

L'idéologie égalitaire et les institutions de soins psychiatriques

Evelyne Chambeau

« L'être de l'homme non seulement ne peut être compris sans la folie, mais il ne serait pas l'être de l'homme s'il ne portait en lui la folie comme sa limite de sa liberté. »

« Propos sur la causalité psychique »,
in *Écrits*, J. Lacan

Avant tout, je tiens à remercier Pierre Marchal et Jean-Pierre Lebrun ainsi que l'AFB pour leur invitation. La Fabep (Fédération des Associations belges de psychanalyse) qui s'est constituée dans un premier temps comme un groupe de défense de nos intérêts partagés, a forcé la rencontre, pour la première fois de l'histoire de la psychanalyse, de toutes les Associations analytiques. Ces rencontres ont eu un impact politique plus général notamment parce que nous avons dû ensemble définir la spécificité de la psychanalyse et sa place dans la société. En dehors de points de vue identiques sur la défense de nos intérêts, des désaccords qui ont pu advenir quant à la stratégie à suivre, certains en sont venus à se demander si nous ne pourrions pas partager d'autres choses, si nos débats au sein de nos associations et de nos écoles ne pouvaient pas s'ouvrir et se partager avec les autres. Depuis, plusieurs lieux se sont ouverts à cet effet et je pense pour ma part, d'y avoir participé, que malgré la difficulté inhérente à ce genre d'exercice, ils ont à chaque fois un effet sur la présence de la psychanalyse dans le monde.

Nos deux associations partagent en effet un même souci, celui de la présence

de la psychanalyse dans la cité et de l'impact politique de celle-ci. Ces journées en témoignent.

Lacan lui, n'a jamais cessé – comme le rappelait Colette Soler peu de temps avant la rupture avec l'ECF (Ecole de la Cause freudienne) qui a conduit à la création des Forums du champ lacanien – d'affirmer que la psychanalyse a de fait une portée politique et qu'elle gagnerait, cette portée, si les psychanalystes consentaient à en prendre la mesure, s'ils consentaient à ne pas oublier ce pour quoi ils sont faits, ce à quoi les appelle le discours analytique. Tout au long de son enseignement, Lacan reprend ce thème de l'être pour son temps du psychanalyste même si c'est avec des thèses parfois inversées. Dans « Fonction et champ de la parole et du langage », il donne au psychanalyste la « fonction d'interprète dans la discorde des langages », dans « La Troisième », la mission de « contrer le réel ». Il aborde évidemment aussi cette question dans la « Proposition de 67 » et les textes connexes. Dans « Télévision », il affirme que la passe du psychanalyste pourrait bien opérer la « sortie du discours capitaliste ». Enfin dans « Radiophonie », pour ne citer que les textes les plus connus, il dit que « c'est à ce joint au réel que se trouve l'incidence politique où le psychanalyste aurait place s'il en était capable ».

Pierre Marchal m'a invité aujourd'hui à partir du fait que j'anime cette année avec mon collègue Philippe Hennaux un séminaire dans le cadre de l'Espace clinique du Forum de Bruxelles sur le thème : « Psychanalyse et Institution ». Mon propos d'aujourd'hui – qui peut paraître un peu décentré par rapport au thème de ces journées et à ce que nous avons entendu jusqu'ici – s'origine de ce séminaire.

Les changements sociétaux que nous constatons et dont l'idéal égalitaire semble faire partie, proviennent d'une série de mouvements d'après la deuxième guerre mondiale dont certains se revendiquent de la psychanalyse. Pour ne citer que certains d'entre eux et sans chercher l'exhaustivité ni entrer dans des jugements de valeur, je pense à la sex-politique de Wilhem Reich, au freudo-marxisme de Marcuse, à la mort de la famille de Donald Cooper et directement en lien avec les institutions de soins psychiatriques, à l'antipsychiatrie de Franco Bassaglia, les communautés thérapeutiques de Bion et la psychothérapie institutionnelle de Tosquelles.

Ces idéologies ne montrent-elles pas le danger qu'il peut y avoir d'extrapoler le fonctionnement intra-psychique au fonctionnement d'une communauté ou d'une société ? Ne sont-elles pas un exemple de ce qu'on peut utiliser la psychanalyse en tant que corpus théorique comme tout autre discours pour défendre tout et n'importe quoi ?

Si l'on prend au sérieux l'enseignement de Freud et de Lacan peut-on en déduire de telle idéologie ?

Finalement quel rapport la psychanalyse entretient-elle avec la notion d'égalité ? Qu'apporte-t-elle de radical dans la relation soignant-soigné qui transforme totalement celle-ci et pourrait se lire ou aurait pu se lire comme prônant l'idéal égalitaire ? Que peut encore apporter le psychanalyste dans les institutions de soins psychiatriques ?

Voilà les questions que nous mettons au débat et que nous tentons d'élucider dans ce séminaire et auxquelles je vais tenter de répondre dans cette intervention.

D'où provient l'idée d'égalité ?

Il est difficile de faire référence à la politique et à la démocratie sans faire retour à Aristote, un de ses premiers penseurs. La politique pour Aristote est la science suprême dont dépendent l'étude et la mise en œuvre du Souverain Bien. Pour lui en effet, l'homme est un animal naturellement politique qui atteint, dans et par la communauté politique, le bonheur. Pour Aristote la communauté est donc la voie par excellence pour l'obtention du bonheur et non un pis aller obligatoire faute de mieux parce qu'on a besoin les uns des autres et qu'on ne peut pas faire autrement.

Par souci de clarté, nous diviserons notre étude rapide d'Aristote en cinq chapitre.

