Le soin du politique

Maxence L.Valade

Mémoire présenté au
Individualized Program
School of Graduate Degrees

comme exigence partielle au grade de maîtrise ès Arts (Individualized Program)
Université Concordia
Montréal, Québec, Canada

Mars 2020

© Maxence L.Valade, 2020

UNIVERSITÉ CONCORDIA

École des études supérieures

Nous certifions par les présentes que le mémoire rédigé

par Maxence Valade

intitulé Le soin du politique

Maîtrise ès Arts

est conforme aux règlements de l'Université et satisfait aux normes établies pour ce qui est de l'originalité et de la qualité.

Signé par les membres du Comité de soutenance

_____examinatrice

Dre. Dalie Giroux

_____examinateur

Dr. Brian Massumi

_____ directrice

Dre. Erin Manning

Approuvé par: _____

Dre. Rachel Berger, Directrice du programme d'études supérieures

_____ 20___ _____

Dre. Effrosyni Diamantoudi, Doyenne par intérim

École des études supérieure

Résumé

Le soin du politique

Maxence L.Valade

Ce texte s'inscrit au sein de ce qui a été qualifié de tournant existentiel du mouvement révolutionnaire. Les réflexions qui y sont dépliées s'inspirent d'expériences vécues au sein de diverses luttes, d'histoires qui m'ont renversé, de rencontres qui m'ont transformé, de concepts qui me servent d'outils, d'amitiés qui me nourrissent et d'un aspect clinique naissant. Une place centrale est accordée à certains concepts créés autour de la pratique du soin à la Clinique de La Borde, un lieu-dit qui a changé ma vie. L'objectif était d'hybrider soin et politique afin d'inquiéter leur oubli mutuel. En d'autres mots, l'objectif était d'informer une pratique au sein de laquelle une politique du soin se trouve également à être un soin du politique. J'espère ainsi contribuer à quelque chose comme l'expérience émergente et soignante d'une joie de la révolution.

À Laurence Gougeon

Remerciements

Merci à Erin qui m'a incité à me dépasser, qui a su sentir comment activer quelque chose qui pointait, mais qui se refusait à émerger. Tu m'as motivé à ne pas tomber dans mes pièges. Tu inspires une véritable intelligence sensible qui fait de toi plus que toi, un repère.

Merci à Dalie qui m'a appris à apprendre, à entendre, à écouter, à parler, à lire et à écrire. Qui m'a aidé à garder le cap lorsque ça n'allait pas, qui m'a écouté et entendu, qui m'a aidé à me territorialiser, à me faire confiance, à entretenir un rapport avec tout ce qui se présente, à, autant que faire se peut, être présent au présent.

J'ai eu la chance d'être dirigé par deux femmes extraordinaires qui font brèches, chacune à leur façon, au sein du milieu hostile qu'est l'université.

Merci à Brian qui m'a appris comment soigner les idées, particulièrement celles qui ne sont pas nôtres. Qui m'a appris comment respecter celles et ceux qui les portent pour que ça puisse faire événement.

Merci à Arnaud d'être là. Tu as su me dire d'arrêter de tourner à vide et d'essayer de prendre soin autres, d'arrêter de me protéger. Tu as été là lorsqu'il le fallait.

Merci à Léah qui a eu la décence et le respect de me confronter, qui continue de le faire tout en m'épaulant. Notre amitié me travaille et continuera de le faire.

Merci à Marine de m'avoir montré à quel point il est possible d'être heureux, de m'avoir appris à rire, à ne pas trop me prendre au sérieux et à faire preuve d'humilité. Je ne savais pas qu'il était ainsi possible d'aimer et de partager ce qu'on ne sait pas.

Merci à Claudel sur qui je peux compter lorsque ça compte. Ta présence est précieuse.

Merci maman, pour ta naïveté, ton respect et ta curiosité, pour ton dévouement et pour l'accueil.

Merci à Will pour la confiance et parce que lorsque des conflits éclatent tu sais nous ramener à ce qui entre en jeu dans notre perspective.

Merci à Thomas de m'avoir ouvert la voie vers un horizon clinique, de m'avoir accompagné dans tout ça, d'avoir été un refuge. Même avec la distance, tu y étais.

Merci à Pauline pour les semences, pour les conseils, pour l'écoute et la présence.

Merci à Ad pour la patience et la durée qu'elle permet.

Merci papa pour ton soutien indéfectible.

Merci à Joriss, Adèle, Aline, Bénédicte, Jean-Claude, Didier, Serge, Gwenole et à toutes les personnes qui m'ont accueilli à *La Borde,* qui m'ont appris à mieux accueillir.

Merci aux membres de Club Ami qui m'ont appris, là où commence le soin, à s'ennuyer ensemble tout en se surprenant.

Merci aux Jeunes Séminaires, il fait bon s'étourdir ensemble pour développer une certaine intelligence clinique. Merci particulièrement à William pour ton travail important.

Merci à toutes les amitiés qui m'inspirent. Pour n'en nommer que quelques-unes : Bahara, Maha, Oli, Gab, JP, Yalda, Camille, Steph, Féli, Rémi, René, To, Jo, Éloi, Micke, Denis, Adrien, Élise, Anne, Arianne, Miguel, Amélie-Anne, mamie, Antoine et Antoine.

Merci au soutien de Jonathan Martineau, d'Éric Pineault, de Christian Nadeau, de Chiara Piazzesi et de Kristina Huneault.

Merci au CRSH, au FRQSC, au Individualized Program et à l'Université Concordia pour le soutien financier.

Table des matières

QUESTION D'INTRODUIRE p. 1.
Le comment du là p. 1.
Questions sans réponse p. 5.
Aboutir à l'hôpital p. 7.
Psychothérapie institutionnelle : un hôpital hospitalier p. 9.
Oury et Guattari : une amitié conflictuelle p. 13.
Schizoanalyse : comment le désir? p. 16.
Ce qui vient p. 18.
PRATIQUE DU COLLECTIF p. 21.
Pragmatique de la relation p. 22.
Devenirs révolutionnaires p. 24.
L'inconscient machinique ou schizoanalytique p. 26.
L'objet *a* : prélude de la machine désirante p. 30.
Il n'y a de désir que machiné p. 33.
Il n'y a de désir qu'agencé p. 35.
Le collectif: une machine abstraite p. 36.
Collectif de singularités p. 37.
Collectif de rencontres p. 40.
Double aliénation p. 42.
Du collectif aliéné aux aliénations pratiques : perspectives situées p. 44.
Précarité des statuts p. 49.
Hiérarchisation absolue p. 50.
Transversalité p. 52.
FANTASME DE GROUPE p. 55.
Symptômes de groupe p. 57.
Groupe assujetti p. 61.
La parole entendue du groupe assujetti p. 62.
La parole-vraie ne peut être portée p. 64.
Le groupe assujetti n'affronte pas le néant p. 67.
Surmoi et culpabilité du groupe assujetti p. 68.
Groupe-sujet p. 71.
Pas de groupe-sujet, mais *du* groupe-sujet p. 72.
Le groupe-sujet ne manque de rien p. 73.
La parole-vraie porte p. 75.
Le groupe-sujet affronte le néant p. 75.
Groupe-sujet d'une pratique institutionnelle p. 76.
Groupe assujetti au sujet et sujet à l'assujettissement p. 77.
Soigner sa paranoïa p. 79.
Tout n'est pas joué p. 82.
ÉTHIQUE p. 84.
Radicalisme rigide, maladie infantile du manque à être p. 87.
Culpabilité, ressentiment et microfascisme du radicalisme rigide p. 89.
Le radicalisme rigide : un mécanisme de défense p. 91.
L'éthique, l'intelligence, la joie p. 94.
Tout le monde, pas n'importe qui p. 96.
Qu'est-ce que je fous là? p. 100.
QUESTION DE NE PAS CONCLURE p. 104.
Bibliographie p. 107.

QUESTION D'INTRODUIRE

Maintenant, je venais dans l'impasse comme, jadis, j'allais à l'université.
- Marie Cardinal, *Les mots pour le dire*

La puissance se conserve bien malgré tout
- Frédéric Dumont, *Je suis célèbre dans le noir*

Le comment du là

Printemps 1968, une vague insurrectionnelle déferle sur le globe constituant un des pôles intensifs de l'époque. Un tournant existentiel est alors à l'œuvre et bouleverse la façon dont les révolutionnaires s'organisent. Cette « révolution *de* la révolution »[1] en appelait à une redéfinition des conditions de la lutte, des conditions de la pratique politique.

Suite aux événements tragiques survenus à Budapest en 1956[2], les partis communistes alignés sur Moscou s'enlisent. Parallèlement, une recherche s'entame afin de transformer le rapport qui lie le militantisme au politique. L'orthodoxie marxiste subsiste, mais en lisière des récits majeurs peuplant le camp révolutionnaire, la lutte tend à hybrider l'existentiel et le politique. Au cœur de ce mouvement se déplie un dessaisissement du dogme des possibilités réelles dictées par une avant-garde éclairée. De cette époque, le mouvement révolutionnaire d'aujourd'hui hérite d'une leçon : l'expérience d'une pratique politique se fait à même la vie. « Ce qui compte dans un chemin, ce qui compte dans une ligne, c'est toujours le milieu, pas le début ni la fin »[3]. Ainsi, cette période de chambardements politiques incite les militant.e.s à se transformer au cœur même de la lutte et non plus d'attendre l'avènement du tout Autre,

---

[1] Maurice Blanchot, *Mai 68, Révolution par l'idée*, Éditions Gallimard, Paris, 2018, p. 36.

[2] À l'automne 1956, une insurrection éclate à Budapest et se dissémine rapidement dans toute la Hongrie. Après d'importants assouplissements concédés par le régime en place, la révolte est réprimée par une violence sans nom désillusionnant ainsi de nombreux marxistes occidentaux à l'égard du modèle soviétique. Voir, entre autres : Jean-Paul Sartre, « Après Budapest, Sartre parle », *L'express*, 09-11-56, https://www.lexpress.fr/actualite/monde/apres-budapest-sartre-parle-article-du-9-novembre-1956_460810.html, consulté en ligne le 07-03-19. E.P. Thompson, « The New Left », dans, *The New Reasoner*, n°9, mai 1959, https://www.marxists.org/archive/thompson-ep/1959/newleft.htm, consulté en ligne le 19-12-19.

[3] Gilles Deleuze, Claire Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1996, p. 37.

l'avènement d'un après révolutionnaire érigé en tant qu'unique vecteur de changement. Il ne s'agit plus de lutter pour prendre le pouvoir, mais de lutter pour se déprendre du pouvoir qui s'éprend de nous.

Pour autant, l'horizon du grand soir n'est pas délaissé, mais l'analyse des rapports sociaux selon l'antagonisme de classes perd sa préséance au profit d'une analyse plurielle des modes de subjectivation. Le pouvoir est scruté dans ses ramifications subjectives, dans ses rapports infinitésimaux. Il est analysé selon les multiples structures de dominations, selon les relations qui le soutiennent et s'y entrecroisent. Au cœur des luttes de décolonisation, des luttes antiracistes, des luttes LGBT, des luttes féministes, des luttes autonomistes et des autres luttes qui traversent notre contemporanéité, les révolutionnaires « ne cherchent pas l'"ennemi numéro un", mais l'ennemi immédiat »[4]. En d'autres termes, la matière de l'action devient le tissu relationnel et affectif par lequel le pouvoir acquière son efficace. La consistance de ces luttes tient donc à la transformation des manières de vivre ici et maintenant en fondant peu d'espoir sur une solution totalisante. Y sont plutôt à l'œuvre des résistances aux dispositifs qui gouvernent la vie et un désir « viscéral d'autodétermination des subjectivités »[5]. En apprenant à chanter avant d'anticiper des lendemains qui chantent, on cherche à corrompre l'assujettissement qui nous produit en tant que « sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi »[6].

Ce faisant, il s'invente des pratiques collectives, des manières d'être et de devenir ensemble afin de se dérober à ce que l'on est censé incarner. Il s'invente des pratiques de la

---

[4] Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », dans, *Dits et écrits II. 1976-1988*, Éditions Gallimard, Paris, 2001, p. 1045.
[5] Primo Moroni, « Préface à la deuxième édition », dans, *La horde d'or*, Éditions de l'éclat, Paris, 2017, p.15.
[6] Michel Foucault, *op.cit*., p. 1046.

subjectivité qui vise à produire celle-ci. Ces pratiques se situent, pour reprendre les mots de Félix Guattari, au niveau d'une lutte « sur le front du désir, des agencements collectifs procédant à une analyse permanente, une *subversion de tous les pouvoirs*, à tous les niveaux »[7]. Il en va donc d'une façon de se produire qui subvertit la façon dont nous sommes produits, qui permet, par l'attention et la vulnérabilité collective, l'émergence singulière de chaque être en présence.

Le souhait de destituer les structures du pouvoir est vain si on ne s'attaque pas aux différents rouages qui les sous-tendent et participent à la reproduction de ce dont on prétend s'émanciper. Lorsqu'on investit des luttes qui nous investissent en retour, un constat s'impose : sur le plan existentiel, ce qui importe n'est pas uniquement la façon de les réinscrire discursivement dans l'histoire, mais la consistance des liens qui forment la teneur même de la lutte. La disposition à militer se produit normalement à la rencontre d'une injustice, d'une mesure souhaitée ou d'une mesure à contrer. La lutte se tisse à partir de l'expérience d'une situation de pauvreté matérielle et existentielle. Un mouvement se déclenche. Le quotidien est transfiguré. On en vient à plusieurs à ne plus ignorer ce qui nous soutenait. Dès lors, on travaille à même le réseau de soutien qui devient partie intégrante de ce que nous devenons. « [G]rèves, occupations, ou blocus, sont le théâtre privilégié de la révélation de la communauté de dépossession primitive »[8]. C'est qu'on s'y rend compte de notre inadaptation, de notre inadéquation aux autres, au monde ainsi qu'à nous-mêmes. On s'y rend compte que nous sommes laissé.e.s pour compte. On s'y rend compte que nous ne savons pas comment faire

[7] Félix Guattari, *La révolution moléculaire*, Éditions Recherches, Fontenay-sous-Bois, 1977, p. 30.
[8] Dalie Giroux, « Marx indigène : un devenir-terrien du communisme », *La vie manifeste*, texte lu à l'occasion du colloque « Le conflit politique : logiques et pratiques », Paris, 6-8 avril 2017. Disponible en ligne http://laviemanifeste.com/archives/11569, consulté le 21-02-19.

avec, non plus avec quoi faire comment. On s'y rend compte que nos revendications paraissent vaines face à l'étendue du désir qui nous porte.

On se rencontre alors sur un plan nouveau situé au-delà et en deçà de ce que les militant.e.s que nous étions avaient cru pouvoir cerner. Rapidement, ce qui s'était naturalisé n'est plus tenu pour acquis. Les questions qui émergent forment des scènes d'images qui dévoilent la dépossession originelle, celle qui trouve ses ramifications jusque dans nos façons d'être collectivement ensemble. *On apprend alors à vivre en vivant,* pour paraphraser Léopold Tremblay, un vivant de l'Isle-aux-Coudres[9].

Adressant ce qui fait problème sans plus savoir à qui s'adresser, on a l'adresse de se retourner vers soi et d'inventer de nouvelles façons de vivre, de nouvelles façons de faire en commun en se posant la question « qui sommes-nous »? Discuter, cuisiner, apprendre à voler pour se nourrir, mettre des moyens en commun, faire la fête, analyser et déconstruire son rapport à la sexualité, au genre, se rendre vulnérables aux autres, se mettre en rapport avec n'importe qui et sortir de sa bande, se mettre en rapport avec le désir, faire usage de nos positions, se donner collectivement les moyens de se dépasser, d'affronter nos peurs, de vivre sont autant de manières d'inscrire la lutte au sein d'un temps long, d'une durée et d'une matérialité qui dépasse celles des mouvements circonscrits dans le temps, celles des objectifs préalablement fixés.

Cette quête d'une vie désirable, d'une conception autre de la joie et de l'intelligence, cette expérimentation se produisant au niveau de l'expérience même de la lutte n'est pas sans impliquer sa part d'erreurs, sa part de souffrances, sa part de difficultés et de violences. Des ami.e.s s'y suicident, beaucoup y tuent l'ennui en s'oubliant, d'autres s'y épuisent, certain.e.s deviennent la caricature d'elles et d'eux-mêmes et s'y engouffrent, trop y cherchent une

[9] Léopold Tremblay, dans, Pierre Perrault, *De la parole aux* actes, L'Hexagone, Montréal, 1985, p. 10.

insurmontable pureté, cèdent sur leur désir, jouissent en omettant le désir, abandonnent faute d'un soutien adéquat.

Il n'y aura jamais d'égalité. Il y aura toujours des conflits, de nombreux inconforts, d'innombrables défis, des capacités et des forces qui ne peuvent pas être mises en équivalence. Et, s'il est difficile d'envisager un retrait complet, il est encore plus difficile de concevoir sa durabilité. Surtout, il n'y a pas de solution, il n'y en aura jamais et soutenir qu'il n'y a pas de solution ne constitue pas la solution. Au cœur de cette quête d'une justice innommable, l'attention du soin, longtemps invisibilisée et reléguée aux femmes, doit soutenir les manières d'être ensemble, en luttes[10].

Questions sans réponse

On devient soignant car se trouve quelqu'un qu'on ne réussit pas à soigner.
- Ouanessa Younsi, *Soigner aimer*

L'objectif ici poursuivi, il ne faut pas s'y méprendre, n'est pas de définir le soin puisqu'aucun modèle ne me semble apte à en circonscrire la teneur. Il s'agit d'informer une pratique politique à partir de certains concepts principalement issus de la pratique du soin à la *Clinique de La Borde*. Il s'agit, en d'autres termes, d'élaborer un *soin du politique* selon le double sens conféré par le génitif.

Pour ce faire, la prétention des réponses est absente et il faudra faire avec l'angoisse de l'impasse. Les problèmes brassent davantage d'idées que les réponses et, comme l'écrit Erin Manning : « A solvable problem was never really a problem »[11]. C'est pourquoi, il en va ici davantage de questions, de problèmes qui m'ont imprégné à la suite d'expériences, à la suite de nombreuses apories, mais également suite à la visite de lieux, suite à l'expérience

[10] Sur l'invisibilisation du travail reproductif et son identification, sous le capitalisme, avec un travail des femmes, voir entre autres : Silvia Federici, « The Accumulation of Labor and the Degradation of Women : Constructing ''Difference'' in the ''Transition to Capitalism'' », dans, *Caliban and the Witch*, Autonomedia, Brooklyn, 2009, p. 61-132. Et Silvia Federici, *Revolution at Point Zero*, PM Press, Brooklyn, 2012, 188 p.
[11] Erin Manning, *The Minor Gesture*, Duke University Press, Durham & London, 2016, p. 10.

d'événements et de rencontres où s'esquissait quelque chose qui permettait, un temps soit peu, de durer, ce qui était déjà pas mal. Cheminant avec des outils glanés au cours d'un passage difficile qui reste à trouver, la route se fera à plusieurs. Nous ne sommes, de toute façon, jamais seul.e.s.

Avant tout, le travail qui s'effectue ici était prétexte à se dérober, autant que faire se peut, à ce que l'Université attendait de moi. Machine à produire de la valeur qui permet de désapprendre que les pieds sont bien plus intelligents que la tête, pour paraphraser Jean Oury[12], l'université est un milieu hostile pour tout corps qui sent, pense et sait que la révolution ne se modélise pas. Puisqu'elle se nourrit bien de l'internalisation de sa critique, il ne s'agit pas de se placer en contrepoint avec cette institution[13]. Plutôt, il s'agit de cerner en quoi l'université, du moins selon le parcours canonique qu'elle promeut, efface la prise en compte de notre situation dans la production du savoir. Elle permet de parler depuis un point de vue qui se veut universel parce que s'abstrayant il s'oublie. Si on n'y prend pas garde, et peut-être si on y prend garde aussi, l'université confirme ce que l'on est censé être plutôt que de nous confronter à ce que l'on est. Elle nous permet de parler de nulle part. Enquêter sur l'expérience à partir de ce qui me semblait étranger, mais néanmoins vital me permettait de m'échapper, un tant soit peu, à ce dispositif tout en me questionnant à propos de là où je me situais, de là où l'on arrive à se trouver quitte à s'y perdre. Il s'agissait d'apprendre en ne confirmant pas qu'y j'étais et de chercher à me renvoyer une image de moi-même où je ne me reconnaissais pas[14]. En m'adonnant à une auto-ethnographie, j'en suis venu à placer la formule phare de la psychothérapie institutionnelle au cœur de mon enquête : « qu'est-ce que je fous là »?

---

[12] Jean Oury, *Séminaire de Saint-Anne, Le collectif*, Éditions du Scarabée, Paris, 1986, p. 90.
[13] À ce propos, voir : Stefano Harney, Fred Moten, « The University and the Undercommons », dans, *The Undercommons*, Minor Compositions, Wivenhoe, New York, Port Watson, 2013, p. 23-43.
[14] Pour ce genre de formules qui reviendra souvent, je suis redevable à Eduardo Viveiros de Castro. Eduardo Viveiros de Castro, Métaphysiques cannibales, Presses Universitaires de France, Paris, 2009, 206 p.

En ce sens, je me suis questionné à savoir pourquoi, suite à la grève de 2012, j'ai été transpercé par une amie qui m'a dit vouloir s'enlever la vie? Pourquoi, est-ce que certains des plus beaux moments de cette grève, je les ai passés dans un lit d'hôpital? Pourquoi des bandes d'ami.e.s se déchirent? Pourquoi la mort d'un être en lie d'autres par le triste sentiment de ne pas avoir pu? Pourquoi je valorisais certains éléments au sein de la lutte alors que d'autres, bien qu'essentiels, demeuraient dans une présence absente à ma perception? De quelle conception de la pratique politique est-ce que j'héritais pour ainsi quadriller mon rapport aux gestes? Comment se faisait-il que je ne savais pas couper les ongles incarnés de ma grand-mère? Que je dépendais, pour ce faire, d'un système de santé propulsé par un État? Comment pourrais-je faire autrement, différemment?

Aboutir à l'hôpital

Bien entendu, j'ai trouvé peu de réponses. Je me trompe plus souvent qu'autre chose et mon apprentissage ne fait pas le poids face à mes erreurs. Peut-être m'excusais-je trop souvent? J'ai vu beaucoup de personnes se tromper, beaucoup s'en vouloir et d'autres tomber. D'inestimables amitiés m'ont permis de me tromper, à répétition et encore. Au cours de ce parcours un ami et camarade m'a offert de visiter *la Clinique de La Borde* lors de l'été 2016.

Mon premier séjour à cet hôpital psychiatrique fondé en 1953 par le psychiatre et psychanalyste Jean Oury fut riche en questionnements. Joris, l'ami moniteur[15] chez qui nous restions, eut la délicatesse de m'en laisser découvrir juste assez, de ne pas trop répondre à mes questions, de les détourner avec l'habilité et l'amabilité dont il est capable, afin que j'y cherche quelque chose de ma vérité. Quant à Thomas, l'ami qui m'a mené à *La Borde*, qui y avait

[15] À *La Borde*, où l'on soigne le milieu de vie plutôt que de soi-disant individus, le terme moniteur regroupe différentes fonctions liées aux soins infirmiers, à la psychanalyse, à la cuisine, à la conciergerie, au jardinage, etc. Cette appellation permet sommairement de brouiller les cristallisations entre rôle-statut-fonction qu'implique la hiérarchie traditionnelle.

complété un stage quelques années avant notre visite et qui y retournait fréquemment afin d'entretenir un lien avec ce lieu et les amitiés qui l'habitent, il a su, entre autres à partir de *la clinique*, me montrer une voie vers la nécessité du soin du politique. J'ai donc poursuivi ce lieu qui se refait et se défait chaque jour, poursuivi l'intuition que la pratique de l'accueil qui s'y travaille depuis nombre d'années offre des pistes afin que des questions perdurent et donnent lieu à l'élaboration collective de manières d'exister mieux.

Lucien Bonnafé, l'un des principaux initiateurs de la psychothérapie institutionnelle, courant au sein duquel *La Borde* s'inscrit, déclarait qu'on juge du degré de civilisation d'une société à la manière dont elle traite ses fous[16]. Si la manière dont la folie est aujourd'hui gouvernée témoigne de l'inadmissible différence qu'elle implique, témoigne d'une potentialité jugée dangereuse par les institutions sociales, il en va différemment, mais tout autant pour les révolutionnaires. L'interruption du fonctionnement admis des choses que nous cherchons à mettre en œuvre, le désir de mettre les variables sociales en variations afin qu'émerge une différence qui fasse brèche, incitent une méfiance à notre égard et nous place en position mineure. Cette méfiance est un symptôme social qui s'allie à la méfiance que subit et stimule la folie. Les révolutionnaires sont ainsi « étroitement concernés par la délinquance, la déviance et la folie, non pas comme des éducateurs ou des réformateurs, mais comme ceux qui ne peuvent lire que dans ces miroirs-là le visage de leur propre différence »[17]. Cette différence, certain.e.s y ont tenu.e.s sans s'y abstenir. La *Clinique de La Borde* et la constellation qui l'anime consistent en une tentative de fabriquer différemment avec la folie, d'avoir maille à partir avec la folie de tout le monde afin qu'émerge un lieu pour vivre. Elle recèle un ensemble d'outils qui permettent d'aborder le soin et nos aliénations selon le sérieux et l'humour qu'exige la

---

[16] Voir : Lucien Bonnafé, *Désaliéner? Folie(s) et société(s)*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1991, 334 p.

[17] Gilles Deleuze, « Trois problèmes de groupe », dans, Félix Guattari, *op. cit.*, 2003, p. IX.

dignité. Ces outils conceptuels sont loin de pouvoir s'appliquer de façon universelle. Au contraire, « "les concepts ne forcent jamais la pratique [,] ils en subissent l'impact déformant" »[18].

Loin d'offrir un modèle, *La Borde* a prêté lieu à de nombreuses entreprises pratiques souvent conflictuelles. Il ne s'agit pas ici de créer un calque de ces pratiques qui sont issues de conditions de possibilités bien spécifiques. Il s'agit de suivre le fil de questions soulevées par mon expérience politique et de questions soulevées par l'expérience du soin à *La Borde*, un lieu qui m'est précieux et qui m'a accueilli quelquefois, notamment à titre de stagiaire soignant lors de l'été 2018. J'espère que l'attention qu'elle m'inspire participera à créer une zone d'indiscernabilité entre la dimension existentielle et la dimension politique dans ce qu'il serait permis d'appeler une pratique à même de faire avec la folie de tout le monde.

Psychothérapie institutionnelle : un hôpital hospitalier

La psychothérapie institutionnelle naît de l'expérience de la résistance. Son lieu de genèse, l'hôpital de Saint-Alban, fit office de cachette pour des résistant.e.s tel que Paul Éluard et Georges Canguilhem sous le régime de Vichy[19]. En 1940, suite à guerre civile espagnole et à la victoire de Franco sur les révolutionnaires, François Tosquelles qui œuvrait au sein de l'État-major du *Parti ouvrier d'unification marxiste*[20], se réfugie en France. Il est alors emprisonné dans le camp de concentration de Septfonds (Tarn-et-Garonne). Paul Balvet, alors directeur de Saint-Alban et pétainiste, s'adresse au préfet de Lozère afin d'employer certains prisonniers

[18] Jean-Claude Polack, « La Borde en son temps », cité dans, Valentin Schaepelynck, *op. cit.*, p. 21-22..

[19] À ce propos, voir le roman historique : Didier Daeninckx, *Caché dans la maison des fous*, Éditions Gallimard, Paris, 2017, 128 p.

[20] « Je faisais partie de l'État-major en tant que psychiatre, non pas pour décider s'il fallait faire telle bataille ici ou là, mais pour articuler des problèmes d'hygiène mentale. Par exemple, à titre d'anecdote, les militaires me demandaient si, dans tel secteur, ils devaient accélérer le rythme des permissions, ou s'ils devaient remplacer, pour des motifs psychologiques, tel secteur du front, s'ils devaient le garnir ou changer les hommes… Ça, c'était de la psychiatrie de secteur »! François Tosquelles cité dans, François Fourquet, Lion Murard, *Histoire de la psychiatrie de secteur*, Recherches, Paris,1980, 338 p.

du camp au sein de son établissement[21]. C'est ainsi que Tosquelles aboutit, dans un contexte de guerre et de pénurie, à Saint-Alban. Dans sa pratique, un objectif immédiat survient alors : éviter ce qu'on a a posteriori baptisé l'« extermination douce » : la mort, principalement causée par la famine et la maladie, d'environ 45 000 folles et fous dans les asiles français lors de la Seconde Guerre mondiale[22]. Ce faisant, il mobilise les patient.e.s de Saint-Alban afin de confectionner des objets échangés au village contre de la nourriture, afin de cueillir des champignons dans la forêt et afin de jardiner. L'effet est immédiat. Le taux de mortalité constaté dans cet hôpital s'avère nettement moins élevé que celui qui caractérise le reste du réseau asilaire. De plus, la dynamique circulatoire qui lui est propre se trouve chamboulée tout comme la ségrégation qui caractérisait la relation entre médecins et pensionnaires se recompose à l'occasion de circonstances extrêmes[23]. Ainsi s'esquisse la genèse de ce qui a été baptisée la « révolution psychiatrique française » d'après-guerre.

L'expérience concentrationnaire de la Seconde Guerre mondiale ayant stimulé l'aversion en ce qui a trait au système asilaire qui s'y apparentait, l'après-guerre[24] fut marquée par l'expérimentation en matière psychiatrique. La psychothérapie institutionnelle ouvre la voie à une démarche qui vise à se défaire des « institutions totales » qui séquestrent leurs populations

---

[21] Éric Favereau, Philippe Artières, « 1940, quand le Dr Tosquelles arrive à Saint-Alban », *Libération*, 29 juillet 2016, https://www.liberation.fr/france/2016/07/29/1940-quand-le-dr-tosquelles-arrive-a-saint-alban_1469318, consulté en ligne le 17-02-2019. François Fourquet, Lion Murard, *op. cit.*, p. 60-65.

[22] Max Lafont, *L'extermination douce*, Éditions Le bord de l'eau, Paris, 2000, 272 p. et Isabelle von Bueltzingsloewen, *L'hécatombe des fous*, Éditions Flammarion, Paris, 2009, 522 p.

[23] Éric Favereau, Philippe Artières, « Quand le Dr Tosquelles combat la faim à Saint-Alban », *Libération*, 31 juillet 2016, https://www.liberation.fr/france/2016/07/31/quand-le-dr-tosquelles-combat-la-faim-a-saint-alban_1469579, consulté en ligne le 17-02-2019.

[24] Valentin Schaepelynck, *L'institution renversée*, Association Culturelle Eterotopia France, Paris, 2018, p. 16. Il en va tout autant pour *La Borde* qui se développe dans un contexte psychiatrique « confrontée au phénomène concentrationnaire nazi, à l'amalgame meurtrier de la "psychiatrie" soviétique, au développement cynique de la psychochirurgie de la "violence" aux États-Unis, des techniques d'isolation pathogène des détenus dans les prisons de l'Allemagne fédérale ». Jean-Claude Polack, Danielle Sabourin, *La Borde ou le droit à la folie*, Calmann-Lévy, Paris, 1976, p. 150.

du reste de la société[25]. S'inspirant entre autres du travail de Tosquelles, de ses collègues à Saint-Alban ainsi que du travail du psychiatre et psychanalyste Jacques Lacan, elle tente de réinscrire la folie dans un réseau collectif. Elle tente d'élaborer l'

> enjeu pratique d'une nouvelle pluralité humaine. À partir d'un refus éthique, il s'est agi de prendre un nouveau départ, de rêver l'utopie d'un envers du lien asilaire. Il a fallu construire un autre lieu, une autre manière de "vivre ensemble", "à plusieurs" avec la folie, fondée sur d'autres liens sociaux, tisser la trame d'une rencontre possible[26].

