Le Journal des Laboratoires d'Aubervilliers

Édito
Alexandra Baudelot, Dora Garcia, Mathilde Villeneuve p. 02

Pour une psychothérapie enfin démocratique
Tobie Nathan p. 03

L'hallucination artistique
Jean-François Chevrier p. 07

Healing the Museum
Grace Ndiritu p. 09

Les morts, ça fait quoi ?
Magali Molinié et Pticarus p. 11

Sans commune mesure
Nouvelle tentative de schizographie aléatoire
Pticarus p. 15

Huntingtonland, expédition n°4
Une conférence performée de Dingdindong p. 17

Psychothérapie institutionnelle et histoire populaire de la psychanalyse
Florent Gabarron-Garcia p. 19

Psychotropification de la société

LES LABORATOIRES D'AUBERVILLIERS
tel.:+33(0)153561590
fax:+33(0)153561599
41 RUE LECUYER–93300 AUBERVILLIERS–FRANCE
www.leslaboratoires.org
info@leslaboratoires.org

Grace Ndiritu, *A Therapeutic Townhall Meeting*: *Healing the Museum,* Printemps des Laboratoires #4, *Psychotropification de la société*, juin 2016, aux Laboratoires d'Aubervilliers © Ouidade Soussi-Chiadmi

Beaucoup de nouveaux mondes naissent, tout le temps. Ils se construisent à la marge des systèmes dominants dont sont exclus ceux qui ne s'accordent pas avec la norme. Explorer la « Psychotropification de la société », comme nous l'avons fait lors de la saison 2015-2016 aux Laboratoires d'Aubervilliers, c'était ouvrir la porte aux invisibles et aux invisibilisés qui nous entourent. Ces derniers s'incarnent dans de multiples entités avec lesquelles nous devons composer, notamment les microcommunautés construites en réponse à des modèles qui ne leur correspondent pas – celles des entendeurs de voix, des trans, des prostitué-e-s, des consommateurs de drogues, des personnes atteintes de maladies rares, des personnes vivant avec des obsessions trop dérangeantes pour être révélées au grand jour et pour les partager comme des expériences qui pourraient se révéler communes à d'autres gens. Soit autant de puissances d'agir avec lesquelles nous devons composer progressivement un monde commun. À travers ces invisibles, c'est un autre rapport au monde qui se compose, nous amenant à considérer autrement les frontières qui nous entourent et à recomposer notre propre expérience.

Si, dans un premier temps, ce terme un peu barbare de *Psychotropification*, inventé pour l'occasion, nous a d'abord interloquées, il s'est révélé au final très évocateur pour pointer l'utilisation outrancière des médicaments psychotropes utilisés pour soigner les troubles mentaux. Un usage qui semble en effet servir les intérêts, dans le modelage abrutissant des êtres qu'il engendre, de ceux qui espèrent une obéissance sans dissidence des individus, de tous les individus qui composent la société. Nous avons ainsi, pendant une année, pensé ensemble les effets d'une médicalisation exponentielle des émotions, des situations et des conditions humaines, et renouvelé notre approche de la maladie et de la folie. En choisissant de tordre le langage pour fabriquer de toutes pièces cette expression de « psychotropification de la société », nous avons voulu explorer et inventer les bords et les profondeurs de cette expression et, dans la fiction dont elle est porteuse, mener l'effort de son explicitation et de son dépassement.

Depuis que nous avons lancé le projet du Printemps des Laboratoires, en 2013 — dont le principe est d'articuler recherches artistiques et théoriques, échanges ouverts à un large public *via* des formats d'ouverture publique qui s'inventent tout au long de l'année au gré des artistes et des personnes qui les traversent —, depuis presque quatre ans, donc, les thématiques que nous avons traversées n'ont eu de cesse de se faire écho. La question des communautés et du droit aux communs (Commun, Commune, Communautés, 2013) rencontre ainsi celle des formes d'art qui inséminent les mouvements de révoltes et de contestations qui ont jailli notamment ces dix dernières années à travers le monde (*Performing Opposition*, 2015), laquelle rejoint la nécessité d'inventer d'autres modèles d'existence pour assurer sa survie, d'autres façons de considérer ce qui nous façonne intimement sans les réduire au silence et en acceptant toutes les formes qu'elles recoupent, des plus sacrées aux plus triviales (*Psychotropification de la société*, 2016). Le rapport entre art et travail et les expériences de l'art comme paradigmes d'un certain modèle de déconstruction de la valeur travail dans notre société (*Ne travaillons jamais !*, 2014) sont autant de feuilles de route qui mettent en lumière la volonté de ne pas se laisser enfermer et, surtout, de mettre en place les moyens concrets de réfléchir ensemble.

Nous nous sommes donc attelées encore une fois, cette année, pendant les séminaires « pratiques de soin et collectifs » portés par Josep Rafanell i Orra, inscrivant la question de la gestion sociale du système de santé en dehors des dispositifs de contrôle et de normalisations des identités par la maladie. Ses invités ont partagé leur expérience de formes collectives de soin ou de résistance face aux dispositifs d'assignation à un statut de malade ou de déviant. À écouter leurs témoignages pendant un an, c'est notre langage qui s'en est trouvé transformé, en même temps que nos réflexes de désignation : la prohibition de la drogue et des travailleurs du sexe qui a tendance à précariser, et la pénalisation des usagers à conduire à plus de clandestinité, ont fait place à des pratiques d'autosupport et d'incorporations diverses. Nous admirons des réseaux tels que le « réseau des entendeurs de voix » (REV), qui cherche à dé-médicaliser et dé-stigmatiser le phénomène de l'écoute des voix, à fuir les diagnostics qui ignorent l'histoire des personnes diagnostisées, et à redonner la parole et le pouvoir de gérer leur vie à ceux qui en ont été dépossédés par les autorités médicales. En lieu et place de la criminalisation et de la victimisation s'est installé le désir d'être attentif et d'offrir une place aux multiples pratiques de soins existantes et de construire de nouveaux lieux, comme autant de zones d'autonomie temporaire à défendre, quitte à fabriquer des « zones grises », entre légalité et illégalité.

C'est aussi à travers les ateliers de lecture que nous avons développé notre réflexion et les outils pour décrypter les dispositifs d'assujettissement au diagnostic médical et de pathologisation des expériences. Nous y avons reconnu comme fondamentaux et pertinents les liens que certains œuvrent à mettre en place dans leur parcours personnel. Au fur et à mesure des ateliers s'est dessinée une bibliographie, qui nous a emmenés sur les pas du neurobiologiste François Gonon ou d'Ivan Illich, afin de contrer la vision génétique et biologique de la maladie psychiatrique à laquelle s'accroche la recherche, dangereuse parce que nécessairement réductrice. Nous avons abordé les questions de liberté, d'addiction et d'éthique de la décision avec la philosophe Avital Ronell, qui proclame, avec Walter Benjamin « un droit des nerfs ». Grâce à Vinciane Despret, nous avons décidé de faire confiance aux fantômes ; à Fernand Deligny, de fabriquer des réseaux de présence ; à Tim Ingold, de tisser des lignes de fuite. Paul B. Preciado nous a ouvert la voie des mutations engendrées par l'ingestion de biotechnologies, complexifiant l'identité sexuelle – une réflexion que nous avons poursuivie avec le psychiatre et psychanalyste Harold Searles – avant de finir par explorer, avec Deleuze et Guattari, des modes d'existence en deçà ou au-delà de l'individu, dans la rencontre de nos meutes intérieures.

Nous accueillons, dans ces pages du *Journal des Laboratoires*, certains des auteurs étudiés, et invités lors de l'événement final du « Printemps des Laboratoires #4 », en juin 2016 : un texte de Tobie Nathan sur l'ethnopsychiatrie qui passe par une déconstruction des pratiques psychanalytiques et leur décolonisation, de Jean-François Chevrier qui revient, de manière synthétique, sur ses recherches autour de l'hallucination artistique, et de Florent Gabarron Garcia, qui écrit, en quelques lignes, l'histoire de la psychothérapie institutionnelle, qu'il relie à l'histoire populaire de la psychanalyse. Enfin, le collectif Dingdingdong témoigne des formes singulières imaginées pour traiter de la maladie dégénérative d'Huntington, un temps surnommée « chorée de Huntington » à cause des gestes aléatoires et incontrôlables qu'elle provoque. Nous avons souhaité retranscrire également une discussion entre Magali Molinié et Pticarus, venus nous parler du réseau des Entendeurs de voix franciliens dont ils sont membres actifs, après avoir mis en place, pendant cinq jours, dans le cadre du projet de Dora García, un « Café des voix » à Pantin. C'est aussi l'occasion, dans ce premier cahier du *Journal*, de livrer les enjeux de la performance de l'artiste Grace Ndiritu, qu'elle poursuivra en présence d'un groupe de recherche constitué de chercheurs, de cuisiniers et d'artistes, en juillet 2017.

Un deuxième cahier est confié aux deux artistes en résidence depuis novembre 2015, Silvia Maglioni et Graeme Thomson, dont la pratique fait largement écho aux réflexions menées autour de la psychotropification, auxquelles ils ont pris part de manière particulièrement active. Leur projet cherche à habiter la dimension *infra*, « dans le sens de la rupture de règles et de codes établis, avec celle d'action *infra* comme forme d'intervention qui se déroule en deçà et au-delà du domaine de l'action », à travers un grand nombre de propositions textuelles, sonores et visuelles, faisant une grande place, dans un premier temps, à la matière noire du cinéma, puis s'orientant progressivement vers un désapprentissage du langage. À chaque fois, et les entretiens et retranscriptions de séances publiques de ce cahier en rendent compte, il s'agit d'ouvrir la recherche à l'expérience collective.

Le troisième cahier reviendra sur le projet d'exposition de l'artiste plasticienne Katinka Bock qui s'est développé entre 2015 et 2016 depuis Aubervilliers jusqu'à Toronto, au Canada, où prendra forme une nouvelle étape de son projet *Zarba Lonza* au Mercer Union, en 2017. À ce projet, qui s'est développé en relation avec les commerçants d'Aubervilliers autour de l'échange, du don et contre-don, fait écho celui des écrivains Yoann Thommerel et Sonia Chiambretto qui se sont installés aux Laboratoires depuis janvier 2016 avec leur Groupe d'information sur les ghettos (le G.I.G.). Partant du constat que le mot *ghetto* s'est largement propagé dans les discours politiques comme une manière de stigmatiser sans distinctions des zones géographiques, des communautés, des comportements, des identités sociales et minoritaires et des modes d'existences, le G.I.G. s'est développé toute l'année en compagnie d'habitants d'Aubervilliers, de chercheurs et d'étudiants pour travailler à l'écriture de questionnaires qui complexifient cette question du ghetto, tout en la ramenant à l'expérience personnelle et subtile des personnes qui ont accepté de se prêter au jeu du questionnaire. Ce cahier livre ici des extraits des différents questionnaires, et un entretien avec les deux auteurs qui y exposent les ramifications artistiques, politiques et sociales que recouge un tel projet.

Le dernier cahier poursuit une réflexion entamée dans le *Journal* de l'année dernière autour de la danse et des recherches qui y sont menées en dehors du seul espace du plateau, des formes qui impliquent entre autres de caler ses modes de production à la plasticité des pratiques elles-mêmes, non de la contraindre. À travers la pratique singulière de trois artistes, la danse apparaît, plus que jamais, plurielle. Chez Pauline Simon, elle est le lieu d'exploration de l'Apocalypse, puissant moteur à fictions. Pour Marinella Senatore, l'endroit de cristallisation et de représentations de savoir-faire partagés. Pour Claudia Triozzi, tantôt lieu d'auto-archivage, tantôt lieu d'hospitalité où inventer une nouvelle pédagogie de la recherche.

En guise d'ouverture (et de promesse) à toutes les expériences que cette édition du *Journal des Laboratoires*, nous l'espérons, ouvrira, nous laissons le mot de la fin à Donna Haraway :

« Pour ma part, je veux des histoires.
Avec tous les descendants infidèles des dieux célestes, avec mes compagnons de litière qui se vautrent avec moi dans de riches embrouilles inter-espèces, je veux fabriquer une agitation critique et joyeuse. Je ne résoudrai pas le problème mais penserai avec lui, me laisserai troubler par lui. La seule façon que je connaissance pour le faire est d'en appeler à la joie créatrice, à la terreur et à la pensée collective [1]. »

Alexandra Baudelot,
Dora García,
Mathilde Villeneuve

1 Donna J. Haraway, « Sympoièse, sf, embrouilles multispécifiques, gestes spéculatifs », *in* Didier Debaise, Isabelle Stengers (dir.), *Gestes spéculatifs*, « Colloque de Cerisy », Dijon, Les presses du réel, 2015.

POUR UNE PSYCHOTHÉRAPIE ENFIN DÉMOCRATIQUE

TOBIE NATHAN

Printemps des Laboratoires #4, *Psychotropification de la société*, juin 2016, aux Laboratoires d'Aubervilliers © Ouidade Soussi-Chiadmi

Dora García — Ce week-end consacré à la « psychotropification » a été précédé par une semaine de « Café des voix » ou *Hearing Voices Café*. C'est en Hollande, dans les années 1980, qu'est né le *Hearing Voices Movement*. Je l'ai découvert, pour ma part, quelques années plus tard, à Utrecht ; j'ai alors cru y voir un rapport avec ce qu'on a appelé l'antipsychiatrie. Le *Hearing Voices Movement* revendiquait la normalité du fait d'entendre des voix : il refusait d'établir un lien direct entre le fait d'entendre des voix et la maladie mentale. Il était porté par des gens qui, sans passer par l'expérience psychiatrique, étaient capables de mener une existence non seulement normale, mais très riche. Le mouvement posait la question du moment à partir duquel le fait d'entendre des voix avait commencé à n'être plus considéré comme un don, mais comme un problème.
Quand situer la naissance de la psychiatrie ? Quelles relations est-il possible d'entretenir avec des cultures pour lesquelles entendre des voix continuait à être considéré comme une vertu ? Nous allons parler aujourd'hui, avec Tobie Nathan, d'ethnopsychiatrie, et des différentes significations du concept de *normalité* voire de *normatif*. Comment intègre-t-on la diversité des expériences humaines dans le fonctionnement de la société ?

Tobie Nathan, lors du Printemps des Laboratoires #4, *Psychotropification de la société*, juin 2016, aux Laboratoires d'Aubervilliers © Ouidade Soussi-Chiadmi

Mathilde Villeneuve — Pendant cette année de travail aux Laboratoires, dans le cadre de ce cycle « Psychotropification », des ateliers de lecture ont eu lieu toutes les deux semaines, au cours desquels nous avons étudié des textes, en groupe. L'un de ces textes était un extrait de *Médecins et sorciers* [1]. Il nous a amenés à nous poser beaucoup de questions : Que signifie « guérir » ? Comment accueillir des mondes hétérogènes ? Existe-t-il des modes de communication possibles entre des modes thérapeutiques variés ? Que serait un monde sans intentionnalité ? *Quid* d'un monde, au contraire, bardé d'intentionnalités invisibles ? Quel type de relation construire entre entités humaines et entités non humaines ? Comment appréhender des pensées hétérogènes ?
Nous avons souhaité inviter Tobie Nathan pour lui demander comment avait été mis en place le centre d'ethnopsychiatrie Georges-Devereux, quels sont son histoire et son fonctionnement.

