd'hui lorsque je suis arrivé ici. en ce camp de Waterloo et que j'ai entendu une voix qui m'appelait une voix de sentinelle, laquelle devait être probablement à l'intérieur du champ de Monsieur Lebrun — une voix qui disait : « Recherches ». Aussi, moi, qui étais hors du champ, j'ai répondu : « praxis ». On a dû me répliquer alors : « tu es des nôtres ». Tu es engagé. Là encore l'image militaire convient très bien : quand on entre dans le symbolique, si les deux mots « recherche » et « praxis » se reconnaissent comme constituant des parties du même texte « le mot de passe ». Si l'on me répond ainsi reconnaissant qu'on forme partie du même groupe les partenaires sont engagés pour toute la vie. Chacun est capable de se sacrifier jusqu'à la mort pour l'autre, même s'il ne le connaît pas. C'est ainsi que ca se passe sur le champ de bataille: vous avez beau ne pas connaître celui qui combat à vos côtés, si quelque danger le menace, vous accourez à son aide, même au risque de la mort. Le symbolique pose le problème de la mort en effet. C'est à ce même niveau — symbolique — que la mère meurt pour son enfant. que l'enfant meurt pour sa mère, et il n'est nul besoin d'avoir un recours conceptuel à un quelconque « instinct » de mort. Si vous craignez un certain dramatisme des propos, retenez seulement des miens, le fait que la problématique essentielle pour chacun, ce qu'on appelle l'identification. l'identité découle d'un effet du symbolique.

Ces deux mots « recherche » et « praxis » me suggèrent par ailleurs un certain nombre de réflexions. Très souvent dans le mot « recherche » je perçois une attitude quelque peu volontariste. Le chercheur dit : « Je vais m'acharner à chercher quelque chose. » Il y a là toute une connotation que je dirai « anale » : l'effort, l'acharnement, la persévérance, le volontarisme (1) constituent les aspects caractérologiques des chercheurs ; ils me paraissent suspects. Picasso au contraire répondait à un journaliste venu l'interviewer : « Je ne cherche pas, je trouve. » Aussi, à cette attitude « anale », je préfère l'attitude que je qualifierai volontiers de « passive » l'attitude du psychiatre balladeur. C'est à mon sens l'attitude proprement analytique.

Je voudrais ajouter à cette précision de style freudien d'autres considérations sur l'intérêt qu'il a à se soustraire à la normopathie, si on veut s'occuper des institutions thérapeutiques. Le psychiatre allemand Wulf faisait une distinction entre les psychopathes, les sociopathes et ce qu'il appelle les normopathes. Les psychopathes « souffrent » sans le savoir de leur « psychisme », disons que leur « appareil psychique » — celui dont Freud a fourni quelques modèles — est mal construit.

Les sociopathes seraient ceux qui souffrent — en le sachant plus ou moins — de l'articulation de leur groupe social, qui lui serait mal articulé. Souvent ils s'efforcent de le réparer ou en tout cas ils le contestent.

Les normopathes souffrent sans le savoir du système normatif de la société qui les entoure et ils en adoptent les valeurs. Ils

⁽¹⁾ Il est vrai que le mot « recherche » vient de « circare » : tourner autour. En ce sens, je serais d'accord sur l'attitude de base de cette démarche.

les font siennes passivement. La normopathie est une attitude caractéristique chez de nombreux médecins, éducateurs et les concierges dont la manie est de toujours parler de « maladie ». Je parlais tout à l'heure d'élimination ou de ségrégation, mais il serait bon d'éliminer aussi les normopathes de nos institutions ou alors de les engager à soigner leur normopathie. J'ignore évidemment si Wulf entretient avec le concept de normopathie les mêmes rapports que moi, qui l'écoute et qui mêle un peu les choses. Ce concept me fait penser à la notion de « moi » dont les Américains (et quelques Français) nous rebattent les oreilles et à celle de « sur moi » autour de laquelle s'est instaurée une véritable pagaille conceptuelle : tantôt le sur moi est un morceau de l'idéal du moi. tantôt un moi idéal, tantôt ce sont les valeurs de la société qui le constituent. C'est un jeu de cartes truquées, je veux dire que l'on ne sait pas à quoi l'on joue si on ne précise pas un peu les choses. Mais en tout cas, on peut dire qu'en général dans le culturalisme américain, pour me résumer, ainsi que dans la psychologie du moi américaine (Hermann), il y a une sorte de coalition, de coalescence entre le moi et les valeurs sociales. On ne sait jamais si l'on parle du moi des valeurs sociales ou du surmoi. Depuis trente ou cinquante ans on met ca dans la tête des psychologues, des sociologues et des malades (et on peut dire que 90 % des Américains l'écoutent) dans la plus grande confusion conceptuelle - et pratique. Nous ne pouvons donc pas prendre en considération des valeurs sociales d'une société quelconque, sinon en les articulant à l'intérieur d'un appareil qui nous met, par rapport à elle, à une certaine distance. C'est ainsi que nous soignerons notre « normopathie », ou bien il nous faut renoncer au métier.