Quelque peu antérieure au tournant existentiel du plan révolutionnaire que nous avons décrit *supra*, cette refonte du milieu psychiatrique s'y superpose. Il en va en effet du même geste. Élaborer la consistance de lieux de vie implique une éthique qui s'éprouve dans l'expérience, qui implique l'élaboration d'outils conceptuels qui entrent en résonance avec les défis quotidiens, qui permettent de soigner l'aliénation sociale ainsi que l'aliénation psychopathologique. Les symptômes sociaux comme les symptômes psychopathologiques sont orientés par le milieu duquel ils émergent tout comme l'agencement dans lequel le désir s'articule influence les symptômes qui en découlent.

Cette conception pathoplastique des symptômes et de leurs effets induit une attention particulière au fait que les entités qui peuplent un lieu ne sont jamais irrémédiablement constituées, mais constamment *en train de se faire*. Cette pragmatique permet de pétrir la matière, d'agencer des textures en concevant que les êtres sont intriqués dans un contexte relationnel les produisant. C'est pourquoi, afin que le soin acquière une résonance partagée, il s'agit d'apprendre à prendre les choses par le milieu et d'ainsi tisser un lieu à partir d'un liant collectif.

Pour paraphraser Oury, l'objectif de la psychothérapie institutionnelle est que l'hôpital devienne hospitalier[27]. C'est le cas de la *Clinique de La Borde* où aucune contention physique

---

[25] Erving Goffman, *Asilums*, Anchor Books edition, New York, 1961, p. 4.
[26] Franck Chaumon, « Préface », dans, Olivier Apprill, *Une avant-garde psychiatrique*, Epel, Paris, 2013, p. 13.
[27] Jean Oury, *Psychiatrie et psychothérapie institutionnelle*, Payot, Paris, 1975, p. 35.

n'est employée bien que des médicaments et autres soins propres à la médecine moderne y soient prodigués. La liberté de circulation y est chérie. Les usager.ère.s ne sont pas regroupé.e.s par pathologie et on tente de laisser place à la plus grande hétérogénéité qui soit afin de lutter contre la ségrégation hospitalière. En ce sens, il y règne une certaine précarité des statuts, des rôles et des fonctions qui implique une précarité pour ce qui est admis comme institué. Il s'agit de s'adonner à une critique permanente des données qui composent l'hôpital, de retravailler, à tous moments, ce qui s'y trouve afin d'arriver à soigner l'institution pour qu'elle devienne soignante. Par souci de brouiller les distinctions de statuts entre les différents usager.ère.s, les uniformes y sont absents. Le but n'est cependant pas de nier que différents statuts y ont cours. Il s'agit plutôt d'instaurer une hiérarchie horizontale qui permet de reconnaître qu'il y a effectivement différents points d'entrées sur des situations conférées par les positions de chacun.e. Pour autant, éviter de correspondre à la fonction et au rôle normalement accolés à notre statut est souhaitable. Aussitôt que l'on commence à se prendre pour soi-même, on a perdu. C'est pourquoi, afin de soigner, il est nécessaire, selon ce courant, de se mettre en rapport avec l'aliénation qui nous constitue et d'en amenuiser les effets nocifs par l'élaboration d'une éthique où le désir d'action se couple à l'action du désir.

Le Club, une instance tierce où toutes les personnes s'identifiant comme labordien.ne.s peuvent s'exprimer, gère une partie des affaires courantes de la clinique et offre un certain contrepoids à l'administration. « *S'il est thérapeutique, c'est qu'il déterritorialise l'hôpital tout entier* »[28]. C'est-à-dire qu'il agit afin que les différentes demandes suscitées par les membres soient vectorisées au niveau institutionnel, qu'elles s'inscrivent dans un réseau qui permet de faire sens et d'atteindre un certain désir collectif par-delà ou en deçà des demandes. Le Club est l'un des outils qui permet de désindividualiser le soin. Il fait en sorte que « si l'impact porte sur un

[28] Florent Gabarron-Garcia, *L'héritage politique de la psychanalyse*, Éditions La Lenteur, Paris, 2018, p. 58.

individu, l'action passe par l'ensemble. Et l'inverse est vrai »[29]. On n'attend donc pas que les soins soient uniquement prodigués par le corps médical puisque c'est à tout ce qui peuple l'hôpital d'occuper une fonction soignante. Il n'en tient donc plus à une hiérarchie qui écrase les initiatives, mais d'une structure institutionnelle qui permet d'analyser le désir qui traverse l'hôpital, qui permet de le prendre collectivement en charge en distribuant les responsabilités selon un autre parcours que celui traditionnellement admis. En ce sens, le Club « symbolise un certain pouvoir organisationnel des patients face aux entreprises thérapeutiques des soignants »[30]. Il permet de brouiller la distinction entre soignant.e.s et soigné.e.s, de rompre avec les lourdeurs bureaucratiques qui font entraves à la mise en commun des responsabilités. Il participe à briser l'isolement propre aux « petits royaumes », aux endroits où certain.e.s se blottissent dans l'abolition des passions mortifères, dans le confort et la sécurité d'un lieu où il arrive trop souvent de s'enfermer pour disparaître, et ce bien malgré nous, malgré « nos » intentions.

Oury et Guattari : une amitié conflictuelle

En 1945, en pleine effervescence d'après-guerre, Félix Guattari, alors âgé de quinze ans, rencontre Jean Oury. À l'invitation du frère de ce dernier, Fernand, instituteur de Guattari et protagoniste de la pédagogie institutionnelle[31], il prend part à des conférences de cet étudiant en médecine âgé de 20 ans qui deviendra plus tard célèbre psychiatre. Guattari est avide de questions et sa curiosité suscite une impérissable amitié avec Oury. À deux, ils activent une machine à penser qui ne cessera de délirer, de créer, de pratiquer et de se détraquer.

En 1950, suite à un passage formateur à Saint-Alban où il côtoie Tosquelles, Oury est en fonction comme psychiatre à l'hôpital de Saumery, non loin de ce qui deviendra *La Borde*.

---

[29] Jean-Claude Polack, Danielle Sabourin, *op. cit.*, p. 168.
[30] Jean-Claude Polack, Danielle Sabourin, *op. cit.*, p. 115.
[31] Voir : Catherine Pochet, Fernand Oury, *qui c'est l'conseil?*, Librairie François Maspero, Paris, 1979, 428 p.

Afin de répondre aux exigences de son frère aîné, Guattari suit alors une formation en pharmaceutique qui l'ennuie profondément[32]. Fernand Oury l'incite à aller voir son frère Jean afin que celui-ci lui offre son soutien. C'est chose faite. Oury incite Guattari à abandonner ses études, à lire énormément, à entrer en analyse avec Lacan et à s'inscrire en philosophie. Les deux amis passent des nuits entières à discuter, à inventer des jeux, des façons de faire, une manière d'être et d'aimer à deux pour se connecter à plusieurs. Ils passent alors un « contrat pervers » qui persistera jusqu'au décès de Guattari. Ce dernier était l'agent de liaison externe alors qu'Oury se spécialisait en matière de psychiatrie : « Je lui ai dit : "Va dans le monde et tiens-moi au courant. On en parlera, pour ne pas tomber dans la niaiserie de la psychiatrie pure ou de la politique pure »[33].

En 1952, Oury fait son passage à l'acte institutionnel et claque la porte de Saumery. Il entraîne avec lui presque tous les malades afin de trouver un lieu de soin où de meilleures conditions matérielles permettent une pratique institutionnelle décente[34]. Guattari accourt pour épauler cette démarche. Mettant les efforts des malades à contribution, ils ouvrent *La Borde* en 1953 où s'installe Guattari en 1955. Acquis dans le cadre de son implication au sein de groupes politiques révolutionnaires, les talents d'animation de ce dernier y sont mis à l'épreuve puisqu'il contribue à l'organisation du personnel selon la conjonction d'un coefficient thérapeutique et d'un coefficient économique qu'il élabore. Rapidement, Guattari prend des pensionnaires en charge et entame sa carrière d'analyste qu'il ne cessera de coupler avec une implication politique radicale.

---

[32] François Dosse, *Gilles Deleuze Félix Guattari Biographie Croisée*, Éditions La Découverte, Paris, 2009, p. 39-41.
[33] Jean Oury, Marie Depussé, *À quelle heure passe le train…*, Calman-Lévy, Paris, 2003, p. 199.
[34] Jean Oury, *Il, donc*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1978, p. 36-37.

Les événements politiques de Mai 68 marquent un important tournant pour la machine ouro-guattarienne. En cette période conflictuelle, les militant.e.s étudiant.e.s vouaient une attention particulière à la psychothérapie institutionnelle. Constatant les ressemblances entre le milieu étudiant et le milieu psychiatrique, Guattari écrit en 1969 : « Nous avions le sentiment de nous trouver à l'intersection de "milieux résiduels" inintégrables par la machine de l'État technocratique »[35]. L'analyse permanente des milieux de vie et le fait de passer ses aliénations au peigne fin de la critique portent de nouvelles potentialités pour ces révolutionnaires en quête de modes d'organisation inusités. Actif au sein de ce soulèvement d'un genre nouveau, Guattari croyait que la psychothérapie institutionnelle était à même d'accueillir le mouvement comme facteur de créativité subjective et institutionnelle. Il voulut donc se brancher sur cet événement en conviant des militant.e.s à participer à la clinique[36]. Or, selon Guattari, la psychothérapie institutionnelle aurait été réfractaire à accueillir la dynamique créatrice propre à 68 en raison d'« archaïsmes de la profession médicale : neutralité, apolitisme, etc »[37]. Bien qu'Oury fût de tout cœur avec le mouvement, il qualifia les militant.e.s qui débarquèrent massivement à *La Borde* de « regénérés » ou d'« envahisseurs » qui chamboulèrent la clinique[38], et il imputa la responsabilité de ces débordements à Guattari[39].

---

[35] Félix Guattari, *op. cit.*, 2003, p. 231.
[36] François Dosse, op. cit., p. 213-215.
[37] Félix Guattari, *op. cit.*, 2003, p. 230.
[38] « en 1968, des tas de choses se sont passées. À La Borde, on était envahi par des gens de toute nature, de ceux que j'appelle "les régénérés". (C'est un terme de Kierkegaard qui désigne ainsi les post-hégéliens, ceux du "système".) Ces régénérés modernes venaient le week-end. […] Ils venaient voir les fous, et ils avaient proposé de venir chaque semaine pour "animer" […]. Là, je les ai foutus dehors!... Comme si les fous avaient besoin d'être animés! Il fallait y être pour sentir le degré d'aliénation de ces régénérés!... À la porte de chez moi, ils avaient mis une poubelle, avec une inscription : "À bas le recteur!" Ce n'était pas traumatisant, c'était bête… ». Jean Oury, *L'aliénation*, Éditions Galilée, Paris, 1992, p. 60.
[39] Jean Oury, Marie Depussé, *op. cit.*, p. 243.

Schizoanalyse : comment le désir?

Cette mésentente entre les deux amis esquisse ses contours à partir de Mai 68. Elle incite deux conceptions opposées de la pratique. Si Oury part de la psychose pour aboutir à une *praxis* soignante localisée à *La Borde*, Guattari part quant à lui du champ social pour aboutir à une *praxis* politique schizoanalytique[40]. Bien que ce versant ait été moins exploré que ses débouchés politiques au sens plus strict du terme, cette dernière n'est pas sans avoir d'importantes implications cliniques. La schizoanalyse est un produit de Mai 68 qui signe la rencontre entre Gilles Deleuze et Guattari[41] et mène, quelques années plus tard, à la parution de *L'Anti-Œdipe*. Incidemment considéré par Guattari comme « une suite de Mai »[42], cet ouvrage qu'Oury s'est toujours refusé à lire[43], attise les conflits avec ce dernier[44]. Par des sémiotiques non-signifiantes, *L'Anti-Œdipe* ébranle la dominance du signifiant au cœur de l'entreprise structuraliste lacanienne[45]. Un des principaux objectifs des deux complices est de déconstruire la mythologie familialiste de la psychanalyse orthodoxe et de montrer qu'elle est en fait le produit de rapports sociaux. « Le familialisme, ça consiste à nier magiquement la réalité sociale, à éviter toutes les connexions avec les flux réels »[46]. C'est pourquoi Deleuze et Guattari branchent l'inconscient sur différentes formations sociales et, ce faisant, sur la politique afin d'en offrir une analyse matérialiste, afin d'en analyser les points de rupture, les lignes de fuite qui s'en échappent et ainsi le pluraliser. Si nous désirons, ce n'est pas l'effet d'un

---

[40] Valentin Schaepelynck, *op. cit.*, p. 118-119.
[41] Deleuze et Guattari ne se rencontrent toutefois qu'en 1969 par l'entremise de Jean-Pierre Muyard, mais c'est l'ambiance bouillonnante propre à Mai 68 qui trace la voie de cette rencontre. Voir : François Dosse, *op. cit.*, p. 13-25.
[42] Félix Guattari, dans « Deleuze », *L'Arc*, 1972, 49, (n°1415), Paris, p.48.
[43] Du moins, selon ce qu'il prétend. Voir : Jean Oury, Marie Depussé, *op. cit.*, p. 243.
[44] Jean Oury, Marie Depussé, *op. cit.*, p. 207. Brivette Buchanan, Lucien Martin, « En compagnie d'Oury-Félix », dans, « Avec Oury », *Chimères*, 2014/3 (n°84), Éditions érès, Toulouse, p. 94.
[45] Pierre Johan Lafitte, « Une praxis, deux pensées », dans, « Avec Oury », *Chimères*, 2014/3 (n°84), Éditions érès, Toulouse, p. 83-84.
[46] Félix Guattari, *op. cit.*, 1977, p. 130.

manque constitutif, c'est plutôt parce que nous sommes inclus dans des agencements qui nous transforment, qui nous font devenir autre chose que nous-mêmes, que nous construisons et qui modèlent le désir, comme nous le décrirons dans le premier chapitre. Ces agencements ne sont, bien entendu, pas neutres. Les milieux révolutionnaires qui, bien malgré eux, reproduisent parfois des formes de microfascismes en témoignent. On a beau hybrider existence et politique, on a beau mettre au point de nouvelles façons de vivre, il n'est pas dit que l'on ne produise et ne reproduise pas des manières d'être qui oppriment des postures minoritaires, qui nous font violence ou qui ne stimulent pas un funeste narcissisme ou une paranoïa collective. La schizoanalyse n'est pas un modèle. Il s'agit d'une attention, d'une vulnérabilité au désir, d'une analyse qui permet de cerner son fonctionnement. Il s'agit de tenir compte d'où nous sommes, d'où nous nous situons afin que l'invention qui est communément créée saisisse quelque chose de l'expression du désir. Il ne s'agit donc pas de s'abstenir à l'analyse de la répétition de certains signifiants qui suppose une trame logique inconsciente en arrière-fond, mais de produire quelque chose de l'ordre d'un événement processuel. « Non pas *comprendre* la spirale d'un éternel retour mais *produire*, ou *créer* », comme l'écrivent Jean-Claude Polack et Danielle Sivadon, deux psychiatres ayant exercé à *La Borde*[47]. Il en va de pratiques qui permettent *de fabuler et de devenir avec*, d'un ensemble de pratiques à élaborer collectivement afin de mettre en œuvre une production de subjectivités. Ces pratiques débouchent sur une définition du « sujet », non plus « par son statut d'individu, mais par les indices de singularité qui l'affectent [. Il] est débordé par une production de subjectivité dont nous tentons de repérer les agencements, les matériaux et les signes »[48]. La schizoanalyse incite donc des territoires

[47] Jean-Claude Polack, Danielle Sivadon, *L'intime utopie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, p. 10.
[48] *Ibid.*, p. 16.

existentiels qu'il s'agit d'arpenter, dont il s'agit d'évaluer les limites afin que des événements puissent s'y produire et permettent des transformations. Comme l'écrit Erin:

> Without pretending to promote a didactic program, it is a matter of constituting networks and rhizomes in order to escape the systems of modelization in which we are entangled and which are in the process of completely polluting us, heart and mind…[49].

La schizoanalyse implique une analytique qui vise à comprendre comment fonctionne le désir, par où il passe et ce qui l'affecte? Comment nous produit-il et comment pouvons-nous nous inventer? Elle rend possible le fait de se situer par rapport au désir et d'ainsi pouvoir le travailler dans un geste créatif. Comme l'affirmait Foucault, il s'agit d'une éthique, de la fabrication d'un art de vivre qui évite de produire le fasciste en nous et qui nous désindividualise en fonction des agencements qui nous enveloppent[50]. Cette pratique implique la mise en œuvre de gestes. Gestes qui permettent, lorsque posés avec attention, la confiance commune nécessaire pour ne plus s'arrêter qu'à soi et ainsi se faire autre, collectivement, ensemble.

Nous tenterons ici de voir comment la schizoanalyse et la psychothérapie institutionnelle, couplées à d'autres outils, peuvent nous donner des indices, des pistes en ce qui concerne l'élaboration d'une pratique politique, d'un soin du politique.

Ce qui vient

J'ai commencé à réfléchir à écrire un mémoire vers la fin d'un baccalauréat qui m'a produit en tant qu'universitaire cheminant avec un certain bagage intellectuel. Or, commençait simultanément à poindre un questionnement quant à l'usage de ce savoir. Si je m'impliquais depuis plusieurs années déjà dans différents groupes, j'avais envie de réfléchir à la teneur d'une pratique politique à partir de diverses expériences. J'avais également l'intuition qu'une pratique qui travaille au niveau du soin du politique entretenait un rapport intime avec la clinique.

---

[49] Erin Manning, *op.cit.*, 2016, p. 44.
[50] Michel Foucault, « Préface », dans, *op. cit.*, p. 133-136.

Ce mémoire est traversé par des ruptures et des rencontres. J'y ai laissé, pour le mieux, certaines parties de moi. J'y ai rencontré, pour le mieux, des ami.e.s et une confiance. Il m'a permis de faire de timides premiers pas en clinique et il m'a permis de renverser mes croyances à propos de ce que je considérais révolutionnaire. Il m'a donné envie de m'investir davantage et différemment avec ce qui reste à être défini comme étant révolutionnaire.

Ce faisant, il est écrit à la croisée des chemins. D'une part, il tente de répondre à un désir pratique. D'autre part, il cherche des outils conceptuels et veut clarifier certains concepts ou dispositions théoriques qui peuplent des milieux qui me font. Nécessairement, cette ambivalence se sent dans le texte et en laissera plusieurs incrédules. J'ai tenté, grâce aux bons soins d'Erin Manning et de Dalie Giroux, d'adopter une pratique d'écriture, une écriture qui soit, autant que faire se peut, immédiatement pratique. Cette démarche impliquait donc un questionnement à savoir comment j'aimerais être compris au sein du geste d'écrire et comment je devais éviter de tomber dans mes pièges et de laisser trop de place à mes mécanismes de défense. Or, malgré la prégnance de cet aspect pratique, ce mémoire demeure un exercice théorique et emploie parfois des formules qui peuvent sembler absconses. Si difficulté il y a, mieux vaut tenter de se laisser porter que de comprendre. Ça viendra, mais ça n'a pas besoin d'arriver tout de suite. D'autant plus que, tout au long de l'écriture, il s'agissait en quelque sorte d'une expérience qui visait à chercher ce que je désirais dire.

Le premier chapitre cerne en quoi le désir n'est pas issu d'un rapport entre un sujet de désir et son objet de désir. En brouillant cette distinction sujet-objet, le désir y est plutôt décrit à partir des agencements et de leur caractère foncièrement relationnel. Il en va d'une production désirante qui pointe en direction d'un collectif émergent, décrit non pas comme une entité indexable, mais comme une machine abstraite à même d'informer une pratique.

Le second chapitre traite quant à lui des fantasmes et des symptômes de groupe. Il aborde deux tendances groupales distinctes, mais pouvant facilement se renverser l'une sur l'autre. D'une part, le groupe assujetti qui subit la loi qui lui incombe et considère les institutions dont il est l'objet comme intemporelles. D'autre part, le groupe-sujet qui crée sa propre loi qu'il conçoit, tout comme il conçoit ses institutions, comme étant éphémères.

Enfin, le troisième chapitre décrit ce en quoi consiste le radicalisme rigide. Fréquemment rencontré au sein des milieux révolutionnaires, ce symptôme incite au repli sur soi, au ressentiment et à la culpabilité plutôt que d'encourager la recherche de nouveaux modes de rencontres. Il invite à une tristesse radicale à laquelle le soin du politique doit se coltiner. Afin de s'en déprendre, il est proposé d'esquisser ce que peut être une éthique révolutionnaire. En d'autres mots, ce chapitre s'attache au fait d'élaborer une joie révolutionnaire ainsi qu'une intelligence collective qui passe par la participation aux puissances de la faisabilité du monde, par l'hospitalité à l'égard de ce qui nous semble étranger et qui est susceptible de nous transformer, par l'attention aux liens qui font la teneur même, la magie d'une révolution qui reste à faire.

PRATIQUE DU COLLECTIF

Je ne suis pas alphabétique ; rien n'est rangé dans mes propos. Et le fait est que pour t'épauler, il me faut trouver appui moi-même et, te racontant tant bien que mal sur quoi je prends appui, il peut se faire que cet appui se prête à être commun, comme on le dirait d'un puits qui serait communal.
- Fernand Deligny, *Lettres à un travailler social*

Lors du climax de la grève de 2012, plusieurs partageaient le sentiment qu'une rupture devait être assumée. Aucune recette préétablie ne pouvait alors nous guider. Pour autant, nous n'avons pas été en mesure de prendre la responsabilité de ce désir de désertion. Pourquoi, l'affect de révolte, le désir d'autonomie sécessionniste diffuse ont-ils été avalés par les élections, par l'été, par la répression? Pourquoi avons-nous persisté à fonctionner à partir de la démocratie directe qui se renversait contre nous? Lorsque les votes de grèves échouaient, il aurait fallu continuer d'être en grève non démocratiquement, mais *effectivement par d'autres moyens*. Il aurait fallu abandonner la fonctionnalité d'un mouvement étudiant structuré sur la base d'intérêts corporatistes. Il aurait fallu rompre avec l'explication que nous donnions de notre implication, rompre avec notre compréhension de nous-mêmes et apprendre à nous mouvoir au gré du désir qui nous créait. Or, l'épuisement sévissait. Le manque d'imagination quant à l'invention de formes qui permettent de dépasser, et ce collectivement, la fonction, le rôle et le statut qui nous étaient dévolus, la difficulté à trouver des mécanismes pour adresser les traumatismes vécus quant à la répression et pour composer avec les querelles ont eu raison d'un mouvement en panne de mouvements.

Afin d'éviter de se vautrer dans des explications qui nous rassurent quant au sens de notre action, afin de s'ouvrir à des dynamiques qui catalysent des énergies renouvelées, et afin de se rendre aptes à exécuter des ruptures révolutionnaires qui ne se referment pas sur elles-mêmes, qui ne se replient pas sur une identité marginale, une pratique du collectif doit s'élaborer.

Une pragmatique de la relation

Impossible à indexer en tant que « son collectif », le collectif travaille le groupe et l'individu selon une logique transindividuelle. Plusieurs individus qui s'assemblent ne font pas nécessairement collectif et un individu esseulé peut-être animé par *du* collectif. Prendre soin de ce qui lie des gens, même s'ils s'ignorent, implique une pragmatique de la relation qui vise à saisir les contours flous du plan de ce qui n'est jamais fixe puisque toujours *en train de se faire*[51]. Ce plan est celui d'une écologie de pratiques, de manières d'exister, de manières de faire, de se refaire, de se défaire, de différer, de refuser de faire, d'en faire juste assez, d'en faire trop, mais surtout de faire ensemble avec la différence. Ce plan, c'est celui du collectif.

Lorsque Brian Massumi théorise la logique de la relation, il nous indique la voie vers ce plan du collectif. Il s'ingénie en effet à dépasser l'opposition entre les heuristiques groupales qui subsument la société sous l'action de l'individu et celles au sein desquelles la société est considérée comme donnée *a priori* et structurant les individus. De plus, il tente de surmonter le principal obstacle des approches qui adoptent la voie intermédiaire, celles pour lesquelles le changement social passe par l'hybridation des deux termes, par leur subversion ou par la performance. En prenant d'une part l'individu et d'autre part la société pour ensuite les croiser, ces approches succombent au piège d'« un espace d'interaction d'individus et de sociétés déjà constituées »[52]. Ce faisant, la tentative de se placer entre l'individu et la société n'offre pas

---

[51] Pour une introduction au pragmatisme comprise comme action et pratique voir : David Lapoujade, *William James, Empirisme et pragmatisme*, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, Paris, 2007, 153 p.

[52] Brian Massumi, « L'économie politique de l'appartenance et la logique de la relation », dans, (dir) Pierre Verstraeten, Isabelle Stengers, *Gilles Deleuze*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1998, p. 120. Ce texte se trouve également dans Brian Massumi, « The Political Economy of Belonging and the Logic of Relation », dans, *Parables for the Virtual*, Duke University Press, Durham, London, 2002, p. 68-88.

d'appui ontologique pour la résistance politique qui en découle. En d'autres termes, elles demeurent dépendantes des termes qu'elles souhaitent troubler[53].

En filiation avec le travail de Deleuze et de Guattari, plutôt que de concevoir un être qui se situe au milieu, Massumi propose de cerner le comment de « l'être *du* milieu »[54]. C'est la relation qui travaille sans relâche société et individu qui, puisque pris dans un champ transindividuel de forces, ne peuvent pas être saisis comme des entités préconstituées. Grâce à cette ontologie relationnelle, nous abandonnons l'idée voulant qu'il y ait d'une part l'existence du groupe et d'autre part celle de l'individu. Sont plutôt pensées leur coappartenance, leur coproduction simultanées *dans la relation*. C'est de cette relation dont il faut prendre soin afin de dégager une pratique souvent empêtrée par divers serments d'allégeance à des institutions ou à des morales d'apparence intemporelles. Puisque la relation constitue « le changement en lui-même »[55], elle n'a que faire d'une soi-disant fixité des termes. À la ligne juste du groupe auquel on obéit se substitue ici une multiplicité de lignes émergentes qui permettent un travail de la relation groupale qui, en d'autres termes, permettent un travail au niveau du collectif. Les entités qui entrent en jeu ne sont ainsi plus tenues pour acquis puisque la prévalence de la relation assure le primat du devenir sur l'être. Ce faisant, le fondement de l'action politique cède sa place à une surface, celle du collectif, qui transforme la pratique politique en une pratique existentielle des liens qui nous font tout en fabriquant la teneur même de la lutte qui nous enveloppe.

---

[53] « Supprimez ses géniteurs et l'hybride disparaît : aucun concept n'a été construit qui permette de le comprendre pour lui-même ». Brian Massumi, *op. cit.*, 1998, p. 120.
[54] *Ibid.*, p. 121.
[55] *Ibid.*, p. 122.

Devenirs révolutionnaires

Tel que mentionné *supra*, il ne s'agit pas de comprendre comment des entités déjà constituées entrent en interaction interindividuelle, mais comment tout est en perpétuel devenir. « Un devenir, c'est d'abord cela : des puissances qui se soulèvent et nous entraînent vers quelque chose de non personnel, "politique" en ce sens »[56]. Ces puissances nous transforment au gré de ce avec quoi nous entrons en rapports, au gré des agencements que nous construisons et au gré du désir qui se mue en nous.

Or, conformément à la logique de la relation décrite par Massumi, cette transformation n'est pas marquée par un ordre chronologique où deux termes constitués entrent en rapport et deviennent autre chose que ce qu'ils étaient. « Le devenir ne produit pas autre chose que lui-même. […] Ce qui est réel, c'est le devenir lui-même, le bloc de devenir, et non pas des termes supposés fixes dans lesquels passerait celui qui devient »[57]. Il ne s'agit donc pas d'un rapport d'imitation entre deux entités, d'un rapport où les assignations sont performées et, ce faisant, hybridées. Il ne s'agit pas, non plus, d'un rapport au sein duquel les termes du jeu sont donnés et modifiés par la subversion. Il en va plutôt d'une « *zone de voisinage ou de co-présence* »[58] qui implique un constant rapport de composition où rien ne demeure indemne. Dans un devenir, il n'y a de fixe que le mouvement. « Une ligne de devenir ne se définit ni par des points qu'elle relie ni par des points qui la composent : au contraire, elle passe *entre* les points, elle ne pousse que par le milieu »[59]. C'est ainsi que l'être de la relation fait office de socle mouvant pour la pratique révolutionnaire et incite une malléabilité politico-clinique.

---

[56] David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2014, p. 257.
[57] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1980, p. 291.
[58] *Ibid.*, p. 334.
[59] *Ibid.*, p. 359.

Les devenirs-révolutionnaires explorés par Deleuze et Guattari en offrent un bon exemple. Si les deux amis s'intéressent à la révolution ce n'est pas pour ses résultats qui mènent, la plupart du temps, à une palette de tyrans établis sur le pouvoir constitué par la révolution qui s'institue, mais aux devenirs-révolutionnaires. Ces devenirs constituent une puissance destituant ce qui a préalablement été constitué. En leur sein, plus rien n'est tenu pour acquis et s'ouvre un champ de potentiel où ce qui forme la vie est mis à l'épreuve, où le pouvoir et son lien avec l'activation des identités juridico-factuelles qui nous constituent et nous limitent est neutralisé laissant ainsi place à la vivabilité d'une vie qui se vit[60]. Les révolutionnaires résistent et ne l'emportent pas. Ils ont toujours tort. Désirer la révolution, c'est gagner un agencement qui nous inclut dans un devenir révolutionnaire. Cet agencement recompose l'ensemble des éléments qui peuplent notre vie : le potentiel de notre journée est transfiguré, nos déplacements deviennent afonctionnels en référence à nos anciennes occupations, le pourquoi de nos amitiés ne tient plus de la même façon, on explore des territoires inconnus, notre façon de s'exprimer n'a plus la même destinée, on se territorialise sur une nouvelle cartographie existentielle, avec de nouveaux points de repérages, de nouvelles manières d'user de ce qui se trouve à notre portée et qui incite des connexions exclues jusqu'à ce qu'on se déterritorialise d'un ancien milieu. Bref, on apprend à vivre immédiatement en quête d'une justice sans nom. « Les révolutionnaires oublient souvent, ou n'aiment pas reconnaître qu'on veut et fait la révolution par désir, non par devoir »[61]. Il ne s'agit pas de répondre d'une totalité idéale, d'un tout Autre, non plus de creuser l'interprétation dans des soubassements

---

[60] « La proximité entre puissance destituante et ce que […] nous avons appelé ''désœuvrement'' se montre ici en toute clarté. Dans les deux cas, ce qui est en question, c'est la capacité de désactiver et de rendre inopérant quelque chose- un pouvoir, une fonction, une opération humaine – sans simplement le détruire, mais en libérant les potentialités qui étaient restées en lui inactivées pour ne permettre un usage différent ». Giorgio Agamben, *L'usage des corps*, Éditions du Seuil, Paris, 2015, p. 371.