Tobie Nathan — Plus que l'histoire de cette consultation déjà ancienne, je vais vous parler de la pensée qui en est issue. La psychiatrie vit généralement avec cent ans de retard sur son monde. Le centre Devereux a essayé d'embrayer sur le monde qui va, et non sur le monde d'avant. Il ne s'agissait pas du tout, pour moi, de normalité ou d'anormalité, alors que Devereux, lui, avait beaucoup écrit sur ces questions. Quant à moi, je me suis posé la question du thérapeute, et de ce qu'il avait à apprendre des gens qui viennent le voir. On vient, on me demande : « tu me changes ? ». Les gens veulent que le thérapeute change leur vie, leur être ; ils s'attendent à ce qu'il sache les modifier. Je dis « thérapeute » car je ne suis, pour ma part, pas psychiatre, tout juste psychologue. Ce qui m'intéresse, c'est de savoir pourquoi une personne vient me demander cela à moi. C'est à partir de cette question qu'est née l'ethnopsychiatrie. La théorie réapparaîtra ensuite, mais elle est absente de la question de départ.
Je vais vous expliquer comment je me présente aux personnes qui viennent me voir. J'ai toujours eu beaucoup de mal à avoir une relation duelle avec les patients car on s'y ennuie beaucoup. Je m'ennuie, les patients s'ennuient, et après le déjeuner, c'est terrible : tout le monde s'endort. C'est pourquoi il y a du monde : une consultation d'ethnopsychiatrie, c'est un forum, qui réunit une famille, des voisins, des gens concernés par ce qui s'y déroule, tels que des travailleurs sociaux. Je suis, moi aussi, accompagné d'alliés, des étudiants, des traducteurs, des gens qui pensent, des philosophes… une consultation réunit donc une vingtaine de personnes. Cela prend évidemment du temps – 2 heures, 3 heures –, puisqu'il faut que tout le monde parle.
Je suis professeur émérite – ce qui signifie que l'on me considère désormais trop vieux. J'ai auparavant eu la chance d'être professeur de plein exercice, ce qui me permettait de m'offrir le luxe de pouvoir travailler sur une situation aussi longtemps que je le souhaitais : c'était, en quelque sorte, la part recherche de mon travail d'universitaire.
Je me souviens d'un patient, kabyle, qui était venu avec son épouse. Il venait de loin, et souffrait d'une situation sociale difficile ; il était animé d'une certaine dureté. À l'époque, j'avais pris l'habitude de me présenter, comme on m'avait appris à le faire, en accueillant les gens par ces paroles : « Bonjour, je m'appelle Tobie Nathan », sans m'apercevoir de l'inanité de ce que je prononçais ? Qu'est-ce que ça peut bien lui faire, que je m'appelle Tobie Nathan ? Peut-être avais-je ajouté que je soignais l'esprit, ce qui est faux, les psychologues ignorant tout de l'esprit.
À quoi il m'avait répondu, en kabyle : « Nous sommes tous des gens de bien. » Sa réponse m'avait été traduite par mon camarade Hamid Salmi. Cela signifie : « Je ne sais pas qui tu es, je ne sais pas qui est ton père, j'ignore ce que tu me veux, j'espère seulement que tu es un « homme de bien » comme je le suis, moi-même, et que ton intervention ne se fera pas à mon détriment. »
Évidemment, ce qui intéresse la personne, ce n'est pas de savoir comment je m'appelle, mais qui est derrière moi : qui est mon père, le père de mon père, mon ancêtre, les forces derrière moi, surtout, qui agiront dans le travail que je vais entreprendre avec lui. Et moi aussi, ce qui m'intéresse, c'est ce qui l'amène, et les forces qui vont être en jeu. Il posait, de façon traditionnelle, la seule question qui importe, en me disant en quelque sorte : « Je sais bien qu'en venant ici, je me mets en danger, j'espère seulement qu'une certaine bienveillance me protégera. » Il avait raison, en venant me voir, il courait un danger, comme on en court toujours lorsqu'on s'adresse à celui à qui on donne mission de nous transformer.
Nous employons le mot « djinn » pour parler des esprits. Les arabophones ne disent jamais « djinn ». C'est un mot qui ne se prononce pas : si vous dites « djinn », il viendra — je veux dire : vous le ferez apparaître ! Il existe plusieurs façons de les désigner sans prononcer ce mot : on peut dire, par exemple, « les gens » (*e ness*), ou « les musulmans » (*el muslemin*). Quand on dit « les musulmans sont venus cette nuit », cela signifie : « des djinns sont arrivés, j'espère qu'ils sont musulmans ». S'ils sont musulmans, peut-être pourrai-je les chasser au nom d'Allah. Comme vous le savez, Mahomet a converti un certain nombre de tribus de djinns, mais certains sont restés chrétiens ou, pire encore, juifs voire même païens.
« Nous sommes tous des gens de bien » signifie : « j'*espère* que nous sommes tous des gens… et non pas des djinns ; des gens de bien ». Cette notion de présentation a été cruciale, pour moi. Au fond, tout le travail de l'ethnopsychiatrie procède d'une réflexion sur la présentation.
Qu'ai-je à dire à quelqu'un pour partager quelque chose de son monde, en quelque sorte ? Je n'ai toujours pas vraiment résolu cette question — pas tout à fait, je veux dire !
L'ethnopsychiatrie est, par nature, conflictuelle. Si je ne peux la définir avec précision, je sais en revanche à quoi nous nous sommes opposés. Pour que la situation soit un véritable échange, il faut présentifier les forces en présence : les miennes et celles de la personne qui s'adresse à moi.
Mais il n'y a de groupe réel que s'il y a des non-humains au noyau de ces groupes. La façon dont vous avez intitulé ces rendez-vous, *Psychotropification*, m'a interpellé. Si vous voulez dire que les psychotropes prennent tout l'espace de la psychiatrie, je suis en désaccord avec vous. Si c'était vrai, ce serait une bénédiction. Car on ne sait pas comment agissent ces molécules : on a affaire à des invisibles, et, dès lors, c'est intéressant. Si ce que vous suggériez est qu'il y aurait une sorte de *tropisme* vers la *psyché*, alors, oui, il s'agirait d'une malédiction – il faudrait dire : « la malédiction de la *psyché* ». Pourquoi ? Parce qu'elle fait disparaître les non-humains et tous ces invisibles dont nous parlions tout à l'heure. S'il y a une psyché, je ne vois pas pourquoi il existerait des djinns. La façon la plus courante de dire « fou », en arabe, est d'employer le mot *mejnoun*, qui signifie « pris par un djinn ». Le mot lui-même contient le constat d'existence des invisibles avec lesquels on entre en discussion.
Si vous voulez vous plaindre des psychotropes, je ne vous suis pas du tout, car ils constituent à mes yeux une façon d'entrer en relation avec une autre sorte d'invisibles non humains. Les travaux récents de microbiologie ont indiqué l'existence d'autres invisibles encore rappelant ce que les sociétés traditionnelles professent depuis toujours : que vous avez plus d'étrangers en vous que de « vous-mêmes » – des bactéries, des virus, toutes sortes d'êtres invisibles qui grouillent à l'intérieur de vous. Et c'est grâce à eux que vous êtes vivants : c'est précisément dans cette relation avec un invisible non humain que se joue votre existence. On ne sait pas très bien comment ils fonctionnent entre eux, leurs équilibres complexes ni quelles sont leurs intentions. Vous avez l'intestin bourré d'intentions. Moi qui ne suis pas du tout biologiste, je suis éberlué par toutes ces découvertes. Le caractère de quelqu'un, ses humeurs, ses pensées seraient dus à l'action de bactéries. Alors, ce sont bien des *autres* qui dirigent votre pensée, votre imagination, avec des intentions qui leur sont propres. Comme vous le savez, les bactéries sont infiniment plus vieilles que nous, avec leurs 3 milliards d'années, et elles ont l'habitude de gérer les interfaces avec d'autres bactéries, d'autres espèces — elles peuvent occuper l'espace, négocier des compromis ; elles peuvent aussi s'hybrider, le tout, dans votre organisme, et à votre insu. Il s'agit d'un vrai monde, validé par la microbiologie, et non pas des « fantasmes », que l'on découvre parent de celui mis en scène par les thérapies traditionnelles.
Il n'y a de groupe réel que s'il y a des invisibles non-humains, sans quoi le moindre rapport devient un rapport d'assujettissement. Et la psychothérapie, celle contre laquelle nous avons dû nous battre, était une psychothérapie de l'assujettissement le plus violent, celui que décrivait Sartre dans *Le Diable et le Bon Dieu* : « À celui qui donne un baiser ou un coup, écrit-il, rendez un baiser ou un coup. Mais à celui qui donne sans que vous puissiez rendre, offrez toute la haine de votre cœur. Car vous étiez esclaves et il vous asservit. Car vous étiez humiliés et il vous humilie davantage. »
Toutes ces pensées de la « compréhension », de la « compassion » sont le poison le plus toxique de la psychothérapie. Et l'on n'en sort que si l'on entre en relation avec ces invisibles non humains. Georges Devereux dit avoir emprunté le mot *ethnopsychiatrie* à un psychiatre haïtien, Louis Mars. Et s'il a gardé ce mot, c'est, disait-il lui-même, parce ce que ce mot est toxique. Fuyez tout de suite ceux qui vous disent qu'il s'agit d'un mélange d'anthropologie et de psychiatrie. Il s'agit des pensées des peuples.
Quand un peuple invente une langue, on ne peut pas dire que c'est « quelqu'un » qui a inventé cette langue ; par exemple, certains Indiens du Brésil parlent le yanomam, leur langue, celle qu'ils ont créée. Tant que le peuple existe, cette langue, qu'ils inventent tous les jours, existe. Elle est produite par le peuple, et non par une personne en particulier. C'est le peuple, et non l'individu, qui fabrique des langues ou des pensées savantes.
L'ethnopsychiatrie n'est ni de l'ethnologie, ni de la psychiatrie ; c'est le contraire et de l'un, et de l'autre. Georges Devereux insistait pour que ce mot ne soit pas abandonné.
Il ne s'agit pas d'ethnopsychanalyse, d'anthropologie psychiatrique, de psychiatrie comparée ou anthropologique. Ethnopsychiatrie, et rien d'autre — ethnopsychiatrie parce que le peuple pense.
Si vous me demandez ce qu'est un peuple, je n'en sais rien ! Les Kabyles, par exemple, ne le sont que tant qu'ils se battent. Si un jour, ils disent : « Nous sommes Algériens et rien d'autre », le peuple disparaît. Ce qui m'intéresse, c'est l'inventivité spécifique du peuple. Un ethnopsy, c'est tout le contraire d'un savant : c'est un étudiant au sens fort du mot, au sens où il se met en apprentissage des savoirs du peuple. Je considère que j'ai compris quelque chose de la pensée de ce peuple si je sais le faire moi-même. Pas si je sais le raconter — si je sais le *faire*. Si quelqu'un vous dit : « Les amulettes fabriquées par un guérisseur malien possèdent telle logique », aussitôt, il faut que vous lui demandiez s'il sait fabriquer cette amulette, en sorte qu'elle soit active. Si votre interlocuteur vous dit : « Non, je ne suis qu'un savant », fuyez, cet homme est un poison. On a appris les choses à partir du moment où on sait les faire. C'est à ces savoir-faire, ces pensées savantes en acte, que s'intéresse l'ethnopsychiatrie.
Quand vous voyez un gamin de 7, 8 ans, congolais, qui vous regarde dans les yeux et vous dit : « Je suis un sorcier, j'ai mangé mon petit frère » — cet enfant n'est pas psychotique, il ne délire pas, c'est même celui qui se porte le mieux de toute la famille… Vous avez alors deux solutions : soit vous dites : « Oh, le pauvre ! On le martyrise avec des superstitions… C'est en général la réaction des travailleurs sociaux. Soit vous vous demandez dans quel monde cette chose peut être intéressante et intelligente. En ce moment, en Afrique Centrale, et plus particulièrement au Congo, ce genre de phénomène est devenu une épidémie.
Un film canadien, *Rebelle* de Kim Nguyen [2], a récemment rencontré un beau succès.
On y voit bien que dans de telles situations, le problème ne provient pas de l'enfant, ni même de sa famille, mais des forces qui sont en train d'être agitées dans le monde social.
La question devient alors non pas comment sauver l'enfant de superstitions imbéciles, mais comment être actif à l'intérieur de ce champ de forces. Dans le cas que j'évoquais à l'instant, nous avons soigné l'enfant.
Il nous avait été adressé parce qu'il avait été martyrisé, physiquement. Certains meurent des mauvais traitements qu'ils subissent à cause d'accusations de sorcellerie. Est arrivé le moment où nous avons restitué l'enfant à la famille (il avait, auparavant, été placé dans un foyer). Le chef de famille m'a apostrophé : « Tu es mauvais, tu ne t'es même pas rendu compte qu'il a caché sa sorcellerie, et qu'une fois de retour chez nous, il va attendre d'avoir 18 ans et nous mangera tous ; et à ce moment, ce sera toi le coupable. » Il voulait dire que je n'étais pas entré dans ce champ de forces. J'avais traité la situation, les personnes, sans traiter les forces.
La psychothérapie, à cause de sa propension à penser les choses en termes de *psyché*, se coupe des êtres et des forces. J'admire le travail de Foucault, mais son *Histoire de la folie* est, elle aussi, un poison. Le problème n'était pas tant l'enfermement des malades que le fait que l'on ne sache pas composer avec les êtres qui les accompagnaient. Si vous ne vous intéressez pas aux êtres qui accompagnent les malades, je ne vois pas pourquoi vous prêterez attention au malade… C'est pour cette raison que vous finissez par le jeter dans un cul-de-basse-fosse. Le problème n'est pas tant que vous avez enfermé le malade ; c'est que vous avez abandonné les êtres. On sait très bien que c'est au XVIIe siècle que ce problème est apparu, en France et en Allemagne peut-être dans toute l'Europe du Nord…
L'ethnopsychiatrie s'est constituée suite à un certain nombre de rendez-vous ratés de la psychothérapie. Le premier de ces rendez-vous ratés concernait le rapport à l'homosexualité.
En 1970, la psychanalyse est en pleine expansion, particulièrement aux États-Unis, où elle devient la pensée officielle de la psychiatrie. Le DSM-3 [3] est un DSM uniquement psychanalytique. Or, parmi les « problèmes » de la psychanalyse figurent un certain nombre d'énoncés sur la sexualité. Charles W. Socarides, alors président de l'Association internationale de psychanalyse, a écrit un livre intitulé *L'Homosexualité* [4], dans lequel il expliquait que l'homosexualité est une maladie, une perversion.
À cette époque, le mouvement gay était en expansion à Los Angeles, San Francisco, New York… Un certain nombre d'activistes entraient dans les congrès de psychiatrie pour traiter les orateurs de menteurs ; pour avertir les éventuels gays de ne jamais consulter un tel psychiatre qui finirait par les insulter dans son diagnostic. Ce moment a été une véritable fracture. Par la suite, la notion d'*homosexualité* a totalement disparu du DSM et, depuis, du vocabulaire de la psychiatrie. À partir de là, la psychanalyse s'est fracturée aux États-Unis, et ne s'en est jamais remise.
Pourquoi la psychanalyse tient-elle en France ? En Angleterre, cela n'a jamais bien pris ; quelque chose ne collait pas entre la psychanalyse et l'humour anglais. En France, on reste lié par le fait que la psychanalyse se présente comme une thérapie *laïque* — au sens où elle se veut trans-appartenance religieuse. Car, quelle que soit son appartenance religieuse, on traite « le sujet ». Je ne sais pas si vous avez déjà rencontré « un sujet ». « Un sujet » parle « *le langage* ». Personne n'a jamais parlé *le langage*. Tout le monde parle une ou des langues. Un type qui parlerait le langage serait muet. Cette idée de traverser les appartenances est, à mon sens, l'une des raisons pour lesquelles la France a tant aimé la psychanalyse : une idée d'universalité qui tient d'autant plus que la France est catholique. Comme vous le savez, « catholique » veut dire « universel [5] ». Vous avez un seul pape pour le monde entier. Sa compétence est « universelle », une sorte de monothéisme exacerbé, un monothéisme institutionnel. La psychanalyse est une militante du monothéisme institutionnel. C'est la raison pour laquelle cela colle avec la France qui, elle aussi, est une militante du monothéisme institutionnel.

Tobie Nathan, lors du Printemps des Laboratoires #4, *Psychotropification de la société*, juin 2016, aux Laboratoires d'Aubervilliers © Ouidade Soussi-Chiadmi

1 Isabelle Stengers et Tobie Nathan, *Médecins et sorciers*, Les Empêcheurs de penser en rond / La Découverte, 1995 (réédition augmentée : 2016).

2 *Rebelle (War Witch en anglais)* réalisé par Kim Nguyen, réalisé en 2012, avec Rachel Mwanza (elle-même ancienne « enfant sorcier »). Ce film a obtenu de nombreuses distinctions. Rachel Mwanza a publié son témoignage dans un livre : *Survivre… pour voir ce jour*. Michalon, 2014.

3 « Le *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux* (également désigné par le sigle *DSM*, abréviation de l'anglais : *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) est un ouvrage de référence publié par la Société américaine de psychiatrie (APA), décrivant et classifiant les troubles mentaux. »

4 *Homosexuality*, University of Michigan, J. Aronson, 1978.

5 *Catholique* : du latin *catholicus*, issu du grec ancien καθολικός, *katholikós* (“général, universel”).

Tobie Nathan, est professeur émérite de Psychologie clinique à l'Université Paris 8. Élève de Georges Devereux, il est le principal théoricien et promoteur de l'ethnopsychiatrie moderne.

