

François Boursier, Joël Cadière
Paul Fustier, Jocelyne Huget-Manoukian,
Patrick Pelège, Jean Robin

**DES REPRESENTATIONS
DANS LES INSTITUTIONS SOCIALES
ET MEDICO-SOCIALES**

RECHERCHES EN PRATIQUES SOCIALES

PREFACE

Ce livre inaugure la collection **Recherches en Pratiques Sociales**, qui vise à publier des connaissances pour l'action à l'usage des acteurs sociaux. Une série de volumes interviendra sur les problématiques issues du champ des pratiques sociales en général, et de l'intervention sanitaire et sociale en particulier.

NICEPHORE est le Laboratoire Lyonnais de recherche sur la représentation dans le champ des pratiques sociales, instance du Collège Coopératif Rhône-Alpes, qui regroupe ici l'ensemble des auteurs. Il se donne pour mission de conduire des travaux de recherche et de formation sur le concept de représentation, en tant que fondement significatif et compréhensif des pratiques sociales contemporaines. Les travaux effectués en séminaire sont le résultat d'une approche pluridisciplinaire, et trouvent leurs prolongements dans l'organisation de journées d'étude. Cet ouvrage est la retranscription des communications orales produites par ses membres au cours de ces journées. Il restitue l'état singulier et collectif de l'analyse que chacun peut développer à partir du concept de représentation dans le champ disciplinaire qui est le sien.

Sous le titre *Des représentations dans les institutions sociales et médico-sociales*, il s'agit de s'interroger sur la représentation comme fondement des catégories instituées dans les établissements et services de l'action sanitaire et sociale.

La première partie de l'ouvrage engage le lecteur dans une analyse plurielle de la représentation du **Normal** et du **Pathologique**, en tant qu'origine classificatoire des institutions et en référence à la métaphore de l'organisme humain. Dans la deuxième partie, le lecteur peut reconsidérer, en cheminant avec l'analyse des auteurs, les **Lieux d'Enfermement** comme condition des représentations du **Lien Social**.

Le lecteur ne pourra heureusement en extraire une connaissance définitive ou un savoir absolu concernant les représentations du Normal et du Pathologique, des lieux d'enfermement et du lien social. Ce livre est instrument de travail, travail de la pensée pour les auteurs que l'on voit en train de construire, après avoir soigneusement considéré les concepts et les références théoriques qu'ils ont choisi d'utiliser ; travail de la pensée pour le lecteur qui aura à se saisir des mises en perspectives et des avancées proposées, comme s'il s'agissait de tracer son chemin en choisissant les pistes que l'on va emprunter. Les appuis théoriques font majoritairement appel à la sociologie, mais pas uniquement puisque l'ethnologie, l'histoire et la psychanalyse sont aussi présentes.

L'ouvrage comporte deux parties. Pour la première les auteurs ont confronté et nourri leur analyse par la lecture de Georges Canguilhem. Pour la deuxième partie, c'est l'œuvre de Louis Marin qui, travaillée collectivement, sera la référence conductrice de l'analyse de chacun.

L'ouvrage commence par un article de Patrick Pelège qui propose une analyse comparée de la pensée de trois auteurs : Michel Foucault, Georges Canguilhem et Erving Goffman. Il met ensuite en mouvement les lignes théoriques étudiées (et principalement la pensée de Goffman) sur la question du Sida. Puis la problématique se resserre autour des institutions sociales et médico-sociales, à partir du propos de Canguilhem : « L'homme dit sain n'est donc pas sain » pose la question des « écarts entre le dit de l'autre et l'être de l'autre », question fondamentale pour qui veut comprendre ce qu'il en est de la représentation et des différentes places qu'elle peut tenir.

Dans la poursuite de cette pensée, nous retrouvons en fin d'ouvrage l'auteur dans son interrogation concernant l'énonciation comme lieu d'enfermement, en particulier quand, dans le discours des travailleurs sociaux, l'apologie du sujet évolue vers une position d'assujettissement de l'autre, notamment à travers l'énonciation de ce qui fait injure. Il éclaire la force du discours institué et le lien de domination symbolique qu'il engendre dans le rapport à l'autre. Il en découle une leçon éthique sur la frontière discursive entre l'ouverture et l'enfermement de l'autre dans le discours organisé du professionnel.

L'exposé de François Boursier propose une approche de l'évolution historique de la notion de déviance et des grands systèmes d'enfermement avec un intérêt tout particulier pour la « frénésie classificatoire » qui apparaît au XIX^e siècle et dont l'amplification pourrait bien avoir aidé à l'apparition de « l'aide sociale » au XX^e siècle. L'auteur voit chez Diderot l'éclosion d'une modification particulière des représentations qui nous paraît très fondamentale : on prend conscience, au XVIII^e siècle, de la subjectivité comme catégorie de l'analyse ; l'infirmité, la déviance, ne sont pas seulement à entendre comme une altérité radicale. S'esquisse alors l'idée qu'il y a de la similitude entre l'autre déviant ou infirme et celui qui s'y intéresse.

Dans la deuxième partie de sa communication, l'auteur analyse le développement des institutions sociales et médico-sociales qui participent du mouvement d'enfermement. Mais l'historien ne peut cependant pas rester à une vision globalisante et totalisante d'une institution qui ne se réduit pas au seul enfermement des personnes.

Joël Cadière en articulant la pensée d'Auguste Comte et celle de Durkheim, développe une analyse de la métaphore du corps utilisée en sociologie (le corps social) et calquée sur les conceptions qu'en ont (qu'en avaient les biologistes). Ce travail permet à l'auteur de repenser l'appel contemporain à la « cohésion sociale » et le traitement contemporain du phénomène de précarité. Le phénomène de précarité serait-il « normal » au sens de Durkheim puisqu'il est une constante des pays riches (et qu'on pourrait l'entendre comme produisant de la régulation) ou « pathologique » dans la mesure où sa fréquence d'apparition ne correspondrait pas à un seuil socialement acceptable ? La « cohésion sociale ne dit-elle pas le retour de la métaphore du corps (les fractures, les dispositifs à brancher ou à débrancher) ?

Joël Cadière reprend alors à son tour certaines analyses de Canguilhem attaquant la pertinence de l'emploi du modèle organiciste pour comprendre l'organisation sociale : l'organisme a sa finalité intrinsèque qui l'unifie, alors que la société fixe ses propres finalités.

Quand la cohésion sociale comme principe doit lier ensemble de fortes contradictions sociales, la forme opérationnelle qui se dessine est de l'ordre du pli : tel est le développement que l'auteur engage dans la deuxième partie. Partant de ce point de vue, il considérera l'intervention sociale, qui dans l'espace d'insertion s'assigne l'objectif de constituer le lien social, comme productrice d'une texture baroque.

Avec Jocelyne Huguet-Manoukian, le lecteur négocie le virage de l'ethnopsychanalyse. A partir de Malinowski et avec Devereux se repose la question du lien entre organisme humain et société. « Une société peut-elle être malade ? », est sa première question qui renvoie à l'idée de Malinowski selon laquelle la culture fabrique des réponses pour des « besoins » humains et qu'une société ne saurait être malade puisque même les dysfonctionnements travaillent à la régulation de l'ensemble.

Deuxième question : « une société peut-elle devenir folle ? », nous sommes alors sur le terrain de Devereux du côté de l'individu, les symptômes sont une « tentative frénétique et inappropriée » de réconciliation entre le biologique, la psychologique et le culturel. Du côté de la société, il faut admettre la vérité de l'inconscient : il produit des contenus qui sont variables selon les cultures ; la société fournit des structures d'accueil (les « prêts à porter ») pour mettre en scène les souffrances individuelles (l'alcoolisme ou la toxicomanie de nos cultures).

Il faut aussi considérer, à partir des travaux de Devereux, qu'il existerait des « désordres ethniques » : certaines valeurs et certains fonctionnements sociaux mettent à disposition des individus un soubassement culturel donnant une forme préalable précise à ce qui deviendra une manifestation pathologique individuelle. En ce sens, une société peut effectivement devenir folle.

Jocelyne Huguet-Manoukian poursuit sa réflexion dans la deuxième partie de ce volume en interrogeant l'enfermement sous l'analyse anthropologique du lieu. « Tout espace est social », et à ce titre sa dimension imaginaire et mythique fonde l'histoire du lieu par le récit des fondations, lui confère une identité, alors un monde clos se dessine et la pensée de la limite s'instaure au-delà de laquelle plus rien n'est vraiment contrôlable. L'auteur replacera au centre de la constitution du lieu la métaphore du corps, sa métamorphose et son retournement. Partant de cette analyse, elle ouvre le questionnement sur notre modernité. Quand la masse s'impose comme espace de notre socialité comment s'opère la dénomination des lieux (ou non lieux) d'enfermement ?

Du côté de la psychanalyse, Jean Robin fonde son propos non seulement à partir de la psychanalyse, mais aussi sur le psychanalyste. Une institution ça n'existe pas, de même un psychanalyste ça n'existe pas du moins comme statut ou comme position professionnelle à priori préalablement définie... On est loin de la métaphore du prêt à porter utilisée par Devereux et le psychanalyste est toujours psychanalyste de quelqu'un, selon une formule qui ferait penser à Merleau-Ponty.

Jean Robin propose une analyse très approfondie du stade du miroir et en tire un certain nombre de conséquences en psychopathologie. Il montre que le miroir fait tiers « entre le réel de mon corps et l'imaginaire de mon corps » et que cette dimension permet à l'histoire de se constituer. Dès lors, miroir et institution, vont se trouver superposés à partir de la fonction qu'ils ont en commun : « ce à quoi on peut se référer et, qui, de fait alors, va venir faire tiers dans notre rapport imaginaire à l'autre ».

Au départ de sa deuxième communication sur le thème de l'enfermement, Jean Robin accroche le tableau des « Ménines » de Vélasquez à partir duquel il trace le lien avec un tableau...clinique, « à savoir que, pour un psychanalyste, un tableau clinique est le lieu de son enfermement », dans lequel le psychanalyste se doit de rentrer. Si des choses inconnues s'y découvrent, il n'en demeurera pas moins des choses inconnues, pour le psychanalyste également, des formes opaques « qui permettent aux corps de garder leur épaisseur ». Se dépliera alors, progressivement, la question de la fin de l'analyse, laquelle ne peut être comprise de la même façon et au même moment pour l'analysant et pour l'analyste : « un psychanalyste c'est quelqu'un qui permet à un analysant de terminer son analyse ».

Si, selon la définition de Blanchot, chercher c'est faire le tour, le lecteur est invité à parcourir dans les pages qui suivent le questionnement des auteurs autour des représentations du normal et du pathologique, des lieux d'enfermement et du lien social. On y découvrira ce qui fait corps, pouvoir, continuité et discontinuité et l'on comprendra ce qui demeure opaque dans le tissu des représentations, dans le lieu des institutions.

Paul Fustier, Joël Cadière

PREMIERE PARTIE

*DES REPRESENTATIONS DU NORMAL ET DU
PATHOLOGIQUE DANS LES INSTITUTIONS
SOCIALES ET MEDICO-SOCIALES*

CHAPITRE I
ESQUISSES DU NORMAL ET DU PATHOLOGIQUE
EN LIEN AVEC CELLES DES INSTITUTIONS
SOCIALES ET MEDICO-SOCIALES

Patrick Pelège
1998

Je tenterai de mettre en relief certains travaux, certaines recherches effectuées par des philosophes et des sociologues qui ont, toute leur vie, travaillé à la compréhension des représentations du normal et du pathologique, comme concepts fondateurs et organisateurs des pratiques sociales. Qui dit "social" évoque le champ institutionnel et les liens complexes du champ sanitaire et du champ social. Or, nous œuvrons tous et toutes, plus ou moins, dans des lieux institutionnels qui prennent en charge - et, au mieux, prennent en compte- la question et la réalité des sujets relevant d'une intervention sanitaire et sociale.

Mon intervention, comme sociologue, mais aussi, comme être singulier, s'enracine -en particulier- à partir de la question du sida qui, comme sujet, m'a amené à prendre en considération une pathologie à caractère sexuellement transmissible et m'a donc réinterrogé sur les relations à l'autre. Comme sociologue, l'émergence du sida m'a amené à travailler sur l'inclusion des personnes atteintes dans les lieux institués et faisant partie plus ou moins du paysage institutionnel dit de droit commun ou de droit spécifique (crèches, écoles, Centre d'Hébergement et de Réinsertion Sociale, Foyer de Jeunes Travailleurs, etc.). Ce travail, qui dure depuis maintenant 11 ans, m'a également amené à réfléchir davantage sur les concepts de santé, de rejet, de normalité et de pathologie, à la frontière des niveaux physiologiques et sociaux, le virus à V.I.H. ayant la particularité de disséminer davantage de représentations collectives que de contaminations effectives.

En retravaillant dans un champ plus théorique, je suis revenu à des auteurs qui m'avaient beaucoup intéressé au cours de mes études de sociologie, mais dont je n'avais pas nécessairement perçu l'intensité et l'intérêt pour les questions qui nous réunissent aujourd'hui. Ce que j'avancerai, ici, n'a pas, bien sûr, la prétention d'être d'une trop grande rigueur scientifique, mais plutôt, de mettre en liaison trois auteurs contemporains qui me semblent avoir, dans leurs travaux et leurs écrits, voire leurs conférences, à des degrés divers et dans des champs disciplinaires qui s'articulent, travaillé avec complexité la question des normes, des déviances, de la santé normale et pathologique, en lien avec les institutions sanitaires, pédagogiques et sociales des sociétés industrielles et post-industrielles.

Mon propos reprendra, dans un premier temps, une approche de Foucault, notamment, dans le considérable ouvrage qui reprend la globalité de ses écrits et de ses conférences¹, dans lequel à plusieurs reprises, il présente le travail très important de Canguilhem, dont l'ouvrage "Le normal et le pathologique"² est sûrement la pièce maîtresse pour les intervenants que nous sommes ici. Enfin, influencé depuis longtemps dans mes propres travaux de recherche par Goffman, du fait qu'il ait

¹ Michel FOUCAULT. 1994, Tomes I, II, III, IV.

² Georges CANGUILHEM. 1993.

beaucoup travaillé sur les liens sociaux existant entre les comportements stigmatisés et les normes sociétales, je terminerai mon exposé par cet auteur, dans la mesure où je pense qu'il est celui qui est au plus près des préoccupations des praticiens œuvrant dans les institutions sociales et médico-sociales. Je dois également préciser que les échanges que nous avons, au sein de NICEPHORE, m'aident dans ce travail de réflexion, sans oublier l'apport de Marie-Thérèse Anxionnaz, qui était à ma place l'an passé, et dont le travail m'a également aidé à construire mon propos.

1.1 - DU NORMAL AU PATHOLOGIQUE EN GENERAL... ET DE LA SANTE EN PARTICULIER...

Les travaux de Canguilhem ont bien montré que la norme qu'est la santé ne renvoie pas qu'à l'état organique individuel : *"C'est au-delà du corps qu'il faut regarder pour déterminer ce qui est normal pour ce corps même"*, écrit-il dans "Le Normal et le Pathologique". La santé se définit par la capacité, pour l'homme, de maîtriser son milieu non seulement physique, mais aussi social. Le vivant ne vit pas parmi des lois, mais aussi parmi des êtres et des événements qui diversifient ces lois ; la maladie et la santé se définissent donc en fonction des exigences et des attentes liées à notre environnement, à nos insertions et à nos relations familiales, amicales et professionnelles et constituent, au sens propre, des états sociaux.

Les travaux de Herzlich, (auteur de "Médecine, Maladie et Société"³) et, plus particulièrement, son étude publiée en 1969 ("Santé et Maladie : analyse d'une représentation sociale"⁴), montrent clairement que le langage dans lequel on s'exprime à propos de la santé et de la maladie n'est pas un langage du corps ; c'est un langage du rapport de l'individu à la société. La maladie objective un rapport conflictuel au social. La conception de la santé comme un équilibre, notion sur laquelle nous reviendrons ultérieurement -et qui nous intéresse particulièrement, car elle nous renforce dans la conviction que les êtres dits en souffrance sont à considérer comme en développement et non pas à assigner à leurs symptômes, tout majeurs fussent-ils-, cette conception de la santé correspond tout à fait à l'analyse de Canguilhem pour qui la santé est une notion normative qui dépasse le seul état corporel.

C'est toujours en fonction de ces notions où s'expriment les relations de la personne à son milieu social, que se définit le sens même de l'expérience du malade et que s'orienteront ses comportements. Le malade vivra la maladie comme "destructrice" si, à partir de la privation d'activité qu'elle entraîne en s'accompagnant, tant de la destruction des liens avec les autres que de pertes diverses de ses capacités et de ses rôles, ce malade ne voit aucune possibilité de restaurer son identité, totalement assimilée à l'intégration sociale.

Au contraire, la maladie est vécue comme "libératrice", si le malade perçoit en elle l'occasion d'échapper à un rôle social qui étouffe son individualité (cela me fait penser aux nombreux arrêts maladies que l'on repère chez les professionnels les moins qualifiés ou les moins considérés dans les institutions de notre secteur et qui, non-associés aux dynamiques à dimension institutionnelle, marquent leur place dans l'institution en s'en démarquant par leur absence). En ce cas, la maladie, loin de ne représenter qu'un cortège de destructions, permet de retrouver le "vrai sens de la vie" qui ne réside pas dans sa dimension sociale. La maladie offre, alors, la possibilité d'une révélation, voire d'un dépassement de soi.

Pour d'autres personnes, enfin, qui ont souvent eu l'expérience d'une maladie grave, la maladie est un "métier", dans le sens où leur combat devient l'élément central de leur vie, l'équivalent d'une activité

³ Claudine HERZLICH. 1970

⁴ Claudine HERZLICH. 1992

professionnelle et la base d'une intégration sociale spécifique, mais persistante. Nous pensons, notamment, à plusieurs écrivains dont la célébrité est due à leurs maladies (Guibert pour le sida, ainsi que De Duve ou, plus récemment, l'énorme succès du livre de Bauby). Ces quelques récents exemples traduisent bien le lien complexe, à la fois de répulsion-attraction, de rejet-fascination qui peut s'exercer dans le champ sociétal entre l'individu considéré comme sain, et celui considéré comme malade...

1.2 - POUR MICHEL FOUCAULT...

Ce grand philosophe qui a tant travaillé sur l'"Histoire de la Folie"⁵, mais aussi sur celle de la prison dans "Surveiller et Punir"⁶, pense que chaque société établit toute une série de systèmes d'opposition entre bien et mal, permis et défendu, licite et illicite, criminel et non-criminel. Toutes ces oppositions, qui sont constitutives de toute société, se réduisent aujourd'hui, en Europe, à la simple opposition entre normal et pathologique. Cette opposition est non seulement plus simple que toutes les autres, mais elle présente en outre l'avantage de nous laisser croire qu'il existe une technique qui permet de réduire le pathologique au normal. Ainsi, face au délit, à la déviation sexuelle, il est dit : c'est un cas pathologique. Or, cette codification de toutes les oppositions dans l'opposition entre normal et pathologique se produit, au fond, grâce à une opposition de rechange, implicite dans notre culture, mais très active bien que quasi invisible : l'opposition entre folie et raison. Pour pouvoir dire qu'un criminel est un cas pathologique, il faut commencer par dire qu'il s'agit d'un fou, puis on dira que chaque fou est un malade mental, donc, un cas pathologique. C'est ainsi que le criminel peut entrer dans la catégorie du pathologique. Il sort alors de la catégorie du crime.

Autrement dit, il y a déplacement de l'acte de l'auteur à l'auteur de l'acte. Ce n'est plus l'acte en tant que tel qui est sur la scène sociale, mais la personne qui en est l'auteur. Nous aurons l'occasion de poursuivre cette dimension plus en avant, en reprenant, notamment, le concept de stigmaté chez Goffman. *"En d'autres termes, l'opposition folie-raison fonctionne comme une opposition de rechange qui permet de traduire toutes les vieilles oppositions propres à notre culture dans l'opposition majeure, souveraine, monotone entre normal et pathologique"*⁷.

La conscience moderne, toujours d'après Foucault, tend à ordonner à la distinction du normal et du pathologique le pouvoir de délimiter l'irrégulier, le déviant, le déraisonnable, l'illicite, le crime aussi. A tout ce qu'elle éprouve comme étranger, elle donne par là le statut d'exclusion quand il faut juger, d'inclusion quand il s'agit d'expliquer. L'ensemble des dichotomies fondamentales qui, dans notre culture, distribuent des deux côtés de la limite, les conformités et les déviations, trouve là une justification et l'apparence d'un fondement.

"Ces prestiges ne doivent pas faire illusion", nous met en alerte Foucault, *"ils ont été instaurés à une date récente"*. La possibilité même de tracer une ligne entre normal et pathologique n'a pas été formulée à une époque ancienne, puisqu'il faut en reconnaître l'absolue nouveauté dans les textes de Bichat, au détour du XVIIIème et du XIXème siècle. Si étrange que cela puisse paraître, le monde occidental a connu, et pendant des millénaires, une médecine qui reposait sur une conscience de la maladie où normal et pathologique n'organisaient pas les catégories fondamentales (on a longtemps cru à l'altération des pouvoirs physiques aux effets d'une intervention démoniaque, notamment).

La médecine du XVIIIème siècle a cru établir ce qu'on pourrait appeler les normes du pathologique : elle a cru reconnaître ce qui, en tout lieu et à tout moment, devait être considéré comme maladie. Elle

⁵ Michel FOUCAULT. 1968.

⁶ Michel FOUCAULT. 1984.

⁷ Michel FOUCAULT. 1994. Tome I, p. 603.

a cru pouvoir diagnostiquer rétrospectivement ce qu'on aurait dû discerner comme pathologique, mais auquel on a donné, pour des raisons d'ignorance, un autre statut sans doute. Foucault se demande si la médecine d'aujourd'hui est devenue parfaitement consciente de la relativité du normal et des variations considérables auxquelles est soumis le seuil du pathologique : lesquelles variations sont dues au savoir médical lui-même, à ses techniques d'investigation et d'intervention, au degré de médicalisation d'un pays, mais aussi, aux normes de vie de la population, à son système de valeurs et à ses seuils de sensibilité, à son rapport à la mort, aux formes de travail qui lui sont prescrites, en somme, à toute l'organisation économique et sociale. La maladie finalement, c'est à une époque donnée et dans une société donnée, ce qui se trouve -pratiquement et théoriquement- médicalisé.

Foucault, au cours d'un entretien donné à un journal espagnol en 1977, qui s'intitule en Français "Le pouvoir, une bête magnifique"⁸, précise que par pensée médicale, il entend une façon de percevoir les choses qui s'organise autour de la norme, c'est-à-dire qui essaie de partager ce qui est normal de ce qui est anormal, qui n'est pas tout à fait justement le licite et l'illicite. La pensée juridique distingue le licite et l'illicite, la pensée médicale distingue le normal et l'anormal ; elle se donne, elle cherche aussi à se donner les moyens de correction qui ne sont pas exactement des moyens de punition, mais des moyens de transformation de l'individu, toute une technologie du comportement de l'être humain qui est liée à cela. Avec la médicalisation, la normalisation, vous arrivez à obtenir une sorte de hiérarchie d'individus capables et moins capables, celui qui obéit à une certaine norme, celui qui dévie, celui qu'on peut corriger, celui qu'on ne peut pas corriger, celui qu'on peut corriger avec tel moyen, celui pour lequel il faut employer d'autres moyens. C'est tout cela, cette espèce de prise en considération des individus en fonction de leur normalité qui est, dit Foucault, l'un des grands instruments de pouvoir dans la société contemporaine.

Ce propos, bien qu'il soit historiquement daté, me semble parfaitement convenir pour éclairer des pratiques et des discours présents dans les institutions de notre secteur, avec son florilège de catégories et de représentations qui stigmatisent et enferment les conduites irrationnelles ou ne rentrent plus dans les schémas de pensée et d'agir des intervenants (je pense aux "séropos", aux "incasables", sans parler des "astructurés")...

Pour Foucault, le livre de Canguilhem, "Le normal et le pathologique", écrit pour une part, en 1943 et, pour une autre, dans la période 1963-1966, constitue sans doute l'œuvre la plus significative de l'auteur. On y voit comment le problème de la spécificité de la vie s'est trouvé récemment infléchi dans une direction où on rencontre quelques-uns des problèmes qu'on croyait appartenir en propre aux formes les plus développées de l'évolution

Au centre de ces problèmes, il y a celui de l'erreur. L'erreur est, pour Canguilhem, l'aléa permanent autour duquel s'enroule l'histoire de la vie et le devenir des hommes. C'est cette notion d'erreur qui lui permet de lier ce qu'il sait de la biologie et la manière dont il en fait l'histoire, sans qu'il n'ait jamais voulu, comme on le faisait au temps de l'évolutionnisme, déduire celle-ci de celle-là. C'est l'erreur qui lui permet de marquer le rapport entre vie et connaissance de la vie et d'y suivre, comme un fil rouge, la présence de la valeur et de la norme. *"Cet historien des rationalités, lui-même si rationaliste, est un philosophe de l'erreur ; je veux dire que c'est à partir de l'erreur qu'il pose les problèmes philosophiques, disons plus exactement, le problème de la vérité et de la vie"*⁹.

A partir de cette première approche, se comprend le fait que la pensée de Canguilhem, son travail d'historien et de philosophe aient pu avoir, en France, une importance si décisive pour tous ceux qui, à partir de points de vue si différents, ont essayé de repenser la question du sujet. La phénoménologie (étude philosophique des phénomènes qui consiste essentiellement à les décrire et à décrire les structures de la conscience qui les connaît -c'est, principalement, l'objectif de la philosophie de Husserl et de Merleau-Ponty) pouvait bien introduire dans le champ de l'analyse, le corps, la sexualité, la mort, le monde perçu ; le Cogito y demeurait central. Mais, ni la rationalité de la science, ni la spécificité des

⁸ Michel FOUCAULT. 1994, Tome III, pp. 368 à 398.

⁹ Michel FOUCAULT. 1994, Tome IV, p. 775

sciences de la vie ne pouvaient en compromettre le rôle fondateur. C'est à cette philosophie du sens, du sujet et du vécu que *"Canguilhem a opposé une philosophie de l'erreur, du concept du vivant, comme une autre manière d'approcher la notion de vie"*¹⁰.

1.3 - POUR GEORGES CANGUILHEM (1904-1995), fondateur de l'épistémologie historique.

1.31 - L'homme et son œuvre

Avant de développer ses apports sur la question du normal et du pathologique, il nous faut brièvement rappeler qui il était. Docteur en Médecine, professeur de philosophie à Strasbourg, historien des sciences, successeur de Bachelard à la direction de l'Institut d'Histoire des Sciences, professeur à la Sorbonne, tels sont les grands repères de la trajectoire professionnelle de Canguilhem. Foucault le qualifiait comme s'inscrivant dans une sorte de ligne de crête qui aurait modifié le paysage philosophique français : *"celle qui sépare une philosophie de l'expérience, du sens, du sujet et une philosophie du savoir, de la rationalité et du concept. D'un côté, une filiation qui est celle de Sartre et de Merleau-Ponty et puis, une autre, celle de Bachelard et Canguilhem... C'est la seconde qui a pris part, pendant la guerre, au combat d'idées, comme si la question du fondement de la rationalité ne pouvait pas être dissociée de l'interrogation sur les conditions actuelles de l'existence"*¹¹.

Rigueur, tel est le maître mot qui s'applique sans doute à son œuvre dont la question centrale pourrait se résumer à ceci : de quoi l'histoire des sciences est-elle l'histoire ? Pour Canguilhem, la continuité du progrès scientifique ne tient pas à l'enchaînement des théories, mais plutôt à la filiation critique des concepts : la découverte scientifique naît de l'assemblage, de l'agrégation de concepts hétérogènes. Son épistémologie est étude des conditions d'apparition des concepts, autrement dit, des conditions épistémologiques et historiques qui rendent possibles les fondements formulables d'un problème.

Pour reprendre les propos de Canguilhem lui-même et, permettez-moi d'insister sur cette idée, dans un lieu d'élaboration d'une pratique qui se veut au service des usagers de nos institutions, *"former des concepts, c'est une manière de vivre et non de tuer la vie ; c'est une façon de vivre en toute mobilité et non d'immobiliser la vie ; c'est manifester, parmi ces milliards de vivants qui informent leur milieu et s'informent à partir de lui, une innovation qu'on jugera, comme on veut, infime ou considérable : un type bien particulier d'information"*¹².

Si l'histoire des sciences est un objet de savoir, elle ne peut, pour Canguilhem, être saisie que si l'on fait en même temps l'histoire de ce savoir, l'histoire -je cite- *"des discours véridiques, c'est-à-dire qui se rectifient, se corrigent, qui opèrent sur eux-mêmes tout un travail d'élaboration finalisée par la tâche du "dire vrai"*¹³. La sociologie de Bourdieu et, dans le champ de la psychanalyse, les discussions entre lacaniens, le renouveau des études épistémologiques et, bien sûr, les travaux de Foucault s'inscrivent dans cette conception de la science, tant dans leurs objets que dans leurs méthodes.

Pour Foucault, Canguilhem veut retrouver *"par l'élucidation du savoir sur la vie et des concepts qui articulent ce savoir, ce qu'il en est du concept dans la vie. C'est-à-dire du concept en tant qu'il est l'un des modes de cette information que tout vivant prélève sur son milieu et par laquelle, inversement, il structure son milieu"*¹⁴. Foucault précise que le fait que l'homme vive dans un milieu conceptuellement

¹⁰ Michel FOUCAULT. 1994, Tome IV, pp. 775 et 776

¹¹ Cité par Robert MAGGIORI dans le journal Libération du 18-09-95.

¹² Cité par Michel FOUCAULT. 1994, Tome IV, p. 774.

¹³ Robert MAGGIORI dans le journal Libération du 18-09-95.

¹⁴ Michel FOUCAULT. 1994, Tome III, p. 440

architecturé ne prouve pas qu'il s'est détourné de la vie par quelque oubli ou qu'un drame historique l'en ait détourné ; mais seulement que l'homme vit d'une certaine manière, que l'homme a, avec son milieu, un rapport tel qu'il n'a pas sur lui de point fixe, que l'homme est défini sur un territoire indéfini, que l'homme a à se déplacer pour recueillir des informations, que l'homme a à mouvoir les choses les unes par rapport aux autres pour les rendre utiles. De là, l'importance que Canguilhem accorde à la rencontre, dans les sciences de la vie, de la vieille question du normal et du pathologique avec l'ensemble des notions que la biologie, au cours des dernières décennies, a emprunté à la théorie de l'information : code, messages, messagers, etc. De ce point de vue, "Le normal et le pathologique" constitue, sans aucun doute, l'œuvre la plus importante et la plus significative de Canguilhem. On y voit comment le problème de la spécificité de la vie s'est trouvé récemment infléchi dans une direction où on rencontre quelques-uns des problèmes qu'on croyait appartenir, en propre, aux formes les plus développées de l'évolution.

1.32 - A propos de son livre "Le Normal et le Pathologique"

Pour Canguilhem, le fait pathologique, comme altération de l'état normal, n'est saisissable comme tel qu'au niveau de la totalité organique et, s'agissant de l'homme, au niveau de la totalité individuelle consciente, quand la maladie devient une espèce de mal. Être malade, c'est vraiment pour l'homme vivre une autre vie, même au sens biologique du terme. Pour Leriche (chirurgien français, 1894-1977, innovateur de la chirurgie du sympathique et de la chirurgie vasculaire -artérite, hypertension-), *"la santé, c'est la vie dans le silence des organes. Inversement, la maladie, c'est ce qui gêne les hommes dans l'exercice normal de leur vie et dans leurs occupations et, surtout, ce qui les fait souffrir"*¹⁵. Ce n'est donc plus dans cette conception de la maladie, la douleur ou l'incapacité fonctionnelle et l'infirmité sociale qui font la maladie, c'est l'altération anatomique ou le trouble physiologique. Autrement dit, il peut y avoir maladie sans malade. La maladie qui n'a jamais existé dans la conscience de l'homme se met à exister dans la science du médecin. Or, Canguilhem insiste sur le fait *"qu'il n'y a rien dans la science qui n'ait d'abord apparu dans la conscience" (...)* *"C'est donc bien toujours en droit, sinon actuellement en fait, parce qu'il y a des hommes qui se sentent malades qu'il y a une médecine, et non parce qu'il y a des médecins que les hommes apprennent d'eux des maladies. L'évolution historique des rapports entre le médecin et le malade, dans la consultation clinique, ne change rien au rapport normal permanent du malade et de la maladie"*¹⁶ (idem, pp. 53 et 54).

Au terme de la première partie de l'ouvrage, Canguilhem reprend la même idée : *"c'est donc d'abord parce que les hommes se sentent malades qu'il y a une médecine. Ce n'est que secondairement que les hommes, parce qu'il y a une médecine, savent en quoi ils sont malades"*¹⁷.

Pour tenter d'être un peu plus précis dans l'approche que Canguilhem fait du normal et du pathologique, il nous faut savoir qu'il a tenté d'approcher la complexité et la polysémie de ces concepts, tout en les articulant à ce qu'il appelle le vivant, en partant du biologique, du physiologique et en passant par le psychopathologique, pour déboucher sur le social. En reprenant les théories des sciences de la vie et, plus particulièrement, celles de Broussais¹⁸ et de Bernard¹⁹, pour qui le vivant doit être traité comme un système de lois, alors que d'autres conceptions du vivant consisteraient à le considérer comme une organisation de propriétés.

Autrement dit, dans la première approche, tout ce qui n'est pas dans la régularité des lois qui organisent le vivant est de l'ordre de l'échec, de l'impureté, du vice. Toute la représentation de ce système consiste, alors, à faire rentrer dans les lois du vivant ce qui en échappe. A partir de cette représentation du vivant, se pose la question de la position du particulier et du singulier, de ce qui fait obstacle à des "types-idéaux".

¹⁵ Cité par Georges CANGUILHEM, p. 52.

¹⁶ Georges CANGUILHEM. 1993, pp. 53 et 54.

¹⁷ Georges CANGUILHEM. 1993, p. 154.

¹⁸ François Joseph Victor BROUSSAIS, médecin français (1772-1838), auteur de travaux sur la tuberculose pulmonaire et sur l'inflammation.

¹⁹ Claude BERNARD, médecin et physiologiste français (1813-1878), dont les travaux portèrent sur la physiologie de la digestion, puis sur le système nerveux sympathique et amenèrent à la découverte capitale des nerfs vasomoteurs.

Dans la deuxième perspective, qui est celle d'un organisme vivant étant l'organisation de propriétés, il se repère une hiérarchie entre les fonctions, mais l'équilibre entre les fonctions peut varier d'un organisme à l'autre, car les individus ne sont pas interchangeables et chacun a une organisation spécifique.

A partir de ces deux représentations et compréhensions de ce qu'est le vivant, Canguilhem fait un premier bilan : *"la singularité individuelle, si on la fixe par rapport à un système de lois, est considérée comme un échec ou comme une faute, mais, si on prend le vivant comme une organisation, la singularité devient un essai, une aventure, une multiplicité d'essais et d'aventures"*²⁰. Pour Canguilhem, il n'est pas question de porter un jugement négatif sur une organisation, puisqu'elle est une aventure. Sa seule valeur, c'est s'il y a réussite de la vie, ce qui fait sa valeur, c'est la réussite d'une vie éventuelle.

Il y a donc identité entre valeur et santé ; ce qui fait la valeur d'une organisation, c'est de permettre une vie éventuelle. Et l'anomalie ne signifie, finalement, qu'inégalité et différence : l'anomalie, c'est simplement le différent. Dans cette représentation du vivant, il est pensable de se représenter des formes d'organisation réussies et d'autres qui seraient manquées. Et finalement, existe-t-il des formes manquées, tant les équilibres sont différents et précaires ?

A partir de ces hypothèses, Canguilhem fait une première approche du normal : *"le normal n'a aucun sens absolu ou essentiel ; ni le vivant, ni le milieu ne peuvent être dits normaux ; ils ne peuvent être dits normaux que dans leur relation"*²¹. Nous envisageons, là, le fil conducteur de la pensée de Canguilhem : ce qui est de la normalité va se jouer dans la relation entre le vivant et son milieu. Canguilhem reconnaît que l'on puisse saisir le normal tantôt comme un caractère moyen, statistique, tantôt de considérer le normal comme un système qui se reproduit le plus souvent, que l'on trouve le plus souvent et qui se maintient. A ce moment là, le système du normal devient normatif. Un système est considéré comme normal parce qu'il est considéré comme adéquat pour un grand nombre de cas ; à ce moment là, il peut être considéré comme normatif, c'est-à-dire que ce normal et ses représentations vont désigner la norme. Il s'agit alors, pour l'auteur, de prototypes.