[61] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, 1972/1973, p. 416.

métaphoriques toujours plus reculés, mais d'inventer des manières de faire ici et maintenant à partir des machinations du désir. C'est par ce biais que s'envisage une clinique politique qui laisse place à une pratique soignante se devant non pas d'intervenir au niveau interpersonnel, mais de prendre acte des différentes positions et de les articuler sur le plan collectif, transindividuel donc. Couplé à la capacité de freiner le progrès du capitalisme, de ses multiples systèmes de domination qui s'entre-alimentent, c'est par ce biais que s'envisage un concept de victoire qui ne soit plus synonyme de la prise du pouvoir, mais de sa désertion.

La logique de la relation que décrit Massumi, celle qui exprime ce qui est à l'œuvre au sein des devenirs révolutionnaires, s'articule avec une logique de l'entre-possession. Il est difficile d'y distinguer qui est à quoi et quoi peuple qui. Les limites s'estompent. Puisque toujours en relation, le fondement cède sa place à la surface. Il n'y a plus préséance des formalités qui sont censées encadrer le groupe. Il n'y a plus préséance d'un sujet individuel dont on suppose l'autonomie ou la pleine responsabilité. Il en va d'une machine collective, d'un collectif. Le fait d'être libres de relations cède ainsi sa place au fait d'être libres par la relationnalité du désir qui nous machine.

L'inconscient machinique ou schizoanalytique

C'est pourquoi l'élaboration d'une pratique politique collective requière le traitement du désir du groupe à partir de l'être *du* milieu, celui de la relation que décrit Massumi. De façon corrélative, pour qu'un travail collectif puisse s'effectuer au niveau du désir, il faut délaisser le dualisme hérité du kantisme qui veut que le désir soit causé par les représentations psychiques à partir desquelles un sujet produit l'objet desdites représentations. De nombreuses interprétations psychanalytiques héritent de cette posture problématique. Elles considèrent que le sujet est aliéné d'un objet réel, de la cause primordiale de son désir. Ce faisant, le désir

se fonde sur un manque constitutif auquel l'imaginaire remédie par un fantasme qui double constamment la réalité[62].

Notre tâche pratique réside plutôt dans le fait de cerner en quoi le désir est une affaire processuelle, une affaire de constructions impersonnelles, politiques, collectives, même au cœur d'une seule personne. C'est ce à quoi répond le concept deleuzo-guattarien d'inconscient machinique qui questionne comment le désir, loin d'être suspendu aux historiettes privées d'un individu, s'articule dans un constant travail de réinvention qui requiert la prudence et le tact d'une attention commune.

En 1969, Guattari élabore le concept de machine afin de couper l'herbe sous le pied à l'althussérisme qui dominait alors l'*École freudienne de Paris*[63]. Suscitant l'aversion tant d'Oury, que de Deleuze et de Guattari, les althussérien.ne.s offraient une lecture du développement de l'enfant qui « n'a de "centre" que dans la méconnaissance imaginaire du "moi", c'est-à-dire dans les formations idéologiques où il se reconnaît »[64]. Dans cette optique, le sujet répond de l'idéologie propulsée par les appareils d'État surdéterminés, en dernière instance, par l'infrastructure économique du capitalisme. Par un pernicieux forçage, il reconnaît, au cours de la trajectoire qui lui échoit, le rôle qu'il est socialement tenu d'occuper. Cette interpellation

---

[62] Voir : Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie 1*, Éditions de Minuit, Paris, 1972/1973, p. 34-35. et Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe*, Presses Universitaires de France, Paris, 2010, p. 24-25.

[63] *L'École freudienne de Paris* a été fondée en 1964 par Jacques Lacan et a été, à partir de 1979, en proie à une dissolution initiée par Lacan sur un fond bien partagé de dogmatisme et de structure hiérarchique. Voir : Élisabeth Roudinesco, « La France freudienne dans tous ses états », dans, *Histoire de la psychanalyse en France. 2,* Éditions du Seuil, Paris, 1986, p. 379-677. Il est à noter que Jacques Alain-Miller est l'un de ces althussériens exécrés par Oury, par Deleuze et par Guattari. Encore aujourd'hui, il trône sur *L'École de la cause freudienne*.

[64] Louis Althusser, « Écrits sur la psychanalyse », cité dans Christian Kerslake, « Les machines désirantes de Félix Guattari. De Lacan à l'objet "a" de la subjectivité révolutionnaire », *Multitudes* 2008/3 (n^0 34), p. 44.

idéologique du sujet contribue à la reproduction du capital compris comme un rapport social d'exploitation et d'assujettissement[65].

En désaccord avec cette position, Guattari soutient que la subjectivité ne se réduit pas à un épiphénomène idéologique ni le désir à l'expression d'un sujet. Son concept de machine illustre une mise en variations de la structure à partir des machines qui lui sont indissociables. Loin d'opposer machine et structure, il procède à une « *réversion* interne au sens où la machine constitue l'envers ou le dehors de la structure »[66]. Il se révèle impossible d'isoler la structure des machines qui lui sont inhérentes, mais qui l'inquiètent et la déstabilisent. Le propre d'une machine est de dysfonctionner. C'est pourquoi la machine hante la structure. La première se détraque et la seconde s'érige sur ses ratages. Les mouvements aberrants du désir, ceux dont les multiples connexions échappent à l'interprétation psychanalytique stricte qui linéarise le désir en le synthétisant dans une triangulation de type papa-maman-phallus, troublent la structure. Ils ne se résument plus à ses effets puisqu'il en va d'une création machinique qui ne cesse de se répercuter sur l'ordre structural. Puisqu'il dépend d'une prise sur ce qui lui échappe afin de se pérenniser, il est impossible de le penser sans les détraquages de la machine. La machinerie de la structure étant ainsi dévoilée, Guattari remet le structuralisme sur ses pieds et décrit la production de l'usine qu'est l'inconscient machinique ou schizoanalytique. Celle-ci ne saurait se réduire à l'ordre structural, à la famille ou à une intériorité psychique puisqu'il consiste en un

> territoire ouvert de tous côtés aux interactions sociales et économiques, en prise directe sur les grands courants de l'histoire[. Il] n'est pas essentiellement centré sur la subjectivité humaine et […] met en jeu les flux matériels et les systèmes sociaux les plus divers[67].

---

[65] Voir : Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », dans *Positions*, Éditions Sociales, Paris, 1976, p. 67-126.
[66] David Lapoujade, *op. cit.*, 2014, p. 122.
[67] Félix Guattari, *Les années d'hiver*, Bernard Barrault, Paris, 1986, p. 128.

C'est de cette ouverture dont témoignent les symptômes qui ponctuent nos existences. Ceux-ci sont en effet éminemment marqués par des éléments politiques et sociaux contemporains de l'époque dans laquelle nous nous situons. Cette historicisation d'un inconscient indissociable du contexte le produisant est essentielle afin de se dégager de la conception atemporelle de l'inconscient comme théâtre représentatif. Sur la scénette que représente l'inconscient œdipien, l'interprétation domine la création puisque le désir est toujours déjà compris selon des schémas universaux dominés par le familialisme et un univers symbolique structuré par une économie phallogocentrique[68]. En montrant que l'inconscient n'est pas seulement replié sur la famille privatisée, la famille nucléaire prépondérante au sein du capitalisme, Deleuze et Guattari veulent indiquer en quoi l'inconscient fabrique, machine, ima-chine à partir du monde. Plutôt que d'interpréter, il s'agit donc d'aller dans le sens de ce que le désir crée, de le laisser fuir tout en accompagnant cette fuite et en en offrant un usage politique.

Il en va d'un tribunal, dans un sens critique kantien quelque peu subverti, qui tente d'identifier les usages légitimes et illégitimes de l'inconscient au regard d'une pratique révolutionnaire. Légitimes sont les usages immanents qui permettent de nouvelles connexions, qui servent à transformer le rapport à soi, au monde, aux humains et aux non humains. En d'autres termes, légitimes sont les usages qui incitent une créativité au niveau de la production de subjectivités. En contrepartie, illégitimes sont les usages transcendants qui interprètent le désir selon une mythologie universelle marquée au fer du manque initial d'un objet impossible à symboliser.

---

[68] Bien que ce concept ait d'abord été travaillé par Jacques Derrida, voir : Judith Butler, « Prohibition, psychanalyse et production de la matrice hétérosexuelle », dans, *Trouble dans le genre*, Éditions La Découverte, Paris, 2006, p. 113-177. Judith Butler, « Lacan : l'opacité du désir », dans, *Sujets du désir*, Presses Universitaires de France, 2011, p. 225-246. Luce Irigaray, « Retour sur la théorie psychanalytique », dans, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Les Éditions De Minuit, p. 33-64.

Ce travail critique permet d'entreprendre un travail clinique et politique qui passe par de nouveaux branchements, par la production de nouveaux agencements de désir plutôt que de reproduire de petites familles, que de reproduire des milieux où rôde la jalousie, des milieux où, faute d'assumer le désir, on se constitue par rapport à d'autres, par rapport à des imaginaires ennemi.e.s ou par rapport à ce qu'on ne pense pas être. Plutôt que de défendre son groupe, sa tendance, son approche, il s'agit d'opérer au niveau d'un collectif non limitatif afin que le désir puisse s'exprimer. C'est en ce sens que la principale question de la schizoanalyse est « qu'est-ce que c'est, tes machines désirantes pulsionnelles à toi? et quel fonctionnement, dans quelles synthèses entrent-elles, opèrent-elles? quel usage en fais-tu »[69]? Comment faire différemment avec ce qui inclut plutôt qu'interpréter sans cesse au regard d'un désir duquel l'objet fondamental est exclu?

L'objet *a* : prélude de la machine désirante

Afin d'élaborer cette machination du désir, Guattari s'appuie sur l'objet *a* de Jacques Lacan. Ce véritable moteur du désir constitue, pour Oury, la matière première d'une clinique institutionnelle[70]. Puisqu'il « fait irruption au sein de l'équilibre structural de l'individu à la façon d'une machine infernale »[71], l'objet *a* sert de socle à Guattari afin d'élaborer le concept de machine désirante et de s'échapper des rets du structuralisme qui limite le désir à l'expression d'un manque constitutif.

Faisant davantage office de fondement logique que de concept, il est difficile d'approcher ledit objet *a*. C'est que le *a* nomme une impossibilité, quelque chose qu'on ne peut observer, mais qui gît tout de même là, tout prêt. « Extime », il indique cette sortie de soi

---

[69] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, 1972-1973, p. 349.
[70] Jean Oury, *op. cit.*, 1986, p. 136.
[71] *Ibid.*, p. 244.

qu'initie le caractère spectral de l'objet réel du désir. Celui qui est présent, mais reste hors d'atteinte puisqu'on ne le trouve pas dans la réalité des objets empiriques.

Toujours selon Lacan, l'expérience du désir se situe par-delà la perte d'un objet de l'expérience et en deçà du sujet de l'expérience : « le désir n'est pas l'objet d'une expérience; mais il est l'expérience »[72]. Il ne s'agit donc pas, ici, du désir compris comme rapport aux objets, mais de la cause même du désir : cet objet *a* qui est présent de son absence. Il ne se situe pas « dans quoi que ce soit d'analogue à l'intentionnalité d'une noèse. Dans l'intentionnalité du désir, qui doit en être distinguée, cet objet est à concevoir comme la cause du désir. [L]'objet est *derrière* le désir »[73]. Le désir n'est donc pas le fait d'un rapport d'attraction entre un objet qui se donne à la conscience d'un sujet, comme une certaine phénoménologie peut le prétendre, mais le fait de motifs inconscients, le fait de cet objet *a*, réel, non spéculaire et qu'il est impossible d'indexer dans la réalité. C'est ainsi que Lacan s'extraie d'un rapport de causalité linéaire entre un sujet qui cible des objets en vertu d'expériences passées et oubliées desquelles serait issue la structure de son désir. Il montre plutôt comment le désir traverse l'expérience et crée par-delà le manque.

Si certain.e.s psychanalystes sont obnubilé.e.s par la perte traumatique d'un objet originaire et imaginaire, ce n'est pas, pour Lacan, là que s'arrête le désir. Comme il le dit : « L'objet *a* est une construction. Qu'on nous le présente comme un objet et un objet perdu, je n'y vois pas en soi d'obstacle ; c'est une prise de vue, incontestablement ; ce que ça suggère, c'est : un de perdu, dix de retrouvés »[74]! L'objet *a* est ce catalyseur qui permet de persévérer dans le désir grâce à la formation de fantasmes. Ces fantasmes viennent suppléer à l'origine du

---

[72] Bernard Baas, *De la chose à l'objet*, Peeters, Vrin, Leuven, 1998, p. 23.
[73] Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X, L'angoisse*, Éditions du Seuil, Paris, 2004, p. 120.
[74] Jacques Lacan, cité dans Alain Vanier, « À propos de l'objet a », *Figures de la psychanalyse*, 2009/2, (n° 18), p. 42.

désir, à l'expérience fondamentale d'un manque impossible à symboliser. Il s'en suit une chute dans l'ordre symbolique par rapport auquel est fondé le sujet qui est barré par son incapacité à atteindre sa vérité, par son incapacité à atteindre le réel sous-jacent au désir. Ce réel s'exprime par un reste qui tombe de cette division subjective, qui échappe à celle-ci : l'objet *a*, objet cause du désir et non pas objet de désir. Ainsi, tout au long de son existence, l'être désirant est inquiété par l'objet du désir puisque sa cause n'est pas empirique. Ce faisant, l'individu est décentré « au bord de lui-même, à la limite de l'autre » tandis que l'objet du désir « incarne l'impossibilité d'un refuge absolu de soi-même en soi-même et également l'impossibilité d'un passage radical à l'autre »[75]. C'est cette relation qui entraîne l'angoisse du désir questionnée par l'analyse.

Malgré ce clivage existential du sujet que décrit Lacan par le biais de l'objet *a*, nombre de lacanien.ne.s sont resté.e.s tributaires d'une subjectivité comprise, suivant l'expression de Massumi, comme un système clos. La *Spaltung*, l'expérience mutilatrice d'une coupure subjective qui émerge dans la béance entre soi et l'autre[76], est problématique puisqu'elle implique une primauté de l'Un sur le multiple. Logiquement, « there can only be an "other" to confuse "one"'s self with if there is first a "one" to have a self »[77]. En d'autres termes, pour que le sujet se clive, il doit d'abord être unifié. Plutôt que de le schizophréniser à partir de la multiplicité qui se contracte pour produire un effet-sujet momentané, le désir est réduit, par plusieurs lacanien.ne.s, à un embranchement sujet-autre-phallus où l'on cherche à être à la place du désir de l'autre, autre qui lui cherche à être l'objet du désir d'un tiers. Le tout se

---

[75] Félix Guattari, *op. cit.*, 2003, p. 144.

[76] Notamment entre la mère qui s'absente et l'enfant qui apprend à manœuvre autour de ce « fossé » ainsi créé et autour duquel « il n'a plus qu'à faire le jeu du saut ». Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* Éditions du Seuil, Paris, 1973, p. 73.

[77] Brian Massumi, *A user's guide to Capitalism and Schizophrenia*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, 1992, p. 83.

déroule alors même qu'on ne peut jamais avoir le phallus que tout le monde cherche sans pouvoir mettre la main dessus.

Un bref coup d'œil à l'économie familialiste qui est sous-jacente à cette conception du désir peut contribuer à mieux en saisir la portée. L'angoisse de castration survient lorsque l'enfant veut être à la place du désir de la mère. Or, il se rend compte que la mère désire le phallus du père qu'elle n'a pas. Puisqu'elle manque, elle désire[78]. Quant au père, s'il a le phallus, s'il peut s'en servir, il ne l'est pas pour autant[79]. Surtout que si le phallus manque à la mère, il nous manque à toutes et à tous. En dernière instance, le phallus est donc un signifiant, un objet global qui symbolise le désir puisqu'il symbolise le manque. Faute de l'avoir ou de l'être, on se met à courir après « notre » queue qui s'avère difficile à trouver particulièrement puisqu'on est, à tout coup, menacé.e de la perdre, quitte à l'avoir toujours déjà perdue.

Il n'y a de désir que machiné

Si l'objet *a* a interpellé Deleuze et Guattari, c'est qu'il laisse néanmoins présager la possibilité de s'échapper à l'ordre œdipien. En troublant la structure du désir, en se distançant de la perte traumatique d'un objet qui règne au sein de la psychanalyse lacanienne, l'objet *a* permettait au duo d'initier la schizoanalyse ouverte sur une conception renouvelée du désir qui passe par les concepts de machine désirante et d'agencement. Pour ce faire, il fallait toutefois que Deleuze et Guattari se débarrassent de l'économie phallique du désir que nous venons de décrire puisque le poids d'un manque fondamental, du familialisme et de la triangulation œdipienne y pèse trop lourd et limite la réelle portée de l'objet *a*[80].

---

[78] Jacques Lacan, « Le signifiant, la barre et le phallus », dans, *Les formations de l'inconscient*, Éditions du Seuil, Paris, 1998, p. 335-351.

[79] « Ce n'est pas pour rien que, depuis toujours, je vous serine que l'amour c'est de donner ce qu'on n'a pas. C'est même le principe du complexe de castration. Pour avoir le phallus, pour pouvoir s'en servir, il faut justement ne pas l'être ». Jacques Lacan, *op. cit.*, 2004, p. 128.

[80] « Lacan a eu le mérite, avec sa théorie de l'"objet a", de déterritorialiser la notion d'objet du désir. Il l'a défini comme non spécularisable, échappant par là aux coordonnées d'espace et de temps. Il l'a fait sortir

S'il n'y a pas d'un sans autre, pourquoi ne pas dès lors être plusieurs? C'est en ce sens que les deux amis ont entrepris de radicaliser Lacan en développant une pratique schizoanalytique qui place la multiplicité au cœur de la production désirante. Tel qu'ils l'expriment :

> Le désir ne manque de rien, il ne manque pas de son objet. C'est plutôt le sujet qui manque au désir, ou le désir qui manque de sujet fixe ; il n'y a de sujet fixe que par la répression. Le désir et son objet ne font qu'un, c'est la machine, en tant que machine de machine. Le désir est machine, l'objet du désir est encore machine connectée, si bien que le produit est prélevé sur du produire, et que quelque chose se détache du produire au produit, qui va donner un reste au sujet nomade et vagabond[81].

Cette schizophrénisation du champ de l'inconscient rompt avec la conception univoque du désir articulé à des complexes universaux dont les résidus se transposent sur des objets de désir. Plutôt, on y trouve l'extension complète de la notion d'objet *a* développée *supra*. Le sujet et l'objet ne sont plus que partiels, ne sont plus qu'effets momentanés sur un flux de désir qui s'exprime *immédiatement*. Ils n'ont pas à être écrasés par des entités globales - le phallus qui est le principe organisateur de tout ordre symbolique et qui structure le sujet du désir - qui, cachées derrière le désir, lui offrent son fondement ontologique. Plutôt, les « machines existentielles sont de plain-pied avec l'être dans sa multiplicité intrinsèque. [...] Elles sont à elles-mêmes leur propre matière d'expression »[82]. Si la façon dont le désir s'exprime est indissociable du désir en tant que tel, il est inutile d'interpréter ce dernier. Le désir active ce qu'il produit. La question n'est donc plus de le prendre comme l'objet d'un sujet « mon désir à moi », mais de se rendre en phase avec sa production qui se mue à travers nous, qui nous mue et duquel « nous » sommes donc indissociables. En d'autres termes, l'image schizoanalytique qui nous est

---

du champ limité auquel les post-Freudiens l'avaient affecté – celui du sein maternel, des fèces et du pénis – pour le rapport à la voix et au regard. Mais il n'a pas tiré les conséquences de sa rupture avec le déterminisme freudien, et n'a pas convenablement positionné les "machines désirantes" - dont il a amorcé la théorie – dans les champs de virtualité incorporels ». Félix Guattari, *Chaosmose*, Éditions Galilée, Paris, 1992, p. 132.

[81] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, 1972/1973, p. 36.

[82] Félix Guattari, *op. cit.*, 1992, p. 78.

renvoyée ne doit pas en être une où, *après coup,* on se reconnaît (« c'était donc ça! »), mais plutôt une image où l'on ne se reconnaît pas et qui permet de se transformer par de perpétuels branchements avec ce qui nous active. « Toujours du produire est greffé sur le produit, c'est pourquoi la production désirante est production de production comme toute machine, machine de machine »[83]. Ainsi, si l'unité d'un sujet résulte bien de ce désir rhizomatique, c'est comme effet temporaire puisqu'il ne s'extrait pas de cette production marquée par « des modes ontologiquement hétérogènes de subjectivité, des constellations d'Univers de référence incorporels »[84].

Il n'y a de désir qu'agencé

Pour Deleuze et Guattari, le désir fonctionne à même les agencements : « on ne manque que par rapport à un agencement dont on est exclu, mais on ne désire qu'en fonction d'un agencement où l'on est inclus »[85]. L'agencement dans *Mille plateaux*, la machine désirante qui occupe la même fonction que l'objet *a* dans *L'Anti-Œdipe*, caractérisent le montage construit et non intentionnel d'un ensemble hétéroclite au sein duquel le désir est à l'œuvre. Il constitue « les pièces » de la machine abstraite[86] qu'est le collectif.

Si, comme l'objet *a*, l'agencement ne peut être circonscrit dans la réalité, il permet néanmoins à Deleuze et Guattari de s'évader du fait que, chez Lacan, le désir est lié, par la séparation, à un manque originel. Le désir n'est pas, dans la schizoanalyse, en prise avec un inatteignable objet transcendant, mais avec des milieux tout entiers. C'est ainsi qu'on passe d'un désir de manque à un désir qui ne manque de rien[87]. « C'est toujours avec des mondes

---

[83] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, 1972/1973, p. 14.
[84] Félix Guattari, *op. cit.*, 1992, p. 69.
[85] Gilles Deleuze, Claire Parnet, *op. cit.*, p. 125.
[86] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1991, p. 39.
[87] Selon l'expression formulée par Monique David-Ménard. Voir : Monique David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, 184 p.

que nous faisons l'amour »[88]. Ces mondes, causes du désir, sont irréductibles au triangle œdipien cher à la psychanalyse orthodoxe puisqu'ils sont construits, machinés, agencés, expérimentés et en constante transformation.

Le collectif: une machine abstraite

Abstraites sont, chez Deleuze et Guattari, les machines qui « *consistent en matières non formées et en fonctions non formelles* », c'est-à-dire les machines qui composent un « plan de consistance »[89] à partir duquel le désir circule librement, de façon non limitative. C'est sur cette surface que l'hétérogène peut apparaître en tant qu'hétérogène, sur cette surface qu'il est possible de recomposer ce qui est actuel, ce qui s'est institué excluant, du même coup, de potentielles connexions. Ainsi, cette surface, ce champ d'immanence permet une variation continue de l'agencement à partir des articulations qu'il suppose. S'il est « *l'effet contingent de ce qu'il conditionne* »[90], c'est que rien ne s'y fonde puisque tout y est perpétuellement remis en jeu. Il s'agit donc d'un plan de l'« effondement »[91] qui permet une inventivité stratégique, qui permet des branchements exclus par la règle qui fonde et cause ce sur quoi elle agit[92]. Peuplée de « règles facultatives qui varient sans cesse avec la variation même, comme dans un jeu où chaque coup porterait sur la règle », l'opérativité de la machine abstraite est donc « le diagramme d'un agencement »[93]. C'est-à-dire que la machine abstraite, qui ne se distingue pas formellement du plan de consistance qu'elle compose puisqu'elle lui est immanente, distribue les multiplicités qui s'y produisent[94].

---

[88] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, 1972/1973, p. 352.
[89] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, 1980, p. 637.
[90] Brian Massumi, *op. cit.*, 1998, p. 128.
[91] David Lapoujade, *op. cit.*, 2014, p. 32.
[92] Sur cette dynamique, sur le concept de quasi-cause, sur le rapport entre la production, la reproduction des subjectivités et l'axiomatique du capitalisme, voir : Jason Read, *The Micro-Politics of Capital*, State University of New York Press, Albany, 2003, 213 p.
[93] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, 1980, p. 126.
[94] David Lapoujade, *op. cit.*, 2014, p. 188.

Ce plan de consistance décrit pour Oury le « niveau d'atmosphère, de convivialité, d'assentiment » sous-jacent à une collectivité, celui qui permet de la créer[95]. Il s'agit donc de ce dont il faut prendre soin par la mise en œuvre du collectif que le psychiatre qualifie à plusieurs reprises de machine abstraite. Bien qu'il n'explicite pas la source de cette notion, il est difficile de ne pas la lier avec le concept éponyme que Deleuze et Guattari créent dans *Mille plateaux*, quatre ans avant le séminaire où Oury s'emploie à la patience d'une parole qui porte cette notion de collectif. Si Oury se réapproprie ce concept et affirme qu' « il ne faut pas confondre la notion de Collectif dont je dis que c'est une machine abstraite – avec un certain groupe », c'est qu'il souhaite esquiver une erreur commune à plusieurs bandes. En considérant qu'il existe des collectifs en soi et en laissant certains individus se prendre pour le collectif, ces bandes tombent dans le microfascisme[96]. Le collectif n'est pas une entité qu'il est possible d'indexer. Il ne se constitue pas par l'amoncellement d'individus. Il est plutôt un « système multifonctionnel »[97] qui n'est pas une structure et qui initie un soin de la relation au-delà *et* en deçà d'un groupe particulier.

Collectif de singularités

Afin qu'il n'instaure pas une morale à laquelle se conformer, il est essentiel que le collectif inclue des vecteurs de singularité. En d'autres termes, les systèmes collectifs que nous construisons se doivent de « préserver la dimension de singularité de chacun »[98]. Il ne s'agit pas de garantir l'autonomie d'individus compris comme des monades soi-disant brimées par

---

[95] Jean Oury, *Hiérarchie et sous-jacence, Séminaire de Sainte-Anne, 1991-1992*, Institutions, Cour-Cheverny, 2014, p. 92-93. Oury opposait l'assentiment à la reconnaissance comme le souligne Marie Depussé : « La connivence, c'est comme le battement de cils d'une institution. C'est proche d'un autre mot que tu aimes, l' ''assentiment'', qui s'oppose à la ''reconnaissance''. On ne peut pas ''reconnaître'' le malheur d'un schizophrène. Ce serait ignoble. On peut seulement lui faire un signe très léger qui ne le confirme pas dans son malheur, mais le soutienne un peu ». Marie Depussé, Jean Oury, *op. cit.*, 2003, p. 173.
[96] Jean Oury, *op. cit.*, 1986, p. 118.
[97] *Ibid.*, p. 150.
[98] *Ibid.*, p. 9.

le collectif, non plus de niveler les différences pour entraver l'oppression. Il s'agit d'analyser la teneur du désir d'un peuple mineur. Ce peuple n'est pas une hypothèse. Il n'est pas ce qui fonde et institue une entité tierce. Ce peuple ne cesse de se définir par ce qu'il crée et par ce qu'il devient, par ce qu'il fabule et permet. Il s'agit donc d'un peuple au sein du peuple qui se définit par une impossibilité à être représentée puisqu'il ne se présente que par ce qu'il produit d'inadmissible pour les données d'accueil du pouvoir.

Afin que ce peuple consiste et ne soit pas produit par réaction, il doit échapper à ce qu'il est censé incarner. C'est pourquoi une mise en cause de l'aliénation, un usage de celle-ci est nécessaire afin que la singularité émerge depuis le désir qui la traverse. Esquisser les contours mouvants d'un collectif, c'est-à-dire d'« une surface abstraite sur laquelle les présences fêlées du désir s'articulent finement avec l'aliénation sociale, selon une logique qui respecte leur singularité »[99], s'avère donc essentiel.

Donner lieu à ce respect, c'est travailler à ce qu'un choix soit possible bien qu'on ne choisisse pas les variables du choix. En ce sens, il faut que ça puisse passer : « l'efficacité, c'est de pouvoir favoriser cette dimension de *passage* d'un système à l'autre, d'un lieu à l'autre, d'une personne à l'autre »[100]. Il faut éviter de se figer dans un lieu, dans un groupe, dans une fonction où l'on se sent bien, à l'aise, soi-même emprisonné dans son petit royaume. Il faut plutôt se rendre collectivement aptes à faire l'expérience de différents styles et tonalités, aptes à s'inclure dans différents paysages et différentes ambiances qui apprennent à résonner entre elles. Si les milieux parcourus doivent nous incorporer dans leur « niveau d'atmosphère, de convivialité, d'assentiment » vécu et qui permet une thérapeutique institutionnelle[101], il ne faut pas qu'ils nous fondent dans un moule. C'est pourquoi un maximum d'hétérogénéité s'avère révélateur

---

[99] Pierre Johan Laffite, « Le concept de Collectif chez Jean Oury », *Chimères*, 2015/3, (N^0 87), p. 197.
[100] Jean Oury, *op. cit.*, 1986, p. 16.
[101] Jean Oury, *op. cit.*, 2014, p. 92-93.

de la singularité de chacun.e. En y passant, on constate où ça passe pour nous tout comme certaines dispositions des lieux permettent de révéler des traits symptomatiques d'une pathologie. C'est pourquoi il faut se rendre à même d'établir la « distinction de différents registres, de différents plans [qui peuvent] servir à mettre en place, dans un ensemble, un *réseau de distinctivité* »[102]. Ce réseau se situe sur plusieurs étages adjacents. Il s'exprime lorsqu'on tente « de voir quel est le style, quelle est la "couleur" d'un lieu vis-à-vis d'un autre »[103], la couleur qu'expriment différentes personnes, différents groupes, différentes stratégies, etc.

Une fois le constat de ces différences posé, l'objectif n'est pas de trouver la meilleure d'entre elles et d'écraser les autres, d'homogénéiser le milieu selon une soi-disant « solution ». Plutôt, il en va d'un pluralisme moins l'État, d'un exercice de composition[104] qui, sans la réduire, se nourrit de la différence. La question n'est donc plus de partir de groupes déjà constitués, de leur opposition et de la possibilité de les laisser se tolérer dans une indemnité qui n'est pas sans faire de dommage, mais de partir de ce qui circule entre des existants afin d'élaborer des agencements qui permettent de composer une puissance aussi plurielle que commune. L' « anarchie et l'unité sont [d'ailleurs] une seule et même chose, non pas l'unité de l'Un, mais une plus étrange unité qui ne se dit que du multiple »[105]. Ainsi laisse-t-on place à une hétérogénéité qui aide le groupe à ne pas se scléroser sous d'imaginaires refuges.

---

[102] Jean Oury, *op. cit.*, 1986, p. 125.
[103] *Ibid.*, p. 101.
[104] Pour penser la composition, le travail de Donna J. Haraway s'avère précieux. « Staying with the trouble does not require such a relationship to times called the future. In fact, staying with the trouble requires learning to be truly present, not as a vanishing pivot between awful or edenic pasts and apocalyptic or salvific futures, but as mortal critters entwined in myriad unfinished configurations of places, times, matters, meanings ». Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble*, Duke University Press, Durham, London, 2016, p. 1.
[105] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, 1980, p. 196.