La psychothérapie a raté un deuxième rendez-vous : celui de la toxicomanie et du Sida, lorsque les psy se sont opposés à la distribution gratuite de seringues neuves (c'est-à-dire stériles) pour lutter contre la propagation du sida chez les toxicomanes. Pour les psychothérapeutes, la priorité était de mettre en place un sevrage pour que la *psyché* puisse « élaborer les choses ». Ils ont dès lors perdu un contingent de personnes qui leur ont reproché de ne pas s'intéresser à elles, mais à leur propre discipline — à leur propre *politique*.
Plus récemment, à l'occasion des manifestations et du vote pour la loi en faveur du mariage pour tous, on a vu les psychothérapeutes redire que, selon leur théorie, un enfant avait besoin d'un papa et d'une maman, c'est-à-dire d'individus de sexe différent.
Un autre rendez-vous, encore, a été raté, et celui-là, personne n'en a parlé : celui entre la psy et l'expertise. Je veux parler de l'affaire d'Outreau, scandale considérable à l'occasion duquel on a incriminé les magistrats, alors même qu'il avait été procédé à pas moins de 100 expertises psychologiques, psychiatriques, médico-psychologiques. Les enfants affabulaient et les experts confirmaient la véracité de leurs propos.
C'est que nos psy sont incapables de *prédire*, de prévoir, de voir ! On a besoin de *voyants*, pas de gens qui parlent, qui assignent, qui condamnent au nom d'une pseudo théorie qui est en vérité une morale. Tous se sont trompés. L'expertise psychologique aurait dû être repensée, son cahier des charges réécrit.

[personne du public] — Pourriez-vous revenir sur l'« enfant sorcier » et les forces dont vous parliez ? Comment vous y êtes-vous pris ? Comment avez-vous fait, par rapport à son histoire, à sa famille ? Dans le cas que vous évoquiez, l'enfant se déclarait lui-même sorcier.

T.N. — Dans un système sorcier, celui qui va le mieux assume les forces en son nom propre. L'enfant que j'ai connu venait d'arriver en France, dans une famille présente depuis un certain temps, déjà. Il arrive dans une famille où un enfant, âgé de 6 mois, tombe malade. Le médecin ne parvenant pas à le guérir, naissent alors des suspicions. On lui demande : « Qu'as-tu fait à ton petit frère ? » À quoi, au lieu de ne rien dire, l'enfant de 8 ans répond : « Je lui ai mis une bouteille dans le ventre. » On lui demande alors de la sortir : s'il l'a mise, il peut l'en sortir ; lui dit : « Non », et c'est alors que l'on commence à le battre et à le torturer. Il était sorcier parce qu'il assumait l'existence des forces en son nom propre. Il s'agit d'un lien social bâti sur la négativité.
Que ferez-vous du mal, une fois que vous aurez soigné cet enfant, et de la sorcellerie ? Généralement, un psy dira que cela n'existe pas, que c'est un fantasme. Vous ne pourrez faire disparaître le mal, seulement le déplacer. Un guérisseur est quelqu'un qui redistribue le mal. Le théâtre des déplacements de la négativité constitue un ingrédient fondamental de la vie sociale .
Après, entrer dans les détails de tel ou tel cas nous mènerait trop loin…

[personne du public] — Je suis artiste intervenant en milieu thérapeutique, avec de la danse, des formes de jeu, du son, tant en hôpital psychiatrique que dans le cadre d'institutions pour handicapés. Vous parliez de vous en tant qu'ethnopsychiatre blanc, intervenant auprès d'enfants congolais. Peut-on parler d'une universalité des forces, quelle que soit la – je ne sais pas comment le dire – *race* des gens ?

T.N. Votre question (celle de l'universalité des forces) est assez bien posée. Je partirai de deux observations. La communication entre les peuples – on n'a pas les mêmes ancêtres, les mêmes divinités ni les mêmes lieux –, est très compliquée, sauf dans le secteur de la technique. J'emprunterais très difficilement des mots ou des rituels à mon voisin. Les emprunts sont très lents, dans ce sens. J'emprunterais très facilement sa Toyota Land Cruiser. Je vous la conseille, d'ailleurs : trente ans après, vous pouvez faire des tas de choses avec une Toyota Land Cruiser – transporter une vache, installer une mitrailleuse, on peut tout faire… Et surtout, cela passe sans problème d'une ethnie à une autre, d'un peuple à un autre. Une technique thérapeutique, c'est à peu près pareil. La divination à l'aide des cauris fonctionne exactement de la même façon dans toute l'Afrique, de Dakar à Madagascar – même si les mots, les interprétations sont différents, la façon de lancer les cauris reste semblable. C'est cette partie technique qui m'intéresse. Je ne veux pas dire que la technique est universelle ; mais elle *traverse* les mondes. C'est la raison pour laquelle je me sens autorisé à m'approprier des techniques ou, plus exactement, à les apprendre. Je ne vais pas devenir un *soninké* ; mais je saurai travailler *comme* un soninké. Et d'ailleurs, les gens ne s'adressent pas à moi parce que je serais blanc ou noir, mais parce que je suis *bon* dans le maniement des techniques, exactement comme un saxophoniste peut être bon, qu'il soit blanc ou noir : dans tous les cas, c'est un expert en techniques. Quand je vous parle d'ethnopsy, je vous parle de techniques, et non d'éthique. L'éthique est un poison… pour un thérapeute, je veux dire.

David Dupuis — Je suis chercheur en anthropologie (à l'EHESS et au laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France), et j'ai fait des études de psychologie. Je m'intéresse aux Occidentaux qui partent en haute Amazonie péruvienne, et notamment dans la région de Tarapoto, suivre des rituels thérapeutiques. Je me demandais quel était votre point de vue d'ethnopsychiatre sur les Occidentaux qui partaient ainsi en Amazonie, à la recherche de forces invisibles. J'ai l'impression que j'ai rencontré là-bas des Occidentaux tels que ceux que vous venez de décrire ; des gens venant d'un monde assez sec, et qui chercheraient à le complexifier, en dialoguant avec des forces invisibles.
Quel regard portez-vous sur de telles migrations thérapeutiques ?

T.N. — Comme le dit Nietzsche dans *Zarathoustra*, on ne peut être initié qu'à soi-même, c'est-à-dire : à ce qu'on est déjà. Je vais faire appel à un premier exemple : celui de Pierre Verger. Pierre Verger était un photographe magnifique. Je ne sais s'il vous est arrivé d'admirer ses photos – somptueuses ! C'était un artiste ; homosexuel, dans les années 1950 – ce n'était pas facile, à l'époque, sauf à partir au loin (on s'en va exprimer son être loin de sa famille). Pierre Verger est parti au Bénin. Il a d'abord photographié des rituels vaudou ; on lui a alors signifié qu'il ne pouvait photographier sans être lui-même initié. Le blanc qu'il était s'est donc fait initier au vaudou ; cela a été très long. Il a fallu l'adopter, ce qui correspondait bien à son initiation, c'est-à-dire à la révélation de son être – un être qui, jusque-là, n'arrivait pas à s'exprimer dans le monde dans lequel il était né.
Ce genre de phénomène est connu depuis très longtemps. Les américanistes connaissent les *squaw men* ; des blancs mal à l'aise dans leur monde, devenant Indiens après avoir épousé une Indienne. Ce type de changement est possible par la sexualité. Un film merveilleux a été tourné à ce sujet : *Little Big Man*, dans lequel un blanc devient un Indien par la grâce de sa sexualité. Ce qui semblerait indiquer que la sexualité reste encore, parfois, un moyen d'être sauvé. *Parfois*. C'est une porte qui nous est laissée ouverte, lorsque nous ne sommes pas adaptés au monde dans lequel nous avons grandi. Les gens dont nous parlons ici sont donc peu nombreux, qui recherchent une modification profonde du monde dans lequel ils vivent, et de leur être. S'ils trouvent un monde dans lequel exprimer leur être, alors, ils changeront totalement d'identité. C'est une initiation radicale, en quelque sorte.
Arrivons maintenant à l'ayahuasca [6]. Il s'agit d'une *substance*, et non d'une technique. Si vous fumez, vous absorbez une divinité : le tabac, c'est un dieu (chez les Indiens d'Amérique, du moins). Vous avez la substance, le tabac, qui est actif, et ce qui va avec, c'est-à-dire la divinité tabac. Peut-on absorber la substance et se débarrasser de la divinité ? Vous pouvez penser que la divinité a déserté le paquet de Gauloises que vous achetez chez votre buraliste. Mais est bien là, et comme vous ne lui rendez pas de culte, vous allez tomber malade. C'est pour cette raison que vous toussez. Il en va de même pour l'ayahuasca. C'est un *véhicule* – un mélange, une technique de fabrication, une cuisson… et une histoire de tentatives de capture de la substance *sans* la divinité qui va avec. Je pense que de telles tentatives sont vouées à l'échec.
Il reste cependant possible de refaire un parcours total jusqu'à la divinité. Et je pense qu'un tel parcours est nécessairement sexuel et / ou amoureux. À partir de quoi, ce qui devient important n'est plus un homme ou une femme, mais leurs descendants, et le fait qu'eux-mêmes deviennent *ancêtres*.
Un ancêtre, c'est ce qui ne ressemble ni à ce qui existait avant lui, ni à ce qui va descendre de lui. Mon père n'est pas un ancêtre ; mon grand-père pas davantage ; pas plus que le grand-père de mon grand-père. L'ancêtre est celui qui n'est pas semblable à ceux qui l'ont précédé ; pas davantage à ceux qui lui succèderont (il est le premier). Il est à l'origine, mais il ne nous ressemble pas, sans quoi, ce ne serait pas un ancêtre. Je pense qu'être ancêtre est la voie de sortie pour les gens dont nous parlions. C'est une voie de sortie complexe – un aller sans retour qui leur demandera sans doute plusieurs dizaines d'années. S'ile veulent revenir et ramener l'ayahuasca avec eux, ils tomberont malades. Je ne vous donne ici que des façons théoriques de penser la chose.

Josep Rafanell i Ora— On sait qu'au centre Georges-Devereux a été effectué un travail de recherche sur de nouveaux mondes qu'il faudrait architecturer – que l'on aborde la question des corps, avec les transsexuels, ou la question des sectes. Des nouvelles expériences, de nouveaux collectifs et de nouveaux supports émergent, souvent très complexes. Des gens sont dans une recherche d'intensification de l'expérience, d'architecturation d'un monde composé d'entités avec lesquelles on pourrait négocier quelque chose – à moins d'envisager la refondation d'une religion, avec une divinité à l'égard de laquelle on aurait des obligations, etc. Es-tu optimiste, par rapport à toutes ces questions ?

T. N. — Oui, très optimiste. Le mouvement qui est en train de se produire est une accélération. Beaucoup de mondes nouveaux naissent, tout le temps, tous les jours. Ces personnes sont des hybrides, des êtres composites. Leur seule chance est de devenir des ancêtres, c'est-à-dire de constituer sinon une nouvelle religion, au moins une nouvelle lignée. Elles m'intéressent d'autant qu'il s'agit de lignées de la modernité. C'est la raison pour laquelle je suis optimiste. Ces lignées ne sont pas, non plus, complètement nouvelles. Ce sont aussi des résurgences complexes.

Il existe deux façons d'entrer en relation avec les divinités. Soit on dit à la divinité, comme au Moyen-Orient : « Dieu, on te donne rendez-vous ici à 11 heures, dimanche. » On se réunit tous, et Dieu descend. Soit on procède comme les Indiens, qui, pour retrouver leurs dieux, ont besoin de véhicules tels que l'ayahuasca, parce qu'il leur faut les poursuivre. Cette indianité structurelle se transmet à partir des gens dont je parlais à l'instant, exactement comme les bactéries dont nous parlions tout à l'heure se transmettent par votre intestin, à votre insu. Les États finiront par disparaître et les vraies nations reprendront vigueur. Les États n'ont pas plus de 150 ans, quand les nations ont 3 000 ou 4 000 ans. C'est pourquoi je suis, *grosso modo*, optimiste.

6 L'ayahuasca est l'une des substances majeures du chamanisme du nord ouest de l'Amazonie. C'est une décoction de plantes dont la principale est une liane dont le nom savant est *Banisteriopsis caapi*, mais aussi de feuilles, notamment d'un arbuste, le *Psychotria viridis*. Son absorption déclenche plusieurs effets, physiques, mentaux et émotionnels. Elle fait vomir, elle provoque des hallucinations colorées et surtout une très grande frayeur. Pour les Indiens d'Amazonie qui en font usage depuis plusieurs milliers d'années, cette plante permet d'entrer en contact avec les « propriétaires » des êtres de la forêt. Elle est donc utilisée pour initier les chasseurs, qui négocient avec leurs propriétaires la possibilité de cueillir des animaux. Elle est aussi utilisée par les chamanes qui peuvent, grâce à elle, découvrir les êtres qui ont pu s'emparer de l'âme d'un malade.

L'HALLUCINATION ARTISTIQUE

JEAN-FRANÇOIS CHEVRIER

***Soigner les institutions : « présences proches », lieux de vie et institutions réinventées*, Printemps des Laboratoires #4, *Psychotropification de la société*, juin 2016, aux Laboratoires d'Aubervilliers © Ouidade Soussi-Chiadmi**

L'imagination se nourrit d'exemples, elle ne surgit pas du néant, elle se renouvelle à travers la vie des formes ; elle procède également des mécanismes du délire alimentés par la biographie des artistes. Ces deux processus sont constamment mêlés. La transmission des modèles culturels et l'apprentissage du « métier » produisent des normes, que les artistes contredisent – et renouvellent – en mobilisant les ressources plus ou moins excentriques de l'imagination et du délire.
L'histoire de l'hallucination artistique recoupe ainsi la découverte de l'art des fous (*the art of the insane*), mais elle ne lui est pas réductible, dans la mesure où elle concerne tout autant des artistes auxquels le diagnostic psychiatrique ne s'est jamais appliqué. L'histoire de l'hallucination artistique est ambiguë, puisqu'elle concerne aussi bien des artistes professionnels parfaitement consacrés, comme Picasso, que les manifestations, restées longtemps marginales, d'un art que Jean Dubuffet qualifia de « brut » (ou « anticulturel »).
À vrai dire, cette ambiguïté est constitutive de l'hallucination artistique. Les principaux développements de cette histoire tiennent soit à des expériences singulières, marquées parfois par la folie et l'expérience asilaire, soit à des tendances et mouvements consacrés, désignés par des appellations en « –isme » : romantisme, symbolisme, expressionnisme, surréalisme, psychédélisme. Mais il convient précisément de surmonter cette alternative pour dégager ce qui constitue une poétique de l'imagination matérialisée dans des formes, dans des objets à la fois spécifiques (singuliers) et historiques.
Deux artistes britanniques ont incarné, différemment, la posture excentrique de la « fantaisie » visionnaire et hallucinatoire : William Blake et Richard Dadd. Le premier affirma une inspiration surnaturelle qui était prise pour un délire, il revendiqua le délire ; le second le subit. Mais, dans les deux cas, la vision hallucinatoire procède d'une activité, et elle produisit des œuvres. Il se trouve que l'un des grands peintres des cinquante dernières années, disparu récemment, l'Allemand Sigmar Polke, s'est référé à ces deux artistes [1]. Dès les années 1960, quand la norme de l'art pop et conceptuel prêtait peu à ce genre de fantaisie, il se dit en communication télépathique, sur un mode ironique (par prudence), avec Blake. Vingt ans plus tard, il reprit le fameux portrait que Blake avait donné de son démon instructeur : *The Man Who Taught Blake Painting in His Dreams* (vers 1819-1820) [2]. En 1937, Joan Miró s'était déjà inspiré de ce dessin pour tracer sur une toile un monumental autoportrait, irradié, flamboyant (cet adjectif désigne littéralement l'aura vibrante, illuminée, de la face). Au moment de la montée de tous les périls, son autoportrait figurait l'ambivalence fondamentale de la vision extatique, partagée entre terreur et joie, qui définit l'hallucination artistique et condense, comme le veut le réalisme même, la teneur dramatique du présent.
Depuis les années 1980 jusqu'au grand cycle présenté à Venise en 2007, Polke n'a cessé d'introduire et d'interpréter, dans le champ pictural, les effets de l'hallucination mêlés à des citations d'images sur le mode du collage. Polke est l'artiste qui a combiné et condensé, au point d'en donner une véritable synthèse, les différentes orientations

Selon la définition courante dans le langage psychiatrique, l'hallucination est une « perception sans objet », c'est-à-dire une production mentale (ou psychique) qui a l'apparence et l'autorité d'une perception alors qu'elle ne renvoie à aucune réalité actuelle, vérifiable par les sens. L'hallucination fait intrusion dans la vie consciente ; elle s'impose à celui ou celle qui la subit. Au XIXe siècle, elle constitua le symptôme type de la folie ; « halluciné » était synonyme de « fou ». On s'interrogea sur ses causes : sont-elles psychophysiologiques ou purement psychiques ? Pendant des siècles, le phénomène avait été attribué au pouvoir de l'imagination et à ses dérèglements. Dans le vocabulaire de l'Antiquité, pour les stoïciens, l'hallucination participe des « *phantasmata* », produits du pouvoir imaginatif dit *phantastikon*. Objet d'étude de l'aliénisme puis de la psychiatrie au XIXe siècle, l'hallucination conserva ce lien avec le « fantasme » et le « fantastique » ; elle était tenue pour une forme hyperbolique de l'imagination (la « *phantasia* » antique). L'halluciné était dit « visionnaire » puisqu'il voyait des choses que les autres ne voyaient pas. Rétrospectivement, on qualifia d'hallucinations les visions des mystiques en état d'extase, comme celles des personnages de la fable chrétienne, en particulier les saints ermites, tel saint Antoine, ou le Christ lui-même, qui avaient subi les tentations du démon. On donnait ainsi une explication psychologique (ou, plus exactement, psychophysiologique) à des expériences que la tradition avait attribuées au surnaturel et dont les artistes avaient donné d'innombrables représentations plus ou moins fantastiques.