1. Le concept de citoyen : l'habitant d'une cité

La communauté politique est une communauté de citoyens et donc par définition une communauté d'égaux. Un citoyen est celui qui exerce une *arkhè*¹. Le citoyen est donc celui qui participe à un des pouvoirs de la cité. Une cité est donc et se définit d'être une communauté dans laquelle existent des relations de pouvoir ou d'autorité entre ses membres, mais l'autorité proprement politique se distingue de toutes les autres en ce qu'elle est une relation d'égaux ; ainsi un citoyen est celui qui dispose comme tous les autres, d'un pouvoir dans la cité sur tous les autres. Cela ne signifie pas que tous les pouvoirs soient nécessairement égaux ; mais cela signifie que par définition une relation politique n'est possible qu'entre individus disposant au moins les uns à l'égard des autres de pouvoirs.

Celui qui gouverne, gouverne donc des citoyens, c'est-à-dire des gens investis par définition d'un certain pouvoir sur les autres.

Un régime est donc une certaine organisation (*taxis*) des diverses *arkhè* d'une cité et surtout celle qui est souveraine dans toutes les affaires.

1. « Commandement, autorité, pouvoir. Toute fonction publique exercée par un citoyen dans le cadre des institutions de la Cité. »

2. La classification des régimes

Aristote utilise deux critères pour établir une classification des différents régimes politiques. Le premier des critères remonte aux origines de la réflexion politique grecque et a été soutenu notamment par Hérodote, c'est celui de l'extension du souverain. Ainsi, il y aurait trois grands types de régimes : la monarchie (pouvoir d'un seul) ; l'oligarchie (pouvoir de quelques uns) ; et la démocratie (pouvoir de la masse). Le deuxième critère est bien particulier à Aristote et est celui de la finalité de la communauté politique et de la forme de pouvoir qui y correspond. Aristote distingue là deux types de communauté en mettant à part la communauté familiale. La communauté despotique, celle du maître et de l'esclave qui vise pour Aristote principalement l'intérêt du maître et accidentellement celui de l'esclave. A laquelle, il oppose la communauté politique qui vise essentiellement le bien de ceux qui sont soumis au pouvoir et accidentellement le bien de ceux qui l'exercent.

Ainsi son deuxième critère établit un critère de justice : tout régime et seul le régime qui vise l'intérêt général est juste.

Aristote se risque alors de croiser ses deux critères et établit le tableau qui suit :

Pouvoir exercé	Par un seul	Par quelques uns	Par la masse
Pour tous	Royauté	Aristocratie	Politeia Régime constitutionnel (démocratie)
Pour soi-même	Tyrannie	Oligarchie	Démocratie

Nous voyons là que le critère de justice amène d'emblée la notion du bien pour tous comme tiers à la satisfaction personnelle de leurs intérêts.

3. Le critère de justice : Quel est le régime le plus juste ? Quelle est la plus juste manière de partager le pouvoir dans la communauté politique ?

Ce problème est un problème dont Aristote hérite et qui résulte des revendications des différents partis qui prétendent chacun que le régime pour lequel ils militent est juste au nom du fait que le pouvoir y est justement distribué.

L'argumentation d'Aristote se résume en deux points : premièrement, les prétentions de tous les partis sont justifiées. Ils ont chacun certains titres acceptables à faire valoir pour exiger que le pouvoir soit réparti conformément à leur

principe de justice distributive.

Deuxièmement, aucune prétention n'est justifiée du point de vue politique : car le pouvoir dans la cité n'est pas un bien que l'on doit distribuer conformément aux qualités ou aux titres des personnes mais un instrument au service du bonheur pour tous. Donc il n'est pas juste de vouloir le distribuer justement. C'est le principe même de la justice distributive qui est contestable lorsqu'il s'agit de pouvoir politique.

Les uns et les autres, dit Aristote, confondent leurs propres intérêts et ceux de la cité et surtout prétendent défendre ceux-ci quand ils ne font que défendre ceux-là. Leurs doctrines de la justice se présentent comme de pures pensées rationnelles et de justice universelle mais sont en réalité l'expression d'intérêt pratiques de groupes sociaux déterminés. Chacun avance donc que le « x » dont il faut tenir compte en théorie est celui qui arrange en réalité ses propres intérêts de classes.

Le pouvoir n'obéit pas aux règles de justice distributive relevant du droit privé, puisqu'il n'est pas fait pour défendre les personnes mais pour assurer le bonheur de tous. On peut donc définir la communauté politique comme celle dans laquelle la participation à la communauté est attribuée selon l'aptitude à la communauté c'est-à-dire ce qu'on appelle la « vertu politique », la capacité de commander pour le bien de tous.

Une question demeure néanmoins : quel type de régime est le plus susceptible de prendre les meilleures décisions pour la cité ? Ce régime-là sera juste en un troisième sens du terme, non parce que le pouvoir y est justement réparti, ni seulement parce qu'il vise l'intérêt général, mais parce que son mode de gouvernement le rend le plus capable d'atteindre ce bien. C'est, pour Aristote, le régime populaire, celui où les délibérations sont effectuées collectivement par l'ensemble du peuple.

4. La Démocratie

Du grec *demos* : peuple ; *kratos* : autorité. Ce régime radicalement nouveau est apparu au début du V^e siècle à Athènes. Il est d'ailleurs probable qu'à l'origine il ne s'appelait pas démocratie² mais isonomie. La nouveauté du régime se caractérisait par l'égalité de tous.