Pour Canguilhem, l'anomalie en soi n'est pas pathologique ; elle le devient quand il y a impossibilité d'adaptation à un cadre donné, à un milieu donné. Il pense que l'écart qu'il peut y avoir vis-à-vis d'une norme globale, dans le système respiratoire par exemple, n'est pas pathologique en soi. Ce qui détermine le pathologique, c'est la référence à l'individu ; c'est lui-même qui peut fixer quand son état est pathologique, au regard de sa situation antérieure ou en rapport à des situations qu'il a connues. Une altération dans le contenu symptomatique n'apparaît comme maladie qu'au moment où l'existence de l'être, jusqu'alors en situation d'équilibre avec son milieu, devient dangereusement trouble. C'est la totalité de l'organisme qui réagit catastrophiquement au milieu, étant désormais incapable de réaliser des possibilités d'activités. Le normal et le pathologique s'inscrivent donc dans la relation entre le vivant et son milieu, c'est à ce moment là qu'on peut parler de normal et de pathologique.

Pour Canguilhem, quand un individu commence à se sentir malade, à se dire malade, et se comporter en malade, il est devenu un autre homme. Considéré dans son tout, un organisme est autre dans la maladie. Le concept de pathologique n'est pas le contradictoire du concept de normal, pathologique n'est pas contradictoire à anormal, car l'état pathologique n'est pas l'absence de normes, mais est la présence d'autres normes.

Pathologique est à opposer à sain et n'est pas le contraire du normal. Il y a dans la maladie des normes qui existent, mais elles sont vitalemment inférieures, ces normes vitalemment inférieures sont perçues par les individus, mais elles sont également perçues globalement. Ce qui explique pourquoi, d'après Canguilhem, il y a toujours eu médecine dans toutes les sociétés, comme technique de guérison des

²⁰ Georges CANGUILHEM. 1994

²¹ Georges CANGUILHEM. 1994

malades, pour faire en sorte que les modes d'intervention remettent dans le circuit considéré comme normal.

A partir de là, on peut considérer la santé comme étant une certaine latitude à tolérer des variations de normes. La santé, c'est une certaine capacité de surmonter des crises organiques pour restaurer un nouvel ordre physiologique, *"la santé, c'est le luxe de pouvoir tomber malade et de s'en relever"*²².

Canguilhem aborde, ensuite, le passage du niveau de la physiopathologie à celui de la psychopathologie, en rappelant que certains psychiatres ont reconnu que le malade mental est *"un autre homme"*²³ et non pas seulement un homme dont le trouble prolonge, en le grossissant, le psychisme normal. Il transpose, au psychopathologique, le passage de l'état de santé à celui de maladie ; le malade mental a d'autres normes, ce qui ne veut pas dire qu'il n'en a pas. Certains psychiatres définiraient l'anormal ou la maladie par rapport à l'impossibilité de se conformer à des représentations, à un système. Il précise *"celui qui pense ainsi, que la norme des normes s'incarne en lui se révèle victime d'une illusion fort proche de celle qu'il dénonce dans la folie"*²⁴.

Cette assertion me fait penser aux projections massives des soignants et des intervenants sociaux sur les besoins des usagers ou aux modèles des pratiques institutionnelles dans lesquelles les usagers se trouvent assignés à certaines places.. "dans leur intérêt" et, au pire, "pour leur bien".

Pour l'auteur, la biologie humaine et la médecine sont des pièces nécessaires d'une anthropologie qui n'ont jamais cessé d'être, mais Canguilhem pense qu'il n'y a pas d'anthropologie qui ne suppose une morale, en sorte que le concept du normal, dans l'ordre humain, reste un concept normatif.

Plus loin, dans son ouvrage, Canguilhem passe dans le champ du social, dans la partie qui s'intitule *"Du social au vital"*²⁵ et rappelle que le terme normal a émergé notamment dans l'institution pédagogique (l'école "normale") et dans l'institution sanitaire. La prolongation du Siècle des Lumières, la rationalisation des techniques et de la pensée, la sécularisation, l'essor des sciences ont entraîné un effet de rationalisation, mais ont abouti à une normalisation, à une standardisation parfois. Sur le plan social, *"une norme, une règle, c'est ce qui sert à faire droit, à dresser, à redresser. Normer, normaliser, c'est imposer une exigence à une existence, à un donné, dont la variété, la disparate s'offrent, au regard de l'exigence, comme un indéterminé hostile plus encore qu'étranger"*²⁶. La norme est fixée, parce que tout ce qui est varié peut être considéré comme dangereux et inconnu. Une norme, c'est un mode possible d'unification d'un divers, et un mode possible, cela veut dire qu'il y aurait pu en avoir d'autres. C'est un mode de résorption d'une différence, mais une norme n'a aucun sens de norme toute seule et toute simple. Elle a été instituée, choisie, elle aurait pu être autre, c'est l'expression d'une préférence, qui est fixée à partir de valeurs, lesquelles établissent des discriminations entre un pôle positif et un pôle négatif. *"En bref, sous quelque forme implicite ou explicite que ce soit, des normes réfèrent le réel à des valeurs, expriment des discriminations de qualités conformément à l'opposition polaire d'un positif et d'un négatif. Cette polarité de l'expérience de normalisation, expérience spécifiquement anthropologique ou culturelle, fonde dans le rapport de la norme à son domaine d'application, la priorité normale de l'infraction.. Une norme, dans l'expérience anthropologique, ne peut être originelle. La règle ne commence à être règle qu'en faisant règle et cette fonction de correction surgit de l'infraction même"*²⁷.

Dans l'ordre du normatif, le commencement, c'est l'infraction. Il y a d'abord infraction et, ensuite, du normatif. Il y aurait, pour l'auteur, une projection et un désir très fort de retourner vers l'âge d'or antérieur, âge sans normes, ni interdits, mais monde en même temps du chaos, puisque sans interdits. Ce cadre anthropologique nous permet de comprendre aussi qu'une norme n'existe pas en tant que telle, ni toute seule. Les normes sont relatives les unes aux autres dans un organisme. La question que

²² Marie-Thérèse ANXIONNAZ.

²³ Georges CANGUILHEM. 1994, p. 177

²⁴ Georges CANGUILHEM. 1994, p. 177

²⁵ Georges CANGUILHEM. 1994.

²⁶ Georges CANGUILHEM. 1994, p. 177

²⁷ Georges CANGUILHEM. 1994, p. 178

pose Canguilhem est la suivante : peut-on considérer l'organisation sociale comme un organisme ? Canguilhem pense que l'analogie n'est pas possible, parce qu'il préside une différence essentielle, dans la mesure où l'organisme subit des règles intérieures, alors que dans une organisation sociale, les règles sont extérieures, fixées de l'extérieur. Dans l'organisme vivant, la loi est immanente, la règle également. L'organisation sociale renvoie à une institutionnalisation, à des choix, des systèmes de valeurs, qui sont extérieurs au sujet.

Toute cette partie traitée par Canguilhem me pose la question du corps et de ses métaphores : corps uni, déchiré, tissu de la chair et tissu social, sans parler des métaphores et des représentations largement reprises dans le discours commun, dans la doxa et dans le discours médiatique sur l'interne et l'externe, l'inclusion et l'exclusion, l'en dedans et l'en dehors. Les interventions de mes collègues développeront, dans leurs approches respectives, ces éléments.

Au terme de cette longue prospective sur le normal et le pathologique, ayant largement balayé les niveaux biologiques, physiologiques, psychopathologiques et sociaux, Canguilhem développe le concept d'erreur que nous avons développé au début de notre exposé. Canguilhem soutient que les concepts d'être sain et malade sont étroitement liés, en tant qu'ils participent tous les deux à l'essence même du vivant : *"Il faut donc, à l'homme normal, pour qu'il puisse se croire et se dire tel, non pas l'avant-goût de la maladie, mais son ombre portée... Ainsi, naît chez l'homme normal, une inquiétude d'être resté normal, un besoin de la maladie comme épreuve de la santé, c'est-à-dire comme sa preuve, une recherche inconsciente de la maladie, une provocation à la maladie. La maladie de l'homme normal, c'est l'apparition d'une faille dans sa confiance biologique en lui-même"*²⁸.

1.4 - LA QUESTION DU STIGMATE CHEZ ERVING GOFFMAN

Si j'ai volontairement terminé sur ces propos de Canguilhem, c'est qu'ils me semblent traduire avec aisance la question de la norme dans le champ social, tout comme un grand sociologue a mené cette forme de réflexion dans le domaine hospitalier et dans le champ social ; il s'agit, bien sûr, de Goffman²⁹, dont le concept de stigmaté nous paraît très éclairant comme dialectique au normal et pathologique, tant du point de vue du sujet concerné, que des liens institutionnels qui en découlent et qui y participent.

Certaines maladies chroniques, tout comme certains handicaps, voire certaines spécificités identitaires disqualifient les personnes qui en sont atteintes, faisant ainsi l'objet d'une stigmatisation. Celle-ci peut être reprise comme une revendication identitaire par certains individus, constituant par là même un sentiment ou un groupe d'appartenance. Il peut même arriver que le handicap, mais aussi, la séropositivité au V.I.H., par exemple, devienne ou soit "recherché" comme étant un statut, une manière d'exister, d'avoir une place dans le monde, dans la société.

L'étude menée par Goffman dans "Stigmaté" rend compte de la façon et des manières dont le stigmaté est plus ou moins géré, entretenu, revendiqué par les personnes qui ont à le subir (les malades, les personnes porteuses d'un handicap, mais aussi, les minorités d'appartenance, telles que les noirs aux Etats-Unis, les homosexuels, etc..). L'auteur établit une distinction qui nous semble intéressante entre des "traits discréditables" et ceux qui sont "effectivement discrédités".

Les premiers ne sont pas nécessairement visibles pour l'entourage ou ne sont pas connus de lui et, à ce titre, ne sont que potentiellement stigmatisables. Au contraire des traits discréditables, les traits "discrédités" sont immédiatement visibles ou connus et produisent, généralement, une réaction

²⁸ Georges CANGUILHEM. 1993, pp. 216 et 217

²⁹ Erving GOFFMAN. 1989.

négative chez les personnes rencontrées. A partir de ce postulat, Goffman a identifié l'éventail des stratégies que les porteurs de stigmaté utilisent pour vivre et gérer les tensions apparaissant lorsqu'ils sont en présence de personnes qualifiées de "normales". D'après Goffman, trois positions, trois stratégies peuvent être adoptées :

- l'individu cache l'attribut dévalué afin d'être accepté comme quelqu'un de "normal" ;
- l'individu essaie de réduire la signification de sa condition de personne stigmatisée plutôt que de nier son existence ;
- l'individu décide de se retirer d'une forme de vie sociale, de ne plus participer à des activités sociales qui réunissent des gens "normaux"³⁰.

Cette analyse me semble traduire une vision et une conception tout à fait appropriées à certaines attitudes individuelles et institutionnelles face au nouveau stigmaté que constitue le sida dans le champ social. Permettez-moi de souligner, ici, un aspect de la question du normal et du pathologique, à partir de mon propre travail de recherche dans le domaine du V.I.H., à l'expérience de nombreuses actions de formation et d'études dans ce domaine depuis une dizaine d'années.

Il semble que le rapport au stigmaté et la peur de la stigmatisation -mais, aussi, sa revendication- organise les rapports internes et externes au virus, tant du point de vue des "personnes vivant avec le V.I.H.", que de l'entourage de proximité réelle et idéologique qui dit quelque chose du sida dans l'espace public. Autrement dit, le rapport au stigmaté signifie et sous-tend la manière dont le souci ou la peur de la visibilité va conditionner les rapports à autrui, à l'autre, aux autres. Cette dynamique draine tous les degrés d'une variation passant du silence à la revendication médiatique de sa pathologie, qui passe de phases de honte à de l'extrême visibilité, dont le témoignage serait un des vecteurs les plus emblématiques.

En reprenant la typologie proposée par Goffman, nous trouvons, en effet, que ce soit dans des histoires individuelles, familiales ou institutionnelles, les mêmes positions face au sida :

- le sceau du silence, le poids de la honte, la peur du rejet, la crispation sur l'état de santé chez la personne atteinte se repèrent dans des formes équivalentes dans son entourage, fondées dans un complexe mélangé d'éléments réels, fantasmatiques, alimentées réciproquement par le jeu des représentations. A partir de ces positions, se fondent les questions de secret, mais aussi les discours du "sida asymptomatique," qui rendrait l'état de séropositivité plus acceptable, plus supportable que "l'état sidéen" ;
- les formes de soutien, tant médical que psychologique et social, vont permettre dans un déroulement singulier, mais aussi institutionnel, de s'accommoder d'un nouvel état de santé, en incluant le virus et le sida comme une nouvelle forme relationnelle, existentielle. L'évolution sémantique du qualificatif "séropositif" à celui de "personne vivant avec" nous semble traduire cette volonté de ne pas réduire, ni enfermer l'individu atteint dans une de ces caractéristiques ;
- l'existence s'organise dans un univers individuel et collectif qui est en lien avec l'état d'être séropositif, pour l'affirmer comme un nouveau statut dans la vie sociale. Etre accueilli dans des lieux spécifiques où la parole individuelle et sociale se forge à partir de ce nouveau rapport à l'existence, en niant parfois, dans un effet paradoxal et parfois paroxystique, le rapport au monde "normal" à partir de la nouvelle identité forgée par le rapport au virus. l'effet le plus exemplaire nous semble venir d'ACT UP qui n'a de cesse de revendiquer des formes d'identité individuelle et collective qui seraient fondées sur les seules qualités et manques articulés au virus. Cette posture ressemble d'ailleurs, à bien des égards, à des postures très totalisantes, totalitaires en tout cas. Autrement dit, d'aucuns souhaiteraient exister au monde -et c'est une tentative de certaines institutions et associations- en organisant des existences et des lieux en dehors des liens sociaux et des droits "communs".

Ce rapport au stigmaté qui, dans la construction sociologique de l'épidémie en Occident, a conjugué le stigmaté d'être malade à celui de l'homosexualité et à celui de la toxicomanie par voie intraveineuse, du moins dans les premières années, peut éclairer les rapports ambivalents entretenus par les individualités et les groupes sociaux qu'elles côtoient. *"Si la séropositivité, en tant qu'état de santé,*

³⁰ D'après Claudine HERZLICH, Philippe ADAM. 1994, p. 111.

*n'est enviée par personne, elle peut constituer, en tant que signifiant, un idéal*³¹.

Nous souhaitons terminer par ces propos, en mêlant notre propre dialectique de praticien et de chercheur dans le champ des institutions sociales et médico-sociales, car ce qui se passe avec la séropositivité, tout du moins ce que nous en entendons et comprenons, se situe dans une dynamique, une complexité, pour lesquelles les travaux de Foucault, de Canguilhem et de Goffman, sont de précis et précieux éclairages, bien qu'ils demeurent complexes à saisir.

La pensée la plus dense pour repérer la dialectique et la question du normal et du pathologique réside, pour nous, dans l'ultime propos de Canguilhem dans son ouvrage sur "Le normal et le pathologique" : *"L'homme dit sain n'est donc pas sain"*³². Ce qui renvoie aux écarts entre les représentations, les discours sur les êtres et ce qu'ils sont de fait et ce à quoi ils aspirent dans leurs trajectoires de vie.

Les écarts entre le "dit" sur l'autre et "l'être" de l'autre, la relation d'altérité qui devient relation ou représentation d'altération, ce pourrait faire l'objet d'un prochain séminaire...

³¹ Cité par Hubert LISANDRE, psychanalyste, dans le Journal du Sida.

³² Georges CANGUILHEM. 1993.

AUX ORIGINES DES INSTITUTIONS SOCIALES ET MÉDICO-SOCIALES : LE TEMPS DE LA "FRÉNÉSIE CLASSIFICATOIRE".

François Boursier
1998

De nombreuses monographies à propos des institutions sociales, que l'on appelait oeuvres de bienfaisance autrefois, mettent en évidence le XIX^e siècle. Temps du développement, de la spécialisation des initiatives charitables et philanthropiques. S'interroger sur les origines des institutions sociales et médico-sociales c'est esquisser des réponses à un ensemble de questions : pourquoi, au nom de quelles motivations, et quand a-t-on jugé nécessaire, essentiel, d'organiser la prise en charge de "la population différente", souvent mise à part. Mais avant d'entrer "dans le vif du sujet", une mise au point, d'ordre plus général est nécessaire. Réfléchissant sur les "temps de l'histoire", Antoine PROST nous rappelle que : "Produit d'une comparaison entre le siècle qui s'achève et celui qui s'ouvre, le siècle permet de penser la comparaison, c'est à dire à la fois la continuité et la rupture"³³

Or, en France, nous avons une certaine propension à penser certains siècles en termes de ruptures, oubliant la continuité. Nous sommes seuls à avoir, et à pouvoir penser "l'Ancien Régime", l'avant et l'après 1789. Nombreux sont ceux qui suggèrent que tout a commencé avec la Révolution Française, qu'avant il n'y avait rien si ce n'est l'obscurantisme dans l'attente des "Lumières". Au même moment, plusieurs tranches d'âges différents coexistent". Marc BLOCH le dit à sa manière : "Tant qu'on se tient à étudier, dans le temps, des chaînes de phénomènes apparentés, le problème, en somme, est simple. C'est à ces phénomènes qu'il convient de demander leurs propres périodes... chaque type de phénomènes a son épaisseur de mesure particulière et, pour ainsi dire, sa décimale spécifique"³⁴
Il en est ainsi de l'histoire et des origines des institutions sociales et médico-sociales

1 - Le lègue des "siècles classiques"

Le moyen âge, avec des nuances et des évolutions sur le temps long transmet un héritage. Pour cette époque "la déviance physique, comme toute monstruosité, était une - anomalie normale - contre laquelle il n'y a ni révolte, ni terreur, ni traitement : une simple occasion de faire le bien et de louer Dieu"...³⁵. Henri Jacques STIKER rappelle le jeu de discours existant sur ce monde : "Si le discours est si bref c'est peut être parce que les infirmes, les diminués, les invalides faisaient spontanément partie du monde et de la société que l'on acceptait bigarrée, diversifiée, disparate". Au delà de ce premier constat, on a par ailleurs le sentiment que les infirmes, les pauvres, les vieillards, les délinquants, et autres "monstres" représentent une masse indistincte. "Les mendiants, ribauds, voleurs, coupeurs de bourses, par métier ou par occasion (les écoliers et les clercs vagabonds), ces infirmes et malades, réels

³³ Antoine PROST. 1996, P. 115-116.

³⁴ Marc BLOCH. 1960, P. 93-94

³⁵ Henri-Jacques STIKER . 1997, P. 70.

et simulés, ces aveugles et aussi les prostituées formaient ainsi, en quelques quartiers, de véritables mondes à part, des solidarités avec leurs propres lois et langages, leurs chefs"³⁶.

Tout ce monde, cette "cour des miracles", que de nombreux tableaux de BREUGHEL mettent en scène, est confondu. Il est vrai que le Moyen âge est une société qui ne croyait pas en elle-même comme la nôtre aujourd'hui. Cette société n'envisage pas "de devenir réellement autre". Il ne semble pas y avoir de vision spécifique. "Le chant de l'univers ne saurait livrer son secret tout entier : harmonies et discordances, dissonances et consonances s'y livrent bataille en bonne intelligence..."³⁷. La peur déjà fonctionne pour nourrir les représentations. Le grand enfermement dans l'hôpital général, de toutes les catégories confondues "avait pour but d'éviter le danger que représentent les différentes marginalités".

Une date, cristallise la politique de "l'âge classique", les lettres patentes d'Avril 1656 qui créent l'hôpital général et symbolise la politique d'enfermement des pauvres. L'hôpital général et l'état qui l'inspire (Mazonni et Louis XIV) ont une conception large et mouvante du pauvre. Vagabonds, mendiants, vieillards, infirmes, femmes, aliénés. Cette création se déroule sous le signe de l'ordre à faire régner. La déviance est encadrée. Les limites de l'hôpital général débouche au XVIII^e siècle sur le dépôt de la mendicité (arrêt du 21 Octobre 1767, après l'ordonnance de 1764). "Le problème est que les dépôts théoriquement réservés aux mendiants et aux vagabonds, accueillent en même temps des aliénés, des filles publiques, parfois même des pèlerins et des ouvriers au chômage..."³⁸. Et au début du XIX^e siècle la situation n'a pas changé. "On y trouvait souvent des vieillards, des infirmes et des débiles... d'exception en exception on finit par accueillir des aliénés, des incurables et même des condamnés lorsque les prisons étaient encombrées"³⁹. En 1886 en France on compte encore 31 dépôts de mendicité, recueillant une population très hétérogène. Le XVII^e siècle est encore présent !

2 - Les approches nouvelles du XIX^e siècle

Ainsi l'héritage des temps les plus lointains nous transmet-il la confusion, l'indistinction assez générale des populations et "le grand enfermement". "La montée de l'absolutisme royal, à l'époque moderne et particulièrement au XVII^e siècle, s'accompagne de la mise en place d'un ordre politique et laïc... l'enfermement des déviants serait une pièce de cette politique visant à promouvoir un ordre monarchique et bourgeois"⁴⁰. Répression, ordre social et pouvoir d'État s'expriment dans cette politique. La peur, toujours la peur ! C'est ce sentiment qui aboutit à l'enfermement des pauvres, infirmes etc... avant que surgisse une autre idée, celle de la mise au travail de ce monde à part. Cette tonalité sera présente au XIX^e siècle, même si, celui-ci donne à observer des changements, continuités et ruptures.

André Gueslin, comme bien d'autres, constate que "le XIX^e siècle voit l'épanouissement d'une multitude d'oeuvres strictement spécialisées, soit dans un type de secours. On trouve là probablement le souci de l'efficacité, mais aussi la conviction chez leurs animateurs que telle population mérite d'être secourue plus que d'autre..."⁴¹. Il met en avant aussi les motivations personnelles des fondateurs.

³⁶ Jacques HEERS. PUF, 1973.

³⁷ KAPPLER. N°3, 1978 (Cité par STIKER)

³⁸ André Gueslin. 1998, p.245

³⁹ André Gueslin.1998 P. 249

⁴⁰ André Gueslin. Op. Cit. P. 143

⁴¹ André Gueslin. Op. Cit. P. 216

Ce mouvement engage tout le XIX^e siècle, dès 1811 à Lyon s'ouvrent le refuge Saint-Michel, pour les jeunes filles "vicieuses", en 1830 le Patronage pour les jeunes filles du pénitencier de Perrache, en 1835 à Oullins le refuge Saint-Joseph. "Dans les années 1830 en vue d'une réforme générale du système pénitentiaire, naît l'idée qu'il est indispensable de retirer les enfants coupables de la promiscuité des prisons d'adultes..."⁴². C'est le mouvement des salles d'asile qui rassemble les enfants de 2 à 7 ans.⁴³

Dans l'ensemble ces institutions sont classiques. On peut observer une nouvelle évolution, mouvement d'innovation et professionnalisation dans le dernier tiers du XIX^e siècle. Asiles temporaires d'enfants, vacances en colonie, on développe des actions d'apprentissage, institutions de représentation, de relèvement, assistance à la vieillesse, aux malades, aux infirmes. Des oeuvres s'occupent de nourriture, d'autres de logement, de vêtements. Le triptyque assistantiel, mis en place à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle entérine ces évolutions. Trois lois : l'assistance médicale gratuite le 15 Juillet 1883, le service des enfants assistés le 27 Juin 1904 et l'assistance aux vieillards, infirmes et incurables le 14 juillet 1905, qui constitue ce que Colette BEC appelle "La trilogie assistantielle". La loi du 14 Juillet 1905 dans son article 1 précise : "Tout français privé de ressources, incapables de subvenir par son travail aux nécessités de l'existence et soit âgé de plus de soixante-dix ans, soit atteint d'une infirmité ou d'une maladie incurable..."

L'article 3 évoque les réponses spécifiques et adaptées proposées pour la prise en charge. Les changements avaient lieu, des institutions naissent. Leur création supposait des évolutions, des transformations.

3 - Arguments pour une évolution

Bien entendu, la présentation de l'ordre public reste fondatrice d'une part importante de la politique conduite. Mais quelque chose a changé qui induit une nouvelle approche et de nouvelles réponses.

Nouvelle sensibilité, d'abord, nouveau regard sur l'individu. Il faut selon Henri-Jacques STIKER remonter à Diderot et sa "lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient" écrite en 1749. "La lettre sur les aveugles, rompant avec les débats du siècle précédent, installe l'enquête des disciplines biologiques et l'idée de genèse de la vie à décrire et à comprendre... Le texte de Diderot inaugure la période où la déviance, la monstruosité, le manque, la difformité, vont être approchés comme de simples diminutions. Ils vont être compris du dedans, subjectivement..."⁴⁴, l'idée d'encadrer et de remettre au niveau des autres les infirmes, les déviants fait son entrée dans l'histoire elle induit des techniques, des spécialistes et en conséquence des institutions spécialisées.

Valentin HAÛY sera un précurseur dans le champ de la réadaptation. "Comme tous les fondateurs, ils surent avoir une idée force, simple en occurrence : l'éducation de ceux que l'on classait dans une sorte de catégorie infra-humaine"⁴⁵ l'éducation, la rééducation possible exigée des institutions spécialisées. Cette prise de conscience appelle une action de séparation, des principes de classification qui rejoignent "la frénésie classificatoire" de l'Etat au XIX^e siècle.

Dominique Dessertine décrivant la naissance du Sauvetage de l'enfance confirme les nouvelles sensibilités à l'oeuvre. Un nouveau regard sur l'enfance s'affirme : "La loi de 1889 s'inscrit dans le siècle porteur d'une nouvelle sensibilité face aux premiers âges de la vie, un siècle qui a le souci de l'enfance"⁴⁶. Pour elle, la fin du XIX^e siècle qui voit la consolidation de la République, "Opinion

⁴² Dominique Dessertine. ETHISS, 1930. P. 22

⁴³ Jean-Noël Luc. Paris, 1997

⁴⁴ Henri-Jacques STIKER. Op. Cit. P. 107-108

⁴⁵ Henri-Jacques STIKER. Op. Cit. P. 111

⁴⁶ Dominique Dessertine. Op. Cit. P. 17

éclairée et législation concourent à affermir la protection de l'enfant mais aussi à défendre la société des dangers que lui font courir enfances et jeunesses mal canalisées". La peur est toujours là. Ce nouveau sentiment, cette nouvelle sensibilité s'origine dans le leg des lumières qui est d'abord "un puissant courant d'humanitarisme". La raison et la foi dans le progrès vont éclairer le siècle des révolutions ; Progrès de la société, foi en l'homme et son amélioration se traduisent en obligation morale, en obligation sociale. Le XIX^e siècle est une grande période "orthopédique" rappelle Henri-Jacques STIKER.

L'idée surgit alors d'une nécessaire rationalisation. "Le concept d'obligation sociale débouche logiquement sur le principe d'intervention étatique"⁴⁷. L'État, son évolution sont un autre argument de cet État en évolution au XIX^e siècle nous retenons quelques aspects.

- L'émergence dans la première moitié du XIX^e Siècle de la problématique scientifique et du gouvernement rationnel⁴⁸ déjà Condorcet parlait d'Arithmétique politique lorsqu'il écrit en 1795 sur Tableau Général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales. Pierre Rosanvallon évoque "la lente lutte du chiffre pour faire reculer le jugement approximatif". Guizot lance en Juillet 1833 une enquête sur l'instruction primaire. "L'enquête sociale est d'abord un moyen de produire de la visibilité, de dissiper pour l'Etat l'opacité du social, de dévoiler ce qui est souterrain, caché dans les replis les plus intimes de la société"⁴⁹. Pendant cette période "d'enthousiasme statistique" émerge l'État sociologue. L'État doit connaître. "Sous cette connaissance, le gouvernement marche au hasard, sans plan et sans but, la raison ne préside point à ses oeuvres". État sociologue, État observateur, État Hygiéniste, État réformateur en sont les différentes facettes. Celles-ci entrant en connivence débouchent sur une commune étiologie sociale. Il soude les entrailles de la société afin de connaître, comprendre et guérir les maux de cette même société
- La "frénésie classificatoire". Ce besoin d'enquêter, pour connaître et davantage cerner les problèmes ne débouche sur ce que Collet BEC appelle "la frénésie classificatoire". Les républicains "sont persuadés que l'assistance en aucun cas ne peut s'en remettre aux élans du coeur, aux impulsions aléatoires, pour guider son action, mais qu'elle relève d'une approche méthodologique, d'études sociologiques, de comptabilités statistiques et d'exigences d'objectivité" que seule la compétence de techniciens du lien social peut garantir⁵⁰. Sur fond de critique de l'intervention charitable, l'efficacité (et les questions de coût, déjà) exige de séparer, classer, fractionner les problèmes et les situations. Il devient nécessaire de dégager des catégories bien ciblées afin d'élaborer des réponses sociales, juridiques, institutionnelles différenciées et donc plus appropriées et efficaces. "La classification devient au fil des ans une préoccupation essentielle de la pensée réformatrice en matière de gestion sociale..."⁵¹. La frénésie classificatoire devient alors l'activité privilégiée de la quasi totalité des congrès internationaux. Ici s'enracinent les institutions sociales et médico-sociales.

Aussi au XIX^e siècle, nous entrons dans le temps de la classification, de la catégorisation des situations et des pathologies. Sans doute l'idée de dommage à réparer (sur fond de culpabilité de la société) amplifie ce phénomène et débouchera au XX^e Siècle sur l'abandon de l'assistance, et la naissance de "l'aide sociale". L'émergence du sujet, l'idée de réparation, de responsabilité apporteront leur pierre à l'édifice des institutions sociales et médico-sociales dans la loi du 30 Juin 1975. La primordiale consigne sera désormais d'intégrer. L'histoire continue...

⁴⁷ André Gueslin. Op. Cit. P. 148

⁴⁸ Pierre ROSANVALLON. 1985.

⁴⁹ Pierre Rosanvallon. 1985 P. 260

⁵⁰ Colette BEC. 1994, P. 84

⁵¹ Colette BEC. Op. Cit. P. 110.

CHAPITRE III

DONNER CORPS A LA COHESION SOCIALE ?

Joël Cadière
1997

Dès l'origine, que l'on situe aux environs du XII^{ème} siècle, le terme de Société désigne ceux avec qui on s'allie, s'unit, s'associe, se réunit. Progressivement, il prend valeur de lien, de lien affectif ou d'intérêt, entre les personnes autour ou pour une action commune, dans des rapports durables et organisés⁵². C'est au XVIII^{ème} siècle qu'apparaît l'emploi du mot Société au sens d'ensemble de formes instituées présentant un aspect de cohésion entre les personnes ou les groupes.

Partant de cette acception, nous interrogerons les représentations de la cohésion sociale qui permettent, jusqu'à ce jour, de saisir la société selon les catégories du normal et du pathologique.

La pensée sociologique, introduite par Comte, propose de comprendre l'ensemble des formes instituées de la société selon la métaphore du corps. Il s'agit d'un appel représentatif pour désigner l'unité sociale dans sa composante statique et dynamique, mécanique et organique. C'est pourquoi, nous chercherons à comprendre, en un premier temps, l'intérêt de cette métaphore du "corps social" et l'écart qu'elle introduit avec ce qui fait société. Dans la mesure où, chez Comte, les formes instituées de la société sont saisies par la métaphore du corps, les catégories du normal et du pathologique peuvent, alors, être opératoires dans le champ de la sociologie. Ce prolongement est rendu explicite dans le chapitre de Durkheim, intitulé "Le normal et le pathologique"⁵³, que nous relirons, en un deuxième temps, pour en comprendre la définition et l'approche sociale qu'elle implique.

Alors, partant de cette inscription métaphorique et de ses effets, nous interrogerons la notion de cohésion sociale, laquelle est largement utilisée, aujourd'hui, pour donner sens à la multiplicité des interventions sociales. La cohésion sociale est-elle une nouvelle métaphore du "corps social" ? Conduit-elle à une intelligibilité de la "question sociale" ?

3.1 - LE GRAND ORGANISME

Au début du XIX^{ème} siècle, la révolution française est réalisée ; nous sommes à l'époque napoléonienne où les utopies politiques sont vivaces, où le développement industriel provoque un immense désordre social, où la pensée scientifique est triomphante.

⁵² Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française.

⁵³ Emile DURKHEIM, 1983.

C'est à ce moment-là que Comte développe le projet d'étudier la Société selon une pensée scientifique, d'en faire un objet de science : une sociologie.

Dans le contexte de l'époque, nous devons comprendre que la naissance de la sociologie ait été le produit de deux composantes qui articulent son projet.

D'une part, le projet de répondre à la question sociale de l'époque. Face aux désordres sociaux, la sociologie vise à trouver l'ordre naturel qui pourrait organiser la société selon les lois qui la régissent. Elle s'inscrit, explicitement, dans une visée politique et utopique de la société : celle d'offrir aux gouvernements les lois de fonctionnement et d'évolution des sociétés pour la guérir de ses maux et la guider vers l'harmonie. D'autre part, le projet de s'approprier résolument la méthode scientifique devant permettre, selon Comte, de déceler les lois sociales contenues dans la réalité sociale.

Pour réaliser ce projet, à savoir celui de faire naître la sociologie comme objet et comme méthode, Comte n'aura de cesse d'appuyer et légitimer sa démarche et son analyse sur celles des biologistes de l'époque : *“l'analyse sociologique devient, ainsi, complètement analogue à l'analyse biologique”*⁵⁴. Dès lors, la société -elle-même- sera identifiée au corps humain, à un organisme humain. Il en résulte la transposition explicite d'une terminologie biologique qui fonctionne comme arrière-fond représentatif de la société.

Certes, cette transposition se veut distanciée, elle n'est pas, pour lui, un prolongement naturel du corps biologique au corps social. En effet, il précise qu'il s'agit d'analogie, de parallélisme, et invite à *“ne point en exagérer l'efficacité théorique”*⁵⁵. Toutefois, cette analogie n'a pas seulement une fonction d'image explicative, elle permet à l'auteur une application structurelle homologue. Au demeurant, nous percevons, à la lecture de son œuvre, que la société s'incarne dans l'image et devient dans la pensée de Comte un organisme collectif, un “grand organisme” dont les niveaux de composition sont identiques à ceux du corps humain.

C'est ainsi que la composante statique de la société est constituée de trois éléments séparés et indépendants entre eux. Cette conception est annoncée par Comte comme définitive, car elle est *“à la fois logique et scientifique, (elle) permet (...) de construire directement la théorie positive de l'ordre social”*⁵⁶.

*“Outre les éléments, les tissus et les organes, la théorie fondamentale de l'organisme individuel distingue encore, au-delà des organes, un degré plus complexe de structure vitale, sous le nom d'appareils. De plus, on y reconnaît maintenant, entre les tissus et les organes, un mode d'organisation intermédiaire auquel on réserve le titre de systèmes proprement dits, depuis que le langage anatomique a pris, bien ou mal, assez de précision. Il existe donc cinq degrés successifs dans l'analyse statique qui convient à la biologie. Or, la sociologie pourrait également étendre jusque-là le parallélisme déjà construit envers les trois modes principaux, quoique cette nouvelle extension ne lui soit aucunement indispensable”. Quoi qu'il en soit, il signifie qu'“il suffira de concevoir l'analyse sociologique d'après trois degrés ou modes statiques et qui doivent prévaloir même en biologie. L'organisme collectif reste donc essentiellement composé, d'abord, des familles qui en constituent les vrais éléments, puis, des classes ou castes qui forment ses propres tissus et, enfin, des cités ou communes qui sont ses véritables organes”*⁵⁷.

Par la suite, il introduit la dimension dynamique de la société, en désignant les deux conditions générales : la condition d'indépendance et de séparation des trois degrés cités et la condition de *“concours des efforts”*, laquelle fonde l'association entre les individus et les degrés, en constituant *“les liens de solidarité et de continuité”*. Un tel principe dynamique *“définit directement le caractère fondamental du grand organisme, comme composé d'êtres susceptibles d'exister à part, mais concourant, plus ou moins volontairement, à un but commun”*⁵⁸.

C'est dire que deux forces sont en présence dans la représentation de la société : celle de la séparation des êtres qui va vers *“une division croissante des occupations humaines”* et celle d'un *“besoin de*

⁵⁴ Auguste COMTE. 1996, p. 36

⁵⁵ Auguste COMTE. 1996, p. 36

⁵⁶ Auguste COMTE. 1996, p. 37

⁵⁷ Auguste COMTE. 1996, p. 35

⁵⁸ Auguste COMTE. 1996, p. 37

*concours... qui exige sa propre satisfaction permanente, d'après une institution fondamentale convenablement adaptée à cette fin nécessaire (...) cette force de cohésion sociale est désignée sous le nom de gouvernement qui doit, à la fois, contenir et diriger*⁵⁹. C'est pourquoi, il concevait la politique positive comme une fonction générale de "régulation sociale". Or, à l'origine, ce concept est employé comme terme de technologie mécanique, puis, se trouve importé en biologie pour produire l'analogie entre l'homme et la machine (le corps vivant est réglé comme une horloge). Le voilà, à présent avec Comte, transposé dans le domaine de la représentation sociale. Ce déplacement que nous constatons est, en réalité, un enchaînement analogique. Le terme de régulation sociale contient cet enchaînement et permet la circulation, sans obstacle, des homologues : la société est homologue au corps humain, lequel est à son tour homologue à la machine.

Dès lors, la société peut être pensée selon une vision d'unité fonctionnelle constituée par la régulation des parties, comme un corps, organisme vivant qui assemble "les cellules, les éléments, les organes" par un système fonctionnel complexe de régulation, dont le modèle simplifié serait l'image technologique et fonctionnelle de la machine, lequel modèle transporte, avec lui, la pensée scientifique moderne du XVIII^{ème} siècle qui s'institue et se fonde par et dans la science physique.

