

Foliesophie, des folies à l'appensée

On distinguerait la grande folie et la petite folie.

La grande folie des aliénistes. Les fous, les aliénés, ceux qui sont enfermés dans les asiles ou errants dans les villes, plus ou moins normalisés dans un réseau chimique et social, qui tente d'objectiver et en même temps de nier la question de la folie. On ne parle pas aux grands fous, dit-on ; car ils sont hors parole, hors discours, dit-on. On en parle à la troisième personne. *N'est pas fou qui veut*. Quelque chose dépasse la prise de décision consciente, mais cette remarque vaut pour n'importe quelle formation de l'inconscient : ne fait pas tel lapsus qui veut, ne fait pas tel rêve qui veut, etc. Considérer le psychotique comme un être tout à fait à part relève d'un choix qui dépasse les données de l'expérience, les données scientifiques et objectives. Rien n'oblige à faire ce choix (qui se structure comme une phobie) ; on peut tout aussi bien choisir de considérer qu'il n'y a *aucune* différence structurelle essentielle entre un soi-disant psychotique et un parlêtre en général. C'est par principe mon choix (rien n'oblige à le suivre) : c'est tenter de se laisser enseigner par la folie en tant qu'elle me met en question à la racine. Je reprends au niveau de la petite folie.

Toi ma petite folie, mon petit grain de fantaisie, toi qui bouleverses, toi qui renverses tout ce qui était ma vie. Je t'aime à la folie (Line Renaud). La petite folie est bien faite pour en parler ; la parole est bien faite pour bouleverser, pour étonner, pour créer un nouveau sens par métaphore et voilà une nouvelle vie qui pourra glisser. Je te parle, toi petite folie, parce comme sujet surgi de la parole, je ne suis que dans cette petite folie. Par la parole, je mets nécessairement les pieds à côté de mes pompes, je sors des rails pour dérailler, je passe à côté de la corde qui me supporte pour être déséquilibré, ma parole démonte la roue qui tourne tout seule pour me laisser déjanté. Désaxé, déjanté, déséquilibrés, déraillé, les dés sont jetés, je m'en remets au sort de la parole dont je pourrais surgir comme nouveau sujet. Un nouvel amour. J'en parle de toi à moi, à la deuxième et à la première personne. *Est fou qui veut*. Il suffirait – facile à dire – de se laisser aller à la parole vraie, à la parole pleine....

Ainsi présenté dans l'opposition de la grande folie et de la petite folie, le terme Folie recouvrirait ainsi deux réalités en soi parfaitement différentes, et même *contradictoires* : le grand fou n'aime jamais, le petit fou aime toujours, le grand fou ne parle jamais, le petit fou parle toujours. Qui plus est, ces réalités radicalement opposées sont précisément en rapport à ce qui fait l'essentiel du parlêtre.

Le terme de folie dirait parfaitement l'antinomie inhérente au parlêtre, et quel que soit l'emploi du mot « folie », « petite » ou « grande », il serait toujours dit par antiphrase ? « Grande folie » dirait avec cynisme qu'il est tout à fait en dehors du coup de la petite folie, de la parole, de l'amour et du parlêtre ? « Petite folie » dirait avec ironie qu'il est tout le contraire de l'aliéné et que je t'aime, ma petite folie, que ça fait parler, que c'est ça le parlêtre ?

Comment comprendre ces folies, qui touchent à l'essentiel du parlêtre ou du sujet quelque que soit le choix qu'on peut faire quant à la conception de la psychose ? Comment penser la folie ?

Dans une première partie, j'examinerai comment les constituants de la pensée sont bien faits pour avoir prise sur la folie : « Comment penser la folie ? ». Dans une deuxième partie, j'examinerai comment les folies constituent elles-mêmes la pensée en sa plus riche élaboration, du moins selon l'opinion de Lacan dans *Le sinthome* : « Comment penser ? Réponse : les folies, foliesophie, appensée, pensée appuyée sur les folies ».

* * *

A. Comment penser la folie.

La première démarche nécessaire consiste à inscrire l'intégralité des processus de folie dans le champ de l'appareil psychique en général ou plus généralement dans le champ du sujet et de ses pensées. Il s'agira de passer d'une méthode partant de l'objet d'observation à une méthode partant de l'expérience subjective et questionnante.

1. On n'observe pas la folie ;

On pense tout naturellement qu'il faudrait d'abord bien observer la folie avant de pouvoir la penser. C'est la démarche médicale classique. On apprend au médecin à écouter un souffle au coeur, à voir un érythème de la peau, à palper une tumeur dans l'abdomen, à goûter une urine sucrée, à sentir une haleine des poumons et on apprend au médecin à prolonger l'exercice des cinq sens aussi loin que possible par les technologies médicales qui servent de grands tentacules destinés à mieux cerner et observer les signes pathognomoniques de telle maladie ou de tel syndrome.