La base de la défense de la Démocratie pour Aristote, tient dans son argumentation selon laquelle la masse prise en corps est supérieure aux individus même

2. Le terme de démocratie aurait été le nom donné par les opposants à ce régime. *Demos* signifiant peuple mais aussi populace. Le terme de démocratie aurait été inventé par l'élite pour désigner ce régime qui selon eux donne le pouvoir aux démunis sur l'élite.

les meilleurs.

Le régime de la souveraineté populaire est généralement le meilleur pour les intérêts de la cité car une assemblée populaire délibère et juge mieux que quiconque.

Ainsi pour Aristote, la démocratie à trois avantages par rapport à l'ensemble de tous les autres régimes :

- Il est peut-être le plus stable des régimes ;
- Il est le moins corrompu : il est plus difficile de corrompre ou de séduire le peuple entier ;
- Il est le seul à permettre l'alternance réelle des charges entre citoyen. Il n'y a aucune raison pour que ce soient toujours les mêmes qui gouvernent la Cité ou y soient gouvernés.

Face aux critiques il répond par la loi. C'est possible si les lois conservent toujours leur souveraineté dans la sphère qui est la leur (celle des règles universelles).

Cette souveraineté totale n'est limitée que par deux bornes : elle ne doit pas s'étendre au-delà des organes de délibération et de jugement (le singulier) et doit toujours se faire en accord avec les lois.

Il faut délibérer de ce que nulle loi n'a pu ou ne peut prévoir, c'est-à-dire des cas particuliers. Une loi n'est parfaite qu'au ciel, elle a d'inévitables trous. La délibération collective réalise en quelque sorte l'essence de l'humaine condition qui est politique.

5. L'Institution athénienne de l'ostracisme

L'ostracisme est une procédure typique de la démocratie athénienne par laquelle l'assemblée du peuple bannit de la cité pour une période de dix ans, un individu exceptionnel passant pour constituer à lui seul une menace pour la démocratie.

Aristote se pose la question de savoir si un homme exceptionnel aussi vertueux qu'on le suppose aurait le droit d'exclure tous les autres du mécanisme de décision.

Il a déjà critiqué la justice distributive et expliqué que rien ne permet de revendiquer le pouvoir comme son dû. « Aucun critère n'est correct au nom desquels certains estiment convenable que ce soit eux qui gouvernent et que tous les autres leur soient soumis. » Aucun ne peut présenter des titres qui justifieraient à priori ses décisions.

Aristote poursuit : mais si un homme tout à fait exceptionnel se présentait ? Un dieu parmi les hommes ? Un homme dont les décisions seraient meilleures que celle de la collectivité ? En théorie, dit-il, il serait bon de suivre cet homme mais

on comprend qu'en pratique et ordinairement on suive la loi du nombre et des délibérations populaires et qu'on « ostracise » ainsi celui dont la valeur écrase celle du commun des mortels.

Nous pouvons, je pense, retirer de cette analyse d'Aristote plusieurs conditions nécessaires au bon fonctionnement du collectif. Premièrement, nous constatons la nécessité dans laquelle Aristote se trouve de faire appel systématiquement à un tiers valable pour tous, auquel tous sont soumis : le bonheur, la loi... Par contre, et cela est particulièrement intéressant pour le sujet qui nous rassemble aujourd'hui, tout aussi nécessaire lui semble être l'exclusion de l'homme d'exception. Et enfin, la nécessité de l'égalité et c'est sur ce point que nous allons poursuivre.

Dans *Psychologie des masses et analyse du moi*, en 1921, Freud rend compte de ce qui fonde l'exigence d'égalité. Ce développement apparaît chez Freud lorsqu'il tente de rendre compte de l'instinct grégaire et qu'il se fait à lui-même la critique d'avoir donné trop d'importance à l'identification au meneur (identification verticale) – qui serait mis à la place de l'idéal du moi de chaque membre de la masse ; nous y reviendrons – par rapport à l'identification des membres entre eux (identification horizontale). Il critique alors la position de W. Trotter pour qui l'instinct grégaire est inné et le prolongement de la multi-cellularité.

Freud conteste ce point de vue. Pour lui, un tel sentiment grégaire se forme d'abord dans la chambre d'enfants aux multiples occupants, à partir du rapport des enfants aux parents, et ceci comme réaction à l'envie initiale avec laquelle l'enfant aîné accueille le plus jeune. L'enfant aîné voudrait à coup sûr, nous dit Freud, refouler jalousement celui qui vient après lui, le tenir à distance des parents et le dépouiller de tous ses droits. Mais en présence du fait que cet enfant aussi est aimé par les parents d'une égale façon, et par suite de l'impossibilité de maintenir sa position hostile sans dommage propre, il est contraint à l'identification avec les autres enfants et il se forme dans la troupe d'enfants un sentiment de masse ou de communauté (Identification hystérique. Voir formation de symptômes où l'identification fait abstraction du rapport d'objet à la personne aimée et où elle se fonde sur la perception par le moi d'une analogie significative sur un point).

Mais Freud poursuit : « La première exigence de cette formation réactionnelle est celle de justice, de traitement égal pour tous... Si tant est qu'on ne puisse soi-même être le privilégié, qu'au moins ne soit privilégié aucun de tous les autres. »³

Pour Freud, l'exigence de justice sociale descend de l'envie originelle. Une situation pulsionnelle qui ne peut obtenir sa satisfaction parce que les circonstances réelles lui refusent l'accession à ce but dans l'issue la plus directe, va trouver

3. S. Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921), Paris, PUF, 1991, Chap. IX : La pulsion grégaire, pp. 58-59.

une autre issue à laquelle est liée la possibilité d'une certaine satisfaction.