Ainsi, nous devons comprendre que, si la métaphore passe aisément de la sociologie à la physiobiologie, puis une vision technologique et inversement, c'est parce qu'elle permet de véhiculer et d'imposer deux dimensions qui s'articulent entre elles. L'une, représentative de la domination du Tout sur les parties, autrement dit, du politique et des formes instituées sur les individus, dans la mesure où ce qui fait société n'est pas l'addition des individus ; et l'autre, opérationnelle, qui introduit la science physique comme modèle méthodologique de compréhension et d'explication de la société. Ainsi, le corps social devient objet de science, de science physique (d'où le terme de physique sociale, appellation première de la sociologie).

Ainsi, la sociologie de Comte, en inscrivant son double projet dans un organicisme social, donne force et sens à sa démarche. En donnant à comprendre la cohésion sociale des individus et des activités qui composent la société comme un corps organique, il permet de penser la société à partir de l'image de son propre corps. En ce sens, la métaphore du corps est utile pour faire naître la sociologie. Elle a l'avantage de construire une image du Tout qui permet l'intelligibilité. Elle s'oppose à l'individualisme triomphant (Rousseau) qui laisserait entendre qu'une société est un ensemble d'individus, alors qu'il s'agit d'imposer le fait qu'elle est un ensemble cohérent de liens institués et régulés. Cependant, le prolongement de la métaphore du corps sert de modèle dans ses applications politiques et sociales. En effet, face à l'hétérogénéité des groupes, des troubles, désordres et révolutions qui en résultent, Comte donne à la sociologie l'objectif de porter remède à cette incapacité d'intégrer dans une totalité, de maintenir dans une cohésion durable et instituée, cette diversité désordonnée. Promouvoir un ordre institué, fondé scientifiquement, telle est la visée positiviste de l'époque.

Par ailleurs, nous assistons à la désignation du corps organique comme référence. Il ne s'agit pas, à nos yeux, d'une simple représentation, car elle prend place de symbolisation dans la pensée sociale de l'époque, dans la mesure où elle contient et concentre en elle tous les enchaînements significatifs auxquels elle s'articule. Nous savons que le ciel, comme modèle d'abord cosmique, puis divin, au moment où il devient un univers de mesure scientifique - c'est-à-dire, au moment de la Renaissance- le corps organique humain, sa stature, apparaît comme modèle concentrant à la fois la représentation cosmique, divine et scientifique. Le corps, comme métaphore, est alors utile pour Comte, car il ouvre sur toutes les analogies, permettant, ainsi, d'adosser sa méthode scientifique à l'analyse du mouvement des "corps célestes" et du corps humain. Ainsi, l'objet société, bien que de nature différente, est pris dans un continuum par la structure représentative qui le donne à comprendre.

L'ambiguïté est que si cette métaphore de l'organisme fonde l'intelligibilité de la société, elle en constitue, en même temps, une dangereuse inadéquation. L'organisme humain est, selon

⁵⁹ Auguste COMTE. 1996, p. 38

*l'avertissement de Canguilhem, une de ces "mauvaises analogies entre les lois des corps organisés et société humaine"*⁶⁰.

L'organisme a une finalité intrinsèque : le fait du besoin (d'aliments, d'énergie, de repos, de mouvement). Le besoin *"se manifeste et se satisfait par la voie d'un appareil, (...) sa régulation exprime l'intégration des parties au tout (...) par la voie d'un système nerveux et endocrinien (...) il n'y a pas, à proprement parler, de distance entre les organes, pas d'extériorité des parties"*⁶¹. Le besoin traduit l'existence d'un dispositif de régulation, lequel assure une constante, un retour à une constante (homéostasie).

Dans le cas d'une société, *"le fait qu'une des tâches de toute organisation sociale consiste à s'éclairer, elle-même, sur ses fins possibles (...) semble bien révéler qu'elle n'a pas, à proprement parler, de finalité intrinsèque. Dans le cas de la société, la régulation est un besoin à la recherche de son organe et de ses normes d'exercice (...). C'est dans la mesure où la société est une extériorité d'organes que l'homme peut en disposer par représentation et, donc, par choix. En sorte que proposer pour les sociétés humaines, dans leur recherche de toujours plus d'organisation, le modèle de l'organisme, c'est au fond rêver d'un retour non pas même aux sociétés archaïques, mais aux sociétés animales"*⁶².

Cette distinction majeure que nous rappelle Canguilhem, entre le corps humain et les sociétés humaines, nous impose de considérer la métaphore du corps dans son ambiguïté opérationnelle, à savoir celle d'être à la fois utile et dangereusement inadéquate. Nous retrouverons cette ambiguïté dans l'utilisation contemporaine du terme de cohésion sociale. Mais, auparavant, nous voulons insister sur le fait que la société saisie comme un organisme vivant, même si Comte se distancie vis-à-vis de cette métaphore, demeure de façon continue dans la pensée sociologique.

3.2 - LE CRIME

En effet, dans la trace de Comte, Durkheim, à son tour, ne manque pas d'adosser la compréhension de la société à la métaphore du corps. Il en prolonge sa forme opératoire en introduisant les catégories du normal et du pathologique, de la santé et de la maladie, parmi les différents ordres de phénomènes sociaux. C'est ainsi qu'il propose d'élaborer la distinction de ces catégories sociales comme exemple de méthode sociologique car, *"si nous trouvons un critère objectif, inhérent aux faits eux-mêmes, qui nous permette de distinguer scientifiquement la santé de la maladie dans les divers ordres de phénomènes sociaux, la science sera en état d'éclairer la pratique tout en restant fidèle à sa propre méthode"*⁶³.

Dès lors, Durkheim renonce à distinguer le normal et le pathologique à partir d'une conception individuelle et morale. Pour affirmer l'approche sociologique de cette distinction, il applique son analyse à l'exemple du crime (le crime en tant que fait social réprimé pénalement) car, *"s'il est un fait dont le caractère pathologique paraît incontestable, c'est le crime"*⁶⁴. Cependant, selon les règles sociologiques, le problème s'envisage sous un ordre peu commun.

Reprenons la lecture de Durkheim et suivons son raisonnement et ses affirmations.

Si l'on observe, statistiquement, les différents types de société, autrement dit, si l'on mesure leur taux de criminalité, nous pouvons constater que le crime s'observe *"dans toutes les sociétés de tous les*

⁶⁰ Georges CANGUILHEM. 1993.

⁶¹ Georges CANGUILHEM. 1993, p. 175 à 191

⁶² Georges CANGUILHEM. 1993, p. 190

⁶³ Emile DURKHEIM. 1983, p. 49

⁶⁴ Emile DURKHEIM. 1983, p. 65

*types (...) il apparaît comme étroitement lié aux conditions de toute vie collective*⁶⁵. Le crime est alors considéré comme un phénomène normal en sociologie : ce qui est un phénomène normal est ce qui est constant et universalisable dans tous les types de société. Il ne s'ensuit pas, pour autant, que le criminel est normal (distinction entre un phénomène sociologique et psychologique). Toutefois, pour Durkheim, le crime peut avoir, sociologiquement, des formes anormales lorsqu'il atteint un taux exagéré, lorsqu'il passe dans l'excès : *“le crime est normal parce qu'une société qui en serait exempte est tout à fait impossible (...) ce qui est normal, c'est simplement qu'il y ait une criminalité, pourvu que celle-ci atteigne et ne dépasse pas, pour chaque type social, un certain niveau*⁶⁶.

Le crime est normal, car il ne peut y avoir de société où les individus ne divergent plus ou moins du type collectif. Parmi ces divergences, certaines ont un caractère criminel, selon le niveau de gravité que leur prête la conscience commune. Mais, en tant que forme divergente de la norme sociale, le crime est utile.

Il est utile, d'une part, car il manifeste le fait que la société n'est pas dans une structure excessivement accusée, dans une autorité trop excessive qui ne permettrait plus alors l'expression diversifiée des individus : *“pour qu'elle (la société) puisse évoluer, il faut que l'originalité individuelle puisse se faire jour ; or, pour que celle de l'idéaliste qui rêve de dépasser son siècle puisse se manifester, il faut que celle du criminel, qui est au-dessous de son temps, soit possible. L'une ne va pas sans l'autre*⁶⁷.

D'autre part, il arrive que le crime joue lui-même un rôle utile dans l'évolution de la société. En effet, certains criminels de pensée anticipent les changements et contribuent, quelquefois, à déterminer les formes nouvelles de société.

C'est dire que, pour Durkheim, le crime ne doit plus être conçu comme un mal, mais comme *“un agent régulier de la vie*⁶⁸.

L'analyse du crime étant l'application de la règle sociologique qu'institue Durkheim, nous pouvons comprendre que la règle implique un positionnement spécifique. L'on ne doit révéler l'ordre des choses que par la réalité matérielle des choses mêmes, en les dégagant des impressions (de l'esprit) du dehors, laquelle se dévoile à partir d'une mesure. La légitimité de ce positionnement méthodologique se fonde sur celle déjà acquise de la biologie.

Ainsi, selon ce positionnement, la méthode spécifique à la sociologie qui se donne pour objet de distinguer le normal du pathologique doit *“appeler normaux les faits qui présentent les formes les plus générales et donner, aux autres, le nom de morbides ou de pathologiques (...) nommer aussi type moyen, les caractères les plus fréquents dans l'espèce avec leurs formes les plus fréquentes. La plus grande fréquence des premiers est la preuve de leur supériorité. (...) Ce que le physiologiste étudie, ce sont les fonctions de l'organisme moyen et il n'en est pas autrement en sociologie”*. *“Un fait ne peut être qualifié de pathologique que par rapport à une espèce donnée (...) la règle n'est pas contestée en biologie”*. *“Un fait social ne peut être dit normal pour une espèce sociale déterminée que par rapport à une phase, également déterminée, de son développement (...) par conséquent, il faut les considérer à la phase correspondante de leur évolution*⁶⁹.

Nous voulons retenir, plus particulièrement, que la normalité se définit par une fréquence, une quantité, un seuil acceptable socialement qui permet de désigner les quantités excessives ou faiblement représentées comme pathologiques. C'est la mesure des choses qui permet la distinction. C'est par la mesure quantitative (moyenne) des phénomènes que l'on évalue, identifie et désigne la normalité.

Par ailleurs, après avoir défini le normal du pathologique selon la règle sociologique, il en découle, pour Durkheim, que l'on ne peut agir pratiquement qu'avec mesure, modération, sans excès sur les phénomènes : il s'agit *“de travailler avec une régulière persévérance à maintenir l'état normal, à le rétablir s'il est troublé, à en retrouver les conditions si elles viennent à changer*⁷⁰. C'est éviter les

⁶⁵ Emile DURKHEIM. 1983, p. 65

⁶⁶ Emile DURKHEIM. 1983, p. 66

⁶⁷ Emile DURKHEIM. 1983, p. 70

⁶⁸ Emile DURKHEIM. 1983, p. 72

⁶⁹ Emile DURKHEIM. 1983, p.64

⁷⁰ Emile DURKHEIM. 1983, p. 74

transformations violentes, les ruptures, les révolutions, les désordres, par une régulation qui ramène et intègre au Tout, à la moyenne, à l'ordre, à l'organisme, au corps.

Nous pouvons comprendre, à présent, en quoi la métaphore du corps est opérationnelle pour une définition de la fonction de gouvernement.

“Pour que la sociologie soit vraiment une science de choses, il faut que la généralité des phénomènes soit prise comme critère de leur normalité... Le désirable, c'est la santé, si la santé est quelque chose de défini et de donné dans les choses (...). Le devoir de l'homme d'Etat n'est plus de pousser violemment les sociétés vers un idéal qui lui paraît séduisant, mais son rôle est celui du médecin : il prévient l'éclosion des maladies par une bonne hygiène et, quand elles sont déclarées, il cherche à les guérir”⁷¹.

Nous pouvons percevoir clairement que, de la logique métaphorique du corps, découle, tant pour Comte que pour Durkheim, une conception de gouvernement dont la fonction essentielle est celle de régulation sociale.

La société est comme un corps, le désordre comme une maladie, l'homme d'état comme un médecin, gouverner est alors une fonction de régulation du système social.

3.3 - DE LA COHESION SOCIALE

Partant de l'analyse précédente, nous pouvons éclairer l'ambiguïté du terme de cohésion sociale, lequel, aujourd'hui, est largement utilisé pour donner sens aux politiques d'intervention sociale sur notre territoire. Prochainement, un ensemble d'interventions sociales sera institutionnalisé par une loi qui portera le nom de “loi de cohésion sociale”.

Tout d'abord, rappelons que le terme de cohésion a été forgé pour désigner la force par laquelle les molécules du corps adhèrent entre elles. Ce n'est qu'au XIX^{ème} siècle qu'il s'est répandu avec le sens figuré d'unité, d'union, de proximité, d'être attaché ensemble, d'être fixé à... C'est dire que le terme de cohésion sociale contient, en lui-même, une valeur organiciste de la société.

Il apparaît, politiquement parlant, aujourd'hui, alors qu'une masse croissante d'individus se trouve dans une situation de pauvreté, de précarité, qui engouffre certains dans une spirale de désocialisation, voire de grande exclusion.

Cette masse apparaît dès lors qu'elle est mesurée. Au début des années quatre-vingt, bien que désignée, elle demeurait encore obscure : le filet de sécurité lancé par la loi du Revenu Minimum d'Insertion avait, entre autres objectifs, de rendre visible quantitativement le phénomène. Aujourd'hui, le R.M.I. demeure l'instrument de mesure de cette réalité à partir duquel nous percevons l'ampleur et la progression du phénomène (407 000 bénéficiaires du R.M.I. en 1989, 1 010 000 en 1996). C'est le nombre qui fait reconnaître que le phénomène n'est plus résiduel, mais constitutif d'une composante sociale, un produit au cœur même de la société, laquelle -du coup- perd son homogénéité précédente, certes inégale, mais unifiée dans l'aspiration au progrès continu. Nous sommes, dès lors, face à une société différenciée dont une part d'individus se trouve extériorisée, à la dérive.

Il est clair que le chiffre amène à ne plus concevoir la précarité à partir des multiples situations individuelles, mais à partir d'un collectif, d'une catégorie sociologique, dans la mesure où un seuil numérique, plus ou moins précis, est dépassé. Pouvons-nous dire, pour autant, que le chiffre est le révélateur sociologique ? Certes. Inversement, nous savons que la statistique à partir d'un paramètre, c'est le cas du R.M.I. qui n'utilise que le paramètre ressources, recouvre une diversité sociologique face à laquelle aucune planification univoque ne peut sérieusement être opératoire.

⁷¹ Emile DURKHEIM. 1983, p. 74-75

Autre question. Que pouvons-nous dire, aujourd'hui, du phénomène de précarité et de pauvreté ? Est-ce, selon DURKHEIM, un phénomène normal dans la mesure où il apparaît comme constante dans les pays riches ou un phénomène pathologique dans la mesure où la quantité du phénomène est encore loin d'atteindre la moyenne ?

Le discours politique ne répond-il pas à ces réalités par une double ambivalence ? En effet, tantôt il fait valoir que par la croissance et pour elle se crée aujourd'hui la pauvreté, et de faire des comparaisons statistiques entre les Etats, tantôt il fait valoir ce mal qui mine les sociétés développées, et de faire des déclarations d'apothicaire.

La question semble en suspens et les réponses en équilibre sur ses deux versants. Soit la précarité est devenue une norme et, dans ce cas, *"les inutiles au monde"*, d'après l'expression de Castel, provoquent la nécessité de redéfinir les composantes sociales, afin que tous reprennent place et fonction dans une re-cohésion sociale nouvelle. Soit la précarité est de l'ordre d'une pathologie sociale et, dans ce cas, on cherche les remèdes appropriés qui ramèneront à l'état précédent de bonne santé.

Il en résulte que, d'un côté, la notion de travail dans notre société fait l'objet d'une reconsidération qui demeure encore inintelligible et infigurable dans ses formes et ses effets ; de l'autre, une diffusion, un partage, une recherche de répartition graduée de la précarité sur tous.

Les partisans de l'un et l'autre versants s'accordent sur le fait que le référent travail, en tant que structure de socialisation, éclate en termes de perte, de fragilité, de discontinuité, d'insécurité et qu'il en découle, présentement, dans l'attente d'une redéfinition sociale, le risque majeur qu'une part des "membres" de la société en soit définitivement exclue.

Ainsi, face à l'urgence de la question sociale -qui, sous un statut d'extériorité à la norme sociale, vient provoquer le sens de ce qui fait société et engager une révision des finalités sociales- le choix est avant tout celui de "la cohésion sociale" : c'est-à-dire le projet affiché de maintenir dans le Tout une part de ses membres qui s'en séparerait définitivement, si une volonté sociale agissante ne s'opérait pas. Mais il faut savoir que, sous le couvert de l'urgence et de la notion de cohésion sociale, l'Etat opère l'évitement de la question et la distorsion de la réponse.

Par le terme de cohésion sociale la métaphore du corps est mobilisée. Elle se renforce lorsque l'on désigne le phénomène, comme si nous étions face à une fracture sociale. Une métaphore qui se redouble d'analogies pour permettre l'intelligibilité du phénomène (il est clair, que concernant la fracture d'un membre de notre corps, nous savons et percevons concrètement de quoi il s'agit).

Au nom de la cohésion sociale, les appareils d'Etat lancent les filets de sécurité, harponnent ceux qui sont à la dérive, branchent les débranchés par de multiples dispositifs qui font lien, soudure. La multiplicité des interventions sociales, la diversité des acteurs et des opérations saturent l'espace vide de la fracture et génèrent un nouveau tissu qui n'est ni de l'ordre de l'exclusion, ni de l'intégration, mais de l'ordre de l'insertion. L'espace constitué de l'insertion, espace fondé sur la précarité (précarité des démunis, mais aussi celle des dispositifs, des opérateurs), prend alors sens dans la société, non par sa visée d'intégration sociale, mais par l'attestation manifeste de sa volonté de cohésion sociale. La force et l'utilité de la métaphore sont de faire comprendre que la volonté de maintenir dans le corps social la masse des individus en situation de grande précarité s'oppose à la conception du rejet, de l'abandon, de l'exclusion.. Ici, la métaphore est un véritable enjeu de représentation, enjeu de société, en réaffirmant le Tout sur les individus.

Telle est la fonction utile et positive de la métaphore du corps en tant que totalité à laquelle il convient d'aspirer. Dans ce sens, comme le dit Schlanger, *"l'idée de totalité organique n'est pas prise, ici, comme un concept, mais comme un parler, une zone illuminatrice du sens, une contamination des dire et des valeurs qui pose, dans sa masse, un problème réflexif"*⁷².

Pour autant, donner corps à la cohésion sociale piège la question sociale qui exige un raisonnement sur l'intégration sociale aujourd'hui. C'est pourquoi, la loi de cohésion sociale n'est pas une loi pour l'intégration mais une loi contre l'exclusion. Si la métaphore du corps s'avère utile pour redessiner les contours de la totalité, elle maintient l'ambiguïté. Car, si le Tout est considéré dans sa valeur organiciste, la finalité vise l'insertion dans la totalité sans autre forme de question. Ainsi, la métaphore du corps sert de modèle d'application politique et sociale. Autrement dit, il suffit que l'Etat se

⁷² Judith SCHLANGER. 1995, p. 256

positionne en grand régulateur, en agissant par homéostasie, pour qu'au nom de la cohésion sociale, l'espace d'insertion fasse corps à la norme dominante et constante. Alors, cette part des démunis et "inutiles au monde" trouve l'aménagement (fort précaire) d'une place dans le Tout et devient, ainsi, une composante normale de la société. Dans ce cas, le phénomène de la pauvreté dans les pays riches ne se présente plus comme une question sociale.

C'est dire que, considérer la société comme un organisme justifie une application politique "*qui tend vers la régulation organique et la mime*"⁷³. Ainsi, considérer la société comme un organisme, c'est figurer une représentation symbolique qui impose de concevoir la société comme une unité fonctionnelle et normative, stable et naturelle. Tout dysfonctionnement n'est alors qu'un épiphénomène qui nécessite une régulation dont la finalité est le maintien de l'unité harmonieuse des normes sociales instituées. C'est occulter et dissimuler le fait que nos sociétés modernes reposent sur des structures inégalitaires qui constituent des dénivellations de conditions et des écarts de statuts intolérables. C'est pourquoi la question sociale ne peut être qu'une question qui engage une reconsidération des finalités des normes sociales instituées, autrement dit, des normes d'intégration sociale. Car, ce qui distingue la société de l'organisme, c'est justement que l'une a pour tâche d'éclairer et fixer elle-même ses propres finalités, alors que l'organisme a sa finalité intrinsèque.

Du social au vital, Canguilhem affirme cette différence fondamentale : "*Pour pouvoir identifier la composition sociale à l'organisme social, au sens propre de ce terme, il faudrait pouvoir parler des besoins et des normes d'une société comme on le fait des besoins et des normes de vie d'un organisme, c'est-à-dire, sans résidu d'ambiguïté. Les besoins et les normes de vie d'un lézard ou d'une épinoche dans leur habitat naturel s'expriment en ce fait même que ces animaux sont tout naturellement vivants dans cet habitat. Mais il suffit qu'un individu s'interroge dans une société quelconque sur les besoins et les normes de cette société et les conteste, signe que ces besoins et ces normes ne sont pas ceux de toute la société, pour qu'on saisisse à quel point le besoin social n'est pas immanent, à quel point la norme sociale n'est pas intérieure, à quel point -en fin de compte- la société, siège de dissidences contenues ou d'antagonismes latents, est loin de se poser comme un tout*"⁷⁴.

"*Si les normes sociales pouvaient être aperçues aussi clairement que des normes organiques, les hommes seraient fous de ne pas s'y conformer. Comme les hommes ne sont pas fous et comme il n'existe pas de Sages, c'est que les normes sociales sont à inventer et non pas à observer*"⁷⁵.

Donner corps à la cohésion sociale, c'est incarner dans l'image métaphorique la volonté d'insertion dans le Tout, en évitant et dissimulant la question des finalités des normes sociales qui structurent l'intégration. Faute de ce dernier aspect, faire une loi pour la cohésion sociale est une entreprise de normalisation.

⁷³ Georges CANGUILHEM. 1993, p. 191

⁷⁴ Georges CANGUILHEM. 1993, p. 191

⁷⁵ Georges CANGUILHEM. 1993, p. 194

CHAPITRE IV

LES INSTITUTIONS ET LA CULTURE: QUAND LA CULTURE EST PENSEE COMME UN ORGANISME VIVANT

Jocelyne Huguet-Manoukian
1997

Dans les années 1930, le courant fonctionnaliste a proposé, dans le champ de l'anthropologie sociale et culturelle, d'envisager la société comme un organisme vivant dont les institutions seraient les organes. A la différence de Durkheim, dont les membres de cette école se sont largement inspirés, cette conception n'a pas, notamment pour Malinowski, débouché sur l'idée de pathologie sociale.

Nous pouvons résumer les thèses de Malinowski de la manière suivante : chaque institution sociale et culturelle répond à un besoin humain et s'articule aux autres dans une totalité qui fonctionne. Portée à son extrémité, cette idée consiste à imaginer que tout, dans une société, fonctionne, mais repose, pour Malinowski, sur une théorie des besoins plus complexe que nous prendrons comme point de départ pour poser la question suivante : une société peut-elle devenir malade ? Elle fera l'objet de notre première partie.

Le fonctionnalisme de Malinowski a, sur le plan théorique, suscité de vives critiques. Notre projet n'est pas, ici, d'en faire l'inventaire. Nous retiendrons celle de Devereux, car elle présente, pour nous, l'intérêt de poser autrement le lien métaphorique entre l'organisme humain et la société : une société peut-elle devenir folle ? Cette question constituera le fil conducteur de la deuxième partie.

Le concept d'institution est central en anthropologie sociale et culturelle où s'impose une double ambition :

- inventer la variété des phénomènes humains,
- traiter ce qui est universel dans cette diversité.

Le caractère incontournable de ce concept apparaît d'emblée dans les travaux ethnologiques. Utilisé par tous, il ne fait jamais l'objet d'une définition générique. Il renvoie, dans ce contexte, plus encore que dans n'importe quel autre, à des phénomènes culturels dont les singularités se prêtent mal à une conceptualisation générale.

Parmi les exemples célèbres, retenons les travaux de Mauss sur "Le Potlatch et la Kula". Ces échanges intertribaux complexes sont des institutions en tant qu'elles constituent un ensemble d'usages codifiés, normalisés qui instaurent, entre différentes communautés, des règles d'alliance. Mauss a défini la notion de "Phénomène Social Total" pour rendre compte de la manière dont l'analyse d'un simple trait culturel ne peut se faire qu'en repérant ses implications à tous les niveaux du système social dans lequel il s'imbrique.

Ce n'est que très récemment, dans le dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie de Bonte et Izard, paru en 1991, qu'une définition est proposée dans son acception la plus générale. "*L'institution,*

c'est tout ce qui, dans une société donnée, prend la forme d'un dispositif organisé visant au fonctionnement ou à la reproduction de cette société et résultant d'une volonté originelle (acte d'instituer) et d'une adhésion au moins tacite à sa légitimité supposée. Une institution comporte nécessairement des valeurs et des normes (coutumières, réglementaires, codées), toujours explicites, et qui tendent à engendrer, chez les membres de la société considérée, des comportements stéréotypés (manières d'être, rôles...), chacun doit pouvoir évaluer précisément la conformité des comportements aux normes de l'institution"⁷⁶.

Cette formulation évite les questions difficiles qui se posent dès que l'on envisage l'évolution du dispositif institutionnel dans le temps et ce qui sous tend la légitimité de son ensemble.

4.1 - UNE SOCIETE PEUT-ELLE DEVENIR MALADE ?

Malinowski est né en 1884, à Cracovie, en Pologne. Le contexte de la guerre le poussa à quitter l'Angleterre où il résidait. Il obtint les autorisations pour faire un long séjour en Nouvelle Guinée en tant qu'ethnologue. Un peu en décalage avec sa pratique, Malinowski va développer une théorie des besoins sur laquelle il fait reposer toute société.

Il part du constat suivant : les hommes ont des besoins universels, la culture permet de les satisfaire. En conséquence, à chaque besoin humain, correspond une réponse culturelle qui vise à le satisfaire. Il distingue, dans une perspective que l'on peut qualifier d'ultra organiciste, trois grandes catégories de besoins :

- Les besoins primaires : ce sont ceux que les hommes partagent avec les animaux : nourriture, reproduction, protection. Ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est la plus longue durée de son enfance et le fait qu'il soit définitivement moins armé naturellement. Ces différences fondamentales introduisent automatiquement la nécessité d'une production symbolique et intellectuelle.
- Les besoins secondaires : ils résultent de la vie en groupe. L'homme ne peut vivre sans apprendre et transmettre ce qu'il a appris. Le besoin de communiquer est essentiel, il apparaît avec le langage et tous ses dérivés.
- Les besoins intégratifs ou synthétiques : ce sont les plus problématiques du point de vue de l'ancrage biologique de Malinowski dont ils se distinguent nettement. Ils expriment les sentiments collectifs. L'homme a besoin de faire confiance à autrui au moins à minima.

Définir la société humaine ? Loin du "Phénomène Social Total" de Mauss, c'est dans une réelle fonctionnalité que Malinowski pense le phénomène institutionnel. Pour démontrer cette cohérence obligée qui unirait le rite, le mythe, l'usage, la coutume, la loi, il lui faut opérer un glissement, un passage du besoin à la fonction. La notion de charte sociale : "*exposé culturellement formulé par le groupe de sa signification sociale*"⁷⁷ est un des maillons théoriques que Malinowski va introduire pour permettre ce passage. Par exemple, les mythes ne sont pas des histoires qu'on raconte comme ça, ce sont des discours symboliques qui autorisent l'interprétation des différents événements de la vie sociale. Les discours symboliques, comme le mythe, portent les institutions et leur donnent sens entre elles. La théorie des besoins est toujours une théorie du tout : le tout est significatif, le tout est cohérent, le tout est en équilibre, le tout fonctionne...

⁷⁶ P. BONTE et M. IZARD. 1991, p. 378

⁷⁷ Bronislaw MALINOWSKI. 1968

Pour avoir longuement observé et partagé la vie des peuples mélanésiens, Malinowski sait pertinemment combien les liens sociaux sont, non seulement complexes, mais aussi, incertains. Conflits, tensions, ruptures sont le lot de toute organisation sociale. Dans son effort de théorisation, Malinowski va intégrer le déséquilibre comme une régulation de l'ensemble. Ainsi, la société ne peut pas devenir malade puisque tout dysfonctionnement est, par essence, fonctionnel, régulateur et intégrateur.

Pourquoi Malinowski ne renonce-t-il pas à une théorie qui s'avère une impasse ? Au mieux, il aboutit à un truisme, une tautologie, au pire, à l'absurdité⁷⁸.

Avec cette insistance à imaginer la société comme une totalité fonctionnelle, Malinowski masque l'inachèvement obligé de l'étude ethnologique (ce dont il ne pouvait pas être totalement dupe), il écarte les manques, les incohérences de toute ethnographie, de toute entreprise d'observation des liens sociaux. L'effort théorique tourne en rond. Après avoir rajouté aux besoins strictement biologiques des besoins dérivés, on aboutit nécessairement au constat que les besoins ne sont pas seulement à l'origine de la vie sociale, mais qu'ils sont aussi institutionnellement déterminés. En même temps, Malinowski révèle l'étroite imbrication de la notion de besoin avec celle de totalité, sans arriver à mettre en évidence son incidence pour comprendre la vie sociale. Ce point énigmatique du social est peut-être bien, comme il le pressentait, celui qui est référé à la norme et au normal. Ce qui viendrait expliquer également son entêtement théorique (qui va à l'encontre de sa pratique de terrain) à démontrer qu'une société ne peut pas devenir malade ou, pour le dire autrement, qu'une institution ne peut jamais devenir dysfonctionnelle.

Dans les nouvelles réflexions concernant "Le normal et le pathologique" (1963-1966), Canguilhem propose, en la référant au processus de normalisation, notamment, une conception quasiment inversée du rapport entre besoins et totalité. A partir d'un exemple que Canguilhem qualifie "*d'intentionnellement factice*", celui de la normalisation technique, il affirme un "*caractère invariant de la normalité. Les normes sont relatives les unes aux autres dans un système au moins en puissance. Leur co-relativité dans un système social tend à faire de ce système une organisation, c'est-à-dire une unité en soi, sinon par soi et pour soi*"⁷⁹. La totalité, ici évoquée, reste virtuelle. Canguilhem précise que le lien avec l'organisme biologique n'est pas simple et il ne va pas dans le sens de la simple analogie, ni dans celui du déterminisme radical. De plus, l'exemple de la normalisation technique permet d'introduire la notion de besoin comme étant centrale à cause de son ambiguïté même. Canguilhem rappelle comment, en 1930, c'est le terme de normalisation qui est préféré à celui de standardisation pour désigner l'organisme administratif qui sera chargé de cette entreprise à l'échelle nationale en France. Il avance alors une idée qui nous paraît centrale pour apercevoir les liens complexes, qui se nouent entre normes, totalité et besoins. "*Il faut voir, avant tout, dans les tentatives de planification, des essais de constitution d'organes par lesquels une société pourrait présumer, prévoir et assumer ses besoins au lieu d'en être réduite à les enregistrer et à les constater par des comptes et des bilans. La rationalisation, comme la mécanisation qui est ici dénoncée dans ces tentatives par les tenants du libéralisme exprime peut-être, au contraire, le besoin obscurément ressenti par la société de devenir sujet organique de besoins reconnus comme tels*"⁸⁰. Ce que Canguilhem met en évidence, c'est le caractère non immanent du besoin humain. Les hommes qui vivent ensemble n'ont pas nécessairement les mêmes besoins, la norme sociale n'est jamais intérieure. La régulation sociale mime la régulation organique, mais ne peut qu'être composée mécaniquement. L'analogie avec l'organisme point par point est impossible. La Société n'est donc pas un tout, elle est plus précisément "*le siège de dissidences contenues ou d'antagonismes latents*"⁸¹. L'illusion d'un tout cohérent (et qui serait, de plus, biologiquement fondé) est, à la fois, une nécessité et un artifice qui cachent l'extrême fragilité du lien social. Pour avoir pris le fictif pour la réalité, Malinowski ne peut pas penser qu'une société métaphoriquement puisse devenir malade.

⁷⁸ Nous reprenons, ici, la célèbre critique que fit Claude LEVI-STRAUSS en 1958 : "*Dire qu'une société fonctionne est un truisme, mais dire que tout dans une société fonctionne est une absurdité*".

⁷⁹ Georges CANGUILHEM. 1993, p. 185

⁸⁰ Georges CANGUILHEM. 1993, p. 184

⁸¹ Georges CANGUILHEM. 1993

Canguilhem fait pivoter l'idée de besoin : une société, ce serait un groupe qui voudrait croire qu'un collectif peut être sujet du besoin, qui voudrait faire comme s'il y avait un sujet du collectif.

4.2 - UNE SOCIÉTÉ PEUT-ELLE DEVENIR FOLLE ?

Devereux est né (1908-1985) à Lugos, en Hongrie. Ethnologue et psychanalyste, il tente de fonder une épistémologie complémentariste susceptible d'articuler la psychanalyse et l'ethnologie, l'individuel et le collectif.

Son système de pensée s'oppose résolument à celui de Malinowski. Devereux fait une large place, dans son œuvre, aux *“axes culturels organisateurs du comportement”*, mais il propose de le penser *“constamment et uniquement en termes sociologiques, c'est-à-dire, en termes d'institutions”*. Il s'affirme résolument contre le déterminisme biologique de la société : *“Nous ne devons jamais envisager la culture en terme biologique”*, c'est-à-dire, précisément, en arrangement visant à satisfaire les besoins individuels. Dès lors, le mariage n'est pas une institution sexuelle, les pratiques économiques ne sont pas des institutions orales-anales, la loi et la justice ne sont pas des institutions de sécurité. *“Elles sont tout cela, mais non d'abord et surtout cela”*⁸².

Dans le champ des Sciences Sociales, les institutions ne relèvent de la biologie qu'incidemment Devereux propose, notamment, de prendre l'exemple de la féminité, de la puérilité, de la virilité pour mettre en évidence comment chaque culture reconnaît un comportement qui sied à la femme, à l'enfant et à l'homme en même temps ; c'est autre chose d'être une femme, un enfant ou un homme.

De cette façon Devereux, en essayant de poser les premières pierres de l'édifice de la complémentarité, entre l'individuel et le collectif, va surtout montrer l'incomplétude des différents systèmes qui sont à l'œuvre. Dans le champ de la pathologie individuelle, il propose de penser que les symptômes sont autant de tentatives pour réconcilier les orientations contradictoires de trois systèmes incompatibles : le biologique, le psychologique et le culturel. La maladie devient, dès lors, *“une tentative frénétique et inappropriée”* de réconciliation. Suivant son projet, Devereux va s'intéresser précisément, aussi, à la société. Habituellement, il est convenu sociologiquement que la société, par définition, est normale, seule la personnalité individuelle peut devenir folle. En 1956, dès les premières pages d'un chapitre consacré au normal et à l'anormal, il prend le contre-pied de cette assertion. L'adaptation en tant que critère de santé mentale est indéfendable. Les hommes ne sont pas nécessairement normaux parce qu'ils font la même chose. Pour aborder la question difficile du normal et du pathologique, il propose donc de ne surtout pas se référer aux normes, mais de définir des critères absolus capables de transcender la relativité culturelle.

Un individu peut s'adapter à des normes dysfonctionnelles, donc, le fait qu'un individu soit adapté ne signifie rien du tout sur le plan de sa santé mentale.

Il faut donc revenir aux aspects fondamentaux et invariants : il n'y a pas de société humaine sans culture, autrement dit, sans prohibition de l'inceste. Dans ce sens, la Culture est absolument indispensable à l'homme en tant que processus d'humanisation. En reprenant la terminologie de la psychopathologie freudienne, Devereux définit la culture comme *“un système de défenses standardisées solidaires des fonctions du moi”* et la culturisation de l'homme comme *“le résultat du remplacement des manifestations pulsionnelles, biologiques à caractère rigide, directe et massif par un comportement souple qui a pour caractère spécifique l'économie des moyens et la précision de l'adaptation de ces moyens, tant au contexte qu'au but poursuivi”*⁸³.

Le paradoxe de l'œuvre de Devereux, c'est qu'en se référant à une psychanalyse du moi, il va cependant faire admettre, définitivement, aux anthropologues, le caractère incontournable de

⁸² Georges DEVEREUX. 1970, p. 91

⁸³ Georges DEVEREUX. 1972, p. 335

l'inconscient. Un inconscient qui, néanmoins, serait susceptible d'avoir des contenus qui, par conséquent, pourraient être différents d'une culture à l'autre. Le problème, c'est que l'inconscient fait partie de la culture, sans pour autant être qualifiable de culturel. Devereux essaiera surtout de conceptualiser ce complément à l'inconscient freudien, en lui surajoutant un inconscient ethnique composé des éléments que des individus ont, dans une même aire culturelle, refoulés ensemble.

