

Classe - Oedipe - Conscience - Souffrance
Class - Oedipus - Consciousness - Suffering

Jean-Yves ROY

Volume 9, numéro 2, octobre 1977

Psychologie - Sociologie - Intervention

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/001659ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/001659ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)

1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

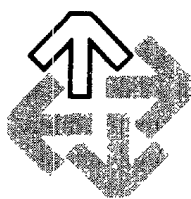
Citer cet article

ROY, J.-Y. (1977). Classe - Oedipe - Conscience - Souffrance. *Sociologie et sociétés*, 9(2), 105–121. <https://doi.org/10.7202/001659ar>

Résumé de l'article

À propos de quelques-uns des grands thèmes de la psychiatrie, l'auteur pose le problème de deux disciplines - psychologie et sociologie. Il considère qu'il s'agit là de "deux regards sur l'événement humain dont la fusion, loin d'être acquise, constitue justement le problème". Il explore en-suiti: le rêve ou l'utopie né de la conjonction de ces deux discours, psychologique et sociologique. Il explore ce "langage" (qui) tente de se forger par où ces deux lectures du monde, en apparence disparates, deviendraient synergie explicative du phénomène humain. C'est dans ce contexte qu'il aborde les thèmes annoncés dans le titre de cet article.

Classe Œdipe Conscience Souffrance



JEAN-YVES ROY

Psychiatry has become a hodgepodge of unscientific opinion, assorted philosophies and «schools of thought», mixed metaphors, role diffusion, propaganda and politicking for «mental health» and other esoteric goals.

A.M. Ludwig
J. Am. Med. Ass. 234, 603;
1975

CLASSE — ŒDIPE — CONSCIENCE — SOUFFRANCE OU LA QUESTION DU DÉNOMINATEUR COMMUN

L'existence même d'un terme tel que « psychosociologie » suffirait amplement, tant elle renvoie à l'ambigu d'une double lecture, à justifier, à pré-texter la parution de cette re-vue.

Cette expression, en effet, que le Robert — et donc, prétendument l'usage — pose d'une seule lancée, sans hiatus, sans espace ni respir, sans trait de désunion, confronte d'emblée, dès l'orthographe, deux disciplines préparadigmatiques, deux regards sur l'événement humain dont la fusion, loin d'être acquise, constitue justement le problème. La survivance, pourrait-on dire, des différentes psychosociologies, repose, à ce chapitre, beaucoup plus sur l'évitement cons-

tant d'un divorce immanent que sur la réussite ou l'harmonie d'une union sans césure. L'éprouvé qui, dans la pratique, hante souvent le psychosociologue — s'il parvient toutefois à exister — en est un de double défroque où il se vit à la fois comme un sociologue rétréci, réduit à l'intérêt des petits groupes, voire des individus et comme un psychologue un peu superficiel délaissant l'être de la profondeur pour butiner son miel aux fleurs faciles du collectif.

S'il faut ajouter à ce premier propos de la psychosociologie une seconde thématique qui voudrait se nommer intervention, le délire, définitivement, atteint au comble. Car entre qui et quoi, faut-il, y a-t-il lieu de venir? À quoi au juste convient-il de s'entre-mêler? Dans quelle dynamique ou entre quels protagonistes et de quel drame prétendra-t-on s'inter-poser?

À peine manifesté, effleuré, évoqué, cet espace limitrophe, on le conçoit, interpelle le dilemme, nécessite l'invention, suscite aussi le « pour parler ». L'engagement est simple, en apparence : résoudre la contradiction de deux discours qui pivotent sur deux axes divergents. Une aire de réflexion individuelle où les micro-causalités affluent; une aire d'analyse sociétale où l'histoire et la statistique, les rapports structuraux entre forces quasi anonymes tiennent le haut du pavé. Pourtant, le mot existe; entre ce microcosme et cet univers un rêve est né de conjonction dont l'utopie fascine de plus en plus. Un langage tente de se forger par où ces deux lectures du monde, en apparence disparates, deviendraient synergie explicative du phénomène humain.

Ce langage-lieu par où l'expérience disparate pourrait se partager s'énonce encore gauchement. Chargé de paradoxes, tiraillé par l'antinomie, il tente d'apprivoiser sa duplicité propre. C'est à travers ces paradoxes et ces antinomies que nous le poursuivrons dans les pages qui suivent; non systématiquement comme ce serait le cas d'un procès historique, mais en tâchant de repérer, plutôt, quelques points d'inflexion où les problématiques sociale et individuelle, quittant quelques instants leurs routes parallèles, s'abandonnent tout à coup à leur contiguïté révélatrice.

LE COMPLEXE

Dans ce décor de prophétie où tout prétend évoluer, la route des ballades naguéroises n'a plus de sens. Tout au plus, elle est l'élément d'ensemble dans un réseau d'intrications, lui seul analysable et digne d'intérêts; c'est-à-dire : le complexe routier. Le haut fourneau apprend de même qu'il participe du complexe sidérurgique. On ne construit plus d'édifices, mais des complexes. Et la nouvelle bâtisse, abstraction de rapports entre masses, signe le nouveau savoir.

Du physico-chimique au bio-politique en passant par le psycho-somatique ou le socio-culturel, un nouvel objet d'objectivité s'enracine et progresse; et cet objet, c'est le complexe. Le duel, le triple et le multiple. Le plurifactoriel, le multidimensionnel, l'interdisciplinaire; l'interstitiel, le mitoyen, le frontalier. Et ce nouveau pays, à peine garanti de son histoire, s'interroge déjà sur son apocalypse.

Quand, dans sa démarche bio-socio-psycho-éco-pédagogique, Joël Rosnay postule qu'il urge d'inventer cet instrument qui, de l'atome à la constellation,

de la tribu à la ville opulente et de l'éco-système à la manifestation populaire, souligne les structures constantes, les éléments de continuité, les paradigmes transcendants, il n'engage, ce me semble, qu'une partie du débat. Comme chez Bertalanffy ou chez Laborit, les arguments de Joël de Rosnay débouchent sur une intuition de plus en plus obsédante : celle du système. Régi par des lois d'équilibre, ce système général se transforme, à divers paliers, en sous-systèmes qui lui sont analogues, tout au moins structurellement, en sous-systèmes qui reproduisent et reprennent à leur compte le système plus vaste des équilibres fondamentaux. Par une horlogerie d'ouvertures et de fermetures appropriées sur les systèmes ambiants, chacun des sous-systèmes, s'informant tout en informant, participe d'une harmonie dont le rébus, toujours ouvert, s'échappe mystérieusement, à la limite, dans la strophe galactique des univers en expansion.