Freud définit donc ainsi la justice sociale : « Cela signifie que l'on se refuse beaucoup à soi-même, afin que les autres soient forcés d'y renoncer ou, ce qui est la même chose, ne puissent l'exiger. Cette exigence d'égalité, affirme-t-il, est la racine de la conscience sociale et du sentiment du devoir. »⁴

Freud conclut : « Le sentiment social repose ainsi sur le retournement d'un sentiment d'abord hostile en une liaison à tonalité positive de la nature d'une identification. » Il ajoute : « Pour autant que jusqu'à présent nous puissions percevoir à jour ce déroulement, ce retournement semble s'accomplir sous l'influence d'une liaison commune de tendresse à une personne située hors de la masse. Notre analyse de l'identification ne nous paraît pas à nous-même exhaustive mais pour notre présent dessein, il suffit de revenir à ce seul trait, à savoir que l'exécution consécutive de l'égalisation est exigée. »⁵

Comme nous le voyons, Freud revient à la fin de son argumentation sur la nécessité, semble-t-il, de la présence d'une personne hors de la masse à laquelle l'ensemble de la masse aurait une liaison libidinale. Plus tard, il dira que cette personne peut aussi être une idée. Qu'en est-il de cette liaison au -1, celui hors de la masse, qu'il nomme aussi le meneur ?

Pour expliquer la formation d'une masse et les conséquences qui en découlent sur l'individu comme les mit en lumière Le Bon : diminution ou disparition du sens critique et de la pitié, exaltation des sentiments, Freud fait appel à l'analyse de phénomènes similaires plus faciles à étudier comme l'état amoureux et l'hypnose.

Dans ces situations, nous dit Freud, l'objet est mis à la place de l'idéal du moi. « On l'aime à cause des perfections de l'objet auxquelles on a aspiré pour le moi propre et qu'on voudrait maintenant se procurer par ce détour pour la satisfaction de son narcissisme. (...) Le moi devient de plus en plus dénué de revendication, de plus en plus modeste, l'objet de plus en plus grandiose, de plus en plus précieux ; celui-ci entre finalement en possession de la totalité de l'amour de soi du moi, si bien que le sacrifice de soi de ce dernier en devient la conséquence naturelle. »⁶ Quelques lignes plus loin, il écrit : « Simultanément à cet "abandonnement" du moi à l'objet, qui ne se différencie déjà plus de l'abandonnement sublimé à une idée abstraite, les fonctions imparties à l'idéal du moi font totalement défaut. Voilà que se tait la critique exercée par cette instance ; tout ce que fait et exige l'objet est juste et irréprochable. La conscience morale ne trouve pas à

4. Ibidem, p. 59.

5. Ibidem, p. 60.

6. Ibidem, pp. 50-51.

s'appliquer à tout ce qui advient en faveur de l'objet ; dans l'aveuglement d'amour on se fait criminel sans remords. »⁷

Cela conduit Freud à définir la masse comme « un certain nombre d'individus qui ont mis un seul et même objet à la place de leur idéal du moi et se sont en conséquence identifiés les uns avec les autres dans leur moi. »

Le trauma du totalitarisme qui a suivi la fin de la deuxième guerre mondiale a produit un tournant radical dans la modernité et dans son rapport au pouvoir politique qui signe, d'après moi, ce qu'il est devenu commun d'appeler le déclin du Nom du père. Les mouvements de pensées qui ont suivi cette période ont essentiellement mis en question le père tout puissant, celui qui, à partir de son propre arbitraire, viendrait dire non, le père de la horde primitive qui pour sauvegarder ses privilèges les interdit aux autres et dont seul le meurtre permet la création de la communauté des frères avec ses tabous (les interdits) et son totem (le sacré). Ce qui est refusé avant tout est ce qui caractérise la masse pour Freud, le rapport au meneur qui détruit la conscience de soi et ses capacités de jugements. La société d'après guerre prônera donc plutôt l'autre mode d'identification, celle des pairs avec son exigence d'égalité et l'ostracisme qui l'accompagne ; la liberté étant mise à la place de l'idéal du moi.

Ce n'est donc pas l'existence d'un meneur qui est refusée. Ce qui est exigé par contre c'est que celui-ci soit soumis à quelque chose.

Nous sentons la séduction que ce type de groupe a suscitée chez Lacan lorsque dans son texte « La psychiatrie anglaise et la guerre », il rend compte de l'expérience de Bion et Rickmann en insistant à deux reprises sur la définition du chef ou du meneur :

« Un chef à qui son expérience des hommes permet de fixer au plus près la marge à accorder à leurs faiblesses et qui peut en maintenir le terme par son autorité c'est-à-dire par ceci que chacun sait qu'une responsabilité une fois prise, il ne se "dégonfle" pas ».

« Ce que notera l'observateur c'est moins ce qui apparaît chez chacun de capacité de meneur, que la mesure dans laquelle il sait subordonner le souci de se faire valoir à l'objectif commun que poursuit l'équipe et où elle doit trouver son unité. »⁸

En quoi la psychanalyse a participé de ce mouvement et comment ? C'est là qu'il me semble important d'insister sur la différence entre l'idéologie égalitaire dans la mouvance libertaire (satisfaction des pulsions) qui se poursuit actuellement via le droit à la jouissance pour chacun dans le capitalisme, et un change-

7. Ibidem, p. 51.

8. J. Lacan, « La psychiatrie anglaise et la guerre », in *Autres Ecrits*, Paris, Le Seuil, 2001, pp. 108 et 114.

ment radical que la psychanalyse avec Freud introduit dans le rapport soignant/soigné, non à partir d'un idéal égalitaire mais bien à partir d'un autre point qui n'est pas sans rapport au désir de l'analyste et qui tient compte de cette découverte essentielle de Freud qui est le plus souvent laissée de côté : la castration de structure.