Je n'ai pas encore parlé de la « praxis ». Concept que j'aimerais articuler et différencier de celui de « recherche ». La praxis, en premier lieu, est une œuvre pas consciente et collective. Il n'y a pas, dans la conception marxienne, de praxis individuelle; c'est l'œuvre d'un groupe et c'est une œuvre reprise — car il ne faut pas en effet confondre la praxis et la pratique, c'est-à-dire: je fais n'importe quoi, n'importe comment et à n'importe quel moment —, c'est une reprise, non pas comme une autocritique, mais comme une reproduction (un peu comme dans le psychodrame) dans laquelle est renvoyée constamment une pratique intégrée (2).

⁽²⁾ Il ne serait pas inutile non plus de formuler le concept d'origine marxienne en termés lacaniens et poser à partir de là le problème de l'idéologie, d'une part, et celui de l'axiomatique d'autre part.

Le concept même de praxis, enfin, m'amène, au risque de me faire passer pour dogmatique, à dénoncer toutes les mystifications nombreuses dans l'usage à la mode de la soi-disant psychothérapie institutionnelle. Je suis amené à dénier toute portée aux idées — qu'elles se présentent sous un jour théorique ou non — qui s'élèvent sur le dos de la psychothérapie institutionnelle, quand elles ne s'appuient pas sur une élaboration agie et réfléchie dialectiquement par un groupe avec des articulations de va-et-vient travaillant dans le même champ institutionnel et tentant de mettre en place (comme le groupe du Dr Lebrun aujourd'hui) des moyens d'échanges et d'étude de ce que l'on pourrait appeler la clinique institutionnelle. On sait quelles difficultés nous rencontrons pour élaborer cette clinique, ou encore de telles monographies institutionnelles. Mais la psychanalyse s'est trouvée confrontée aux mêmes problèmes et nous avons beaucoup à apprendre de son histoire sur la façon dont elle les a résolus.

En dehors des travaux américains et anglais — fort connus — mais inspirés le plus souvent par une méthodologie et une psychosociologie qui nous semblent douteuses, je voudrais évoquer ici l'ensemble d'approches qui se sont faits à ce sujet avec une perspective Kleinienne, notamment en Amérique du Sud. De nombreuses monographies ont été produites à l'Université de Buenos-Aires où Begler tient Chaire de « psychologie institutionnelle ». En révisant ce texte, je dois aux lecteurs d'ajouter, pour être plus récent et plus près de nous, l'énorme effort de clarification en « pathologie institutionnelle » en cours par les symposiums du II° séminaire de Psychiatrie Communautaire et de Sociothérapie (Milan). Notamment les textes concernant les hôpitaux psychiatriques de Venise et les discussions de ce janvier 1971.

Ils ont une valeur et une portée remarquables. Ajoutons encore à cette moisson les quatre monographies concernant l'Institut Pédro Mata discutées aux journées d'avril 1971 des psychiatres espagnols, dans cette institution. Ces évocations éparses montrent quand même que de sérieux progrès se font à ce sujet, partout; mais surtout montrent que progressivement, comme dans l'histoire de la psychanalyse, un certain courage a été nécessaire pour entreprendre et rendre public un certain nombre de ces « recherches ». Tous les progrès dans la connaissance des effets de l'homme sur l'homme ont été menés, d'une part, malgré les blessures narcissiques assumées d'abord par certains, et d'autre part, grâce au dépassement des angoisses paranoïdes — de méfiance et de persécution — que l'articulation des activités de groupe déclenche chez tous les partenaires. On parle de prudence et de respect du secret lorsqu'il faudrait