Grain de sable de cet appareil logique néanmoins : l'équilibre parlé existe-t-il ?

Quand l'Amérique, d'usure, outrepassa ses ressources énergétiques, quand un monsieur tout décrépît, Place Concorde, se passionna d'un désir ultime pour la croupe dérisoire d'une caissière, quand Marx produisit sa théorie économique et son palabre, mille fois reproduit, autour des classes, s'agit-il encore d'équilibre ? D'ouverture ou de fermeture d'un système ? Et de quel système encore ?

En postulant l'optimiste équilibre de tout phénomène, on en conclut forcément à un système-régie de l'événement ; tout s'intègre dans tout, participe de tout, informe tout ; l'atome reproduit la galaxie et la meute explicite le chef d'État. Rien ne bouge éventuellement plus que pour rappeler le mouvement à l'ordre. Le schizo-élucide le délire des parents eux-mêmes vecteurs de la double-contrainte des idéologies à leur tour signes d'un déchirement géo-politique, trace d'une effusion cosmique qu'informe, en dernière analyse, un ailleurs plus ultime mais qui échappe à toute emprise : cette échappée ultime, demeurant, dans cet édifice, la condition essentielle au maintien d'un mouvement : la vie.

Le problème évoqué n'a certes rien de l'insolite.

Marx, sous-système, ouvert sur un dix-neuvième siècle où naît le socialisme, produit une théorie elle-même effet de structure, échappée analogue à la fois de son époque et projection de l'inconscient désirant, témoin d'une histoire personnelle, une théorie réponse, retour-vers-l'équilibre, informante-informée ! À la limite — l'histoire d'ailleurs nous l'apprendra, — Marx n'était peut-être pas lui-même marxiste...

La cornue de Lavoisier dit à la fois l'époque et l'histoire du chimiste. Attentivement, on peut y lire les formes rondes et sensuelles, détournées, contournées et serpentines de son génie et, bien sûr, du génie d'époque.

Quant à l'homme décrépît qui rêve d'une croupe de caissière, il ne saurait être que signe d'une oppression génératrice de refoulement, rappel d'un âge mal éduqué, victime d'un potentat où fesses et mamelons, en se liant d'interdiction, fondaient la nature explicite d'un rapport machiavélique à l'univers d'inhibition multiforme. Son érection éventuelle, trace d'érections multiples et de plus en plus hautes, de plus en plus élevées, informe l'ambiant d'une non-complaisance qui, forcément, se désamorce d'elle-même puisque déjà inscrite dans le système. Puisque déjà prévue dans la cosmologie des signes et lois. De

sorte que, plus il court vers l'aventure, moins il s'aventure, ne répondant jamais, au fond, qu'à des lois dont lui-même est le vecteur.

On se rappellera que, pour avoir défié le grand tabou de la prédestination, certains de nos aïeux furent nommés hérétiques.

La question évoquée ici est de la même nature hérétique car, à compter du moment où s'énonce l'existence d'une double lecture — sinon d'une double réalité — psychosociologique, c'est l'ordre des déterminismes qui se joue.

Plus encore, pour séduisante qu'elle soit, l'idée d'un équilibre irrévocable à rétablir sans cesse selon des lois qui glissent toujours hors de portée enclenche la désapprobation d'une révolte en face d'un inadmissible. Puisque c'est toute la possibilité du dégagement, de la fuite — de celle dont Laborit lui-même et paradoxalement fait l'éloge — qui est remise en cause. Comme si l'on niait d'un seul coup que la cornue de Lavoisier, l'équation einsteinienne ou le tableau de sieur Botticelli fussent en même temps une dérobaie. Et que dans l'agencement du réseau des causalités, tout ne répond pas forcément à tout. Que c'est même du fortuit, de l'insoupçonné, que c'est même à travers la faille que naît le phénomène et, en particulier, le phénomène humain.

C'est parce que Copernic persévère à faillir aux théologies qu'il démonte et refait le géocentrisme de l'époque.

Et ce déclenchement de l'imaginaire, cette lente obstination pour une vision plus convaincante, s'explique assez mal à partir des seuls postulats systémiques.

À moins de postuler que le système prévoit d'entrée de jeu son anti-système. À compter de quoi, toute théorie est inutile, puisqu'elle-même prolongement du système qui l'aura prévue.

Edgar Morin, à la recherche d'un lien entre les différentes biologies et les sciences « humaines » pose ainsi la question :

Nous sommes à la recherche d'une connaissance qui traduise la *complexité* de ce qu'on appelle réel, respecte l'existence des êtres et le mystère des choses et comporte le principe (épistémologique) de sa propre connaissance... une connaissance dont l'explication ne soit pas mutilation (de l'objet)... il importe de poser fondamentalement le problème d'une nouvelle méthode.

Ce travail de démutilation de l'homme-objet — il coïncide merveilleusement avec la volonté de dé-mutilation d'une femme ailleurs objet — ne peut certes pas se satisfaire d'une sursimplification du réel. La méthode — si elle s'apprivoise jamais — devra, on le devine, tenir compte à la fois d'un homme corps, d'un homme-action, d'un homme-idée. À la fois biologique, individuel, sociétal, spécifique. Jamais dissocié, à jamais associé. Pluridimensionnel jusqu'à s'en obséder. Jusqu'à tenir le compte exact de sa complexité la plus totale.

Le défi est immense. Pour une statistique d'habitus linéaire, capable, depuis l'ordinateur, d'être co-variante, c'est-à-dire multilinéaire, l'objet nouveau se présente comme une matière protoplasmique, un corps-lieu d'influences multiples et contemporaines, co-influentielles.

Évidemment, tout comme la pierre philosophale, la quinte-essence (il y en avait déjà quatre), nous assisterait beaucoup, dans cette recherche, la présence,

réelle ou fictive, d'un principe unificateur, à tout le moins un anti-dispersant : la quête du premier analogome se poursuit.

LA QUÊTE DU PREMIER ANALOGOME

Ce n'est certes pas un hasard du destin si la science débute, s'amorce, prend son envol, devient possible à compter de l'orgueil humain face aux solutions religieuses relatives à la pré-destination. Et il faudra peut-être, un jour, inclure Luther dans un chapitre principal de l'histoire du positivisme.

À compter de cette Re-Naissance d'hérésie, en tout cas, la question de la destinée s'humanise. Du géocentrisme théo-logique, on passe à l'héliocentrisme, à la vision galactique puis cosmologique de l'univers. Avec, pour résultat extrêmement concret, une relativisation enfin désespérante du lieu de l'homme. Animal parmi les mammifères, intelligence parmi les formes de raisons, habitant d'une planète parmi mille constellations, le voilà enfin grain de sable, enfin petit et fou, capable de meurtre et de suicide, d'amour et de musique.