Si Freud dit en effet que ce sont les interdits, la répression des pulsions qui produisent la névrose, ce sur quoi se sont engouffrés les penseurs de la libération sexuelle, il soutient par ailleurs une position par rapport au bonheur qui est radicalement différente de celle d'Aristote. Pour lui, le collectif n'est pas le lieu du bonheur. Dès le début de *Malaise*, il insiste sur le fait que le rapport avec les autres est une des causes du malheur de l'humain et que – fait essentiel – c'est le programme même du principe de plaisir qui de structure est inaccessible. « Pourtant, dit Freud, son programme (celui du principe de plaisir) est en désaccord avec le monde entier, avec le macrocosme aussi bien qu'avec le microcosme.(...) On aimerait dire que le dessein que l'homme soit « heureux » n'est pas contenu dans le plan de la « création ». Ce qu'on appelle le bonheur au sens le plus strict découle de la satisfaction plutôt subite de besoin fortement mis en stase et, d'après sa nature, n'est possible que comme phénomènes épisodiques.(...) Ainsi donc, nos possibilités de bonheur sont limitées déjà par notre constitution. Il y a beaucoup moins de difficultés à faire l'expérience du malheur. »⁹

Dans le cas du petit Hans, Freud montrera d'ailleurs que, sans l'existence de l'interdit, le sujet est confronté à une jouissance dont il ne sait que faire et qui le précipite dans la névrose.

Lacan reprendra ce point de vue dans « Télévision » lorsqu'il affirme : « Même si les souvenirs de la répression familiale n'étaient pas vrais, il faudrait les inventer et on n'y manque pas. Le mythe, c'est ça, la tentative de donner forme épique à ce qui s'opère de la structure. L'impasse sexuelle secrète les fictions qui rationalisent l'impossible dont elle provient. Je ne les dis pas imaginées, j'y lis comme Freud l'invitation au réel qui en répond. »¹⁰

Freud introduit plusieurs changements de taille dans le rapport entre le médecin et son patient par rapport à la position classique.

De sa rencontre avec les hystériques, Freud transforme sa position : premièrement, il parie sur le témoignage du patient quant aux symptômes dont il témoigne et ne s'arrête pas à un examen objectif des troubles. Deuxièmement, il refuse dans la thérapeutique de s'arrêter sur le seul symptôme. Troisièmement, il met en place l'association libre. Quatrièmement, il met de côté le savoir médical (pas le pouvoir) pour laisser place au savoir du patient. Cinquièmement, il refuse l'hypnose

9. S. Freud, *Le malaise dans la culture* (1930), Paris, PUF, Quadrige, 1995, pp. 18 et 19.

10. J. Lacan, « Télévision », in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 532.

et la suggestion.

C'est ce que met en lumière Lacan dans ses textes « Au-delà du principe de réalité » et « Subversion du sujet et dialectique du désir » :

« Le premier signe de cette attitude de soumission au réel chez Freud fut de reconnaître qu'étant donné que le plus grand nombre des phénomènes psychiques chez l'homme se rapporte apparemment à une fonction de relation sociale, il n'y a pas lieu d'exclure la voie qui de ce fait y ouvre l'accès le plus commun : à savoir le témoignage du sujet même de ces phénomènes. On se demande au reste sur quoi le médecin d'alors fonde l'ostracisme de principe dont le témoignage du malade est pour lui frappé, si ce n'est sur l'agacement d'y reconnaître pour vulgaires ses propres préjugés. C'est en effet l'attitude commune à toute une culture qui a guidé l'abstraction plus haut analysée comme celle des doctes : pour le malade comme pour le médecin, la psychologie est le domaine de l'« imaginaire » au sens de l'illusoire ; ce qui donc a une signification *réelle*, le symptôme par conséquent, ne peut être psychologique que "d'apparence", et se distinguera du registre ordinaire de la vie psychique par quelque trait discordant où se montre bien son caractère "grave". Freud comprend que c'est ce choix même qui rend sans valeur le témoignage du malade. Si l'on veut reconnaître une réalité propre aux réactions psychiques, il ne faut pas commencer par choisir entre elles, il faut commencer par ne plus choisir. »¹¹

« Car c'est là le sens sur lequel on n'insiste pas, de cet écart dont Freud procède à l'endroit des états hypnoïdes, quand il s'agit d'en expliquer même seulement les phénomènes de l'hystérie. C'est là le fait énorme qu'il y préfère le discours de l'hystérique. »¹²

Que peut-on conclure de la découverte freudienne par rapport à l'idéal de liberté et d'égalité ?

Concernant l'égalité et pour ce qui concerne la justice sociale, nous avons détaillé la position de Freud. Rappelons que cette exigence n'entraîne le refoulement du privilège que si tous s'y soumettent. Qu'un s'y refuse et chez tous, l'exigence du privilège revient. Rappelons également que jusqu'au bout, Freud maintient la nécessité, pour que l'exigence d'égalité se mette en place, que quelqu'un ou quelque chose s'en excepte, un point extérieur qui est celui dont tous demanderont l'amour et l'égalité de cet amour.

En dehors de ce point de vue social, la seule égalité dont peut se prévaloir le

11. J. Lacan, « Au-delà du principe de réalité », in *Ecrits*, Seuil, Paris, p. 81.

12. J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », in *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 795.

sujet est celle de la castration de structure. La psychanalyse constate l'égalité de condition de l'être parlant entièrement soumis au signifiant. Mais, dans sa visée, la psychanalyse ne soutient pas un traitement égalitaire ou un résultat normatif et identique pour tous, mais bien ce qu'il y a de plus singulier chez chacun. Elle vise à ce que le sujet puisse faire avec cette part étrange en lui qui ne se collectivise pas. Elle soutient non pas une remise dans la norme et au pas mais une responsabilité par rapport à sa jouissance.