Cette psychologisation du surnaturel était une forme de naturalisation de l'irrationnel. Thomas Carlyle (*Sartor Resartus*, 1831) parla de « *natural supernaturalism* ». La vision hallucinatoire était l'ailleurs du réalisme.
La notion spécifique d'*hallucination artistique* a été avancée en 1866 par un autre écrivain, Gustave Flaubert, qui répondait à une enquête de son ami Hyppolite Taine sur les ressorts de l'imagination littéraire. L'expression désigne pour Flaubert l'emprise dont procède l'activité mentale de l'écrivain quand il est entièrement absorbé dans son travail, quand il voit ses personnages, les entend, quand tout ce qu'il imagine, objets, paysage, décor, lui est devenu plus présent que son environnement actuel.
Le phénomène, explique Flaubert, est similaire à l'hallucination pathologique ; il connaît les deux états, mais l'écart est immense. Dans ses manifestations pathologiques, l'hallucination participe d'une étrangeté aliénante, elle est souffrance, terreur, car l'espace se dédouble, la perception est disparate : on perçoit à la fois ce qui est et ce qui n'est pas. Sous sa forme artistique, elle est une absorption totale, une aliénation bénéfique ; elle est joie, plénitude et extase. Cet écart définit l'amplitude de l'art d'imagination depuis le XIXe siècle et, plus particulièrement, le caractère ambivalent, tourmenté et extatique, des formes de l'art dit « visionnaire », dans la tradition ouverte par William Blake. L'histoire de l'hallucination artistique correspond à l'ère des sciences et techniques de la psyché (psychiatrie, psychologie expérimentale et psychanalyse). Elle couvre également un vaste domaine d'expériences qui se déploie entre terreur et extase.

Jean-François Chevrier, lors du Printemps des Laboratoires #4, *Psychotropification de la société*, juin 2016, aux Laboratoires d'Aubervilliers © Ouidade Soussi-Chiadmi

Jean-François Chevrier, historien, commissaire d'expositions et critique d'art, il enseigne à l'École nationale supérieure des beaux-arts de Paris. Il est fondateur et rédacteur en chef de la revue Photographies (1982-1985).

prises par l'hallucination artistique. Depuis le début des années 1980, il a retrouvé la voie du surnaturalisme satirique ouverte par Goya, le grand contemporain de Blake. Un tableau de 1982, *So sitzen Sie richtig*, associe la veine du fantastique grotesque au collage surréaliste : les motifs combinés sont empruntés à une gravure de Goya et à un collage de *La Semaine de bonté* de Max Ernst [3]. La même année, deux tableaux, *Magnetische Landschaft* (« Paysage magnétique ») et *Die Schere* (« Les Ciseaux ») appliquaient à la peinture la métaphore surréaliste du champ magnétique. Durant les années 1960 et 1970, Polke a fait l'expérience des drogues et champignons hallucinogènes, en particulier le peyotl, ou la mescaline ; au-delà de la mouvance psychédélique, il rejoignait deux grands poètes artistes, Antonin Artaud et Henri Michaux, explorateurs des « paradis artificiels » (Baudelaire). En 1983, il peignit un grand tableau intitulé *Hallucinogen*, construit sur le rapport entre des bandes ou stries de violet, rehaussées de blanc, et un fond terreux ou nuageux. Le violet était déjà présent dans les trois *Negativwert* (« Valeur négative ») de 1982. Le violet est une couleur-lumière, très rare dans la nature ; Goethe la classait parmi les couleurs « négatives », avec le bleu et le vert. Le violet est aussi une couleur seuil ; la dernière du spectre lumineux, avant les rayons ultraviolets, invisibles à l'œil nu. En introduisant le violet dans le champ coloré du tableau, Polke allait aux frontières du visible. Le visible et l'invisible communiquent comme la forme et l'informe. Le champ pictural est ainsi l'espace, inauguré par Turner, d'une puissance à la fois irruptive et expansive de la couleur. Celle-ci est accordée à l'expérience hallucinatoire de la voix qui déborde le cadre frontal de la vue, puisque la voix peut venir de toutes parts, y compris de l'arrière du corps.
On peut être tenté de voir dans le surréalisme un premier accomplissement de l'hallucination artistique (avant le psychédélisme) ; une sorte de fusion de la voyance rimbaldienne, d'un occultisme raisonné et du nouvel outil de connaissance forgé par Freud. Pour expliquer le tournant de sa peinture en 1925, Joan Miró associait la lecture des poètes (Rimbaud, Mallarmé, entre autres) à l'effet des hallucinations provoquées par la faim. Arthur Rimbaud avait formulé, dans sa fameuse « Lettre du Voyant » (mai 1871), le précepte qui régit l'histoire de l'hallucination volontaire pratiquée comme procédé visionnaire : « Le poète doit se faire voyant par un long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens. »
Le caractère raisonné de la méthode correspond à l'idée que l'activité du poète, ou de l'artiste, procède d'une technique psychosensorielle autant et plus que d'un savoir-faire, d'un « métier » ; cette technique mobilise tous les sens, c'est-à-dire l'ouïe ou le toucher autant que la vue. L'hallucination, qui peut être auditive et tactile autant que visuelle, est dès lors le vecteur, peut-être le « véhicule », au sens bouddhiste du terme, d'une réalité autre, tout autre, remplaçant l'état des choses vécu comme un *statu quo* aliénant, invivable. Artaud opposa ainsi au « mensonge de l'être » la « vérité de l'hallucination », c'est-à-dire l'ailleurs accompli du réalisme : un monde régi par le principe de plaisir et la satisfaction hallucinatoire du désir. Pour lui, tout projet de transformation révolutionnaire devait participer de cette révolte fondamentale, radicale.
Selon la plus parfaite orthodoxie surréaliste, Max Ernst rattachait les procédés de sa méthode visionnaire, collage et frottage, à l'exemple de Rimbaud et de Lautréamont, l'auteur des *Chants de Maldoror* (il oubliait le précédent direct constitué par l'œuvre graphique de Victor Hugo). En 1936, il publia, dans les *Cahiers d'art*, un texte autobiographique intitulé « Au-delà de la peinture », dans lequel les deux procédés sont définis dans les mêmes termes : collage et frottage agissent, dit-il, à la manière de l'hallucination ; ils produisent une « intensification subite des facultés visionnaires [4] ». En 1926, il avait réalisé un petit collage-manifeste en prenant comme support la page titre d'un ouvrage paru l'année précédente, intitulé *Rêves et hallucinations*. Le collage combine, sur le mode de la satire, trois répertoires : la religion, la guerre et la mode. Au centre, apparaît une citation du *Sartor Resartus* de Carlyle, d'après *La Tempête* de Shakespeare : « *We are such stuff / As Dreams are made of, and our little Life / Is rounded with a sleep!* » La citation est barrée d'une croix. Une flèche pointe au-dessous une autre inscription, plus triviale, tirée d'une publicité pour un étrange breuvage : « L'apéritif ami du foie aux vins de France & extraits d'artichaut » ! À la naturalisation du surnaturel, Ernst opposait l'humour, les contrastes et les mélanges hallucinés de la vie moderne. C'est dans cette voie que se sont engagés les artistes issus de la révolte dadaïste contre les dogmes religieux et les hautes valeurs de la culture officielle. Mais la référence au surnaturalisme (et à Shakespeare) persiste sous la rature.
Le tableau de Jeff Wall, *The Flooded Grave* (2000), figure l'hallucination d'un petit morceau d'océan dans une fosse ouverte. Wall le décrit comme « un moment dans un cimetière » ; il rapporte la fantaisie de la tombe aquatique au vraisemblable d'une « vision » : « On peut imaginer quelqu'un en train de marcher par un jour pluvieux. Il ou elle s'arrête devant un trou inondé, regarde à l'intérieur et se met à imaginer le fond de l'océan. Nous voyons cette fantaisie dans l'instant où elle apparaît, et elle aura disparu l'instant d'après. » (Artforum, mars 2001). L'activité hallucinatoire fut et reste une composante du programme baudelairien de « Peinture de la vie moderne », adopté par Jeff Wall à la fin des années 1970. Ce programme ne peut en effet s'en tenir aux données objectives, actuelles, de la perception sensorielle ; il doit intégrer les images reçues, trouvées ou hallucinées. La double nature, réaliste et hallucinatoire, de l'environnement décrit dans *The Flooded Grave* procède d'une tradition picturale qui faisait coexister la vue descriptive et l'apparition visionnaire. Les peintres surréalistes ont adapté la formule aux conditions modernes de l'extase et de l'illumination. L'emprise hallucinatoire régit les modes psychologiques contrastés, entre terreur et joie, de la métamorphose. Dorothea Tanning, par exemple, introduit des êtres en métamorphose dans l'espace « métaphysique » de De Chirico. L'objet surréaliste, assemblé, bricolé, n'est pas une sculpture mais une hallucination matérialisée, concrétisée. Il est l'ailleurs du réalisme installé à demeure, dans l'espace domestique défamiliarisé.
Cette expérience de la vue (*veduta*) altérée par la vision caractérise une large part de l'art issu du cubisme et de De Chirico. Le critique Carl Einstein avait noté, dans les années 1920, la composante hallucinatoire du cubisme.
Le collage surréaliste (depuis Ernst) puis l'assemblage (depuis Schwitters) ont exacerbé un effet de juxtaposition disparate que Flaubert avait sans doute le premier remarqué dans sa description de 1866, quand il écrivait à propos du « tableau » hallucinatoire : « cela flotte, cela est suspendu, ça se trouve je ne sais où ».

Cet espace hybride, aux frontières poreuses comme l'espace auditif, où les objets flottent, est celui des deux *Interior* de Richard Hamilton, inspirés d'une image trouvée (une photographie de plateau du film de Douglas Sirk, *Shockproof*). Avec sa figure découpée en insert, *Interior II* correspond, jusqu'au détail du fauteuil, à la description de Flaubert. Mais cette interprétation d'une image de film est en elle-même signifi-cative. Je ne peux ici développer comment le cinéma a contribué et contribue encore à la poétique de l'hallucination. Je signale seulement que cette contribution ne se limite pas au cinéma dit « expérimental » issu du surréalisme (depuis *Un chien andalou*), mais concerne tout autant la tradition réaliste, quand « réalisme » signifie interruption de la logique dramatique, déchirement de la trame narrative. Il est en tout cas un artiste, le Californien Bruce Conner (1933-2008), qui a transposé au cinéma, depuis 1958 (*A Movie*), le procédé hallucinatoire du collage, après avoir réalisé sur le mode de l'assemblage des objets hantés par l'imagerie du film hollywoodien. Son œuvre graphique présente des analogies avec les dessins mescaliniens de Michaux mais s'en distingue par une plus grande rigueur formelle et une concentration d'effets qui rappelle les meilleurs dessinateurs et graveurs du *phantastikon* romantique. L'imagerie gothique favorisée par les *mass media* débouche, chez lui, sur une nouvelle relecture de l'œuvre de Dante. L'activité hallucinatoire se situe ici au plus près de l'expérience concrète du tracé. Comme Hamilton (ou Öyvind Fahlström), Conner démontre que la méthode hallucinatoire ou visionnaire, appuyée sur le collage et l'assemblage, dépasse l'opposition entre la culture savante et la culture populaire (*high and low*). Dans la direction ouverte par ces artistes, l'actualité de l'hallucination artistique est celle des œuvres et des moyens plastiques qui permettent de retrouver, dans la diversité foisonnante des images, la qualité irruptive et extatique de la vision.

1 Quelques mois après sa rétrospective à la Tate Modern (octobre 2003-janvier 2004), Polke a publié, dans le premier numéro de *Tate Etc.*, un commentaire du tableau de Richard Dadd, *The Fairy Feller's Master-Stroke (1855-1864)*, conservé à la Tate Britain.

2 Sigmar Polke, *The Instructor*, 1982. Shellac sur toile, 200 x 260 cm, collection Achille et Ida Maramotti, Reggio Emilia (Italie).

3 Le titre du tableau interprète la planche 26 des *Caprices* de Goya, légendée « Ya tienen asiento », image satirique d'un monde renversé (cul par-dessus tête).

4 Reprenant une formule d'Edgar Allan Poe dans Berenice, traduit par Baudelaire, et par là même, le jargon des traités de psychiatrie, Ernst parle également d'une « intensification de l'irritabilité des facultés de l'esprit ».

HEALING THE MUSEUM

GRACE NDIRITU

« L'homme est un être social. Des facteurs comme les conflits politiques, les tensions sociales et les pressions économiques affectent sa santé mentale. De tels facteurs ont au moins autant d'importance que les facteurs biologiques. Frantz Fanon accordait une attention particulière à ces problèmes sociaux, et la psychiatrie politique qu'il pratiquait est aussi pertinente aujourd'hui qu'elle l'était à son époque. L'aliénation et l'oppression existent encore. Le chômage est partout et des dirigeants tyranniques continuent d'opprimer leur peuple. Ce ne sont pas les médicaments qui résoudront la maladie mentale, mais une transformation de l'ordre social et politique. »

H. A. Youssef

En 2012, j'ai commencé à créer une nouvelle série d'œuvres rassemblées sous le titre *Healing the Museum*. Elle est née d'un profond besoin de réintroduire des méthodologies non rationnelles, comme le chamanisme, pour réactiver la « sacralité » des espaces artistiques. J'estimais que la majeure partie des institutions artistiques modernes étaient déconnectées de l'expérience quotidienne de leur public et des transformations politiques qui se sont produites à l'échelle globale, au cours des dernières décennies. Les musées se meurent. Et à mes yeux, le chamanisme est un moyen de réactiver cet espace artistique à l'agonie pour en faire un espace de partage, de participation et d'éthique. Des temps préhistoriques aux temps modernes, le chaman ne fut pas seulement le guérisseur du groupe et le facilitateur de la paix, il fut aussi le créatif : l'artiste.
La quatrième édition du Printemps des Laboratoires, qui s'est tenue les 4 et 5 juin 2016, a donné lieu à des discussions sur l'essor de la maladie mentale dans nos sociétés et la normalisation des antidépresseurs. Aussi ai-je décidé de procéder à une expérimentation, intitulée *A Therapeutic Townhall Meeting: Healing the Museum*, utilisant un puissant outil chamanique, le recouvrement d'âme, dans le cadre unique d'un grand forum public.

J'ai choisi cette approche parce que les cérémonies de guérison collectives nous permettent de nouer ensemble les fils de l'intention, de la paix, de l'amour, de l'égalité et de l'harmonie afin de promouvoir le changement social, de surmonter les clivages sociaux et de guérir les vieilles fractures – même des problèmes demeurés irrésolus depuis des siècles. Beaucoup associent le chamanisme à la guérison personnelle mais il est possible d'utiliser des pratiques similaires pour modifier des situations difficiles, y compris au niveau mondial. Je suis convaincue que les symptômes aujourd'hui visibles dans la société – destruction de l'environnement, grandes migrations humaines, hausse des actes terroristes dans le monde, et plus spécifiquement en France, au cours des deux dernières années – sont un reflet de la fragmentation de l'esprit collectif.
D'où l'idée qui constitue le socle de la méthodologie de *Healing the Museum* : utiliser la performance comme un outil de construction de la paix pour traiter les conflits qui font aujourd'hui rage dans le monde. Cela inclut des pays se trouvant à divers stades de reconstruction de leur société après des conflits, ou des pays en train de parvenir à une paix permanente. L'emploi de la performance chamanique comme outil de résolution de conflit ou de construction de la paix n'est pas seulement un moyen de « guérir » le musée, mais aussi une tentative de comprendre à nouveau l'« Autre » en faisant du monde un endroit plus sûr et plus accueillant.
L'utilisation du musée comme plateforme performative dans l'histoire humaine du don visera à guérir les Occidentaux de leur méfiance vis-à-vis des méthodologies non occidentales après le génocide, l'esclavage et le colonialisme.