Montaigne — on en mesure très mal l'impact — se permet dans ce contexte de repenser la morale. De la laïciser. L'agir humain, hors le recours providentiel, prend sens, devient objet pour spéculer.

Si l'on enferme la folie à compter de ce jour, comme le signale Foucault, c'est à compter de ce jour aussi qu'on admet la folie, qu'on se l'avoue. Car à l'asile — et c'est ce que Foucault nous cache — la folie devient publique, cesse d'habiter le grenier sordide de la maison bourgeoise, quitte l'oubliette et le donjon. Elle cesse d'être tue, ignorée ; devient à tout le moins objet d'une ignorance commune, donc publique.

Voltaire, Montesquieu et Rousseau prendront bientôt le relais de l'analyse du comportement, collectif soit, mais individuel aussi. *Les Mélanges, le Dictionnaire philosophique, la Nouvelle Héloïse, les Lettres persanes* : voilà autant de questions, souvent violentes, parfois vitrioliques, sur nos motivations réelles, profondes.

Marx et Freud, pour abrégé, poursuivront à leur tour cette quête du « bon motif » c'est-à-dire de cette entité motivante ultime au départ de laquelle, comme chez les atomistes, on peut et en entier, refabriquer le monde. Préfiguration, on l'imagine, de l'ère ordinatrice où tout, pareillement, doit se réduire en « bytes » (molécules) et en « bits » (atomes).

Pour Marx, si tout ne se réduit pas à l'économique, tout cependant de nos comportements peut se reconstruire à compter des motivations de pouvoir, de maintien de privilèges (bourgeois). L'univers marxiste reste duel, très imprégné de Diable et de Dieu, de bon et de méchant, pré-figure une binarité qui, dans le circuit intégré, lui fera magistralement suite.

Freud postule, quant à lui, un homme en quête de plaisir. Cet homme nommé désir a peur essentiellement d'une castration qui serait perte d'instrument de jouir et donc de motivation vitale. Parce que, comme on s'en doute, hors du plaisir, selon cette thèse, point de survie.

Au bout de la réflexion, Freud laisse quelques questions. Telle la réalité de la femme. L'agressivité. L'instinct de mort. Chez Marx, le vide est esthétique, éthique au sens où le totalitarisme est mal évacué, au sens aussi où, en dehors du sadomasochisme réprouvé, nul modèle n'apparaît hors l'utopique relation égalitaire, allant de soi, mais jamais définie.

Suffit-il, comme le pense par exemple Fougeyrollas de combiner ces deux voies d'analyse pour déboucher sur une révolution enfin prégnante? Voir en l'économie un lieu potentiel d'actualisation de la recherche du plaisir et s'adonner ensuite à une perpétuelle condamnation des conduites «abusives»? Cette réponse, de toute évidence, apparaît lacunaire et tout à fait superficielle. La question est ailleurs, doit se poser autrement. Nous tenterons d'en élucider la formulation en proposant la syntaxe qui suit : *qu'est-ce qui motive l'homme (être humain) à vivre en société?*

Question banale, s'il en fut, puisque de toute histoire on répond de la même manière que l'homme est *naturellement* sociable. Rien n'est certes plus vrai. Mais rien peut-être n'est également plus faux, plus oblique. Rien peut-être ne mérite autant une explication.

J'ai déjà entamé, ailleurs, l'étude de cette question. En postulant, en particulier, que le sujet, posé dès le départ comme lieu d'un éprouvé de castration, recherchait dans le nous un appareil à la fois de dénégation de son impuissance et de confirmation de sa vérité.

Ce qu'il me faut maintenant constater, c'est que cette lecture — dont j'ai encore l'impression qu'elle est juste — s'articule sur une vision essentiellement narcissique du sujet humain. Contrairement au thème populaire de l'insécurité du primitif devant l'orage ou le séisme, insécurité tellement véridique qu'elle ne révèle rien, cette thèse prend naissance dans l'éprouvé originaire d'une impuissance existentielle — blessure narcissique ou symbolique — dont toutes les castrations consécutives, imaginaires ou réelles, ne seront que des rappels. Qu'il n'y a pas, en somme de peur de castration, puisqu'au départ l'impuissance est inscrite en soi, mais qu'il n'y a jamais que des craintes de retour à cet état premier de castré ou d'impuissant.

La nuance, il importe de le souligner, est d'une certaine taille. Car en parlant de peur de castration, l'on énonce, implicitement, l'existence d'un substrat non castré, menacé tout à coup de réduction. Or il n'en est rien. La seule menace qui plane vraiment sur l'enfant, voire d'Œdipe, est celle d'un non-parachèvement, d'une mutilation anticipée en terme d'*accroissement refusé*. La question n'est pas tant de savoir : papa va-t-il m'enlever mon zizi? que : vais-je un jour avoir des seins comme maman? un grand pénis comme celui de papa?

En d'autres termes : je me sais petit; j'ignore si je grandirai. Question à l'opposé d'un : je suis tout-puissant et ils pourraient, par vengeance ou autrement, pourvoir à mon amoindrissement.

Mais le narcissisme n'est-il pas, à son tour, une sorte de concept fourre-tout à ce point capable de tout expliciter qu'il n'élucide rien? En opérant le glissement du plaisir sexuel ou libidinal vers une sorte de plaisir aussi dont l'unitaire serait mesurable en termes de renfort narcissique est-ce qu'on ne plie

pas une erreur déjà vieille? et cent fois dénoncée d'un «centrement» de l'existence sur le double indéfinissable du désir et du plaisir? De toute évidence, il nous faut affûter ces brèves notions.

Nous postulons donc que toute activité humaine trouve sa racine et son ressort dans un éprouvé non de plénitude mais à l'inverse lacunaire : l'éprouvé d'impuissance. Le monde, ce lieu qui s'offre hostile à une quête de pain, de plaisir et de sens, se lit d'emblée comme une démesure. Un fouillis démesurément grand, démesurément complexe dont les lois implicites et tacites ont pour essence d'échapper à l'entendement.

Selon un double mouvement kafkaïen, l'individu, tantôt K. tantôt Joseph K. s'éprouve comme pris en souricière au mitan de ce réseau de conformants qui lui dressent le procès de marginalité (c'est le cas du *Procès*) ou, au contraire, s'obstine à pénétrer cet univers de huis clos, s'acharne à rencontrer un fonctionnaire à jamais évadé ou absent (*le Château*) se glorifiant à la fin d'une beuverie avec quelque sous-secrétaire d'incompétence appropriée.