A la suite de Kardiner et Linton, il retient aussi l'idée d'une normalisation possible des comportements déviants. Comment peut-on être déviant en restant conforme aux normes sociales ? La notion de modèle d'inconduites ouvre l'hypothèse suivante : chaque société est susceptible de fournir des symptômes prêts à porter, des moyens standardisés de marginalisation, fournis "à contre cœur" pour assurer la solidité de l'ensemble normatif. L'alcoolisme, la toxicomanie seraient, dans nos sociétés modernes, ces moyens standardisés de montrer et de cacher, en même temps, les malaises individuels. L'idée s'impose, pour Devereux, que des comportements socialement institués peuvent fournir une façon de travestir des pulsions non admissibles socialement.

Il retient, notamment, le critère quantitatif. Si à un moment donné, il y a un nombre de plus en plus important d'individus qui ont des difficultés à maîtriser leurs conflits psychiques, la culture va alors (à contre cœur) fournir des moyens standardisés de marginalisation.

L'exemple des Berdaches, chez les Indiens des Plaines, est une illustration célèbre de cette thèse. Un indien peut, ainsi, devenir un travesti grâce à la coutume des Berdaches dans une société où les hommes tiennent particulièrement à adopter des attitudes viriles. On devient Berdache après un rêve, ce n'est pas un état choisi volontairement. Il est donc acceptable, même si personne ne s'y trompe. Tout Berdache devient toujours un peu la risée des autres.

L'institutionnalisation d'un trait anormal ne suffit pas à rendre celui qui l'utilise normal. La normalité ne peut pas se penser non plus en fonction de l'utilité sociale et, ceci, même si toute institution a toujours au moins une fonction utilitaire.

En 1939, puis en 1965, Devereux écrit respectivement deux articles : "Une théorie sociologique de la schizophrénie" et "La schizophrénie psychose ethnique". Insensiblement (comme dans d'autres écrits d'ailleurs), la psychopathologie individuelle va lui servir de point d'appui pour envisager les questions sociales et la possibilité de penser la folie à l'échelle de la société. Comparant les sociétés modernes et les sociétés traditionnelles, il constate que "*le nombre de traits culturels qui composent la civilisation moderne s'est accru beaucoup plus rapidement que les capacités mentales de la race blanche*"⁸⁴ pour affirmer, un peu plus loin, en le soulignant : "*que la civilisation moderne ne souffre pas tant de la dictature et des révolutions que d'une forme de schizophrénie socio-politique-économique due à un manque de réalisme et à des extrapolations hâtives*"⁸⁵.

La schizophrénie devient une psychose ethnique, c'est-à-dire une maladie soutenue dans ses principaux symptômes par certaines des valeurs les plus caractéristiques, "*les plus puissantes, mais aussi, les plus insensées et dysfonctionnelles de notre civilisation*"⁸⁶. L'homme moderne apprend à être schizoïde en fonction de modèles schizophréniques valorisés par la civilisation moderne. Parmi les plus importants, Devereux retiendra le détachement, la réserve, l'hyporéactivité, l'absence d'affectivité dans la vie sexuelle, le morcellement des activités et l'engagement partiel avec les autres, le déréisme qu'il définit comme une certaine manière de déformer la réalité pour s'adapter à des modèles fictifs, l'effacement des frontières entre le réel et l'imaginaire, l'infantilisme, la fixation et la régression qui sont les moyens par lesquels on accède à l'état de puérilité et d'infantilisme en honneur dans notre société et, enfin, la dépersonnalisation qui va de pair, socialement, avec la dédifférenciation progressive de l'homme et de la femme.

Ainsi, Devereux excelle à démontrer qu'une société peut devenir aussi folle qu'un individu. Même si le terme est impropre, c'est tout de même une affirmation qu'il réitérera dans ses écrits, remettant,

⁸⁴ Georges DEVEREUX. 1939, pp. 221-222

⁸⁵ Georges DEVEREUX. 1939, p. 233

⁸⁶ Georges DEVEREUX. 1939, p. 274

ainsi, profondément en question, les rapports de la norme sociale et de la santé mentale. Prolongeant cette idée qu'une culture peut, du fait des valeurs que l'ensemble de ses membres tient pour importantes, produire des comportements individuels de plus en plus problématiques, il aboutit logiquement à l'idée qu'une société peut aussi mourir : *“le pourcentage croissant des névroses latentes graves et, plus particulièrement, des psychoses dans les systèmes sociaux condamnés à disparaître est, parmi les faits historiques, le plus méconnu”*⁸⁷.

Dire que l'institution, comme l'organisme, puisse se désintégrer, dysfonctionner, disparaître ne revient pas à dire que l'institution soit un organisme. Si la question des besoins humains, comme l'a souligné Malinowski, est au centre de ce qui, chez l'homme, pousse vers l'organisation collective, c'est sous une forme dérivée, fictive, capable de garantir, autant que possible, l'illusion d'une solidarité sociale qui a justement pour caractéristique d'être précaire, fragile et souvent mise en défaut. L'imperfection de la métaphore de l'organisme n'est pas, ici, en question. C'est, au contraire, dans cette imperfection même que l'on peut, notamment avec la pensée de Canguilhem, entrevoir le plus finement les réalités institutionnelles dans leur mélange d'imitation à l'organisme et de tentatives de mécanisation conventionnelle.

Devereux, en se désolidarisant d'un quelconque organicisme pour penser le social, reprend l'héritage freudien. L'institution peut être considérée avec les termes de la psychopathologie, c'est-à-dire comme une personne dans sa nécessaire confrontation à autrui. Freud avait donné le ton, sur ce point, en s'appuyant sur les exemples différenciés de l'Armée et de l'Eglise chrétienne pour définir *“la formule de la constitution libidinale d'une foule. (...)Une foule se présente comme une réunion d'individus ayant tous remplacé leur idéal du moi par le même objet, ce qui a pour conséquence l'identification de leur propre moi”*⁸⁸. Cela permet de penser comment la névrose, comme l'amour, sont -au même degré- des facteurs de décomposition de ce qui, dans la foule, est plus ou moins conventionnellement institué. Là, encore, l'intérêt de la métaphore individuelle pour penser les différentes formes de lien social instituées doit être envisagé avec tous les inévitables décalages qu'elle sous-tend. Les institutions sociales et médico-sociales reposent sur des mythes qui légitiment leur existence officielle dans une banalité qui n'est qu'apparente, notamment, lorsqu'elle porte sur l'idée, communément partagée par ses protagonistes, que l'institution répond bien à des besoins qui, sans elle, resteraient inassouvis.

⁸⁷ Georges DEVEREUX. 1939, p. 274

⁸⁸ Sigmund FREUD. 1921, p. 141

CHAPITRE V

Malaise dans la Civilisation ou les défaillances de l'organisme

Jean Robin

1997

L'intervention que j'ai préparée a pour titre : "Malaise dans la Civilisation ou les défaillances de l'organisme". Ce titre s'est imposé lors de nos séances préparatoires à ces journées centrées sur l'oeuvre princeps de Canguilhem : "Le normal et le pathologique".

"Malaise dans la civilisation", soit le titre d'un ouvrage de Freud, pour immédiatement situer que c'est à partir du discours psychanalytique que je parlerai.

"Les défaillances de l'organisme", parce que c'est à une vision harmonieuse du corps que je m'attaquerai, c'est-à-dire, à une image.

Nous avons parcouru, durant ces journées, des champs disciplinaires très différents, à commencer par l'histoire hier, puis la médecine, ce matin la sociologie et, cet après-midi, essentiellement l'anthropologie, l'ethnologie et un peu, aussi, déjà la psychanalyse. C'est donc sur la psychanalyse, en tant que champ disciplinaire, que je vais maintenant un peu revenir, avant d'aborder les huit points que j'ai élaborés au fur et à mesure des séances de préparation à ces journées.

Pour parler de psychanalyse et de discours psychanalytique, je m'appuie sur deux auteurs - Freud et Lacan- et une pratique de psychanalyste que j'ai actuellement.

Cette pratique de psychanalyste va m'amener à dire quelque chose en lien avec ce que je voudrais vous dire à propos de l'institution, à savoir qu'il s'agit d'une pratique qui se fonde sur quelque chose ou quelqu'un... qui n'existe pas.

Ce que je souhaiterais, en effet, c'est arriver au bout de ces huit points à travailler cette question du fait qu'une institution, d'une certaine façon, ça n'existe pas, si l'on essaie de voir un peu ce que recouvre ce terme d'institution et, pour cela, je vais essayer de présenter l'idée qu'un psychanalyste, ça n'existe pas. C'est-à-dire, ça n'existe pas comme un statut professionnel comparable à celui d'un médecin, mais pourquoi pas, aussi bien, d'un ethnologue, d'un anthropologue, d'un historien, même si, de mon point de vue, en y ajoutant le juridique, ça a à faire à tous ces éléments-là la psychanalyse : l'anthropologie, le droit, la médecine, l'histoire.

Quand je dis qu'un psychanalyste, ça n'existe pas, c'est pour dire qu'il n'y a pas une identité -c'est un terme sur lequel nous reviendrons à plusieurs reprises- une identité statutaire du psychanalyste ; c'est,

en fait, une fonction qui consiste à pouvoir être au singulier, on pourrait même dire à pouvoir avoir été, au singulier, le psychanalyste de quelqu'un.

Ainsi, dire que je suis psychanalyste ne veut strictement rien dire : seuls les patients en analyse avec moi pourraient me désigner, pendant le temps de leur cure et, éventuellement après, comme ayant été leur analyste. De fait, soutenir cette idée, c'est aussi soutenir qu'institutionnellement il reste important qu'il n'y ait pas de statut de psychanalyste comparable à celui d'autres disciplines.

Ceci étant posé, je vais maintenant aborder ces huit points.

5.1 – UN CORPS, CA SERT A PENSER

A quoi ça sert, pour un être humain, d'avoir un corps ?

La pratique analytique m'amène à dire qu'un corps, ça sert à penser. Nous pensons, en tant qu'êtres humains, avec notre corps, pour autant que, radicalement, penser est une forme d'appréhension du monde environnant et que cette appréhension ne peut se faire chez un individu humain qu'avec son corps. Un corps, ça sert à penser et, éventuellement, pour autant qu'on entende un petit peu, ça parle.

Je passe directement à mon deuxième point.

5.2 – NOUS AVONS... DEUX CORPS

Ca serait relativement simple, si on en restait là. La complication avec la psychanalyse, c'est d'arriver à l'idée -qui se déduit de l'hypothèse de l'inconscient freudien- l'idée, donc, qu'en fait, nous avons un double rapport à notre corps. Pour le dire de façon un peu brutale, nous avons... deux corps.

Pour soutenir cela, je vais faire référence à une expérience qui a été faite en psychologie, puis qui a été travaillée par un psychanalyste qui s'appelle Lacan et que l'on nomme, aujourd'hui, le stade du miroir. Le stade du miroir, pour les psychologues, permet de différencier l'intelligence instrumentale chez l'animal et chez l'être humain. En effet, l'être humain a pour particularité de naître prématuré, c'est-à-dire non terminé sur le plan de son fonctionnement nerveux et, donc, d'avoir un développement intellectuel qui prend plus de temps à devenir opérationnel que pour l'animal, selon des expériences comparatives. A savoir que l'animal, face à un miroir, quelque soit son âge, continuera à aller chercher derrière, puisqu'il rencontrera une image qui évoquera pour lui la présence d'un autre animal ; alors que l'individu de l'espèce humaine, face à son image, pendant un temps -mais sans avoir la motricité qui le lui permettrait- pendant un temps, donc, pourra considérer cette image comme celle d'un autre individu humain, puis progressivement s'appropriera cette image comme étant la sienne.

Voilà l'une des expériences de psychologie qui permet de différencier les modes de développement intellectuel chez l'animal et l'humain (même si, depuis les années 30, les éthologues ont trouvé quelques grands singes qui eux se reconnaîtraient, ce qui tendrait à faire penser que la limite recherchée dans ce type d'expérience n'est pas aussi tranchée).

Ceci dit, lorsque Lacan va se servir de cette expérience, il va l'utiliser en donnant l'impression qu'il reste très fidèle au protocole expérimental, pour en définitive la transformer radicalement.

D'abord, Lacan, avec ce qu'il nommera Stade du Miroir, va commencer par utiliser des termes freudiens et, ceci, en considérant que, dans cette expérience, on peut repérer un certain nombre de points théoriques en travail chez Freud, c'est-à-dire objet de ses recherches dans le cadre de sa pratique de psychanalyste. L'expérience du miroir permettrait de vérifier un certain nombre de suppositions psychanalytiques. Il faut bien se rappeler, à cet égard, que la pratique freudienne à

l'origine centrée sur des patients adultes avait amené Freud à déduire sa vision du développement de l'enfant du discours même qu'il entendait chez ses patients adultes.

Ainsi, l'utilisation par Lacan du stade du miroir sera une manière d'essayer de "montrer" quelque chose qui, habituellement, se déduit de la théorie freudienne et, en même temps, d'aller jusqu'à un certain point qui lui ne se voit pas. Lacan propose de dire que l'enfant, face au miroir, avant dix-huit mois environ, est confronté, pas tant à une image de lui, qu'avant tout, à une image de son corps.

Le premier temps du stade du miroir, c'est la constitution par l'image dans le miroir de la fermeture de notre enveloppe corporelle. Autrement dit, nous rencontrons notre corps, en tant que susceptible de mouvements coordonnés, dans le miroir. A partir de là, il y aura donc un corps d'avant le stade du miroir et un corps lié à l'image du corps d'après le stade du miroir. Rien ne pourra plus jamais être comme avant, dès lors que notre enveloppe corporelle, notre sac de peau, se fermera par cette image. Lacan reprend, là, les observations faites par les psychologues, mais en faisant remarquer que cela ne suffit pas.

Il introduit un second temps qui vient, lui, de sa propre lecture des expériences qu'il a observées. Ce second temps consiste à dire que cette image dans le miroir ne vaut comme image du corps qu'à une et une seule condition : il est nécessaire que cette image vienne se confirmer dans le regard de l'Autre. L'enfant seul face au miroir ne peut rien faire de son image, si ce n'est aller vérifier auprès de l'Autre que c'est bien son image. Cet Autre, à entendre avec un A et, aussi, comme un Autre maternant générique -il ne s'agit pas que ce soit forcément à un moment précis dans notre vie notre mère à cet endroit-là- en fait un Autre en position maternante vis-à-vis de l'enfant et qui vienne confirmer cette image. Là, nous sommes toujours dans le domaine du visible. Lacan va ajouter à son stade du miroir une troisième étape qui est de l'ordre de quelque chose qui ne se voit pas.

A partir du moment où, d'abord, l'enfant s'est identifié à l'image qu'il a rencontrée dans le miroir - donc, nous nous identifions à une image- et où, ensuite, l'enfant a eu confirmation par l'Autre que cette image était bien son image, alors, et seulement alors, l'enfant va pouvoir se séparer de cette image, en sachant que cette image est une image de son corps, mais que lui ne se résume pas à cette image. C'est ce qui va permettre à Lacan d'introduire, avec le stade du miroir, une distinction post-freudienne entre le Moi et le Je : pour Lacan, l'image du corps rencontrée dans le miroir c'est le Moi ; ce qui n'est pas cette image et qui permet de lui échapper, c'est le Je. Cette image est bien une image de mon corps, mais Je ne suis pas cette image, Je ne me réduis pas à cette image... Pour le dire de manière qui peut sembler comique, sauf quand on en devient fou... : Je ne suis pas Moi. Se déduit, alors, de ce stade du miroir, que notre rapport au corps est, au moins, double : il y a le corps d'avant le miroir, perdu, oublié, refoulé et, pourtant, sacrément présent, appelons le "réel du corps" ; et, entre le réel de mon corps et le Je inconscient que je suis, il y a ce qui va prendre apparemment toute la place, à savoir l'image de mon corps, ce Moi, instance Imaginaire, avec laquelle j'ai le sentiment de penser, de m'exprimer, etc. Cet Imaginaire du corps, c'est celui que l'on réfère à la question du Tout, une forme qui pourrait venir se fermer. Pour le psychanalyste, un sujet ne peut jamais se confondre avec cette image là : le sujet est toujours dans la dysharmonie d'avec cette image.

5.3 – LE CHIFFRE DEUX NECESSITE DE COMPTER JUSQU'A TROIS

Avec la psychanalyse, utiliser le chiffre deux nécessite de compter jusqu'à trois.

Le propre de la pratique et de la méthode psychanalytiques est de travailler sur ce que dit un patient à un analyste, donc, de travailler sur une parole adressée. A partir de là -et en lien avec ce que je viens de vous dire sur le miroir-, il apparaît que l'on est obligé de distinguer deux sujets quand quelqu'un parle : le sujet de l'énoncé et le sujet de l'énonciation. L'écoute du psychanalyste ne doit pas être seulement l'écoute de l'énoncé, mais aussi, celle de son énonciation : c'est ainsi que du Je inconscient peut se donner à entendre, parfois à rebours, du discours intentionnellement tenu du Moi. C'est en effet tout le travail de Freud que de nous montrer que le lapsus, l'acte manqué, le rêve, le symptôme viennent de manière dérangement nous amener à entendre que quelque chose peut se dire à notre insu.

Pour le psychanalyste, il n'y a pas d'accès direct à l'inconscient, il n'y a accès qu'à ce qui rate dans le conscient et qui nous permet d'inférer que quelque chose d'inconscient a eu lieu.

Aussi, dire que deux implique déjà de compter jusqu'à trois est une façon de situer ce trois comme l'enveloppe du deux ; et, sur le plan de l'écoute analytique de la parole, l'enveloppe de l'énonciation vaut tout autant que la distinction un, deux contenue dans l'énoncé.

5.4 – EN TROIS : IL Y A DU MIROIR

Reprenons cette façon de compter par rapport au miroir.

Un : j'ai un corps. Deux : j'ai une image de mon corps qui va me servir de corps. Trois : il y a du miroir. Soit : le miroir fait tiers entre le réel de mon corps et l'imaginaire de mon corps. Ce miroir est en position symbolique, c'est-à-dire, dans une dimension tierce qui permet, à la fois, de m'identifier et de me séparer. Ce tiers symbolique est un point de bascule qui peut faire, par exemple que, dans le temps, je vive imaginairement en me référant à la chronologie et que je garde, cependant sans le savoir, dans ma mémoire inconsciente, les traces de tout ce que j'ai vécu.

5.5 – LE LIEN A L'OBJET

Je vais prendre un exemple qui concerne trois générations : un fils, une mère, une grand-mère. Certains d'entre vous ont peut-être vu un film qui s'appelle "La mémoire est-elle soluble dans l'eau ?". Le propos du cinéaste est de filmer une institution, à savoir qu'une loi a été votée après la seconde guerre mondiale selon laquelle les personnes qui ont survécu aux déportations peuvent bénéficier, tous les quatre ans, d'un séjour dans une cure thermale, dont Vichy... D'où le titre qui nous interroge sur l'autre versant de la commémoration : ce que l'on veut, aussi, en commémorant faire disparaître. Le cinéaste est, lui, le fils d'une femme qui a été déportée avec sa propre mère : donc fils et petit-fils de deux femmes qui ont été déportées. Cet homme, à un moment donné du film, donne la parole à sa mère ; je vais vous lire l'extrait d'un article de Veil, paru dans le *Nouvel Observateur* : *"Dans le train qui roule vers l'enfer, Solange a vingt ans. Avant que le train n'arrive à Auschwitz, la mère dit à Solange de lui confier sa bague en or qu'elle a reçue pour son anniversaire, avec un diamant pas plus gros qu'un grain de riz, comme ça dit la mère, quoiqu'il arrive, tu seras toujours avec moi. Une éternité passe, des mois, des années. Auschwitz, Bergen-Belsen. Un jour de 1945, Solange est libérée. Elle part en quête de sa mère. Ils sont des milliers comme elle, juifs, rescapés des camps, qui errent à travers l'Europe dans l'affreuse pagaille de l'après-guerre à la recherche d'un parent, d'un ami, ignorants encore s'ils sont désormais seuls au monde. Elle retourne à Lodz où vivait sa famille avant. Personne. Elle repart pour Bergen-Belsen. Là, un jour, à force de chercher, d'interroger les survivants, de courir d'un bureau à l'autre, Solange voit une vieille femme venir vers elle : sa mère. La mère dit : Je t'ai apporté un cadeau. Elle tient, serré dans sa main, un petit diamant pas plus gros qu'un grain de riz. Tout ce temps passé dans l'enfer de la solution finale, elle ne s'en est jamais séparé. Comment a-t-il pu échapper à la rapacité des nazis ? En arrivant à Auschwitz, la mère l'a descellé. Chaque jour, elle le cachait dans une boulette de pain. Chaque fois qu'il y avait une inspection, une fouille, une sélection, elle l'avalait. Et le lendemain, elle fouillait de ses mains ses propres excréments pour retrouver le petit diamant. Solange Nadjman raconte cela face à la caméra, le regard tourné vers l'intérieur, vers son passé. La voix ne tremble pas, elle saisit le bijou qu'elle porte au cou, un petit diamant monté en sautoir, elle le montre à la caméra : ce bijou vient d'Auschwitz".*

Ce que je voulais faire entendre, par ce récit, c'est le lien à l'objet, en référence à la psychanalyse. Ce diamant ne représente rien en tant qu'objet, mais il représente tout pour quelqu'un. Cette femme, en gardant avec elle ce diamant, garde en effet une représentation de sa fille qui lui permet, jour après jour, de remettre son corps dans un système de représentations qui la garantit comme mère.

Ce que dit bien le film : car, quand la fille retrouve sa mère, la mère lui dit *“je t'ai apporté un cadeau”*. Durant quatre ans de séparation, elle lui avait re-pris ce cadeau et, là, au moment de leurs retrouvailles, elle peut lui re-faire ce cadeau. Elle reste -grâce à l'objet, c'est-à-dire l'objet en tant que permettant la représentation- elle reste à sa place de mère vis-à-vis de sa fille. Ceci dit, la place de la fille, en tant que fille séparée d'une mère dans la crainte de sa mort, semble avoir été lestée durablement quant au rapport à l'objet. En effet la conclusion de l'article, à propos de Solange, la mère du cinéaste, se termine sur cette phrase terrible : *“Adorable et insupportable Solange, Solange avec son inaltérable bonne humeur, dont on découvre soudain, au détour d'une visite chez le médecin de l'établissement thermal, qu'elle ne tient qu'à coup d'antidépresseurs et de Thémesta, mon Thémesta comme elle dit, toute une artillerie de petites pilules pour tenir le malheur en respect”*.

Voilà, c'était mon cinquième point : la relation d'une mère avec sa fille qui, dans des conditions d'in-humain, de persécution de leur humanité, peut cependant tenir jusqu'à permettre que chacune, certes à sa manière, puisse rester à sa place et, cela, grâce à un objet -offert, repris- qui les représente.

5.6 – IMAGES DU CORPS

Si, maintenant, je reprends le stade du miroir, avec le réel du corps, l'image du corps et le miroir dans sa dimension symbolique, cela m'amène à vous proposer l'idée selon laquelle l'image du corps est nécessairement une image normative. De ce point de vue, toute représentation métaphorique du corps ne peut que renvoyer à cette dimension de la normativité. Nous avons fondamentalement besoin, pour la psychanalyse, en tant qu'êtres humains, de rencontrer une image de nous qui nous permette, au moins un temps, de nous en détourner.

A partir de là, nous pouvons distinguer deux types de pathologie :

- La première pathologie, qui est celle que l'on peut entendre le mieux logiquement, est celle du retour en force du réel du corps à l'encontre de cette image, soit quand mon image du corps ne me permet plus de contenir le réel de mon corps qui avait été oublié en tant que tel et qui vient se faire ré-entendre.
- La seconde pathologie sera celle où ce réel du corps se manifeste, mais jusqu'à ne plus permettre à l'image du corps de fonctionner. A ce moment, nous sommes du côté d'une dé-subjectivation, soit d'une psychotisation.

Le stade du miroir permet, ainsi, de distinguer cet abord de la pathologie -sur le plan de la structure- d'avec la pathologie des images du corps qui relève plus du symptôme. L'expérience du stade du miroir ne se joue pas à un seul instant, à un moment donné, mais tout au long de notre vie, dans la mesure où notre corps change, et où, tout au long de notre vie, nous avons besoin de refuser, d'accepter les modifications de notre corps à travers des moments repérés tels que l'adolescence, la puberté, le vieillissement. Il apparaît donc que l'identité issue du stade du miroir est une identité imaginaire et plurielle : nous sommes perpétuellement dans des liens à notre image que nous cherchons à authentifier dans le regard de l'autre, dans notre vie sociale, familiale... Une pathologie spécifique se développe lorsque la succession de ces identités imaginaires ne tient plus : la dépression. Cela s'entend dans le discours d'un patient quand il dit : *“j'ai une vie sociale, j'ai une vie familiale, j'ai une vie amoureuse, j'ai une vie professionnelle et je n'en peux plus ; quel que soit le moment où je me situe, tout est pareil, tout est insupportable, tout est épuisant”*. Là, toutes les identités imaginaires habituellement vécues de manière plurielle et, donc, parfois, éventuellement contradictoire, ne se ramènent plus qu'à une seule et même chose : la fatigue, l'absence de désir.

Le travail du psychanalyste consiste à ne pas être médecin, au sens du docteur et, donc, à ne pas toucher directement au réel du corps ; il n'est pas non plus psychologue, ou philosophe, ou historien, ou anthropologue, donc, il ne va pas toucher à partir de ces discours spécifiques aux images du corps qu'il peut cependant saisir ; la seule chose qu'il puisse s'autoriser à faire, c'est à interroger la question du miroir, mais non pas en mettant son corps d'analyste entre le patient et sa plainte, mais bien, plutôt, en disparaissant du regard de l'analysant pour pouvoir faire miroir à ce discours de plainte. Cette pratique tient, par là, à une remise en jeu de la possibilité du désir pour le sujet.

5.7 – IMAGE DANS LE MIROIR

Le titre que j'ai proposé pour cette intervention était "Malaise dans la civilisation ou les défaillances de l'organisme".

Il nous reste donc à aborder l'ouvrage de Freud "Malaise dans la civilisation"⁸⁹, nouvellement titré "Malaise dans la culture".

Que nous dit Freud dans son écrit ? Dans un premier temps, Freud s'était préparé à rédiger un travail sur le bonheur. Freud, en effet, n'est pas sorti indemne de la guerre de 14-18 et il est amené à réfléchir sur les névroses traumatiques de guerre. A partir de là, tout le système théorique mis en place par Freud depuis le début du siècle va s'en trouver modifié et complété, permettant une nouvelle présentation conceptuelle du fonctionnement psychique basé sur les instances constitutives de la seconde topique : Moi, Ça, Surmoi. Et puis, surtout, Freud est en train de faire l'épreuve, dans son travail clinique, de certains effets de la pratique analytique qu'il appelle "*la réaction thérapeutique négative*" : il lui apparaît, en effet, que certains patients, qui s'étaient débarrassés des symptômes qui les avaient amenés à consulter, réagissent -au moment où la cure analytique se termine- par un retour massif de ces mêmes symptômes. Une amélioration peut donc faire surgir des éléments encore plus violents que la plainte, à propos de l'état symptomatique, qui était avancée au début de la cure. Freud reprend, alors, la question philosophique, à savoir : est-ce qu'après tout, l'être humain a envie d'être heureux ? Et c'est pour tenter de répondre à cette question qu'il se décide à écrire un livre sur le bonheur... Plus Freud avance dans son élaboration et dans la rédaction de son travail sur cette idée du bonheur, plus il est amené à postuler qu'il y aurait chez l'homme une sorte d'inaptitude fondamentale à jouir du bonheur, même si ce bonheur semble cependant être rêvé, attendu, demandé par l'homme : autrement dit, il y aurait une défaillance dans notre système de pensée qui éloigne irrémédiablement ce que l'on semble désirer de ce qui nous fait désirant. Nous sommes, en tant qu'individus humains, souffrants de cette défaillance. A partir de là, Freud pose qu'il y a trois sources d'où vient notre souffrance.

- Première source de souffrance pour l'être humain : la surpuissance de la Nature. L'humanité combat une Nature dont les éléments peuvent anéantir momentanément toute trace de vie humaine.
 - Deuxième source de souffrance : la caducité de notre corps. Tout individu vivant a affaire à la dégradation progressive de son propre corps.
 - Enfin, troisième source de souffrance : Freud l'impute à la déficience des dispositifs qui règlent les relations des hommes entre eux, dans la famille, l'état, la société.

"En ce qui concerne les deux premières sources, notre jugement ne peut osciller longtemps. Il nous contraint à reconnaître ces sources de souffrance et à nous soumettre à l'inévitable... Nous ne dominerons jamais parfaitement la Nature. Notre organisme lui-même, une part de cette Nature, demeurera toujours une formation passagère, limitée dans son adaptation et ses performances. De cette connaissance ne procède aucun effet paralysant. Au contraire, elle assigne à notre activité son orientation. Si nous ne pouvons supprimer toute souffrance, du moins pouvons-nous en supprimer plus

⁸⁹ Sigmund FREUD. 1994. P. 245 à 333

*d'une et tempérer telle autre. Une expérience plusieurs fois millénaire nous en a convaincus*⁹⁰. Ainsi, pour Freud, l'histoire de l'humanité consiste perpétuellement à combattre la Nature et à chercher à rallonger la vie jusqu'à de nouvelles limites : cet éternel recommencement va, d'une certaine façon, donner du sens à la vie. C'est-à-dire que les causes de souffrance deviennent des espèces de moteurs à l'intérieur même du système vivant. *"Nous nous comportons différemment envers la troisième source : la source de souffrance sociale. Celle-là, nous ne voulons absolument pas l'admettre. Nous ne pouvons discerner pourquoi les dispositifs créés par nous-mêmes ne devraient pas être bien, plutôt, une protection et un bienfait pour nous tous. De toute façon, si nous considérons combien nous avons mal réussi en ce qui concerne précisément ce secteur de prévention de la souffrance, le soupçon s'éveille en nous que, là derrière, pourrait se cacher une part de l'invincible Nature, cette fois une part de notre propre complexion psychique"*⁹¹. Dès lors, cette part de notre complexion psychique, c'est ce que Freud va nommer Pulsion de Mort ou de Destruction. Freud va, dorénavant, faire l'hypothèse qu'il n'y a pas que les effets du combat contre la Nature qui peuvent nous détruire, il n'y a pas que l'évolution de notre corps qui peut nous faire mourir, il y a, dans notre fonctionnement psychique, une puissante pulsion de destruction que nous essayons de combattre et qui, à tout instant, peut toujours resurgir. Pour Freud, le malaise vient du refoulement de cette Pulsion, puisqu'on rentre, là, dans le système théorique des pulsions freudien où, plus une pulsion est refoulée, plus elle cherchera à se faire représenter dans l'univers psychique conscient, même de manière déguisée. Si nous reprenons le schéma du miroir, pour cette lecture de "Malaise dans la Civilisation", nous pourrions dire que l'une des voies de cette pulsion de mort, c'est que quelque chose du réel du corps vienne fracturer l'image dans le miroir. Nous n'imaginons pas à quel point nous vivons une perpétuelle tension simplement pour que cette image tienne. L'importance du miroir, tel que Lacan l'a théorisé, c'est qu'il nous introduit à la dimension de l'Autre.

5.8 – LE LIEN A L'AUTRE

Cette tension, en effet, se médiatise par le tiers symbolique qu'est le Miroir qui institue le sujet. A cet endroit, il y a possibilité de reconnaissance d'une pulsion de destruction qui ne soit pas atteinte réelle de l'image dans le Miroir. Quand un patient dit dans son analyse : "J'ai envie de mourir", le travail de l'analyste consiste à pouvoir entendre qu'il s'agit là d'un énoncé à pouvoir distinguer de son énonciation, c'est-à-dire, une parole. La réalisation, dans le miroir, de ce désir de mort ne viendrait pas nécessairement concrétiser ce désir de mort, pour autant que ce désir de mort ait pu être entendu avant tout comme un désir. De ce point de vue, le travail de l'analyste, c'est de pouvoir effectivement, non pas être le Miroir, mais plutôt de faire en sorte que quelque chose du Miroir puisse fonctionner, ou fonctionner de nouveau, pour quelqu'un.

C'est pour cela que je vous disais, au début de cette intervention, qu'il n'y a pas d'être du psychanalyste, si ce n'est dans la cure ; d'une certaine façon, c'est souvent après une cure qu'il s'avèrera que l'on aura fonctionné à cette place d'analyste pour quelqu'un, soit que l'on aura été l'analyste de quelqu'un.

A partir de cette lecture du stade du miroir, nous pouvons dire qu'il y a, pour le psychanalyste, un lien indissoluble et tout le temps en train de se tisser, entre l'autre moi-même, c'est-à-dire le Moi comme image, constitué de l'image de mon corps dans le Miroir, et l'Autre symbolique, qui me permet d'avoir accès à ce rapport social à l'autre à condition qu'il soit médiatisé par cet Autre. C'est là que nous pouvons retrouver ce que fait Freud dans la suite de "Malaise dans la Civilisation", à savoir, présenter l'articulation de la dimension de l'individuel avec celle du collectif : le stade du miroir présente ce point de nouage de l'individuel au collectif. Individuel, dans la manière dont je peux singulièrement rencontrer mon image pour l'Autre et, en même temps, collectif, parce que cet Autre

⁹⁰ Sigmund FREUD. 1994, p.273

⁹¹ Sigmund FREUD. 1994, p.273

représente, à cet endroit (dans l'espace et dans le temps), la Société et me permet d'être institué à cette place-là comme sujet distinct de mon image.

C'est au regard de ces huit points que je souhaitais conclure rapidement sur ceci : l'institution, bien entendu, ça n'existe pas, pas plus que le psychanalyste...

L'institution, ce n'est que ce à quoi l'on peut se référer et, qui, de fait, alors, va venir faire tiers dans notre rapport imaginaire à l'autre.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES DE LA PREMIERE PARTIE

BEC Colette

1994. **Assistance et république.** Paris, Les éditions de l'atelier.

BLOCH Marc

1960. **Apologie pour l'histoire.** Paris, Armand Colin.

CANGUILHEM Georges

1977. **Idéologie et rationalité dans l'histoire des Sciences de la Vie.** Paris, J. VRIN.

1992. **La connaissance de la Vie.** Paris, J. VRIN, Librairie philosophique.

1993. **Le Normal et le Pathologique.** Paris, PUF, Coll. Quadrige.

COMTE Auguste

1995. **Philosophie des sciences.** Paris, Gallimard, coll. Tel.

DAGOGNET François

1997. **Georges Canguilhem : Philosophe de la Vie.** Le Plessis-Robinson (Essonne), Ed. Institut Synthélabo pour le Progrès de la Connaissance, Coll. Les empêcheurs de penser en rond.

DESSERTINE Dominique

1990. **La Société Lyonnaise pour le Sauvetage de l'Enfance.** Toulouse, Erés.

DEVEREUX Georges

1970. **Essais d'ethnopsychiatrie générale.** Paris, Gallimard.

1972. **Ethnopsychanalyse complémentariste.** Paris, Flammarion.

DURKHEIM Emile

1983. **Les règles de la méthode sociologique.** Paris, PUF, Coll. Quadrige.

FOUCAULT Michel

1968. **Histoire de la folie à l'âge classique.** Paris, Gallimard.

1984. **Surveiller et punir : naissance de la Prison.** Paris, Gallimard.

1994. **Naissance de la Clinique.** Paris, PUF, Coll. Quadrige.

1994. **Dits et Ecrits : 1954-1988.** Paris, Gallimard, Tomes I, II, III, IV.

FREUD Sigmund

1994. **Malaise dans la culture**. Paris, PUF, Oeuvres complètes, Vol. XVIII.

Georges CANGUILHEM. Philosophe, historien des sciences.

1993. Actes du colloque (décembre 1990). Paris, Albin Michel, Bibliothèque du Collège International de Philosophie.

GOFFMAN Erving

1984. **Asiles : Etudes sur la condition sociale des Malades Mentaux**. Paris, Les éditions de Minuit.
1989. **Stigmates : Les usages sociaux des handicaps**, Paris, Les éditions de Minuit.

GUESLIN André

1998. **? dans la France du XIX siècle**. Paris, Aubier, Coll. Histoire.

HEERS Jacques

1973. **L'occident et le XVI siècle : aspects économiques et sociaux**. Paris, PUF.

HERZLICH Claudine

1970. **Médecine, Maladie et Société**. Paris, Mouton.
1992. **Santé, Maladie, Analyse d'une représentation sociale**. Paris, Editions de l'E.H.E.S.S.

KAPPLER Claude

- 1978 **Le monde médiéval**. Strasbourg, Revue d'histoire et de philosophie religieuse de Strasbourg, Tome 56, N°3.

LEGENDRE Pierre

1994. **Dieu au miroir : Etude sur l'institution des images**. Paris, Fayard.
1997. **La fabrique de l'homme occidental**. Paris, Arte éditions, Editions Mille et Une Nuits.