Concernant la liberté, Freud découvre via l'association libre qu'elle n'est pas libre du tout mais entièrement conditionnée par l'inconscient.

C'est ce que Lacan amènera dans « Le séminaire sur la lettre volée » comme la surdétermination freudienne c'est-à-dire la détermination du symbolique.

Le sujet n'est pas libre mais est aliéné aux signifiants du fait d'être un être parlant. Ca parle dans l'Autre, qu'il le veuille ou non, et c'est là avant tout qu'il trouvera sa place signifiante, comme le dit Lacan dans « la signification du phallus », avant tout éveil du signifié.

Cette surdétermination du symbolique a des effets.

Cette aliénation cause en effet du manque à être : le drame du sujet dans le verbe, dit Lacan dans « Remarque au rapport de Daniel Lagache »¹³, c'est qu'il y fait l'épreuve de son manque à être parce qu'un signifiant jamais ne pourra le représenter que pour un autre signifiant et n'épuisera jamais son être. Le symbolique qui a la suprématie, comme le dit Lacan dans « Le séminaire sur la lettre volée »¹⁴, ne dit pas qui est le sujet, il ne peut que le représenter pour un autre signifiant. Quelque chose est donc perdu à tout jamais et le sujet est divisé.

Il y a impossibilité de rejoindre l'un, l'unité et cela crée un malaise de structure.

Cette impossibilité est traitée différemment suivant les discours sociaux.

Elle peut être recouverte par l'interdit et entraîne alors la rébellion.

Elle peut être niée comme dans le discours du capitalisme et entraîne alors l'impuissance et la dépression (un plus de jouir en toc).

Dans le discours révolutionnaire, l'aliénation au discours de l'Autre n'est pas vue comme fait de structure mais comme faute du modèle social et de son discours. Ce que soutient le révolutionnaire c'est qu'il pourrait y avoir un modèle social dont le discours n'aliène pas.

Comment la psychanalyse traite-t-elle cette impossibilité ? Laissons la parole

13. J. Lacan, « Remarques au rapport de D. Lagache : Psychanalyse et structure de personnalité », in *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 647 - 684

14. J. Lacan, « Séminaire sur la lettre volée », in *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966, pp. 11- 61

à Lacan dans son texte « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache » : « Pour nous, le sujet a à surgir de la donnée des signifiants qui le recouvrent dans un Autre qui est leur lieu transcendantal par quoi il se constitue dans une existence où est possible le vecteur manifestement constituant du champ freudien de l'expérience : à savoir ce qu'il appelle le désir (...) le sujet du désir n'est autre que la Chose qui de lui-même est le plus prochain tout en lui échappant le plus (...) le fading du sujet se produit dans la suspension du désir, de ce que le sujet s'éclipse dans le signifiant de la demande – et dans la fixation du fantasme, de ce que le sujet même devient la coupure qui fait briller l'objet partiel de son indicible vacillation »¹⁵.

Revenons à l'institution de soin

Il est clair que les institutions de soins psychiatriques ont été traversées par les idéologies dont nous avons parlé plus haut et cela tant dans le rapport aux patients (droit des patients) que dans le rapport entre les soignants et leur organisation (autogestion...).

L'institution de soins psychiatriques est une réponse à la question qui se pose de savoir ce que fait la société des gens qui n'arrivent pas à trouver une place viable en son sein.

L'institution de soins a donc avant tout une fonction sociale, celle d'accueillir ceux qui mettent en danger les autres ou se mettent en danger dans une société particulière, ceux qui n'arrivent pas à en respecter les règles et à en jouer.

L'institution de soins lorsqu'elle est subsidiée est donc avant tout soumise au discours social dominant. Dans nos sociétés capitalistes, elles auront donc le mandat de réhabiliter ces « malades » à savoir de les rendre autonomes, productifs et efficaces. Elles devront évaluer leurs pratiques en vue d'élaborer un code des bonnes pratiques : celles qui proposent le meilleur rapport qualité/prix.¹⁶

C'est avant tout sous ce discours du maître que nous nous inscrivons, ne l'oublions pas, à savoir à la place de celui qui vise à faire disparaître ce qui dérange en refusant de se collectiviser.

En partant de ce point de départ, quelle est notre responsabilité en tant que psychanalyste dans l'institution ?

S'agit-il de remplacer le discours du maître par celui de l'analyste ?

Même si on le voulait, cela ne se peut. Le discours de l'analyste n'est pas un discours qui peut fonctionner dans le collectif. Une telle tentative conduit souvent

15. Ibidem, pp. 655-656.

16. A quand une enquête de *Test Achats* sur les institutions psychiatriques ?

bien au contraire à utiliser le savoir de la psychanalyse au service du discours du maître ce qui le rend encore plus féroce comme l'entrevoit déjà Lacan dans son texte « La psychiatrie anglaise et la guerre » lorsqu'il dit en conclusion : « Par contre le développement qui va croître en ce siècle des moyens d'agir sur le psychisme, un maniement concerté des images et des passions dont on a déjà fait usage avec succès contre notre jugement, notre résolution, notre unité morale, seront l'occasion de nouveaux abus du pouvoir. »

Les seuls repères que le psychanalyste peut trouver dans son travail en institution sont ceux qu'il peut déduire de l'approche particulière que Lacan a ouverte dans son étude de la folie dès son doctorat, puis avec l'étude du cas du président Schreber et enfin de Joyce.