Le je, de toute manière, est haïssable parce que signe tangible d'une blessure qui ne cicatrisera jamais. Le nous, lieu de force et de sens, se présente comme sauveur d'un tu ne sais pas troquer contre un nous savons apaisant.

Le je, de toute manière lieu d'impuissance est condamné à recruter parmi le nous ses alliances, ses points de ressemblance, ses parentés, ses filiations. Troquant le narcissisme de sa toute-puissance inventée contre l'éprouvé aussitôt regretté d'appartenance à un collectif punisseur d'automatismes et de pouvoir partagé. Ainsi se dénoue la pauvreté de l'isolat-individu au profit d'une richesse et d'une force collective où l'impuissance par voie d'addition multiplication, où l'impuissance entraînée dans une synergie recrute son pouvoir dans l'impuissance de l'un.

Terrible jeu où la personne, face à ce nous instrumental recouvre chez les autres un pouvoir procuré. Jeu par ailleurs terrible puisque ce nous instrumental, confiné en diverses voies privilégiées, selon l'histoire ou la géographie, télécommande l'identité, l'expression sexuelle, la réalisation professionnelle, l'engagement politique. Et quand le synchronisme se parachève, le je, parfaitement comblé du nous, le confirme à son tour, preuve tangible du bien-fondé de l'idéologie.

On en sort peu ou mal; l'exception à la règle, tout à coup, revêt une importance capitale par où comprendre les failles et les bouchures de ce système où l'un et l'autre des protagonistes concourent à se renforcer en un cycle autrement sans fin.

DES RÔLES POUR NARCISSE

La perspective que nous envisageons est assez claire; nous nous situons manifestement depuis le point de vue d'une personne et tentons de percevoir l'intérêt qu'elle pourrait, éventuellement, espérer d'une rencontre avec le groupe, sinon, plus obstinément, d'une intégration (cession narcissique majeure) à ce collectif.

Il a quelquefois été exprimé que le collectif était un fournisseur de rôles. Et que, par le biais d'apprentissages multiples, ces rôles à « performer » devenaient la visée du sujet.

C'était à une époque particulière : Jung s'attachait à collectiviser les inconscients ; Erickson partageait ses préoccupations avec certains anthropologues auprès des diverses tribus amérindiennes de l'Ouest américain, les Yurok en particulier ; Sullivan rêvait d'énoncer la sociologie mathématique de l'entrevue, parlait d'interactions, d'expertise et de rôle ; transposait son schème de pensée sur la relation mère-enfant ; Margaret Mead s'acharnait à une sorte de psychologie des cultures, s'y décevait en permanence mais revenait à la charge. L'idée de rôle, concept abstrait, corollaire au concept de modèle mathématique tout aussi bien qu'aux stratagèmes conceptuels des scénarios du Pentagone, devenait espoir d'une objectivation, voire d'une arithmétique du lien interpersonnel. Pour expliquer le groupe, le collectif, la vie de famille ou le phénomène urbain, sans impliquer l'individu, en atteignant au structural de sa fonction, à l'apparent de son être, la ruse du rôle permettait vraisemblablement un décodage formel de diverses situations, pratique au sens descriptif ou opérationnel d'une méthode d'ambition à la fois anthropologique et psycho-explicative.

Inévitablement, toutefois, en-deçà (ou au-delà) de ce potentiel descriptif de la notion de rôle, séduisante à la fois pour les sociologues et les psychologues, un sentiment persiste de non-coïncidence entre un certain vécu et son rendu. L'événement humain, dans ce discours qui le traduit, ne se reconnaît pas. On a beau dire de moi que j'occupe socialement le rôle de psychiatre ou d'écrivain, ajouter à cette description que, par rapport à une famille nucléaire réduite, je suis un pourvoyeur, sans omettre que j'endosse, à l'occasion le tablier d'un cuisinier de fin de semaine, multiplier ces attributs jusqu'à s'en excéder, découvrir que je fais l'amour en adoptant tel ou tel rôle, etc., il demeure sans cesse un non-lieu par où le je représenté s'évade à priori des rets-miroirs qui le décrivent.

Au fond, je ne fais pas la cuisine la fin de semaine pour m'octroyer le rôle de cuisinier ; ne fais pas non plus de démarche thérapeutique pour occuper le rôle de thérapeute. À travers ces activités, cependant, je me cherche ce que l'on pourrait appeler « un sens ». Expression à son tour décodable puisque charnière de mon narcissisme, donc de mon *self-esteem* et de la panoplie des exutoires offerts à mon besoin d'exaltation par l'appareil de vie collective où je poursuis de me manifester.

Paradoxalement, je saurai avoir un sens, c'est-à-dire être valable à mes yeux dans la mesure où, quelque part, l'appareil collectif, complexe militaro-industriel, marqué d'un certain nombre d'idéologues, ponctué par certains rapports de production, accordera sens, c'est-à-dire respect, attention ou guerre ouverte à mon activité.

Si je m'interroge sur le sort des ouvriers, ou sur le féminisme, ce n'est pas tant pour adopter un rôle de protecteur, mais bien parce que je trouve et renfort et confirmation dans quelques groupes où ces questions sont débattues, où il fait *sens* d'adopter l'attitude du progressisme. Et parce que j'ai appris à croire, entretemps, c'est-à-dire secondairement, au bien-fondé tant de ces préoccupations que de cette ouverture.

La société, ainsi perçue, loin d'être fournisseur de rôles, devient magma en apparence hétéroclite, de lieux possibles de confirmation.

Quant au choix opéré des groupes d'appartenance, l'influence du rationnel y tient, au point de départ, bien peu d'espace. Né d'une histoire particulière qui me fait l'habitant d'une situation émotionnelle circonscrite, d'un lieu, d'une sous-culture, d'une sous-classe déterminés, je n'ai finalement guère le choix que de me rallier à des sous-collectifs que je valorise en même temps qu'ils me confirment à l'intérieur de démarches préétablies.

Quand le docteur Grondin opère avec succès, dans une intervention à cœur ouvert, un citoyen en voie de mort, il apporte à son collectif confirmation du bien-fondé de la pensée technologique et reçoit, en retour, confirmation et sens. Au-delà du rôle de chirurgien, se joue et s'entrevoit, une dynamique où l'impuissance du je trouve au discours du collectif un déni qui rassure en dernière analyse et l'un et l'autre des protagonistes.