LEVI-STRAUSS Claude

1989. **Introduction à l'œuvre de Marcel MAUSS**. In, Marcel MAUSS, Sociologie et Anthropologie, Paris, PUF.

LACAN Jacques

1966. **Le stade du miroir comme formation de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique**. In Ecrits, Paris, Seuil.

LUC Jean-Noël

1996. **L'invention du ? enfant au XIX siècle : de la salle d'asile à l'école maternelle**. Paris, Belin.

MALINOWSKI Bronislaw

1973. **Trois essais sur la vie sociale des primitifs.** Paris, Payot, Coll. Petite Bibliothèque Payot.
 1968. **Une théorie scientifique de la culture et autres essais.** Paris, Maspéro.

MASIO Juan David et DOLTO Françoise

1987. **L'enfant du miroir.** Paris, Rivages.

MASIO Juan David

1992. **Cinq leçons sur la théorie de J. LACAN.** Paris, Rivages.
 1993. **Notre malaise.** Revue de la convention psychanalytique : CESURE, Paris, Mai, n° 4.

Politique d'Auguste COMTE

1996. Paris, Payot, Coll. P.B.P.

PROST Antoine

1986. **Douze leçons sur l'histoire.** Paris, Seuil, Coll. Points Histoire.

RADCLIFFE-BROWN

1968. **Structure et Fonction dans la société primitive.** Paris, Coll. Point.

ROSANVALLON Pierre

1985. **Le moment Guisot.** Paris, Gallimard.

SCHLANGER Judith

1995. **Les métaphores de l'organisme.** Paris, L'Harmattan.

STIKER Henri-Jacques

1997. **Corps infirmes et société.** Paris, Dunod.

DEUXIEME PARTIE

LIEUX D'ENFERMEMENT :

LES REPRESENTATIONS DU LIEN SOCIAL

CHAPITRE VI

LIEUX D'ENFERMEMENT, RITUELS, INSTITUTIONS: Pour un aperçu topologique des lieux dits d'enfermement

Jocelyne Huguet Manoukian
1999

6.1 - LE LIEU ET SES LOGIQUES

Pour l'anthropologie, le lieu est primordial. Dans le jargon de l'ethnographe, c'est le terrain. Il est toujours social : c'est un village, un coin de pays, un espace sacré. Il est remarquablement variable : c'est "la maison Gourmantché", avec son vestibule à deux portes et sa pierre de seuil qui symbolise les ancêtres du village⁹², c'est l'itinéraire de pèlerins avec son point de départ, ses haltes. C'est l'ensemble des espaces sacrés visés par le pèlerinage, mais aussi, l'inscription géographique de cet itinéraire dans un espace habité, travaillé, reconnu par une communauté. Pour l'anthropologie, tout espace est social, donc imaginaire et mythique. Il y a, dans les lieux, des traces, celles des hommes, des puissances célestes, des ancêtres, des esprits.

Le lieu se fonde d'une histoire, récit des fondations qui rappelle l'arrivée des premiers habitants et leurs démêlés avec les génies, les esprits du lieu. Il est intéressant, pour notre sujet, de noter les remarques de nombreux ethnologues faisant état des visions du monde des habitants de sociétés traditionnelles : ils pensent un monde clos, ils pensent la limite, l'au-delà duquel plus rien n'est vraiment contrôlable. Hors des limites, il est pourtant encore possible de voler des femmes et de faire la guerre. Cependant, le monde est fondé une fois pour toutes et tout ce qu'il y a à connaître est connu. L'imaginaire de la clôture peut, aussi, organiser les représentations des corps. Chez les Diolas de Basse Casamance, le corps de la femme est ouvert, celui de l'homme (adulte et initié) est fermé, au point qu'il est d'usage, pour un homme, de faire comme s'il était réellement sans ouverture⁹³.

Le lieu confère une identité, une marque, un point de reconnaissance. Etre né dans un même lieu, c'est partager quelque chose d'une identité d'origine.

Le lieu de naissance "obéit à la loi du propre et du nom propre". Dans les sociétés Kanaks, la communauté comporte une certaine hiérarchie qui distingue des gens de qualité et les hommes petits, de rang moindre, les serviteurs. Il y avait et il y a, encore, le chef. Ces distinctions sont fonction "de l'ancienneté relative des groupes et des personnes, à savoir de leur ordre d'arrivée dans un terroir et de leur ordre de naissance au sein des unités de parenté. Les premiers occupants d'un pays, (...) les *këpuunô*"⁹⁴, c'est-à-dire, les anciens, les propriétaires, les maîtres de la terre "et les premiers nés du

⁹² "Le lieu anthropologique" dit Marc AUGÉ "est simultanément principe de sens pour ceux qui l'habitent et principe d'intelligibilité pour celui qui l'observe". Il propose, en illustration, différentes formes d'habitats. 1992.

⁹³ Nous reprenons, ici, les matériaux que nous a proposés Odile JOURNET lors d'une rencontre sur le thème de "l'Enfermement" au séminaire de NICEPHORE.

⁹⁴ A. BENSÀ, "L'auto-sacrifice du chef dans les sociétés KANAK", in "Meurtre du Père, sacrifice de la sexualité", Approches anthropologiques et psychanalytiques sous la direction de MM. GODELIER et HASSOUN. 1996, p. 105.

clan et de chacune de ses familles, les aînés relèvent de la catégorie sociale la plus valorisée, les ukai". Ils se tiennent au plus près de l'ancestralité, de l'origine des sites.

Le lieu permet de penser les places des individus (mais cela peut, aussi, être vrai pour les choses) qui coexistent dans un même espace et qui, du coup, peuvent se retrouver en relation et partager des propriétés communes dont, notamment, celles que leur donne le fait de partager un même lieu.

Par excellence, le lieu est aussi "*surface première et immobile d'un corps qui en environne un autre ou, pour parler plus clairement, l'espace dans lequel un corps est placé*"⁹⁵. Marin reprend, ici, la définition de Furetière. Chaque corps occupe son lieu. Immobile, exclusif, le lieu, c'est alors l'espace qu'occupe le cadavre dans le tombeau. Lieu d'identité et d'individualité absolues.

Il y aurait donc une certaine stabilité du lieu, une forme d'immobilisme spatial qui s'oppose à l'écoulement du temps. Le temps s'inscrit par des marques, des absences, des mémoires dans le lieu. Mais, si le lieu est stable, c'est -d'une manière relative- qu'il a des limites, des frontières, des bornes, des repères. Inscrit sur le sol, il n'est pas sans clôture. Il procède d'une forme d'enfermement d'une délimitation fine du visible et de l'invisible, de l'intérieur et de l'extérieur.

Il procède d'une topologie de la ligne, du champ, de l'intersection des lignes, du point. Le lieu est une place et, entre les places, s'organisent des itinéraires, des chemins, des routes, des villages, leurs églises, leur centre, leurs confins, l'au-delà et l'en deçà des lieux. Toute cette topologie ne prend corps que dans la durée. Dans les sociétés rituelles, les mythes d'origine racontent souvent d'où sont venus les ancêtres, leurs itinéraires, leurs haltes, puis l'histoire de leur établissement définitif. Ces récits, qui racontent l'origine du monde, sont aussi ceux qui expliquent d'où viennent les lignages (dans les sociétés traditionnelles, l'ethnie a beaucoup moins d'importance que le lignage).

Définir les lieux oblige à penser le hors lieu et, par conséquent, le non-lieu. Pour Augé, la modernité, ce qu'il appelle la "surmodernité" (l'excès de modernité), c'est ce qui "*impose (...), aux consciences individuelles, des expériences et des épreuves très nouvelles de solitude directement liées à l'apparition et à la prolifération de non-lieux*"⁹⁶.

Qu'est-ce que les non-lieux ? Des espaces organisés avec des finalités précises, en général, de transport, de transit, de commerce, de loisir et le rapport de "contractualité solitaire" que les individus entretiennent avec ces espaces. Toutes les relations se passent par les modes d'emploi défilant sur des pancartes lumineuses, des panneaux, des écrans indiquant ce qu'il faut faire ou ne pas faire ("prendre la file de droite", "arrêter de fumer"), par des informations qui organisent la circulation ("vous entrez sur l'autoroute du soleil"), les affichages publicitaires pour des produits, des politiques ("le Conseil Général a créé ce rond-point pour améliorer votre cadre de vie"), des conseils préventifs. Ainsi, le non-lieu serait celui qui, par nature, évite les lieux, tout particulièrement les hauts lieux. Il ne fait que les indiquer, les commenter, pour tous ceux qui ne s'y arrêteront jamais. Le non-lieu d'Augé aurait quelque chose à voir avec la circulation incessante, mais toujours à côté des lieux. C'est une forme du hors lieu, de ce qu'il y a en dehors de tout lieu.

Sur la question de l'enfermement, arrêtons-nous un instant. S'il n'est pas de lieu sans clôture, sans limites, sans borne plus ou moins précisément marquées, géographiquement, par les hommes qui y vivent, les logiques de l'enfermement à l'intérieur de chaque lieu ne sont, pour autant, pas les mêmes. On pourrait presque dire qu'il existe des sociétés qui, à partir des lieux qui les constituent, peuvent enfermer des hommes et d'autres non. Ces dernières (les sociétés traditionnelles) enfermant, d'ailleurs, tout ce que les premières (les sociétés industrielles) laissent justement librement circuler : objets, paroles, chefs ou rois...

Pour couper court à tout romantisme exotique, dès lors qu'on aborde les sociétés dites rituelles ou

⁹⁵ Louis MARIN. 1993

⁹⁶ Marc AUGÉ. 1992.

traditionnelles, essayons de poser quelques éléments qui pourraient nous permettre de différencier les sociétés industrielles et les sociétés rituelles, dans leur essence même, du point de vue anthropologique.

Clastres, en 1977⁹⁷, remarquait -dans un article intitulé : “Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives”- l’étonnant silence des anthropologues sur la question de la violence dans ces sociétés. Non pas qu’aucun ne décrive nombre de sacrifices, de mutilations rituelles, d’initiations cruelles, voire quelques pratiques cannibaliques de ci, de là, mais aucun traité de la violence n’était possible à partir de ces descriptions, car toutes ces procédures étaient systématiquement présentées comme maintenant, arrimant, contenant les processus de violences familiales et sociales, permettant de la réduire, sinon même de l’abolir.

Si la violence du rituel n’est, effectivement, pas directement comparable à une agression sadique, cela n’écarte pas, cependant, la nécessité de réfléchir sur la nature de cette violence, sur ses fondements comme sur ses conséquences. Clastres, de manière directe et bien documentée, rappelle comment les sociétés traditionnelles sont toujours organisées en petites communautés. En cela, elles se différencient des sociétés riches contemporaines qui sont du côté des masses, des grands rassemblements de populations sur un même lieu, de la massification de l’échange des objets, des biens de consommation... Ces petites communautés restaient non divisées, tout en donnant à voir, sur le plan de leur ensemble, “*un extrême morcellement*”⁹⁸. Dans leur principe, pas de marché commun, pas d’échange généralisable. Chacune gardait son territoire, ses dieux, ses mythes, sa langue, quitte à ce que, par un voisinage de longue durée, les mythes de l’une correspondent, à leur insu, aux rites de l’autre. Le principe d’indivision va avec le principe de fermeture. Il est effectivement important de rappeler que les liens qui régissent une communauté traditionnelle à une autre, outre le rapt des femmes et la circulation des enfants, restent essentiellement des rapports de forces.

Si la société traditionnelle a trouvé un traitement de la violence en son sein, c’est au prix de l’être social qu’elle soutient. Clastres, sur ce sujet, ne tergiverse pas : c’est un être pour la guerre. “*Il y a bien une relation profonde entre la multiplicité des unités socio-politiques et la violence (...), on ne peut comprendre leur articulation qu’en renversant l’ordre habituel de leur présentation : ce n’est pas la guerre qui est l’effet du morcellement, c’est le morcellement qui est l’effet de la guerre. En son être, la société traditionnelle participe de la fragmentation en groupes toujours locaux. La communauté traditionnelle ou primitive : c’est le groupe local indivisible*”⁹⁹.

Dans cet article, Clastres démontre en quoi la société primitive refuse la division sociale et l’inégalité, en mettant en œuvre le principe d’un corps social unifié.

Comme le souligne Bensa pour les Kanaks : “*c’est un discours égalitaire qui prévaut*”¹⁰⁰ et qui coexiste avec les attitudes de déférence, de crainte vis-à-vis des personnes de haut rang. Les différences hiérarchiques ne sont jamais étayées par autre chose que les titres (outre la possession des femmes) qui, par ailleurs, ne sont pas définitivement détenus par ceux qui les portent. C’est, aussi, par un traditionalisme entêté que ces communautés conservent leur extrême particularisme, le sentiment d’être un Nous indivisé. “*La permanence de la société primitive passe par la permanence de l’Etat de guerre*”¹⁰¹ qui soutient une logique de la séparation ; cela ne veut pas dire que les sociétés traditionnelles sont toujours en guerre, mais que, potentiellement, la guerre est toujours possible avec tous ceux qui ne sont pas du lignage, du groupe local, de la parenté et qui, par définition, restent des Etrangers.

Les sociétés industrielles sont des sociétés à Etat. A l’opposé des sociétés rituelles, elles donnent le pouvoir à un chef ou à une catégorie sociale. L’Etat est, précisément, ce qui introduit la division entre Maîtres et sujets. L’Etat divise la société entre ceux qui exercent le pouvoir et qui n’en n’ont pas que le titre, et ceux qui le subissent. Une communauté dont le lien social repose sur l’immanence de la guerre

⁹⁷ Pierre CLASTRES, 1980, p. 171 à 207

⁹⁸ Pierre CLASTRES, 1980, p. 188

⁹⁹ Pierre CLASTRES, 1980, p. 188

¹⁰⁰ A. BENSA.

¹⁰¹ A. BENSA.

est une société contre l'Etat. Pas de lois qui viennent de l'extérieur de la communauté. Des chefs, oui, mais sans pouvoir de décision.

Revenons sur les liens entre lieux et enfermement. Si l'enfermement existe dans toutes les sociétés, il diffère, néanmoins radicalement, dans sa nature, entre sociétés de masse industrielles et petites communautés rituelles. D'une part, le lieu même de l'enfermement n'est pas le même, d'autre part, ce qu'on y enferme est également hétérogène. Le seul corps humain digne d'être enfermé, dans une société traditionnelle, c'est le roi ou, selon les cas, le chef. On peut également trouver un être de culture enfermé dans un corps : cela signe la possession ; on peut, aussi, cadenasser une demande sur un Vaudou, en général, il s'agit de sorcellerie. D'ailleurs, on enferme plutôt les paroles, celles qui sont "grosses", lourdes de sens. Si personne n'est enfermé, pourtant l'enfermement est, pour tous, un vécu quotidien dans la permanence des obligations rituelles. Leur redoutable complexité organise les relations sociales jusque, parfois, dans leurs moindres détails, tout en étant parfaitement adaptables aux contingences.

6.2 - LES LIEUX ET LES CORPS

6.21 - L'exemple de l'enfermement du roi dans les sociétés de la tradition ou comment fabriquer le chef ?¹⁰²

Traditionnellement le chef ne se désigne pas, il se fabrique. Tel est l'objet des interminables rituels auxquels il doit se soumettre. Il arrive qu'il soit nécessaire, une fois la personne du futur chef désignée, d'aller le prendre par surprise. Il s'agit d'un rapt. Il n'y a pas ou peu de candidat en général, bien qu'un candidat puisse être présenté par son lignage. Dans d'autres cas, le chef apprend sa nomination par les anciens parce qu'il est tout à coup l'objet de quolibets, de coups, de crachats, d'insultes. Attitudes conventionnelles qui inaugurent le processus de transformation d'un individu particulier en roi ou en chef. Il va de soi qu'une telle désignation, dans tous les cas, ne se refuse pas.

Chez les Gourmantché, au Burkina Faso, le chef a, dès sa nomination, une position de mort vivant. Quelques précisions sur les Gourmantché : ils vivent dans l'Est du Burkina Faso, au Nord du Togo, à l'Ouest du Niger et un peu au Nord-Est du Ghana. C'est un pays de savanes boisées. Ils pratiquent l'agriculture sur brûlis et l'élevage, la chasse est -aujourd'hui- quasiment impossible. Les villages regroupent plusieurs lignages patrilineaires. Les aînés détiennent l'autorité et représentent les ancêtres. Il existe, au sein du pays Gourmantché, plusieurs royaumes. Le chef a une position de mort vivant. Le chef est sacré et cette sacralité est directement liée "*au statut symbolique que lui confère la relation particulière qu'il entretient avec les chefs défunts de sa dynastie*"¹⁰³ et à son statut sacrificiel.

Dans cette société à sacrifice, le taureau est le seul animal sacrificiable à valeur emblématique ; le sacrifiant qui lui est toujours associé est le chef. Ce dernier est le seul à pouvoir sacrifier un taureau. Pour comprendre la fabrication d'un nouveau chef, il faut partir de la disparition, de la mort de celui qui était régnant. Au début des funérailles, les griots tambourinaires appellent tous les ancêtres du chef défunt. Ils appellent, également, ce dernier, lui rappelant qu'il a, désormais, à s'inscrire dans son rang. Les cérémonies durent 7 jours et 7 nuits. On demande aux ancêtres de se laisser emporter par leur monture et on demande au dernier chef défunt de suivre leur exemple. Généralement, le chef défunt est monté comme un cavalier vivant sur un cheval, appuyé sur le dos d'un serviteur. Ce n'est qu'une fois les funérailles terminées, que ceux qui sont candidats seront sélectionnés pour finir par la nomination de l'un d'entre eux.

¹⁰² Michel CARTRY. 1987, p. 131 à 231

¹⁰³ Michel CARTRY. 1987, p. 134

Le premier rite introduisant le nouveau à sa charge de chef sera d'aller dans la maison du défunt, de s'asseoir sur la peau de taureau de l'ancien chef et d'être salué et appelé du nom de son prédécesseur. Ensuite, le chef qui vient d'être nommé commence une retraite initiatique de 7 jours. Il n'est pas encore intronisé. Cette semaine rituelle se passe dans une case de paille sans porte, ni fenêtre que les Gourmantché comparent au ventre maternel : le kuog'dieli. Ainsi, dit le dicton : *“On est trois fois dans le ventre de sa mère : avant sa naissance, dans la maison de son oncle maternel et, pour un chef, dans le kuog'dieli”*¹⁰⁴. Pendant 7 jours et 7 nuits, le chef n'a aucun contact, à l'exception de quelques serviteurs. Il sortira pourtant, mais la nuit, et uniquement pour aller dans la maison de l'ancien chef qu'il doit arpenter à petits pas, avec une marche tournoyante. Ses serviteurs lui réapprennent à marcher. Il devra observer, par la suite, une règle d'immobilité. Définitivement lié au taureau pour tous ses déplacements, le chef doit marcher avec la plus grande lenteur, de façon très *“précautionneuse, comme s'il devait montrer à tous que son propre corps était devenu aussi massif que le corps du taureau, aussi inamovible que la charge qui lui a été confiée”*¹⁰⁵.

Fabriquer le chef, c'est d'abord le séparer géographiquement, tout en le séparant, aussi, de ce qui constituait, jusque là, l'un des attributs essentiels de sa personnalité (boule d'argile creusée de trous associée à l'instance du kikilga : petit être commençant et fabriqué pendant l'accouchement, dont l'individu, en principe, ne se sépare jamais). Il perd aussi son nom, la place qu'il occupait, avant, dans sa famille, dans son lignage. C'est un personnage *“déparentalisé”*, comme le souligne Cartry, hors lignage. Toutes ces pertes ne suffisent pas à transformer celui qui est nommé en chef, il faut encore lui fabriquer un autre corps. L'image du chef est associée à celle d'un personnage qui aurait un lien particulier avec la brousse, avec les génies qui y vivent. De nombreux éléments du rituel y font allusion, mais nous retiendrons, surtout, celui qui lui est révélé le jour de sa nomination. Le griot va lui annoncer qu'à la fin de son règne, il *“entrera dans le dedans masculin”*, c'est-à-dire, dans la terre de brousse et, curieusement, dans une espèce de brousse stérile.

Dès sa première sortie, le chef commence à *“donner à boire”* le sang d'un taureau à l'ensemble des chefs défunts de sa dynastie, c'est-à-dire, à autant de figures du père. C'est un rituel qui permet d'*“attacher”* le village et d'en terminer avec la période dite du *“village ouvert”*. *“La peau d'un taureau immolé, le premier taureau du règne, sera bientôt préparée pour servir de “siège” au nouveau chef”*¹⁰⁶. Ce dernier vient de *“lever la peau”* de son prédécesseur. Pour fabriquer le chef, tout un cycle rituel est nécessaire qui comporte plusieurs sacrifices de taureaux. Les peaux prélevées serviront, alternativement, de suaire pour le chef défunt et de trône pour le chef nouveau-né. La règle traditionnelle de succession était une succession collatérale par rotation. La chefferie passant d'une branche Jabo qualifiée de féminine à une branche Do qualifiée de masculine, représentant les deux moitiés d'un couple et les deux formes complémentaires du pouvoir *“associées symboliquement à une peau de taureau fraîche et à une peau de taureau sèche”*.

C'est sur cette drôle d'alternance que l'auteur insiste. Le kuog'dieli est qualifié de lieu intra-utérin, l'enfermement en son sein inaugure la fabrication du nouveau chef.

Il s'agit, en fait, d'un ensemble de rituels qui souligne une gestation anormale. Au moment de la mort d'un chef, il faut conjurer la menace : il pourrait chercher à emporter avec lui toutes ses prises, car le chef -dans les représentations Gourmantché- est, avant tout, pensé comme un prédateur. Son corps sera alors rituellement mutilé, des épines fichées dans les yeux, dans les mains, dans les pieds pour l'empêcher de fermer ses organes.

A l'opposé, le futur chef dans sa retraite doit garder ses poings fermés. Dans le rituel funéraire, le cadavre est ensuite jeté dans une peau de taureau que l'on qualifie de fraîche, c'est-à-dire, celle d'un taureau fraîchement écorché. Cela constitue une sorte de sac qui n'est pas sans évoquer, aussi, la cavité placentaire. Ainsi, remet-on le cadavre du mort dans un placenta vivant et le corps vivant du nouveau

¹⁰⁴ Michel CARTRY. 1987.

¹⁰⁵ Michel CARTRY. 1987, p. 137

¹⁰⁶ Michel CARTRY. 1987, p. 182

chef dans le kuog'dieli pour y subir le même sort qu'un fœtus dont la mort suivrait celle de son placenta. Dans le kuog'dieli, le chef subit une métamorphose : il devient aussi sec qu'une paille de brousse et il ne pourra plus jamais toucher la terre de ses mains ou de ses pieds nus. Le contact de la "peau de la terre" avec une peau humaine, aussi asséchée, ferait courir des risques graves d'assèchement généralisé. Mais, la métaphore de l'assèchement, pour les Gourmantché, c'est la représentation d'un corps privé d'eau, donc privé de vie. Plus tard, la peau sèche d'un taureau, comme symbole, intervient lorsque le chef donne à ses pères le sang d'un taureau. La peau sèche devient définitivement son siège cérémoniel et l'insigne de son état.

Les Gourmantché connaissent, aussi, une forme de non-lieu : c'est l'errance des chefs défunts, quand ils ne sont pas appelés pour un rituel précis pour un retour symbolique périodique, ils sont invités à continuer la *"suite ininterrompue d'allers et retours entre la brousse et le cercle de pierre du village"*.

Comment comprendre cet ensemble rituel ?

L'homme qui a régné ne peut pas mourir. Il part avec son taureau. *"Il faut donc traiter le chef réellement mort, non comme un mort ancestralisable, mais comme une catégorie spéciale de vivant"*. Le vivant ne peut pas régner. Le chef est appelé à mourir dans le lieu même auquel on l'a confié pour le faire naître comme chef. Sa peau, métaphoriquement, est donc sèche, car il est déjà mort, comme le faisait remarquer à Cartry l'un de ses informateurs.

Que pouvons nous garder de cet exemple pour notre propos ?

Les rites de séparation et d'enfermement n'interrompent pas la continuité (comme le disaient Hubert et Mauss). Bien au contraire, ils en assurent la possibilité. C'est grâce à la séparation que le corps du chef, ainsi détaché du reste de la parenté normale, restaure une continuité avec ses prédécesseurs, assure le lieu du pouvoir, son caractère sacré, son lien à des puissances surnaturelles : les ancêtres (parents disparus), mais aussi, avec des puissances non humaines : les buli (sing. bulo), entités célestes multiples qui logent dans les minéraux, les végétaux ou, encore, les animaux. Les points saillants, dans les villages, sont souvent des habitacles de buli. On peut, aussi, les faire entrer dans les maisons. Les génies de brousse qui se présentent comme des images en miroir du corps humain, comme s'ils étaient des vivants mal nés.

Pour rendre permanent le lieu du pouvoir, il faut au moins trois corps : le corps du futur chef, le cadavre de l'ancien chef et le taureau sacrifié. La case de réclusion, la peau sèche comme trône, la peau fraîche comme sépulture assurant un retournement du dedans dehors dans une sorte de continuum, par une série d'opérations rituelles d'inversion.

Marin, dans "Le portrait du roi", examinant le portrait de Louis XIV peint par Rigaut, voit quelque chose de la métamorphose du corps humain en corps du roi, tout en mettant à jour, sous la figure du Roi celle du Christ en croix. Nous avons, à nouveau, au moins trois figures nouées : le corps du Roi, le Christ en croix et Dieu invisible. Le rituel Gourmantché réalise quelque chose comme la peinture d'un tableau, à rendre visible, dans une sorte de négatif et de présentification de l'invisible, la dépossession du chef de lui-même, pour devenir lieu de représentation du chef. Le roi est toujours "une sorte d'usurpateur", un étranger aux siens, un fantôme de lui-même.

L'ensemble des rituels d'intronisation est constitué de toute une série de déclinaisons métaphoriques et métonymiques faites d'enfermements successifs et de coupures (sacrifice de taureaux, ouverture de leur corps, fermeture du lieu d'initiation, ouverture des organes du défunt) qui ne sont pas seulement une série de manipulations symboliques, mais un ensemble renvoyant à la topologie des lieux, avec la permanence et l'invisibilité de l'en deçà et l'au-delà du lieu.

6.22 - *L'enfermement d'un être dans le corps : la possession*

J'ai choisi d'évoquer les cultes de possession des Rabs chez les Wolof du Sénégal¹⁰⁷. Ces cultes concernent les femmes. Les Rabs sont, à la fois, des compagnons invisibles et un esprit ancestral identifiable de son lignage. La maladie est la manifestation principale de la possession par les Rabs. Les Rabs habitent et tourmentent ceux qu'ils élisent. Le Rab suit, tout d'abord, la personne (elle peut l'entendre chanter, par exemple, derrière elle), puis il pénètre dans le corps, il pèse sur la poitrine, il suce le sang et dessèche celle-ci, il peut monter dans la tête (propos incohérents).

Traditionnellement, on reconnaît une possession par les Rabs chez les Wolof, lorsqu'une femme ne mange plus, se tait, s'isole, ne bouge plus. Ces symptômes sont, le plus souvent, liés à des désordres de la fécondité. L'alternance de phases apathiques et de convulsions ou de paroles incohérentes signe les montées et les descentes du Rab enfermé dans le corps de la femme.

Le n'depp (recouvrir) est un rite préislamique matrimonial chez les Wolof. Il permet de fonder le culte des Rabs. Il ne s'agit pas d'exorciser le Rab mais, bien plus, de produire une alliance avec sa nouvelle partenaire, ce qui la réinscrit symboliquement dans son lignage d'origine.

Il s'organise de la manière suivante : le n'depp commence par une séance d'adorcisme, le sajj (commencement). Avec les tambours des griots et l'appât du lait caillé (friandise des Rabs) dont on recouvre la possédée et l'encouragement donné à cette dernière, il s'agit d'appeler, d'appâter les Rabs. A chaque phase du rituel, la jeune femme est recouverte d'un pagne différent. Dès le début, elle est enveloppée de deux tissus superposés : l'un blanc, l'autre noir.

La première descente rituelle (Wace) du Rab se fait avec un sac contenant tout le matériel des mesures (racines de plantes, objets liturgiques) qui ont permis de localiser le Rab et, éventuellement, de le fixer. On fait descendre le Rab de la tête vers les pieds. On exhorte la patiente à livrer le nom du Rab, c'est la nomination qui se passe dans un moment souvent très dramatisé au son assourdissant des tambours. On peut entamer, ensuite son chant devise.

Le processus sacrificiel débute par une phase qui se nomme békète (mettre ensemble). C'est le moment où sont réunis la possédée et l'animal à sacrifier (bœuf ou chèvre). Recouverte de pagnes, la possédée doit se "*serrer de tout son corps contre le dos de l'animal*". Au moment du sacrifice, le Rab est censé descendre du corps de la malade et monter dans le corps de l'animal. Cette phase est entrecoupée de trances. L'immolation se fait toujours au moment d'un contact corporel entre la sacrificante et l'animal sacrifié. Suit un bain de sang, le corps de la sacrificante est entièrement recouvert de sang frais : "*le Rab ne sucera plus ton sang, il ne mangera plus en elle, mais sur elle*" dit-on à ce moment là¹⁰⁸. La parure termine le processus. Les intestins de l'animal vidés, lavés, sont découpés puis "*attachés, morceau par morceau : du poignet gauche à la cheville droite (ou inversement) sur les hanches, sur la poitrine et sur le dos. La panse vidée et retournée est posée sur la tête comme une coiffe*"¹⁰⁹.

La cérémonie se termine par la construction d'un autel individuel au Rab désormais nommé. C'est l'étape la plus complexe du rituel, dernière étape sans laquelle le n'depp lui-même ne peut être efficace. Un pilon est planté dans le sol, on y enterre une partie des racines qui ont participé aux mesures, des restes d'intestins crus, du sang, des morceaux de viande crue et autres substances considérées comme agréables au Rab. Il s'agit de fixer le Rab, de le retenir dans sa maison. Intestins et sang de la victime sont partagés entre les fondations de l'autel et le corps de la patiente.

Comment comprendre la possession et ce rituel d'alliance ?

L'enfermement dans le corps d'un être étranger innommable et qui se distingue de la personne caractérise la possession. Or, si le rituel organise le retournement dedans dehors, le Rab qui venait sauvagement habiter une femme de l'intérieur va, à la suite du rituel, non seulement être identifié, mais entrer dans un rapport d'alliance avec celle-ci, après un transfert de possession du corps souffrant de la patiente au corps de l'animal à sacrifier.

Zempleni fait remarquer comment l'articulation de la logique de la possession (un être distinct dans un

¹⁰⁷ Andras ZEMPLENI. 1987, pp. 267 à 317.

¹⁰⁸ Andras ZEMPLENI. 1987, p. 276

¹⁰⁹ Andras ZEMPLENI. 1987.

corps) et celle du sacrifice (toujours réalisé pour un destinataire) interdit, ici, la *“nette distinction entre la sacrificante et la victime sacrificielle”*¹¹⁰. Le rapport de la sacrificante au sacrifié est d'ordre métonymique : le corps de la possédée fait partie de l'offrande. Il y a une identification entre la sacrificante et l'animal dans lequel descend le Rab. Ensuite, toute l'opération consiste à faire advenir, au dehors du corps de la patiente, ce qui la torturait du dedans. C'est d'un retournement du corps dont il est question : avec *“la transformation d'un rapport interne et inclusif avec un être anonyme, en un rapport externe et exclusif avec un RAB nommé”*¹¹¹. Le lien avec le Rab est définitivement scellé, la nouvelle officiante est tenue de réaliser des offrandes hebdomadaires à son Rab et de laisser ce dernier réinvestir, périodiquement, son corps lors des rituels organisés par la congrégation.

Pernot, dans une interprétation psychanalytique du N'depp, propose de comprendre l'efficacité de ce rituel, non pas à partir du sens, autrement dit, de l'efficacité symbolique, mais *“en prenant en compte le hors sens de l'acte”*¹¹².

Le retournement des corps (là, encore, il y a trois figures emmêlées : le corps de la possédée, le Rab et l'animal sacrifié) s'opère, propose cet auteur, comme le retournement des structures toriques de la jeune femme et de l'animal. Il est, à cet égard, intéressant de noter que, dans cette partie de l'Afrique, les représentations du corps interne sont souvent à l'image d'une forme hélicoïdale, comme un tube digestif imaginé en torsade.

Pernot se réfère au travail de Lacan. Il utilise la figure du tore pour aborder ce qui se produit dans le processus identificatoire.

Qu'est-ce qu'un tore ? *“Le tore donne une bonne représentation de ce groupe relationnel dont le centre et l'extérieur sont un seul et même espace. La surface du tore enveloppe un espace intérieur et le détache de l'extérieur, au prix d'un centre qui reste extérieur”*¹¹³. Un tore, c'est une surface sans bord, comme une bouée, un pneu, un anneau. C'est, dit Lacan, *“une organisation du trou”*¹¹⁴. Le tore délimite un intérieur et un extérieur *“avec cette particularité d'avoir un centre extérieur”*¹¹⁵. Ce centre est troué. Cela permet à Lacan de penser la question de l'identification ou comment quelque chose d'extérieur devient intérieur ?

Dans le vocabulaire Wolof, on dit que le Rab fend la possédée. Il est facile, dans ce cas, d'apercevoir le double retournement torique dans l'enroulement des corps de la femme et de l'animal, puis du tube digestif de l'animal sur l'extérieur du corps de la sacrificante. Tout comme si le n'depp correspondait, sur le plan structural, au nouage de deux tores. Ce que Lacan appelle la forme la plus radicale que l'on puisse donner à ce qui se passe chez le névrosé : le nouage de deux tores (identification) pour l'hystérique, l'accent est mis sur l'objet de l'Autre pris comme support de sa demande (l'identification au désir de l'Autre).

Il faudrait certainement beaucoup approfondir cette approche topologique du corps torique comme structurant les représentations de l'enfermement et, de plus, dans les sociétés rituelles, pour autant, les deux exemples, ici, présentés nous y invitent, tant ils révèlent la complexité des mécanismes identificatoires qui sont à l'œuvre.

6.3 - RITUELS, ENFERMEMENTS ET INSTITUTIONS

¹¹⁰ Andras ZEMPENI. 1987.

¹¹¹ Andras ZEMPLINI. 1987, p. 280

¹¹² Pascal PERNOT.

¹¹³ Pascal PERNOT.

¹¹⁴ Jacques LACAN.

¹¹⁵ Jacques LACAN.

C'est ce dont nous parlons depuis le début : des rituels, de l'enfermement et des institutions. Evidemment, dans les sociétés rituelles, l'institution se confond avec le mythe, elle fait partie de l'invisibilité et soutient l'organisation des autels et de toutes les traces du sacré. Elle ne se concrétise pas par des ministères ou des établissements.

Dans nos sociétés, puisque ce long détour, au fond, n'a d'intérêt que s'il nous permet de mieux saisir les enjeux topologiques de l'enfermement moderne, les grands rituels de séparation et d'enfermement se sont construits avec les institutions asilaires et pénitentiaires dont le travail de Foucault témoigne abondamment. Les discours qui y sont tenus pour définir les lieux de la santé mentale, comme ceux de l'incarcération, et les rituels qui les accompagnent, visent-ils, eux aussi, une transformation, une métamorphose des corps enfermés ? Ou bien, permettent-ils une illusoire permanence de ceux des uns et des autres¹¹⁶ ?

La société commence par le père, elle s'achève par la masse, à souligné Freud dans "Malaise dans la culture"¹¹⁷. Constatons, aujourd'hui, que la masse est faite d'une multitude de communautés parmi lesquelles les individus se reconnaissent par des traits particuliers. La différence entre les sociétés rituelles et nos sociétés serait, aussi, la question de la place des figures, des Noms du père. Vous avez dû percevoir que, dans les deux rituels présentés, les figures du père sont valorisées et soutiennent tout l'ensemble de l'organisation rituelle. Dans nos sociétés, les formules comme le déclin du père, voire aujourd'hui, sous une autre occurrence, le déclin du viril laisse entendre que nous sommes au-delà du père. Les figures du roi, du chef, de Dieu ne soutiennent plus l'essentiel des représentations et le fondement des pouvoirs.

Ce qui nous semble plus apparent, si l'on reprend la topologie du tore et ce qu'il représente pour Lacan de l'identification dans sa structure même, c'est : si l'enfermement, dans les sociétés modernes, a tendance à viser un retournement, il mène plus facilement à une identification, à un trait, un mode de jouissance. Tous enfermés dans la même catégorie, dans la même dénomination.

Qu'il faille bien se garder d'avoir un regard humanitaire sur l'enfermement n'empêche pas de saisir les logiques différentes, complexes, opposées qui le rendent toujours déterminant, que ce soit pour insister sur ce qui, du lieu même de l'enfermement, sépare, distingue, ségrègue ou, à l'inverse, ce qui justement peut s'y opérer, s'y retourner, s'y nouer.