Divers facteurs ont inspiré ce nouveau mode de travail. Tout d'abord, j'ai grandi dans un foyer militant, avec une mère féministe qui croyait au pouvoir de la politique par le bas. Dès le plus jeune âge, j'ai participé à des rassemblements contre la guerre, pour le multiculturalisme, contre le racisme et l'apartheid, pour la paix. C'est pourquoi je considère la pensée critique comme une faculté mentale essentielle que tous les êtres humains doivent cultiver activement. Des institutions comme les musées ont un rôle important à jouer pour contrer la culture de la peur propagée par les médias dominants. À cause de cette fixation sur la guerre, les masses ont développé une confiance malsaine en l'État, et tout particulièrement en des instances comme l'ONU, sur lesquelles elles comptent pour résoudre les conflits globaux et prendre soin de l'ensemble des citoyens. Les gens ont abandonné leur pouvoir à ces institutions (jusqu'à tout récemment, avec Occupy ou Nuit Debout) en leur permettant de prendre des décisions à leur place ; par conséquent, ils ont activement contribué à l'échec du processus démocratique. Et *Healing the Museum* est rendu encore plus nécessaire par les mésusages que des groupes pro-nationalistes font actuellement du processus démocratique (on l'a encore vu en Grande-Bretagne, avec le rôle joué par UKIP dans le fiasco du Brexit). Deuxièmement, ces questions reflètent la profonde fragmentation de l'esprit collectif. Alors que l'on pouvait naguère considérer le musée comme un lieu sûr, où l'on pouvait défendre ses idées, la dépendance de cette institution à l'égard des financements d'entreprise a transformé à jamais son rapport au public. Comment pourrait-on voir l'art contemporain comme un moyen de faire le bien dans le monde ?

Toutes images de cet article : Grace Ndiritu, *A Therapeutic Townhall Meeting: Healing the Museum*, Printemps des Laboratoires #4, Psychotropification de la société, juin 2016, aux Laboratoires d'Aubervilliers © Ouidade Soussi-Chiadmi

Grace Ndiritu, est artiste. En 2012, elle prend la décision radicale de ne passer que le temps strictement nécessaire dans la ville, afin de vivre autrement, au sein de communautés rurales, alternatives et spirituelles.

Comment le public pourrait-il retrouver sa foi perdue dans l'art contemporain et les musées, comment pourrait-il croire à nouveau en leur capacité à transformer le monde et à ouvrir une autre voie pour l'avenir ?
La plupart des institutions modernes, comme l'ONU ou les musées fondés après la Première Guerre mondiale, sont aujourd'hui déconnectées des besoins des citoyens et du public. C'est pourquoi elles se meurent.
Je vois dans le chamanisme un moyen de réactiver un espace muséal à l'agonie, d'en faire un espace de partage, en mobilisant le concept de *commensalité* – le fait de partager un repas. La commensalité est un concept vécu que toutes les cultures et religions ont utilisé au cours de l'histoire. C'est aussi un moyen cathartique d'exorciser les « démons » de la guerre qui nous affectent tous, que nous vivions dans des zones de conflit permanent ou que nous soyons terrorisés au quotidien par le déluge de propagande des médias dominants. L'opinion publique a abandonné son pouvoir à ces institutions en leur permettant de prendre des décisions à sa place, et par conséquent, elle a joué un rôle dans l'involution du processus démocratique. Au lieu d'adhérer à une vision freudienne, selon laquelle nous autres, humains, ne serions que des animaux violents vivant dans un constant état de réaction, je voudrais employer mon projet pour montrer qu'en tant qu'êtres humains, nous pouvons utiliser notre conscience pour nous élever au-dessus de la violence. Je veux plonger dans les profondeurs du psychisme, dans le subconscient, et renouer avec l'idée jungienne d'utiliser des méthodes non rationnelles comme le chamanisme pour soigner l'esprit collectif.
Par conséquent, *Healing the Museum* incorpore les actes d'écouter et de recevoir, de donner et de partager, et pour fonctionner, il nécessite la confiance de tous les participants et du public. En faisant cela, ces derniers développeront une vision holiste et constateront que tous les êtres humains sont liés les uns aux autres.
Mon but est de déclencher un mouvement global pour la paix au niveau subliminal, qui permettra au public et aux participants de se réapproprier leur travail et d'endurer les pressions qui s'exercent sur eux au quotidien, dans ces puissantes institutions prenant des décisions qui affectent tout un chacun.
La perte d'âme se produit aussi à plus grande échelle, affectant la planète tout entière. Elle ne se limite pas à l'expérience humaine individuelle. Il est flagrant que des sociétés en font elles aussi l'expérience. On trouve des exemples de perte d'âme collective lorsque l'on étudie l'expérience des cultures, qu'il s'agisse des cultures des Indiens d'Amérique, qui ont subi un génocide, ou des cultures d'Afrique, dans lesquelles la démoralisation engendrée par le colonialisme a créé un vide culturel, politique et spirituel. La Terre elle-même connaît une perte d'âme à cause de la guerre que lui fait l'industrialisation débridée. Néanmoins, je suis profondément convaincue de sa capacité à se régénérer.
En tant que praticiens chamaniques, nous avons une grande capacité à soigner, préserver et restaurer la Terre et les êtres qui l'habitent. Bien des choses deviennent possibles lorsque l'on travaille au niveau spirituel. Une part considérable de ce qui se passe dans la réalité spirituelle affecte la réalité matérielle. Il est important de s'en souvenir, même si l'effet d'une guérison spirituelle comme le recouvrement d'âme n'est pas toujours immédiatement perceptible sur le plan matériel (Isa Gucciardi).
Ainsi, il est intéressant de noter que la trace de toute performance, surtout lorsque celle-ci vise à affecter l'inconscient sur un mode non rationnel, comme c'est le cas de *A Therapeutic Townhall Meeting: Healing the Museum*, ne peut se déployer dans la mémoire des personnes ayant participé à la quatrième édition du Printemps des Laboratoires, que dans les jours et les semaines suivantes. La capture vidéo de la performance des « morts » ne peut donner qu'un minuscule aperçu du but poursuivi à long terme par *Healing the Museum* : instiguer et participer à la nouvelle vague de développement positif de la conscience humaine qui est en cours. Le principe directeur de la série *Healing the Museum* étant le suivant : redonner vie au musée et le rendre à nouveau agissant pour qu'il retrouve la place qui est la sienne – celle d'un espace culturel dans lequel les progrès de l'art, de la participation du public et de l'éducation artistique pourront affecter positivement la société dans son ensemble et la totalité des êtres.

Traduit de l'anglais
par Nicolas Vieillescazes

Lien : « Live Performance: A Therapeutic Townhall Meeting. Healing the Museum (2016) » https://vimeo.com/171332806.

Dora García, *Café des Voix*, Printemps des Laboratoires #4, *Psychotropification de la société*, juin 2016, Café Pas Si Loin rue Berthier Pantin

LES MORTS, ÇA FAIT QUOI ?

PTICARUS ET MAGALI MOLINIÉ

Alexandra Baudelot — Pour cette rencontre s'intitulant « Les morts, ça fait quoi ? », Magali Molinié a voulu partir des morts récalcitrants, ceux qui ne trouvent pas leur place dans les dispositifs de deuil existant actuellement en France. Suite au *Café des voix* au cours duquel chaque jour durant la semaine, un groupe de personnes s'est retrouvé dans ce café de Pantin autour et avec des entendeurs de voix, un dialogue s'est instauré entre elle et Pticarus. Notre rencontre s'inscrit dans le prolongement de leurs échanges, la parole revenant à nos morts, à leur voix invisible qui accompagne notamment ceux qu'on nomme entendeurs de voix mais aussi un grand nombre de personnes qui font au quotidien l'expérience de vivre avec des présences non-visibles.
Magali Molinié est maître de conférences en psychologie à l'université Paris 8, chercheuse au laboratoire de psychopathologie et neuropsychologie LPN 2027 et professeur associée à la Cornell University. Articulant données psychologiques et anthropologiques, ses recherches portent sur le deuil et sur les dispositifs à partir desquels les humains opèrent la transformation des morts en êtres sociaux. Elle est activement impliquée, depuis sa fondation, dans le réseau sur l'entente de voix (REV France) dont elle est l'actuelle vice-présidente. Pticarus est un explorateur curieux, polyvalent et chaotique. Il aime partager ses découvertes, et expose les résultats de ses expéditions dans les tréfonds sous différentes formes. Depuis une quinzaine d'années, Pticarus mène, sur lui-même, un travail de déconstruction de l'institution psychiatrique, il a décidé, sinon de se soigner lui-même, du moins d'entamer une deuxième voie, qui ne passerait pas par l'institution thérapeutique.

Pticarus — J'ai cru comprendre que ma voix pouvait être audible même si on coupait les enceintes. Le fait que ma voix soit diffusée dans tout l'espace m'angoisse un peu.

Magali Molinié — Je voudrais, avant toute chose, remercier les Laboratoires d'Aubervilliers et Dora García pour leur invitation. La semaine passée au *Café des voix* m'a offert du temps pour réfléchir et préparer avec Pticarus cette rencontre du *Printemps des Laboratoires*. Grâce à nos discussions, j'ai pu mettre ensemble deux choses que je gardais jusque-là séparées : d'une part, mes recherches déjà anciennes sur les relations qu'entretiennent les personnes avec les défunts et, d'autre part, ce que j'apprends dans le réseau français sur l'entente des voix.
J'ai moi-même une formation de psychologue. Un psychologue est quelqu'un qui ne s'expose jamais personnellement de façon publique, en première personne, contrairement à ses clients, ses patients, ses sujets, ses « cas » – autant de mots qui peuvent être vécus comme extrêmement blessants parce qu'ils

Toutes images de cet article : Magali Molinié et Pticarus, table ronde « Les Morts ça fait quoi », Printemps des Laboratoires #4, *Psychotropification de la société*, juin 2016, aux Laboratoires d'Aubervilliers © Ouidade Soussi-Chiadmi

introduisent des barrières entre « eux » et « nous ». Sans doute ma recherche sur les relations qu'entretiennent les personnes avec les défunts a-t-elle été une manière de poursuivre une thérapie personnelle. Quelle était ma maladie, mon symptôme ? J'étais terrifiée par l'idée de ma propre mort. Cela m'anéantissait. Je n'ai pas eu un parcours en psychiatrie, mais en psychothérapie, tout en faisant des études de psycho. Avec à la clé, une thèse qui a été publiée sous le titre *Soigner les morts pour guérir les vivants* [1].
Nous pensons que le fait d'être en relation avec un défunt est une question intime, non partageable, alors qu'il s'agit en fait d'une question *collectivement* intime. Beaucoup de gens voient tel ou tel défunt, lui laissent son couvert, ou son manteau à la patère, sans en parler à quiconque, de peur d'être pris pour des fous. On prend soin d'une présence, par des gestes du quotidien, des pensées, des déplacements – en retournant sur différents lieux (pas seulement le cimetière et la tombe). Comment faire apparaître ce souci collectif que nous pensons confiné dans notre for intérieur ?
J'ai mené une enquête avec les personnes elles-mêmes, et non *sur* elles : sans position de surplomb. Je voulais m'appuyer sur ce que l'on appelle aujourd'hui (je ne disposais pas du mot à l'époque) « les savoirs expérientiels », c'est-à-dire ce qu'observent les personnes mêmes sur elles-mêmes, leurs pensées, leurs pratiques, ce qu'elles peuvent en dire, plutôt que sur les théories psychologiques et psychanalytiques du deuil, souvent très unilatérales, surtout en France, où continue de prévaloir une conception au nom de laquelle on considère qu'au bout d'un moment, rester en relation avec un mort devient pathologique. Il me fallait aussi déconstruire toutes ces théories qui empêchent que puisse s'établir une rencontre vraie avec quelqu'un.e en relation avec un défunt.
Il s'agissait donc, pour moi, de redistribuer ma question, afin de permettre à chacun de s'en saisir pour en faire ce qu'il voudrait. J'ai rencontré des personnes qui s'y retrouvaient, à partir d'un malaise ou, disons, de quelque chose qui les empêchait de se sentir pleinement vivantes et qu'elles rapportaient elles-mêmes à la perte d'un enfant, un parent, un aïeul, un bébé : en résultait une relation très intime, forte, intense, mais qui n'était partagée avec personne. Elles ne se sentaient pas ancrées dans la vie ordinaire des vivants, parfois tentées d'aller du côté de la mort, d'aller rejoindre la personne défunte.
Si je résume, au risque de trahir la complexité de leurs expériences, ces personnes cherchent à aménager des pratiques, des pensées, des explications, en discutant avec des psys, des voyants, des prêtres, des imams, afin de parvenir à une relation apaisée avec l'être avec lequel elles sont liées. Leurs pratiques ne sont pas forcément rattachées à des pratiques cérémonielles ou rituelles instituées. Ce sont plutôt des « pratiques d'instauration » au sens de Souriau.
On ne sait pas à l'avance ce dont un mort a besoin : c'est la raison pour laquelle il faut mener l'enquête. C'est dans le chemin de l'enquête que l'on comprend mieux pourquoi tel mort nous affecte, pourquoi il ne « passe » pas, mais reste récalcitrant. On comprend mieux ce à quoi il nous oblige, ce qu'il réclame et ce qui va permettre qu'il trouve finalement sa place. Il peut alors devenir un allié.
Il s'agissait ensuite de redistribuer les connaissances acquises dans un livre. Une tendance trop répandue chez les professionnels est de récupérer les savoirs expérientiels, puis d'en faire une spécialité académique, ce qui, du même coup, réinstaure une barrière entre « eux » et « nous », puisque « nous » capturons l'expertise de personnes que nous continuons à considérer non comme des experts, mais comme des sujets en souffrance. Pour pouvoir exposer les résultats (avec leur accord) de ce que les personnes m'avaient raconté, j'ai réorganisé et regroupé les données à partir de la compréhension que j'en avais. Mais se retrouvent-elles dans le résultat final ? Ma rencontre avec le mouvement sur l'entente de voix m'amène aujourd'hui à cette nouvelle question : comment puis-je co-construire avec les « experts par expérience » non seulement un projet d'enquête, mais la restitution de ses résultats, tout en gardant mon âme de chercheuse ?
J'ai compris que la question des relations avec les morts pouvait également se poser avec beaucoup d'acuité pour les personnes qui fréquentent le réseau des Entendeurs de voix. Je suis devenue très révoltée contre le non-accueil réservé par les dispositifs de soin à cette situation. Ces expériences ne sont pas plus accueillies que les relations avec d'autres présences. C'est pourquoi je me sens investie d'une sorte de mission de représentation des morts, non du côté voyance, médium, comme d'autres peuvent le faire, mais au sens où je serais une mandataire chargée de dire que, oui, ces relations existent, oui, il faut pouvoir en parler et les prendre en compte dans des collectifs : nous nous en porterons tous d'autant mieux. La meilleure manière de poursuivre, c'est de passer la parole à Pticarus.