L'INDIVIDU COMME PRODUCTION IDÉOLOGIQUE

Limite inéluctable à ce projet descriptif de l'opération sociale : il n'existe jamais, dans quelque collectivité que l'on choisisse, et aussi pluraliste que cette collectivité se prétende, qu'un nombre restreint, fini, à la limite dénombrable, de lieux confirmatifs éventuels. Une certaine règle, donc, préside à l'élaboration, à la mise en place et au maintien de ces structures humaines où la personne peut trouver de sa lecture de l'univers une confirmation qui renflouera son narcissisme à l'entrée de jeu brisé.

Inévitablement, cette règle trouve articulation dans une sorte d'abstraction — néanmoins fort réelle — qu'on appelle idéologie, ce terme s'entendant ici comme lieu commun des façons de pensée, des croyances, des allant-de-soi, des vrais décrits comme essentiels par un ensemble de gens dispersés ou non à l'intérieur d'un seul territoire étatique. Conjonction cohérente d'éléments disparates d'une éventuelle lecture du monde, cette idéologie, à la fois convergente et étalée, convergente en ce qu'elle concourt à une vision unitaire de l'univers; étalée en ce qu'elle se propage à tous secteurs de la pensée humaine; cette idéologie, donc, enclenche, engendre, stimule, provoque, privilégie inexorablement certaines sous-structures de pensée à elle *syntones*. L'appareil, par exemple, théo-logique du Moyen-Âge, appelle une contestation de forme maçonnique; au surmoi religieux, appareil structuré et réfléchi dans une pensée divine d'oppression, les sorcières opposeront, par une sorte d'inflexible aimantation, un anti-culte, un paganisme-simulacre d'antichrétienté mais qui, en l'enseignement d'office trouve son inspiration.

Parmi les masques à choisir pour entrer dans la vie, l'idéologue, cet être abstrait, plus mécanique ou structurel que manifeste, l'idéologue, donc, a fait ses choix. Une pré-sélection. Limite des possibles, des offerts. Selon laquelle le Tiers Ordre aujourd'hui n'a plus même sens ou même portée qu'au beau milieu du XIX^e siècle.

Narcisse, forcément, ne rencontrera donc jamais à l'eau de la rivière sociale son image intégrale. Le miroir, à jamais brouillé ou trouble, ne reflétera

dorénavant de lui qu'une image imparfaite, perçue comme mutilée, sinon comme mutilante.

Se satisfaire de cette réflexion : voilà le pari impossible d'un narcissiste qui, pourtant, ne saurait trouver que là, cette force et cette puissance qui, sans une discussion possible, font défaut à l'armure de son bien faible personnage.

À moins qu'il ne caresse, ô téméraire, le fol et ambitieux projet de transformer l'appareil idéologique ambiant en un miroir plus fidèle, plus conforme à ses sites et rythmes propres... En cette charnière aussi, certaines dimensions de la confrontation collectif-personne transparaissent sous un jour nouveau.

REFOULEMENT-RÉPRESSION

Quand une solitude, habitée du désert de soi, hantée d'angoisses et de fantasmes, de désirs et de toutes-puissances imaginaires, de rêves et de pudeurs naïves, quand cette solitude entreprend de harceler la multitude pour y inscrire sa trace, y opérer un sens, elle se heurte invariablement à une espèce d'opposé qu'on nomme par la suite et volontiers la *société*. Historique dans ses prétentions, sa foi et ses racines, cet autre aux multiples dehors se targue pour le dialogue d'un vécu cumulatif qu'il appelle expérience. Ou loi.

La loi elle-même est multiforme, certes, variant selon les cultures ou les ethnies, elle-même témoin d'une espèce de rapport entre précepte et idéologie, entre croyance, permission ou châtement. Black en parle d'abondance. Mais là n'est pas exactement notre propos. Sinon qu'en toutes circonstances, en toutes cultures, une loi fera fi de la velléité du je, lui proposera d'entrée de jeu un ordre, lui suggérera même, à la limite, un mode pré-inscrit de rébellion. Et que cette loi, nonobstant son libéralisme, son progressisme, voire son avant-gardisme, apparaîtra toujours comme une réduction de l'être, un carcan jalonnant les rives de son impuissance existentielle.

Le tabou de l'inceste, par exemple, sous cette lumière crue, prend une autorité particulière. On peut certes le voir comme une pré-figuration sexualisée de l'édit de propriété, fondateur de la terre, du territoire et de la clôture; on peut aussi et encore mieux le situer comme un renvoi à l'impuissance initiale, le « tu ne peux pas » ne se signifiant pas seulement comme interdit mais comme constat de la limite. Ce « tu ne peux pas » cruel renvoyant l'autre à la brutale réalité de sa petitesse initiale tout comme la castration parfois à peine symbolisée du rituel d'initiation réverbère le malingre du je pré-classique.

Sous l'épreuve de force, le je n'a plus jamais qu'à céder à l'empire du nous = les protagonistes, toujours, sont de taille inégale*.

Le désir, manifestement, devra trouver l'échine de ployer. On comprend mieux, d'ailleurs, à compter de cette perspective, la dynamique judéo-chrétienne du recours à Dieu comme détenteur réel, Lui, de toute-puissance et, donc, forcément offensé par celui (Lucifer entre autres) qui prétend l'égaliser : c'est-à-dire devenir lui.

* Il serait intéressant, à compter d'une telle lecture, de voir ce qui se passe chez le criminel pour qui le défi permanent consiste à échapper à la loi prédictive de l'autre multiforme.

La sexualité, donc, mais non pas elle seulement, les rapports humains, l'affirmation de soi, le choix de quelque itinéraire, devront donc se soumettre aux convenances produites par l'historicité du nous, de sa lecture du monde, des prédicats par lui établis en fonction du bon ordre et de la marche cohérente de l'appareil collectif au départ inscrit à l'enseigne du fragile.

Deux questions, sinon trois, viennent d'emblée à l'esprit devant de telles considérations; il nous faut certes les poser. Tout d'abord, cette spéculation laisse entrevoir que l'on pourrait appeler évoluée une collectivité qui limite ses contraintes et ses impudiques blessures narcissiques à quelque chose qu'il nous faudrait provisoirement appeler l'essentiel. Qu'en est-il donc? Ensuite que cette lecture — peut-on seulement la dire psychosociologique? — postule chez le sujet une dépendance idéologique pour ainsi dire posée comme absolue. D'où l'interrogation: par où se situe la sortie? Et enfin, c'est la troisième question, une sorte de corollaire de la combinatoire des deux premières, d'où nous vient donc cette conviction, cette apparence et même cette matérialité bizarre d'une évolution réelle?