Une telle démarche est bien scientifique en ce qu'elle est toute entière orientée par les questions que se pose le médecin avec ses sens. Il connaît la physiologie et la pathologie du corps humain et il s'agit d'inscrire le patient dans ce grand tout cohérent que constitue la science médicale.

Le psy utilise semblablement ces cinq sens. Mais il dérape tout de suite, d'abord parce qu'avec ses cinq sens, il n'observe pas à proprement parler le sujet, le désir et l'inconscient, ensuite parce qu'il ne sait pas ce qu'est le psychisme humain, il n'a que des schémas inventés. Il peut lui arriver de supposer que derrière ce qu'il a entendu se cache un délire ou une hallucination ; mais avec ses cinq sens, il n'observe jamais ni le délire ni l'hallucination ni aucun des signes qui seraient pathognomoniques de la folie qu'il suspecte. Pour pallier à ce manque flagrant des cinq sens, on a pu supposer un sixième sens *ad hoc*, particulièrement apte à détecter la psychose : un sens clinique, le *praecox Gefühl* d'un Rümke, le sens aiguisé du chien du psychiatre ou un sens spécial pour repérer phénoménologiquement une « forclusion du Nom-du-Père ». Sans doute une sensibilité aiguisée peut-elle évoquer des questions cruciales et nous conduire à poser la question d'une grande folie et, bien sûr, il s'agit bien d'aiguiser sa sensibilité et son écoute par tous les moyens possibles. Mais sixième sens ou pas, il n'y a là que des

questions, aucune observation de la chose elle-même peu importe que cette chose s'appelle délire, hallucination ou psychose.

Faute d'observations de la chose en soi, on pourra se rabattre sur un supposé savoir. Le psychiatre par exemple. Lorsque le psychiatre n'est pas averti lui-même de la différence radicale entre la méthode médicale classique qui observe son objet et la méthode psychiatrique qui ne peut jamais observer son objet, il passe subrepticement du supposé savoir à son autositionnement comme sachant. Le pouvoir médical, sous toutes ses formes, vient alors combler les lacunes pourtant essentielles de toute observation quant à la question de la folie.

C'est un fait : il n'y a pas d'observation de la folie en tant que telle. Et tous les adjuvants destinés à contourner ce fait (sixième sens ou pouvoir du psychiatre) mettent aussi systématiquement la question hors circuit.

Pourtant, ne s'agirait-il pas avant tout traitement psychanalytique et psychothérapeutique de *savoir* à quoi nous avons affaire : psychose, névrose ou perversion ? La *Question préliminaire à tout traitement de la psychose* de Lacan a été le plus souvent lue dans ce sens : « faites un bon diagnostic différentiel avant de vous lancer dans la thérapie de quiconque ». Non seulement cette lecture est fautive, mais elle est à *contresens* de l'article en question. Pour reprendre très brièvement le sens de cet article, on peut dire que dès *avant Freud* (*vers Freud* est le titre de la première partie de l'article) des psys, de bons psys, ont été très attentifs à une écoute minutieuse des questions impliquées dans l'histoire de leurs patients ; *après Freud* (deuxième partie), des psys, de mauvais psys, auraient employé les concepts freudiens pour se donner l'illusion d'une observation scientifique de la folie, et la folie peut être caricaturée comme perte de toute relation à l'objet ou perte du symbolique, etc. ; *avec Freud* (troisième partie), il faut revenir à la question du sujet impliqué avant de pouvoir parler de folie, c'est d'abord une question et non un diagnostic ; et le sujet lui-même est d'abord une question avant d'être une observation et un diagnostic de sujet ; la proposition « ceci est un sujet » qu'elle soit appliquée à un individu dit normal ou à un patient psychiatrique est toujours problématique et en fait fautive.

2. La question du sujet et la question de la réalité.

Faute d'une observation (directe ou indirecte) de la folie, il est toujours possible de la saccager, de la violenter et de décréter qu'elle se réduit à telle observation recueillie dans le cadre de la neurologie, de la génétique ou d'une quelconque donnée perceptible uniquement pour des oreilles suprasensibles (il faut entendre suprasensibles comme la prétention d'une réceptivité au-dessus de la sensibilité proprement dite, une espèce d'intuition divine).