Pticarus — Merci. J'ai une façon de parler qui utilise deux courants en même temps ; d'un côté, j'ai besoin de repérer les choses, de circonscrire mon expérience, qui je suis ; et, de l'autre il y a le courant de la vie, quelque chose de moins palpable et sur lequel on ne peut pas mettre de mot. Les deux dialoguent quand je parle. Pour moi, les morts – et pas les morts en général mais certains en particulier, dans ma vie – me sont toujours apparus comme des aides pour me comprendre. Le mort, c'est « l'étranger ultime », c'est celui qui est en dehors de la vie ; et quand je dis « la vie », je suis déjà en train de faire un cloisonnement, je m'éloigne d'une autre partie de la vie qui est les morts présents en nous, là dans nos paroles, dans nos discussions. Or, Ils ne sont pas présents, on ne les nomme pas, on plombe l'ambiance quand on en parle à un repas de famille, ce n'est pas un thème qui attirera du monde à une conférence... Pourtant la relation aux morts peut aussi être ludique ; on peut discuter avec eux, ils peuvent nous aider. Les morts peuvent devenir des ennemis ou plutôt on peut avoir l'impression que ce ne sont plus des alliés, généralement parce qu'on se bouche les oreilles, et qu'on a pas envie d'écouter leur présence et ce qu'ils ont à nous dire, il y a un décodage à faire avec tout ce qui nous est étranger, avec l'autre. Il y a un mouvement à faire. Mais ce mouvement n'est pas vers l'autre, mais vers soi. Il y a une chose qui nous est interdite, qui est un peu taboue, c'est comme un mort en nous, une présence que certaines cultures appellent l'« ego », qui fait que l'on n'a pas le droit de parler de soi, sous peine de paraître *égoïste*. Dire « je vis cela » revient à faire de la théorie, en se plaçant à l'extérieur de ce que l'on est en train de vivre. La mort me fascine depuis des années car j'ai découvert que c'était une métaphore de mon envie, mon besoin de vivre. Chaque fois que je m'approche de la mort – par exemple, quand il m'arrivait de me suspendre à des gouttières au huitième étage –, ce n'est pas parce que j'ai envie de mourir, ou d'en finir avec la vie, mais parce que j'avais envie de sentir encore plus intensément que j'étais en vie. J'ai fait beaucoup de choses qui ont été traduites comme des tentatives de suicide, alors qu'il s'agissait de tentatives de *plus* vivre, de retrouver encore plus l'intensité de la vie. Dans mon lien aux morts il y a la même volonté de rencontrer l'« autre » encore plus. De partager ce que je vis intérieurement plus intensément. Lorsque nous sommes présents ensemble, nous portons chacun nos passés, nos histoires, nos langages, et c'est présent, là. Du coup, ce n'est pas seulement du passé. C'est pour ça que la présentation que tu as faite de moi pour introduire cette rencontre n'était pas du tout juste. Se présenter, c'est très compliqué. Si on ramène du passé dans le présent, il devient présent, ce n'est plus seulement du passé. Quand je parle de mon parcours, ce n'est plus vraiment mon parcours. Comment fait-on de la place au passé ? D'un mort, on pourra se dire qu'une fois qu'il est dans une tombe, il n'est plus là, on n'a plus à en parler. Mais en fait, quand il devient présent en nous, comment on le présente ? Comment on le présente aux autres ?
J'ai une petite histoire. Dans les différents endroits par lesquels je suis passé, j'ai constaté que la compréhension de ce que c'est que « s'incarner en être humain, sur cette planète », passe par des domaines. Je suis d'abord passé par le scolaire, l'école. Tout y était compartimenté : la science, l'art, la littérature. On étudie telle chose pendant une heure, on a contraint mon esprit à tout diviser. Il m'a fallu des années pour me déscolariser. Et à pouvoir accepter de ne pas savoir. Là je ne sais pas si je suis en train de faire de l'anthropologie, un happening, de la poésie ou si je suis en train de vous raconter ma vie. Et je m'en fous, parce que c'est pas ça le problème ! Par exemple je voulais faire la révolution. Je me suis lancé dans l'activisme politique Puis petit à petit, j'ai compris que si dans ma manière de faire la révolution j'en oubliais les relations que je pouvais avoir avec mes proches et mes grilles de lecture féministes, ça n'allait pas. Si tu cherches où se joue la révolution, elle se joue dans ta cuisine. Et elle se joue à chaque instant. Je n'ai pas envie que la Révolution se fasse demain ou plus tard ; j'ai envie qu'elle se passe maintenant, là, entre nous.
Tout ce que j'ai fait d'« artistique », les contes et histoires que j'ai écrits, étaient chaque fois des métaphores pour essayer de me rapprocher de qui j'étais et de comment je rencontrais l'autre. Dans tous mes écrits, ce sont des morts qui m'utilisent pour s'exprimer ou exprimer leur présence. Par là, ils m'aident, moi, à prendre une place. Il n'y a pas à faire une place aux morts : les morts sont là, et ils nous aident, nous, à trouver une place chacun.
Quand nous accueillons les autres, les vivants, il ne faut oublier personne, il ne faut pas oublier le plus étranger, le plus bizarre ; de la même façon, il ne faut pas oublier les morts, mais les inviter aussi, y compris tous les morts en nous et tout ce qu'on fait mourir.
Il m'arrive, moi aussi, de voir des zombies. Le zombie est vraiment lié à cet entre-deux, à la fatigue mais c'est aussi un douanier, quelqu'un qui fait la passerelle entre la vie et la mort. On s'endort, tous, on est fatigués par la vie. Par faire des trucs tous les jours. Parfois on devient zombie. On parle en somnambules, on est pris dans des routines. C'est donc important de faire aussi une place aux zombies, y compris celui que nous sommes parfois.
Je vais vous lire « Le guichet fantôme ». J'ai été – j'allais dire : « possédé », mais je m'aperçois que ce mot peut avoir de multiples significations issues de diverses cultures. Disons que ma grand-mère a pris énormément de place en moi, l'année dernière, et s'est encore servie de moi pour écrire des histoires. Du coup, si je vous lis cette histoire, c'est un peu ma grand-mère qui vous parle.
Je vais vous présenter un peu les personnages. C'est l'histoire de Mira. Mira a fait une tentative de suicide qui l'a conduite dans un hôpital psychiatrique, où elle a rencontré des gens qui eux-mêmes ont fait des tentatives de suicide (puisque, comme la société a peur de l'idée que l'on puisse vouloir se rapprocher volontairement de la mort, elle se rassure en disant : « C'est pathologique, on va soigner ça ! »). Mira et ses amies vont se raconter des histoire, dont l'histoire de leur vie, mais sous forme de contes. Mira rencontre la Chouette, une vieille dame qui réside dans l'établissement gériatrique voisin – un mouroir où l'on attend que les gens meurent, sans écouter leur présence non plus. C'est la Chouette qui lui raconte cette histoire, intitulée « Le guichet fantôme » :

« Quand je l'interrogeais sur ce qui lui inspirait tous ces récits, la Chouette restait évasive, me faisant comprendre par signes que je devais garder le secret, que des présences impalpables nous épiaient. La Chouette se disait possédée. Elle était traversée par des fantômes dont l'histoire devait être racontée. En rassemblant ses confidences, j'appris que ces pauvres âmes erraient à travers la planète ou hantaient un lieu fixe, et, parfois, une personne en particulier. Elles n'attendaient qu'une chose pour être délivrées : que l'énigme de leur vie soit résolue. Malheureusement, le commun des mortels n'avait pas d'yeux pour les voir, ni d'oreilles pour les entendre. Elles étaient condamnées à errer, d'esprit en esprit. Elles pouvaient induire des rêves ou des cauchemars, suggérer d'étranges intuitions, souvent si incongrues qu'elles étaient balayées d'un revers de la main et aussitôt oubliées. Parfois, elles s'acharnaient auprès d'un descendant, accumulant les coïncidences pour forcer la levée d'une malédiction. Si alors, on se montrait rétif au message de son aïeul, votre vie devenait une suite de catastrophes inexplicables. Contre ces coups du sort apparents, les spécialistes des molécules ne pouvaient pas faire grand-chose, à part amoindrir temporairement les résonances des cris des fantômes. La plupart d'entre nous charrieraient une cohorte d'ancêtres qui réclameraient audience. Ils resteraient là, derrière nous, comme au guichet d'une administration, leur dossier sous le bras, à l'affût d'une seconde d'attention, espérant être appelés, priant qu'on examine leur cas et qu'on ne les renvoie pas pour des siècles dans les limbes de l'oubli. Le seul moyen que la Chouette avait trouvé pour se débarrasser de ces importuns était de retranscrire le plus fidèlement possibles leurs histoires, ce qui supposait, la plupart du temps, une petite enquête, à laquelle les

fantômes contribuaient volontiers, pourvu qu'on les y invitât poliment. Toutefois, la salle d'attente ne désemplissait jamais, et elle me confia qu'elle cherchait un moyen de démissionner. Je compris qu'elle espérait qu'un autre service de sa bureaucratie imaginaire allait la décharger de son fardeau. Elle était toujours ravie quand je prenais des notes – sans doute me considérait-elle comme envoyée par la direction pour la soulager.
La Chouette estimait que pour ne pas finir comme ces damnés, il valait mieux éviter de laisser une affaire en suspens, de laisser traîner une dette ou un non-dit, se répandre une rumeur ou couver un conflit, mais, au contraire, s'efforcer de tout régler petit à petit et au jour le jour. Souvent, dans un sursaut, elle s'adressait à ces êtres invisibles autour d'elle. Elle les grondait, tournant subitement la tête au milieu d'une phrase : « Pas maintenant, je suis occupée ! » Certains jours, elle ne faisait que marmonner, la tête baissée : « Je peux rien pour vous, je peux rien pour vous, c'est pas mon affaire. »

Voilà ça fait partie de l'invitation. On manque d'espaces pour se retrouver avec ses morts, ses zombies. Dans le mouvement sur l'Entente de voix il y a cette idée que chacun peut venir avec ses voix, ses histoires.
Il n'est dès lors plus important de venir avec une technique ou une théorie. Une technique peut évidemment rassurer, mais ce qui importe le plus, c'est de se retrouver, ce n'est plus le dispositif, l'important mais la disposition que nous avons les uns envers les autres. Qu'on soit aux Narcotiques anonymes, dans un G.E.M (= Groupe d'entraide mutuel) ou dans un lieu culturel, le dispositif est peu important, du moment qu'on a une disposition d'accueil vis-à-vis de tout ce qui nous est étranger, de nos expériences singulières, de nos morts... Il faudrait inventer un nouveau dispositif, notamment pour ceux qui sont plus près de l'écoute de leurs morts : c'est une question de distance. Il peut arriver que l'on s'entende mieux avec son mort,

que l'on arrive à dialoguer avec lui : c'est alors plus facile, et cela permet d'aider les gens qui sont très loin d'entendre les morts. C'est cette rencontre avec les voix et les autres phénomènes singuliers qui est précieuse. Il est possible qu'il y ait des morts à qui on ne vous a pas permis

1 *Soigner les morts pour guérir les vivants*, Éditions Le Seuil/Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, novembre 2006.

de laisser une place. La proposition est d'inventer des moyens de se prendre en compte et de se faire une place, les uns, les autres, morts et vivants, l'intérêt étant que cela soit fait en dehors d'une institution ou d'un discours thérapeutique, religieux. Et c'est ce type de rencontre que le *Café des voix* et les Laboratoires ont permis, en faisant se croiser des gens du quartier, des entendeurs de voix, des artistes, des psychologues, des ethnopsychiatres. Il est parfois rassurant de se rendre dans des endroits identifiés ; mais lorsque l'on s'aperçoit que ce sont des gens qui viennent là pour parler de choses qui leur tiennent à cœur, on finit aussi par comprendre que la question de savoir qui dit quoi n'est plus si importante : ce qui est important, ce n'est plus qui représente quoi, mais qui on accueille.

Josep Rafanell i Orra — Il est bien difficile, avec tout cela, de ne pas penser à ses morts. Et, forcément, il n'est pas non plus facile de les évoquer. Quelque chose d'étrange émerge, et l'on se dit que l'on est toujours au bord de voir l'intime faire l'objet d'une collectivisation.

Pticarus — Pourriez-vous, Josep, reposer votre question en disant « je » plutôt que « on », juste à titre expérimental ?

Josep Rafanell i Orra — Je pense évidemment à mon père, qui est mort terrorisé par la mort. En disant cela, je prends le risque de l'impudeur – est-ce ici le lieu, le moment…

Magali Molinié — Les grands groupes ne sont peut-être pas les espaces les plus favorables à ce type d'expérience. Les petits groupes sont plus accueillants, pour le partage émotionnel.

Josep Rafanell i Orra — Je voulais dire qu'il y avait dans l'articulation de votre propos quelque chose qui me touche beaucoup, c'est qu'on a l'habitude de penser *la* mort, alors que là, on se voit contraints de penser *les* morts. Ne plus penser la mort comme cette sorte de grande sidération qui provoque assez universellement de la terreur, mais retrouver *les* morts, c'est une drôle d'affaire. Cela te place dans un autre monde relationnel, et toute une autre histoire. Et cela met en jeu des choses très délicates. Il ne suffit pas de convoquer le collectif pour qu'il puisse agir.

Pticarus — Moi-même, quand je suis très touché par un sujet, j'ai tout de suite envie d'en parler. Et j'avais en effet dit à Magali qu'on ne peut pas impliquer, là, tout le monde dans un sujet si important. Si on veut parler de la présence des morts de chacun, il faut commencer par de petits groupes. Magali m'a proposé d'agir en amont : d'abord, on présente le sujet en assemblée ; et ensuite, ce que nous devrions faire maintenant, si nous avions le temps, ce serait de se répartir en petits groupes pour parler des morts qui viennent de se réveiller et de pousser à la porte, puisque nous venons de leur dire, à eux, qu'ils pouvaient prendre une place.
Je voulais juste, en disant cela, parler du rapport entre nos envies et le cadre. Mais s'il y a plein de questions en même temps, il nous faut peut-être un autre espace.

[Personne dans le public] — Je voulais revenir sur la notion de *secret*, que je ne vois pas comme un empêchement. Dans ma propre expérience, les morts sont devenus des entités protectrices avec le temps, mais à la faveur d'allers-retours avec le secret. À des moments d'apparition à soi peuvent succéder des moments d'apparition partagés, en petit comité. Ce que permet le petit comité, c'est peut-être une négociation avec le secret.

Graeme Thomson — J'ai l'impression qu'accueillir ainsi les morts constitue vraiment un acte révolutionnaire. J'évite ici de dire « on », même si je suis attaché, aussi, à l'idée de l'impersonnel. Je pense qu'existe, dans notre société et dans le temps qui nous est imposé, l'idée selon laquelle toute expérience comme toute personne posséderaient une date d'échéance, et seraient remplaçables. L'idée de l'obsolescence – et pas seulement celle des marchandises, mais aussi des événements – consiste à penser que toute chose doit passer, pour être remplacée par quelque chose de nouveau. C'est cette idée de donner place aux morts, c'est-à-dire de multiplier les temps, en faisant en sorte qu'il n'y ait plus de date d'échéance, qui me semble révolutionnaire : cela implique non seulement qu'il faudrait produire du nouveau, mais que l'on peut être improductif, avoir une vie dont le rapport avec le temps consisterait à *défaire* cette marche du temps. Toi, moi, nous pourrions continuer, aller en avant, en arrière, de l'avant avec l'arrière, et ainsi détendre le temps.

La peur de notre société est aussi politique : c'est la peur que ce type de relation au temps ait lieu à grande échelle, et devienne un obstacle à cette espèce de remplacement continu, et au fait de penser que les personnes sont exactement remplaçables comme les expériences.

Dora García — J'ai deux morts dans ma vie, qui ont été beaucoup plus présents à partir du moment où ils sont morts, que lorsqu'ils étaient vivants. Cela me fait penser à ce qu'écrit James Joyce dans *Les Morts* [2] : « On ne peut pas lutter contre le poids des morts. »
Je voulais vous poser une question concernant le rapport entre les morts et les voix : parmi les gens que j'ai rencontrés, certains identifient les voix qu'ils entendent à celles de morts, mais ce n'est pas le cas le plus fréquent. Parfois, ce sont des gens que les entendeurs ont rencontrés ; parfois, les entendeurs ne savent pas identifier ces voix. Parmi les dix ou quinze personnes avec qui j'ai discuté, les seules qui établissaient un lien direct entre les voix et les morts étaient des gens qui appartenaient à d'autres cultures – « *First Nation* », Indonésien, entre autres.

Pticarus — Ce que tu dis sur James Joyce est vrai, et ça ne l'est pas, parce que l'on ne peut pas faire, non plus, comme si les vivants n'étaient pas là : cela ne fonctionne pas, ils se révoltent, font des crises et s'insurgent, quand on fait comme s'ils n'étaient pas là. On ne peut pas laisser davantage de place aux morts qu'aux vivants. Honorer quelqu'un ou lui donner une place ne revient pas à s'oublier soi, non plus.
On va changer de forme et de dispositif, et pouvoir discuter de manière informelle, en petits groupes. Dans un grand groupe, le micro circule, la parole est donnée à certains et non à d'autres, qui peuvent, parfois, se sentir oubliés ; quand on est en petits groupes, on oublie qu'on est tous ensemble, aussi, pris par des choses en commun. Il faut trouver une respiration entre les différents dispositifs de parole, comme il faut en trouver une entre soi et les autres.