CONSCIENCE — SOUFFRANCE

L'enjeu est de taille. Car, plus le collectif impose, c'est-à-dire souligne au je sa mutilation existentielle, plus, en revanche, il rassure et par là tire pouvoir du non-pouvoir. Car l'opération est subtile dans sa mobilité: le je n'est aucunement renvoyé à son impuissance originaire en tant que lieu de départ d'une construction existentielle cohérente; le je n'est renvoyé à ses étroites dimensions qu'en des circonstances telles qu'on lui offre aussitôt l'occasion manifeste du déni de cette impuissance par le biais d'une collusion-vecteur de toute puissance — avec le nous salvateur.

Si tu avoues que tu ne sais pas, nous te permettrons de te joindre à un grand nous savons et par là tu cesseras d'être dépourvu de sens, stipule le contrat.

Notre question première de tout à l'heure était donc fautive ou, tout au moins trop simple: il ne s'agit pas, en effet d'établir l'évolution d'une collectivité, d'une idéologie, sur le nombre de contraintes, de deuils, de désirs, d'aveux d'impuissance qu'elle réclame de ses participants, mais de conjointre, tout en même temps, à cette analyse, les dénis qu'elle propose de cette condition humaine.

Dans la collectivité hautement technologique, très savamment post-industrielle où nous vivons, il est clairement possible d'affirmer que l'humiliation du sujet, les manifestations par où on lui rappelle qu'il n'est que mutilé, sont beaucoup moins violentes que dans bon nombre d'ethnies dites primitives. On pourrait même énoncer qu'à travers une mise en valeur de certains idéaux d'autonomie, d'indépendance, d'assomption de sa condition, etc., l'opposé collectif de renvoi à la mutilation est, en un sens positivisé, décrit comme condition humaine acceptable, lieu non d'humiliation mais germe de démarche. On perd radicalement ses illusions quand on aborde le champ de la dénégation systématique — quelquefois systémique — qui s'offre ensuite à annuler l'effet possible,

l'effet premier de cette mise en conscience. L'habitus gadgétaire, l'ensemble du discours publicitaire, tous les allemands sans peine interviennent sans relâche pour étouffer la perspective de l'humanité, comme si l'intolérable se situait du côté de la conscience. Comme si le nous n'utilisait jamais la reconnaissance d'une mutilation qu'aux fins utilitaires de sa confirmation-dénégation. Comme si ne pouvait exister de religion de l'homme mortel.

Il faut bien se rendre compte de ce simple fait que l'individu, tout comme le groupe, demeure production idéologique tant et aussi longtemps qu'il accepte de s'absorber tout à fait dans les structures fort gratifiantes de la confirmation qu'on lui propose. C'est-à-dire tant et aussi longtemps qu'il accepte le mensonge ou le déni qu'on propose à son tremblement.

Atomisé dans une chaîne de montage elle-même reflet d'une idéologie d'atomisation, réconforté par le publicitaire qui propose à son mal un gadget-solution, l'individu se sent bien. Et l'on ne jettera bien les pierres que l'on voudra, mais il a fort profondément raison de se sentir bien. Parce que, de cette manière, on lui offre tout : à la fois la mutilation atomisante et la dénégation espoir de mythification.

Pour qu'un bien-être éventuel sourde d'ailleurs, il faudrait que l'on ait appris à ennoblir le jeu, non pas tellement dans le sens d'une divinisation de l'individualisme abstrait, mais comme lieu d'une limite mortifère, fondatrice d'une démarche de quête de sens, articulation essentielle — à partir d'une solitude partagée — d'une interdépendance assumée. Or, nous sommes des fêrus d'anesthésie. Et l'ivresse gadgétaire nous subjugue parce qu'elle offre déni à nos fatigues.

L'autre évidence, c'est que celui, ou bien Einstein ou bien Marx ou bien Freud qui débouche sur une production de lui qui ne soit pas uniquement tributaire d'un scénario pré-dit, pré-scrit dans l'atavisme, celui-là quelque part accepte de souffrir d'une certaine manière, ne serait-ce que de la solitude temporaire de ne pas trouver reconnaissance auprès du nous. Sa prétention qui l'incite — ô orgueil — à investir suffisamment son narcissisme pour déroger à l'univers réductionniste où on l'engage à se réconforter apparaît à la fin comme une humilité presque tragique, fut-ce celle d'un Galilée victime d'Inquisition, mais néanmoins témoin fidèle de ses calculs, ou celle d'un Bach refusant dans le quotidien de se reconnaître au chiffre pré-dicté du grégorien.

La souffrance évoquée ici n'a rien, mais absolument rien à emprunter au masochisme dont il est souvent parlé ailleurs : elle est simplement rappelée en tant que condition accompagnant habituellement toute démarche de conscientisation, quelle qu'elle soit. L'ère actuelle des psychothérapies, tant individuelles que collectives, a certes permis, entre autres choses, de laïciser la notion de péché, d'établir même une sorte de professionnalisme de la libération ou de la croissance. En aucun cas, elle n'évite tout à fait le phénomène de la souffrance. On ne modifie pas sans rien changer. Le rapport usuel de l'homme à l'entourage en est un de déni de soi pour l'affirmation d'un pouvoir qui ne provient jamais que d'un acte de procuration : l'engager dans un processus de récupération de ses pouvoirs — et donc de son drame d'impuissance — c'est certes le bouleverser, l'amener à perdre quelques illusions, à se remettre

en cause, mais par là le forcer, le coïncer à inventer son propre imaginaire, à ébaucher son personnel rapport au monde : à énoncer la théorie de sa propre existence.

En ce sens, toute intervention psychosociologique ne saurait être que le lieu d'une confrontation inévitable entre un espoir qu'il s'agit d'éveiller et un support de gratifications qui n'accepte de subventionner que le dés-espoir.

UN LIEU DIT THÉORIE

L'obsession d'une échappée hors du système, hors l'emprise collective agglutinante et réductrice a certes hanté plus d'un auteur ; le roman sur ce point rejoint parfois l'essai voire la démarche scientifique. Et Musil, par exemple, lorsqu'il écrit son « homme dépourvu de qualités » nous propose sur un plan littéraire un exil salvateur, une marge-limite où vivre se peut faire, mais il compose à travers cette fiction, une théorie de l'au-delà, de l'expérience humaine singulière et de l'appareil collectif de société.

Produit d'une idéologie, témoin d'une collectivité, le héros de Musil, héros antikafkaïen en un sens, cherche désespérément la faille, le lieu secret par où il pourrait s'échapper.

Dès le début de toute démarche psychothérapique, nous sommes confrontés avec un problème du même ordre. Pour que l'individu s'extirpe de sa *gange* de confirmations complaisantes, pour qu'il vive en assumant autant que faire se peut l'original de son désir, une souffrance-conscience s'impose, en termes d'expérimentation, par où il apprendra, surtout, à élaborer de lui-même la *théorie* de sa propre existence.