Collectif de rencontres

Pour ce faire, une autre fonction du collectif est de permettre la rencontre, la survenance d'un « rendez-vous auquel nous sommes toujours appelés avec un réel qui se dérobe »[106]. Ce réel, celui que Lacan esquisse avec l'objet *a*, pointe en direction d'un impossible, d'un espace non cerné, d'un environnement infralinguistique où la parole est forgée de désir sans qu'on ne puisse immédiatement dire ledit désir. Ce réel se situe en deçà de la sérialité sociétale qui l'écrase sous l'impératif de la jouissance, en deçà des besoins et des demandes qui ne font qu'exprimer l'inassimilable désir qui leur est sous-jacent. « Dans la rencontre avec autrui, il s'agit d'être au plus proche de ce qui justement ne se manifeste pas directement »[107]. C'est sur cette piste que nous place l'attention du diagnostic défini par Oury comme une ouverture, un « respect d'Autrui par le dégagement progressif de ses failles, de ses nuances existentielles, des degrés de dissociation dont il est le support »[108]. Cette hospitalité envers la dimension existentielle d'autrui incite à baisser ses gardes imaginaires afin de travailler une terre d'accueil commune, afin de faire face aux souillures difficiles à admettre. Il permet que la rencontre fasse événement, qu'il se passe quelque chose d'impersonnel qui nous fait *devenir-avec* « in the sens of attending to how an event is capable of producing mutually imbricated modes of existence or modes of living which are sustainable in ways we can't yet imagine »[109].

Or, le propre de ce qui fait événement est insaisissable puisqu'il en va d'une contingence, de certains éléments qui se rassemblent et font en sorte que ça prend, qu'il se passe quelque chose. Demander à quelqu'un réputé drôle de faire une blague est une intention la plupart du

---

[106] Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* Éditions du Seuil, Paris, 1973, p. 64.
[107] Jean Oury, *op. cit.*, 1992, p. 110-111.
[108] Jean Oury, *Onze heures du soir à La Borde*, Éditions Galilée, 1980, p. 135.
[109] Erin Manning, « Immediation », dans, Brian Massumi, *Politics of Affect*, Polity Press, Cambridge, Malden, 2015, p. 166.

temps vouée à l'échec tout comme forcer la rencontre l'entrave souvent. Comme l'humour, la rencontre implique sa part d'impossible. Une émeute peut durer des heures, une personne peut faire un exposé extrêmement raffiné, mais il ne se passera rien s'il n'y a pas rencontre avec le réel, s'il n'y a pas rencontre avec quelque chose de l'ordre du non-symbolisable où « quelque chose d'inassignable » fuit[110].

Difficile de planifier ce qui ne peut être prévu. Oury invite néanmoins à « [p]rogrammer le hasard pour qu'il y ait possibilité de rencontre. Mais pour qu'il y ait cette possibilité, il faut de la jachère, un lieu où l'on vous fout la paix, sinon on ne rencontre rien du tout »[111]. Ces endroits de jachère sont des lieux exempts de microprocès et de microagressions, des lieux où il est possible d'être présent.e.s au présent, sans compte à rendre. C'est-à-dire que les différents gestes qui peuplent ces lieux ne sont pas mis en équivalence, valorisés et dévalorisés selon un équivalent général, mais évalués selon ce qu'ils permettent, selon ce qu'ils respectent et ce qu'ils empêchent. L'être cède ici sa place aux processus et la question des affects, la question de ce qui nous affecte et de ce que nous affectons devient centrale dans la composition du collectif[112]. « To co-compose is to allow for the possibility that we cannot know in advance where the collective value of our project resides. It means to become flexible in our understanding collectively of how value might eventually come to be understood ». Loin du volontarisme, traités à partir du collectif, ce qui est considéré comme actif et ce qui ne l'est pas se voient complètement redéfinis. Il s'agit de s'éloigner de l'injonction à penser à « 'being active' in the sense of 'doing something' and focusing instead on the in-act of 'something doing' »[113]. C'est

---

[110] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, 1980, p. 264.
[111] Jean Oury, *op. cit.*, 2014, p. 7.
[112] « Si tout devient ébauche, il faut tirer la conséquence qui s'impose : il n'y a plus d'êtres, il n'y a plus que des processus; ou plutôt les seules entités seront désormais des *actes*, changements, transformations, métamorphoses qui affectent ces êtres et les font exister autrement ». David Lapoujade, *Les existences moindres*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2017, p. 51.
[113] Erin Manning, « Immediation », dans, Brian Massumi, *op. cit.*, 2015, p. 165.

ainsi qu'il faut défaire l'opposition entre passivité et activité, entre faire et dire, entre soin et politique. C'est ainsi que ce qui se passe doit être conçu à l'aune de la réunion des conditions de possibilités nécessaires à ce que *de la rencontre* survienne, et ce sans la forcer.

Double aliénation

Afin de laisser place à de tels lieux de rencontres, le collectif doit être une « *machine à traiter l'aliénation* »[114], non seulement les multiples aliénations sociales, mais également l'aliénation psychopathologique dont les diverses formes affligent d'incompréhensions et d'impossibilités les milieux révolutionnaires.

Or, afin de pouvoir aborder la seconde, il faut se mettre en rapport avec la première. C'est que l'aliénation sociale et l'aliénation psychopathologique se branchent l'une sur l'autre dans une *disjonction incluse*[115]. Sans nier l'apport de la pharmacologie et de la médecine moderne, réduire l'aliénation psychopathologique à des données neurologiques est dangereux. De manière idoine, il ne s'agit pas de tomber dans le réductionnisme niais de l'antipsychiatrie et de subsumer la psychopathologie sous l'aliénation sociale. Il s'agit plutôt d'aborder le désir depuis la pluralité qui lui est constitutive et le soin de la folie avec le tact qu'il requière. En soutenant que c'est la société, et non les fous, qui est malade, en soutenant que ces derniers doivent se guérir en attaquant celle-ci, l'antipsychiatrie a souvent recréé des microsocialisations

---

[114] Jean Oury, *op. cit.*, 1986, p. 26.

[115] « [N]ous chercherons vainement à assigner l'aliénation sociale et l'aliénation mentale d'un côté ou de l'autre, tant que nous établirons entre les deux un rapport d'exclusion. Mais la déterritorialisation des flux en général se confond effectivement avec l'aliénation mentale, pour autant qu'elle *inclut* les re-territorialisations qui ne la laissent elle-même subsister que comme l'état d'un flux particulier, flux de folie qui se définit ainsi parce qu'on le charger de représenter tout ce qui échappe dans les autres flux aux axiomatiques et aux applications de re-territorialisation. Inversement, dans toutes les re-territorialisations du capitalisme, on pourra trouver la forme de l'aliénation sociale en acte, pour autant qu'elles empêchent les flux de fuir le système, et maintiennent le travail dans le cadre axiomatique de la propriété, et le désir dans le cadre appliqué de la famille; mais cette aliénation sociale inclut à son tour l'aliénation mentale qui se trouve elle-même représentée ou re-territorialisée en névrose, perversion, psychose (maladies mentales ». Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, 1972-1973, p. 386-387.

hyperaliénantes avec lesquelles il est important de se distancer[116]. C'est ainsi que le diagnostic n'épuise pas la folie puisque pour paraphraser Oury les psychopathologies sont d'abord et avant tout des maladies de la relation[117]. Elles demandent donc l'élaboration d'un soin qui se situe au niveau des manières d'être ensemble. En d'autres termes, elles requièrent le soin des liens qui, capturés, sont devenus sources de valorisation et d'aliénations sociales puisque le capitalisme est « *l'usurpation globale de l'appartenance* » [118]. Nous nous situons sur le corps du capital où le désir circule de façon à ce que les rapports que nous entretenons avec nous-mêmes, avec les autres, avec le monde soient des rapports qui nous échappent et semblent produits par le capital parce qu'ils sont produits pour le capital. « L'astuce de l'aliénation, c'est de rendre l'aliéné complice de son aliénation »[119]! Au sein de ce procès d'endocolonisation qui tend à identifier reproduction et production, qui tend à identifier la moindre facette de notre existence aux mécanismes par lesquels la valeur se valorise, l'aliénation constitue le terreau fertile des affects et des liens qui forge le capitalisme et catalyse des investissements libidinaux par lesquels le désir désire sa propre répression[120].

Cette affirmation est d'autant plus valable lorsqu'il est question de la psychose. Celles et ceux qui en font l'expérience sont désocialisé.e.s[121], sont comme « des gens qui, justement, ont

---

[116] Pour Guattari, l'entreprise antipsychiatrique de Kingsley Hall offre un exemple éloquent d'une survalorisation de l'aliénation familiale qui réduit la pluralité constitutive du désir. Le familialisme y occupe son lieu le plus pervers, celui d'une répression intériorisée contre la répression sociale. C'est ainsi que l'invective à se désubjectiver s'y accompagne d'une resubjectivation locale qui se reflète par la théâtralisation d'un ensemble de microfamilles qui contribuent à « nier magiquement la réalité sociale, à éviter toutes les connexions avec les flux réels ». Félix Guattari*, op. cit.*, 1977, p. 130.

[117] Jean Oury, *La psychothérapie institutionnelle de Saint-Alban à La Borde*, éditions d'une, Paris, 2016, p. 45.

[118] Brian Massumi, dans, *op. cit.*, 1998, p. 140.

[119] Jean Oury, *op. cit.*, 1986, p. 171.

[120] « Réprimer le désir, non seulement pour les autres, mais en soi-même, être le flic des autres et de soi-même, voilà ce qui fait bander, et ce n'est pas de l'idéologie, c'est de l'économie ». Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, 1972-1973, p. 419.

[121] Jean Oury, *op. cit.*, 1986, p. 73.

dérapé de ces relations d'échanges normalisées socialement »[122]. Le processus soignant qui les borde ne peut donc se restreindre à la simple tentative de les réintégrer au sein de la société. Il doit comprendre un aspect créateur et transformateur pour toutes personnes qui s'y investit. En d'autres termes, sans frontalement s'opposer à la société, il ne doit pas être strictement conforme aux attentes qu'elle formule.

En délaissant la paresse qui pousse les problèmes dans la cour des autres, les autres étant généralement l'État et les femmes, il s'agit de se rendre à même d'élaborer des manières de se soutenir, et ce, de façon pérenne. Si les problèmes de détresse peuvent être momentanément pris en charge lors de temps de crise, ils sont généralement rapidement mis de côté. Ce qui est bien normal puisque nous avons des vies de fous. Néanmoins, il s'agit d'apprendre non pas à politiser la folie, dans un froid et distant constat, mais par des gestes, par une attention et une vulnérabilité, il s'agit d'ouvrir la politique à des problèmes qu'elle a trop longtemps ignorés[123].

Du collectif aliéné aux aliénations pratiques : perspectives situées

C'est pourquoi la distance critique ne témoigne que d'une distance de la critique quant à la pratique. Il ne faut jamais parler en dehors de ses souliers et, comme le dit l'adage, les bottines doivent suivre les babines. C'est par ce biais que s'abolit la distinction entre parler et faire, par ce biais que ça le fait lorsque ça le dit et que ça le dit lorsque ça le fait[124]. C'est par ce

---

[122] Félix Guattari, *op cit.*, 2003, p. 36.

[123]« La véritable fracture ne s'effectuera qu'à partir du moment où des questions telles que celles du bureaucratisme des organisations, telles que celles de l'attitude répressive des militants à l'égard de leur femme, de leurs enfants, etc., leur méconnaissance du problème de la fatigue, de la névrose, du délire – il est courant qu'on refuse d'entendre quelqu'un qui "craque", on le brise, on estime qu'il est "fini", qu'il n'a plus sa place dans l'organisation, voire même qu'il est devenu dangereux… - qu'à partir du moment où de telles questions passeront sinon au centre des préoccupations politiques, tout au moins seront considérées comme étant aussi importantes que n'importe quelle tâche d'organisation, aussi importantes que la nécessité de s'affronter au pouvoir bourgeois, au patron, à la police… La lutte doit être menée dans nos propres rangs, contre notre propre police intérieure. Il ne s'agit nullement d'un front secondaire, comme certains maoïstes ont pu le considérer, d'une lutte d'appoint, d'une lutte marginale. Tant qu'on maintiendra la dichotomie entre la lutte sur le front des classes et la lutte sur le front du désir, toutes les récupérations resteront possibles ». Félix Guattari, *op. cit.*, 1977, p. 34-35.

[124] Les babines suivent donc également les bottines.

biais qu'il est possible d'entrevoir qu'il n'y a point d'horizon libre d'aliénation. Plutôt, il y a une attention à développer afin de cerner comment, dans « la pratique, l'aliénation est souvent méconnue du fait même qu'on est pris dedans »[125]. S'il est impossible de traiter l'aliénation depuis nulle part, c'est qu'il est essentiel de sentir comment les questions de pouvoir les plus sociétales et capitalistiques qui soient concernent le bout de notre nez, concernent ce que peut et ne peut pas un corps, concernent ce que l'on voit et ce que l'on ne voit pas. En d'autres termes, il ne peut pas y avoir de pratique de l'aliénation qui soit désincarnée, non plus d'analyse de l'aliénation qui ne tienne « compte de là où on en parle : cela nécessite de disposer d'une grille d'interprétation, de traduction de "ce qui se passe" là où on est »[126]. Située sur le plan du collectif, il s'agit d'une analyse critique permanente qui vise l'instauration d'un ensemble de transformations, de processus instituants qui ne visent pas à devenir permanent, mais à destituer ce qui a préalablement été institué. Si permanence il y a, c'est donc une permanence propre à la réinvention de techniques. Comme l'exprime Isabelle Stengers et Philippe Pignarre, il s'agit ici des « [n]oces du devenir et de la critique : savoir que l'on ne critique pas au nom de quoi que ce soit, mais dans le mouvement même où l'on devient capable de penser et sentir autrement »[127]. Ainsi, si elle est permanente, cette critique est également située. « Il ne s'agit pas de comprendre ce qui se passe là où nous ne sommes pas »[128]. Il s'agit de cerner les limites floues des agencements qui nous font et nous défont, de se situer à même le désir et d'ainsi être en mesure de pétrir ses différentes modalités. Cette critique ne vise pas à élaborer des constats en surplomb, mais plutôt à accompagner un tissu relationnel de gestes qui permet d'être moins et plus que soi parce que plus soi-même.

---

[125] Jean Oury, *op. cit.*, 1992, p. 83.
[126] *Ibid.*, p. 95.
[127] Philippe Pignarre, Isabelle Stengers, *La sorcellerie capitaliste*, Éditions La Découverte, Paris, 2005, p. 71.
[128] Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre III, Les psychoses*, Éditions du Seuil, Paris, 1981, p. 322.

Si le désir est renversant, il n'est jamais neutre. Il ne s'agit pas de développer un sentiment de peur et de culpabilité. Il s'agit de se questionner, de prendre acte et d'agir selon la position que nous occupons. Puisqu'il est parcouru par des rapports de forces, par la violence d'un codage qui ne nous appartient pas, il s'agit de tirer la juste mesure corporelle du désir. Il s'agit de comprendre comment nous y sommes transporté.e.s et comment s'y mouvoir afin de produire de nouvelles subjectivités, ensemble. Selon la formule de Fred Moten : « I don't need your help. I just need you to recognize that this shit is killing you, too, however much more softly, you stupid motherfucker, you know »[129]?

L'autonomie et la déconstruction des rapports de domination passent par un double mouvement. D'une part, ne jamais se mettre à la place des autres. D'autre part, ne jamais oublier que notre place est non-exclusive à celles des autres. Il n'y a de pratique politique que lorsque l'on sent, en nous, sur nous, corporellement le pouvoir qui produit et détruit. Il n'y a de compréhension de la domination qui porte son efficace d'abolition que celle vécue par le désir. Si l'horizon de l'émancipation demeure, l'action politique n'est plus arrimée à un *telos*, à un objectif circonscrit, mais à l'auto-engendrement de la pratique à partir du collectif dont les données sont mises à l'épreuve par des gestes aussi essentiels que quotidiens.

Plutôt que de s'abstenir à être les jouets de systèmes d'aliénation, il nous faut apprendre à jouer avec ces systèmes. Pour ce faire, il nous faut élaborer une critique qui permet de vivre mieux ensemble ici et maintenant. C'est-à-dire de s'armer d'une critique qui permet de résister à notre servitude volontaire[130]. En ce sens, une pratique de l'aliénation implique une «

---

[129] Fred Moten, « The General Antagonism: An Interview with Stevphen Shukaitis », dans, Stefano Harney, Fred Moten, *op. cit.*, p. 140-141.

[130] Cette leçon est tirée de façon éloquente par nombre de femmes Africaines-Américaines suite aux difficultés soulevées par des luttes menées auprès de camarades masculins. « Plutôt que d'essayer de produire un savoir universel qui pourrait être traduit d'une épistémologie à l'autre, il vaut mieux s'employer à reformuler le point de vue propre aux Noires afin de fournir aux Africaines-Américaines les moyens de

gymnastique quotidienne »[131] qui passe par la prise en compte de là où l'on se situe et par une hospitalité à l'égard de toutes les histoires qui traversent un lieu, une vie, une collectivité. En d'autres termes, il s'agit de se rendre polyglottes des récits puisqu'ils sont dépendants les uns des autres, puisque nous « ne pouvons pas réellement faire le récit de notre histoire propre sans connaître celle des autres »[132] selon les mots d'Angela Davis.

Savoir où nous sommes, savoir de quoi notre aliénation se chauffe, c'est aussi vouer une attention à nos façons d'habiter, et ce, dans une optique décoloniale. « Faire le tour et être entouré soi-même, faire commerce de sentiments, faire commerce d'objets. C'est une des dimensions fondamentales de l'existence »[133]. Il est important de s'élaborer des lieux de vie, et ce, tactilement. Toute pratique révolutionnaire passe par une enquête sur les conditions matérielles et spirituelles qui soutiennent l'existence et qui, bien souvent sont soutenues par des entités invisibilisées et par du travail invisible. C'est à ce niveau, et non au niveau d'un activisme de nulle part, d'un radicalisme déraciné que se situe l'essor d'une pratique. Savoir où l'on met les pieds, c'est apprendre à s'entourer et apprendre à entourer. C'est apprendre à vivre en s'enveloppant d'autres. C'est tenir et entre-tenir des lieux qui permettent de vivre.

Ces lieux sont peuplés d'histoires qui nous précèdent et qui sont souvent ignorées. Si elles sont libres d'usages, nous héritons de ces histoires sans testament. Se remémorer et

---

résister à leur propre subordination ». Patricia Hill Collins, « La construction sociale de la pensée féministe Noire », dans Elsa Dorlin (dir), *op. cit.*, p. 173.

[131] Jean Oury, *op. cit.*, 1976, p. 25.

[132] Angela Davis, *Une lutte sans trêve*, La Fabrique éditions, Paris, 2016, p. 167. Voir également Audre Lorde qui écrit : « quand les paroles des femmes crient pour être entendues, nous devons, chacune, prendre la responsabilité de chercher ces paroles, de les lire, de les partager et d'en saisir la pertinence pour nos vies. Nous ne devons pas nous cacher derrière les simulacres de divisions qu'on nous a imposés, et que nous faisons si souvent nôtres. Du genre : "Je ne peux vraiment pas enseigner la littérature des femmes Noires, leur expérience est si éloignée de la mienne." Pourtant, depuis combien d'années enseignez-vous Platon, Shakespeare et Proust ». Elle invite à se débarrasser de « toutes les multiples façons que nous avons de nous priver de nous-mêmes et des autres ». Audre Lorde, « Transformer le silence en paroles et en actes », dans, (dir) Elsa Dorlin, *Black Feminism*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 79.

[133] Jean Oury, *Création et schizophrénie*, Éditions Galilée, Paris, 1989, p. 169.

s'inspirer de l'existence des vaincu.e.s et des luttes qui ont marqué l'expérience d'un territoire, qui en fabrique la teneur existentielle, s'avère une incontournable tâche éthique[134]. Par exemple, dans ce qu'on appelle le « Québec », il m'apparaît impensable de militer sans prêter l'oreille aux diverses facettes des mouvements indépendantistes, aux différents mouvements d'autoaffirmation autochtones[135] qui ont traversé l'histoire. Lutter, c'est toujours se situer quelque part et agir en résonance et respect avec tout ce qui a marqué l'expérience révolutionnaire d'un lieu. En d'autres termes, lutter, c'est agir avec grâce.

Si l'histoire est accaparée par les vainqueurs, une tâche révolutionnaire est de faire vivre ce qui, trop souvent, tombe dans l'oubli : la trace tactile laissée par les vaincu.e.s. Une expérience pratique en découle et elle passe par une perpétuelle décolonisation de nos façons de partager le sensible et l'insensible. Comme le dit Françoise Vergès à propos de l'idée décoloniale : « dans les sociétés occidentales, le regard est complètement privilégié par rapport aux autres sens. Il faut réapprendre à écouter, à toucher, à sentir. Et à le faire ensemble, collectivement »[136]. Il n'y a pas de révolutions sans corps non plus sans désir. Il n'y a pas de

---

[134] C'est un des axes essentiels de l'éthique qui découle de l'histoire des vaincu.e.s. Voir : Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », dans, *Œuvres III*, Éditions Gallimard, Paris, 2000, p. 427-443. Pour une enquête parlée à propos de la parole qui s'inspire de cette éthique voir : Dalie Giroux, *Parler en Amérique*, Éditions Mémoire d'encrier, Montréal, 2019, 136 p.

[135] Cette thématique est conceptualisée par nombre d'intellectuel.le.s autochtones contemporains. Voir, entre autres : Glen Sean Coulthard, *Red Skin White Masks*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 2014, 229 p. Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 2017, 312 p. Audra Simpson, Mohawk Interruptus, Duke University Press, Durham, London, 2014, p.260.

[136] Françoise Vergès, « La lutte décolonial élargit les analyses », Ballast, 08-04-2019, https://www.revue-ballast.fr/francoise-verges-la-lutte-decoloniale, consulté le 12-04-2019. Voir aussi : Françoise Vergès, *Un féminisme décolonial*, La Fabrique éditions, Paris, 2019, p. 33-34.

corps sans désir non plus de désir sans corps. Encore faut-il « apprendre à désirer »[137] tout en apprenant à habiter de façon tactile[138].

Précarité des statuts

Afin de se déprendre de soi, de ses assignations, afin d'être à même d'user ses aliénations, de les ruiner[139], d'en faire usage et d'entrer dans une dimension tactile et décoloniale de la lutte, il faut instaurer une précarité des statuts. Celle-ci s'avère essentielle afin de décomposer le collage entre statut, rôle et fonction qui encourage, par de multiples mécanismes identificatoires, l'entropie institutionnelle, l'inhibition du désir, le manque d'initiative.

Les militant.e.s qui monopolisent les manières de faire, les clefs, les contacts, qui deviennent des spécialistes de certaines fonctions, qui deviennent la caricature d'eux et d'elles-mêmes après des années passées à superaliéner les endroits où ils s'engagent, à miner l'ambiance, à manquer d'attention pour que l'attention se tourne vers eux et parfois, moins souvent, vers elles, à ne pas se questionner à savoir qui illes sont, constituent d'incommodes catalyseurs à néantiser la pratique. « Le jeune homme ne pense pas à la révolution, mais au révolutionnaire qu'il est »[140]. C'est ce pourquoi nous devons « *organiser la précarité* »[141].

Au sein d'un hôpital psychiatrique, si les médecins se prennent pour des médecins, il n'y a aucune raison pour que les fous ne se prennent pas pour des fous. Un roulement perpétuel

---

[137] À ce propos voir : Clara Novaes, « Couture du quotidien : *lignes de l'institutionnel* », dans, *Psychoanalytische Perspectieven*, « Autour de la psychothérapie institutionnelle I », (dir), Joris De Bisschop, David Van Bunder, gasteditors, Gent, 2010, p. 89-105.

[138] « Je pense qu'il faut saisir l'idée autochtone de la terre au sens du déploiement d'une activité phénoménologique dont les moments sont propres à différentes communautés dans différents territoires, et qui correspond à une connaissance très précise de l'usage des rapports qui sont impliqués par cette idée de la terre ». Dalie Giroux, *Le Québec brûle en enfer*, M Éditeur, 2017, p. 130. Sur une enquête tactile à propos de nos manières d'habiter imaginairement, matériellement la terre sous la condition postcoloniale voir également : Dalie Giroux, *La généalogie du déracinement*¸ Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2019, 219 p.

[139] Un recueil non publié de Roland Giguère s'intitule d'ailleurs : *Le défaut des ruines est d'avoir des habitants.* Merci à Gaëtan Dostie d'avoir attiré mon attention sur ce titre.

[140] Valéries, *Petits morceaux de jeune homme*, L'Oie de Cravan, Montréal, 2019, p.75.

[141] Jean Oury, *op. cit.*, 1980, p. 45.

des statuts, des fonctions, des rôles, des lieux, des occupations, des stratégies, des tactiques permet de destituer les petits territoires identificatoires qui caractérisent le milieu hospitalier tout comme le milieu révolutionnaire. Ainsi, les différents rôles-statuts-fonctions propres à la comédie hospitalo-révolutionnaire se fluidifient et se fluidifie du même coup ce que l'on définit comme étant révolutionnaire et hospitalier.

Hiérarchisation absolue

Pour ce faire, établir une *hiérarchisation absolue* s'avère essentiel[142]. En son sein se présente un maximum de différences et cohabitent un maximum de paliers. Cette hiérarchisation absolue peut s'affirmer contre les effets néfastes de la démocratie et de la hiérarchisation, toutes deux « machines collectives à supprimer les événements »[143] par l'homogénéisation d'un milieu. La hiérarchie confisque la légitimité de l'action pour la remettre dans les mains de certain.e.s. La démocratie, quant à elle, la confisque pour la remettre dans les mains de tous et de toutes. Plutôt que de se rendre collectivement aptes à l'erreur et à l'initiative, autant la hiérarchie que la démocratie créent la dépendance à l'égard d'instances qui se suppléent à ce qui pourrait se passer. Un symptôme institutionnel commun à la hiérarchie comme à la démocratie est l'invention d'un ensemble de problèmes potentiels ainsi que le postulat d'un modèle qui répondrait à ces problèmes avant même que ceux-ci ne surviennent. Dans la hiérarchie, il en va d'une distribution des statuts selon les différentes fonctions que l'on peut et que l'on ne peut pas occuper. Cette distribution permet à tout le monde de s'exclamer : « Ce n'est pas à moi de faire ça »! Ainsi, il n'est plus possible que rien n'arrive parce qu'il faut toujours demander la permission au supérieur, parce qu'il faut respecter le syndicat qui stipule à propos de qui est légitime d'exécuter quelle tâche. Évidemment, les hiérarchies n'existent pas

[142] Le terme est de Jean Oury. Voir : Jean Oury, *op. cit.*, 2014, p. 57.
[143] *Ibid.*, p. 119.

que sur papier. Elles peuvent être imaginairement créées et ainsi s'avérer d'autant plus pernicieuses. Dans une démocratie aussi directe et horizontale qu'on le souhaite, il en va de la création d'un mécanisme de reddition de compte, de délibération et de prise de décision collective. S'il semble pour certain être l'empire du moins pire, cette gestion des problèmes contribue la plupart du temps au fait d'éviter la recherche de manière de se mettre en confiance les un.e.s avec les autres, la recherche de manière d'expérimenter et donc de se tromper tout en assumant collectivement les risques de l'erreur. Plutôt, les apôtres de la vertu que sont les démocrates s'empêtrent à demander la permission avant de faire quelque chose et se déchargent ainsi du fait de leur action. La plupart du temps, ils se prêtent à un régime pervers de reconnaissance où l'on compétitionne afin de montrer qu'on fait quelque chose plutôt que de s'attarder au comment de ce qui fait la chose. C'est bien connu : une fois proposée à l'assemblée, la proposition lui appartient. Il en va d'une collectivisation imaginaire qui rend l'ensemble de l'assemblée responsable de modeler son contenu. Or, prendre une décision collectivement ne la rend pas effective et ne donne pas nécessairement les moyens de la mettre en œuvre. « Les décisions prenaient, ou pas; jamais elles n'étaient prises. [Il] ne peut sortir d'une assemblée autre chose que ce qui s'y trouve déjà »[144]. Trop souvent, les assemblées deviennent de longs spectacles, une parodie démocratique au sein de laquelle se perdent la sensibilité, la capacité à s'organiser et la légitimité qui sont, d'abord et avant tout, affaire d'attention. Si des procédures peuvent parfois nous épauler, elles ne suffisent pas à pallier le manque d'attention et la capacité réelle d'inciter une confiance partagée, puisque partageable. Si la légitimité se réduit à une affaire d'instances et de procédures collectives, c'est souvent que l'angoisse démocratique gagne et incite une perte de confiance et d'attention commune. Si la démocratie uniformise, c'est bel et bien par la peur d'assumer les erreurs collectivement, par

[144] Comité Invisible, *À nos amis*, La Fabrique éditions, 2014, Paris, p. 60.

la peur et la difficulté de composer avec différentes manières de faire et avec les conflits que la rencontre entre celles-ci suscite nécessairement.

Transversalité

Afin de ne pas confondre le fait de s'organiser avec les malheureux effets tant de la démocratie que de la hiérarchie, la transversalité s'avère essentielle. Cette transversalité, développée par Guattari à partir de son expérience à *La Borde*, implique un rapport non vertical et non plus horizontal au pouvoir hiérarchique. En élaborant une pratique transversale, le cloisonnement qui soutient la hiérarchie est sectionné puisqu'il n'est plus possible de s'en tenir à la seule place qui nous est dévolue. Il en va d'un élargissement de notre perspective. « La modification doit intervenir au niveau d'une redéfinition structurale du rôle de chacun et d'une réorientation de l'ensemble. Tant que les gens restent figés sur eux-mêmes, ils ne voient rien d'autre qu'eux-mêmes »[145]. En ce sens, la transversalité nomme le travestissement de la structure qui vise à pluraliser les manières d'y intervenir.

Plutôt qu'un contre modèle idéal, il s'agit de proposer un usage pragmatique de la hiérarchie qui permet de comprendre différemment les rapports de pouvoir qui structurent un milieu. Cet usage s'articule à partir du « degré d'aveuglement » de chaque membre d'un groupe à l'égard de l'expérience des autres. « Mettez dans un champ clos des chevaux avec des œillères réglables et disons que le "coefficient de transversalité" sera justement ce réglage des œillères »[146]. En institution de soin, ce coefficient est orienté par le niveau le plus élevé du pouvoir médical. Au sein d'un milieu révolutionnaire, il est largement structuré par celles et par ceux qui forment des instances de pouvoir séparées, par ceux et celles qui "callent les shots", qui décident, souvent malgré eux, qui est dans le coup, qui sera invité.e ou non, qui occupera

[145] Félix Guattari, *op. cit.*, 2003, p. 80.
[146] *Ibid.*, p. 79-80.

quelles fonctions, qui prendra la parole. Celles et ceux qui mènent de faux procès, qui alimentent de faux problèmes et mènent des groupes complets vers un sentiment diffus de culpabilité.

Or, le « sujet de l'institution, le sujet effectif, c'est-à-dire inconscient, celui qui détient le pouvoir réel, n'est jamais donné une fois pour toutes »[147]. C'est que si l'expression manifeste d'un groupe est organisée à partir de ses principaux organes de pouvoirs, son expression latente est plus fuyante. Elle donne ainsi place à divers points d'intervention qui autorisent le groupe à pluraliser une structure sclérosée. Plutôt que de laisser chacun tranquille dans son secteur, il s'agit, par la transversalité, d'inciter une « communication maximum […] entre les différents niveaux et surtout dans les différents sens » de la structure hiérarchique[148]. Ainsi, est-il possible d'adopter des postures polyvalentes, de se remettre en question plus efficacement *via* le plurivers du groupe qui ne s'abolit pas dans le fait de rendre tout le monde semblable, non plus dans le fait de rendre tout le monde conforme à sa fonction. « Plutôt que chacun joue à soi-même et aux autres la comédie de l'existence, corrélative de la chosification du groupe, la transversalité apparaît comme l'exigence du marquage inévitable de chaque rôle »[149].