Alors, pour finir, nous pourrions dire, qu'avec l'expérience des navettes spatiales et de l'homme dans

¹¹⁶ Reprenons ce que dit Michel FOUCAULT dans "L'histoire de la folie à l'âge classique", 1972 : "*Que dans les internés du XVIIIème, nous puissions trouver une ressemblance avec notre personnage contemporain de l'asocial, c'est un fait, mais qui n'est probablement que de l'ordre du résultat, car ce personnage, il a été suscité par le geste même de la ségrégation*" (pp. 93-94). Cette proscription a créé, en altérant des visages familiers, "*l'Etranger, là même où on ne l'avait pas pressenti, quelque chose de l'homme a été mis hors de sa portée*".

L'Etranger, n'est-ce pas la figure invisible toujours présente dans les procédures d'enfermement ? L'isolement n'évite pas la rencontre avec l'Autre, parfois comme le savent les soignants en psychiatrie, il précipite cette rencontre avec l'Autre réel. Dans nos sociétés, les rituels modernes sont souvent appelés dans les lieux d'enfermement : protocoles de soins, par exemple.

Pour les avoir un peu examinés, cette transformation des figures familiales de la folie en figures étranges et dangereuses n'est pas sans lien avec ce qu'à été, dès son origine, la prison et ce dont elle est chargée. La privation de liberté n'en est qu'un aspect qu'il faut compléter avec, non seulement, sa fonction de correction mais, surtout, une certaine tentative de modification des individus. Le résultat, ce sont les délinquants, les récidivistes, les criminels. Il s'agit bien d'opérer des transformations sur l'individu, une opération triple selon Foucault :

- l'isolement individuel (la cellule),
- le travail obligatoire (l'atelier),
- la normalisation et la guérison (l'hôpital).

Dans les deux cas, l'échec de l'hôpital psychiatrique, avec ses risques de chronicité et de chronicisation comme l'échec de la prison avec les récidives, les multi-récidives permettent de les différencier, de les distinguer, de les gérer économiquement.

Alors, il faut reprendre, avec Foucault lui-même, son constat à la fin de surveiller et punir. Il incite à penser que tous ces mécanismes ne sont pas le résultat d'un fonctionnement unitaire ou d'une institution. Les dispositifs d'incarcération sont multiples, objets pour les discours qui sont, eux-mêmes, des éléments de cette stratégie.

¹¹⁷ Sigmund FREUD. 1994.

l'espace, nous avons découvert un en dehors du lieu, là où l'espace n'a pas d'horizon. S'il y a une certaine vérité dans l'espace, est-elle à l'épreuve de son horizon ?

CHAPITRE VII

L'ENFERMEMENT : LE REGARD DE L'HISTORIEN

**François BOURSIER
1999.**

L'enfermement est un questionnement de l'institution, des institutions, notamment des institutions sanitaires et sociales. S'impose, alors, immanquablement, la figure de Foucault et son livre majeur sur le sujet "Surveiller et punir". Il est de ceux qui ont pensé l'institution totale. Mais, il n'est pas le seul. Il nous faut évoquer Goffmann et son ouvrage "Asylums" écrit en 1961 et traduit, en France, en 1968¹¹⁸. C'est lui qui a proposé le concept de "total institution" qui désigne l'ensemble des institutions, hôpital, caserne, école, couvent, usine, orphelinat, etc. Fermées sur elles-mêmes, elles sont "une matrice de la vie collective" ; organisées suivant un plan unique et rationnel, elles sont le lieu de "l'agression que subit le soi de l'individu"¹¹⁹. En écho à cette affirmation/définition, écoutons Foucault : "Seconde moitié du XVIIIème siècle : le soldat est devenu quelque chose qui se fabrique ; d'une pâte informe, d'un corps inerte, on a fait la machine dont on a besoin ; on a redressé peu à peu les postures, lentement une contrainte calculée parcourt chaque partie du corps, s'en rend maître, plie l'ensemble, le rend perpétuellement disponible et se prolonge, en silence, dans l'automatisme des habitudes ; bref, on a chassé le paysan et on lui a donné l'air du soldat"¹²⁰. Et d'évoquer la montée des règlements, le regard vététaire des inspections, la mise sous contrôle des moindres parcelles de la vie et du corps, dans le cadre de l'école, de la caserne, de l'hôpital ou de l'atelier. Goffmann a théorisé sur l'institution totalitaire : "agression institutionnalisée contre le soi de l'individu dépouillé de son trousseau matériel et identitaire"¹²¹.

Notre propos sera d'interroger cette approche, cette définition de l'institution en s'appuyant sur des travaux d'historiens.

7.1 - PENSER "DES INSTITUTIONS COMPLETES ET AUSTERES"

¹¹⁸ Irving GOFFMAN. 1961.

¹¹⁹ Irving GOFFMAN. 1961.

¹²⁰ Michel FOUCAULT. 1975, p. 159-160.

¹²¹ Cité par Sabina LORIGA. 1991.

C'est Foucault qui écrit : *"la prison est moins récente qu'on ne le dit lorsqu'on la fait naître avec les nouveaux codes. La forme prison préexiste à son utilisation systématique dans les lois pénales. Elle s'est constituée à l'extérieur de l'appareil judiciaire, quand se sont élaborées, à travers tout le corps social, les procédures pour répartir les individus, les fixer et les distribuer spatialement, les classer, tirer d'eux le maximum de temps et le maximum de forces, dresser leur corps, coder leur comportement continu, les maintenir dans une visibilité dans lacunes, former autour d'eux tout un appareil d'observation, d'enregistrement et de notations, constituer sur eux un savoir qui s'accumule et se centralise. La forme générale d'un appareillage pour rendre les individus dociles et utiles, par un travail précis sur leur corps, a dessiné l'institution-prison, avant que la loi ne la définisse comme la peine par excellence"*¹²².

Institutions complètes et austères, le terme est de Baltard qui écrit cela en 1829 (Architectographie des prisons). Et Foucault de commenter : *"la prison doit être un appareil disciplinaire exhaustif. En plusieurs sens : elle doit prendre en charge tous les aspects de l'individu, son dressage physique, son aptitude au travail, sa conduite quotidienne, son attitude morale, ses dispositions ; la prison, beaucoup plus que l'école, l'atelier ou l'armée qui impliquent toujours une certaine spécialisation, est omnidisciplinaire"*¹²³. Pour Foucault, la prison porte à leur intensité la plus forte toutes les procédures qu'on trouve dans les autres dispositifs de discipline. La cellule, l'atelier, la prison, l'école, le couvent, autant d'institutions disciplinaires, austères et complètes. *"Michel Foucault a affirmé qu'il n'existait pas de différence qualitative entre prison, caserne, école et usine et d'autres ont choisi la prison comme lieu représentatif de l'archipel complexe des institutions"*¹²⁴.

Le regard sur l'institution est négatif, elle *"ne rencontre pas d'obstacle dans sa besogne de destruction de l'individu à qui il ne reste, exilé comme il l'est de la vie, de la vraie vie, celle qui se déroule hors les murs institutionnels, qu'à se construire une biographie toujours plus triste et jonchée d'échecs désolants"*¹²⁵.

Les analyses "foucaltiennes" se sont imposées. Les hôpitaux, les services d'assistance, les prisons sont lus en tant qu'instruments de surveillance ségrégative instaurés par l'Etat. Les institutions sociales n'ont pas échappé à cette approche. Le regard change. Celui de Foucault s'étant imposé aux historiens, c'est d'eux que vient le nouveau regard, Loriga est de ceux-là. Nous proposons de confronter ces deux regards sur les institutions. Pour beaucoup d'historiens, les institutions d'éducation et d'assistance ont été conçues, dès le début, en tant que lieu de surveillance et de punition et non en tant que lieu de réhabilitation du déviant. Cela sur la base des concepts clés de domination et d'autorité. Pour Loriga, ces instruments de surveillance ségrégative instaurés par l'Etat le sont *"à la suite d'une crise de la communauté (ou, mieux, de ses capacités de contrôle) : un réservoir de marginaux et de déviants qui provoquait une fracture définitive avec la société. Dans ce sens, l'image négative de la discipline s'est nourrie de l'image positive et idéalisée de la communauté"*¹²⁶. *"En effet, dans Asylums, l'action disciplinaire est surtout vue en termes de spoliation plus que de production. Dans cette perspective, les éléments d'attachement positifs à l'institution perdent tout leur sens et sont essentiellement considérés comme le fait d'un processus de domestication et d'identification avec l'agresseur..."*.

7.2 - NAISSANCE DE LA PRISON

Certes, Foucault conforte, par ses travaux, une lecture négative de l'institution, expression de la "capillarité du pouvoir". La prison, institution totale par excellence, est resituée par celui-ci dans une

¹²² Michel FOUCAULT. 1975, p. 267

¹²³ Michel FOUCAULT. 1975, p. 273

¹²⁴ Sabina LORIGA. 1991, p. 14

¹²⁵ Sabina LORIGA. 1991, p. 11

¹²⁶ Sabina LORIGA. 1991, p. 14

perspective historique. Mais, il ne s'en tient pas là : *"Dans nos sociétés, les systèmes punitifs sont à replacer dans une certaine économie politique du corps : même s'ils ne font pas appel à des châtiments violents ou sanglants, même lorsqu'ils utilisent les méthodes douces qui enferment ou corrigent, c'est bien toujours du corps qu'il s'agit, du corps et de ses forces, de leur utilité et de leur docilité, de leur répartition et de leur soumission"*¹²⁷. *"Le corps est aussi directement plongé dans un champ politique ; les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate ; ils l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux, l'obligent à des cérémonies, exigent de lui des signes... Cet assujettissement n'est pas obtenu par les seuls instruments, soit de la violence, soit de l'idéologie ; il peut très bien être direct, physique, jouer de la force contre la force, porter sur des éléments matériels et, pourtant, ne pas être violent ; il peut être organisé, calculé, techniquement réfléchi, il peut être subtil, ne faire usage ni des armes, ni de la terreur et, pourtant, rester de l'ordre physique. C'est-à-dire qu'il peut y avoir un **savoir** du corps qui n'est pas exactement la science de son fonctionnement, et une maîtrise de ses forces qui est plus que la capacité de les vaincre : ce savoir et cette maîtrise constituent ce qu'on pourrait appeler la technologie politique du corps"*¹²⁸. Technologie diffuse, selon Foucault, instrument multiforme qu'on ne saurait localiser dans certaines institutions. Mais celles-ci, comme l'appareil étatique, *"ont recours à elle ; elles l'utilisent, valorisant ou imposant certains de ses procédés. Mais, elle-même, dans ses mécanismes et ses effets, se situe à un niveau tout autre. Il s'agit, en quelque sorte, d'une microphysique du pouvoir que les appareils et les institutions mettent en jeu..."*¹²⁹.

7.21 – "Une redistribution de l'économie du châtiment"

Après avoir évoqué, narré le supplice de Damiens, condamné le 2 Mars 1757, Foucault nous confronte brutalement à la lecture du règlement rédigé par Léon Foucher pour la Maison des Jeunes Détenus, en 1838. Ce qui, pour lui, est essentiel, c'est la redistribution de l'économie du châtiment à laquelle on assiste : *"Parmi tant de modifications, j'en retiendrai une : la disparition des supplices... la sombre fête punitive est en train de s'éteindre..."*. Dans cette transformation, deux processus se sont mêlés selon lui : l'effacement du spectacle primitif et la prise du corps qui se dénoue : *"ne plus toucher au corps ou le moins possible en tout cas, et pour atteindre en lui quelque chose qui n'est pas le corps lui-même"* et d'ajouter *"le châtiment est passé d'un art des sensations insupportables à une économie des droits suspendus... toute une armée de techniciens est venue prendre la relève du bourreau"*¹³⁰. Foucault replace cette nouvelle économie du châtiment dans un contexte historique qui favorise cette nouvelle économie de la violence. L'amélioration et le développement de la production, l'augmentation des richesses, l'élévation des niveaux de vie, la forte croissance démographique font qu'un besoin de sécurité des biens s'exprime.

7.22 – "La punition généralisée"

Désormais, la punition n'a plus à mettre en œuvre le corps, mais la représentation. Ce qui est en jeu, c'est une *"nouvelle économie du pouvoir du châtié"*. *"...Faire de la punition et de la répression, des*

¹²⁷ Michel FOUCAULT. 1975, p. 33

¹²⁸ Michel FOUCAULT. 1975, p. 34

¹²⁹ Michel FOUCAULT. 1975, p. 34

¹³⁰ Michel FOUCAULT. 1975, p. 18

*illégalismes une fonction régulière, coextensive à la société ; non pas moins punir, mais punir mieux ; punir avec sévérité atténuée peut-être, mais pour punir avec plus d'universalité et de nécessité ; insérer le pouvoir de punir plus profondément dans le corps social*¹³¹. La mécanique du pouvoir s'inscrit dans cette "forme capillaire" d'exister, au point où –dit Foucault– le pouvoir rejoint le grain même des individus, atteint leur corps, vient s'insérer dans leurs gestes, leurs attitudes, leurs décisions, leur apprentissage de la vie quotidienne. Mais, cette punition généralisée doit obéir à plusieurs conditions. Une nouvelle économie de la peine est nécessaire : être aussi peu arbitraire que possible, *"que la loi ait l'air d'être une nécessité des choses et que le pouvoir agisse en se masquant sous la forme douce de la nature"*¹³² ; mordre sur la mécanique des forces ; imposer une modulation temporelle *"la durée doit permettre, maintenant, l'action propre du châtiment"* ; viser tous les coupables possibles, la société en quelque sorte : *"Dans l'ancien système, le corps des condamnés devenait la chose du roi sur laquelle le souverain imprimait sa marque et abattait les effets de son pouvoir. Maintenant, il sera plutôt bien social, objet d'une appropriation collective et utile"*¹³³ ; d'où la nécessité de ce que Foucault nomme *"une économie savante de la publicité"*.

Le châtiment doit être une école et non une fête ou une cérémonie. *"Ce qui est engagé dans l'émergence de la prison, c'est l'institutionnalisation du pouvoir de punir ou, plus précisément : le pouvoir de punir (avec l'objectif stratégique qu'il s'est donné à la fin du XVIIIème siècle, la réduction des illégalismes populaires) sera-t-il mieux assuré en se cachant sous une forme sociale générale, dans la cité punitive ou en s'investissant dans une institution coercitive, dans le lieu clos du réformatoire"*¹³⁴.

Il y a trois manières de punir à la fin du XVIIIème siècle, trois manières d'organiser le pouvoir de punir (trois technologies du pouvoir, selon Foucault). Le modèle coercitif, corporel, solitaire, secret du pouvoir de punir ne se substitue pas au modèle représentatif, scénique, signifiant, public et collectif.

7.23 - Discipline

Dans ce mouvement général d'une nouvelle manière d'organiser le pouvoir de punir, les disciplines sont devenues des formules générales de domination. *"Le moment historique des disciplines, c'est le moment où naît un art du corps humain, qui ne vise pas seulement la croissance de ses habiletés, ni non plus l'alourdissement de sa sujétion, mais la formation d'un rapport qui, dans le même mécanisme, le rend d'autant plus obéissant qu'il est plus utile et inversement"*.

*"Pas question de faire, ici, l'histoire des différentes institutions disciplinaires dans ce qu'elles peuvent, avoir, chacune de singulier. Mais de repérer seulement, sur une série d'exemples, quelques-unes des techniques essentielles qui se sont, de l'une à l'autre, généralisées le plus facilement. Techniques minutieuses toujours, souvent infimes, mais qui ont leur importance : puisqu'elles définissent un certain mode d'investissement politique et déraillé du corps, une nouvelle microphysique du pouvoir ; et puisqu'elles n'ont pas cessé, depuis le XVIIème siècle, de gagner des domaines de plus en plus large, comme si elles tendaient à couvrir le corps social tout entier"*¹³⁵.

Foucault décrit alors " l'art des répartitions " : la clôture *"spécification d'un lieu hétérogène à tous les autres et fermé sur lui-même, lieu protégé de la monotonie disciplinaire"* ; le quadrillage, à chaque individu, se place ; la règle des emplacements fonctionnels, des places déterminées se définissent ; le rang devient limité *"puisque chacun se définit par la place qu'il occupe dans une série "*. Il met en évidence l'importance du " contrôle de l'activité " : l'emploi du temps, l'élaboration temporelle de l'acte *" le temps pénètre le corps et, avec lui, tous les contrôles minutieux du pouvoir"*¹³⁶ ; la mise en

¹³¹ Michel FOUCAULT. 1975, p. 97-98

¹³² Michel FOUCAULT. 1975, p. 125

¹³³ Michel FOUCAULT. 1975, p. 129

¹³⁴ Michel FOUCAULT. 1975, p. 154

¹³⁵ Michel FOUCAULT. 1975, p. 163

¹³⁶ Michel FOUCAULT. 1975, p. 178

corrélation du corps et du geste, l'articulation corps-objet, " chercher à intensifier l'usage du moindre instant, comme si le temps, dans son fractionnement même, était inépuisable ". La question du TEMPS, si essentielle pour des corps dociles auxquels il faut imposer " *les moyens du bon redressement "*.

Ainsi naissent les institutions complètes et austères. La prison davantage qui " *porte à leur intensité la plus forte toutes les procédures qu'on trouve dans les autres dispositifs de discipline* "¹³⁷. Un réformatoire intégral qui prescrit un recodage de l'existence : isolement, organisation du temps et travail imposé, nécessaire, etc.

Encore une fois, l'enjeu n'est pas, ici, d'explorer la totalité de la pensée foucaultienne, mais d'observer combien la lecture foucaultienne de l'institution est marquée du sceau de la domination. Un autre regard est possible.

7.3 - LA FORMULE DU BESOIN

Si nous avons pris le parti d'opposer Sabina Loriga à Michel Foucault, c'est tout simplement parce qu'elle adopte cette posture : " *Il m'a semblé important de choisir une institution complexe et d'inverser le regard, d'analyser l'espace disciplinaire à travers ses internés... J'ai cherché, avant tout, à comprendre les éléments positifs d'attachement à l'institution* "¹³⁸. Pour celle-ci, " *l'une des principales critiques faites à surveiller et punir concerne les marges d'intervention individuelles, la force disciplinaire de l'institution et la capacité de résistance de l'interné* "¹³⁹.

Elle choisit l'armée piémontaise au XVIIIème siècle comme témoin d'observation de l'institution pour comprendre ce qu'elle va appeler les éléments positifs d'attachement à l'institution. Pour Goffmann, comme pour Foucault " *les éléments d'attachement positifs à l'institution perdent tous leur sens et sont essentiellement considérés comme le fait d'un processus de domestication et d'identification avec l'agresseur...* "¹⁴⁰.

Cette armée piémontaise est en pleine expansion au XVIIIème siècle, et passe d'un effectif de 15 223 en 1705 à un effectif de 34 719 en 1787. Ce renforcement numérique s'accompagne d'améliorations sur le plan de l'organisation. Les victoires de Frédéric II au cours de cette guerre (1756-1763) engagent un mouvement de réformes dont l'objectif est, alors, de résoudre le problème de la lenteur : " *une fois confirmé le caractère de masse de l'armée, on s'attache à accroître la souplesse de la machine de guerre par la discipline* "¹⁴¹.

De son travail d'observation, elle tire un ensemble de conclusions qui invite à une autre lecture de l'institution.

7.31 - " De quelques impuretés de l'espace militaire "

L'armée n'est pas un espace clos, c'est un lieu d'échange social où l'on rencontre une population hétérogène sur de nombreux plans. " *Ce n'était pas un lieu de claustration, dans le sens que Michel Foucault attribue à ce terme, ni un lieu hétérogène par rapport à tous les autres et fermé sur lui-*

¹³⁷ Michel FOUCAULT. 1975, p. 273

¹³⁸ Sabina LORIGA. 1991, p. 23

¹³⁹ Sabina LORIGA. 1991, p. 18

¹⁴⁰ Sabina LORIGA. 1991, p. 10

¹⁴¹ Sabina LORIGA. 1991, p. 204

même, ni un lieu protégé par la monotonie disciplinaire " écrit-elle. Elle décrit un espace plus désordonné qu'il n'y paraît : " *Les édifices militaires étaient souvent encombrés de femmes, enfants, vagabonds, prostituées, un ensemble composite de personnes qui rompait l'uniformité sexuelle et professionnelle de l'institution* "¹⁴². En 1778, à la garnison de Chambéry, les régiments " *étaient disséminés dans les faubourgs..., chacun vit où il veut et comme bon lui semble. On ne bat le tambourin ni pour l'appel, ni pour le rassemblement* ". Les soldats s'infiltrèrent dans la routine civile, les cafés, les églises, les veillées... " *Le soldat Knoz, accusé d'avoir revendu, dans le ghetto juif de Turin, quatre poids d'argent... de ceux dont se servent les orfèvres..., et un petit sac contenant des sous nouveaux, travaillait à la Monnaie Royale avec le consentement de ses supérieurs* "¹⁴³. L'affaire du soldat sodomite avec la jeunesse aristocratique de Chambéry, en 1722 ; autant d'exemples qui confortent un autre regard sur l'espace militaire, lieu de va et vient continu avec l'extérieur, l'espace militaire est un lieu de passage permanent et Loriga y repère une rotation importante des soldats.

7.32 - L'individu et la discipline

Nul doute que, pour certains, l'armée soit un lieu de légitimation sociale. C'est le moyen pour la noblesse de redéfinir les confins de l'ordre. L'armée n'est pas un pis aller, mais considérée comme un bon investissement social. Il en est de même, écrit Loriga, des roturiers : " *Ceux qui n'étaient pas titrés abordaient la scène militaire, non seulement en tant qu'entrepreneurs, mais pour affermir également leur statut social* "¹⁴⁴. C'est le moyen, pour ceux-là, de quitter la roture ordinaire pour la roture honnête. La dignité militaire éclipse d'autres formes de distinction sociale, telle que la richesse. C'est, pour d'autres encore et, parfois les mêmes, un lieu de formation et d'éducation, de socialisation qui nourrit les attentes de soldats dont l'identité se révèle fragile en certaines occasions. On s' enrôle dans l'armée à la suite d'une dispute familiale, par exemple. L'institution militaire répond, pour certains, à un besoin d'identification.

La discipline se révèle, à l'observation, complexe. Il n'y a pas une structure d'autorité unique. Les intérêts ne coïncident pas toujours. L'expérience disciplinaire, écrit Loriga, n'est pas uniforme, elle est étroitement liée aux attentes individuelles. Le débat a lieu dans le cadre du grand mouvement de réformes qui affecte l'armée après la guerre de Sept Ans. Se pose, alors, le problème de l'usage des méthodes répressives et, notamment, la question des châtiments corporels. " *...La discipline ne formait pas ce projet unique, compact et anonyme que nous décrit Michel Foucault : ses contenus, les valeurs qui lui étaient attribuées, donnaient matière à une réflexion constante. Cette réflexion, qui met en lumière différentes manières de concevoir la nature individuelle et le corps, se ressentait de deux phénomènes sociaux particuliers : la présence courtisane au sein du corps supérieur et la pression de la troupe* "¹⁴⁵. On pense alors aux " corps dociles " de Foucault. " *Il y a eu, au cours de l'âge classique, toute une découverte du corps comme objet et cible de pouvoir. On trouverait facilement des signes de cette grande attention portée alors au corps, au corps que l'on manipule, qu'on façonne, qu'on dresse, qui obéit, qui répond, qui devient habile ou dont les forces se multiplient* "¹⁴⁶. Sabina Loriga prend le contre-pied : " *Convaincus de l'importance du contrôle des émotions, les aristocrates de cour envahissaient l'armée, forts d'une vision incorporelle des choses. Accoutumés à centrer tous les rapports sur la parole, les officiers liés à la cour corroboraient, même au sens de l'espace militaire, la primauté disciplinaire de la distance émotive* "¹⁴⁷. Dans l'armée piémontaise, la relation hiérarchique et le commandement se structurent autour de la distance et de la protection (elle analyse les grâces amnistiantes pour désertion). Ce n'est pas sans raison qu'elle évoque dans ses travaux " la fragilité des mécanismes de commandement " et du caractère relationnel de la discipline. Pour elle,

¹⁴² Sabina LORIGA. 1991, p. 48

¹⁴³ Sabina LORIGA. 1991, p. 53

¹⁴⁴ Sabina LORIGA. 1991, p. 78

¹⁴⁵ Sabina LORIGA. 1991, p. 208

¹⁴⁶ Michel FOUCAULT. 1975, p. 160

¹⁴⁷ Sabina LORIGA. 1991, p. 211

l'identité d'un individu ou d'un groupe est orientée dans le temps, elle est faite d'images du passé, d'espoir, de projets. Les motivations des individus comptent.

*" Encore en 1790, le lieutenant-colonel du régiment d'infanterie d'Aoste était harcelé de lettres anonymes pleines d'expressions très peu convenables, car il exigeait la précision dans le service et l'observation des ordres royaux concernant les uniformes. Le règlement était continuellement violé par la plupart. Les soldats ouvraient des poches à leurs vêtements et à leurs chemises et ajoutaient des cocardes ou autres signes personnels, sans parler de ceux qui mettaient en vente leurs uniformes pièce par pièce. Il n'était pas vraiment simple de les réduire à toute la propriété possible et à l'uniformité de l'habillement. Il en était de même pour les officiers. Si les plus discrets se limitaient à étaler l'ornement de la chemise au-dessus de la poitrine et à porter des cravates un peu trop larges, nombre d'entre eux endossaient des habits de toutes les couleurs, saupoudraient les épaulettes de poudre de riz, décoraient leurs chapeaux de fleurs, ajoutaient des boucles démesurées à leurs chaussures et de fausses queues à leurs cheveux, pour en augmenter étrangement le volume "*¹⁴⁸.

Toutes ces transgressions n'expriment pas, selon Loriga, un refus de l'habit militaire : *" Elles témoignent plutôt d'une entreprise d'appropriation des objets militaires qui étaient constamment adaptés, consommés, transformés »*¹⁴⁹.

CONCLUSION

C'est Loriga qui nous invite à relire Foucault par la distanciation qu'elle introduit. Elle s'inscrit, par ses travaux, en contrepoint ou/et en contrechamp du philosophe.

Pour elle, les institutions ne peuvent être pensées comme un système impersonnel qui surplomberait l'individu. Chez Foucault, le concept clé est celui de domination et d'autorité. Loriga propose " d'inverser le regard " et cherche, avant tout, " à comprendre les éléments positifs d'attachement à l'institution ". Elle emprunte, à Norbert Elias " la formule du besoin ". Pour Sabina LORIGA, c'est l'enjeu central : *" dans cette perspective, les institutions ne sont pas pensées comme un système impersonnel, mais comme une formation d'individus réciproquement dépendants : le concept clé est celui de dépendance... "*

Dépendance et domination, deux manières de penser l'institution, certes, mais le sujet d'abord.

¹⁴⁸ Sabina LORIGA. 1991, p. 107

¹⁴⁹ Sabina LORIGA. 1991, p. 107

CHAPITRE VIII

QU'EST-CE QU'UN TABLEAU... CLINIQUE... POUR UN PSYCHANALYSTE ?

Jean ROBIN
1999

Quand nous avons réfléchi pour travailler à partir de l'œuvre de Louis MARIN sur la question de l'enfermement, il y a maintenant deux ans, à NICEPHORE, j'ai tout de suite pensé que j'allais travailler sur "*Les Ménines*", le tableau de Vélasquez.

D'une part, j'avais en effet rencontré, à plusieurs reprises, dans les séminaires de Jacques Lacan, une description et un certain nombre d'élaborations à partir de ce tableau ; d'autre part, ce tableau fait l'ouverture du livre de Michel Foucault, "*Les mots et les choses*"¹⁵⁰; enfin, j'avais assisté, il y a un peu plus de dix ans, à une intervention d'Erik Porge, psychanalyste, sur le thème : "l'analyste dans l'histoire et dans la structure du sujet", comme Vélasquez dans "*Les Ménines*".

Revenant, donc, à Louis Marin et à la question de l'enfermement, la question qui m'est venue est : Qu'est-ce qu'un tableau... clinique... pour un psychanalyste ?

Et j'ai proposé le commentaire suivant : "Une réponse possible : le lieu de son enfermement".

Pour soutenir cette réponse, nous nous appuyerons sur la lecture des textes de Louis Marin consacrés à la peinture et sur le commentaire opposable de Foucault et de Lacan à propos du tableau de Vélasquez, "*Les Ménines*".

Dans ce titre, ce qui pour moi est important, au-delà des mots, c'est la ponctuation. Les points de suspension et le point d'interrogation sont une façon de dire qu'il y a, en effet, plusieurs questions dans ce titre.

Aujourd'hui, je vais essayer d'en repérer certaines et de tenter de formuler des réponses, mais certainement pas de manière définitive..., quelques réponses possibles, à un moment donné, par rapport à un champ de questions.

Les trois questions qui seront centrales pour nous, ce matin, sont :

- 1 - qu'est-ce qu'un psychanalyste ?
- 2 - qu'est-ce qu'un tableau ?
- 3 - qu'est-ce que la clinique et, en particulier, qu'appelle-t-on tableau clinique ?

Partant de ces trois questions, j'essaierai de reprendre la réponse possible évoquée dans le commentaire du titre, à savoir que, pour un psychanalyste, un tableau clinique est le lieu de son enfermement.

Avant de passer à la première question, je vous propose, maintenant, de lire un texte de Marin, extrait de "*De l'entretien*", où Marin explique le sens du titre de l'un de ses livres "*Opacités de la peinture*". Il dit ceci : "Opacité, dans le pluriel de son sens, désignerait tout ce qui, dans l'art du visible, joue au-

¹⁵⁰ Michel Foucault. 1966.

delà ou en-deçà de la représentation ou, plutôt ce qui, dans la représentation, l'ouvre sur son en-deçà ou son au-delà : opacité, en bref, désignerait *-dans la représentation- tout ce qui déjoue sa transparence aux choses, au monde, à l'être qu'elle représente au regard, comme aux intentions explicites et délibérées de son sujet.*

Opacités : présence d'une matière, d'une chair, d'un corps de peinture dans le pur mouvement de signification de l'image du visible qu'est le tableau de peinture, le squelette de son châssis, la peau de sa toile, rugueuse ou lisse, avec sa taille et son format, les pigments colorés, les pâtes, les enduits et les vernis ; traces laissées dans la touche par les gestes du peintre ; accents, espacements, arrangements, dissimulations et occultations, explosions, tourbillons, flux et reflux, onctions, mellosités, suavités, liquidités, viscosités, grumeaux, gouttes et coulures, griffures, incisions, giclures : opacités. Toute représentation se présente, même lorsqu'elle représente quelque chose¹⁵¹.

Laissons, pour l'instant, ce texte de Louis Marin et passons à la première question.

8.1 - QU'EST-CE QU'UN PSYCHANALYSTE ?

Il y a, bien sûr, beaucoup de définitions possibles.

Celle sur laquelle je voudrais insister pour cette intervention est la suivante : un psychanalyste, c'est quelqu'un qui permet à un psychanalysant... de terminer son analyse. Ni plus, ni moins.

Je vous rappelle que ce n'est pas un psychiatre, ce n'est pas un psychologue, ce n'est pas un médecin, ce n'est pas un philosophe, ce n'est pas un penseur, ce n'est pas un psycho-thérapeute, ce n'est pas un peintre, ce n'est pas un homme politique, ce n'est pas un homme de télévision, ni de radio, c'est quelqu'un qui permet à un psychanalysant de terminer son analyse. Ça ne l'empêche pas, bien entendu, d'avoir plein d'autres fonctions, mais au titre de la psychanalyse, tout cela n'a rien à voir.

Question d'un participant : Excusez-moi, mais est-ce votre définition ou quelque chose qui se dit habituellement ?

C'est la définition... que je vous propose ce matin, effectivement, avec l'envie de prendre le contre-pied d'une définition plus en vogue qui consiste à dire qu'un psychanalyste, c'est quelqu'un qui, d'abord, a fait une analyse. C'est souvent ce trait que l'on met en avant pour le distinguer du médecin, du psychiatre, du psychologue... qui, eux, ont une pratique professionnelle au titre d'un diplôme universitaire, pratique éprouvée à partir de là. Or, de fait, la seule pratique qui permette de reconnaître à quelqu'un le statut de psychanalyste, c'est celle d'avoir fait une analyse.

C'est bien pour me démarquer de cette définition que j'insiste en disant que, pour moi, aujourd'hui, un psychanalyste c'est quelqu'un qui permet à un analysant de terminer son analyse. Je veux dire par là que la terminaison de l'analyse de l'analyste ne me semble pas, avec cette définition, le pré-requis de base pour que l'analysant débute son analyse. Par contre, la question qui se posera pour l'analyste de l'analysant sera effectivement de savoir s'il permettra, à cet analysant, de terminer son analyse. Et, du coup, cette question fera partie de son propre rapport à la fin de son analyse.

Ceci sous-entend qu'une analyse, ça doit se terminer. Que ça se termine..., c'est une autre chose !

Donc, la question centrale, ici, est celle de la fin de l'analyse.

A ce propos, relisez à l'intérieur du recueil de Freud titré, en français, "*Cinq psychanalyses*"¹⁵², c'est-à-dire, cinq cas paradigmatiques, cinq espèces de modèles des structures développées, à partir de la psychanalyse, dans la rencontre avec un patient, du côté de l'hystérie, du côté de la névrose obsessionnelle, du côté de la phobie chez l'enfant, du côté de la psychose et du côté d'une espèce mixte qui va de la névrose infantile à la psychose chez l'adulte, soit : Dora, l'Homme aux Rats, le petit

¹⁵¹ Louis MARIN. 1997, pp. 66-67

¹⁵² Sigmund Freud. 1954.

Hans, le Président Schreber et l'Homme aux Loups.

Or, chacun des récits de ces cinq psychanalyses se termine par quelques notes de Freud sur *“que sont-ils devenus ?”*. Car Freud ne peut pas s'empêcher, à la fois, de soutenir un discours, tant sur le plan clinique que sur le plan théorique et de le publier et, en même temps, cinq ans, dix ans, vingt ans après, de revenir sur ce discours, de le réinterroger, de le ré-articuler.

Ceci pour dire que la question de la fin de l'analyse ne se pose pas de la même façon et au même moment pour l'analysant et pour l'analyste.

Il m'arrive de continuer à travailler sur des situations cliniques où je ne suis plus en relation avec la personne et où, cependant, un certain nombre de choses continue à travailler pour moi. Et je ne peux m'empêcher de penser que si ça travaille pour moi, ce n'est pas tout à fait sans effet pour la personne en cause...

“Cinq psychanalyses”, ça nous montre comment Freud essaie de se situer de manière honnête -ce qui n'est pas toujours le cas des analystes quand ils font des récits de cures- Mais il y a une malhonnêteté dans laquelle on est toujours pris, qui est qu'il est très compliqué de dire des choses au plus juste de ce qui se passe quand on décide de les rendre publiques, publiques au sens de quelque chose qui peut circuler, parce que justement, là aussi, ça peut avoir des effets.

Freud, en tous cas, témoigne d'une honnêteté foncière en disant qu'il ne peut parler que de ce que, d'une certaine façon, il rate : chacune de ces cinq cures est une forme d'échec, si on se met dans la perspective d'une visée thérapeutique maximum. Et, en même temps, c'est parce que chacune de ces cinq cures est un point d'échec dans le travail de Freud, c'est-à-dire un point d'in-aboutissement, que cela va continuer à pouvoir le faire travailler, à la fois pour ces patients-là, mais aussi pour d'autres patients et, ainsi, que cela continue à pouvoir faire enseignement pour ceux qui, aujourd'hui, les lisent. Freud va effectivement jusqu'à remettre en question, pour lui même, ce que signifie et représente une fin d'analyse.

Avec Dora, dans la question du scénario hystérique transférentiel, avec le Petit Hans sur les effets d'une cure de phobie infantile.

Il y a un cas compliqué, puisque c'est la mort du patient lors d'une guerre qui conclut, en quelque sorte, ce cas, mais Freud en dit quand même quelque chose, c'est l'Homme aux Rats.

Pour l'Homme aux Loups, il fait sentir cette espèce de perspective à l'infini qui va lier la personne au mouvement psychanalytique.

Et celui pour lequel les choses se passent de façon étonnante, c'est Schreber : Schreber est une personne qui décompense tardivement, qui vivait apparemment normalement jusque là et qui, après avoir décompensé, va rentrer dans un délire très important qui l'accompagnera de manière partielle jusqu'à la fin de sa vie. Schreber connaîtra des périodes d'hospitalisation en alternance avec des retours chez lui. A partir de ce délire, Schreber va écrire ses Mémoires ; sa famille va essayer d'en faire interdire la publication parce que, dans cet ouvrage, Scheber raconte de manière délirante la vision qu'il a de son environnement et du monde dans lequel il évolue, notamment du monde familial. Finalement, un texte caviardé va paraître, sur lequel Freud travaillera pour livrer sa lecture du cas. Ils ne se rencontreront jamais. Scheber mourra l'année de la parution publique du cas clinique que Freud a élaboré à partir de la lecture des Mémoires...

Ainsi, vous voyez que, si un psychanalyste continue à travailler sur les cures entreprises et si la fin de l'analyse ne coïncide pas forcément avec la terminaison de la cure du patient, il y a une espèce de champ qui s'ouvre où peuvent se retrouver toutes les interrogations sur l'interminable de la psychanalyse.