Il est plus juste de partir de la sensibilité, celle à laquelle il faut s'exercer, sans lui présupposer des pouvoirs extraordinaires (lesquels s'apparentent toujours au fanatisme). La question devient dès lors : comment exercer et aiguïser cette sensibilité ? Il s'agit de développer un espace pour cette sensibilité. Autrement dit un espace de silence où pourra résonner le dire.

La première étape consiste à se défaire du point de départ tout naturel qu'on s'était proposé : l'espace de silence n'est pas donné et il ne s'observe pas ; je pensais pouvoir partir de l'objet (ici, l'objet serait la folie) ; eh bien non, la folie ne s'observe pas.

Deuxième étape : si ma sensibilité, telle que je l'exerce ne se réduit aucunement à un objet et à l'observation de l'objet, je dois bien lui supposer la question d'un sujet, mais seulement la question d'un fonctionnement subjectif irréductible à toute observation objective.

Troisième étape : j'aurai tôt fait d'imaginer dès lors que tout se réduit à mon discours et que le sujet se réduit au moi qui tient son discours ; et je dois ajouter : non ce n'est pas encore là développer la sensibilité et ce n'est pas ouvrir un espace de silence que de tenir le discours du moi.

Quatrième étape ; si ma sensibilité ne se réduit pas au discours, je dois lui supposer un lieu infini, ouvert à tous les discours possibles, je dois lui supposer la question du grand Autre.

C'est ce développement de la sensibilité ou de l'espace du silence qui constitue à vrai dire la question préliminaire à tout traitement de la psychose. Elle renverse complètement l'interprétation courante de l'article qui pensait devoir objectiver un diagnostic. C'est une question, c'est la question du sujet ou le schéma L.

Cette question préliminaire permet d'explicitier en quoi consiste la réalité. Petite ou grande, la folie se caractérise par une perte de la réalité ou par sa mise à l'écart. Comment peut-on perdre la réalité ? Comment cela est-il possible ? Dans le cadre d'une conception centrée sur l'observation, la chose ne peut s'expliquer que par un artefact dans le système de transmission d'un monde purement objectif : une transmission n'a pas pu se faire, la psychose est un artefact majeur dans la transmission objective de la réalité en conséquence de quoi la psychose n'est pas en prise sur la réalité.

Mais la folie nous dit bien toute autre chose : à savoir que la réalité est toujours *fabriquée* et jamais donnée toute faite et le fou excelle dans la fabrication de réalités incroyables.

L'enseignement de la folie c'est que la réalité dépend toujours de notre expérience subjective, de notre sensibilité telle qu'elle peut être développée en quatre étapes. Dans ses controverses avec Jung à propos de la perte de la réalité dans la psychose, Freud soutenait que l'intégralité de la réalité n'existait que par le truchement de l'intérêt que je lui porte. Et cet intérêt est toujours sexuel : pas d'intérêt sexuel et toute la réalité disparaît ; le narcissisme où toute la libido se retire sur le moi pouvait donc parfaitement expliquer la perte de l'intégralité de la réalité. D'une façon semblable, Lacan soutient que toute la réalité dépend du schéma L, autrement dit de la question du sujet et de la question du grand Autre. Supprimez le schéma L, il n'y a plus aucune réalité.

La folie et l'explicitation de Freud et le schéma de Lacan nous enseignent qu'il n'y a aucune réalité en soi ; il n'y a pas de chose en soi (et donc pas de folie ou de psychose en soi). Mais seulement des phénomènes, des choses qui apparaissent sur le fond de ce questionnement fondamental qu'est la sensibilité pure, qui peut être dite a priori parce qu'elle est par principe ouverte. Elle est l'espace du silence développé par Lacan dans le schéma L.

Le schéma de la réalité s'inscrit donc sur le fond du schéma L.

On comprend l'aberration de la lecture de la question préliminaire en terme d'incitation au diagnostic préalable. Dans le diagnostic, il s'agirait de déterminer une réalité préalable, indépendante et déjà donnée avant tout traitement par le langage. On dirait donc : le psychotique est le psychotique, comme un chat est un chat. Mais la question préliminaire de Lacan consiste précisément à renverser cette croyance en une réalité en soi, roc préalable à tout ; elle implique d'emblée le renversement de l'interprétation courante qui se baserait sur la détermination de la psychose comme réalité en soi. La réalité ne se pose qu'à partir de la mise en question du sujet. Il n'y a donc aucune observation directe de ce qui concerne la réalité en soi.

La question préliminaire c'est de nous défaire radicalement de ce réalisme naïf, redoublé bien malheureusement par un réalisme transcendantal qui accorde une valeur réaliste aux concepts savants ou plutôt supposés savants de la psychanalyse plutôt que de les laisser poursuivre leur interrogation comme Lacan nous l'a appris depuis le début de son enseignement jusqu'à la fin.