dire « tabou » — qui impose silence à une vérité qui ne pointe pas sans lutte. Encore faut-il des conditions d'observation, et si on veut d'expérimentation particulières, qui elles non plus ne peuvent être articulées sans un minimum d'effort collectif : un devenir inter-social concret qui est tout aussi bien lutte qu'amour — passion risquée et souvent ambiguë. C'est pourquoi de telles conquêtes sont toujours très lentes à advenir et apparaissent souvent à certains moments de l'histoire de l'homme — comme œuvre aristocratique ou comme œuvre de pionniers.

Je voudrais conclure sur la notion de dynamique (dynamique de groupe, de champ, etc.). Rappelons d'abord que l'on accuse souvent Lacan de ne se préoccuper que de la topique et pas du tout de l'énergétique et de la dynamique, ces trois ensembles établis par Freud. Il faut peut-être en effet, au sujet de cette notion de dynamique, reprocher à Freud de n'avoir pas lu Claude Bernard qui. dans son introduction à la médecine, explique avec netteté la conception de Newton : celui-ci disait ouvertement, explique Claude Bernard, qu'il employait le mot « forces » par commodité. Il est vrai que Freud utilisait le terme « d'instinct », voire de pulsion, un peu de la même façon, disant que c'était sa mythologie personnelle, contrairement aux Américains qui prennent le concept au pied de la lettre et en font un usage immodéré. Newton disait en effet que ce qu'il avait découvert, que ce qui était réel, c'était la loi du mouvement des corps, une loi qui s'exprimait dans une formule mathématique, mais que les forces à proprement parler n'existaient pas. Il utilisait le terme de «force» pour se faire comprendre, disait-il: c'est comme s'il y avait une force d'attraction au centre de la terre. C'est une image antropocentrique, une image qui se rapporte au corps (3).

Or, il nous faut entendre le « trieb » freudien de la même façon que la force d'attraction newtonienne, comme une mythologie indispensable pour se faire comprendre. Rappelons-nous que la physique d'Aristote était divisée en trois parties :

Deux parties qu'on pourrait appeler concrètes : la statique qui étudiait les corps immobiles, la cinématique qui étudiait le mouvement des corps. C'est dans ce dernier cadre, dans la cinématique, qu'il faut que nous nous situions — non pas dans la dynamique, cette troisième partie de la physique, qui étudierait « les forces ».

⁽³⁾ Les physiciens, aujourd'hui, n'utilisent plus cette image, qui est source de malentendus

L'étude du mouvement, que ce soit le mouvement des fantasmes, le mouvement de votre chien, ou le mouvement d'untel ici, dans le groupe, etc., n'implique pas du tout la notion de force. Lorsque l'on se met à étudier des forces en effet, on va à la recherche des causes. Newton disait très clairement que le problème des forces ne s'était jamais posé, que c'était un faux problème. Wallon a repris cette idée, indiquant que la recherche des causes n'était pas une attitude scientifique. L'attitude scientifique serait d'étudier le comment cela se passe. Qui cherche les causes va de cause en cause et tombe sur Dieu. Peut-être, pourquoi pas? Mais ce qui doit focaliser notre attention, ce n'est pas le pourquoi. Ce qui doit nous préoccuper, c'est cette question : peut-on établir une loi des mouvements spécifiques aux situations dans lesquelles on les envisage.

Les forces sont démoniaques; les pulsions sont mythiques. Nous devons cesser de réfléchir en ayant recours au concept de dynamique. Sinon, nous simplifions à l'excès la pensée de Freud, nous la caricaturons.

Un bon exemple en fut fourni au centenaire de Freud à Francfort (nous ne sommes pas si loin du centenaire de Freud) où, entre autres vedettes, se trouvaient Balint et Marcuse.

Balint disait avec raison que Freud avait eu le courage de désarticuler le langage — il voulait dire la parole courante —, (Freud n'était pas un normopathe!) C'est à ce prix, à cette condition, le patient détruisant sa parole académique, que l'on pourra entendre ce qu'il demande, que l'on pourra approcher ce qui se passe au niveau de l'inconscient. Balint ajoutait que l'homme est un animal comme les autres. On peut l'admettre dans une certaine mesure. Là où Balint a commencé à se fourvoyer, c'est au moment où il s'est posé la question : qu'est-ce qui fait marcher les animaux? Nous n'avons pas à nous interroger sur la nature des forces, des instincts, des démons qui mobilisent les animaux — et l'homme par voie de conséquence. Nous avons à nous questionner à propos du comment cela bouge. A propos des « lois » de ce mouvement.