Ainsi, la transversalité, considérée par Oury comme l'un des effets du collectif[150], constitue une machine à analyser et à transformer les différentes positions adoptées, ce qu'elles permettent et ce qu'elles empêchent tant sur le plan subjectif qu'organisationnel. Elle permet de dynamiser le groupe et d'y insuffler de la liberté puisqu'on ne s'y approprie plus ce qu'il est possible de faire selon le rôle qui nous est attribué et que l'on s'attribue. « Seule la mise à jour

---

[147] *Ibid.*, p. 81.
[148] *Ibid.*, p. 80.
[149] *Ibid.*, p. 83.
[150] Jean Oury, *op. cit.*, 1986, p. 24.

d'un plus ou moins grand niveau de transversalité permettra que se déclenche […] un processus analytique offrant une réelle possibilité aux individus de se servir du groupe à la façon d'un miroir »[151]. Ici, il n'est nulle question d'une dialectique de la reconnaissance. Cet effet de miroir structure au contraire un effet où l'on ne se reconnaît pas dans l'image que le groupe nous renvoie de nous-mêmes. Cette image scopique brouille la frontière entre nous et les autres et permet un travail du collectif sur notre résonance tonale, sur notre résonance tactile qui impacte au niveau de la matière sensible, insensible et commune qu'est le collectif.

[151] Félix Guattari, *op. cit.*, 2003, p. 82.

FANTASME DE GROUPE

Le *Groupe de Travail de Psychothérapie et de Sociothérapie Institutionnelles* (GTPSI), vecteur important pour la psychothérapie institutionnelle, a réuni l'avant-garde psychiatrique française d'après-guerre à plus de quatorze reprises entre 1960 et 1966. Chacune de ces rencontres fut l'occasion d'une mise en commun des problématiques qui ponctuaient les différents milieux de soin où pratiquaient les membres. Les discussions qui s'y tenaient se transformaient en véritables séances d'analyses collectives qui impliquaient la franchise la plus absolue qui soit[152]. Plutôt que de se conforter dans de surplombantes explications, il s'y élaborait une intelligence collective peuplée de questions.

Lors d'une fin de semaine de novembre 1961, le GTPSI est animé par une conversation sur les rapports entre la fantasmatisation et les institutions soignantes. Jean Oury définit alors le fantasme comme

> l'extrémité de toute une chaîne compliquée, une sorte de point de butée-, [où l']on doit retrouver transposée, à peu près, la même structure que ce qu'on trouvait dans la première rencontre de l'individu avec l'Autre : on peut retrouver, maintenant, une sorte de "rencontre"[153].

Ceci ne va pas sans rappeler Lacan pour qui la possibilité du désir est initiée par une refente initiale. Le désir gît dans une béance subjective laissée par l'impossible couplage entre la demande d'amour et sa satisfaction. En d'autres termes, le désir ne s'articule jamais parfaitement entre un sujet de désir et les objets de son désir puisque son signe ne correspond jamais à son expression[154]. Si elle ne se tarit pas, sa source initiale ne peut être retrouvée et le

---

[152] C'est d'ailleurs ce qu'exprimait le précepte en vigueur au cours des discussions : « Ne pas s'en laisser passer une »! Jean Oury, cité dans, Olivier Apprill, *op. cit.,* p. 64.

[153] Jean Oury, dans, « Fantasme et institution », 1961, *Actes du Groupe de Travail de Psychothérapie et de Sociothérapie Institutionnelles*, éditions d'une, Paris, 2015, p. 67.

[154] « L'analyse démontre que l'amour dans son essence est narcissique, et dénonce que la substance du prétendu objectal – baratin – est en fait ce qui, dans le désir, est reste, à savoir sa cause, et le soutient de son insatisfaction, voire de son impossibilité. L'amour est impuissant, quoiqu'il soit réciproque, parce qu'il ignore qu'il n'est que le désir d'être Un, ce qui nous conduit à l'impossible d'établir la relation d'eux ». Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XX, Encore, 1972-1973*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, p. 12. C'est également ce qui fait que Lacan définit l'amour du côté masculin comme le fait de « *donner ce qu'on n'a*

désir se perpétue en se nourrissant de fantasmes qui pallient cette perte. « Dans l'expérience, le désir se présente d'abord comme un trouble. Il trouble la perception de l'objet »[155].

Si elle entraîne son lot de souffrance, cette dimension créatrice du désir protège néanmoins le sujet d'une paralysie dû à une parfaite adéquation avec ses objets d'amour. Ainsi, elle permet au désir et au sujet de se mouvoir au sein des agencements. Puisqu'une parfaite complémentarité avec des objets particuliers est impossible, le sujet doit machiner son désir, l'enfiler avec des connexions qui l'activent plutôt que de s'abstenir à des explications desquelles il ne saurait se satisfaire.

À partir de cette définition du fantasme, les membres du GTPSI s'attardent à décrypter son fonctionnement au niveau groupal. Paru onze ans après cette discussion, *L'Anti-Œdipe* soutient que tout « investissement est collectif, tout fantasme est de groupe, et, en ce sens, position de réalité »[156]. De façon complémentaire, Guattari souligne lors de la rencontre du GTPSI dont il est ici question que le fantasme « n'émerge pas à la conscience autrement que sur un mode symptomatologique » à travers différents modes d'expression qui renvoient à « une certaine "présentification" de l'Autre ». Or, celle-ci ne s'exprime jamais seule puisque c'est toujours « une société d'autres qui appliquent le fantasme ». Du moment où un fantasme est accepté comme allant de soi par une communauté, sa réalisation dépend des « communications reçues » qui découlent du « fond social » sur lequel elle se situe. Par exemple, un petit chef n'est pas seul responsable de sa position. Il agit plutôt à titre de « pivot » fantasmatique au sein de la transversalité du collectif. Ce dernier permet un ensemble d'identifications et organise la façon dont les membres tentent de se protéger quant à ce qui pourrait advenir. Ainsi, ils

---

pas, c'est de donner ce qu'il n'a pas, le phallus, à un être qui ne l'est pas ». Jacques Lacan, *op. cit.*, 1998, p. 351.

[155] Jacques Lacan, *Le désir et son interprétation*, Éditions de La Martinière et Le Champ Freudien Éditeur, Paris, 2013, p. 425.

[156] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, 1972-1973, p. 337.

anticipent ce qu'il est possible de devenir, restreignant le champ des potentialités et la part de virtualité inhérente aux devenirs.

C'est en ce sens que le fantasme est également défini par Guattari comme une « représentation imaginaire ayant pour fin de mettre l'Autre en posture de répondre au désir comme il est impossible qu'il le fasse en réalité ». Guattari s'inspire ici de l'impossibilité constitutive du fantasme chez Lacan. Le sujet, même en analyse, n'a jamais accès à la véritable cause de son désir. Il rate l'Autre auquel il n'a pas accès et pallie ce manque constitutif de façon imaginaire en fantasmant afin de soutenir le désir. Or, afin de ne pas se laisser capturer par la mythologie œdipienne, par le manque comme terre d'assise de la psychanalyse orthodoxe, Guattari souhaite ouvrir « le plan "éthique" », celui qui lui permet de se dérober aux rapports structuraux. Ce plan se situe au niveau d'un travail sur l'expression et la réception des fantasmes dans la dynamique groupale aussi bien que sociale. En ce sens, afin de cerner la fonction d'un fantasme, connaître le fond général sur lequel il s'érige s'avère essentiel. Toute clinique psychiatrique se revendiquant du matérialisme devrait donc impliquer une analyse des conditions de possibilités sociales, historiques et politiques qui permettent l'émergence de fantasmes. Par ce biais, il est possible de les mettre en « circulation », de créer une terre d'accueil, d'inciter les conditions d'expression nécessaires à leur partage et à leur analyse plutôt que d'encourager une souffrance dont l'interprétation se restreint à des déterminismes familiaux[157].

Symptômes de groupe

Sur le plan révolutionnaire, la problématisation des fantasmes groupaux encourage une attention dirigée vers les différentes manières avec lesquelles nous nous rapportons collectivement les un.e.s aux autres, au monde et à nous-mêmes. Bref, elle permet de prendre

[157] Félix Guattari, dans, « Fantasme et institution », *op. cit.*, p. 103-107.

soin de ce qui nous enveloppe. C'est ce constat qui permet à Guattari d'élaborer une pratique analytique des « groupes-symptômes » afin de reconnaître comment certaines formations collectives s'organisent et comment il est possible d'y intervenir[158].

Guattari est méfiant des groupes qui tendent à acquérir une espèce d'entité localisable ou dont la consistance se manifeste par une intériorité qui agit comme une espèce de trou noir qui absorbe tout et favorise un repli identitaire. Ce faisant, il invite à assumer le côté éphémère des modalités qui structurent le groupe tout en pensant la participation à un plan de consistance qui inquiète ce que nous souhaiterions entendre par « notre » bande d'ami.e.s ou par « notre » groupe. Il s'agit d'éviter que ces repères se renversent en petites prisons infernales, comme cela arrive trop souvent.

Or, pour mettre en déroute ces mécanismes de défense, le groupe révolutionnaire doit cesser de se prendre pour le nombril du monde. Pour se faire, il doit affronter sa peur de périr en se rendant sujet d'une loi qu'il institue sans cesse, mais qui ne s'institue jamais. En d'autres termes, le groupe ne se fonde pas à partir d'explications sur le pourquoi de son existence limitant ainsi ses frontières, à partir du type d'action qui lui serait propre et d'une soi-disant définition de la pratique politique à partir d'un appareil idéologique de légitimation. Plutôt, en acceptant de construire des institutions branchées sur l'ouverture la plus complète à l'altérité et donc des institutions qui assument la possibilité de périr, les frontières imaginaires groupales s'estompent. Ainsi beaucoup plus difficile à délimiter, le groupe devient un catalyseur à connexions. Ici, le prosélytisme militant cède sa place à l'importance des rencontres qui se greffent au groupe et qui s'avèrent garantes du rythme qui lui permet de se brancher avec ce qu'il ne connaît pas. Ainsi, le groupe se met en rapport avec l'angoisse qui survient quant à sa mortalité. Il ne cherche pas à constituer une totalité par rapport à laquelle sa légitimité serait

[158]Félix Guattari, *op. cit.*, 2003, p. 42.

toujours en reste. Il ne cherche pas à être reconnu. Se pluralisant, il se détotalise dans un geste qui lui permet d'affirmer ce qu'il devient plutôt que de confirmer ce qu'il est. Se dotant de sa propre loi amovible, le groupe s'autoreconnaît ou s'autoaffirme[159]. Ce faisant, les rencontres auxquelles il se prête ne sont plus perçues comme menaçant sa cohésion, mais comme transformant la loi dont il se dote.

Faute de trouver les bonnes dispositions collectives, celles qui permettent au groupe d'assumer cette capacité transformatrice, sa part mortelle, faute d'assumer l'angoisse qui l'accompagne, des « fonctions fantasmatiques interviennent comme une façon de donner au groupe son volant d'inertie »[160]. Les fantasmes apparaissent alors comme des éléments qui soudent les membres de façon imaginaire. Le ralliement autour de petits chefs, la cohésion identitaire contre un bouc émissaire, la glorification d'un éthos de bande, la valorisation à outrance d'une culture du call-out, la prévalence d'une volonté de reconnaissance, les phénomènes de jalousie et de mode constituent, entre autres, de patents exemples où le groupe recourt à divers mécanismes de défense afin de boucher le trou que crée l'angoisse de sa mort potentielle, que crée « la *peur d'être en manque de lien*. Du coup la peur tient lieu de lien. Peur d'éclater, ou de voir éclater le lien »[161]. Surviennent alors de funestes fantasmes qui pallient le fait de ne pouvoir se situer dans le désir. Plutôt, on y subit les affres du désir et on tente de s'accrocher à des bouts d'imaginaires qui nous rassurent et nous rassemblent momentanément.

---

[159] Je suis ici redevable d'auteur.e.s qui souhaitent se distancer du concept hégélien de reconnaissance. Voir : Franz Fanon, « Le nègre et la reconnaissance », dans, *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, Paris, 1952, p. 203-216. Carla Lonzi, *Crachons sur Hegel*, Association culturelle eterotopia France, Paris, 2017, 101 p. Glen Coulthard, *op. cit.* Et Élise Gonthier-Gignac qui couple ces pensées : Élise Gonthier-Gignac, « La politique de la différence », séance 3, séminaire *Paradigmes de la division politique*, 4 décembre 2018, disponible en ligne http://ladivisionpolitique.toile-libre.org/annee-2018-2019/seance-3-la-politique-de-la-difference/ consulté le 20-03-19.

[160] Félix Guattari, dans, « Fantasme et institution », *op. cit.*, p. 145.

[161] Daniel Sibony, *Le « racisme », une haine identitaire*, Christian Bourgois Éditeur, Paris, 1997, p. 228.

Lorsque survient le refus de s'organiser avec des groupes jugés de tendances « adverses » par peur qu'un certain discours, ou que certaines manières de faire prennent le dessus sur les « nôtres », c'est cette fantasmatisation qui est à l'œuvre. Un ensemble de formules appropriatives circulent alors : « mon groupe », « ma bande », « ma tendance », « mes ami.e.s », etc. Elles en viennent à former un circuit qui délimitent qui parle avec qui, pour faire quoi, comment et qui emploie quel type de vocable.

À ce propos, combien d'alliances ont-elles achoppé sur des mots auxquels on s'accroche mordicus ? « Allié » s'oppose à « complice », « composition » s'oppose à « attaque », « citoyen » se couple à « flic » et tous deux s'opposent à « révolutionnaire », « forme de vie » devient synonyme d'un peu n'importe quoi, il paraîtrait même que certain « ont » des formes de vie : « ma forme de vie »... « Guerre civile » s'oppose à « guerre sociale ». « Politique » s'oppose à « insurrection ». On utilise certains concepts en tenant pour acquis que tout le monde les partage, mais on ne fait que creuser la tranchée qui nous sépare des « autres » ainsi créés. On parle seuls, tout le monde en même temps. On s'entend, mais plus personne ne s'écoute. Bien que ce soit à n'y rien comprendre, on continue de jacasser pour combler le vide formé par l'angoisse. Plutôt que de se prendre à la lettre, mieux vaut entretenir une curiosité pour les différentes pratiques sous-jacentes aux mots. Or, chérir cette curiosité ne veut pas dire se mettre à parler avec tout le monde. Il y en a qui parlent déjà bien trop. Il y en a à qui ont accorde déjà constamment la parole, qui, tout en se sentant chez eux partout, s'imaginent qu'on leur confisque le droit de dire. À ces gens-là, il est peut être important de ne rien dire, question que d'autres voix s'expriment.

Se montrer magnanime, faire œuvre d'une intelligence naïve à l'égard de ce qui nous apparaît comme étranger permet d'éviter de ne pas inventer de faux ennemis autour desquels se souder. C'est ce type de fantasme belliqueux qui survient lorsque l'existence d'un groupe

est postulée sans même que soit pris le temps de cerner la pluralité de celui-ci, sans même explorer la possibilité d'y faire émerger une transversalité qui permet de se connecter avec les différents éléments qui le composent. Le réel du groupe est bien plus difficile à atteindre que sa réalité. Prendre l'un pour l'autre revient à hypostasier le groupe sous ce qui est dit de lui. Trop souvent, on laisse libre cours à la fantasmatisation imaginaire en présentant un groupe en tant que bloc monolithique auquel il fait bon s'opposer. La politique de la cour de récréation qui en découle est ainsi exprimée par Guattari : « C'est *mon* groupe, *ma* tendance, c'est *mon* journal, c'est nous qu'on a raison, on a sa ligne à soi, on se fait exister face à l'autre ligne, on se constitue une petite identité collective incarnée dans son leader local… » À ce moment-là, c'est la relation qui écope puisqu'on se complaît au sein d'explications qui indiquent comment s'organiser plutôt que de voir comment ça s'organise.

Pour reprendre les mots de Guattari : « Pourquoi les groupuscules, au lieu de se bouffer les uns les autres, ne se multiplieraient-ils pas à l'infini »[162]? Plus un mouvement révolutionnaire est pluriel, plus il est difficile à assimiler, plus il est difficile à attaquer et plus il persiste. Pour parvenir à cette pluralité, il ne s'agit pas d'alimenter une nouvelle morale qui inciterait un travail sur soi et qui valoriserait les bons comportements au détriment des attitudes réfractaires. Il s'agit d'apprendre collectivement à se mettre en rapport avec le désir et les fantasmes qui y circulent.

Groupe assujetti

À partir des symptômes qu'ils manifestent, Guattari esquisse les contours du groupe assujetti et du groupe-sujet. Il ne s'agit pas de « deux sortes de groupes [, mais] de deux versants de l'institution »[163]. Ne survient donc pas, ici, un dualisme strict. Plutôt, il s'y recèle des

[162] Félix Guattari, *op. cit.*, 2003, p. 284.
[163] Gilles Deleuze, dans, Félix Guattari, *op. cit.*, p. VI.

tendances qui peuvent s'entremêler tout en laissant place à certains traits distinctifs. À tout moment, ceux-ci sont susceptibles de se renverser sur eux-mêmes. Ainsi, une tendance peut rapidement basculer et adopter les penchants d'une tendance groupale qui lui semble a priori contradictoire. Il en découle que si une attitude critique doit se tenir, elle vise surtout à débusquer les façons problématiques de s'agencer, à surveiller le fasciste en nous, à mobiliser ce qui nous semble problématique chez les autres pour diffracter l'image que l'on se renvoie de nous-mêmes. Cette disposition critique ne doit donc pas être saisie comme une occasion de se comparer pour se consoler.

Pour Guattari, les groupes assujettis reçoivent leur loi

> de l'extérieur et, à l'aide de mécanismes d'autoconservation, se protègent magiquement d'un non-sens ressenti comme externe ; ce faisant, ils refusent toute possibilité d'enrichissement dialectique fondé sur l'altérité du groupe[164].

En d'autres termes, le groupe assujetti est aliéné par les autres groupes desquels son mode de fonctionnement, ses représentations imaginaires, son type de hiérarchie sont issus, la plupart du temps à son insu. Il subit les instances sociales, les formations molaires qui viennent réprimer et organiser la façon dont le désir s'y exprime. Il subit la loi et l'expérimente comme allant de soi, comme étant naturelle. En d'autres mots, plutôt que de se rendre collectivement sujet à transformer la loi, le groupe s'y assujettit, écrasant ainsi toute manifestation de singularité.

La parole entendue du groupe assujetti

Le groupe assujetti peut s'adresser, abstraitement, à des instances qui lui sont étrangères en formulant, par exemple, des revendications. Ainsi, « "sa cause est entendue" », mais il n'« énonce » pas, pour autant, une « parole vraie ». Cette parole vraie n'en est pas une qui dévoile un rapport à la Vérité. Plutôt, il s'agit d'une parole avec laquelle il y a adhésion et croyance,

---

[164] Félix Guattari, *ibid.*, p. 84.

une parole qui permet donc d'introduire « dans le réel la dimension de la vérité »[165]. En d'autres termes, elle constitue une parole qui a des effets de vérité sur le plan de la subjectivité, dont l'effet porte par-delà le « ronron du discours » au sein duquel la parole vide s'en tient au sens commun[166], par-delà le plan de la communication donc, celui où s'exercent les « pièges de la vie normale où nous devenons le jouet de la parole de l'autre »[167]. Survenant, cette parole pleine fait événement et permet, sans en atteindre la cause, de s'ouvrir au désir. Véritable rencontre au sens où nous l'entendions dans le premier chapitre, les effets qu'elle stimule donnent accès à la vérité comme cheminement subjectif plutôt qu'à l'Idée de la vérité. Tel qu'indiqué par Frédéric Rambeau : « La vérité n'est pas seulement l'ensemble de ce qui est, elle peut aussi se produire comme un effet irréductible aux stratégies du vrai, et donc comme une modification de l'être »[168]. En d'autres termes, cette idée d'une parole vraie est intrinsèquement liée à l'idée de la production désirante comme processus. Lorsqu'une parole, qui implique sa part de silence et d'écoute, est pleine de l'agencement duquel elle émerge, elle est vraie puisque son expression est indissociable de ce qui permet de l'exprimer. Elle invite donc à l'affirmation subjective, à la transformation dans le désir qui passe par le fait de ne jamais parler en dehors de ses souliers.

Au sein du groupe assujetti, si la parole est pleine, c'est qu'elle est remplie d'injonctions qui lui sont étrangères. On s'y perd donc dans l'autre, on s'aliène et on n'arrive pas à se brancher sur l'expression du désir. Parler c'est ici répondre aux ordres plutôt qu'inciter la parole. Parler c'est ici mimer ce qui est attendu et résister à l'émergence du désir. La parole

---

[165] Jacques Lacan, *Le séminaire Livre 1, Les écrits techniques de Freud, 1953-1954*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, p. 289.
[166] Jacques Lacan, *op. cit.*, 1998, p. 16.
[167] Félix Guattari, *op. cit.*, 2003, p. 36.
[168] Frédéric Rambeau, *Les secondes vies du sujet*, Hermann Éditeurs, Paris, 2016, p. 135.

sert ainsi la conservation des structures qui nous produisent. Le groupe assujetti ne s'engage pas dans une parole qu'il crée, il est engagé par une parole qu'il subit. C'est cette disposition perverse à l'obéissance qu'encourage le groupe assujetti. Agissant comme un enfant qui jouit de l'effet d'un film d'horreur, il se bouche les oreilles, mais continue de regarder.

La parole-vraie ne peut être portée

Lors de la grève de 2012, les syndicats étudiants nationaux, par le biais de leurs porte-paroles, continuaient, longtemps après le déclenchement de la grève, à tenir un discours qui portait sur la démocratisation de l'accès aux institutions d'enseignement supérieur. Or, ce discours, s'il impliquait bel et bien une idée de la société, était en décalage avec l'action des groupuscules qui bouillonnaient au sein du mouvement. Il restait en effet vecteur d'un particularisme de groupe. La vérité fuyante du mouvement ne se situait plus là. D'une part, ce n'était pas uniquement des étudiant.e.s qui s'organisaient. D'autre part, la force du mouvement en cours était telle que si on y entraient bien souvent comme étudiant.e.s, on en ressortait davantage comme grévistes. Alors que ce décrochage collectif avait cours, les syndicats étudiant.e.s souhaitaient tout de même conserver des allures de respectabilité sociale. Leur discour s'articulait donc autour d'arguments recevable pour le langage institutionnel. Or, ce dernier s'avérait difficilement conciliable avec l'invention de nouvelles formes d'existence qui avait cours au cœur du mouvement. Une expérimentation de nouvelles manières de vivre, de partager et de s'organiser avait cours et a fait surgir un constat : elles entraient farouchement en contradiction avec la marche normale de la société, y compris celle de l'université comme appareil de reproduction sociale. Ainsi, le décrochage subjectif sous-jacent au mouvement était inextricablement mêlé à un désir de basculement révolutionnaire. Si les instances représentatives du pouvoir - dans cette situation, l'État, les établissements d'enseignement, les ministères, les médias et autres – pouvaient entendre ce que les syndicats avaient à énoncer,

c'est parce qu'ils ne parlaient pas à partir de cette vérité révolutionnaire qui se traçait alors au sein du mouvement. Celle-ci construisait, concrètement, de nouveaux devenirs intraduisibles, voir indicibles en vertu de la façon dont les différents appareils de pouvoir conçoivent la marche sociale. Ainsi, si le discours était bel et bien entendu, une partie du mouvement se rendait vulnérable à la capture offerte par les entendeurs bientôt devenu.e.s répondant.e.s et ce, que la réponse lui plaise ou non. Qu'en était-il de la partie du mouvement plus réfractaire, plus sauvage qui traversait celles et ceux qui expérimentaient effectivement un devenir révolutionnaire[169]? Comment se fait-il que cette énergie sécessionniste diffuse qui donnait lieu à une forme inusitée d'autonomie n'ait pas été en mesure de se contracter dans une parole pleine à même d'inciter un basculement existentiel irréversible? Peut-être ce basculement a-t-il cours sur le long terme? Peut-être qu'un tel basculement est condamné à demeurer mineur? Peut-être faut-il en finir avec la vision des mouvements comme étant localisé dans l'espace-temps et commencer à parler *du mouvement*?

Il ne s'agit pas d'abandonner toute revendication ou tout désir de renversement général, mais de les prendre comme des moyens d'accès à un nouveau champ d'énonciation de vérités. Les revendications constituent un point de départ pour que des pratiques émergent et puissent durer dans le temps suite à un mouvement dont l'apparition n'est que sporadique. Il s'agit de partir de revendications pour ensuite les articuler à une parole vraie qui exprime la façon dont un mouvement permet un rapport différent au sensible ainsi qu'à l'insensible selon le jeu entre des perspectives. Par exemple, force est d'admettre que le gouvernement devrait assurer la gratuité scolaire. Or, l'espace ouvert par une grève pour la gratuité scolaire permet de redéfinir le rapport au savoir, à l'apprentissage, à ce qui est nécessaire pour vivre. Faire

[169] À propos de l'inadmissible littoral de la grève de 2012, voir : Collectif de débrayage, *On s'en câlisse*, Entremonde et Sabotart, Montréal-Genève-Paris, 2013, 283 p.

grève de l'université permet, par le partage d'expériences, de constater que l'université n'est en fait qu'une immense machine d'extraction de valeur et de reproduction de la société. Ce faisant, sans adopter de posture contre la gratuité scolaire, puisque mieux vaut vivre en étant moins précaires, on tend alors à développer un rapport criminel à l'université :

> it cannot be denied that the university is a place of refuge, and it cannot be accepted that the university is a place of enlightenment. In the face of these conditions one can only sneak into the university and steal what one can. To abuse its hospitality, to spite its mission, to join its refugee colony, its gypsy encampment, to be in but not of – this is the path of the subversive intellectual in the modern university[170].

En d'autres termes, l'expérience d'une grève, mène bien souvent à une parole qui permet de constater que l'étendue de notre dépossession est bien plus vaste que ce que peuvent couvrir des revendications audibles par des organes de pouvoir. Cette parole a des effets bien réels. On continue de se battre pour l'atteinte de certaines revendications, mais on s'organise surtout afin que la vie, au jour le jour, comprenne sa dimension d'organisation vitale qui passe sous le radar. C'est ce qui permet d' « imaginer que l'Université dans sa forme actuelle d'instance de privatisation du savoir soit détruite, non pas par le capital, comme elle l'est actuellement et de manière féroce, mais par l'usage »[171]. Il est particulièrement urgent de s'atteler à une telle tâche considérant que la détresse et la précarité estudiantines, entre autres, font rage[172].

En somme, au contact de nouvelles manières d'être et de devenir ensemble nous sommes transformé.e.s par une vérité processuelle. Il ne s'agit pas de porter le bon discours ou de défendre l'intérêt des membres de son groupe[173], mais d'abolir la distinction entre le faire

---

[170] Stefano Harney, Fred Moten, *op. cit.*, p. 26.
[171] Dalie Giroux, *op. cit.*, 2017, p. 115.
[172] À ce propos, voir cette enquête qui décrit la situation alarmante de détresse vécue par les étudiant.e.s universitaires du Québec. Union étudiante du Québec, Enquête ''Sous ta façade'', Enquête panquébécoise sur la santé psychologique étudiante, 2019, https://unionetudiante.ca/wp-content/uploads/2019/11/Rapport-UEQ-SP-VF-FR-1.01.pdf, consultée en ligne le 18 décembre 2019.
[173] Ceci est de toute façon impensable pour un groupe-sujet puisqu'il est le produit d'un agencement collectif où s'estompent les délimitations de ce que nous avons traditionnellement considéré comme l'individu.

et le dire. En ce sens, le « travail des révolutionnaires n'est pas de porter la parole, d'envoyer dire les choses, de transporter, de transférer des modèles et des images ; leur travail, c'est de dire la vérité là où ils sont, sans plus ni moins, sans en rajouter, sans finasser »[174].

Le groupe assujetti n'affronte pas le néant

Recevant sa loi depuis les instances sociales acceptées, le groupe assujetti encourage la capacité de se dédommager de la responsabilité du lieu, existentiel et matériel, autour duquel l'organisation se tient. Plutôt que de s'adonner à diverses expérimentations, plutôt que d'ouvrir des lieux qui visent à parler de ce que l'on fait et à transformer notre pratique, plutôt que de collectiviser la possibilité de se tromper, le groupe assujetti accepte la loi telle qu'elle se présente. Ses membres s'en tiennent ainsi au collage rôle-statut-fonction décrit au premier chapitre. C'est ce qu'Oury décrit lorsqu'il aborde l'opposition entre les « ça-va-de-soi » et les « ça-ne-va-pas-de-soi ». Les « ça-va-de-soi » prennent les institutions, les règles et les façons de fonctionner qu'elles impliquent comme allant de soi, naturelles ou imposées depuis l'extérieur. Ainsi, illes évitent de s'investir dans un processus de déconstruction de ce qui a été institué. Plutôt que de se demander comment faire autrement depuis là où illes se situent, comment faire usage de la situation afin de fabriquer des espaces de liberté, la plainte survient comme la manifestation de structures desquelles les partisans du ça-va-de-soi semblent étrangers. Cette étrangeté fait en sorte que les structures institutionnelles sont considérées comme devant être immuablement subies. Puisqu'on s'en remet ainsi aux mains de la contingence institutionnelle, tout ce qui pourrait être décidé est dilapidé. Quant aux ça-ne-va-pas-de-soi, illes se questionnent à savoir par quelles machines désirantes leur désir est fabulé et fabriqué. Comment celles-ci peuvent être travaillées, se connecter à d'autres, créer un collectif?

[174] Félix Guattari, *op. cit.*, 2003, p. 284.

Cela étant, cette vocation analytique ne va pas sans respecter « l'archéologial » d'un lieu. C'est-à-dire l'ensemble de ce qui s'y trame et les couches de sens, de manières de faire, de savoir qui s'y sont sédimentés, qui laissent place à une pratique impossible à travailler sans tenir compte de la spécificité locale qu'elle implique[175]. Un apparent paradoxe est ici à l'œuvre entre le fait d'articuler une pratique située qui respecte la trame historiale d'un lieu et le fait de ne jamais prendre les institutions et les représentations imaginaires qui les accompagnent comme éternelle. Si le groupe assujetti contribue à reproduire l'ordre établi et les institutions qui l'affligent, le groupe-sujet, lui, vit les institutions comme mortelles. Il est donc habilité à une pratique institutionnelle qui ne tient rien pour acquis, mais porte attention à ses conditions de possibilités.