3. Si la folie ne peut être observée, elle doit être pensée par l'intermédiaire de la question du sujet. Comment ?

Pour introduire la question du sujet, il faut d'abord se débarrasser des prétentions de l'observation, se débarrasser de la supposition d'un objet, qui est ce qu'il est, se débarrasser du réalisme naïf et surtout du réalisme transcendantal bien plus dangereux. En introduisant l'objet a comme cause de désir, Lacan n'indiquait pas un objet de plus qui pourrait servir de point de visée pour le désir et la vie psychique, il n'indiquait pas non plus un nouveau concept destiné à soutenir la dérive réaliste transcendantale de la psychanalyse qui prend ses concepts pour des réalités. Il indiquait deux choses : d'une part, il indique que le désir ne trouve pas sa cause en aval dans l'objet qu'il convoite et qui lui donnerait éventuellement un apaisement provisoire selon le modèle de la pomme que je voudrais manger (c'est le péché originel que de fonctionner comme cela) ; d'autre part, l'introduction de l'objet a indique que le désir trouve sa cause en amont dans l'impossibilité de l'objet, et l'impossibilité est radicalement en dehors de l'observation et en dehors de la réalité objective.

Mais comment penser cette impossibilité de l'objet ? Pour ce qui nous concerne, comment *penser* cette impossibilité de l'observation de la folie ? Nous ne pouvons le faire qu'en employant les moyens ordinaires qui nous servent précisément à observer et à conceptualiser nos objets ordinaires. Mais ces moyens vont être détournés pour laisser la place pour toute autre chose qui n'est pas de l'ordre objectif. Cette autre chose c'est l'objet a, à entendre comme a privatif, toute autre chose qu'un objet : là où l'objectivité même se perd en impossibilité de l'objet.

Ainsi pour objectiver un objet, il faut répéter les expériences, mais la répétition sera détournée : si les objets se répètent toujours plus ou moins identiques à eux-mêmes, c'est qu'ils tournent autour d'un tout autre type d'objet, paradis dit perdu, qui n'a jamais existé et qui est irréalisable ; c'est l'objet a sous sa forme orale. Ainsi pour objectiver un objet, il faut comprendre comment il est la composante de vecteurs de nature et d'orientation différentes et conflictuelles : si l'on compose maintenant un objet par l'adjonction de deux vecteurs égaux, mais opposés, comme l'amour et la haine par exemple, on construit un objet qui est rien, qui est l'impossibilité même ; c'est l'objet a sous sa forme anale. Ainsi pour objectiver un objet, il faut lui supposer un espace de réception, un espace de silence qui le rend possible ; si l'on met en évidence cet espace à

l'exclusion de tout objet particulier, il ne reste que l'espace vide, où l'objet n'est pas réalisé ; c'est l'objet a sous sa forme scopique. Enfin pour objectiver un objet, il faut encore supposer qu'il ne contredit pas l'objectivité déjà acquise ; pour penser l'objet a à ce niveau, il faudra poser le rien en tant qu'il contredit tout, même le système dans lequel un objet courant s'inscrit ; si l'on ne retient que cette contradiction radicale de tout objet, il ne reste que l'impossibilité même ; c'est l'objet a sous sa forme vocale.

Ces quatre formes ne constituent pas quatre objets différents ; c'est chaque fois la même absence d'objet objectif, courant, qui a été approchée par les moyens du bord, c'est-à-dire par les moyens ordinaires de saisir l'objet au sens courant du terme. En disant que la folie ne peut être observée, nous disons qu'elle doit nécessairement être en rapport avec l'impossibilité de l'objet courant, soit avec l'objet a. Freud disait que dans la psychose et du point de vue de l'investissement libidinal qui commande toute la réalité, l'objet disparaissait ; il s'agit non pas de promouvoir simplement un moi hypothétique supposé recueillir l'intégralité de la libido, il s'agit de penser la disparition de l'objet et cela ne peut se faire que par les moyens ordinaires pour penser l'objet, c'est-à-dire avec la méthode même qui est celle de l'objet a. Je me contenterai ici très brièvement de la forme dite orale et de la forme dite vocale. Du côté de la forme orale, le psychotique est plongé dans la répétition de signifiants ; la répétition des signifiants tournent en rond et vise un paradis perdu qui n'a jamais existé, l'absence de l'objet, absence qui vaut comme objet oral. Freud disait que le schizophrène investit les représentations de mot, alors que les représentations de choses (*Sachvorstellungen*) sont vides parce que radicalement désinvesties, la chose n'existe pas pour lui ; l'enjeu de ce désinvestissement, c'est l'inexistence de la chose, c'est l'objet oral. Pour ce qui est de la forme orale, l'hallucination consiste classiquement en une perception sans objet ; mais l'hallucination est toujours essentiellement verbale en ce que la voix est bien la seule voie non pas simplement pour effacer momentanément l'objet, mais pour détruire jusqu'à la possibilité de l'objet courant, de l'objet qui nous sert d'observation et qui nous pousse si facilement vers le réalisme naïf et son compère le réalisme transcendantal.