La Psychose

C'est dans son texte « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose »¹⁷ que Lacan élabore la doctrine de la forclusion qui est la pierre angulaire de sa théorie sur la psychose. Il définit ladite forclusion comme un défaut, comme une absence au niveau de l'Autre (en référence au schéma L) : l'absence d'un signifiant « le nom-du-père » et de son effet métaphorique qui ouvre à la signification phallique et à une limitation de la jouissance en produisant l'assomption du désir. En effet comme le constate C. Soler, le nom du père fait une séparation a priori entre désir et jouissance. Le désir étant de l'Autre alors que la jouissance est de la Chose.

« Cet accident, dit Lacan, donne sa condition essentielle, avec la structure qui la sépare de la névrose ».

Ce terme de condition comme le souligne C. Soler, implique que la forclusion n'est pas un phénomène. Elle ne fait pas partie de ce qui s'observe, elle est une hypothèse causale. On ne peut donc, et cela vaut pour le diagnostic, que repérer les effets de la forclusion, non celle-ci en tant que telle.

Cette hypothèse causale a des conséquences essentielles et cela en dehors du champ stricto sensu de la psychanalyse, dans celui qu'on appelait traditionnellement la psychiatrie et qu'on réduit de plus en plus à celui de la santé mentale.

Cette hypothèse veut dire que la psychose, comme le note Lacan, n'est pas un chaos, un désordre, ... mais bien ce qu'il appelle « un ordre du sujet ». Un ordre certainement bouleversé par rapport à l'ordre du sujet névrotique mais un ordre quand même. Cette conception est encore et toujours révolutionnaire dans le champ qui est celui de la santé mentale, tellement il semble difficile, même pour les psychanalystes lorsqu'ils sont confrontés à la folie, de rester sur cette ligne

17. J. Lacan, in *Ecrits*, op. cit., pp. 531-583.

éthique.

Cet appel à un ordre du sujet a des conséquences :

1. Lorsque Lacan parle de ne pas reculer devant la psychose, il ne parle pas du courage nécessaire pour se "coltiner" la psychose avec la condescendance que ce terme sous-tend, mais bien du courage au niveau de la pensée que cela nécessite de la considérer autrement que comme une carence ou une défaillance. Il s'agit de se confronter au défi et aux problèmes que la psychose pose à la psychanalyse et aux conséquences à tirer de l'obstacle qu'elle oppose à son traitement par le transfert. Il s'agit donc d'une démarche épistémologique et non d'une démarche orientée par la condescendance, avec l'agressivité qui y est nécessairement attachée.
2. Parler d'ordre du sujet et non de défaillance implique une égalité de plan entre le psychotique et celui qui l'étudie. Cette égalité des plans, comme le souligne C. Soler, est la seule à faire pièce à la ségrégation politique de l'anomalie.
3. Le Transfert : la mobilisation du sujet supposé savoir dans l'association libre est équivalente à ce que Lacan désigne comme un appel au Nom du père et conduit au déclenchement. Une telle position implique de lâcher, comme l'a ouvert Freud, la position de savoir et d'autorité qui va de pair avec la position médicale. Elle nécessite une autre position, celle d'être enseigné par le psychotique et de l'humilité. Position que Lacan résumait en celle de « secrétaire de l'aliéné ». « Pour que la psychose se déclenche, il faut que le nom du père *verworfen*, forclos, c'est-à-dire jamais venu à la place de l'Autre, y soit appelé en opposition symbolique au sujet. » Il peut être appelé par un père réel. « Il y suffit que cet Un-père se situe en position tierce dans quelque relation qui ait pour base le couple imaginaire a-a' . »¹⁸
4. Cette hypothèse exclut qu'on considère la psychose comme un phénomène purement organique. Lacan précise que la seule organicité qui soit intéressée, c'est celle qui motive la structure de la signification. Le champ de la perception est un champ ordonné mais ordonné en fonction des rapports du sujet au langage et non pas ordonné par l'appareil cognitif ou par la visée perceptive. Le langage n'est pas un instrument du sujet mais un opérateur au sens où il produit le sujet lui-même¹⁹.
5. La psychose n'est pas un phénomène qui relève du pur imaginaire. Lacan ne nie pas les phénomènes imaginaires dans la psychose : il les situe au déclenchement comme dissolution imaginaire et au moment de la stabilisation comme restauration imaginaire. Cependant pour lui, ils ne sont pas causes mais effets et résultats. Au point où est appelé le Nom-du-Père peut donc répondre un pur et simple trou,

18. J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 577

19. Ibidem.

lequel par la carence de l'effet métaphorique provoquera un trou correspondant à la place de la signification phallique. « C'est le défaut du Nom-du-Père à cette place qui, par le trou qu'il ouvre dans le signifié (le x de la métaphore) amorce la cascade des remaniements du signifiant d'où procède le désastre croissant de l'imaginaire, jusqu'à ce que le niveau soit atteint où signifiant et signifié se stabilisent dans la métaphore délirante. »²⁰ Et restaurent l'imaginaire. C'est la grande avancée de Lacan concernant l'hallucination par rapport aux théories phénoménologiques de la perception. Le rapport perceptif à la réalité n'est pas un phénomène isolé ou cognitif mais est fonction de phénomènes signifiants. L'incidence causale du signifiant s'applique donc à l'ensemble du processus: déclenchement, déroulement, stabilisation. Cette conception a évidemment une incidence essentielle sur la manière d'aborder ces phénomènes imaginaires parmi lesquels les hallucinations sont ceux auxquels nous avons le plus facilement accès. Il ne s'agit donc pas de soutenir ces phénomènes en pensant trouver en leur sein la solution de leur dissolution ; il ne s'agit pas non plus de les nier en faisant appel à une réalité commune, soi-disant objective à laquelle le patient n'a pas accès (Lacan montrant bien dans le schéma I comment la réalité dans la psychose se réduit dans l'aspiration imaginaire). Il s'agit bien plutôt de dé-captiver le sujet de son aliénation imaginaire en lui permettant de construire une suppléance signifiante. Même lorsque plus tard Lacan aborde la psychose par le biais de la jouissance, il ne lâchera jamais la notion de suppléance signifiante qui au contraire s'accroîtra en passant du Nom du père aux Noms du père au pluriel, puis finalement en considérant le Nom du père comme un élément nodal des registres de l'imaginaire, du symbolique et du réel. L'abord par la jouissance permet de voir un autre aspect de ces suppléances que leur aspect signifiant : celui qui consiste à opérer une restriction sur la jouissance ou une localisation.