Surmoi et culpabilité du groupe assujetti

Rien ne force personne à jouir, sauf le surmoi.
– Jacques Lacan, *Encore.*

Or, pour atteindre une telle pratique, il est important d'outrepasser l'ambiance d'« auto-répression »[176] qui règne au sein du groupe assujetti et qui est alimentée par le pouvoir qui se jouant de nous se joue en nous. « Pendant que le groupe discourt à vide sur ses finalités, les identifications s'en donnent à cœur joie »[177]. C'est pourquoi il est nécessaire de mettre en œuvre différents outils analytiques qui permettent au groupe de traverser ses fantasmes. L'évitement de ce travail mène souvent à l'exacerbation de phénomènes surmoïques. Le surmoi est décrit par Freud comme le lit de la conscience morale, comme l'instance qui gouverne le moi à partir de l'intériorisation de normes et du sentiment de culpabilité qui en découle[178]. Au sein du

---

[175] Jean Oury, *op. cit.*, 1992, p. 230.
[176] Félix Guattari, *op. cit.*, 2003, p. 195.
[177] *Ibid.*, p. 169.
[178] « Le Surmoi est une instance découverte par nous, la conscience une fonction que nous lui attributions parmi d'autres et qui consiste à surveiller et juger les actes et intentions du Moi et à exercer une activité de censure. Le sentiment de culpabilité (la dureté du Surmoi) est donc la même chose que la sévérité de la conscience morale ; il est la perception, impartie au Moi, de la surveillance dont ce dernier est ainsi l'objet ». Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, p. 95-96.

groupe assujetti, il est valorisé puisqu'il permet de se conformer à une loi qui est faite depuis l'extérieur bien que ressentie comme étant de notre cru[179]. Puisque le groupe assujetti « reste objet des autres groupes, il reçoit le non-sens, la mort, de l'extérieur ; on peut toujours escompter se réfugier dans ses structures de méconnaissance »[180], dans des fantasmes réactionnaires qui affirment la structure du groupe sur la base du ressentiment. Or, l'

> objet de la thérapeutique institutionnelle n'est-il pas justement […] d'aboutir à un remaniement des données d'"accueil" du surmoi en les transmuant en une sorte de nouvel accueil "initiatique" vidant de son sens l'exigence sociale aveugle d'une certaine procédure castrative à l'exclusion de toute autre[181]?

Ainsi, la psychothérapie institutionnelle vise à transformer notre rapport aux différents dispositifs de subjectivation qui fonctionnent notamment à partir de la culpabilité. Cette culpabilité entrave la créativité, le désir et, lorsqu'on lui laisse libre cours, initie une dimension fantasmatique qui fixe le groupe à titre de « groupe objet » caractérisé par un « déterminisme immuable »[182]. Le capitalisme mobilise la peur, « l'angoisse et une culpabilité inconsciente qui constituent un des rouages essentiels au bon fonctionnement du système d'auto-assujettissement des individus à la production »[183]. Se soigner du capitalisme, c'est aussi se soigner de la culpabilité qu'il induit.

C'est faute de ce soin que les groupes assujettis expérimentent passivement les institutions sociales et les symptômes normopathiques[184] qui les accompagnent puisqu'en leur sein « l'institution ne pose pas le *problème* de l'objet institutionnel, mais […] est hantée par lui

---

[179] Félix Guattari, *op. cit.,* 2003, p. 151.
[180] *Ibid.*, p. 54.
[181] *Ibid.*, p. 75.
[182] *Ibid.*, p. 156.
[183] *Ibid.*, p. 281.
[184] Oury utilisait le terme normopathe pour décrire le fait que nous sommes généralement complètement absorbé.e.s par un « pathos de la norme » qui crée la pathologie la mieux partagée qui soit : celle qui nous incite à nous en tenir aux normes, à les prendre comme allant de soi et ce faisant à être de véritables normopathes malades de normalité. Voir : Jean Oury, *op. cit.*, 1992, p. 177.

»[185]. Se présentant comme inéluctables, les structures de l'institution instaurent des effets qui immobilisent la subjectivité. C'est ce qui survient lorsque les participant.e.s d'une institution se plaignent des structures de celle-ci sans chercher à y changer quoi que ce soit. Illes considèrent que si changement il doit y avoir, celui-ci doit venir d'en haut. Ils jugent que de toute façon ça a toujours fonctionné ainsi, que ce n'est pas leur responsabilité de faire ça, du changement. Ils s'organisent donc pour que ça reste ainsi. Les ça-va-de-soi l'emportent alors et aucun processus de « subversion institutionnelle » auquel s'attèle la transversalité [186] ne s'enclenche. Les données imaginaires qui participent du groupe, les « fantasmes de base » ne sont pas mis en question[187]. Ainsi, évite-t-on d'affirmer sa finitude institutionnelle, de faire face au néant. La permanence soi-disant atemporelle de l'institution permet de transcender notre mort individuelle en nous accrochant au fait de prouver aux autres que nous existons par notre rôle, par notre statut ou par notre fonction. Cette disposition marque l'imposture existentielle caractéristique des groupes qui fonctionnent comme « supports fantasmatiques aliénants »[188]. L'angoisse de se voir périr, de se voir destitué de son moi par l'efficace du groupe qui oblige à lever ses gardes et à se laisser affecter par ce qui s'éprend de nous est supplantée par l'importance accordée à l'institution. C'est entre autres ce pourquoi nombre de militant.e.s, plutôt que de s'attarder à trouver des façons de se rendre collectivement responsables de ce qui est mis en œuvre, préfèrent garder leur routine et s'approprier ce qu'il y a à faire. Illes se convainquent ainsi que le projet se portera mieux, qu'illes seront reconnu.e.s, mais cette reconnaissance se fait au détriment d'une confiance partagée.

---

[185] Félix Guattari, *op. cit.,* 2003, p. 167.
[186] *Ibid.*, p. 247-248.
[187] *Ibid.*, p. 167.
[188] *Ibid.*, p. 170.

Faire face au néant ne signifie pas ne croire à rien. Faire face au néant signifie se rendre aptes à croire aux processus de transformation que nous enclenchons au sein de la lutte et qui proviennent d'une différence qui fait brèche et émerge de ce monde-ci. Faire face au néant *et* croire au monde duquel nous sommes dépossédé.e.s. « Croire au monde, c'est aussi bien susciter des événements même petits qui échappent au contrôle »[189]. Une pratique révolutionnaire doit impliquer un ensemble de processus de désidentification[190], de désaliénation et de dé-assujettissement porteurs d'un monde auquel croire plutôt qu'un monde qui semble subit. Il s'agit de s'organiser pour créer des façons de bien vivre ensemble. C'est à ce propos que le groupe-sujet nous donne certains indices.

Groupe-sujet

Le groupe-sujet est caractérisé par la proposition « de ressaisir sa loi interne, son projet, son action »[191], parce qu'il s'appuie sur une pratique du désir au sein de laquelle il construit des machines désirantes qui lui permettent de persévérer dans un devenir. En d'autres termes, le groupe-sujet ne cherche pas à se stabiliser par le biais d'identifications imaginaires. Plutôt, le groupe-sujet couple désubjectivation et resubjectivation sur de nouveaux territoires existentiels. S'il fait l'expérience violente de la répression sociale, le groupe-sujet décide de se porter en protagoniste de celle-ci. Plutôt que de subir une loi extérieure, il se l'applique lui-même. Il « se rendra soi-même victime de la société »[192] en prenant à son compte une

---

[189] Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Paris, 1990, p. 239.
[190] À ce propos, voir : José Esteban Muñoz, *Disidentifications*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1999, 227 p. Leanne Betasamosake Simpson, *op. cit.*, p. 213. Si les sources ici citées traitent d'un univers respectivement queer et autochtone, la désidentification me semble essentielle dans une multiplicité d'univers afin de sortir d'une dialectique de la reconnaissance où tout le monde performe ce qui est censé être incarné. Il en va entre autres du décollage entre statut-rôle-fonction mentionné *supra* qui permet, si bien articulé, de se défaire, dans un contexte de soins psychiatriques, du fait que les médecins commencent à se prendre pour des médecins ce qui entraîne bien souvent le fait que les fous commencent à se prendre pour des fous.
[191] Félix Guattari, *op. cit.,* 2003, p. 156.
[192] *Ibid.*, p. 44.

resocialisation locale qui peut bénéficier autant à une clinique de la révolution qu'à une révolution de la clinique.

Pour autant, le groupe-sujet ne prétend pas avoir la solution, la bonne technique, la recette miracle puisque tout doit constamment y être réinventé. C'est qu'il se connecte au désir et propose une fabulation continue qui le garde de se scléroser. En remettant constamment en question ce qu'il a institué, en assumant que tout est à défaire et que tout diffère, le groupe-sujet évite de tenir l'institution pour acquise. En son sein, il en va du fait de constituer du destituant. C'est-à-dire qu'il ne faut jamais que l'instituant se replie sur lui-même, se referme et s'emprisonne dans de l'institué, dans des dynamiques de répétition mortifère où tout le monde plie l'échine et s'en tient à la comédie de l'existence.

Pas de groupe-sujet, mais *du* groupe-sujet

S'il en va de la création d'un commun imperceptible, mais néanmoins présent, c'est qu'il n'y a jamais de groupe-sujet en tant que tel. C'est qu'il y a des effets produits par *du* groupe-sujet, que ce soit dans une seule personne ou dans un groupe puisqu'il en va de « the prepersonal force of the group-subject, a collectivity through which experience becomes multiple »[193]. Ces effets proviennent d'inventions qui permettent de perpétuer la pluralité du mouvement en s'ouvrant au changement plutôt qu'en se fermant sur « sa » position, « sa » bande ou « son » parti pris. En d'autres mots, le groupe-sujet ne peut pas être délimité puisqu'il se connecte au champ social, non pas pour le respecter comme allant de soi, mais pour montrer qu'il s'y trame une inadmissible pluralité désirante. Ainsi, la révolution qu'il fabule n'est pas une affaire de milieu marginal. Il s'agit plutôt d'une affaire de sensibilité mineure inconsciente qui peut être partagée par tout le monde. La question, pour ce faire, réside dans le fait de trouver les bons modes d'expression. Ce faisant, le groupe-sujet se rend apte, par les diverses

[193] Erin Manning, *op. cit.*, 2016, p. 181.

pratiques qu'il élabore, à prendre d'assaut le champ social dans son ensemble sans pour autant envisager de solution totalisante.

Le groupe-sujet ne manque de rien

Si nous avons appris à lier notre compréhension du désir à celle du manque, tel que décrit au premier chapitre, le groupe-sujet produit des agencements de désir qui n'ont que faire du manque. Lorsque le groupe est assujetti à une loi qui lui est étrangère et qu'il subit, il développe de la culpabilité puisque cette loi vient organiser le manque, vient structurer le désir selon un manque vécu comme constitutif. Le groupe éprouve alors l'effet d'un agencement qui ne l'inclut pas. Il est en manque. Quant à lui, le groupe-sujet

> subordonne le socius ou la forme de puissance à la production désirante; producteur de désir et désir qui produit, il invente des formations toujours mortelles qui conjurent en lui l'effusion d'un instinct de mort ; aux déterminations symboliques d'assujettissements, il oppose des coefficients réels de transversalité, sans hiérarchie ni surmoi de groupe[194].

Contrairement aux groupes assujettis obnubilés par les formations molaires qui capturent tout ce qui fuit en son sein, qui organisent cette fuite selon la fonctionnalité de la formation sociale en place, qui stabilisent donc le désir en y introduisant la culpabilité, le groupe-sujet alimente les lignes de fuite qui sont déjà à l'œuvre. Il désire et s'affirme en fonction d'un agencement au sein duquel il est inclus. La révolution, si elle a à voir avec le désir de tout le monde, a à voir avec la vie de tout le monde. C'est pourquoi le groupe-sujet s'inspire de partout où ça conspire afin d'entretenir des populations moléculaires inassimilables puisqu'aussitôt qu'elles se trouvent capturées par le pouvoir, elles ne sont déjà plus exactement ce qu'elles étaient.

Le groupe-sujet consiste donc en une tentative continue qui ne réussit jamais définitivement. Cette tentative ne part pas du fait de prétendre avoir raison, mais du désir de poser de nouvelles questions au gré de ce qui affecte le groupe, au gré de ce avec quoi il se doit

---

[194] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, 1972-1973, p. 421-422.

de composer. Ainsi, il « présentifie que la révolution certes ne me sauvera pas la vie, ne me donnera jamais de solution à un certain type de problèmes, mais que son rôle en un sens est justement de m'empêcher de fuir à trop bon compte devant cette problématique »[195].

Pour ce faire, les outils sur lesquels s'appuient une pratique doivent demeurer des moyens. Ils ne doivent jamais tenir lieu de fin ou d'institutions rassurantes qui pallient aux questions existentielles suscitées au cœur de la lutte[196]. En ce sens, il ne s'agit pas de se créer un royaume interstitiel coupé des autres pratiques, des autres manières d'habiter le monde. Il s'agit d'analyser le désir dans l'optique de construire des machines qui permettent de lutter et de soigner. Ces machines doivent éviter d'être bloquées par les diverses crispations groupales qui arrêtent le désir à des entités globales par rapport auxquelles on se sent en manque : le petit caïd s'apparentant au boss, telle tactique qui devient une obligation, tel mot qui est banni ou tel autre qui est survalorisé, telle personne qu'il fait bon détester, tel texte qu'on est censé avoir lu, telle demande qui se transforme en morale, tel phénomène de mode ou tel code que l'on est censé respecter. Plutôt, ces machines sont alimentées par un ensemble de relais, de moyens qui ne font que relancer le désir et qui encouragent l'accueil de ce qui n'a pas besoin de nous pour émerger.

---

[195] Félix Guattari, *op. cit.*, 2003, p. 171.

[196] Trop nombreuses pour être énumérées ici, en voici quelques-unes : Qu'est-ce que je fous là? Qu'est-ce que j'ai laissé de côté? Pourquoi suis-je aussi vulnérable? À qui puis-je faire confiance? À qui puis-je me confier? Comment affronter tout ça? Comment faire? Comment éviter la pauvreté? Les emmerdeurs, les problèmes, l'État, la police, comment puis-je faire confiance à des gens qui font confiance à des institutions qui me répugnent? Qui, quoi, comment est l'ennemi? Quel côté de moi-même est-ce que je déteste? Quelle est la part ennemie en moi? Comment hybrider les amitiés, la lutte, la vie sans s'y perdre? Comment faire pour affronter ce qui fait peur? Et l'angoisse, comment peut-elle ne pas trop déborder? Comment se laisser aller? Les amours? Les traumatismes? La famille? Comment développer une joie collective qui me porte? Comment mieux partager? Comment apprendre à se faire mal? Comment épauler des ami.e.s? Comment désirer ensemble?

La parole-vraie porte

Guattari affirme que le groupe-sujet est « entendu et entendant, et que de ce fait il opère le dégagement d'une hiérarchisation des structures qui lui permettra de s'ouvrir vers un au-delà des intérêts du groupe »[197]. C'est en ce sens que le groupe-sujet produit des énoncés de vérité. Il n'occupe pas une posture extérieure par rapport aux problèmes qui se posent à lui. Par exemple, le groupe-sujet n'écrira jamais *sur* la révolution, ou sur l'histoire, il travaillera, il pratiquera, il écrira et vivra *avec* la révolution. En d'autres termes, « il modifie le sens général de l'histoire, il ne prétend pas l'écrire ; il interprète la situation, éclaire par sa vérité l'ensemble des formulations qui coexistent synchroniquement dans le mouvement »[198]. Il ne prétend pas avoir la vérité sur le mouvement. Il fait l'expérience de la vérité éthique du mouvement et, acceptant sa fluctuation, il est agi par elle.

Le groupe-sujet affronte le néant

Le groupe-sujet récuse donc la contradiction qui pourrait survenir dans le travail révolutionnaire et clinique avec d'autres groupes puisqu'il instaure « a collectivity through which experience becomes multiple »[199]. L'expérience en son sein, si elle se fonde sur une mise en variations des variables, est partageable, commune et expérimentée comme telle. Il ne s'agit pas, pour ce groupe, de s'affirmer contre, mais tout simplement d'affirmer les effets de désir qui le traverse et donc d'accepter la possibilité de sa mort imminente. « Le dialogue, l'intervention sur les autres groupes est une finalité acceptée par le groupe-sujet, qui le contraint à une certaine lucidité relativement à sa finitude, et qui lui profile l'horizon de sa propre mort, c'est-à-dire de son éclatement »[200]. C'est ainsi que le groupe ne se conçoit pas

---

[197] *Ibid.*, p. 76.
[198] *Ibid.*, p. 161.
[199] « Experience makes itself felt as multiple, and it is out of this multiplicity that an account of its effects can be expressed ». Erin Manning, *op. cit.*, 2016, p. 181.
[200] Félix Guattari, *op. cit.*, 2003, p. 53.

comme permanent, que le groupe assume que son existence est liée aux pratiques qu'il déploie. Il implique donc un caractère éphémère avec lequel il se met en rapport. Ainsi, lorsque ça ne fonctionne plus, il est possible de tenter autre chose. La seule pérennité qui s'y tienne est celle d'un mouvement perpétuel. Il est grand temps que le mouvement révolutionnaire retienne cette simple leçon et arrête de reproduire des formes d'action qui ont prouvé ne pas fonctionner. La tradition révolutionnaire doit être mouvante et vécue. Elle doit se déprendre d'une compulsion de répétition fataliste qui ne vise qu'à confirmer la désuétude de pratiques instituées dans et par la défaite.

Groupe-sujet d'une pratique institutionnelle

C'est pourquoi, tant sur le plan d'une capture par des appareils de pouvoir qu'il lui faut éviter, que sur le plan des captations imaginaires qui suscitent sa crispation et son désir d'assujettir les autres groupes à son fonctionnement, le groupe-sujet se prête à une véritable pratique institutionnelle. Celle-ci permet de remanier les habitudes encrassées, les routines qui se ritualisent et font en sorte qu'on y pense même plus tout en le faisant quand même. Bref, la pratique institutionnelle à laquelle se prête le groupe-sujet permet de ne rien tenir pour acquis et de continuer à séduire. Cette pratique passe entre autres par l'analyse, par la mise au travail des fantasmes qui peuplent les modes d'être du groupe. En d'autres termes, les groupes sujets se rendent aptes à « maitriser suffisamment leur propre fantasmatisation pour la réduire à l'état de *fantasmes transitionnels* – c'est-à-dire marqués d'une finitude historique assumée »[201]. C'est cette dynamique qui retient le groupe de s'embourber dans la surenchère de ses fantasmes par lesquels il maintient sa cohésion, coute que coute, par divers phénomènes imaginaires.

Au sein de ces groupes, « le risque du face-à-face avec le non-sens est [donc] beaucoup plus grand, mais aussi plus grande la possibilité d'une levée des impasses symptomatiques

[201] *Ibid.*, p. 191.

individuelles »[202]. En mettant en œuvre une précarité des statuts telle que celle décrite au premier chapitre, le groupe-sujet permet à plus de singularités d'émerger. Il permet donc une exploration subjective encouragée par le fait qu'on se transforme avec l'institution. Pour ce faire, il s'agit d'explorer le

> pôle révolutionnaire du fantasme de groupe [qui] apparaît au contraire dans la puissance de vivre les institutions elles-mêmes comme mortelles, de les détruire ou de les changer suivant les articulations du désir et du champ social en faisant de la pulsion de mort une véritable créativité institutionnelle[203].

C'est ainsi que le groupe-sujet s'adonne à une subversion institutionnelle qu'évite d'entreprendre le groupe assujetti. Cette fonction transitionnelle du groupe est ce pourquoi Guattari refuse de procéder à l'analyse institutionnelle des groupes sans tenir compte des projets ou des pratiques particulières qui les enveloppent. Être engagé.e dans un groupe, c'est y être engagé « en raison d'un problème particulier, non pour l'éternité, mais à titre transitoire » et ce selon la « structure de *transversalité* »[204] qui nous incombe et qui incite à ne pas parler en dehors de ses souliers.

Groupe assujetti au sujet et sujet à l'assujettissement

La distinction entre le groupe assujetti et le groupe-sujet ici dépliée se doit, comme nous l'avons mentionné *supra*, d'être modérée. Il s'avère en effet impossible d'expérimenter un agencement groupal qui correspond parfaitement ou bien au groupe-sujet, ou bien au groupe assujetti. Les deux portraits précédemment esquissés constituent plutôt des « pôles de références » qui laissent place à une oscillation permanente[205]. Cette oscillation s'exprime, entre autres, par le fait qu'un « groupe-sujet risque toujours de se laisser assujettir dans une crispation paranoïaque où il veut à tout prix se maintenir et s'éterniser comme sujet ». Quant au groupe

---

[202] *Ibid.*, p. 54.
[203] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, 1972-1973, p. 77.
[204] Félix Guattari, *op. cit.*, 2003, p. 54.
[205] *Ibid.*, p. 76.

assujetti, il peut, souvent à son insu, devenir moteur de coupures révolutionnaires diverses qui se saisissent des machines au sein de sa structure pour en faire toute autre chose qu'un forçat de la normalité[206].

Un groupe révolutionnaire n'est jamais en lui-même subversif. C'est pourquoi il apparaît nécessaire de redéfinir le champ de la *praxis* pour l'arrimer à celui de l'enquête schizoanalytique comprise comme pratique du désir. C'est grâce à cette mise en question critique permanente qu'il nous est possible de rester à l'affut, de rester *dans le coup*. Ainsi, le problème n'est pas de trouver le bon programme vers une pratique de groupe, vers l'émergence d'un groupe-sujet, mais de trouver des outils qui nous permettent d'évaluer, à tout instant, *comment faire depuis là où nous sommes.*

En d'autres termes, il s'agit d'observer et de travailler la possibilité que nos propres tendances se renversent sur elles-mêmes, la possibilité qu'une ligne de fuite se transforme en trou noir, la possibilité qu'une pratique jugée subversive devienne une nouvelle morale, la possibilité que des attitudes de groupes se crispent en un microfascisme diffus. Pour ce faire, il faut, et il s'agit d'un il faut qui n'implique aucune règle, que les lignes tracées en commun, celles qui « produisent et affrontent leurs propres dangers, un seuil franchi trop vite, une intensité devenue dangereuse parce qu'on ne pouvait pas la supporter »[207], soient soumises à l'analyse critique permanente afin de déconstruire les tendances néfastes qu'elles impliquent de façon pernicieuse.

Après quelques années passées dans un milieu, il arrive souvent que les ça-ne-va-pas-de-soi deviennent des partisans féroces des ça-va-de-soi. Il faut donc redoubler de vigilance et déconstruire les tentatives de se construire des châteaux forts subjectifs qui permettent de se

---

[206] Gilles Deleuze, dans *Ibid.*, p. VI.
[207] Gilles Deleuze, Claire Parnet, *op. cit.*, 1996, p. 167.

transformer en sa propre caricature, de transformer les attaches en emprises qui permettent de s'individualiser.

Cette individualisation est favorisée par le jeu fantasmatique subtil de l'État qui s'appuie sur la « méconnaissance paranoïaque »[208], celle qui fait en sorte que tout le monde peut performer selon les seules limites imposées par son statut. C'est cette méconnaissance qui est impliquée par la forme contemporaine de la domination qui s'exprime par « la production en série d'un individu qui sera aussi mal préparé que possible à aborder les épreuves importantes de sa vie »[209].

Soigner sa paranoïa

Afin de s'extraire de cet attachement paranoïaque à notre rôle qui nous dépossède d'un rapport au désir, il faut éviter de porter des accusations. C'est l'érection d'un ensemble de petits tribunaux qui rend rapidement complice de tout un réseau de paranoïa institutionnelle. C'est par le biais de l'analyse qu'il faut tenter de ne pas s'empêtrer dans sa propre paranoïa.

> C'est la difficulté; une des choses les plus difficiles, peut-être, quand vous êtes à la jonction de différents groupes depuis des années, c'est de lutter contre sa propre paranoïa. Et sa propre paranoïa a un indice bien classique ; elle est alimentée par cette jouissance extraordinaire […] à la base de la paranoïa : ce qu'on appelle le ressentiment. Le ressentiment, c'est la tentation[210].

Il est impossible de faire face à une situation si on ne conçoit pas la façon dont cette situation nous travaille. Il est impossible d'établir un dialogue si on ne part pas avec la prémisse que ce que nous y découvrirons nous changera irrémédiablement. Il est donc impossible d'envisager une pratique politique qui ne passe pas par une mise en rapport avec le non-sens constitutif du devenir tout comme il est impossible d'envisager une pratique clinique qui ne passe pas par le désir.

---

[208] Jean Oury, *op. cit.*, 1992, p. 70.
[209] Félix Guattari, *op. cit*., 2003, p. 281.
[210] Jean Oury, *op. cit.*, 1986, p. 81-82.

Parce qu'il ne s'agit pas d'interindividualité, parce qu'il ne s'agit pas d'intersubjectivité, mais d'un champ transindividuel de désir, il en va d'une tentative de comprendre comment les points de vue sont partageables. Il en va d'une tentative de comprendre comment les perspectives s'entrecroisent. En quoi le regard de l'autre ne se voit-il pas, mais nous renvoie une image de nous-mêmes où nous nous trouvons nous perdant? C'est en ce sens que la fameuse formule de Deleuze et de Guattari, « avant l'être, il y a la politique », prend tout son sens pratique. L'analyse schizoanalytique du désir ne se fait pas de façon surplombante et interprétative. Elle crée immédiatement ce qui est déjà à l'œuvre, mais qui ne se révèle pas. « La pratique ne vient pas après la mise en place des termes et de leurs rapports, mais participe activement au tracé des lignes, affronte les mêmes dangers et les mêmes variations qu'elles »[211].

Pour élaborer de telles lignes, il faut arrêter de segmenter l'analyse par des causalités douteuses. Le propre du paranoïaque c'est de vouloir anéantir le hasard[212]. Quoi de mieux pour anéantir ce qui pourrait se passer que d'affirmer que c'est de leur faute, que « c'est EUX, on nous a fait ça, EUX ils ont fait… »[213]! Ainsi, la possibilité d'un travail collectif du désir est évacuée pour ne préserver que des mécanismes de défense au sein desquels on procède à une « fuite devant la fuite »[214] plutôt que de fuir en trouvant une arme selon les mots de George Jackson[215].

Lorsqu'un groupe présente une injonction si forte à être sujet qu'il est prêt à être sujet « à la place de l'autre », la paranoïa institutionnelle n'est jamais bien loin. Le groupe retombe alors « dans la pire aliénation, celle qui est à l'origine de tous les mécanismes compulsionnels

---

[211] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, 1980, p. 249.
[212] « On sait très bien qu'une des dimensions les plus typiques de l'univers paranoïaque, c'est qu'il n'y a plus du tout de hasard ; tout est prévu et tout est interprété, d'une façon délirante ; le hasard n'existe plus ». Jean Oury, *op. cit.*, 1986, p. 209.
[213] *Ibid.*, p. 106.
[214] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, 1972-1973, p. 412.
[215] Georges Jackson, cité dans, *ibid.*, p. 334.

et mortifères que nous connaissons dans les petites chapelles »[216]. Ainsi émergent des fantasmes qui pointent un bouc émissaire, un coupable. Plutôt que de procéder à son analyse et de travailler collectivement sur la situation de désir qui nous est impartie, on se décharge alors de la responsabilité en accusant un autre imaginaire. Dans ce cas, la loi de laquelle le groupe-sujet s'est doté est si forte, les mécanismes qu'il a développés et qui servent sa resocialisation locale sont si bien assurés que la forme encadrant le groupe tend à se pérenniser. La loi de laquelle s'est doté le groupe se renverse alors contre certains éléments présents en son sein, contre un soi-disant ennemi intérieur.

Lors de l'échec d'un mouvement, il est par exemple beaucoup plus facile d'accuser une tendance politique adverse que de se demander ce qui, collectivement, n'a pas fonctionné. De quoi nous n'avons pas pris soin? Quels agencements ne se sont pas connectés à d'autres? Pourquoi, plutôt que de constituer un plan de conspiration commun, s'est-on plutôt retrouvé au milieu d'une guerre de clans? Comment le contexte institutionnel qui nous était imparti a fait en sorte que nous n'avons fait que rejouer notre personnage collectif plutôt que de nous rendre aptes à nous déjouer de nous-mêmes?

Dans les moments creux, il est plus facile de se laisser aller à des amalgames politiques douteux, plus facile de se prêter à des accusations et de vouloir monter une bande contre une autre à partir de motifs idéologiques plutôt que de se prêter à la sincérité et à l'ouverture d'une curiosité qui pousse à comprendre ce qui affecte celles et ceux avec qui il serait possible de s'organiser. En bref, il est bien plus facile de trouver un objet à pestiférer qui sert à boucher le trou de notre angoisse, à se replier sur soi, plutôt que de questionner le désir qui sous-tend cette angoisse. Les fantasmes de groupes, plutôt que de n'être que transitionnels

[216] Félix Guattari, *op.cit.*, 2003, p. 54.

puisqu'analysés, consistent alors en de « fausses fenêtres » [217] qui pallient au manque d'extériorité. Lorsque des effets de petits chefs, d'accusation, de morale groupale, de mode collective, de rituels ossifiés et d'identifications surviennent, il faut faire de la place pour de la relation avec le dehors. On a alors envie de rentrer chez les révolutionnaires, d'ouvrir les volets et de crier : « ça sent le renfermé chez vous »!

Il ne faut jamais oublier que le collectif n'est pas indexable, que l'important ce n'est pas « notre » collectif, mais la machine abstraite qui demande toujours à être recréée. Le collectif, ça n'existe pas. C'est constamment à faire, défaire, refaire. C'est un lieu-dit[218]. Prenant « son » groupe comme un micro-État, se prenant ce faisant pour un État, le paranoïaque est celui qui, même seul, s'écrit « je suis des vôtres »! Alors que le pôle schizo-révolutionnaire du désir consiste à se mettre en variation, à voir quels branchements sont possibles et à toujours affirmer « je ne suis pas des vôtres »[219]! Il n'en va pas de perpétuels chamaillages, d'une cour de récréation imaginaire où tout le monde tire son bout de la couverture en galopant de ouï-dire en ouï-dire. Il en va d'un exercice de composition qui demande la naïveté, la vulnérabilité et l'attention qui servent l'acceptation de soi qui passe par un désir de ne plus être tout à fait soi-même.

Tout n'est pas joué

Quant à lui, le groupe assujetti peut être l'objet d'un réinvestissement de forces inusitées qui le prennent d'assaut et offrent, en son sein, certains usages qui le déprennent du chemin tout tracé dans lequel il semblait confortablement installé. Un syndicat, par exemple, peut se voir détourné par des militant.e.s de divers horizons qui ne prennent plus l'institution pour ce

---

[217] *Ibid.*, p. 53.
[218] En référence à ce qu'écrit Félix Guattari à propos de *La Borde*. Voir : Félix Guattari, « La Borde, un lieu-dit… », dans Jean-Claude Polack, Danielle Sabourin, *op. cit.*, p. 7-14.
[219] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, 1972-1973, p. 333.

qu'elle est censée être, mais pour ce qu'elle peut devenir et permettre. Les ressources mises à la disposition des membres ne servent alors plus uniquement à la reproduction de l'appareil en question et à la protection particulariste, mais à alimenter d'autres façons de faire qui bouleversent la fonctionnalité typiquement admise d'une structure. Des terrains de luttes colonisés où tout semble perdu, où des façons de faire se sont cristallisées, peuvent laisser place à d'étonnants moments d'ouverture, à des usages inusités. Ceux-ci peuvent reconnecter ces terrains sur le plan vital, c'est-à-dire avec ce qu'il est possible de faire plutôt que de s'en tenir à ce qui est censé être fait. Il devient ainsi concevable de travailler au sein d'un groupe assujetti, d'arriver à avoir le tact nécessaire afin de l'ouvrir au non-sens avec lequel il refuse d'entretenir un lien. Après tout, la question sur laquelle achoppent tous les milieux de vie n'est-elle pas de savoir comment faire avec les emmerdeurs, c'est-à-dire comment entraver les agencements de désir qui les produisent? Du moment où l'on accepte de ne pas refouler cette question s'ouvre à nous le côté soignant du politique. S'ouvre également son côté le plus difficile et le plus susceptible de porter des tensions, de porter des ruptures et des violences subjectives. C'est pourquoi il est nécessaire, sans offrir de guide, de programme ou de réponse, d'élaborer certaines pistes éthiques.