Ceci dit, premier point sur lequel je voulais insister aujourd'hui : un psychanalyste, c'est quelqu'un qui permet à un analysant de terminer son analyse.

8.2 - QU'EST-CE QU'UN TABLEAU ?

Je suis parti d'une définition d'un petit Littré, un peu ancien, parce qu'il me semble donner des orientations simples et précises.

"Tableau :

- *substantif masculin,*
- *table de bois noircie pour écrire,*
- *cadre de menuiserie,*
- *feuille sur laquelle les matières d'un sujet sont rangées méthodiquement,*
- *liste,*
- *ouvrage de peinture sur une table de bois ou sur de la toile,*
- *au figuré : ensemble d'objets qui frappent la vue,*
- *au théâtre : subdivision des actes,*
- *au figuré : représentation animée d'une chose soit en action, soit de vive voix, soit par écrit".*

Dans l'ordre proposé, là, par le Littré, ça commence par l'écriture et ça finit par l'écriture. Il y a tous les aspects matériels qui apparaissent, les questions autour de l'objet, de la représentation, de la chose et puis, à un moment donné, apparaît la peinture ; mais la peinture n'est pas l'exclusivité de la définition du tableau, contrairement à une représentation actuelle.

Ceci va nous amener directement à notre troisième point.

8.3 - CLINIQUE ET TABLEAU CLINIQUE

8.31 - Qu'est-ce que la clinique ?

Là, je ne suis pas allé chercher l'étymologie. Le souvenir que j'ai de mes études de psychologie, c'est que le terme de clinique désigne ce qui se fait au lit du malade.

Ce souvenir m'a ramené à la lecture que j'avais faite, pour la première fois, en 1975, d'un livre paru en 1963, qui avait été d'autant plus importante qu'elle accompagnait, alors, dans ces études de psychologie, un certificat de neurophysiologie, lecture donc de l'ouvrage de Foucault qui s'appelle *"Naissance de la clinique"* et qui raconte comment se met en place la clinique moderne, c'est-à-dire la clinique de la médecine moderne, à partir de la fin du XVIIIème siècle.

Il s'agit d'un ouvrage qui n'est pas écrit par un historien et qui, pourtant, est un ouvrage historique, qui n'est pas écrit non plus par un médecin et qui, pourtant, ne parle que de médecine et qui, en même temps, donne une espèce d'ouverture assez passionnante sur l'histoire et la médecine quand on le lit. Ça l'a été, notamment pour moi, lors de ma première lecture car, d'un côté, j'entendais "voilà ce que révèle l'anatomie du cerveau ou du système nerveux central" et, de l'autre, je pouvais découvrir avec Foucault comment ces résultats d'anatomie s'étaient progressivement mis en place, autour de cette idée force qu'il ne suffit pas seulement d'ouvrir -de disséquer- pour voir...

Or, en relisant cet ouvrage pour la préparation de ces journées, qu'y ai-je aujourd'hui trouvé : une forme de réponse à la question "qu'est-ce qu'un tableau clinique pour un psychanalyste ?" ! Je ferai donc, avec vous, l'hypothèse que Foucault donne au psychanalyste, en 1963, une réponse à cette question-là. Ce faisant, je m'éloignerai peut-être de la position des orateurs de la journée précédente, dans ce qui peut être, aujourd'hui, une lecture critique de Foucault.

En effet, une lecture critique de Foucault, peut consister à dire que c'est un très grand penseur -il faut toujours se méfier quand on commence à dire ça-, un homme très intelligent, d'une culture exceptionnelle -attention, c'est encore pire- mais..., sans aller jusqu'à dire qu'il s'est beaucoup trompé..., mais..., on va revenir sur ce qu'il a dit. C'est quelque chose à quoi on n'échappe pas et qui

est souvent nécessaire car, en disant cela, on ne s'attaque pas, en réalité, à Foucault pris, là, comme nom propre, mais on s'attaque, de manière légitime, à certaines applications un peu rapides, voire dogmatiques et dangereuses, d'un système de pensée. C'est-à-dire que si on se met à lire toute l'histoire, toute la pensée, à travers la perception de Foucault à un moment donné, on produit une lecture réductrice.

Mais, ceci dit, si -aujourd'hui- on se réfère à un psychanalyste qui s'appelle Jean Allouch, on peut lire aussi de quelle manière Foucault, en tant que penseur, permet d'entendre des choses qui ne sont pas encore présentes comme questions. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que Foucault recèle, dans sa façon d'articuler un certain nombre de points -et, notamment, cette espèce de culture encyclopédique qui le fait passer de la médecine à l'histoire en passant par l'esthétique, à partir de la philosophie...- un certain nombre de ponts qui font que des questions qui vont se poser au fur et à mesure, dans le monde, peuvent obtenir un autre éclairage, si on se met à entendre ce qu'il avait pu dire. Non pas parce qu'il se tiendrait comme un prophète, mais parce que la particularité de certaines de ses articulations produira un effet de lecture, éventuellement bien après. Un penseur, c'est bien de le saisir dans son temps, mais il faut aussi, parfois, se rappeler que le temps n'est pas que chronologie. Sans pour autant faire du penseur celui qui détiendrait la Vérité, il y a, cependant, des manières de penser avec les penseurs où il faut accepter de sortir d'une représentation de leur pensée réduite au temps de leur énonciation.

C'est pourquoi, il me semble réellement que l'on peut soutenir que, dans la "*Naissance de la clinique*", se retrouvent des réponses, non cherchées en tant que telles, à la question de comment essayer de penser l'épistémologie de la psychanalyse : d'où vient cette idée, comme ça, qui va prendre consistance, que l'hypothèse de l'inconscient permet de définir une nouvelle discipline.

Le titre "*Naissance de la clinique*" est un titre étrange, puisqu'en fait, FOUCAULT va soutenir que la clinique existe de tout temps, de manière coextensive à la médecine, à toute médecine. La médecine moderne naît à la fin du XVIIIème siècle -une période charnière qui permet de situer, aussi, la naissance de l'individu moderne- Foucault se situe à cette articulation, en disant que la clinique qui accompagne la médecine moderne ne va plus être comparable avec la clinique qui date d'HIPPOCRATE. Depuis qu'on pense en terme médical, on a toujours un rapport à la clinique, même si c'est le même terme que l'on retrouve et même si les médecins de la fin du XVIIIème siècle pensent qu'ils sont dans une continuité. Pour Foucault, à ce moment précis, se produit une discontinuité.

Cette discontinuité se base sur trois mots :

- l'espace,
- le langage,
- la mort.

Cela veut dire que les représentations de l'espace, du langage et de la mort dans la clinique médicale, jusqu'au XVIIIème siècle, ne sont pas les mêmes que les représentations de l'espace, du langage et de la mort qui naissent avec la clinique qui accompagne la médecine moderne dès la fin du XVIIIème siècle.

Et, donc, ma surprise a été de constater que l'un des éléments récurrents dans le texte de Foucault c'est : le tableau. C'est-à-dire que l'on passe du tableau plan, à deux dimensions, à un tableau obligé de contenir une certaine profondeur. Que dit Foucault : "*Pour Descartes et Malebranche, voir, c'était percevoir (et jusque sous les espèces les plus concrètes de l'expérience : pratique de l'anatomie chez Descartes, observations microscopiques chez MALEBRANCHE) ; mais il s'agissait, sans dépouiller la perception de son corps sensible, de la rendre transparente pour l'exercice de l'esprit : la lumière, antérieure à tout regard, était l'élément de l'idéalité, l'inassignable lieu d'origine où les choses étaient adéquates à leur essence et à la forme selon laquelle elles la rejoignaient à travers la géométrie des corps ; parvenu à sa perfection, l'acte de voir se résorbait dans la figure sans courbe, ni durée de la lumière*"¹⁵³. Donc, pour Descartes et Malebranche pris, là, comme pivots, on sait ce que l'on voit. Puisque je vois, je comprends ce que je vois. Et la référence essentielle, c'est la lumière. On est dans la lumière, dans la compréhension, dans l'observation... et on arrive à un savoir qui sait. "*A la fin du XVIIIème siècle, voir consiste à laisser à l'expérience sa plus grande opacité corporelle...*"¹⁵⁴. Soulignons ce terme d'opacité : bien sûr, Louis Marin a lu Foucault. "*A la fin du*

¹⁵³ Michel FOUCAULT. 1963, p. 9

¹⁵⁴ Michel FOUCAULT. 1963, p 9

XVIIIème siècle, voir consiste à laisser à l'expérience sa plus grande opacité corporelle ; le solide, l'obscur, la densité des choses closes sur elles-mêmes ont des pouvoirs de vérité qu'ils n'empruntent pas à la lumière, mais à la lenteur du regard qui les parcourt, les contourne et, peu à peu, les pénètre en ne leur apportant jamais que sa propre clarté. Le séjour de la vérité dans le noyau sombre des choses est paradoxalement lié à ce pouvoir souverain du regard empirique qui met leur nuit à jour. Toute la lumière est passée du côté du mince flambeau de l'œil qui tourne, maintenant, autour des volumes et dit, dans ce chemin, leur lieu et leur forme. Le discours rationnel s'appuie moins sur la géométrie de la lumière que sur l'épaisseur insistante, indépassable de l'objet : en sa présence obscure mais préalable à tout savoir, se donnent la source, le domaine et la limite de l'expérience. Le regard est passivement lié à cette passivité première qui le voue à la tâche infinie de la parcourir en son entier et de la maîtriser”¹⁵⁵.

Nous voilà donc passés de la lumière, qui permet de savoir, à un regard qui prend son temps et qui accepte l'opacité, l'épaisseur, l'obstacle, qui accepte de se promener, de cheminer...

Michel Foucault, dans *“Naissance de la clinique”* vient donc nous dire comment le médecin commence à rencontrer le corps du malade, dans son volume, dans son épaisseur.

Jusqu'à la fin du XVIIIème siècle, le médecin ne rencontrait que la maladie. Et, ce qui faisait la plupart de temps obstacle à la compréhension de la maladie, c'était : le malade ! C'est, d'une certaine façon, une conception de la médecine qui existe toujours et dont on a besoin : c'est le rôle, aujourd'hui, de la recherche que de se faire en dehors de la relation directe au malade en tant que personne. Cette conception est, en fait, héritée de ce qui, avant la médecine moderne, était dominant, soit une médecine où le malade s'interpose dans la voie qui devrait mener à une compréhension de la maladie.

Ce que note Foucault, c'est qu'à la fin du XVIIème siècle, au lieu de rêver que le corps du malade devienne transparent, c'est justement ce corps, dans son opacité, qui va progressivement devenir l'objet du travail médical. Moyennant quoi, va pouvoir apparaître un nouveau lien à l'individu.

C'est ce corps-là, l'épaisseur de ce corps malade, qui va imposer une autre profondeur au tableau clinique. C'est-à-dire que le tableau ne pourra plus se contenter de proposer l'arbre généalogique des maladies -basé sur des observations-, il va devoir inclure un autre rapport au langage, à la parole, au discours : le médecin va devoir tenir un discours individuel sur ce qu'il voit du corps du malade et, finalement, sur ce que dit le corps du malade.

Donc, progressivement, on va pouvoir supposer qu'un malade, ça parle, notamment à travers son corps. Et, pour cela, il faut sortir radicalement de l'idée que le médecin n'aurait à faire qu'à la maladie. Reprenons la citation de Foucault : *“Il appartenait à ce langage des choses et à lui seul, sans doute, d'autoriser -à propos de l'individu- un savoir qui ne fût pas simplement d'ordre historique ou esthétique. Que la définition de l'individu soit un labeur infini n'était plus un obstacle pour une expérience qui, en acceptant ses propres limites, prolongeait sa tâche dans l'illimité. La qualité singulière, la forme unique et transitoire, en acquérant le statut de l'objet, ont pris son poids et sa solidité. Aucune lumière ne pourra plus les dissoudre dans les vérités idéales ; mais l'application du regard, tour à tour, les éveillera et les fera valoir sur fond d'objectivité. Le regard n'est plus réducteur, mais fondateur de l'individu dans sa qualité irréductible. Et, par là, il devient possible d'organiser autour de lui un langage rationnel. L'objet du discours peut aussi bien être un sujet, sans que les figures de l'objectivité soient pour autant altérées. C'est cette réorganisation formelle et en profondeur, plus que l'abandon des théories et des vieux systèmes, qui a ouvert la possibilité d'une expérience clinique ; elle a levé le vieil interdit aristotélicien : on pourra enfin tenir, sur l'individu, un discours à structure scientifique”¹⁵⁶.*

Donc, un regard qui tient compte de l'épaisseur du corps et qui nécessite un rapport au langage, c'est ce qui va apparaître dans la *“Naissance de la clinique”*. Ce regard va découvrir un rapport nouveau entre mort et maladie. Durant le XVIIème et le XVIIIème siècles, la médecine pratique l'ouverture des corps. Mais Foucault note qu'à la fin du XVIIIème, on va pouvoir commencer à réduire le temps qui sépare l'observation du corps du malade de celle du corps cadavérisé : on va de moins en moins attendre, après le décès, pour essayer de comprendre ce qui a bien pu se passer, ce qui va permettre à

¹⁵⁵ Michel FOUCAULT. 1963, p. 10

¹⁵⁶ Michel FOUCAULT. 1963, p. 10

l'anatomie de pouvoir commencer à interroger le discours médical sur la question du rapport à la mort, pas seulement dans son lien au cadavre, mais aussi, dans son lien au corps malade, mais encore vivant. L'hypothèse de Foucault, à la fin de son livre *"Naissance de la clinique"*, est de dire : *"Ce n'est pas parce qu'il est tombé malade que l'homme meurt. C'est fondamentalement parce qu'il peut mourir qu'il arrive à l'homme d'être malade"*¹⁵⁷. Là, s'opère un renversement : la mort, qu'elle soit accidentelle ou liée à une maladie, n'apparaissait que de manière terminale, n'était pensée que comme terminaison de la vie et qu'à partir de ce moment là. A partir des recherches qui commencent à se faire pendant le XVII^{ème} siècle, le discours médical va pouvoir ré-intégrer la question de la mort comme quelque chose de possible, comme quelque chose qui s'effectue possiblement tout au long de la vie. Cela permet et nécessite, en même temps, un bouleversement dans les représentations de la mort; ce bouleversement se traduit selon Foucault par une spatialisation et une individualisation de la maladie : la mort est devenue, à part entière, une mort individuelle.

8.32 - Un tableau clinique : "Les Ménéines" de VELASQUEZ

Ainsi, le tableau clinique médical de la fin du XVIII^{ème} siècle est un tableau qui possède une épaisseur, une profondeur, qui tient compte du langage, de l'espace et de la mort. Ceci nous amène à notre dernier point : qu'est-ce qu'un tableau clinique pour un psychanalyste ? Réponse : *"Les Ménéines"*.

Ce tableau de Vélasquez aurait été peint en 1656 ; c'est un tableau sans titre que l'on a appelé, pendant un certain temps, "La famille royale" ou "La famille", et que l'on nomme, aujourd'hui, *"Les Ménéines"* qui désignent les personnages qui sont autour de l'infante. C'est un tableau qui pose des questions perpétuelles aux peintres.

Un peintre se serait exclamé, en le découvrant quelques années après sa réalisation : "c'est la théologie de la peinture !". C'est un tableau inépuisable.

Qu'est-ce que ce tableau a de particulier ?

Ce tableau propose, quand on le regarde, une succession de profondeurs de champs qui nous amène à circuler à l'intérieur.

Il y a de la lumière, sur le côté, au-dessus de l'infante qui est éclairée comme par un spot halogène et puis, au fond, avec ce drôle de personnage à l'étrange attitude, qui a donné lieu à de multiples commentaires et qui est un cousin de Vélasquez.

Enfin il y a le peintre lui-même.

Historiquement, il est dit que la croix que porte le peintre sur son habit correspond à un mérite que Vélasquez n'avait pas encore obtenu en 1656. Selon la légende, ce serait le roi lui-même, dont Vélasquez avait fait plusieurs portraits célèbres, qui serait venu ajouter cette croix sur le tableau après la mort du peintre qui, entre-temps, avait obtenu le mérite en question.

On aurait donc, sur le tableau, deux mains : la main de Vélasquez qui a peint le tableau et celle du roi qui a tracé, en plus, la croix de manière posthume...

Ce qui va provoquer beaucoup de questions, c'est ce qui apparaît au fond, dans le miroir : deux personnages s'y reflètent : il s'agit du roi et de la reine. La plupart des commentateurs font l'hypothèse que Vélasquez se serait peint en train de peindre, sur la toile retournée que vous voyez sur la gauche, le roi et la reine qui seraient donc, eux, en train de poser pour Vélasquez à la place même du spectateur qui regarde le tableau. Donc, ce qui pose question, c'est que le tableau, un peu comme une anamorphose, de par sa disposition géométrique, de par son utilisation de la perspective, nous assigne, en tant que spectateur, à une certaine place qui prend sens dans le tableau : nous serions en train de poser pour Vélasquez.

Il existe une littérature entière sur les mystères recelés dans ce tableau seul. Je n'en citerai que quelques exemples.

Dans son livre *"Les dessous de l'image"*, Philippe Comar¹⁵⁸ travaille sur l'histoire de la perspective. Il utilise un ordinateur pour donner une représentation spatiale à trois dimensions de l'atelier qu'il a fait, ensuite, reconstruire sous forme de maquette.

¹⁵⁷ Michel FOUCAULT. 1963, p. 158

¹⁵⁸ Philippe Comar. 1992

D'autres études portent sur les tableaux très sombres qui sont au-dessus du miroir et qui représentent des thèmes issus des "*Métamorphoses*" d'Ovide, qui apparaissent comme des allégories.

L'étendue du plafond, inhabituelle dans la peinture, nous amène, en tant que spectateur, à rentrer à l'intérieur du tableau.

Mais, aujourd'hui, lorsqu'on fait l'analyse objective du tableau, on s'aperçoit que l'on ne peut absolument pas voir le roi et la reine reflétés dans le miroir du fond comme objets de la peinture de Vélasquez, à moins de tricher sur toutes les lignes de perspective.

Campo y Frances enfin, fait, lui, une hypothèse assez radicale : il avance que la personne que vous voyez au fond du tableau, que l'on a identifiée comme étant le cousin de Vélasquez, et qui a l'air de toucher une espèce de tenture ou de cordon, serait en train d'activer un miroir pour provoquer une illusion d'optique : ainsi, l'infante, les suivantes, "*Les Ménines*" qui sont autour d'elle seraient en train de regarder un effet de jeu de miroir qui serait activé par un artifice déclenché par la main du cousin de Vélasquez. Des analyses techniques ont été faites pour vérifier cette hypothèse où le roi et la reine apparaîtraient en tant qu'illusion d'optique. Cette hypothèse tient, à ceci près que l'on n'en a aucune confirmation historique. Tout au plus sait-on que cette pièce servait, non seulement d'atelier, mais aussi de pièce favorite pour que des illusionnistes viennent proposer des séances, afin de divertir l'infante.

Mais, maintenant, reprenons notre question : qu'est-ce qu'un tableau clinique pour un psychanalyste ?

Le premier point qui nous attire, par rapport à ce tableau, c'est la question de la profondeur. Jacques Lacan s'en empare dans son séminaire, en 1966, pendant toutes les séances du mois de Mai consacré à "*L'objet de la psychanalyse*", et il présente un commentaire du tableau des *Ménines*.

Lacan invite Foucault, qui vient de faire paraître "*Les mots et les choses*"¹⁵⁹ qui s'ouvre, dès le premier chapitre, par une description du tableau de Vélasquez destinée à poser la question de la représentation dans sa dimension historique : ce tableau, pour Foucault, est emblématique de l'âge de la Représentation.

Lacan donc invite Foucault. Il donne l'impression d'être entièrement en accord avec ce que soutient Foucault et, en même temps, petit à petit, il démonte entièrement l'hypothèse classique sur laquelle s'appuie Foucault, à savoir le roi et la reine en train de poser et dont le reflet apparaît dans le miroir. En fait, finalement, le dialogue entre Foucault et Lacan tourne autour de ce qui est central, pour chacun, dans sa lecture du tableau de Vélasquez : pour Foucault, c'est la question de la représentation ; pour Lacan, c'est la question du représentant de la représentation. Se déroule, là, une espèce de dialogue impossible entre une conception liée à l'esthétique et à l'histoire, et une conception issue de la théorie freudienne. Dialogue impossible quant à sa résolution, mais qui reste pour nous fécond, dialogue étonnant pour ses auditeurs d'alors, puis, qui va conduire Lacan à décrypter le tableau de Vélasquez en utilisant la géométrie projective, ce qui permettra, par la suite à Lacan, d'avancer sa mathématisation de la psychanalyse...

Ce que je retiendrai, dans ce que dit Lacan, pour mon propos d'aujourd'hui, ce sont les deux points suivants :

1. Lacan insiste sur le fait que Vélasquez nous fait rentrer *dans* le tableau.
2. Lacan lit toute la force du tableau dans le fait que *l'on ne saura jamais réellement ce qui se trouve sur le tableau retourné.*

Partons du début de la description faite par Foucault dans "*Les mots et les choses*" : "*Le peintre est légèrement en retrait du tableau. Il jette un coup d'oeil sur le modèle, peut-être s'agit-il d'ajouter une dernière touche, mais il se peut, aussi, que le premier trait, encore, n'ait pas été posé. Le bras qui tient le pinceau est replié sur la gauche, dans la direction de la palette ; il est, pour un instant, immobile entre la toile et les couleurs. Cette main habile est suspendue au regard et le regard, en retour, repose sur le geste arrêté. Entre la fine pointe du pinceau et l'acier du regard, le spectacle va libérer son volume*"¹⁶⁰.

Le point clinique primordial est le suivant : on ne saura jamais si le tableau retourné est déjà peint, pas encore peint ou en cours de réalisation ; il restera toujours, dans son opacité, un tableau retourné...

¹⁵⁹ Michel FOUCAULT. 1966

¹⁶⁰ Michel FOUCAULT. 1966, p. 29

L'indication de Lacan, à partir des "*Ménines*", consiste à dire qu'un tableau clinique, c'est un tableau dans lequel, en tant que psychanalyste, on se doit de rentrer, afin d'y découvrir des choses inconnues - certaines de ces choses demeurant inconnues, même pour le psychanalyste-. Le tableau retourné peut, là, nous servir de métaphore pour désigner le rapport individuel de chacun à l'inconscient : une analyse ne dévoile pas tout l'inconscient ; il est nécessaire, pour la structuration psychique, que l'inconscient demeure dans sa dimension dynamique, pour autant que ses effets ne se traduisent pas uniquement par des symptômes invalidants. De ce point de vue, le tableau retourné est fondamental pour le clinicien qui se réfère à la psychanalyse.

Or, que nous disait Marin ? "*Toute représentation se présente, même lorsqu'elle représente quelque chose*". Il y a un temps présent qui ne se confond pas avec le temps de la chronologie.

Quand on regarde Vélasquez dans ce tableau, Vélasquez continue à nous regarder. C'est bien, là, une des forces du tableau : au-delà de la mort des personnages, nous continuons à être interrogés par eux.

Qu'est-ce que la question de la fin de l'analyse, si ce n'est, pour l'analyste, d'accepter d'être mis à la porte... du tableau ! Il s'agit, en effet, de toucher à un point de réel, de désobjectivation qui aura des effets, tant pour l'analyste qui occupe réellement cette place là, dans ce moment de conclure, que pour l'analysant qui pourra trouver un terme à son travail d'analysant.

Quand nous lisons, aujourd'hui, "*La naissance de la clinique*" de Foucault, nous comprenons que la psychanalyse ne va pouvoir exister qu'à partir du moment où la clinique liée à la clinique moderne va exister.

La psychanalyse n'est pas une discipline de la médecine, même si c'est parce que la médecine existe que la psychanalyse existe : la psychanalyse va pouvoir se détacher du dispositif médical, parce que le dispositif médical a permis de rencontrer l'épaisseur du corps et, du coup, l'épaisseur du malade comme personne et, du coup, la possibilité d'une parole et d'un langage, tant sur le malade, que venant du malade.

A ce sujet, nous pourrions reprendre cette idée du côté de l'anthropologie : il est logique que, dans des sociétés où le type de médecine moderne occidentale n'existe pas comme production historique de cette société, de fait, il ne puisse y avoir de psychanalyse au sens freudien. Il y a certainement bien d'autres façons de faire avec, ce qu'après Freud, nous nommons inconscient... Pour nous, la psychanalyse ne peut apparaître qu'en se détachant du socle d'une médecine qui naît dans un moment historique de définition spécifique et politique de la notion d'individu et qui permet la naissance d'une nouvelle clinique.

Ceci dit, la citation du texte de Foucault peut aussi s'entendre de manière très inquiétante, si nous en reprenons la fin : "*Aucune lumière ne pourra plus les dissoudre dans les vérités idéales ; mais l'application du regard, tour à tour, les éveillera et les fera valoir sur fond d'objectivité. Le regard n'est plus réducteur, mais fondateur de l'individu dans sa qualité irréductible. Et, par là, il devient possible d'organiser, autour de lui, un langage rationnel. L'objet du discours peut aussi bien être un sujet, sans que les figures de l'objectivité soient, pour autant, altérées. C'est cette réorganisation formelle et en profondeur, plus que l'abandon des théories et des vieux systèmes, qui a ouvert la possibilité d'une expérience clinique. Elle a levé le vieil interdit aristotélicien : on pourra tenir, sur l'individu, un discours à structure scientifique*"¹⁶¹.

Oui, espérons, sauf que des médecins, praticiens de cette médecine moderne, ont -avec leur regard- réduit des êtres humains au statut d'animaux de laboratoire. Souvenons-nous que la médecine moderne commence, aujourd'hui, à pratiquer des expériences issues de ce qui s'est fait dans des camps de concentration. Ce fait là nous interroge, nous qui sommes redevables à la médecine d'avoir ouvert le champ de la clinique.

¹⁶¹ Michel FOUCAULT. 1963, p. 10

Je terminerai en vous lisant les premières lignes du livre de Geneviève Anthonioz de Gaulle qui s'appelle "*La traversée de la nuit*" et qui nous rappelle que la même médecine qui accompagne la reconnaissance du statut de l'individu peut, aussi, s'exercer dans la négation de l'individu : "*La porte s'est refermée lourdement. Je suis seule dans la nuit. A peine ai-je pu apercevoir les murs nus de la cellule. En tâtonnant, je trouve le bat-flanc et sa couverture rugueuse et m'y allonge, en essayant de renouer avec le rêve interrompu : tout-à- l'heure, je marchais sur un chemin éclairé par la lune, une lumière si douce, si bienfaisante, et des voix m'appelaient. Soudain, il n'y eut plus que le faisceau d'une lanterne, le visage effaré de notre chef de baraque, l'ordre rauque de me lever et l'ombre de deux S.S. Cauchemar ou réalité ? Baty et Félicité, mes voisines de paille, se sont réveillées. Elles ont rassemblé quelques objets, dont mon quart et ma gamelle, m'ont aidée à descendre du châlit, m'ont embrassée. Quel sort m'attend ? Il arrive que les exécutions aient lieu, ainsi, de nuit. Pour le moment, je suis dans un bâtiment, à l'intérieur du camp de ravenbrück, appelé bunker. C'est une prison qui sert aussi de cachot. En ce cas, il n'y a pas de couverture, ni de paille, le pain est distribué tous les trois jours, la soupe tous les cinq jours. La condamnation au bunker est accompagnée d'une bastonnade : vingt-cinq, cinquante ou soixante-quinze coups auxquels la détenue survit rarement. Nous savons tout cela au camp et, aussi, que les jeunes femmes, cobayes humains, ont subi -dans ce lieu- les horribles expériences du professeur gebhardt. Comme, décidément, le sommeil ne revient pas, je pense aux soixante-quinze petits lapins (kaninchen, c'est ainsi qu'on les appelle). Leurs jambes sont atrocement mutilées, elles sautillent en s'aidant de béquilles rudimentaires. Ces jeunes filles polonaises (la plus jeune, bacha, a quatorze ans) ont subi des prélèvements d'os et de muscles, certaines jusqu'à six fois et le chirurgien, célèbre professeur à l'université de berlin, a contaminé les blessures avec la gangrène, le tétanos ou le streptocoque. Ainsi, prétendait-il démontrer que le Gauleiter Heydrich, qu'il avait soigné après un attentat, ne pourrait survivre aux infections de ses plaies. Après la première série d'"opérations", nos camarades avaient essayé de résister pour ne pas subir d'autres expériences. Mais elles ont été vite ligotées et enfermées dans le bunker où gebhardt a poursuivi ses interventions, sans asepsie, sans anesthésie. Ici, j'imagine mieux encore leur supplice"¹⁶².*

La médecine peut aussi apporter cela.

Ce qui apparaît encore plus comme important, dans ce tableau des "*Ménines*" de Vélasquez, c'est donc bien que le tableau retourné, face auquel se trouve le peintre reste à jamais, de manière énigmatique, retourné.

On peut entrer dans le tableau des *Ménines*, on peut s'approcher du tableau retourné, on peut cliniquement y découvrir le parcours singulier d'un analysant, mais une fois que l'on sort du tableau des *Ménines*, l'ensemble retrouve toute son opacité.

C'est cette opacité qui permet aux corps de garder leur épaisseur. L'idéal de la transparence est source de danger : retourner le tableau dans le tableau serait, alors, toucher au vif même de la question de l'espèce humaine, soit une autre façon de désigner la catégorie du Réel chez Lacan.

¹⁶² Geneviève DE GAULLE-ANTHONIOZ. 1998, pp. 9-11

CHAPITRE IX

CONSIDERATIONS BAROQUES DE L'INTERVENTION SOCIALE

Joël CADIÈRE

1999

Ce matin, en venant jusqu'ici, je me questionnais sur le fait que, dans ces journées d'étude, la question du tableau était, en quelque sorte, l'arrière-fond de nos lectures et de nos exposés. Je me demandais : dans quel tableau sommes-nous ? Et j'en suis venu à la notion de lieu, notion que nous avons placée dans le titre de ces journées. Je ne l'avais pas inclus dans ma réflexion jusqu'à ce jour, aussi, je vous communique -en guise d'introduction- ce qui m'apparaît depuis ce matin.

Le lieu est tout à fait distinct de l'espace. Face à nous, il y a l'espace, mais il n'y a pas pour autant de lieux. Le lieu est un construit, qui procède d'une circonscription, d'un tracé qui marque une frontière. Un tracé qui entoure, délimite un espace du dedans que l'on nommera lieu, et un dehors, espace qui demeure infini. Cette opération consiste à donner à voir, comme si, pour voir, il fallait enfermer... dans un tableau : c'est la condition pour pouvoir voir. Il y a toujours une délimitation du voir. Le lieu apparaît, à ce moment là, comme une surface, mais celle-ci ne prend véritablement consistance que lorsqu'elle est désignée. Le lieu est toujours un lieu-dit.

Un lieu où se constitue une unité conquise : c'est toujours le lieu d'une composition, d'une concrétion, un repère dans l'étendue infinie. C'est fait pour voir. Mais voir, n'est pas regarder. Regarder, c'est parcourir le lieu vis-à-vis des formes, des figures, des jeux d'ombres et de lumières. Autrement dit, il y a la vue de l'étendue, il y a le voir du lieu, et le regard qui joue en ce lieu.

Que regardons-nous en ce lieu ? Ce qui est à la surface, sur laquelle nous promenons le regard. Sur la surface, nous n'avons pas la profondeur. Pareillement, la profondeur est un construit. Il y a un procédé qui donne profondeur : instituer sur cette surface d'autres surfaces ; mettre un tableau dans le tableau et encore un tableau dans le tableau. Dans "Les Ménines", vous avez au moins trois types de tableaux sur la surface du tableau. Le tableau caché qui se donne comme tel, le tableau miroir qui est central, le tableau ouvert par le cadre de la porte. Nous avons affaire, là, aux possibles de la profondeur : effet de profondeur, effet de sens de l'invisible, du reflet, de la communication qui se focalisent et se dispersent, se nouent et se diffusent, en un jeu infini pour le regardant.

De même, l'exposé de ma réflexion de ce jour veut délimiter un lieu-dit de l'insertion sociale. Comme dans un tableau, on peut voir et y regarder les différentes figures et formes des pratiques sociales qui se manifestent et composent ce lieu. Mais, comme précédemment dit, pour construire une profondeur de champ ou plutôt, pour produire un effet de sens, je place -à l'intérieur de ce tableau- un autre tableau, qui n'a ni titre, ni auteur, ni vraiment une époque déterminée. Il donne seulement à voir une forme spécifique, laquelle s'exhibe à des moments historiques pour opérer la résolution des

antagonismes sociaux : il s'agit d'un tableau d'expression Baroque d'où nous exposons le pli en tant que forme opératoire dominante.

Cette forme, qui modélise l'expression Baroque, je compte la déplier, l'expliquer, la faire cheminer jusqu'au point où elle peut apporter une compréhension symbolique de l'intervention sociale. Notre réflexion s'appuiera, essentiellement, sur trois auteurs qui, chacun à sa manière, ont développé cette métaphore du pli. Il s'agit de Mario Perniola, à partir de l'ouvrage "*Enigmes, le moment égyptien dans la société et dans l'art*"¹⁶³, de Gilles Deleuze "*Le pli. Leibniz et le Baroque*"¹⁶⁴ et de Louis Marin, notamment, dans "*Pour une théorie baroque de l'action politique*"¹⁶⁵.

9.1 - LE PLI

Le pli est une forme géométrique particulière, c'est une ligne courbe, constituée de positions successives de points, qui se meut d'après une loi déterminée ou indéterminée.

Le pli s'oppose à la ligne droite, autre figure géométrique, laquelle correspond à l'image d'un fil parfaitement tendu entre deux points. On dit que, par deux points, on peut faire passer une droite et une seule. C'est dire, alors, que chaque point constitutif de la ligne droite est contraint d'être très exactement à la place qu'il occupe : il ne peut y avoir de points fantaisistes. C'est le principe de rectitude qui prévaut, il faut marcher droit. La droite est de l'ordre du droit, de la loi. Le sens est vectorisé, dans un sens ou dans l'autre, seuls deux sens sont possibles.

Le pli, quant à lui, est une forme courbe. C'est, dit-on, un fil tendu que l'on détend, une droite que l'on plie, une matière souple que l'on plie.

En reprenant le champ sémantique ouvert par Deleuze, et d'après l'analyse de Perniola, nous pouvons enrichir la valeur de cette forme.

Le pli dérive du latin "flecto" : courber, plier, fléchir. C'est, dans ce sens, une modulation continue et perpétuellement variable, une ligne qui change de direction et de sens par une légère courbe. Elle s'oppose à la rigidité, l'endurcissement, l'inflexibilité. Par la forme du pli, DELEUZE nous demande de comprendre la fluctuation de la norme qui remplace la permanence de la loi. Il n'y a pas de séparations tranchées, mais un continuum qui, à travers d'insensibles transitions, opère une mutation sans sauts, ni variations brusques : c'est une inflexion.

Le pli dérive aussi de "volvo" : volute. C'est alors une idée d'enroulement et de déroulement, de développement, de tourner autour, de mouvement en spirale ; une idée de forme protectrice, de défense par encercllement, enveloppement. Mais, aussi, une idée de progression qui ne suit pas la ligne droite, qui s'insinue progressivement dans les méandres du relief, entre les forces naturelles, les couches d'air et de sédimentation, entre les événements, les obstacles, les ouvertures, les fissures : figure labyrinthique de l'expérience et de la pensée, dans son aspect de fluidité.

Le pli dérive, aussi, de "plecto" d'où provient, justement, le mot pli. C'est l'idée de tisser qui, par prolongement, devient tissu, texture, texte. Il y a deux dimensions dans cette acception. A la fois, celle de lier, d'assembler, de mêler, d'entrelacer, de tramer ensemble des choses différentes et d'en faire une texture, un tissage, un tissu. Et, à la fois, cette idée de tissu qui a pour fonction d'habiller, de recouvrir, de vêtir et revêtir, de protéger du regard vif. Le tissu a pour fonction de dissimuler, cacher, voiler la

¹⁶³ Mario PERNIOLA. 1995.

¹⁶⁴ Gilles DELEUZE. 1988.

¹⁶⁵ Louis MARIN. 1988. Il s'agit d'un texte de Louis MARIN qui précède l'ouvrage de Gabriel NAUDE, qui fut, à l'origine, publié en 1639, à Rome, en douze exemplaires, sous le titre « Considérations politiques sur les coups d'État ».

vérité par des couches successives (les vêtements sont des tissus apposés que l'on enlève, couche après couche, jusqu'à la nudité, mais la peau est encore là comme tissu).

Enfin, le pli dérive de "clino" qui renvoie à la transversalité, plus précisément, nous dit PERNIOLA, au rapport entre deux plans : entre le haut et le bas, le clair et l'obscur, le passé et le présent, le sacré et le profane, la nature et l'artifice, le réel et la fiction, le vide et le plein, le convexe et le concave,... En quelque sorte, une mise en proximité des plans opposés, une "coïncidence des opposés" dans un rapport où l'écart est le plus réduit possible, au point où la transversalité qui s'opère est plutôt de l'ordre de la réversibilité.