À partir de là s'ouvre le champ d'une pensée désarrimée de l'observation. Ce n'est pas que l'observation et l'objectivité n'aient pas cours par ailleurs, c'est qu'il est permis de s'avancer dans un champ qui déborde l'observation. Bien sûr, la question de folie *apparaît* toujours comme noyée dans les phénomènes ; on pourra donc penser qu'il y a des phénomènes de folie et qu'il y a des phénomènes psychotiques. C'est toujours déjà retomber dans l'observation et sa logique de la vérité. Avec la logique de la vérité, nous pensons pouvoir maîtriser les objets observés et objectifs et en tirer les conséquences pour la gestion de notre plaisir : telle pomme est bonne, donc en la mangeant, j'en tirerai du plaisir ; nous sommes dans l'économie générale de la réalité courante. Mais ce sont plutôt les phénomènes et leur normalité qui émergent de-ci de-là dans l'océan infini des folies.

Il faut ouvrir cette nouvelle façon de penser. Comment ?

* * *

B. Comment penser ? Les folies.

Il s'agirait de développer la sensibilité plutôt que de se brancher immédiatement sur un objet qui ne fait jamais que répondre à l'imaginaire de l'observateur. Le développement de la sensibilité selon le schéma L implique dès lors une autre dimension que l'imaginaire : le symbolique et la question du sujet. Il reste à voir comment objet imaginaire et question du sujet pourront se nouer dans cet espace ouvert ; il reste la question du réel (à distinguer de la réalité bien entendu) qui dépasse non seulement l'imaginaire de l'objet imaginé, mais aussi le symbolique de la mise en question.

Penser implique les trois dimensions de l'imaginaire, du symbolique et du réel. Le psychanalyste doit se rompre à ces trois dimensions ; je ne peux observer valablement l'objet que j'imagine que si je suis déjà en train de remettre en question la sensibilité qui le conditionne et me conditionne en même temps que le nouage des deux ; je ne peux me questionner comme sujet qu'en supposant déjà un objet imaginaire et un réel ; je ne peux penser le réel que par les moyens de l'imaginaire et du symbolique. Il est facile de proposer un noeud borroméen dûment constitué. C'est un objet qu'on peut observer. C'est de l'imaginaire.

« Comment penser » peut se dire en première approximation par le nouage réel (et pas simplement imaginaire) entre les trois dimensions. Comment comprendre cette pensée tridimensionnelle qui fait l'essence de la formation du psychanalyste et qui est impliquée chez tout sujet pensant, chez le fou en particulier ? Comment comprendre ce réel du nouage ? On peut tenter suivre ce nouage chez les écrivains. Dans *Le sinthome*, Lacan présente Joyce comme celui qui a « suggéré » « une façon aisée de le présenter » (157). « Aisé », tout est relatif, car s'il y a bien des images tout à fait objectivables dans l'oeuvre de Joyce (l'imaginaire), et si l'on peut repérer comment la sensibilité subjective est convoquée dans les associations des personnages, par exemple Bloom (le symbolique), il est beaucoup moins aisé de s'y retrouver dans le nouage général du propos (le réel). On trouve bien quelques interprétations lumineuses, et cela donne l'idée qu'il serait possible en fin de compte de saisir l'ensemble de l'oeuvre, mais ce n'est là qu'un mirage (le même que celui qui consisterait à comprendre la folie).