ÉTHIQUE

Qui a des rapports de merde ne peut mener qu'une politique de merde.
- Comité invisible, *À nos amis*

Il faut traverser la rigidité des évidences, des préjugés, des peurs, des habitudes, traverser le réel obtus pour entrer dans une réalité à la fois plus douloureuse et plus plaisante, dans l'inconnu, le secret, le contradictoire, ouvrir ses sens et connaître. Traverser l'opacité du silence et inventer nos existences, nos amours, là où il n'y a plus de fatalité d'aucune sorte.
-Marie Uguay, *L'Outre-vie*

S'il est impossible d'omettre la part existentielle du plan révolutionnaire, c'est que la teneur de celui-ci implique une redéfinition de la joie à partir de ce qui s'expérimente dans l'organisation. Or, de nombreux obstacles se dressent sur le chemin qui mène à cette joie. Le sentiment que les milieux sont minés par diverses attitudes sectaires et oppressantes, par la mauvaise foi critique et par la conformité à une nouvelle norme radicale sonne familier aux oreilles de quiconque a investi des luttes et a été investi par celles-ci. Quant à elle, la confrontation avec des situations éprouvantes comporte son lot de questionnements et d'impossibilités. Face au suicide d'ami.es, face à la consommation excessive de certain.es, face au sentiment d'être laissé.es pour compte lors d'épreuves difficiles, face aux difficultés quant à l'inclusion dans des milieux qui tendent à se replier sur eux-mêmes, à se replier sur des codes rigidifiés, l'affliction et la déception se font sentir.

Il arrive qu'il faille assumer des ruptures face à des relations toxiques qui en empêchent d'autres, plus saines, de se tenir. Ces relations qu'il faut abandonner sont celles qui homogénéisent les espaces, qui sont d'une funeste violence et qui encouragent le ressentiment plutôt que la capacité effective de créer des liens. Devant celles-ci des échecs, momentanés ou permanents, surviennent. Trop fréquemment, le problème est abordé comme si la donnée principale impliquée était la personne problématique. Or, pour que ces gestes de ruptures parfois inévitables impliquent un apprentissage pratique, il faut éviter d'isoler les agissements d'une personne du contexte institutionnel qui leur donne lieu d'être. Ce faisant, il ne s'agit pas d'ériger de nouvelles interdictions, mais de travailler à l'évaluation des agencements qui nous

font dans la perspective de rendre inopérants et inopérables certains comportements qui diminuent notre puissance collective. Il en va de même pour la capacité d'intervenir auprès d'ami.es en détresse. Pris.e.s au dépourvu, pris.e.s par l'urgence, il est normal de cibler l'ami.e en crise, de lui porter une attention aussi sincère que singulière. Or, il faut se rendre aptes à travailler le collectif qui traverse la personne dont il est question afin que notre intervention ciblée ne puisse s'en extraire. S'il est impossible de sauver tout le monde, s'il est impossible d'arriver à un monde sans friction, il est néanmoins possible d'élaborer des pratiques qui tendent à rendre indiscernables le soin et le politique. En d'autres termes, il s'agit de se demander comment il est possible de se rendre collectivement disponible à accueillir la souffrance, la détresse, les difficultés et la vulnérabilité. Dans les amours déchus, dans les amitiés perdues, dans les disparitions autant que dans les frictions, dans les nouvelles rencontres qui nous renversent, dans les événements où quelque chose se passe, dans les moments où ça prend réside un ensemble d'impossibilités qui font problème, un ensemble de potentiels émergents qui diffèrent et qu'il nous faut apprendre à conjuguer de façon éthique.

Les frustrations, les questions et l'expérience d'une joie glanées au cours de plusieurs années d'implication auprès de différents groupes d'ami.es, de différentes luttes et de différents mouvements sont le sol sur lequel se trame cette réflexion. La grève de 2012 a pour moi marqué un important tournant. Une désillusion quant à la politique classique, c'est-à-dire une forme de politique centrée autour d'un sujet de droit, d'un sujet citoyen et autour de l'exclusion du non-citoyen pour se fonder[220], s'y fit sentir. Le militantisme pour un changement à venir en vertu de revendications auxquelles l'État devrait répondre ne me sustentait plus. En d'autres

[220] À propos de cette conception de la politique classique, voir les travaux de Giorgio Agamben, notamment : Giorgio Agamben, *Homo Sacer, I, Le pouvoir souverain et la vie nue*, Éditions du Seuil, Paris, 1997, 213 p.

termes, il ne me convenait plus de m'adresser à des organes décisionnels[221]. Il ne me convenait plus de confier les rênes de l'émancipation à des organes de pouvoir séparés. Le constat que la liberté ne peut pas par ailleurs nous être accordée, mais qu'elle se construit ici et maintenant fut l'occasion d'entamer un cheminement vers l'expérience d'une pratique que j'ai vu poindre, non sans timidité, plusieurs années plus tard. Elle fut inspirée par des amitiés qui m'ont appris que la lutte était indissociable de la vie, de la façon de la vivre, de l'apprentissage constant auquel on se prête et qui nous transforme en transfuges de nous-mêmes.

Hélas, si ces amitiés furent déterminantes, elles n'ont pas su persévérer en affrontant la part de néant qu'elles recelaient. La jalousie, des crispations quant aux questions monétaires, des luttes de pouvoir, l'uniformité de notre action, l'attention démesurée portée sur le regard que l'on posait sur « notre » groupe, la misère affective et l'angoisse non adressée ont eu raison de ce que nous partagions. De cet échec, je retiens de nombreuses questions. Comment se fait-il qu'on en soit arrivé.e.s là? Comment se fait-il que nous n'ayons pas été en mesure d'élaborer un véritable plan d'existence collectif qui permet de vivre en commun? Comment se fait-il que la peur nous rattrape? La peur d'être jugé.e, la peur de manquer de moyens, la peur de se retrouver seul.e.s face à soi-même, la peur de ne pas être reconnu.e, la peur qui se constituent de toutes les peurs d'avoir peur qui émergent lorsque la puissance collective se fait timide. Face à ces questions, la volonté de blâmer certaines personnes adoptant des attitudes problématiques, y compris moi-même, survient. Or, la culpabilité qui découle de ce jugement ne m'outille pas adéquatement pour affronter les problèmes auxquels je continue de faire face.

---

[221] « À qui s'adresse-t-on lorsque l'on ''revendique''? Quelle est la relation des revendications en jeu? Les citoyenNEs s'adressent aux gouvernantEs. L'électorat aux éluEs. La classe moyenne s'adresse à la classe politique. Les pauvres s'adressent aux riches. A-t-on la bonne adresse? Qui construit ces catégories? Pourquoi sont-elles celles que l'on emprunte lorsqu'il s'agit d'une intervention publique? Pourquoi même, oserais-je demander, ''revendiquer''? Qui sont ces personnages, ces *figures* à qui il faut s'adresser pour réussir une revendication – c'est-à-dire pour organiser la vie de manière commune »? Dalie Giroux, *op. cit.*, 2017, p. 124.

Plutôt que s'abandonner au fait de trouver des responsables, il s'agit d'enquêter pour savoir comment fonctionne la tristesse collective dont j'ai fait l'expérience et comment il serait possible d'élaborer une conception de la pratique politique qui désamorce cet affect.

Radicalisme rigide, maladie infantile du manque à être

C'est entre autres dans cette perspective que Nick Montgomery et Carla Bergman ont écrit le livre *Joyful Militancy*. Ce plaidoyer sans programme pour l'élaboration d'une conception spinozienne de la joie révolutionnaire que nous décrirons ici bas, prend le parti des processus qui sont déjà en cours et qui permettent d'élaborer autre chose que ce qu'illes nomment le « rigid radicalism ». Quiconque fait l'expérience de milieux révolutionnaires connaît d'expérience cette forme de radicalisme. C'est celle qui est à l'œuvre lorsqu'un discours nous emprisonne, lorsque l'angoisse, occasionnée par le fait de ne pas correspondre aux normes qui sont en vigueur dans un milieu, en empêche certain.es de se sentir dans le coup, lorsque la critique est le premier réflexe, lorsque l'hostilité à l'égard de la différence prend le dessus sur la possibilité de nous transformer au contact de l'autre. C'est cette crispation qui survient lorsque règne le spectre d'une confiance qui se mérite et se gagne plutôt qu'une ambiance travaillée qui stimule la confiance collective. Ce radicalisme rigide est à l'œuvre lorsqu'on cesse de se soucier des personnes qui ne sont pas de notre soi-disant tendance ou que l'on juge comme étant « normales » par rapport à notre prétendue marginalité. La seule attention qu'on leur porte alors se trouve subsumée par une attitude militante qui veut transformer ces personnes, différentes de nous, en de potentiels partisans. En d'autres termes, si on les approche, ce n'est pas pour ce qu'elles sont et pour ce que nous pourrions devenir à leur rencontre, mais en vertu de ce que l'on postule qu'elles sont et qu'elles pourraient être. Faute d'une rencontre réelle, faute d'une rencontre hospitalière qui fait événement, l'abandon de l'autre, de la personne qui est

différente de « nous », survient afin de confirmer ce que l'on est.[222] De la différence au même, du même à la différence, en fin de compte ce n'est plus que du pareil au même. C'est ce qui fait que le militant radical est triste. Il ne cherche pas à apprendre des autres, mais à se comparer. Il cherche à prendre les réalisations des autres révolutionnaires non pas comme participant d'un plan pluriel qui permet de conspirer en commun, mais comme étant l'expression d'une compétition qu'il lui faut à tout prix gagner.

C'est cette rigidité radicale qui tue la curiosité et qui laisse place à la complaisance du militant, de la militante fier.ère d'être radical.e. C'est cette fierté qui accapare la place qui devrait être accordée à l'intelligence collective. Cette radicale rigidité se contente des doux retranchements de la distance critique qui plombe l'ambiance et qui ne nous donne même plus envie d'être de la partie puisque celle-ci semble jouée d'avance.

Plutôt que d'inventer des combinaisons afin que différentes approches puissent cohabiter sur un même plan d'existence, où l'hétérogène peut apparaître en tant qu'hétérogène, où la différence est perçue comme une force, le radicalisme rigide permet de se sustenter d'un jugement tranché. Ce dernier montre à l'autre qu'il ne maîtrise pas les codes du bon vocable. On s'en tient alors aux mots auxquels on tient plutôt que de s'intéresser aux pratiques existantes et différentes des nôtres. On a maille à partir avec les autres parce qu'on veut tirer son bout de la couverte. On tient des propos radicaux plutôt que de se demander de quel type d'imagination révolutionnaire nous sommes collectivement capables. On ne prend plus les textes comme des coffres à outils libres d'usages, mais comme prononçant des mots d'ordre. Parfois, trop souvent, on ne se donne même pas la peine de s'intéresser aux idées qui motivent de potentiel.les ami.es puisqu'il est bien plus facile de formuler des dénonciations en bloc.

[222] Il est ailleurs écrit que : « Chez le jeune homme, le désir de se fondre à ce qui est hors de soi se traduit en une identification maladive à ce qu'il voudrait identique ». Valéries, *op. cit.*, p. 80.

Celles-ci s'appliquent à des groupes jugés monolithiques par paresse. Ne s'efforçant pas de rencontrer les différentes personnes qui en font partie, on perd de vue la complexité relationnelle, la composition qui est leur moteur. Plaçant ainsi ces groupes en position d'altérité à laquelle on ne s'intéresse que pour mieux affirmer ce que nous sommes, il est plus facile de s'en éloigner et de rester seuls ensemble faute d'être un seul ensemble parsemé d'histoires différentes qu'il nous faut apprendre à connaître.

Culpabilité, ressentiment et microfascisme du radicalisme rigide

« c'est peut-être à l'angoisse que l'action emprunte sa certitude ».
- Jacques Lacan, *L'angoisse*

Au sein du radicalisme rigide, c'est toujours de la faute aux autres[223] ce qui, en d'autres termes, signifie qu'on se sent toujours coupables. Coupables de son passé, de ses origines de classes, de ses privilèges ou de sa pauvreté, coupables de ne pas avoir su avant, coupables puisque notre corps se sait traversé par le pouvoir, modelé et modulé par son effet, coupable de se sentir impuissant.e devant l'ampleur de la catastrophe, coupable de ne pas en faire assez ou d'en faire trop, coupable de sa famille, coupable devant sa famille. L'introjection de cette culpabilité se renverse dans une culpabilité militante où divers phénomènes surmoïques prennent le relais de la morale dominante et assurent, contre celle-ci, une morale radicale. C'est ainsi que le radicalisme militant impose sa raison en maître. S'il ne connaît pas la solution, il sait qu'il a raison. Si la culpabilité est internalisée, la faute doit être externalisée. Aussitôt qu'un échec survient, ce sont les autres qui sont à blâmer : l'État, les réformistes, le parti politique de gauche, le porte-parole devenu social traitre, la police qui nous réprime, les gens qui sont partis en vacances, les militant.es qui font la fête plutôt que de se donner corps à âme à la mobilisation, les post-gauchistes, les anarchistes, l'appareil médiatique, les appelistes, les insurrectionnalistes, alouettes…

[223] C'est non sans rappeler la paranoïa collective abordée *supra*.

> L'insurrection des esclaves dans la morale commence lorsque le *ressentiment* lui-même devient créateur et engendre des valeurs : le ressentiment d'êtres tels que la véritable réaction, celle de l'acte, leur est interdite, qui ne s'en sortent indemnes que par une vengeance imaginaire. […] Ce retournement du regard évaluateur, cette *nécessité* pour lui de se diriger vers l'extérieur au lieu de revenir sur soi appartient en propre au ressentiment : pour naître, la morale des esclaves a toujours besoin d'un monde extérieur, d'un contre-monde, elle a besoin, en termes physiologiques, de stimuli extérieurs pour agir; son action est fondamentalement réaction[224].

Si le jeu politique n'est jamais à somme nulle, s'il n'est jamais parfaitement lisse, la mise en équivalence à laquelle procède le radicalisme rigide fonde l'action sur une réaction épidermique envers tout ce qui n'est pas soi, envers tout ce que le corps réfractaire se doit de défendre par des mécanismes mortifères. Plutôt que d'appuyer l'action sur une remise en question critique permanente qui sous-tend des gestes affirmatifs, on se positionne par rapport aux autres groupes, en compétition avec eux. Une myriade de phénomènes groupusculaires visant à galvauder le sentiment d'appartenance au groupe, et donc à sa morale, s'érige. Les petits chefs pullulent, la culture du « call-out » est valorisée, le dévouement et le volontarisme épuisent tout en étant encouragés, une hiérarchie de valeurs s'installe et dicte quelles luttes sont respectées et quelles luttes ne le sont pas. Ici, le statut tend à coller à notre fonction qui tend à coller avec notre rôle. On en vient à se prendre pour soi, à devenir sa propre caricature. C'est ce qui survient au sein des phénomènes de microfascismes et de trous noirs observés par Guattari et par Deleuze :

> On a quitté les rivages de la segmentarité dure, mais on [entre] dans un régime non moins concerté, où chacun s'enfonce dans son trou noir et devient dangereux dans ce trou, disposant d'une assurance sur son cas, son rôle et sa mission, plus inquiétant encore que les certitudes de la première ligne. […] Les marginaux nous ont toujours fait peur, et un peu horreur. Ils ne sont pas assez clandestins[225].

En somme, se situer en marge n'implique pas d'avoir déconstruit le fasciste en nous. Plus précisément, les attitudes de crispations défensives peuvent proliférer même dans un milieu qui adopte des pratiques soi-disant marginales. De là l'importance de brosser nos pratiques à

---

[224] Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Flammarion, Paris, 1996, p. 48.
[225] Gilles Deleuze, Claire Parnet, *op. cit.*, p. 167.

rebrousse-poil, de se prêter à des exercices d'intelligence collective, de procéder à des retours critiques et sensibles sur ce qui est organisé. En bref, de là l'importance de se demander comment faire. Une analyse qui porte ses fruits sur le plan pratique s'entame non pas par un jugement appliqué à des causes qui nous sont étrangères, particulièrement puisque toute causalité est déjà construite, mais sur nos capacités effectives de s'organiser. Il s'agit d'une analyse pragmatique qui porte donc sur ce qui a été fait, sur ce qui aurait pu être fait, sur ce que, maintenant, il est possible de faire. Elle observe les multiples dangers impliqués par nos actions, les seuils qu'il est possible de traverser ensemble, les dispositions qui permettent à différentes façons de faire de se conjuguer. Elle enquête également sur les dispositions contraires, celles qui tendent à transformer le champ politique en un tableau monolithique. Sans offrir de « recette générale », elle se questionne à savoir comment le désir peut déjouer les dangers qui le guettent. Comment le désir peut nous entraîner vers des configurations joyeuses et qui menacent la diffusion du microfascisme[226]? C'est ici que commence à poindre ce en quoi consiste une éthique.

Le radicalisme rigide : un mécanisme de défense

Si le radicalisme rigide ne peut pas participer de cette éthique, c'est qu'il constitue « both *a fixed way of being* and *a way of fixing* »[227]. En d'autres termes, cette forme de radicalisme est ce qui empêche le développement d'habiletés à se présenter avec ce qui émerge dans le mouvement, dans l'organisation, dans la vie elle-même. Plutôt que de trouver, collectivement, des façons d'élaborer différentes pratiques à partir de l'émergence continue qui nous fait différer de nous-mêmes, le radicalisme rigide adopte une attitude répréhensible à l'égard de ce qui n'est pas déjà connu, de ce qui déborde ce que nous incarnons et sommes censé.es incarner.

---

[226] Voir: *Ibid.*, p. 171-176.

[227] Nick Montgomery, Carla Bergman, *Joyful Militancy*, AK Press, Chico, Oakland, Edinburgh, Baltimore, 2017, p. 169.

Devenir révolutionnaire, c'est se rendre vulnérable aux forces qui font que le monde consiste. C'est se rendre vulnérable aux histoires des vaincu.es, à celles des dépossédé.es, à celles des non-humains qui peuplent la terre, aux lignes de résistance qui cisaillent les structures de dépossession. Cette vulnérabilité implique son lot de souffrances et d'incompréhensions difficilement partagées et difficilement partageables.

Les révolutionnaires sont aussi vulnérables à leurs propres histoires. Ayant souvent eu le sentiment d'être en marge, de ne pas convenir aux normes en vigueur, être militant.e charrie sont lot de traumatismes plus souvent tus que nommés. Être militant.e, c'est souvent faire des choix qui nous poussent vers la précarité. C'est souvent se révolter contre l'expérience d'une pauvreté matérielle, spirituelle, existentielle à laquelle on s'est rendus vulnérables. Cette vulnérabilité peut constituer une force sensible d'écoute et d'attention à l'égard des histoires qui tissent une constellation de dépossessions qui cohabitent malgré la multiplicité des degrés d'arrachements dont il y est question. Or, si cette vulnérabilité est synonyme d'une attention qui amorce la quête d'une justice sans nom, elle peut néanmoins inciter des mécanismes de défense face aux multiples attaques que la société mène contre ce que nous cherchons à créer. Le radicalisme rigide « does not exactly mimic Empire; it emerges as a reaction to it, as an aspiration to be *purely against it* »[228]. Le constat que les structures de pouvoir nient les possibilités de vie initie un mouvement de dégout qui incite les militant.e.s révolutionnaires à s'en extraire, à s'en éloigner et à s'en distinguer. Or, s'il est possible de se dégager des espaces de liberté où il est plus aisé de travailler les conditions de notre existence, s'il est possible de produire de nouvelles subjectivités « auto-enrichissant de façon continue son rapport au monde »[229], s'il est possible de travailler la manière dont nous avons appris à user de certains codes produits par

[228] Nick Montgomery, Carla Bergman, *op. cit.*, p. 173.
[229] Félix Guattari, *op. cit.*, 1992, p. 39.

un appareil de pouvoir diffus, il s'avère impossible de s'en évader. S'il est important de chercher des façons de soigner, de se soigner du pouvoir, d'élaborer un ensemble de pratiques d'émancipation collectives, le radicalisme rigide survient et empêche celles-ci de prendre essor. Il est conduit par « a desire to heal. And it has exactly the opposite effect: of sundering the self more, of sundering communities »[230]. En souhaitant se distancer de ce qui lui apparaît souiller, le ou la radical.e se rend compte que la souillure est chose bien plus partagée qu'on ne le croit. L'effet de ce constat est l'expérience d'une culpabilité qui, la plupart du temps, incite le ou la militant.e à redoubler d'ardeur dans sa recherche de radicalité. C'est ainsi que la critique de la personne radicale se retourne contre les milieux auxquels elle ou il appartient, sur le milieu qui le fait tel qu'il est tout comme le milieu est travaillé par cette culpabilité que portent celles et ceux qui lui appartiennent[231]. La critique ne se révèle alors pas être un levier pour la formulation de questions et l'élaboration d'outils émancipateurs, mais elle est le pilier d'une morale qui réinstitue une norme à respecter et renforce l'oppression[232]. *Pharmakon*, le radicalisme rigide se présente en tant qu'apparence de remède au poison qu'il injecte.

Afin d'éviter le repli sur une nouvelle morale, nous devons cheminer avec les incertitudes qui nous habitent[233]. Vectrices d'expériences, de manières d'être et de faire, d'alliances inusitées qui émergent au cœur de situations qui font la teneur de la lutte, ces incertitudes permettent de réévaluer, à chaque instant, ce qu'il nous est collectivement possible de créer.

---

[230] Richard Day, cité dans, Nick Montgomery, Carla Bergman, *op. cit.*, p. 220.
[231] C'est une raison parmi d'autres qui fait en sorte que les révolutionnaires ont fréquemment des rapports pour le moins complexes avec leur famille.
[232] « Morality is dangerous not only because it can reinforce oppression but also because it can divorce people from their own power ». *Ibid.*, p. 209.
[233] *Ibid.*, p. 33.

L'éthique, l'intelligence, la joie

Pour la définir par la négative, il est possible d'affirmer que l'éthique n'est pas une morale. La morale c'est le système du jugement à partir de valeurs transcendantes. Ces valeurs viennent légitimer ou délégitimer la validité de certaines actions, de certaines entités depuis une vérité surplombante par rapport à laquelle la culpabilité est distribuée. L'éthique, quant à elle, peut être définie comme une « typologie des modes d'existence immanents »[234]. Qu'est-ce à dire? Il s'agit non pas de juger le bien ou le mal d'une entité donnée, mais d'évaluer si une composition est bonne ou mauvaise en vertu de son impact sur notre puissance d'agir. En quoi certaines façons de nous agencer produisent de la joie? En quoi celles-ci augmentent-elles nos capacités collectives? Au contraire, en quoi certaines rencontres sont néfastes? En quoi nous rendent-elles tristes et diminuent-elles notre force collective? En quoi est-il possible de nous associer différemment, de composer adroitement afin d'agir plutôt que de subir?

Il en va d'une enquête sur l'élaboration de façons de devenir collectivement plus intelligent.e.s. Par intelligence, nous entendons le fait de se rendre aptes à participer aux forces qui composent le monde, aux forces qui donc nous composent[235]. Puisque la joie nécessite « sharp edges to thrive »[236], nous désignons également par intelligence l'aptitude à éviter une trop grande proximité avec les forces qui dégradent la vie, une trop grande proximité avec les forces qui rendent la vie impossible[237]. Ici, il ne s'agit pas de tomber sous le coup du

---

[234] Gilles Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, Les Éditions De Minuit, Paris, 1981, p. 35.

[235] Nick Montgomery, Carla Bergman, *op. cit.*, p. 65. Ou comme l'affirme Gustav Landauer : Ce que nous sommes, « c'est ce qui devient en nous, ce qui en nous est actif, effectif et vivant, ce qui nous rend proche du monde extérieur et nous y lie, ce qui, simultanément hors de nous et en nous, nous rattache à ce qui ultérieurement advient pour nous. C'est *une* chaîne puissante qui provient de l'infini, qui broie pourtant l'unicité du membre particularisé et qui met à l'épreuve l'objet singulier » Gustav Landauer, *La communauté par le retrait*, Éditions du Sandre, Paris, p. 45.

[236] Nick Montgomery, Carla Bergman, *Joyful Militancy*, AK Press, Chico, Oakland, Edinburgh, Baltimore, 2017, p. 237.

[237] Tout un *faire grève* se déplie à partir de cette intelligence.

subjectivisme « puisque poser le problème en ces termes de force, et non pas en d'autres termes, dépasse déjà toute subjectivité »[238]. Il s'agit donc non pas d'être mieux avec soi-même pour ensuite être mieux avec le monde, selon l'adage populaire, mais de dépasser ces deux barrières afin d'aller avec le monde allant en nous. Par-delà l'intelligence individuelle, il s'agit d'une intelligence du désir qui est toujours agencé collectivement. Il s'agit de l'élaboration d'habiletés à chérir une présence qui permet de rencontrer les puissances qui nous constituent. Cette intelligence cultive une déroutante intimité avec la conception spinoziste de la joie qui, bien différente du bonheur à rabais qu'on essaye aujourd'hui de nous vendre à coup de pharmacie, s'articule « toward the potential that courses through all becomings. [I]t is a turbulent openness toward the invention of worlds in the making »[239]. Il s'agit d'une intelligence sensible qui respire à même les multiples nœuds relationnels au sein desquels les objets sont pris et ne cessent de ne plus être ce que nous pensions avoir délimité. En bref, cette intelligence pragmatique cerne comment les choses sont en train de se faire et nous permet de participer de cette faisabilité du monde, d'en éprouver la joie participative plutôt que de l'observer du haut d'un regard distant, détaché, critique qui tranche par ses constats jugeant. Il en va d'un raffinement de notre capacité à être affecté.e par ce qui devient, et, ce faisant, de l'affecter.

Il s'avère impératif de construire cette intelligence sensible puisqu'un ensemble de dispositifs et d'appareils, au premier chef desquels se trouvent l'État et le capital comme rapports sociaux, nous séparent de ces forces vitales. L'intelligence serait donc une façon de se connecter à ce qui nous permet de vivre, nommément aux personnes que nous aimons où à celles que nous gagnerions à aimer. Elle constituerait le recouvrement d'une totalité interne,

---

[238] Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Les Éditions De Minuit, Paris, 1993, p. 169.
[239] Erin Manning, *Always More Than One*, Duke University Press, Durham, London, 2013, p. 180.

par l'effondrement des peurs qui nous séparent des forces vives de l'incassable désir qui nous constitue, par le sentiment océanique qui nous permet d'aimer et de communier avec l'éternité qui nous dépasse, mais à laquelle nous appartenons[240]. Cette intelligence Audre Lorde la nomme l'érotique: cette capacité à désirer à partir du tissage de ce qui nourrit notre vie et nous rend aptes à une joie de laquelle nous étions aliéné.es[241].

Tout le monde, pas n'importe qui

Pour survivre dans ce système, il faut toucher sans traverser.
- Ouanessa Younsi, *Soigner, aimer*

C'est de cette intelligence éthique que se coupe le radicalisme rigide qui est une morale. En postulant une pureté et en jouissant du pouvoir de condamner ce qui s'en distingue, l'aptitude à se connecter avec la teneur stratégique de ce qui fait une joie partagée et partageable devient difficile. Le radicalisme rigide pose des limites selon ce qui est conforme à des critères moraux transcendants et non selon ce dont il est possible de faire l'expérience au gré des rencontres. Cette attitude est contraire à l'éthique, à sa pragmatique. C'est-à-dire que l'éthique est l'objet d'un « art du "faire attention" »[242], mais faire attention à quoi? S'il faut faire attention, c'est qu'il faut en finir avec le paradigme militant de la conscientisation. Celui-ci implique une soi-disant vérité qui justifie notre implication et qui incite à convaincre les personnes que l'on considère comme « égarées » puisqu'elles ne connaissent pas notre discours[243]. L'attention doit au contraire partir de ce qui est déjà là, chez tout le monde, et de *devenir avec*. Elle doit permettre

---

[240] À ce propos, voir : Sigmund Freud, *op. cit.*, 1971, p. 5-15.
[241] « For once we begin to feel deeply all the aspects of our lives, we begin to demand from ourselves and from our life-pursuits that they feel in accordance with that joy which we know ourselves to be capable of. Our erotic knowledge empowers us, becomes a lens through which we scrutinize all aspects of our existence, forcing us to evaluate those aspects honestly in terms of their relative meaning within our lives. And this is a grave responsibility, projected from within each of us, not to settle for the convenient, the shoddy, the conventionally expected, nor the merely safe ». Audre Lorde, *Sister Outsider*, Crossing Press, Berkeley, 1984, p. 57.
[242] Philippe Pignarre, Isabelle Stenger, *op. cit.*, p. 30.
[243] *Ibid.*, p. 33.

de partir de ce que nous partageons déjà et qui consiste en une matière commune à partir de laquelle travailler, à partir de laquelle se travailler. C'est ici que la notion de pratique politique se pluralise. Il ne s'agit pas de rejoindre une base afin qu'elle adopte la bonne pratique qui est nôtre. Il ne s'agit pas de rejoindre, par exemple, une classe postulée sociologiquement afin qu'elle prenne conscience d'elle-même, des capacités politiques qu'on lui suppose. Il s'agit d'en finir avec le point de vue de nulle part qui caractérise souvent le militantisme[244]. Ce point de vue sous-entend une vérité qui provient d'un savoir permettant d'expliquer le vécu des autres en les considérant passifs. « Ce qui importe est d'accepter d'apprendre à travers l'épreuve que l'autre impose »[245]. C'est ainsi qu'il est possible de vaincre le versant paranoïaque qui sommeille en nous. C'est ainsi que se travaille une parole de l'avec plutôt qu'un discours sur. C'est ainsi que se rompt l'exceptionnalisme militant qui prétend souligner notre différence fondamentale plutôt que de comprendre comment des différences peuvent se diffracter *et* s'articuler entre elles. Ce n'est pas que tout le monde doive parler pour soi. Plutôt, il s'agit de saisir en quoi notre position n'exclut pas celle des autres. Il s'agit de saisir en quoi notre propre analyse, l'enquête existentielle inhérente à la lutte, est un moyen de se connecter à une multiplicité d'expériences. Pour le dire avec les mots de Donna Haraway: « The only way to find a larger vision is to be somewhere in particular »[246]. En d'autres termes, il ne s'agit pas de tomber dans le relativisme qui, sans situer sa posture, postule que tout se vaut et constitue ainsi une imposture[247]. Il s'agit d'assumer la partialité de notre point de vue. C'est-à-dire d'assumer le fait qu'on ne voit pas tout, d'assumer que d'autres perspectives, que d'autres corps impliquent d'autres manières de voir, de percevoir, de sentir et de vivre. Si la lutte doit se reconnaître

[244] Tout comme il caractérise l'université, tel que décrit ici en introduction.
[245] Philippe Pignarre, Isabelle Stenger, *op. cit.*, p. 68.
[246] Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women*, Routledge, New York, 1991, p. 196.
[247] « Relativism is a way of being nowhere while claiming to be everywhere equally ». *Ibid.*, p. 191.

comme une, elle est peuplée par une multiplicité d'expériences qui en font la consistance et par une multiplicité d'oppressions dont l'intrication fonctionnelle forme la teneur de ce qui est ennemi. C'est en tenant compte de ces différences qu'on apprend plutôt que de conscientiser. C'est ainsi que le savoir est affaire d'enquête, c'est-à-dire qu'il s'élabore en lutte, accompagnant celle-ci plutôt que l'expliquant de façon surplombante. Il ne s'agit pas de se culpabiliser à l'égard du rang occupé dans la chaîne de l'oppression, mais d'en prendre acte. De comprendre ce qui nous fait tel.le.s que nous sommes, ce qui constitue notre façon d'éprouver le monde. En d'autres termes, il s'agit d'enquêter à propos de tout ce qui compose la matérialité de notre point de vue afin de le rendre non exclusif à celui des autres. C'est ainsi que la joie de participer à la faisabilité du monde émerge. Pour falsifier l'abstraction explicative, cette imposture militante, il faut apprendre à fabuler. Afin de fabuler en commun, il faut savoir accueillir toutes les histoires et comprendre comment elles entrent en résonances, comment certaines sont valorisées tandis que d'autres sont invisibilisées. Ainsi, un apprentissage s'effectue et permet de laisser libre cours à « la différence entre ce que l'on "doit" faire et ce qu'il serait pertinent de faire »[248]. Il n'y a donc plus de bonne marche à suivre, de juste ligne. Il y a un réseau de choses qui se font déjà, sans même que nous y participions consciemment. Ce réseau se doit d'être catalysé. C'est ainsi que naît un plan de conspiration réellement pluralisé. C'est ainsi que se développent des habiletés vécues à prendre part au mouvement puisqu'on se situe en son sein. Plutôt que de juger ce qui affecte les gens, on commence par considérer avec honnêteté ce qui nous affecte pour ensuite élargir et comprendre ce qui affecte tout le monde. Plutôt que de juger les opinions des gens, plutôt que de les trouver idiots, on considère les pratiques qu'ils adoptent et ce qui les empêche de vivre décemment. Ainsi, on constate que l'intelligence est bien plus partagée qu'on ne le prétendait. Les points de liaisons potentiels s'en trouvent

[248] Philippe Pignarre, Isabelle Stenger, *op. cit.*, p. 53.

pluralisés. S'estompe la distinction entre un « nous » militant.e.s « conscient.e.s », le « anarchist cool gang » et les autres dits « normaux », « moldu.e.s », « égaré.e.s ».