Narcisse, blessé de ses trop pauvres dimensions, plutôt que de laisser au nous le pouvoir trop réconfortant d'établissement d'itinéraire, rejoindra là, à travers cette théorie emprise sur la vie, déconstruction-reconstruction, la joie de redevenir, à l'intérieur de son humanité, source de sa propre confirmation.

Dans le collectif, il pourra désormais poser en revanche son propre discours, l'étalant à son tour comme confirmant ou confirmé possible, élargissant du coup ne fut-ce que d'un seul millimètre le registre des expériences humaines tolérables ou tolérées.

On m'objectera sans doute que mon propos est circulaire puisque, de toute manière Narcisse, puise miroir et muse à l'archive idéologique. La question n'est pas tant de savoir s'il y a possibilité de s'affranchir ultimement de tout atavisme ou de toute appartenance, mais bien plutôt de repérer dans quelle mesure l'on peut assumer quelque relative liberté, autonomie ou indépendance en vis-à-vis des idéologies. L'acquis culturel, l'accumulation de traditions et d'habitus que représente le consensus constitue un terrain riche et fertile dont on ne saurait nier la pertinence en termes fondamentaux. Mais sur ce sol, il importe de bâtir et de renouveler. De se régénérer. Et cette régénérescence ne peut être entièrement contenue ou prévue aux idéologies ; Narcisse s'invente dans la mesure où il tolère sa propre audace.

Dans le même ordre d'idées, on soulignera sans doute que l'orgueil de Narcisse peut le conduire tant à sa perte qu'à la guerre. Et qu'il faut, pour cela, exercer sur Narcisse une censure et, donc, une oppression : le recours éthique apparaît ici accessoire pour justifier la position adoptée. La morale envisagée n'en est pas une de déni — comme c'est le cas actuel — mais une conscience à la fois de sa grandeur et de ses misères. Non pas une assomption de sa mort, puisqu'elle est impossible, mais de sa mortalité.

Enfin on m'opposera, chez les marxistes entre autres, l'absence de référent économique. Cette objection, fort curieusement, ne m'inquiète guère. C'est une loi de l'étude du COMPLEXE de stipuler que nul axe d'analyse ne doit privilégier un point du champ plutôt qu'un autre; c'est la contemporanéité de ses sous-phénomènes que le phénomène devient lieu d'analyse, ne perdant en aucun moment de sa complexité. Partant, comme chez Marcuse, nous prétendons que l'économique est partie constituante de l'idéologique, renforce ce niveau comme il est renforcé par lui : que les finances, en d'autres termes, ne subventionnent jamais richement que des idées à peu près acquises puisque ce sont les seules dont elles pourront tirer profit.

De ce point de vue complexe, centrer l'analyse individuelle autour du narcissisme n'offre guère de lieux possibles d'objections : le concept, en effet, demeure le plus global de toutes les notions concernant le sujet — moins parcellaire par exemple que la libido — et ne privilégie donc aucun point du champ d'interrogation.

Il résulte néanmoins de notre approche que nous privilégions l'espace idéologique comme aire d'un changement possible par l'apport tant de la création que de la théorie. Cette tentation nous semble inéluctable dans la mesure où nous souhaitons que l'intervention en secteur psychiatrique débouche sur une meilleure théorisation à la fois de l'appareil psychique et des rapports interhumains puis, éventuellement, sur une transformation de la pratique de ces rapports.

Pour être moins abstrait, nous terminerons ces pages par l'exposé, fort simple, d'un cas clinique illustrant l'insertion psychosociale d'une entité que d'autres appelleraient en termes individuels surmoi.

L'ASCENSION SOCIALE D'UN SURMOI

Née en Afrique du Nord, trente-cinq ans avant sa première consultation psychiatrique, Sophie S. se présente tout d'abord comme une immigrante ordinaire, avec quelques problèmes matrimoniaux, une certaine « mésadaptation » au pays d'adoption. Quelques entrevues peut-on croire et tout sera réglé.

Mais ce n'est pas si simple.

Bientôt le discours relatif au pays d'adoption (le Québec) transparait comme le masque d'un ennui. Cette femme mal mariée, qui se plaint constamment d'un partenaire décrit comme tyrannique, faible d'esprit et misogyne; cette femme qui laisse entrevoir qu'elle savourerait éventuellement les parfums doux d'une sournoise libération sexuelle, paraît en même temps s'ennuyer de ce cadre plus vigoureux aux interdits multiples.

On explore avec elle l'histoire de sa famille et son éducation sexuelle. Famille rigide. Ultra-autoritaire. Mésententes évidentes entre le père un peu simple d'esprit, tyrannique et misogyne et une femme souhaitant secrètement se libérer sans pour autant y parvenir. Scènes primitives à profusion dans un cadre rêvé de toute promiscuité. Batailles physiques entre les deux parents. Bref tout y est. Répétition d'un scénario connu. Masochisme inavoué.

Pourtant cette analyse n'explique rien. Ne dégage rien, en tout cas dans la pratique.

Après trois ans de ce travail, j'émetts l'hypothèse que la structure sociale de cette juive prolétaire blanche en terre arabe est peut-être pertinente à la compréhension du cas et explore, sur ces prémisses, le champ social.

Pour découvrir une structure d'hierarchie symbolique à quatre paliers :

- les Arabes « sensuels, grivois, infâmes, bestiaux et inférieurs » ;
- les petits Juifs : à laquelle la patiente appartient ;
- les Blancs de diverses souches : cadres intermédiaires, petits colons ;
- les Juifs lévites (ashkhenaaz) : sorte de nobles pratiquants, rigoureux.

Dans cette hiérarchie symbolique, l'arabe signe de sexualité est en même temps signe d'infériorité. Tandis que la voie d'ascension sociale, vers une classe juive bourgeoise, apparaît forcément passer par un déni, par une sublimation du sexuel au profit d'une orthodoxie religieuse et d'un rigorisme moral par là valorisés.

Dès lors, le paradoxe de Sophie S. consiste à concevoir narcissiquement que l'accès à une libéralisation de son être sexuel, peut éventuellement coïncider avec un mieux-être possible et une forme quelconque d'ascension sinon sociale du moins dans l'ordre de ses valeurs symboliques. Dans le répertoire de ses structures de sens, toute libéralisation représentait, au contraire, une descente vers l'arabe, une perte de statut et une profanation d'elle-même.

Cette histoire paraît simple : il a fallu quelques mois cependant pour la tirer au clair. Et c'est à compter de cette importante éclaircie qu'a pu se travailler toute l'ambiguïté de Sophie S. vis-à-vis de sa situation socio-sexuelle, vis-à-vis du destin et vis-à-vis de l'ascension sociale.