1. Joyce était-il fou ? Et trois folies différentes.

La question « Joyce était-il fou ? » est posée par Lacan, non pas aux psychiatres spécialistes de la psychose, mais à Jacques Aubert spécialiste de Joyce (et peut-être de la folie ?). Avec Joyce, nous sommes engagés dans un travail énorme de littérature, si énorme qu'on peut se poser la question : n'est-ce pas là quelque chose de fou ? Lacan ne va pas résoudre la question, mais il donne un point de repère pour se situer : c'est la distinction entre le vrai et le réel. Résoudre la question c'eût été se ranger dans la logique du vrai et dire : « Joyce est fou » ou « Joyce n'est pas fou », c'est vrai ou c'est faux (ou encore, c'est entre les deux). Mais justement, le prédicat fou rechigne à se laisser ranger dans cette logique basée sur l'observation objective. Avec Freud, la psychanalyse a bien commencé dans cette optique d'une logique de la vérité et de l'observation qui permettrait de gérer la question du plaisir. Lacan propose de partir d'emblée dans une autre logique où les fils des trois dimensions s'entremêlent à tel point qu'il faut écrire le tracé d'une dimension pour ne pas l'oublier lorsque nous serons occupés par une autre dimension : c'est tout à la fois la logique du réel, la logique de l'écriture, la logique de la chaîne borroméenne articulant les trois dimensions. Dans cette logique, on ne peut qu'errer puisque les repères stables et assurés de la logique de la vérité ne valent que comme points transitoires dans un voyage qui passe par Lemberg et Cracovie, c'est-à-

dire par un système de mensonges, mais ces points sont secondaires par rapport au voyage. Cette errance peut toutefois idéalement être articulée logiquement, c'est la chaîne borroméenne et les écrits de Joyce sont supposés répondre de cet idéal. Voilà une première folie.

Les écrits ne se confondent pas avec l'écrivain. Si l'on peut reconnaître une certaine folie dans la complexité des écrits de Joyce, doit-on la rapporter à l'écrivain ? Doit-on dire que Joyce était fou ? Qui était Joyce ? L'analyse reste sans réponse, parce que Joyce n'a pas été analysé, dit Lacan ; mais on peut dire que l'analyse reste toujours sans réponse pour n'importe quel sujet, puisque le sujet comme tel n'a jamais été analysé (au sens psychologique du terme). Qui était-il ? La réponse ne peut venir que de ce que l'écrivain se croyait, de façon équivalente de ce que le sujet analysant se croyait. « Comment savoir, à la lecture de Joyce, ce qu'il se croyait ? » (117). Nous avons une réponse dans ses écrits autobiographiques, plus particulièrement le *Portrait*, plus particulièrement dans le dialogue avec Cranly, où Stephen alias Joyce déclare sa détermination à refuser d'être au service de sa mère, de la patrie ou de l'Église et, en conséquence, à accepter le lot des hérétiques, le silence, l'exil et la ruse (Œuvres complètes, I, p. 774). Il serait facile ici de jouer du terme d'hérésie pour laisser entendre R, S, I, réel, symbolique, imaginaire. Il ne s'agit pas d'un jeu de mots, il s'agit de la position non servile (*non serviam*) 1) de l'hérétique qui à la place de l'imaginaire de la vérité, doit soutenir le silence, l'espace du silence, 2) de l'hérétique qui à la place d'un sujet établi comme individu, doit soutenir le continuel déplacement de la question du sujet, c'est-à-dire l'exil, 3) de l'hérétique qui à la place d'une réalité en soi ne peut que poser la question du réel et de sa ruse. Pourtant l'hérétique déclaré qu'est Stephen ou Joyce n'est pas du tout une chaîne borroméenne ; bien au contraire, c'est un personnage parfaitement structuré qui gère tout à la fois l'objet et son imaginaire, la question du sujet et son symbolique et la ruse qui les articule dans le réel. Dans ce personnage, les trois dimensions sont en parfaite continuité jusqu'à éventuellement se conjoindre en un beau rond où le personnage est simplement ce qu'il est sans distinction d'objet, de sujet et d'articulation réelle entre les deux : Joyce est ce qu'il est ; voilà une folie très différente de la folie de la chaîne borroméenne, c'est la folie du réalisme transcendantal : elle est à situer dans la conception du psychiatre réaliste transcendantal. Voilà une deuxième folie.

Mais une telle folie n'est jamais le propre dudit fou. Car il s'agit toujours pour ce dernier de soutenir quelque chose de la folie première, celle des écrits, celle de la chaîne borroméenne, malgré l'homogénéisation des trois dimensions imaginaire, symbolique et réel. C'est la personnalité qui agence en un seul tout la question de l'objet imaginaire, la question du sujet symbolique et la question de leur nouage réel ; même si les trois dimensions n'en font plus qu'une, ça continue à faire des nœuds. La personnalité c'est la structure même de la paranoïa et voilà une troisième folie.

Nous voilà déjà avec trois folies bien différents. La folie de trois dimensions qui errent chacune de leur côté tout en s'articulant dans une *chaîne borroméenne* qui échappe à l'observation et à la logique de la vérité. La folie du *rond simple* du réalisme transcendantal pour laquelle les choses sont ce qu'elles sont. La folie du *nœud de trèfle* située entre les deux autres puisqu'elle ne rend compte que d'une seule dimension tant en tenant compte d'un nœud inhérent à cette unique dimension, et ce nouage est déjà une tranche du réel à opposer à la réalité sans nœud du réalisme transcendantal.