Toute personne qui prétend s'organiser avec une bande devrait sérieusement se poser les questions des limitations qui s'y posent et ce particulièrement si elle s'y sent un peu trop confortable. L'amitié révolutionnaire est affaire de perception commune partagée de façon diffuse, d'hospitalité à l'égard de rencontres impromptues. Lorsqu'on s'y cache trop longtemps, tout refuge tend à devenir une chambre sans fenêtre. En ce sens, ce qui importe, ce ne sont pas « nos » ami.e.s, « notre bande », c'est l'amitié révolutionnaire. Plus on s'attache, moins on est une personne et plus on devient une présence. Pour être clair, je ne prends pas ici position contre l'organisation en non-mixité non plus que je ne conteste sa légitimité puisqu'elle s'avère, et ce bien souvent, relever de la nécessité. Il s'agit plutôt de penser comment le plan de consistance plus général de la lutte peut devenir plus accueillant pour tout le monde, mais pas pour n'importe qui, non plus n'importe comment. Loin d'être un universalisme déguisé, loin d'être un néo-particularisme, il s'agit ici d'élaborer un pluralisme extrême moins l'État qui aborde la différence dans sa différence puisque s'il y a bien quelque chose de commun, c'est la différence qui fait différence[249].

La révolution n'est l'affaire de personne, elle n'est pas l'affaire des bandes. La révolution est affaire d'autonomie sécessionniste diffuse. Elle n'appartient à personne. Au contraire, ce qui résiste, consiste et conspire lui appartient. Ainsi, elle devient un réseau beaucoup plus difficile à attaquer qu'une bande puisqu'elle n'est pas, à proprement parler, localisable. Ne plus

[249] « Plutôt qu'à des altérations déficitaires globales et standards d'une subjectivité normale on a affaire aux modalités à la fois plurielles et singulières d'une auto-altérité. Je est un autre, une multiplicité d'autres, incarnée au croisement de composantes d'énonciations partielles débordant de toutes parts l'identité individuée et le corps organisé. Le curseur de la chaosmose ne cesse d'osciller entre ces divers foyers énonciatifs, non pour les totaliser, les synthétiser dans un moi transcendant, mais pour en faire, malgré tout, un monde ». Félix Guattari, *op. cit.*, 1992, p. 117.

être repérables, mais repérer ce qu'il y a d'irréparable en tout le monde. Sentir ces lignes de fractures qui cisaillent les modes d'assujettissement en œuvre, qui traversent tout le monde et qui suscitent la joie d'y résister. « Il n'y a plus de secret. On est devenu comme tout le monde, mais justement on a fait de "tout-le-monde" un *devenir*. On est devenu imperceptible, clandestin. On a fait un curieux voyage immobile »[250]. Accepter de baisser la garde devant des pratiques qui nous semblent étrangères. Ne plus chercher à ce que les autres nous ressemblent sous prétexte de les radicaliser. Plutôt, se demander ce qu'il y a de radical dans ce qui se produit en notre absence, ce qui y est partageable et ce qui peut se créer en y additionnant notre présence. Le monopole en ce qui a trait à la définition de ce qui est révolutionnaire s'effondre. Le secret révolutionnaire devient ainsi partageable : « la société secrète ordonne à ses membres d'être dans la société comme des poissons dans l'eau, mais elle aussi doit être comme l'eau parmi les poissons »[251]. Il ne s'agit pas d'expliquer le réel à partir de froids constats, ce qui est de toute façon impossible, non plus que d'organiser l'action en fonction d'une sociologie qui postule des classes en soi, d'une théorie qui décrit l'aliénation en postulant un dehors à celle-ci. Il s'agit de percevoir en quoi le réel échappe à tout le monde bien que tout le monde en expérimente la portée. Un secret ne peut se détenir puisqu'il ne se tient jamais seul. L'imperceptible est partout apportant son lot de secrets et lorsqu'on est dans le secret on est déjà plus seul.e. C'est pourquoi la certitude d'être exceptionnel doit être abandonnée.

Qu'est-ce que je fous là?

Au long de ses séminaires, Oury revient fréquemment sur une question d'apparence banale, mais recelant des implications éthiques considérables. Il demande : « Qu'est-ce qu'on fout là »? Cette question implique une indéniable dimension existentielle liée à l'étrangeté

[250] Gilles Deleuze, Claire Parnet, *op. cit.*, p. 154.
[251] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, 1980, p. 352.

fondamentale de notre situation. En d'autres termes, il s'agit de se demander « Qu'en est-il de mon désir d'être là? »[252]. Qu'en est-il du désir qui me fabrique, m'inquiète, m'active? Et pour l'autre, qu'en est-il du désir qui le fabrique, l'inquiète, l'active? Comment est-il possible, au sein de ce désir, qu'une rencontre fasse événement, que quelque chose se passe? L'angoisse est ce qui survient pour boucher le néant de l'existence, pour nous en protéger. Or, plutôt que d'accompagner cette angoisse par l'analyse, par le fait de se mettre en rapport avec elle et de traverser les fantasmes qu'elle convoque, il arrive qu'on laisse libre cours à ses effets. Réaction bien normale, mais se traduisant trop souvent par la recherche de boucs émissaires, par la recherche de petit.e.s chefs, par la recherche de zones de confort où l'on se sent chez soi et où guette le repli identitaire tel que nous l'avons précédemment décrit. Pour reprendre une expression de Lacan, on cède alors sur le désir[253]. En d'autres termes, on trahit l'émergence propre à l'agencement qui nous constitue, on cesse d'aller avec le mouvement et on tente plutôt d'imposer des structures afin de pérenniser ce que nous prétendons être. C'est pourquoi, lorsque Guattari nous incite à se mettre en rapport avec le néant, à l'affronter plutôt qu'à l'éviter, il en vient à assumer que les dispositifs que nous mettons en place ont une existence éphémère. Bientôt, ils ne répondront plus aux problèmes que pose le désir. Il faut alors s'en remettre à de nouveaux dispositifs qui nous transforment, assumant ainsi une néantisation constitutive des devenirs, de leurs possibles.

Une autre réaction induite par l'évitement du désir est de chercher l'affrontement avec l'ennemi le plus vaste qui soit. On fustige le Capital et l'Empire sans décrire ce qu'ils impliquent au niveau de notre vie. Tout devient alors synonyme d'inimitié et le conflit est valorisé à outrance. À tout viser, on en vient à se prendre soi-même pour cible. L'action se fonde sur la

---

[252] Jean Oury, *op. cit.*, 1986, p. 84.
[253] Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, p. 370.

culpabilité et la critique du milieu. C'est pourquoi l'indications de Josep Rafanell i Orra voulant que la fracture avec l'ennemi ne doive pas être suscitée depuis nulle part nous apparaît précieuse. En d'autres termes, plutôt que de constater que l'ennemi est omniprésent, il faut le localiser et le construire[254]. Plutôt que de s'organiser en réaction à un ennemi soi-disant extérieur, il faut trouver les façons de déserter le champ occupé par cet ennemi. Il faut trouver les bonnes distances, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de chercher à être pur face à un ennemi qui nous souille, mais de trouver les différents usages qui nous permettent de créer du lien affirmatif. « We run looking for a weapon and keep running looking to drop it. And we can drop it, because however armed, however hard, the enemy we face is also illusory »[255]. Afin de ne pas se situer en réaction face à un monde d'apparence homogène, afin de ne pas verser dans un nihilisme maladif qui signifie « l'impuissance à croire à ce à quoi l'on croit pourtant – ici, à la révolution »[256], il faut croire aux liens qui font communauté. Croire et alimenter ces liens vitaux que le pouvoir veut briser afin de nous rendre dépendant.e.s de ses divers appareils. C'est à partir de ces liens qui font monde qu'émerge un ennemi. En d'autres termes, ce qui entrave ces liens doit être considéré ennemi. Comme l'énonce Rafanell i Orra : « Si c'est la localisation de la politique qui permet d'instaurer le rapport à l'ennemi c'est que, tout compte fait, la situer, et construire des passages, est la seule manière de la rendre habitable »[257]. C'est ainsi que l'ennemi apparaît situé et que la lutte n'est pas affaire de vaincre une abstraction totalisante, mais affaire de construction à partir du désir. N'oublions jamais que la réalité n'est pas uniquement capitaliste.

---

[254] Josep Rafanell i Orra, « Construire l'ennemi », dans, *Fragmenter le monde*, éditions divergences, Paris, 2017, p. 55-65.
[255] Stefano Harney, Fred Moten, *op. cit.*, p. 19.
[256] Comité Invisible, *op. cit.*, p. 146.
[257] Josep Rafanell i Orra, *op. cit.*, p. 65.

Contre le pouvoir qui nous dicte d'être coupé.e.s de tous liens, d'être responsable de nous-mêmes, d'être de bon.ne.s gestionnaires des entreprises qui peuplent nos vies, il nous faut tisser des attaches durables puisque flexibles. Pour ce faire, non pas être responsables de nous-mêmes, mais nous rendre « responsables de la responsabilité de l'autre »[258] serait une bonne façon de vaincre la fausse innocence avec laquelle le pouvoir souhaite que nous menions nos vies. En se demandant donc non seulement ce qu'on fout ici, mais ce que l'autre fout ici, on accepte de mettre le désir en question, de travailler sur des agencements de désir. D'une part, on ne se rend ainsi pas responsable de l'autre, car cela le rendrait tout simplement dépendant de nous et reproduirait un insidieux rapport maître-esclave. D'autre part, on se rend compte que notre liberté n'est pas exclusive à celle des autres. Que cette liberté n'est pas le fruit d'une autonomie individuelle, mais qu'elle est produite par des liens qui rendent collectivement plus fort.e.s donc plus libres. C'est ainsi que cette question « qu'est-ce qu'on fout là? » constitue un indice pour tisser des liens d'une lutte soignante, parce que soignée. Si hier la lutte était malade demain elle sera soignée.

[258] Jean Oury, *op. cit.*, 1992, p. 147.

QUESTION DE NE PAS CONCLURE

[I]l s'agit de s'atteler à la tâche d'habiter là où l'on peut, sans intermédiaire.
- Dalie Giroux, *Le Québec brûle en enfer.*
Il n'y a pas lieu de craindre ou d'espérer, mais de chercher de nouvelles armes.
-Gilles Deleuze, *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*

L'après-grève de 2012 fut marquée par de nombreuses souffrances, mais également par la promesse tacitement partagée d'obtenir réparation. Pour de nombreuses personnes, ce fut l'occasion d'assumer une rupture, de faire des choix quant à la façon de mener leur vie, de se projeter dans ce qui vient. Qui a véritablement goûté à la joie révolutionnaire ne peut revenir en arrière. Impossible d'en démordre.

Le décrochage existentiel qu'a permis 2012 continue. Le mouvement ne s'est jamais arrêté. Déjà, il participait d'une suite d'insurrections qui ont, ces dix dernières années, essaimées sur le globe. Les apprentissages continuent. L'organisation n'a jamais cessé. Une question nous anime : comment faire? « On ne se bat bien que pour les causes qu'on modèle soi-même et avec lesquelles on se brûle en s'identifiant »[259].

Ce cheminement est périlleux et parsemé par des ami.e.s qui pètent des câbles, par des ami.e.s qui ne peuvent pas gérer l'angoisse, par des dynamiques d'exclusion et le sentiment d'être laissé.e pour compte, par de sempiternels conflits qui enveniment l'avènement du mouvement réel qui abolit l'état actuel.

Il faut soigner la folie de tout le monde. Pour ce faire, il faut apprendre à le faire, apprendre à construire le commun que cette tâche requiert. L'objectif était ici de se demander ce en quoi pouvait consister un soin du politique qui ne soit pas individualisant, mais qui participe d'une définition d'une vie bonne ainsi qu'à la redéfinition de l'idée de révolution, à la redéfinir ce qui est considéré comme révolutionnaire.

---

[259] René Char, « Feuillets d'Hypnos », dans, *Fureur et mystère*, Éditions Gallimard, Paris, 1962, p. 102.

Les militant.e.s ne font pas de révolutions, les révolutionnaires oui. « Ceux qui veulent exalter la vie doivent être de nouveaux vivants et doivent, par eux-mêmes, naître à nouveau »[260]. Il faut prendre soin des vies qui résistent, celles qui ne se laissent pas abattre, celles de ceux et de celles qui se posent, avec sérieux, la question de leur existence. Il faut apprendre à aimer. Il faut apprendre à désirer. Il faut apprendre. Tout reste à faire et personne ne le fera à notre place. Ce qui a ici été couché sur papier repose heureusement sur une intelligence collective qui m'enrobe pour que je puisse me dérober à moi. Je fais confiance à ce qui s'y trame.

> C'est au contact des autres, avec les autres que tu mesures ta force, que tu te sens fort et qu'effectivement tu l'es. Si tu es faible, tu agis avec la force de l'autre. Quant à l'autre, sa bravoure c'est peut-être la confiance qu'il a en toi, le fait que tu sois présent à côté de lui. C'est ça qui fait la nécessité de se regrouper, d'être ensemble, de s'organiser[261].

Ce qui est important au sein d'un mouvement révolutionnaire c'est la teneur des liens qui en font la consistance. Une pratique politique passe donc par le soin de ces liens. J'ai ici voulu esquisser certains outils qui informent une telle pratique.

Je n'ai eu de cesse d'invoquer le fait révolutionnaire et de souligner que le soin devait y être partie prenante. Or, je n'ai pas défini ce fait. Ou n'ai-je pas plutôt fait que ça? Le tournant existentiel du mouvement révolutionnaire auquel nous participons actuellement chamboule la notion de ce qui est et n'est pas révolutionnaire. Toute une enquête reste à mener à savoir comment le mineur, le minoritaire, les devenirs-révolutionnaires peuvent déserter le pouvoir, se soigner du pouvoir, de l'État, des fantasmes qu'il suscite en nous. Comment le mineur pourrait-il alimenter un basculement révolutionnaire qui redéfinirait complètement l'idée

---

[260] Gustav Landauer, *op. cit.*, p. 59.
[261] Francis Simard, *Pour en finir avec octobre*, Éditions internationales Alain Stanké, Montréal, Paris, 1982, p. 169.

qu'on se fait de la révolution? Cette question, j'ai néanmoins l'intuition qu'on ne peut y répondre qu'en la faisant.

Bibliographie

Ouvrages

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer, I, Le pouvoir souverain et la vie nue*, Éditions du Seuil, Paris, 1997, 213 p.

Agamben, Giorgio, *L'usage des corps*, Éditions du Seuil, Paris, 2015, 392 p.

Apprill, Olivier, *Une avant-garde psychiatrique*, Epel, Paris, 2013, 205 p.

Baas, Bernard, *De la chose à l'objet*, Peeters, Vrin, Leuven, 1998, 256 p.

Benjamin, Walter, *Œuvres III*, Éditions Gallimard, Paris, 2000, 482 p.

Betasamosake Simpson, Leanne, *As We Have Always Done*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 2017, 312 p.

Blanchot, Maurice, *Mai 68, Révolution par l'idée*, Éditions Gallimard, Paris, 2018, 152 p.

Bonnafé, Lucien, *Désaliéner? Folie(s) et société(s)*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1991, 334 p.

Butler, Judith, *Trouble dans le genre*, Éditions La Découverte, Paris, 2006, 283 p.

Butler, Judith, *Sujets du désir*, Presses Universitaires de France, 2011, 303 p.

Cardinal, Marie, *Les mots pour le dire*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1975, 279 p.

Char, René, *Fureur et mystère*, Éditions Gallimard, Paris, 1962, 222 p.

Daeninckx, Didier, *Caché dans la maison des fous*, Éditions Gallimard, Paris, 2017, 128 p.

David-Ménard, Monique, *Deleuze et la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, 184 p.

Deleuze, Gilles, *Spinoza philosophie pratique*, Les Éditions De Minuit, Paris, 1981, 171 p.

Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Paris, 1990, 249 p.

Deleuze, Gilles, *Critique et clinique*, Les Éditions De Minuit, Paris, 1993, 187 p.

Deligny, Fernand, *Lettres à un travailleur social*, L'Arachnéen, Paris, 2017, 189 p.

Dosse, François, *Gilles Deleuze Félix Guattari Biographie Croisée*, Éditions La Découverte, Paris, 2009, 643 p.

Dumont, Frédéric, *Je suis célèbre dans le noir*, Les Éditions de l'Écrou, Montréal, 115 p.

Esteban Muñoz, José, *Disidentifications*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1999, 227 p.

Fanon, Franz, *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, Paris, 1952, 224 p.

Foucault, Michel, *Dits et écrits II. 1976-1988*, Éditions Gallimard, Paris, 2001, 1735 p.

Federici, Silvia, *Caliban and the Witch*, Autonomedia, Brooklyn, 2009, 285 p.

Federici, Silvia, *Revolution at Point Zero*, PM Press, Brooklyn, 2012, 188 p.

Freud, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, 107 p.

Gabarron-Garcia, Florent, *L'héritage politique de la psychanalyse*, Éditions La Lenteur, Paris, 2018, 245 p.

Giroux, Dalie, *Le Québec brûle en enfer*, M Éditeur, 2017, 130 p.

Giroux, Dalie, *La généalogie du déracinement*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2019, 219 p.

Giroux, Dalie, *Parler en Amérique*, Éditions Mémoire d'encrier, Montréal, 2019, 136 p.

Goffman, Erving, *Asilums*, Anchor Books edition, New York, 1961, 386 p.

Guattari, Félix, *La révolution moléculaire*, Éditions Recherches, Fontenay-sous-Bois, 1977, 391 p.

Guattari, Félix, *Les années d'hiver*, Bernard Barrault, Paris, 1986, 299 p.

Guattari, Félix, *Chaosmose*, Éditions Galilée, Paris, 1992, 186 p.

Guattari, Félix, *Psychanalyse et transversalité*, Éditions La Découverte, Paris, 2003, 292 p.

Guattari, Félix, *De Leros à La Borde*, Nouvelles Éditions Lignes, Paris, 2012, 92 p.

Irigaray, Luce, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1977, 217 p.

J. Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs, and Women*, Routledge, New York, 1991, 287 p.

J. Haraway, Donna, *Staying with the Trouble*, Duke University Press, Durham, London, 2016, 296 p.

Lacan, Jacques, *Le Séminaire, livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* Éditions du Seuil, Paris, 1973, 312 p.

Lacan, Jacques, *Le séminaire, Livre XX, Encore, 1972-1973*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, 132 p.

Lacan, Jacques, *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud, 1953-1954*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, 315 p.

Lacan, Jacques, *Le séminaire, Livre III, Les psychoses*, Éditions du Seuil, Paris, 1981, 506 p.

Lacan, Jacques, *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, 374 p.

Lacan, Jacques, *Les formations de l'inconscient*, Éditions du Seuil, Paris, 1998, 517 p.

Lacan, Jacques, *Le séminaire, Livre X, L'angoisse*, Éditions du Seuil, Paris, 2004, 389 p.

Lacan, Jacques, *Le désir et son interprétation*, Éditions de La Martinière et Le Champ Freudien Éditeur, Paris, 2013, 615 p.

Lafont, Max, *L'extermination douce*, Éditions Le bord de l'eau, Paris, 2000, 272 p.

Landauer, Gustav, *La communauté par le retrait*, Éditions du Sandre, Paris, 294 p.

Lapoujade, David, *William James, Empirisme et pragmatisme*, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, Paris, 2007, 153 p.

Lapoujade, David, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Les Éditions De Minuit, Paris, 2014, 303 p.

Lapoujade, David, *Les existences moindres*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2017, 92 p.

Lonzi, Carla, *Crachons sur Hegel*, Association culturelle eterotopia France, Paris, 2017, 101 p.

Manning, Erin, *Always More Than One*, Duke University Press, Durham, London, 2013, 295 p.

Manning, Erin, *The Minor Gesture*, Duke University Press, Durham & London, 2016, 277 p.

Massumi, Brian, *A user's guide to Capitalism and Schizophrenia,* Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, 1992, 229 p.

Massumi, Brian, *Parables for the Virtual*, Duke University Press, Durham, London, 2002, 328 p.

Massumi, Brian, *Politics of Affect*, Polity Press, Cambridge, Malden, 2015, 228 p.

Nietzsche, Friedrich, *Généalogie de la morale*, Flammarion, Paris, 1996, 278 p.

Perrault, Pierre, *De la parole aux* actes, L'Hexagone, Montréal, 1985, 431 p.

Oury, Jean, *Psychiatrie et psychothérapie institutionnelle*, Payot, Paris, 1975, 330 p.

Oury, Jean, *Il, donc*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1978, 184 p.

Oury, Jean, *Onze heures du soir à La Borde*, Éditions Galilée, 1980, 411 p.

Oury, Jean, *Séminaire de Saint-Anne, Le collectif*, Éditions du Scarabée, Paris, 1986, 237 p.

Oury, Jean, *Création et schizophrénie*, Éditions Galilée, Paris, 1989, 209 p.

Oury, Jean, *L'aliénation*, Éditions Galilée, Paris, 1992, 235 p.

Oury, Jean, *Hiérarchie et sous-jacence, Séminaire de Sainte-Anne, 1991-1992*, Institutions, Cour-Cheverny, 2014, 198 p.

Oury, Jean, *La psychothérapie institutionnelle de Saint-Alban à La Borde*, éditions d'une, Paris, 2016, 47 p.

Rafanell i Orra, Josep, *Fragmenter le monde*, éditions divergences, Paris, 2017, 101 p.

Rambeau, Frédéric, *Les secondes vies du sujet*, Hermann Éditeurs, Paris, 2016, 308 p.

Read, Jason, *The Micro-Politics of Capital*, State University of New York Press, Albany, 2003, 213 p.

Roudinesco, Élisabeth, *Histoire de la psychanalyse en France. 2,* Éditions du Seuil, Paris, 1986, 773 p.

Schaepelynck, Valentin, *L'institution renversée*, Association Culturelle Eterotopia France, Paris, 2018, 123 p.

Sean Coulthard, Glen, *Red Skin White Masks*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 2014, 229 p.

Sibertin-Blanc, Guillaume, *Deleuze et l'Anti-Œdipe*, Presses Universitaires de France, Paris, 2010, 150 p.

Sibony, Daniel, *Le « racisme », une haine identitaire*, Christian Bourgois Éditeur, Paris, 1997, 378 p.

Simpson, Audra, Mohawk Interruptus, Duke University Press, Durham, London, 2014, p.260.

Uguay, Marie, *Poèmes*, Les Éditions du Boréal, Montréal, 2015, 212 p.

Vergès, Françoise, *Un féminisme décolonial*, La Fabrique éditions, Paris, 2019, 142 p.

Viveiros de Castro, Eduardo, Métaphysiques cannibales, Presses Universitaires de France, Paris, 2009, 206 p.

von Bueltzingsloewen, Isabelle, *L'hécatombe des fous*, Éditions Flammarion, Paris, 2009, 522 p.

Younsi, Ouanessa, *Soigner aimer*, Mémoire d'encrier, Montréal, 2016, 135 p.

Ouvrages collectifs

Balestrini, Nanni, Primo Moroni, *La horde d'or*, Éditions de l'éclat, Paris, 2017, 668 p.

Collectif de débrayage, *On s'en câlisse*, Entremonde et Sabotart, Montréal-Genève-Paris, 2013, 283 p.

Comité Invisible, *À nos amis*, La Fabrique éditions, 2014, Paris, 242 p.

Deleuze, Gilles, Claire Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1996, 187 p.

Deleuze, Gilles, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie 1*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972/1973, 500 p.

Deleuze, Gilles, Félix Guattari, *Mille plateaux*, *Capitalisme et schizophrénie 2*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1980, 646 p.

Deleuze, Gilles, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1991, 206 p.

Fourquet, François, Lion Murard, *Histoire de la psychiatrie de secteur*, Recherches, Paris,1980, 338 p.

Harney, Stefano, Fred Moten, *The Undercommons*, Minor Compositions, Wivenhoe, New York, Port Watson, 2013, 165 p.

Montgomery, Nick, Carla Bergman, *Joyful Militancy*, AK Press, Chico, Oakland, Edinburgh, Baltimore, 2017, 316 p.

Oury, Jean, Marie Depussé, *À quelle heure passe le train*…, Calman-Lévy, Paris, 2003, 317 p.

Pignarre, Philippe, Isabelle Stengers, *La sorcellerie capitaliste*, Éditions La Découverte, Paris, 2005, 226 p.

Pochet, Catherine, Fernand Oury, *qui c'est l'conseil?*, Librairie François Maspero, Paris, 1979, 428 p.

Polack, Jean-Claude, Danielle Sabourin, *La Borde ou le droit à la folie*, Calmann-Lévy, Paris, 1976, 339 p.

Polack, Jean-Claude, Danielle Sivadon, *L'intime utopie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, 213 p.

Simard, Francis, avec la collaboration de Bernard Lortie, Jacques Rose, Paul Rose, *Pour en finir avec octobre*, Éditions internationales Alain Stanké, Montréal, Paris, 1982, 221 p.

Valéries, *Petits morceaux de jeune homme*, L'Oie de Cravan, Montréal, 2019, 103 p.

Actes de discussions :

« Fantasme et institution », 1961, *Actes du Groupe de Travail de Psychothérapie et de Sociothérapie Institutionnelles*, éditions d'une, Paris, 2015, 233 p.

Chapitres d'ouvrages

Althusser, Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », dans *Positions*, Éditions Sociales, Paris, 1976, p. 67-126.

Hill Collins, Patricia, « La construction sociale de la pensée féministe Noire », dans Elsa Dorlin (dir), *Black Feminism*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 135-175.

Lorde, Audre, « Transformer le silence en paroles et en actes », dans, (dir) Elsa Dorlin, *Black Feminism*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 75-80.

Revues

« Avec Jean Oury », *Chimères*, 2014/3 (nº84), Éditions érès, Toulouse, 261 p.

« Deleuze », *L'Arc*, 1972, 49, (nº1415), Paris, 96 p.

Articles de revues

Johan Laffite, Pierre, « Le concept de Collectif chez Jean Oury », Chimères, 2015/3, (N^0 87), p. 183-202.

Kerslake, Christian, « Les machines désirantes de Félix Guattari. De Lacan à l'objet "a" de la subjectivité révolutionnaire », *Multitudes* 2008/3 (n^0 34), p. 41-53.

Massumi, Brian, « L'économie politique de l'appartenance et la logique de la relation », dans, (dir) Pierre Verstraeten, Isabelle Stengers, *Gilles Deleuze*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1998, p. 118-140.

Novaes, Clara, « Couture du quotidien : *lignes de l'institutionnel* », dans, *Psychoanalytische Perspectieven*, « Autour de la psychothérapie institutionnelle I », (dir), Joris De Bisschop, David Van Bunder, gasteditors, Gent, 2010, p. 89-105.

Vanier, Alain, « À propos de l'objet a », *Figures de la psychanalyse*, 2009/2, (nº 18), p. 39-48.

Articles de journaux

Favereau, Éric, Philippe Artières, « 1940, quand le Dr Tosquelles arrive à Saint-Alban », *Libération*, 29 juillet 2016, https://www.liberation.fr/france/2016/07/29/1940-quand-le-dr-tosquelles-arrive-a-saint-alban_1469318, consulté en ligne le 17-02-2019.

Éric Favereau, Philippe Artières, « Quand le Dr Tosquelles combat la faim à Saint-Alban », *Libération*, 31 juillet 2016, https://www.liberation.fr/france/2016/07/31/quand-le-dr-tosquelles-combat-la-faim-a-saint-alban_1469579, consulté en ligne le 17-02-2019.

Sartre, Jean-Paul « Après Budapest, Sartre parle », *L'express*, 09-11-56, https://www.lexpress.fr/actualite/monde/apres-budapest-sartre-parle-article-du-9-novembre-1956_460810.html, consulté en ligne le 07-03-19.

Article de revue

Thompson, E.P. « The New Left », dans, *The New Reasoner*, nº9, mai 1959, https://www.marxists.org/archive/thompson-ep/1959/newleft.htm, consulté en ligne le 19 décembre 2019.

Vergès, Françoise, « La lutte décolonial élargit les analyses », Ballast, 08-04-2019, https://www.revue-ballast.fr/francoise-verges-la-lutte-decoloniale, consulté le 12-04-2019.

Autres

Giroux, Dalie, « Marx indigène : un devenir-terrien du communisme », *La vie manifeste*, texte lu à l'occasion du colloque « Le conflit politique : logiques et pratiques », Paris, 6-8 avril 2017. Disponible en ligne http://laviemanifeste.com/archives/11569, consulté le 21-02-19.

Gonthier-Gignac, Élise, « La politique de la différence », séance 3, séminaire *Paradigmes de la division politique*, 4 décembre 2018, disponible en ligne http://ladivisionpolitique.toile-libre.org/annee-2018-2019/seance-3-la-politique-de-la-difference/ consulté le 20,03,19.

Union étudiante du Québec, « Enquête Sous ta façade, Enquête panquébécoise sur la santé psychologique étudiante », 2019, https://unionetudiante.ca/wp-content/uploads/2019/11/Rapport-UEQ-SP-VF-FR-1.01.pdf, consultée en ligne le 18 décembre 2019.