Magali Molinié est psychologue clinicienne, maître de conférences à l'Université Paris 8, et professeure associée à la Cornell University - Department of Romance Studies, Ithaca, NYS. Elle est Vice-présidente du Réseau français sur l'entente de voix (REV France).

Pticarus, Explorateur curieux, polyvalent et chaotique, Pticarus aime partager ses découvertes. Il expose le résultat de ses expéditions dans les tréfonds sous différentes formes.

2 James Joyce, Les Morts, in *Les Gens de Dublin*.

SANS COMMUNE MESURE NOUVELLE TENTATIVE DE SCHIZOGRAPHIE ALÉATOIRE

PTICARUS

ANONYME (XXIe siècle), "Le schéma tique", feutre et stylo sur papier, 2016

Je me demande si je dois rester dans la réalité ? Dans ce petit monde étriqué que nous appelons la réalité ! Dois-je vraiment m'installer dans cette boîte et rabattre le couvercle ? Dois-je mentir ? Me taire ? Me terrer ? Rester sur terre ? Y garder mes deux pieds solidement ancrés pour ne pas goûter au reste ? Là où va le vent, là où je suis appelé par mes vocations, la façon dont mes voix s'entendent ?
Je porte en moi mes morts, je suis enceinte de qui je fus et de qui je peux être. Je retrouve mes langues folles pour mieux me comprendre. J'accouche aussi de mes ennemis pour mieux sentir ce qui lie l'étreinte et le combat. Ça m'aide à comprendre ce que nous sommes, quand je me dissous.
Je ne suis pas sûre de pouvoir le tenir, le discours. Celui qui tiendrait la route et qu'on attend. Alors je le laisse aller et, bien souvent, il va, il suit sa propre piste.
Oh, je sais aller dans le monde, j'ai appris ! J'y fais des courbettes, j'y tiens mes rôles. Je sais rester digne, je ne tiens pas à perdre mon froc en public. On me considère.
Et puis je sais manier la langue, ça oui ! Notre belle langue que nous chérissons et qui nous flatte. L'arme sacrée de notre glorieuse civilisation, qui nous a permis de dompter le sauvage, de repousser le barbare et de sortir de nos cavernes ou de l'obscurantisme moyenâgeux.
Nous avons désormais la parole, nous la gardons ! Nous théorisons, nous poliçons ! Nous surfons sur les courbes du progrès ! Nous avons des formules et des formulaires ! Nous savons faire ça si bien, pendant des heures, en quelques clics ou en 42 volumes illustrés. Nous savons masquer toute l'horreur qui va avec. La terreur de cet obscur en nous. Ce qui n'a pas été encadré par le sortilège du clocher, la puissance du docteur et du maître d'école. Tout ce que nous n'avons pu garder dans nos villes, ni consigner dans nos registres. L'indocile et l'ingouvernable en nous. Tout ce que les mots de la raison raisonnante peinent à conquérir. Ce… monstrueux informulable… Nous savons briser les silences et asservir tout ce qui se tait ou tout ce qui crie sans autorisation : enfants, bêtes, cailloux, arbres, rêves, esprits des lieux… Nous savons épuiser les faibles, les muets, les timides et les morts. Nous continuons notre œuvre savante, notre mission patriotique contre l'hérésie, à l'assaut des ombres. En guerre contre les tordus, les déracinés, les intuitifs. Et puis, nous savons effacer les discours qui ne tiennent pas dans les marges, les incohérents et les agités. Celles et ceux qui disent n'importe quoi, les déraisonnables. S'ils font un effort,

ces emportés, s’ils se calment un peu et qu’ils élaborent aussi de jolies phrases, nous pourrons peut-être les couronner poètes, les applaudir et leur donner du pain. Ils seront tellement ravis de se sentir accueillis qu’ils n’oseront plus bouger. L’horizon dans l’œil et la bouche pleine. Chaque artiste recevra son obole avec gratitude et le mécène sera assuré de n’être pas mordu.
Mais si celui qui veut dire au-delà des mots et du verbiage, s’il s’obstine à croire qu’il peut dénoncer, à chercher le geste qui démontera les murs, les mensonges qui les tiennent debout… Et le voilà l’imbécile, qui fonce tête en avant pour nous prouver qu’il n’y a jamais eu de mur. S’il continue, le fou, à désigner ce qui crevait les yeux avant le mirage du grand bla-bla. Il va falloir l’isoler, le camisoler, le cachetonner et capitonner ses cellules, qu’il arrête de nous bassiner avec ses vertiges. Car il faut savoir raison garder, garder espoir dans le traitement, garder les pieds sur terre, la recherche avance, ne pas trembler devant l’inconnu, avancer bravement jusqu’à l’hydre, le livre à la main, l’épée prête à trancher.
Te voilà un héros en armure, tu sais ironiser comme nous. Grâce à nos subtiles techniques pour laver un cerveau, des techniques de guerre appliquées dès la primaire. Nous nommons, dès le berceau, hyperactifs et dyslexiques, un peu plus tard nous saurons identifier les signes précoces d’une dépression ou d’un trouble farouche. Viendront ensuite la cohorte des schizophrènes, bipolaires et borderline qui, s’ils prennent leurs cachets devraient nous foutre la paix… Car c’est la paix que nous voulons ! Rien d’autre que la paix ! Nous sommes mêmes contraints de partir en guerre pour elle ! Car l’autre, cet étranger, ne reconnaît pas nos lois, il parle une autre langue et il invoque un autre dieu… Comment est-ce possible ? Ne devrait-il pas être comme nous ? Blanc, vainqueur ? Nous manquerait-il une formule, une pilule ? Prends tes cachets ! Nous devons tout comprendre, tout gérer, tout vendre.
Tout a sa place dans notre monde, pourvu que ce soit nous qui la désignions. C’est pour ton bien, tu sais ? Mais qu’est-ce que tu as encore été chercher là ? Zut ! J’ai joué le jeu… C’est que j’aime tellement ça, jouer ! Je voile ma colère par peur de me blesser. Je me blesse encore plus à vouloir me protéger. À coups d’ironie, de cynisme et de tragique. À travers les cris, les crises et les sortilèges, je reprends mes métamorphoses.
Je suis mon bourreau, mon inquisiteur adoré. J’honore mon martyr, il donne un sens à ma route.
J’hallucine : je vois des psys pour encadrer les voix des fous, on trouve même des artistes pour resituer nos désirs et des lieux subventionnés pour donner un cadre à tout ça. Comédie ! Et toutes et tous, nous jouons le jeu ! C’est que nous aimons jouer !
Nous réinterprétons sans cesse notre propre expérience, nous l’encadrons nous-mêmes, de peur qu’elle se mette à vivre indépendamment de nous ; de peur qu’elle ne nous trahisse. Nous avons peur qu’elle ne contamine les autres et engloutisse nos limites. Nous avons peur que nos limites ne soient pas complètement réelles et qu’un rien, une simple phrase, suffise à les anéantir. Mais notre réel, le voilà ! Ce sont tous ces jeux, nos rencontres, nos blessures, nos boîtes et toutes les façons que nous avons de faire tressauter le couvercle. C’est pourquoi, quand je retourne dans la forêt, je dois arracher mes vêtements, me rouler par terre et pousser des cris. Après chaque leçon, je dois retourner au sauvage. Je dois aussi retrouver l’enfant que j’étais, seul et apeuré, refusant d’être un guerrier jusque dans la cour de récré, prêt à détruire le monde pour goûter l’infini. Tétanisé par l’écho des guerres, je crois chercher mes mots alors que c’est eux qui viennent me chercher. Ils me tirent par la manche pour que je sorte de « moi ».
Pour que j’invente autre chose qu’une boîte.
Un antidote à la résignation.
Je continue d’avancer vers vous, autres « moi », autres « nous », métaphores vivantes et qui me peuplent. J’aimerais que nous partagions ce vertige : ensemble, nous redevenons entiers.

Probablement,
Pticarus

J’hésitais encore à sauver le monde.
Je nous voyais empêtrés dans ce dilemme : soit « jouer le jeu », continuer à faire comme si de rien, participer à la mascarade et continuer à berner les générations suivantes. Soit faire tomber les masques. Affirmer en un geste (mais quel geste !) que tout n’était que comédie. Qu’on pouvait désormais cesser de faire semblant d’y croire.
Tout : nos guerres, nos rêves, nos doutes, nos proches, nos « nous », nos « soi », les autres, tout le reste ! Tout ce cirque ! Le spectacle pouvait enfin cesser, la chute être dévoilée.

Peu convaincu par les précédents prophètes, j’allais ponctuer la blague d’un point d’exclamation pour qu’on puisse commencer à rire.
Ce n’était pas un discours à faire, je devais révéler par *ma vie entière* que j’avais compris ce qu’était l’absence de limite, la véritable nature de l’être, de tout être. En tant que dernière personne à m’en être rendu compte, il m’incombait de démontrer physiquement que nous n’étions qu’un. Or, tout en nous l’ayant toujours su, la révélation se devait d’être totale. Elle ne pouvait se résoudre à « moi », ni à « nous », ni se contenir dans une dimension. Elle devait être absolument *sans commune mesure*.

ANONYME (XXIe siècle), “Psychotrop… Quoi ?”, feutre et stylo sur papier, 2016

HUNTINGTONLAND, EXPÉDITION N°4

UNE CONFÉRENCE PERFORMÉE DE DINGDINDONG

INSTITUT DE COPRODUCTION DE SAVOIR SUR LA MALADIE DE HUTINGTON

La maladie de Huntington (MH) est très souvent perçue, du fait de ses manifestations physiques et psychiques étranges, comme l’une des maladies les plus effroyables qui puisse exister. Dans sa définition médicale la plus brute, la MH est une maladie génétique, rare, héréditaire et incurable, qui provoque une dégénérescence cognitive, motrice et psychiatrique, entraînant la perte progressive de l’autonomie et la mort. Depuis que l’anomalie génétique responsable a été identifiée en 1993, il existe un test permettant aux personnes dont l’un des parents est touché de savoir si elles sont à leur tour porteuses de cette maladie. Techniquement, il n’y a rien de plus simple : il suffit de faire une prise de sang pour savoir si l’on est affecté par le mauvais gène. Éthiquement, psychologiquement, existentiellement, il n’y a rien de plus compliqué, car, du fait des particularités génétiques de cette maladie, savoir que l’on porte ce gène, c’est savoir avec certitude qu’on la développera un jour, sans savoir ni quand – entre 35 et 55 ans, d’après les statistiques –, ni comment, tant les manifestations sont diverses et, surtout, variables. Le « ni quand, ni comment » est essentiel dans cette histoire ; pourtant, dans la pratique, on vous annonce bien une catastrophe inéluctable à venir. On pense bien souvent qu’anticiper, c’est envisager le pire, pensant qu’il est de notre devoir de « prévenir » de ce qui pourrait arriver. L’annonce prend alors une forme de prédiction terrible qui ferme la porte, d’emblée, à tous les possibles. Cette prédiction, Alice Rivières se l’est prise en pleine figure, il y a quelques années, lorsqu’elle a passé le test. La manière dont on lui a annoncé le résultat a mis Alice très en colère, non pas, contrairement à ce qu’on pourrait croire, parce qu’on lui avait annoncé la MH, mais parce que, ce jour-là, les médecins lui ont assigné un futur déterminé à l’avance, qui plus est, désespérant. Elle a raconté son histoire dans un texte qui deviendra le Manifeste de Dingdingdong [1].

Ce cri de colère exprimé par Alice est un acte de résistance contre une version unique de la maladie qui ne l’envisage que comme une catastrophe à venir. Il y a l’histoire d’Alice, bien sûr, mais, derrière son histoire, il y a un enjeu bien plus grand, un défi de nature finalement politique : décider de se mêler du savoir qui est en train d’être érigé sur le dos de ces expériences ; forcer à ralentir quand les définitions médicales vont trop vite, sont trop grossières, écrasent les énigmes dans du déjà connu.
La médecine est prise, on le comprend, dans sa propre temporalité et dans les contraintes liées à ses propres pratiques, mais elle prend, du coup, le risque d’écraser les expériences des personnes touchées, qui se développent parfois sur des années, la MH étant une maladie profondément familiale, dans du déjà-connu, dont on n’aurait plus rien à apprendre, créant un décalage parfois énorme entre une définition médicale et l’expérience qui en est faite.
Ce décalage, violent pour les personnes touchées comme pour les médecins, provoque trop souvent des situations désastreuses.
Face à l’urgence de faire de Huntington un monde habitable pour tout le monde, nous avons décidé de créer Dingdingdong. Nous sommes partis du principe que l’univers que nous appelons « huntingtonien » ou « huntingtonland » était aussi mystérieux qu’une planète inconnue et qu’il fallait se lancer dans son exploration, transformer nos perplexités en véritables énigmes, c’est-à-dire des questions qui convoquent quantité d’hypothèses dont aucune ne pourra prétendre s’imposer aux autres, et qui nous engagent à inventer des manières possibles de bien vivre avec Huntington.

Il ne s’agit pas de substituer à la définition médicale une définition qui serait plus subjective, mais bien de faire cohabiter plusieurs versions de la MH. Notre mission est de prendre soin des multiples expériences de la MH, depuis l’endroit des personnes touchées (malades, porteurs, proches) comme depuis celui des soignants, et de fabriquer, chemin faisant, une forme de savoir avec laquelle il faut faire alliance.
Quand il s’agit des patients, des *usagers*, au sens plus large, on associe bien trop souvent l’expérience au vécu, généralement laissé à la discrétion des psychologues – le vécu renvoyant les patients à leurs émotions, à leurs ressentis. Tout se passe comme si, d’un côté, nous avions des patients réduits à leur vécu émotionnel, et, de l’autre, des soignants, réduits à leur savoir scientifique.
À Dingdingdong, nous faisons le pari de ce que nous appelons des *savoirs expérientiels*. Nous ne sommes pas les seuls à utiliser ce terme, mais nous l’inscrivons dans une prise toute particulière de l’expérience : celle proposée par les philosophes pragmatistes. Selon ces derniers, une expérience ne peut se réduire au simple fait d’être affecté ou de ressentir quelque chose. Une expérience n’est complète que quand le fait d’être affecté nous engage consécutivement dans une activité – quelle qu’elle soit – qui sera capable de transformer les conditions mêmes de l’expérience. Dès lors, parler de savoirs expérientiels, c’est prendre très au sérieux tout ce que les usagers mettent en œuvre au quotidien pour apprivoiser la maladie ; c’est considérer qu’ils ne font pas que ressentir ou subir, mais qu’ils déploient des stratégies, des gestes, des attitudes qui leur permettent de vivre avec la maladie et qu’il s’agit là de véritables savoirs, qui, s’ils étaient considérés comme tels, auraient un pouvoir habilitant.
Notre mission est précisément de trouver les moyens d’aller à la rencontre de ces savoirs pour le moment invisibles, donc inexploitables, de les recueillir et de les rendre partageables, de manière à ce qu’ils puissent réellement, chemin faisant, transformer les conditions d’expérience de cette maladie. Il s’agit là d’un travail extrêmement méticuleux car, pour que l’expérience puisse réellement engager toutes les personnes concernées, chaque mot, chaque geste, chaque chose, chaque façon de faire a son importance. Cette composition fragile est toujours à reprendre, puisqu’il suffit qu’un élément bouge pour que ce soit tout le cours de l’expérience qui s’en trouve modifié. Ce qui nous importe, à Dingdingdong, c’est de fabriquer et de soigner le bon milieu, pour reprendre Vinciane Despret, membre fondatrice de Ddd – celui qui permette à l’expérience de se déployer pleinement et de se propager, y compris au-delà de Huntington.

1 *Manifeste de Dingdingdong*, précédé de « De la chorée » de Georges Huntington, trad. Vincent Bergerat, Paris, Éditions Dingdingdong, 2013.