Par la forme courbe du pli, c'est l'aspect de continuité qui prévaut sur celui de rupture. Une continuité dynamique comme un passage, une transition souple, une manière de lier les contraires, les oppositions, les extrêmes par une structure qui met en relief la fluidité de la matière, l'élasticité des corps, qui compose avec la réfraction de la lumière, produisant une infinie richesse de couleurs et les multiples pénombres, recoins, retraits, réduits, oubliés de la perception et conception de soi et du monde. La pensée du pli propose l'image d'un monde, non pas vide, mais plein et, même, tout à fait plein, saturé, débordant, avec un maximum de matière pour un minimum d'extension.

Comme dans le Baroque, où toute chose est pliée pour occuper le moins de place possible dans le cadre, si bien que, de l'intérieur tout est donné à voir dans l'ici et maintenant, le regard se déplie sur une extension infinie du temps et de l'espace, dans une coexistence des époques, des styles, des figures, des matières,... C'est pourquoi le concept de Baroque est donné à une telle diversité d'œuvres que d'aucuns en nient radicalement l'existence. En réalité, le concept est construit, non pas pour désigner un type d'architecture, une époque déterminée dans l'histoire, une période de l'histoire de l'art, mais pour conceptualiser une forme opératoire d'expression que l'on retrouve en continu, avec plus ou moins d'intensité, dans toute l'histoire.

Plus précisément, comme l'avoue Deleuze, *"le critère ou le concept opératoire du Baroque est le Pli, dans toute sa compréhension et son extension : pli selon pli"*.

Le pli est la forme opératoire du Baroque. Toute l'expression Baroque donne à voir la figure du pli :

- les colonnes de marbre ou de granit des autels, matière dure s'il en est, que l'on sculpte en spirale sans fin, qui donne l'illusion de la fluidité et de la souplesse de la matière ;
- les corps que l'on recouvre de voile plissé, comme le Christ voilé de la chapelle Sansevero ou, encore, la femme voilée de Wurtzbourg ; voir sous le pli, suggérer le corps, ne livrer qu'une apparition fugitive, interroger le regard, l'identité dans son paraître et son être, dans sa vérité faite d'apparence. Qui sommes-nous ? En quoi consiste notre identité ? Entre une unité intérieure et une apparence multiple, changeante, transitoire, en perpétuelle mutation, nous ne sommes peut-être jamais autant nous-mêmes que derrière un voile ;
- pli, encore, dans l'expression des sentiments ou l'on mêle avec excès le sexe et la mort, l'extase et la souffrance, la béatitude et le crime, la douceur et la cruauté, l'exaltation et l'effondrement, le faste et la pauvreté. Dans un tel équilibre d'expression des contraires, le regard est indécis et joue, en balance, la réversibilité des sentiments.

Plisser le passé dans l'ici et maintenant, plisser les contraires dans la coexistence, plisser la mort et la vie dans le geste en suspension, plisser le regard dans la réversibilité des sens, plisser les représentations du monde dans une présence dont l'équilibre des aspects, des sentiments, des valeurs, des fondements, des apparences, est donné à voir, exposé au regard, mis en scène, c'est là, sans aucun doute, instituer une forme qui n'est pas dénuée de pouvoir.

9.2 - LES POUVOIRS DE L'IMAGE BAROQUE.

La forme, en elle-même, est pouvoir. Elle expose, elle trace, elle circonscrit, elle délimite, elle enferme une apparence sensible. Elle donne forme. Elle transforme la réalité éparse, elle conforme, elle formate. La forme a ce pouvoir de mouler, de modéliser, de disposer, de reconstituer le lieu utopique du regard. La forme modélise la représentation et l'image qu'elle donne à voir. Elle enferme, dans sa forme, le regard, laquelle contient -en elle-même- le pouvoir. L'enfermement est, ici, structurel : enfermement dans la forme du pouvoir de l'image. Nous pouvons rejoindre à présent Marin et nous poser la question du pouvoir politique des images.

Représenter l'absent, présentifier l'absent, tel serait le « primitif » de la représentation selon Marin. Comme si ce qui revenait était le même et, parfois mieux, plus intense, plus fort que si c'était le même. Il en est ainsi de la photographie du disparu sur la cheminée : une valeur de substitution. La force de l'objet absent est dans la présence de l'image.

Représenter peut avoir un autre sens, une autre force dans la délégation même de présence, dans le «comme si» de l'être, là, en son retour, son intensification, sa monstration, son exhibition : il s'agit, alors, d'une valeur d'intensité. Représenter quelqu'un est le faire comparaître personnellement, dit le dictionnaire. Représenter son passeport à la frontière, c'est présenter, personnellement, sa présence par le signe. C'est se présenter représentant le signe "*qui trouve, là, autorité et légitimation comme résultante réfléchie de l'image en ses effets sur elle-même*"¹⁶⁶. Le signe procure au sujet son identité. Il doit en porter, sur lui, le signe. Celui qui est «sans papiers» est sans identité, sans pouvoir.

Le sujet tire, par effet du signe, de l'image, la force, le moyen de la puissance et sa fondation en pouvoir.

C'est en ce point précis que nous rencontrons la conception baroque de la théorie du pouvoir : utiliser l'image comme lieu du pouvoir en la valorisant, c'est-à-dire, en l'instituant en état contraignant, obligatoire et légitime.

Mais, le pouvoir de l'image, nous dit Marin, n'est qu'un effet de la force qu'elle contient et qu'elle tient secrète.

Dans la théorie politique baroque, la force est mise en signe, en représentation, et elle signifie la force dans le discours de l'image. Alors que le coup d'Etat est la manifestation brute, primitive de la force de l'Etat, dans l'image, la force violente s'y substitue et sa violence devient celle de l'exhibition, de la construction ostentatoire de son absence.

Ce qui se cache dans l'image, c'est la force.

A l'époque de Loyola, les Jésuites ont marqué la force de la papauté par légitimation et instrumentalisation des images ; elles ont permis la conquête et la reconquête des territoires, des communautés et des esprits contre la réforme (du moins jusqu'à Prague).

Le secret de l'image, c'est la force.

*"Elle est prise entre le régime du simulacre cérémoniel, le fonctionnement ostentatoire des signes dans les rites, et l'explosion instantanée de la force, ... de la violence"*¹⁶⁷.

C'est dire que, si vous détruisez les images, vous aurez la force primitive, brute et sanguinaire.

Cette force de l'image se transforme en pouvoir, car la modélisation légitime de l'image s'impose au regardant comme modalité de la représentation et comme modalité du faire. Et ce faire, dans le Baroque, est de plisser la réalité, pour regarder la réalité dans ses plis. Une telle opération paraît

¹⁶⁶ Louis MARIN. 1993, p.13.

¹⁶⁷ Louis MARIN. 1993, p.13

nécessaire lorsque la réalité politique se trouve dans une situation où les antagonismes sont trop inconciliables, où les forces sont trop opposées.

C'est ainsi que Naudé préconise, dans les *"considérations politiques"* à l'adresse des princes, la juste position à avoir, celle qui est ni trop près, ni trop loin du regard de ses sujets, ni trop de vérité, ni trop peu de secret, celle de savoir masquer et démasquer, mettre en lumière et dissimuler, disparaître et apparaître, celle de feindre, simuler, jouer la réversibilité du maître, du conseiller et du serviteur.

Le monarque absolu, dit Naudé, doit être vivant *"dans le monde comme s'il en était dehors, et au-dessous du ciel, comme s'il était au-dessus"*.

Etre et ne pas être, être comme si, faire comme si, c'est justement se trouver en ce lieu d'équilibre des oppositions et des contraires, des injonctions paradoxales et des réversibilités où tout est possible en termes de jeu des possibles. Délestés de toute profondeur, de toute métaphysique, du sens de l'histoire, tous les registres, les manières, les styles, sont amenés à un équivalent général : construire l'image en son pouvoir.

9.3 – CHERCHER PRISE DANS LES PLIS

Alors que les conditions sociales qui se développent, depuis maintenant vingt ans, ont pour effet massif de repousser, voire de délester hors du Tout social ce que Castel appelle "les inutiles au monde", l'intervention sociale, à contre sens, est assignée à œuvrer dans l'objectif de maintenir les liens entre cette part importante de personnes en situation de dérive sociale, et l'autre part de ceux qui ont une place et participent pleinement au Tout social, à son évolution, sa transformation et sa richesse.

L'intervention sociale, aujourd'hui, pour l'essentiel, mène une action qui se situe entre deux lieux identifiables. Il y a, d'un côté, le lieu de l'inclusion, de l'intégration sociale des individus. Il y a, d'un autre côté, le lieu de l'exclusion, lieu où l'individu a perdu tous les signes de l'intégration sociale : sans papier, ni identité, ni logement, ni travail, sans "utilité au monde".

Partant de ces lieux, nous pouvons comprendre que deux forces opposées sont en présence, en tension dans la société. L'une, celle de l'intégration, va dans le sens d'une élévation (du niveau de vie, des revenus, du prestige,...) ; l'autre, à l'opposé, est une spirale descendante vers la zombification et l'abandon. Impossible résolution du conflit ?

Les 151 articles de la loi contre les exclusions, au nom du principe de la cohésion sociale, mobilisent la société pour réduire les situations d'exclusion et amener les individus en situation d'exclusion à prendre prise à la margelle sociale¹⁶⁸. Il s'agit d'une prise sociale minimum, qui n'est pas, pour autant, une accroche à l'espace d'intégration. Elle est prise à cette nouvelle margelle sociale, constituée, à la fois, d'une masse d'individus dans une dérive plus ou moins dense, plus ou moins durable, et d'une masse, non moins négligeable en nombre, d'intervenants sociaux (travailleurs sociaux professionnels de tous les métiers, employés des différentes administrations de l'Etat, jeunes eux-mêmes en situation précaire d'intégration, avec des statuts précaires d'emploi de type C.E.S., C.D.D., « emploi jeune », retraités et chômeurs, bénévoles de diverses obédiences,...). Ce lieu porte un nom : celui d'insertion.

Si la loi contre les exclusions interdit l'exclusion, elle institue, par contre coup, le lieu d'insertion. Outre la mobilisation générale, elle définit un ensemble de moyens, de modalités, de dispositions, de dispositifs, d'opérations qui, en réalité, donne contenu et sature le lieu de l'insertion, l'espace laissé

¹⁶⁸ Il faut comprendre par « prendre prise », à la fois, l'action de se mettre à avoir et de tenir une prise bien serrée qui sert d'appui. On peut comprendre, aussi, l'analogie à la prise de courant qui permet d'être branché.

vide de la fracture sociale, et génère, ainsi, un nouveau tissu social qui n'est ni de l'ordre de l'exclusion, ni de l'ordre de l'intégration, mais de l'ordre de l'insertion : un tissu qui se construit à partir de la perméabilité des frontières institutionnelles, de la fluidité, croisement et enchevêtrement des acteurs, des populations et des volontés. Le lieu d'insertion, bien que fondé sur la précarité (précarité des démunis, mais aussi, celle des acteurs des dispositifs), prend forme et sens dans la société, non par sa visée d'intégration sociale, mais par sa force d'inclusion.

En effet, c'est un espace de pratiques sociales où se tissent, progressivement, des liens sociaux relationnels qui tirent les fils entre l'espace d'exclusion et celui de l'intégration. Se compose, alors, entre la chaîne des intervenants sociaux et la trame des démunis, **un tissu métis**. Si nous demeurons sur cette métaphore -la sociologie n'hésite pas à l'utiliser par ailleurs (tissu urbain, tissu industriel)- nous percevons que ce tissu n'est ni tendu, ni épais, ni serré, ni résistant, mais ténu, lâche, souple, fragile, plié : il forme pli entre le lieu de l'intégration et celui de l'exclusion. Cet ensemble nouvellement tissé recouvre, comme un voile, le lieu dit de l'insertion sociale.

Nous savons bien que l'insertion est de l'ordre d'un processus et non d'un état, si bien que, dans cet espace d'insertion, c'est tout un jeu des possibles et des réversibilités qui se joue entre l'ombre et la lumière, l'espoir et le désespoir, le paraître et le disparaître, entre être et ne pas être... intégré ou exclu. De façon majeure, ce que le pli désigne et inscrit dans ses formes convexes et concaves, dans le jeu du vrai et du faux, c'est la présence/absence du Travail. La prise dans les plis, c'est l'emprise du Travail en tant qu'image dominante, emblématique, ostentatoire, ritualisée, médiatisée (notamment, dans les stages d'insertion) ; image de finalité, de légitimité, d'aspiration ; image de simulation dans et par laquelle se reconstruit de l'identité sociale.

Comme dans le Baroque, la force de l'image est contenue dans la saturation (qui procure un effet de suture) du lieu nouvellement construit sur le vide laissé par la fracture sociale, dans le maintien, par simulation, de la finalité Travail qui, dans l'emprise des plis, permet à chacun de réaliser que « la vie est un songe ».

Au XVI^{ème} siècle, derrière l'imagerie baroque, il y avait l'éminence grise des Jésuites au service du maintien de la puissance papale. Aujourd'hui, le pouvoir de cette image du lieu-dit de l'insertion est donné par sa force cachée qu'elle contient. Si cette image n'était donnée, si le lieu de l'insertion n'était produit, alors, la force de l'image se dévoilerait à nous en son état brut et primitif, violent et sanguinaire. Ce dévoilement nous ferait comprendre, alors, quelle est la norme sociale secrète qui maintient sa puissance, par derrière le voile, en ces temps d'antagonismes sociaux..., et nous découvririons, peut-être, la forme instituée des inégalités sociales.

CHAPITRE X

L'ENFERMEMENT DANS LES PRATIQUES DISCURSIVES DU TRAVAIL SOCIAL

Patrick PELEGE
1999

Notre proposition tente de poser la question de la place de l'énonciation, sur et par autrui, de ses effets en termes de représentations mentales traduites dans les réalités instituées et relationnelles du travail social.

Si la question de l'enfermement se pose, c'est parce qu'elle est nouée à celle de l'ouverture ; il nous faudrait donc penser la relation à l'autre et les liaisons qui s'établissent sur les frontières discursives organisatrices de la place fixe ou mouvante à partir de l'image de la prison qui est, pour Foucault, une métaphore pour désigner l'ensemble des principes d'assujettissement¹⁶⁹.

Notre proposition développera trois dimensions qui nous semblent constitutives de la question posée :

A partir du travail de Louis Marin sur l'énonciation et, notamment, sur la place du présent¹⁷⁰, nous voudrions souligner en quoi la fixation au présent et l'énoncé des faits présents viennent obstruer la représentation d'un individu placé dans un parcours ou dans une trajectoire.

A partir de l'évocation de la place du présent dans le discours, nous glisserons vers un autre aspect présent dans le langage du travail social, le passage de l'apologie du sujet à une position d'assujettissement de l'autre, en particulier, à travers l'énonciation de ce qui fait injure.

Pour terminer, nous nous interrogerons sur l'évolution sémantique des adjectifs qualificatifs aux adjectifs qualifiant ou disqualifiant les personnes en relation avec les pratiques et les discours des travailleurs sociaux.

¹⁶⁹ Michel FOUCAULT. 1994, Tome 2, pp. 401-405

¹⁷⁰ Louis MARIN. 1994, pp. 137-147.

10.1 – LE PRESENT DE LA PRESENCE

Le travail de Louis Marin peut sembler très éloigné des pratiques sociales et de celles du travail social en particulier, et, pourtant, sa réflexion sur la relation entre le tableau, entre la représentation du pouvoir et le rôle du spectateur, nous semble avoir bien des analogies avec les relations engagées entre les travailleurs sociaux et leurs "clients" dans le travail social. Beaucoup de discours sont produits sur, par, à propos des autres et ces productions discursives sont alimentées par les représentations des usagers et des intervenants sociaux, lesquelles représentations sont extrêmement liées à la manière dont les sujets représentés (les enfants, les adolescents, les familles, les adultes, bref, les usagers des services et des lieux) sont mis en scène et en tableaux par celles et ceux qui sont les récepteurs de leurs formes et de leurs récits de vie (ne parle-t-on pas de tableau clinique et les discours des usagers ne font-ils pas l'objet de multiples interprétations et de multiples interventions ?).

En suivant la complexe réflexion de Marin, nous nous interrogeons sur la sémantique de l'énonciation et ses deux catégories fondamentales, la personne et le temps, en vue de montrer comment, dans leur production discursive, *"elles envoient au geste supplémentaire de l'ostension, de l'indication, l'ici maintenant silencieux du "meinen", du "viser-mien" où le discours même à la fois se produit et s'annule"*¹⁷¹. Il y a, dans le discours, *comme* une synthèse ou une constitution du sujet qui est temporelle et, réciproquement, *comme* une synthèse ou une constitution du temps qui est subjective ; la différence interne, la forme sous laquelle l'indéterminé est déterminable par le "je pense", c'est la forme de temps. Benveniste nous apprend que la position du sujet comme moi est "le reflet" d'une structure universelle d'oppositions inhérentes au discours dont les actes de langage sont la mise en œuvre dans des situations de locution particulières : *"le sujet comme moi, reflet, image ou produit de formes universelles de discours, cela veut dire, comme vous le savez, que celui qui parle se réfère toujours par le même indicateur "je" à lui-même qui parle"*¹⁷².

Tout comme œuvre d'art qui est donnée à voir ne prend sens que parce qu'elle est vue, tout comme l'écrit ne prend sens que parce qu'il est lu, la constitution du moi n'est possible que dans la présence de l'autre. Autrement dit, c'est l'autre comme "tu" qui constitue, dans l'immédiateté médiée de l'échange linguistique, le "je" comme Moi. Dès lors, nous dirons que : *"l'identité ontique"*¹⁷³ *de Moi est la différence -c'est, là, la structure dialogique de sa constitution- entre l'identité systématique possible et la différence phénoménologique réelle. L'être du Moi est l'être de la différence, non point l'identité de la non-identité et de l'identité du même, mais la non-identité de l'identité et de la non-identité de l'autre"*¹⁷⁴.

Le théoricien de la sémantique de l'énonciation qu'est Benveniste pose le paradoxe que tout le discours et ses actes de parole s'expriment par des signifiants qui signifient ce qu'ils ne sont pas (ils signifient la non-coïncidence entre l'événement et le discours, le passé et le futur), mais que ces signifiants du passé et du futur ne peuvent opérer leur signifiante qu'à partir de ce que le discours ne signifie pas, qu'à partir de ce lieu où le discours ne *se* signifie pas, mais qu'il *indique*, où il *s'indique* par absence (le présent). Autrement dit, le présent d'énonciation est un *manque* de langage, coextensif à la totalité du discours et à chacun de ses énoncés, un manque à sa surface et en chacun des points de cette surface, manque par lequel, cependant, il se constitue comme discours signifiant.

Pour Marin, tout le système sémiotique¹⁷⁵ de la langue bascule dans la sémantique¹⁷⁶ de l'énonciation :

¹⁷¹ Louis MARIN. 1994, p. 138

¹⁷² Louis MARIN. 1994, p.138.

¹⁷³ Qui relève de l'étant.

¹⁷⁴ Louis MARIN. 1994, p. 139

¹⁷⁵ Théorie des signes, étude des signes au sein de la vie sociale

¹⁷⁶ Etude du sens des mots et des énoncés

"la sémantique de l'énonciation, analyse du présent de la présence à soi-même de l'ego parlant bascule, à son tour, dans le trou-piège du présent en découvrant, dans la parole même, le geste d'indication et d'auto-indication : "maintenant" silencieux qui ne signifie pas, mais fait signe. La nomination même -le concept général du mot dans son usage- apparaît, alors, aussi, comme ce geste même où tout discours est neutralisé, en ce sens que le seul discours philosophique est celui qui, pour tout raisonnement, pour tout jugement attributif, opère le triple mouvement qui en reconduit les éléments au geste élémentaire de l'indication où tout métalangage est instantanément défait"¹⁷⁷.

Autrement dit, et en tentant de faire des liens dans le champ qui nous intéresse, les pratiques discursives du travail social attribuent des qualificatifs ou des potentiels, des disqualifications ou des handicaps à des sujets sociaux qui les énoncent dans des actes ou des paroles qui sont plus ou moins interprétés ; il s'agirait, si nous avons bien compris l'enseignement de Marin, de ne pas confondre le niveau de l'énoncé de l'autre avec l'autre, et de ne pas réduire le présent de l'autre ou ce qui est énoncé sur ou par autrui, à ce qu'il est ou à ce qu'il dit de lui, dans la mesure où ce qui fait signe n'englobe pas toute la signification de celui qui en est le porteur ou l'interprète.

10.2 – ÊTRE ASSUJETTI

Le sujet, comme nous l'a appris Althusser, a deux sens en français : c'est, à la fois, une subjectivité libre, un centre d'initiatives, auteur et responsable de ses actes et un être assujetti, soumis à une autorité supérieure, donc dénué de toute liberté, sauf d'accepter librement sa soumission. Dès lors que nous acceptons et repérons cette dimension de l'assujettissement, nous resterons sensibles aux discours qui viennent enfermer ou singulariser, dans des représentations invalidantes ou disqualifiantes socialement parlant, des individus à partir d'un stigmaté, d'une particularité, d'un symptôme.

La "nomination", le fait d'être nommé à partir d'un attribut socialement disqualifiant, produit une prise de conscience de soi-même comme un "autre" que les autres transforment en "objet". Sartre le dit d'une belle formule à propos de Genet, épinglé comme "voleur" par le regard d'autrui : *"tout se passe comme si la page d'un livre devenait consciente et se sentait lue à haute voix sans pouvoir se lire"*¹⁷⁸.

Nous prendrons, pour exemple, les effets de l'énonciation à partir de l'injure. L'injure vient d'"injuria", qui signifie injustice en latin ; l'injure est une parole offensante et blessante. Son origine étymologique ne place-t-elle pas l'être qui en est le destinataire dans une position injuste, en dehors du droit et de la loi permise ? Elle pourrait être déclinée en de multiples termes, est à la fois arraisonnement et dépossession. Arraisonnement, dans la mesure où elle désigne l'autre, fait l'objet d'une auto-désignation par l'individu lui-même, en dehors des représentations de la raison ou de ce qui est raisonnable, c'est-à-dire dans la moyenne des normes socialement instituées, qu'elles soient d'ordre physique, mentale ou sociale (le handicapé, le fou ou le délinquant). Dépossession, dans la mesure où l'attribut injurieux s'appose à celle ou celui qui en est le porteur, en substituant l'indication à une signification globale et, alors, l'individu est dépossédé de son être pour se réduire à son stigmaté (c'est terriblement d'actualité pour le handicapé, le déficient ou le sauvageon).

L'injure n'est pas seulement une parole qui décrit ; celui qui lance l'injure fait savoir qu'il prend prise sur l'autre, qu'il a un pouvoir, celui de blesser, celui de marquer la conscience d'une blessure en inscrivant la honte au plus profond de son esprit. L'injure est un acte de langage, ou une série répétée d'actes de langage, par lequel une place particulière est assignée dans le monde à celui qui en est le destinataire. Cette assignation détermine un point de vue sur le monde, une perception particulière. L'injure produit des effets profonds dans la conscience d'un individu par ce qu'elle lui dit : "je t'assimile à", "je te réduis à".

¹⁷⁷ Louis MARIN. 1994, p.146

¹⁷⁸Jean-Paul SARTRE. 1952, p. 53

Au stade où nous en sommes, il n'est pas difficile de donner de nombreux exemples pris ou présents dans les différentes pratiques et interventions des travailleurs sociaux. Les parents, dont les enfants ont des mesures d'A.E.M.O., ont à vivre forcément et sont dans des représentations du monde où ils sont désignés du côté de la disqualification, dans le cas où l'assimilation sémantique les confond à la place de leurs enfants. Il devient courant de parler de familles A.E.M.O. ou de mesures sur les familles dans les pratiques. Ce qui peut faire injure, pour eux, est la présence même de la mesure ; comment s'étonner, dès lors, du nombre de visites loupées ou de portes closes pour les entretiens avec les travailleurs sociaux chargés de la mesure, pour s'entretenir de quoi ? De l'injure socialement organisée ?

Dans le champ du handicap, il y a toute une segmentation et des représentations autour des notions de déficiences ou de désavantages, qui peuvent être plus ou moins violentes, plus ou moins invalidantes ; il s'agit, parfois, de cacher ou de masquer ce qui peut être de l'ordre de l'injure (le terme "handicapé" traduit bien, d'ailleurs, la façon dont le sujet se présente ou est présenté au regard d'autrui, comme si son être se signifiait entièrement à quelques indices porteurs effectivement de signes).

Dans le monde de la précarité, de nombreux travaux¹⁷⁹ ont montré combien la relation au manque de ressources financières devait se distinguer, pour ceux qui en manquent et qui en souffrent, des attributs disqualifiants vis-à-vis des "pauvres" ou des "S.D.F.", qui sont les positions sociales les plus injurieuses, associés à la catégorie des "sans", ou des "sous", dans tous les cas, des "en dehors". L'idée d'Althusser¹⁸⁰ selon laquelle le sujet (la subjectivité) est "assujéti" par l'interpellation que lui lance l'idéologie ou le langage semble particulièrement pertinente et utile dans le contexte d'une réflexion sur l'injure et les forces sociales dont les mots d'insulte sont porteurs. Car l'injure est assurément l'une des formes la plus remarquable, car la plus concrète de ce qu'Althusser désigne (métaphoriquement et abstraitement) comme "l'interpellation".

Le langage quotidien est traversé, de part en part, par des rapports de force (de classe, de sexe, d'âge, de race, etc.) et c'est dans et par le langage (et son usage) que se jouent les rapports de domination symbolique, c'est-à-dire, la définition et l'imposition des perceptions du monde et des représentations socialement légitimes. Le discours du dominé est celui qui est défini, pensé, parlé par le langage de l'autre et qui ne parvient pas à imposer la perception qu'il a de lui-même. Le discours dominant est celui qui réussit à imposer la manière dont il veut être perçu.

Dans les pratiques du travail social qui portent, aussi, sur des échanges verbaux, les personnes qui dominent sont celles qui maîtrisent le verbe et la parole au sein des équipes, au risque d'enfermer celles qui maîtrisent moins les codes de l'énonciation dans des positions d'assignation ou des positions de relégation. Toute la dialectique et, parfois, les conflits entre professionnels et usagers, professionnels et parents d'usagers, résultent souvent d'un conflit dans les jeux des représentations réciproques qui veulent assigner les uns et les autres à des places et des rôles sociaux pré-définis. Seules les périodes de crises sociale, culturelle ou politique peuvent permettre une mise en question de cet ordre symbolique des représentations et du langage, dont la force principale est de présenter, comme ressortissant aux évidences d'un ordre naturel, immuable et sur lequel on ne s'interroge pas, ou sur lequel on s'interroge faussement, pour mieux le réaffirmer de son arbitraire, en le prenant comme ayant toujours existé. Plus concrètement, nous prendrons -comme exemple- ce qui s'est passé dans la pathologie à V.I.H., épidémie durant laquelle les positionnements des malades et de leurs proches ont renversé les rapports cloisonnés, enfermés, de la connaissance des savants et des profanes ; c'est l'action et la mobilisation de nouvelles formes de connaissances et le renversement mental et social du stigmaté qui ont permis d'introduire et d'entreprendre d'autres rapports à la douleur, et une meilleure prise en compte du sujet malade et pas seulement de sa maladie. Dans le milieu prostitutionnel, c'est parce que les compétences des personnes ayant des pratiques de prostitution ont pu être légitimées,

¹⁷⁹ Nous faisons référence aux travaux de Serge PAUGAM (1991), de Vincent de GAULEJAC (1998), et à ceux de Pascale PICHON (1995).

¹⁸⁰ Louis ALTHUSSER. 1976, pp. 66-126

l'injure passant alors dans le champ du savoir, que les rapports entre soignants, travailleurs sociaux et ces usagers ont pu s'articuler sur des modes complémentaires et non pas de domination. Les discours sur la citoyenneté sont vains quand, dans les pratiques institutionnelles, les moyens mis en oeuvre sont réalisés "pour" les usagers et non pas "avec" eux.

10.3 – UNE FRONTIERE ETHIQUE

Pour terminer ce propos, nous voudrions proposer une réflexion plus transversale, plus globale également qui permettrait de repérer quelques pratiques langagières qui pourraient nous rappeler, qu'avant tout, *"le sentiment d'existence dépend, d'une bonne part, du regard que les autres portent sur nous"*¹⁸¹ et, qu'à ce titre, les représentations d'autrui transitent par les termes qui qualifient ou disqualifient autrui. Les mots structurent nos rapports aux autres et l'attribution d'un adjectif ne doit pas nous faire oublier le glissement sémantique périlleux consistant à englober la subjectivité d'autrui à partir d'énoncés d'adjonction. Autrement dit, il serait important de penser que les stigmates, les classifications, les particularités qui sont effectives n'ont pas à enfermer les personnes qui en sont les récepteurs ou les porteurs dans leur affectivité. Le passage entre l'avoir et l'être est une frontière éthique très subtile et révèle la manière dont les représentations mentales peuvent ou non se situer du côté de l'ouverture ou de l'enfermement. Si je considère l'autre comme *étant* handicapé ou comme *étant* délinquant, plutôt que de le considérer comme *ayant* un handicap ou *ayant* commis un délit, je n'organise pas ma relation à cet autre dans le même rapport de ressemblance et d'altérité.

Les positions d'enfermement viennent, pour nous, d'une difficulté fréquente à penser l'autre au-delà de ce qui est de lui ou sur lui et, également, de ce qu'il donne à voir dans le discours institué du travail social. Comme nous l'apprend Merleau-Ponty, *"il s'agit moins de régler les problèmes que de les regarder autrement"*. La mise en scène des pratiques sociales et des relations entre usagers et professionnels du travail social ne gagnerait-elle pas à, constamment, prendre en compte la manière dont leurs figures respectives se donnent à voir et sont mises en scène ? Il ne s'agirait, alors, pour aller du côté de l'ouverture, que de penser l'énonciation, en essayant de la repérer comme n'ayant que pour seule finalité l'appropriation, par l'autre, de ce qui est dit de/sur lui ; sinon, effectivement, les personnes ne sont prises que dans des rapports d'instrumentalisation et restent enfermées dans des positions d'assignation, sans aucune possibilité de s'en échapper, comme dans la métaphore et la réalité de l'univers carcéral.

¹⁸¹ Primo LEVI. 1990

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES DE LA DEUXIEME PARTIE

- AGAMBEN Giorgio
1999. Ce qui reste d'Auschwitz. Paris, Rivages.
- ALTHUSSER Louis
1976. Positions. Paris, Editions sociales.
- AUGE Marc
1992. Non-Lieux: Introduction à une anthropologie de la surmodernité. Paris, Seuil.
- BUCI-GLUCKSMANN Christine
1984. La raison Baroque : de Baudelaire à Benjamin. Paris, Ed. Galilée.
1986. La folie du voir : de l'esthétique Baroque. Paris, Ed. Galilée.
1996. L'œil cartographique de l'art. Paris, Ed. Galilée.
- BUCI-GLUCKSMANN Christine et autres auteurs
1996. Puissance du Baroque. Paris, Ed. Galilée.
- CARTRY Michel
1987. Le Suaire du chef. In, Sous le masque de l'animal: Essais sur le sacrifice en Afrique noire. Paris, PUF, p. 131 à 231.
- CLASTRES Pierre
1980. Recherches d'anthropologie politique. Paris, Seuil.
- COMAR Philippe
1992. La perspective en jeu, les dessous de l'image. Paris, Gallimard, Coll. Découvertes.
- DELEUZE Gilles
1988. Le pli : Leibniz et le Baroque. Paris, Les Editions de Minuit.
- ENRIQUEZ Eugène (sous la direction de)
1999. Le Goût de l'Altérité. Paris, Desclée de Brouwer.
- ERIBON Didier
1999. Réflexions sur la question gay. Paris, Fayard.

FERNANDEZ Dominique

1984. Le banquet des anges. Paris, Ed. Plon.

FOUCAULT Michel

1963. Naissance de la clinique. Paris, PUF.

1966. Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines. Paris Gallimard.

1972. Histoire de la folie à l'âge classique. Paris, Gallimard, Coll. Tel

1975. Surveiller et punir, naissance de la prison. Paris, Gallimard.

1975. Surveiller et punir. Paris, Gallimard, Coll. Tel.

1994. Dits et écrits. Paris, Gallimard, Tome 2, 1954-1988.

FREUD Sigmund

1954. Cinq psychanalyses. Paris, PUF.

de GAULEJAC Vincent

1998. Les Sources de la Honte. Paris, Desclée de Brouwer.

de GAULLE ANTHONIOZ Geneviève

1998. La traversée de la nuit. Paris, Seuil.

GOFFMAN Irving

1961 Asylums : Essays on the social situation of Mental Patients and Other Immates.

GRANON-LAFONT Jeanne

1986. La topologie ordinaire de J. LACAN. Paris, Point hors ligne.

LACAN Jacques

1962. Le Séminaire, L'identification. 1961-1962, Inédit, Leçon du 30/V. L'objet de la psychanalyse. 1965-1966, Séminaire, Inédit.

LEVI Primo

1990. Si c'est un homme. Paris, Press Pocket.

LORIGA Sabina

1991. Soldats. Un laboratoire disciplinaire : l'armée piémontaise au XVIIIème siècle. Paris, Ed. Mentha.

MARIN Louis

1971. Etudes sémiologiques, Ecritures, Peintures. Paris, Klincksieck.

1972. Sémiotique de la passion. Paris, Aubier.

1973. Utopiques, jeux d'espaces. Paris, Les Editions de Minuit.
 1973. Le récit évangélique. Paris, Desclée, Aubier.
 1975. La critique du discours : étude sur les Pensées de PASCAL et la logique de Port-Royal. Paris, Les Editions de Minuit.
 1977. Détruire la peinture. Paris, Galilée.
 (1997. Paris, Ed. Flammarion, Coll. Champs).
 1978. Le récit est un piège. Paris, Les Editions de Minuit.
 1983. Le portrait du roi. Paris, Les Editions de Minuit.
 1983. La Voix excommuniée, essais de mémoire. Paris, Galilée.
 1986. La parole mangée. Paris, Les méridiens, Klincksieck.
 1988. Pour une théorie baroque de l'action politique (Préface). In, NAUDE Gabriel ; Considérations politiques sur les coups d'Etat, Paris, Les Ed. de Paris.
 1988. Jean-Charles BLAIS. Du figurable en peinture. Paris, Blusson.
 1989. Opacité de la peinture : essais sur la représentation au Quattro-Cento. Paris, Usher.
 1992. Lectures traversières. Paris, Albin Michel.
 1993. Des pouvoirs de l'image. Paris, Seuil.
 1994. De la représentation. Paris, Hautes études, Gallimard, Le Seuil.
 1997. De l'entretien, Les Ed. de Minuit.

NAUDE Gabriel

1988. Considérations politiques sur les coups d'Etat. Paris, Ed. Les Editions de Paris.

PAUGAM Serge

1991. La disqualification sociale: Essai sur la nouvelle pauvreté. Paris, PUF.

PERNIOLA Mario

1995. Enigmes : le moment égyptien dans la société et dans l'art. Bruxelles, Ed. La lettre volée, 187 p.

PERNOT Pascal

1997. Topologie des identifications freudiennes, à propos du Ndëpp chez les Wolof. La Lettre Mensuelle, Décembre, n° 164, Ecole de la Cause Freudienne.

PICHON Pascale

1995. Survivre sans Domicile Fixe: Etude socio-anthropologique sur les formes du maintien de soi. Thèse pour le Doctorat de Sociologie, Université Lyon II, Décembre.

PORGE Erik

1998. "L'analyste dans l'histoire et dans la structure du sujet comme VELASQUEZ dans Les Ménéines". Paris, Erès, Littoral n° 26, Novembre.

ZEMPLÉNI Andras

1987. Des êtres sacrificiels. In, Sous le masque de l'animal: Essais sur le sacrifice en Afrique noire. Paris,SSS PUF, p. 267 à 317.

Sous le titre *Des représentations dans les institutions sociales et médico-sociales*, il s'agit de s'interroger sur la représentation comme fondement des catégories instituées dans les établissements et services de l'action sanitaire et sociale.

La première partie de l'ouvrage engage le lecteur dans une analyse plurielle de la représentation du **Normal** et du **Pathologique**, en tant qu'origine classificatoire des institutions et en référence à la métaphore de l'organisme humain. Dans la deuxième partie, le lecteur peut reconsidérer, en cheminant avec l'analyse des auteurs, les **Lieux d'Enfermement** comme condition des représentations du **Lien Social**. Les appuis théoriques font majoritairement appel à la sociologie, mais pas uniquement puisque l'ethnologie, l'histoire et la psychanalyse sont aussi présentes.

Ce livre est instrument de travail et de réflexion pour les Travailleurs Sociaux, les intervenants sanitaires et sociaux et plus généralement pour ceux qui s'interrogent sur la représentation.

Il inaugure la collection **Recherches en Pratiques Sociales**, qui vise à publier des connaissances pour l'action à l'usage des acteurs sociaux

Les auteurs sont membres de NICEPHORE - Laboratoire Lyonnais de recherche sur la représentation dans le champ des pratiques sociales - instance du **Collège Coopératif Rhône-Alpes**.