À quel point le surmoi agissait ici non seulement en tant qu'interdicteur mais comme garantie d'une image symbolique plus reluisante.

À compter de là, mais de là seulement, un certain dégagement put s'entamer et les connotations du geste sexuel prendre une nouvelle dimension.

Cette re-symbolisation de l'univers auquel elle procéda correspond en tous points à la démarche que j'appelle l'élaboration théorique de son existence : c'est-à-dire une organisation structurée et convergente de ses propres fournisseurs de sens, un repérage de l'itinéraire visé et une ré-appropriation, à son niveau, des appareils symboliques.

Dans la mesure où de telles démarches se multiplient, dans la mesure aussi où par propagation réelle elles atteignent une certaine réputation, ou une certaine publicité, l'idéologie, la pratique des rapports humains peut être amenée à se déconstruire pour se reconstruire : Freud, qu'il le veuille ou non, suscite par sa théorie une réflexion d'envergure collective.

Les politiciens sont des fabricants de cadres.

Il faut bien quelques ouvriers, plus humbles, pour noircir ou colorier la toile au rythme du millimètre carré.

Sinon, la fresque ne naîtra jamais.

* * *

BIBLIOGRAPHIE

- BERGER, P., « Phenomenology of Social Reality », in *Essays in Memory of Alfred Schultz*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1965.
- BERGER, P., « Identity as a Problem in the Sociology of Knowledge », *Eur-j-Sociol.* VIII, 1966, p. 105-115.
- BERTALANFFY, L. von, *The Theory of Open Systems*, General Systems Yearbook, 1956.
- BERTALANFFY, L. von, *General Systems Theory : Essays on its Foundation and Developments*, N.Y., Braziller, 1968.
- BLACK, D., *The Behaviour of Law*, N. Y., Academic Press, 1976.
- CAPLAN, J., *Support Systems and Community Mental Health*, N. Y., Behavioral Publications, 1974.
- ENGEL, George L., « The Need for a New Medical Model : A Challenge for Biomedecine », *Science*, 196, 8 août 1977, p. 129-136.
- CASTORIADIS, C., *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- DE ROSNAY, J., *le Macroscopie*, Paris, Points, 1976.
- DOHRENWEND, B. S. et B. P. Dohrenwend, *Stressfull Life Events*, New York, Viley, 1974.
- FOUCAULT, M., *la Volonté de savoir*, Paris, 1976.
- HOPKINS, Paul O., « La sociobiologie », *la Recherche*, 15 février 1977.
- JAKOBSON, R., « Relations entre la science du langage et les autres sciences », in *Tendances principales de la recherche dans les sciences humaines et sociales*, La Haye, Mouton, 1970.
- KAFKA, F., *le Château*, Paris, Gallimard, 1965.
- KHUN, T. S., *la Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1972; *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.
- LABORIT, H., *la Nouvelle Grille*, Paris, Laffont, 1974.
- LABORIT, H., « L'homme et ses environnements », *Can. Psych. Ass. J.*, 21, 1976, p. 509-519.
- LIPOWSKI, Z. J., « Psychosomatic Medicine in the Seventies », *Am. J. Psychiat.*, 134, 1977, p. 233-245.
- MORIN, E., *la Nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977.
- MUSIL, R., *The Man without Qualities*, N.Y., Coward McCann, 1953.
- ODUM, E. P., « The Emergence of Ecology as a New Integrative Discipline », *Science*, 195, 1977, p. 1289-1293.
- RABKIN, J. G. et E. L. STRUENING, « Life Events, Stress and Illness », *Science*, 194, 1976, p. 1013-1020.
- ROY, J.-Y., « Médecine, crise et défi », *Recherches sociographiques*, janvier 1975.
- ROY, J.-Y., « Fou sans cité, cité sans fou », in *Être psychiatre*, Montréal, L'Étincelle, 1977.
- ROY, J.-Y., « Les psychiatries et leur crise de conscience », *Possible*, n° 2, 1977.
- SAINT, W. S. et E. W. COWARD Jr., « Agriculture and Behavioral Science : Emerging Orientations », *Science*, 196, 1977, p. 733-737.
- Science : Electronics*, numéro spécial, 10 mars 1977.
- SCHULTZ, A., *On Multiple Realities, Collected Papers*, La Haye, Nijhoff, 1962, vol. I.
- SCHULTZ, A., *The Stranger, An Essay in Social Psychology, Collected Papers*, La Haye, Nijhoff, 1964.
- THOM, R., *Stabilité culturelle et morphogénèse*, essai d'une théorie génétique des modèles, Paris, Ediscience, 1972.
- THOM, R., *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, recueil de textes sur la théorie des catastrophes et ses applications, Paris, Union générale d'éditions, 1974.
- TOTH, Imre, « La révolution non euclidienne », *la Recherche*, 15 février 1977.

RÉSUMÉ

À propos de quelques-uns des grands thèmes de la psychiatrie, l'auteur pose le problème de deux disciplines — psychologie et sociologie. Il considère qu'il s'agit là de « deux regards sur l'événement humain dont la fusion, loin d'être acquise, constitue justement le problème ». Il explore ensuite le rêve ou l'utopie né de la conjonction de ces deux discours, psychologique et sociologique. Il explore ce « langage » (qui) tente de se forger par où ces deux lectures du monde, en apparence disparates, deviendraient synergie explicative du phénomène humain. C'est dans ce contexte qu'il aborde les thèmes annoncés dans le titre de cet article.

ABSTRACT

The author poses the problem of two disciplines—psychology and sociology—in the context of some major themes of psychiatry. He believes that we are dealing here with “two visions of the human event, of which the fusion, far from being realized, actually constitutes the problem”. He then investigates the dream or utopia born of the conjunction of these two visions, psychological and sociological. He explores the language which is being created where these two visions of the world, apparently dissimilar, come together to explain the human phenomenon. It is in this context that he deals with the themes presented in the title of the article.

RESUMEN

Con relación a algunos de los grandes temas de la psiquiatría el autor plantea el problema de dos disciplinas : psicología y sociología. Considera que se trata de « dos visiones sobre el acontecimiento humano, donde la fusión, que esta lejos de ser adquirida, constituye justamente el problema ». Explora enseguida el sueño o la utopia nacida de la conjunción de esos dos discursos, psicológicos y sociológicos. Explora, ese « lenguaje » que trata de forjarse entre esas dos lecturas del mundo, en apariencia disparatadas y que se volvera sinergia explicativa del fenómeno humano. Es en este contexto que aborda el autor los temas enunciados en el título de este artículo.