La question de la folie de Joyce se situe assurément par ses écrits et c'est une folie de la chaîne borroméenne. Mais elle se situe aussi par rapport à ce qu'il se croyait comme écrivain et c'est une folie tout autre, une folie de la personnalité, une paranoïa. Le report de la question de l'écriture de Joyce sur le diagnostic de ce qu'il est en son supposé être ne suffit pas, car Joyce l'écrivain se réduirait au réalisme le plus plat s'il n'avait pas introduit dans sa propre histoire personnelle la question du réel, c'est-à-dire la question d'un nouage qui se fait à l'intérieur même de sa personnalité pour la distinguer de tout réalisme naïf ; le portrait de Joyce c'est le portrait de l'artiste, c'est-à-dire contaminé par la question de la chaîne borroméenne.

Avec Joyce, nous avons ainsi la présentation de la pensée impliquant trois folies différentes : la folie où trois dimensions semblent bien schizées les unes par rapport aux autres même si l'on doit postuler leur articulation, c'est la folie de la chaîne borroméenne non sans rapport avec la schizophrénie ; la folie où toutes les dimensions se réduisent à la réalité, c'est la folie du nœud simple non sans rapport avec le réalisme transcendantal qui peut être le fait du psychiatre et de certains dits psychanalystes ; la folie où une seule dimension conserve pourtant le nouage, c'est la folie du trèfle non sans rapport avec la personnalité. L'histoire de Joyce implique ces trois folies, il s'agit notamment de tout faire pour maintenir la dimension de nœud, même quand il n'y a plus qu'une seule dimension ; il s'agit de corriger le réalisme transcendantal qui aurait pu le menacer en fonction de la carence de son père. Je ne peux commenter ici le nœud de Joyce qui transforme le nœud simple en nœud de trèfle, c'est le dernier mot de la séance entamée par la question « Joyce était-il fou ? » (voir p. 127).

2. Critique de la schizoanalyse.

Pour penser, on pourrait ainsi commencer par la schize ou par la distinction radicale des trois dimensions ou plus. Il s'agirait de se défaire tout simplement des rails, des équilibres, des jantes et des rangements. C'est ce que Deleuze et Guattari décrivent comme la tâche négative de la « schizoanalyse » : « défamiliariser, désœdipaniser, décastrer, déphalliciser, défaire théâtre, rêve et fantasme, décoder, déterritorialiser – un affreux curetage, une activité malveillante » (*L'Anti-Oedipe*, p. 458). Et nous pourrions dans cette ligne tout ramener au nœud borroméen dûment constitué et penser sur le modèle de la schizophrénie.

Mais la psychanalyse elle-même n'a jamais fait que produire du sens, comme tout le monde, et, par là, s'inscrire dans les rails du sens, dans le rangement, dans la roue des discours, dans l'équilibre, dans la familiarité, dans l'Œdipe, la castration, le phallique, le code, le théâtre, le rêve et le fantasme. Et malgré l'utopie de Deleuze-Guattari, mais aussi l'utopie de certains lacaniens qui croient à la réalité du réel, elle ne fera jamais que ça : produire du sens, du fantasme, etc. La schizophrénie n'existe pas en tant que réalité en soi ; elle se situe toujours déjà dans l'articulation avec la paranoïa et dans le cadre d'une conception réaliste. Et si j'isole une parole de schizophrène comme Freud le fait dans *L'inconscient* ou un dit schizophrène comme Lacan le fait dans *L'Étourdit*, cette parole ou ce dit n'existent que par la structure potentielle que je leur prête. Et dans l'acte même de produire cette structure potentielle, c'est-à-dire de l'imaginer, je produis encore du sens sensé autrement dit toujours déjà autre chose que cette idéale chaîne borroméenne ou que cette idéale schizoanalyse.

Je ne peux trouver vraiment un bout de réel, je ne peux que tenter de produire un sens (toujours dans la logique de la vérité) qui laisse la porte ouverte vers le réel. La paranoïa

est ainsi exemplaire d'une part en ce qu'elle est une grande productrice de sens (et en cela elle se rapproche de la logique de la vérité et de la folie réaliste transcendantale) et d'autre part en ce qu'elle conserve en elle une nodalité où la dimension du réel n'est pas totalement perdue. Entre la folie du réalisme et la folie de la schize, elle est la figure médiane, stable, modèle de la pensée stabilisée. Mais la pensée n'est jamais stabilisée et le mieux qu'on puisse faire c'est encore et toujours de la déstabiliser ; la paranoïa est ratée, c'est en quoi elle peut réussir, réussir à se sauver en soutenant en son cœur même la nodalité (propre à la chaîne) : c'est ce qui se joue dans le nœud de Joyce et dans le nœud du fantasme. Le mieux qu'on puisse faire vraiment pour penser.