Conférence performée de Dingdingdong par Anne Collod, Emilie Hermant, Valérie Pihet, Printemps des Laboratoires #4, *Psychotropification de la société*, juin 2016, aux Laboratoires d'Aubervilliers © Ouidade Soussi-Chiadmi

PSYCHOTHÉRAPIE INSTITUTIONNELLE ET HISTOIRE POPULAIRE DE LA PSYCHANALYSE

FLORENT GABARRON-GARCIA

PETITE HISTOIRE DE PSYCHOTHÉRAPIE INSTITUTIONNELLE

Un jeune psychanalyste vient de prendre la direction d'une structure orientée par la psychothérapie institutionnelle où les pensionnaires (essentiellement reconnus comme des personnes schizophrènes), organisés en collectif [1] avec les soignants, participent à la vie quotidienne et ses tâches. Parmi eux, il s'en trouve un particulièrement difficile d'accès pour l'ensemble des membres de l'institution (soignants, soignés) : il est à la fois mutique depuis plusieurs années et il présente un délire paranoïaque peu accessible. L'un des premiers problèmes pratiques auquel se trouve confronté ce jeune responsable (pas très assuré) est le suivant : l'un des pensionnaires, qui avait la fonction de « dame pipi » (il s'occupait des toilettes et des communs) quitte l'institution, car il est « guéri ». La question épineuse de son remplacement est posée lors d'une réunion paritaire soignants/soignés. En effet, il n'y a alors aucun volontaire, ni parmi les patients, ni parmi le personnel soignant. Prenant son courage à deux mains, le jeune directeur se lance et se propose d'accomplir lui-même cette fonction. L'assemblée s'étonne et s'ébroue à cette annonce peu commune, mais la voilà bientôt stupéfaite, car le pensionnaire tant redouté par tous et d'habitude si silencieux lève la main pour prendre la parole et déclarer que « dans ces conditions », il veut bien accomplir cette « tâche ingrate » avec le nouveau directeur. À partir de ce moment, un travail s'engage entre le jeune directeur et le patient autour de ladite tâche et, plus généralement, autour des questions qui touchent l'analité. Petit à petit, le patient va mieux, et il arrive à s'inscrire dans le collectif. Enfin, son délire diminue jusqu'à cesser au bout de quelques années. De son côté, le jeune directeur apprend son métier des patients (et en particulier de celui-là), et, à cette occasion, progresse de manière fulgurante dans son analyse personnelle. Il finit également par trouver son style en tant qu'analyste en institution. Tout travail clinique en institution relève d'abord d'un processus de production dans lequel le clinicien est pris lui-même, et qui illustre le rapport complexe entre le désir et l'institution, des groupes et des sujets, et les devenirs de ces rapports. Les déterminations inconscientes du sujet n'ont pas à être constitutivement appendues à des formations fantasmatiques, car elles existent à même la réalité sociale. Ici, le responsable de l'institution, en se décalant de sa place socialement assignée, ne fait pas que subvertir politiquement la machine sociale psychiatrique. Son geste permet également de déplacer des représentations imaginaires, symboliques et réelles. Un frayage clinique inédit devient possible parce que les conditions sociales et politiques ont pu être remises en cause. Ce double aspect clinique et politique s'appuie sur deux piliers, ce que Tosquelles appelait les deux jambes de la psychothérapie institutionnelle : le marxisme et sa remise en cause de la division du travail, et la psychanalyse.

LA PSYCHOTHÉRAPIE INSTITUTIONNELLE DANS L'HISTOIRE DE LA PSYCHANALYSE

On fait généralement commencer la psychothérapie institutionnelle avec Tosquelles et la guerre d'Espagne. C'est ignorer le contexte plus global, en Europe, de diffusion des idées et des pratiques de la psychanalyse et son orientation politique radicale, alors dominante. Autour des années 1920 et jusqu'à la fin des années 1930, la psychanalyse n'est pas du tout une science et une pratique bourgeoise. Les psychanalystes d'alors étaient en grande partie nourris de la critique politique et des débats autour des révolutions qui secouaient toute l'Europe. Lors du congrès de Budapest qui rassemble tous les ténors de la psychanalyse, en 1918, Freud déclare que la « conscience sociale s'éveillera [et que] les pauvres » – comme les « classes aisées » – auront droit au « secours psychique » qu'offre la psychanalyse [2]. À ce moment, l'Assemblée nationale provisoire réunie à Vienne a mis fin à six siècles de monarchie austro-hongroise en proclamant la république. C'est également la séquence où les bolcheviques fêtent l'anniversaire de la révolution russe. En Allemagne comme en Autriche, les ouvriers et les soldats revenus du front forment des conseils autonomes, et les spartakistes appellent à la révolution à Berlin [3]. Enfin, peu de temps après, c'est la révolution en Hongrie (la deuxième révolution communiste dans le monde) à laquelle Ferenczi, proche compagnon de Freud, participe. La « révolution des conseils » lui permet d'accéder à la première chaire de psychanalyse à l'Université [4]. On néglige souvent que l'Internationale psychanalytique s'organise sur le modèle de l'Internationale communiste, et que le « comité secret » s'inspire des comités centraux du parti [5]. La pratique et les débats qui animent les analystes d'alors portent sur les « dispositifs non classiques ». Ils plaident pour « l'égalité des sexes », la « décriminalisation de l'homosexualité » et la « libération sexuelle [6] ». Ils se préoccupent également du « prolétariat » et de « justice sociale », pour reprendre la formule d'Elizabeth Ann Danto. C'est dans ce sillage des enjeux relatifs au socialisme et du marxisme de l'époque qu'une douzaine de cliniques gratuites verront le jour entre 1918 et 1938 [7].

Florent Gabarron-Garcia lors du Printemps des Laboratoires #4, *Psychotropification de la société*, juin 2016, aux Laboratoires d'Aubervilliers © Ouidade Soussi-Chiadmi

1 Jean Oury, *Le Collectif*, Paris, Champ Social Éditions, 2005.

Freud commente ce réseau ainsi :
Ces groupes locaux entretiennent par leurs propres moyens des instituts d'enseignement dans lesquels l'instruction en psychanalyse est donnée selon un plan unitaire, et des consultations dans lesquelles les analystes expérimentés, ainsi que les élèves, donnent aux nécessiteux un traitement gratuit [8].

Arrêtés par la montée du nazisme en Allemagne à la fin des années 1930, alors que la policlinique de Berlin se transforme en « institut Göering », certains analystes, forcés à l'exil, choisissent de fuir vers la Catalogne où une révolution est en cours. Tosquelles, psychiatre et psychanalyste, sera formé par l'un d'entre eux : Sandor Eiminder. Ce dernier est proche de Bernfeld, membre de la société psychanalytique de Vienne, qui déclarait dans son livre : « Marx et Freud ont tous deux raison, ce qui n'est ni le cas des marxistes, ni le cas des freudiens [9]. » C'est ainsi que les idées des psychanalystes viennois vont s'insinuer dans Barcelone. Il faut dire que l'émulation politique, intellectuelle et culturelle de ces années ne s'y prête pas moins que celle de l'Autriche des années 1920. En Espagne, le syndicat anarchiste est majoritaire. Pablo Casals produit des « concerts ouvriers ». L'argent est aboli dans certaines communes [10]. Nombre d'intellectuels [11] vont soutenir les combats en cours, comme Orwell, qui décrit ainsi Barcelone :

L'aspect saisissant de Barcelone dépassait toute attente. C'était bien la première fois dans ma vie que je me trouvais dans une ville où la classe ouvrière avait pris le dessus. À peu près tous les immeubles de quelque importance avaient été saisis par les ouvriers et sur tous flottaient des drapeaux rouges ou les drapeaux rouges et noirs des anarchistes. […] Tout magasin, tout café portaient une inscription vous informant de sa collectivisation ; jusqu'aux caisses des cireurs de bottes qui avaient été collectivisées et peintes en rouge et noir ! […] Tout cela était étrange et émouvant [12].

Orwell a rejoint Tosquelles au sein du Parti ouvrier d'unification marxiste. On comprend bien pourquoi ce dernier n'hésite pas à comparer sa ville « à une petite Vienne [13] ». La psychothérapie institutionnelle et sa double orientation marxiste et psychanalytique doivent être replacées dans l'histoire générale des pratiques de la psychanalyse, et plus particulièrement dans la perspective d'une histoire populaire de la psychanalyse. En effet, Tosquelles, poussé par les nécessités de la guerre et préoccupé de la vie de ses patients, non seulement s'inscrit dans cette continuité, mais il va être amené à innover plus encore qu'à l'institut de Berlin. Très critique à l'égard du pouvoir médical, il fait participer les personnes dites psychotiques à l'organisation des soins sur le front, et il constate qu'ainsi les patients vont beaucoup mieux. Devant la victoire de la dictature franquiste, Tosquelles s'exile en France et connaît le camp de concentration de Septfond où il organisera, malgré la misère, un lieu de soin pour les malades du camp. Puis il prendra la responsabilité de l'hôpital de Saint-Alban, en Lozère.
Lors de la guerre, il est un génocide à bas bruit, dont on ne parle pas souvent : celui des malades mentaux qui meurent du fait des conditions de vie comme de détention effroyables. Face à la pénurie, Tosquelles réorganise l'asile et abat les murs de l'hôpital psychiatrique. Des échanges avec le village voisin sont instaurés. Un club thérapeutique et des réunions soignants/soignés sont mis en place. Des résistants et des militants viennent se cacher : Éluard, Fanon, Canguilhem… Une société secrète est instaurée : la société du Gévaudan. C'est à la suite de cette expérience clinique et politique que les bases de la psychothérapie institutionnelle, syntagme proposé dans les années 1950 par Daumézon et Kochelin, s'origine. On ne peut prétendre soigner la souffrance psychique si on ne soigne pas l'établissement. Le traitement de l'aliénation sociale est un préalable à l'approche clinique qui s'occupe de l'aliénation mentale. Nous retrouvons ici Marx et Freud. Ces présupposés seront repris et approfondis dans la pratique à la clinique de La Borde tenue par Jean Oury et Félix Guattari. Dès la fondation de La Borde, la question du pouvoir y est frontalement abordée. C'est un « remaniement complet des structures existantes [et] des idées que chacun de ses membres peut avoir de ses fonctions » qui est visé. Cette déclaration, issue du texte fondateur la « constitution de l'an I », se poursuit en dégageant trois principes généraux : centralisme démocratique, précarité des statuts, et organisation communautaire du travail. Comme l'indique la revue *Recherches* [14], il s'agit de contrevenir expressément au dispositif psychiatrique classique. La « constitution » se veut en « rupture totale avec toute la tradition hospitalière (hiérarchisée et non démocratique), syndicale (où les statuts professionnels sont protégés et codés) et commerciale (la communauté commence ici par une mise en commun des salaires) [15] ». « Léniniste pour les décisions [et] libertaire et trotskiste pour l'organisation », la constitution ne va pas réaliser tout son programme, mais, dès 1957, la distinction entre personnel de soin et personnel de service est abolie. Tous les travailleurs, diplômés ou non, deviennent des « moniteurs psychiatriques. » On procède à une égalisation des salaires [16]. Mais surtout, cette perspective d'inspiration marxiste a pour horizon la clinique. En effet, souvent, les enjeux les plus importants cliniquement ne se situent pas dans le bureau du psychiatre ou du psychologue, mais dans un atelier ou en cuisine. La critique de la division du travail rencontre ici la thérapie analytique des psychoses. C'est la possibilité d'un contact véritable des infirmiers aux patients qui est visé : « L'infirmier […] se considère souvent comme une sorte de médecin de dixième catégorie, alors qu'il détient pourtant un pouvoir thérapeutique privilégié et souvent irremplaçable [17]. » Cela suppose une révolution institutionnelle et subjective de la part des membres de l'institution. Le marxisme acquiert une nouvelle portée, qui devient clinique, puisqu'il vise à se défaire des identifications moïques (le psychiatre, l'infirmier, le psychologue, le fou…). Le but est de lutter contre « ces phénomènes de rétrécissement du champ conceptuel de la personnalité qui s'ensuivent de la fixation dans un rôle [19] ». Tous les rôles s'en trouvent redéfinis, y compris celui du médecin. La polyvalence est privilégiée : le psychiatre doit aussi être un « ergothérapeute », et le jardinier doit aussi être un « soignant [18] », mais les patients peuvent devenir également des co-thérapeutes ou même, une fois qu'ils vont mieux, être engagés comme « moniteurs ». Des coefficients de rémunération sont établis en fonction des tâches : toute activité peut en effet être thérapeutique, y compris celle qui semblait la plus subalterne. Un club de patients est constitué et une somme d'argent indépendante lui est allouée. Dirigée par les patients, c'est cette instance qui regroupe soignants et soignés qui doit faire institution et subvertir la logique administrative de l'établissement. Oury déclarait souvent, à la fin de sa vie, que si le club n'est pas partout dans l'hôpital, on n'a rien compris à la psychothérapie institutionnelle.

.

Reproduction murale de dessins des « Mad Marginal Charts » de Dora García à l'occasion du Printemps des Laboratoires #4, *Psychotropification de la société*, juin 2015, aux Laboratoires d'Aubervilliers © Ouidade Soussi-Chiadmi

Florent Gabarron-Garcia, psychanalyste et chercheur à l'Université Toulouse Jean Jaurès, il intervient également dans une équipe mobile de psychiatrie. Philosophe et anthropologue de formation, il a d'abord travaillé à la clinique de La Borde fondée par Jean Oury et Félix Guattari

2 Sigmund Freud, « Les voies nouvelles de la thérapeutique psychanalytique », *La Technique psychanalytique,* PUF, 1981, p. 140-141.

3 Nous reprenons ici le tableau politique et géopolitique dressé par l'historien Jacoby Russell, *Otto Fénichel : destins de la gauche freudienne,* Paris, PUF, 1986, p. 38, ainsi que celui d'Ann Elizabeth Danto, *Freud's Free Clinics: Psychoanalysis and Social Justice,* New York, Columbia University Press, 2007. Nous empruntons également leurs références.

4 Jean-Michel Palmier, « La psychanalyse en Hongrie », *in* Roland Jaccard, *Histoire de la psychanalyse,* vol.II, Paris, Hachette, 1982, p. 165 ; Moreau-Ricaud Michelle, « La psychanalyse à l'université : histoire de la première chaire, Budapest avril 1919-juillet 1919 », *Psychanalyse à l'université,* Paris, PUF, 1990 ; Arpad Kadarkay, *Georg Lukács: Life, Thought, and Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.

5 Luiz Eduardo Prado *de* Oliveira, « Messianisme psychanalytique », *Sándor Ferenczi, la psychanalyse autrement*, Paris, Armand Collin, 2011.

6 Elizabeth Ann Danto, « Psychanalyse et justice sociale », *Le Coq-Héron,* Toulouse, Érès, 2/2010, nº201.

7 Elizabeth Ann Danto, « Une révolution dans l'âme de l'homme », *Le Coq-Héron, op. cit.*; David James Fisher, « La psychanalyse classique, la politique et l'engagement social dans l'entre-deux-guerres », *ibid.*

8 Sigmund Freud, « Appendice », *Ma vie et la psychanalyse, Œuvres complètes,* Paris, PUF, 1992, p. 119.

9 Bernfeld Siegfried, *Sisyphus or The Limits of Education,*1925, Berkeley, University of California Press, 1973, p. 64. Bernfeld, lors de son exil aux États-Unis, tentera également de porter l'idée d'un institut libre de psychanalyse sur le modèle berlinois. Karl Fallend et Johannes Reichmayr, *Siegfried Bernfeld oder die Grenzen der Psychoanalyse*, Francfort, Nexus, 1992.

10 Carlos Semprún Maura, *Révolution et contre-révolution en Catalogne*, Paris, Éditions Mame, 1974 ; Pierre Broué, Émile Témine, *La Révolution et la guerre d'Espagne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1996, Frédéric Goldbronn, Franck Mintz, « Quand l'Espagne révolutionnaire vivait en anarchie », *Le Monde diplomatique*, Paris, décembre 2000.

11 Ernest Hemingway, *Pour qui sonne le glas,* Paris, Gallimard, 1973 ; Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, Paris, Seuil, 1995.

12 Orwell Georges, *Hommage à la catalogne,* Paris, Champ Libre, 1981, p. 13.

13 Voir le film sur François Tosquelles, « Une politique de la folie », Paris, Édition La Sept-Arte, 1989, réalisation : François Pain, Jean-Claude Polack, Danièle Sivadon.

14 Claudine Dardy, Gérard Grass, Numa Murard, Georges Préli, Michel Rostain, *Revue recherches, Histoire de La Borde, dix ans de psychothérapie institutionnelle à la clinique de Cour-Cheverny, 1953-1963*, CERFI, mars-avril 1976, nº21.

15 *Ibid.*, p. 20.

16 À l'exception, tout à fait notable et très problématique, des médecins. Ce symptôme se massifiera de manière catastrophique dès la mort de Guattari. Les médecins font leur *contre-révolution* et créent leur « société » : dispositif légal et contractuel greffé sur l'institution

17 Claudine Dardy, Gérard Grass, Numa Murard, Georges Préli, Michel Rostain, *Revue recherches, op. cit.,* p. 63.

18 *Ibid*, p. 272.

19 *Ibid,* p. 301-302.