6. Le traitement. L'objectif dans le traitement du psychotique va dans le sens de lui prescrire comme finalité de construire un symptôme de suppléance (pour restauration de l'imaginaire et restriction ou localisation de la jouissance). Une tâche préliminaire pourrait être dans le cas de stabilisation effective de repérer cet effort symptomatique curateur.

7. La responsabilité du sujet psychotique. Dans son livre *L'inconscient à ciel ouvert de la psychose*²¹, Colette Soler se demande comment définir un devoir qui ne soit pas dicté par l'Autre, à savoir qui ne se confonde pas avec les normes de l'Autre qu'elle inscrit sous la forme des trois i : celui de l'Interdit (ce qui limite); celui de l'Idéal (ce qui prescrit les bonnes formes de jouissance) et celui de l'Impératif (ce qui fait obligation). L'éthique de la psychanalyse ne se soutiendrait-elle pas d'une autre forme de devoir que j'appelle ici *responsabilité* en écho à l'utilisation de ce

20. Ibidem.

21. Presses Universitaires de Mirail-Toulouse, coll. Psychanalyse &, Toulouse, 2002.

terme dans la psychothérapie institutionnelle ? Ne peut-on parler de devoir concernant la position du sujet en réponse au point où l'Autre ne répond pas, celui de la jouissance, où seul le sujet peut répondre car c'est à lui qu'incombe la charge de la jouissance ? Ce devoir particulier vaut évidemment tant pour la névrose que pour la psychose. Nous soutenons donc une forme de responsabilité dans la psychose qui ne doit surtout pas se confondre avec une culpabilité. La responsabilité ne portant pas sur ce qui lui arrive mais sur ce qu'il fait de ce qui lui arrive. La psychanalyse innove un rapport, un discours comme dirait Lacan, à savoir un type de lien social tout à fait différent que celui prôné par la médecine classique. Pourtant, ce nouveau discours n'institue pas un lien d'égalité entre l'analyste et l'analysant, puisqu'il s'instaure sur la relation de transfert et la mise en place du sujet supposé savoir. Concernant la psychose par contre, qui justement pose le grand défi à la psychanalyse de mettre en cause son système opérant qu'est le transfert, nous parlons là d'égalité de plan du sujet psychotique et de celui qui l'étudie. Cela ne veut pas dire qu'ils sont égaux dans le sens d'identique, d'équivalent mais bien que dans les deux cas, nous avons des sujets en prise avec le langage et qui se débrouillent avec celui-ci d'une manière déterminée et ordonnée quoique différente.

La question de la responsabilité collective

Nous avons abordé jusqu'ici la responsabilité du psychanalyste dans l'institution et la nécessité éthique qu'il y soutienne la responsabilité individuelle du psychotique (comme définie plus haut). Mais qu'en est-il de la notion de responsabilité collective ? Celle-ci est la pierre angulaire de tous les penseurs de la psychothérapie institutionnelle et des communautés thérapeutiques qui sont les seuls à avoir pensé, avec la psychanalyse, la mise en œuvre d'institutions de soins dans sa dimension collective.

Mais qu'entend-t-on par responsabilité collective ?

S'agit-il comme on l'entend régulièrement d'organiser l'institution afin qu'elle soutienne en son sein la responsabilité individuelle ? Et cela au travers des règles valables pour tous (le cadre comme certains disent), la gestion de l'exception, la position dans les conflits, ...

Il s'agit certainement au moins de cela encore faut-il éviter sur ce chemin une série d'entraves dans laquelle les institutions s'embourbent régulièrement : place du staff et des patients ; qu'est ce qui doit être assuré par ceux qui organisent l'institution ?

S'agit-il de la capacité de prendre des responsabilités dans le collectif ? Nous constatons d'une part que la plupart des patients – plus que pour les raisons de leur souffrance psychique – s'adressent à l'institution à cause de leur incapacité

à prendre place dans le collectif qu'il soit familial, professionnel ou autre. C'est d'ailleurs la fonction des institutions de soins axées sur la réhabilitation psychosociale.

Nous constatons par ailleurs que les patients qui s'adressent à nous n'arrivent pas à prendre des responsabilités dictées par un collectif déjà constitué. C'est ce qui se répète donc aussi dans l'institution par rapport aux responsabilités qu'on voudrait qu'ils prennent dans l'organisation de celle-ci.

Aurions-nous d'autres résultats si nous les invitons à prendre des responsabilités dans un projet collectif qui serait le leur ? Quel projet collectif pour les patients qui entrent dans l'institution ? A qui appartient l'institution ?

Voilà les questions avec lesquelles nous clôturons cette présentation et qu'il faudra élaborer dans le futur.