3. L'appensée

À la fin de *L'inconscient*, Freud avait déjà noté la ressemblance structurelle entre la pensée abstraite, la philosophie et la schizophrénie. Mais il ne s'agit là que de structures abstraites, idéales qu'on ne rencontre jamais dans la réalité. Autrement dit, nous produisons toujours déjà du sens, de la vérité et un semblant de réalité objective. Mais quelle est la place de cette chaîne borroméenne particulièrement abstraite ? Et quelle est la place de ces folies en décalage par rapport à toute réalité concrète ?

On doit dire qu'il s'agit d'idées, et de pures idées pour autant qu'elles ne sont jamais possibles à expérimenter phénoménalement. Ces idées pourtant jouent un rôle pratique.

Lacan dit dans la dernière leçon du *Sinthome* que Joyce « n'avait aucune espèce d'idée du nœud borroméen » (p. 186). Mieux vaut peut-être qu'il en soit ainsi de chacun d'entre nous. Car c'est à partir de l'absence de l'imaginaire de l'idée que s'impose un « faut l'faire ». En quoi consiste ce « faire le nœud borroméen » qui n'existe pas comme une réalité en soi déjà donnée ? Je l'ai indiqué dans le chemin et l'articulation des différentes folies, la folie du réalisme objectivant (le rond simple), la folie de la personnalité (le trèfle), la folie d'un penser sans aucune attache (la chaîne borroméenne). Écrire la chaîne borroméenne c'est nécessairement se trouver confronté avec le trèfle et le rond simple en même temps que de tenter de soutenir le nouage ; c'est bien pourquoi on parle de « nœud » borroméen (alors que c'est à proprement parler une chaîne) : il file toujours vers le trèfle. Il n'y a pas moyen de faire autrement pour penser. Le nœud borroméen est ainsi « un appui à la pensée » que Lacan écrit « appensée », pour autant que l'écriture borroméenne implique tous ses avatars, c'est-à-dire toutes ses folies, les trois principales et les deux secondaires dépendant de la folie paranoïaque (le nœud de Joyce et le fantasme).

« La philosophie n'est pas sans un certain manque » (p. 188), dit Lacan. C'est le manque de concret déjà indiqué par Freud, c'est aussi le manque animant le désir comme dirait Platon, mais c'est avant tout un manque qui demande une suppléance, inlassablement et malgré l'impossibilité de la suppléance. Lacan dit qu'il essaie d'y « suppléer par ce recours à ce qui ne peut, dans le nœud bo, que s'écrire » (188). Ce qui ne peut que s'écrire ce n'est pas le nœud borroméen bien constitué, ce sont les tentatives multiples folles de l'écrire avec toutes ses folies qui vont soit vers le rond, soit vers le trèfle, soit vers le nœud bo. Ces différentes formes de folie, jamais achevées donnent les diverses façons de penser pour autant que ce penser soit un processus, c'est du temps, c'est le temps de se laisser aller à l'une et puis à l'autre et puis à la troisième. C'est le temps en tant que pensé.

« Ce que je fais, ce que j'essaie de faire avec mon nœud bo, c'est rien de moins que la première philosophie qui me paraisse se supporter » (188).

Ce temps pensé on pourra le lire au niveau de chaque folie : il est réduit au minimum dans la folie du réalisme transcendantal, il est réduit au nouage dans la folie de la paranoïa, il peut être diffracté dans les trois dimensions de l'imaginaire, du symbolique et du réel dans la folie schizophrène. Mais surtout, le temps pensé n'est pas possible sans l'appui de chacune des folies l'une sur l'autre, dans le mouvement de penser et de toutes les convoquer. Penser implique le réalisme – un chat est un chat, une pelle est une pelle (c'est une première folie). Mais pas que. Penser implique les trois dimensions (c'est une deuxième folie). Mais pas que. Penser implique le nouage dans une unité cohérente (c'est une troisième folie). Mais pas que.

La première (le réalisme), ce n'est pas encore penser. La troisième (la paranoïa), c'est déjà trop penser qu'on pense. La deuxième (la schizophrénie), c'est le désespoir de penser.

Christian Fierens