Je soupçonne Balint d'avoir été chercher dans le dictionnaire la définition du mot « instinct », et, comme prévu, il y a découvert que l'animal était un être de besoin : il doit manger, il doit boire, il doit se reproduire. Ainsi, comme l'animal, l'homme doit avoir des instincts de conservation et des instincts de reproduction. Et l'on s'est mis à l'écoute psychanalytique : il y a bien des gens,

continue Balint, qui gémissent parce qu'ils n'ont pas à manger, mais ils n'en font pas un drame; on n'a jamais vu quelqu'un payer un psychanaliste parce qu'il n'avait pas de quoi payer un morceau de pain - je caricature un peu. Alors de quoi s'agit-il? Balint dit et en cela avait raison : La grande et étonnante découverte de Freud ce fut d'avoir entendu, grâce au discours analytique, que rien ne va plus dès qu'il est question de sexualité. La parole du discours interhumain habituel, c'est comme dans la chanson : « tout va très bien, Madame la marquise ». mais au bout d'un certain temps, on s'apercoit que par ailleurs - « à part cà Madame la marquise » — ca ne va pas si bien que cela du côté de la sexualité. On fait semblant seulement. Mais chez tout le monde, chez tous les individus de la race humaine — de la race de la parole - il y a des problèmes du côté du sexe, y compris chez les normopathes! là-dessus, Balint et Marcuse sont d'accord. Si les « besoins » sexuels ne sont pas satisfaits aussi facilement que les besoins nutritifs, disent-ils, c'est à la répression sociale qu'il faut s'en prendre : l'Etat, l'Eglise, les copains, la morale. La société en bref pose des interdits dès qu'on touche au domaine de la sexualité, de la reproduction et du plaisir. Entre parenthèses, ce serait très bien si le problème se posait en termes aussi simples; si biologiques ou si sociologiques; un peu étonnant quand même pour du monde qui se réclame de Freud. Ce serait amusant si ce n'était pas aussi grave ; le cocasse commence toutefois lorsque Balint et Marcuse, à partir de ces prémisses identiques, aboutissent à des conclusions pratiques opposées. Balint concluant : vive la culture anglo-saxonne l'Œdipe et la reine Elisabeth; tandis que Marcuse réclame la libération de la sexualité. Ce qui est grave, c'est que tous deux, en effet, soient tombés dans le dire préfreudien, dans le fossé des « instincts » sexuels. Or Freud ne parle pas d'instincts. S'il en a parlé, c'est pour aboutir au concept de pulsion. Il ne s'agit pas d'instincts ni de besoins sexuels.

Ce que Freud avait découvert en écoutant parler les autres c'était que l'homme est un être de désir et non pas un être de besoin. Il en est de même d'ailleurs de ce que Freud appelle principe de plaisir et principe de réalité. Comme les pulsions tout à l'heure dont Freud disait qu'elles faisaient partie de sa mythologie personnelle, les principes n'existent pas. Ce sont des instruments forgés par la culture victorienne.

Les deux concélébrants du centenaire de Freud en question comme tant d'autres, en sont au concept de « forces », à cette énergie qui pousse et cause tous les malheurs ou tous les bonheurs.

Petite force malheureuse qu'il faudra dompter pour être sage, ou qu'il faudra libérer pour être mégalomaniaquement tout puissant. Energétique libidinale dont on verrait les étincelles et les incendies déclenchés dans l'épaisseur de la forêt. C'est du Wagner chez Marcuse: Deux géants, chacun avec sa force dans un combat singulier, Eros et Thanatos; toujours en luttes inépuisables, recommençant toujours la lutte, sans fin. Je crains que beaucoup s'en tiennent simplement à un rêve de catch à l'Elysée Montmartre, retransmis par les télévisions d'usage.

Je vous laisse le soin d'examiner les rapports qu'on peut établir entre la dernière partie de mon discours et la problématique des institutions.