



Suite des discussions portant sur le séminaire « Processus initiatiques » par Michaël Houseman

F. Guattari : ... C'est à la condition de casser un certain type d'usage des chaînons sémiotiques dans leurs références ordinaires qu'on pourra cercler et faire fonctionner un certain type de constellation des éléments pour qu'il cristallise dans un autre champ, dans une autre scène d'énonciation. Ce casage de cerclage, on le perçoit très bien dans ce que sont les fonctions de rupture des chaînons sémiotiques, par ex. dans le théâtre où il ne suffit pas de dire que ce sont des conventions, parce que ce ne sont pas des conventions. C'est qu'il y a une certaine façon de briser les espaces, de changer les traits de visage, d'articuler, d'inventer un autre type de langue qui font qu'à un certain moment l'univers de référence du théâtre aura sa consistance. C'est la même chose qui arrive au cinéma : il peut advenir que, si vraiment on est dans un film complètement horrible, on ne soit pas au cinéma, qu'on regarde l'écran et qu'on s'emmerde et sorte, que ça ne marche pas.

Mais, s'il y a un minimum de prise de consistance de l'agencement existentiel d'énonciation d'être en train de regarder un film, eh ! bien ! il y a une série de mutations du rapport énonciatif au film qui fait qu'on est dans un autre type de références existentielles qui ne joue pas seulement sur le mode de la convention, à savoir de dire : mais je n'ai pas besoin d'avoir peur parce que je suis au cinéma. Ce n'est pas ce genre de signification. Mais, c'est qu'effectivement on est dans une production de subjectivité complètement différente, aussi différente que d'être dans un rapport à la drogue ou au rêve simplement. On a constitué, cristallisé un autre mode d'énonciation. Ce type de procédure est en quelque sorte œuvré, travaillé par des techniques d'initiation, du secret, par ces usages particuliers des différents chaînons ordinaires du langage ou des pratiques ordinaires.

C'est à la condition qu'il y ait cette cassure sur un certain nombre de repérages ordinaires et réorganisation, pour faire une prise de consistance d'agencements subjectifs qu'il y a en effet un nouveau recadrage et que les anciennes significations se trouvent reposer par rapport à une autre subjectivité. Or, la question, c'est qu'il y a une toute une série de caractéristiques, que ça n'est pas donné. On pourrait prendre tous les traits que Houseman avait commencé à énumérer, ça n'est pas donné, c'est quelque chose d'irréversible qui crée un événement, en même temps complètement différentiel par rapport aux situations antérieures, et aussi d'un point de vue synchronique par rapport aux autres, par rapport à l'altérité sociale. C'est quelque chose qui fait que l'ensemble des autres systèmes d'agencements antérieurs – s'il y a antériorité – sera complètement réinterprété et recadré. À ce moment-là, le franchissement du seuil, le fait qu'à un certain moment il y a un corpus existentiel, un nouveau corpus qui se trouve constitué, à ce moment-là peut-être, la problématique du mythe va en effet se retrouver posée sur un autre statut. À ce moment-là, quand il y a effectivement production d'un nouveau type d'agencement d'énonciation, quand on a obtenu un certain type de résultat, par exemple quand on a réussi à inventer l'opéra mozartien, c'est définitivement l'opéra qui est changé une fois pour toute, pour l'avenir et pour le passé. Encore faut-il avoir atteint ce type de mutation.

Le mythe peut être l'expression de ce changement mutationnel d'une constellation de références, alors qu'on peut dire qu'il y aurait une phase, en deçà du mythe qui consisterait à avoir une certaine plasticité des éléments, puisque ce qui est visé, c'est la discernabilisation du deuxième temps, c'est-à-dire d'obtenir un certain type d'effet d'ordre rituel, un certain type de repérage, de discernabilisation, ce que sont les agencements en question, à travers lesquels on passe. Il peut advenir qu'un mythe, par contre, cristallise en tant que tel une nouvelle figure d'agencement d'énonciation qui va

se situer à un niveau beaucoup plus général, c'est-à-dire que, en un sens, dans le deuxième temps, on est dans un système de modélisation rituelle, tandis que le mythe représente une métamodélisation qui va ouvrir une autre problématique. Un mythe réussi, un mythe qui va cristalliser un nouveau mode de subjectivation, peut créer des dimensions historiques complètement originales, complètement sui generis, qui va en effet réouvrir des dimensions historiques qui ne se posaient absolument pas au niveau antérieur. Alors, il faudrait repenser à ce que sont les mythes du cargo qui, d'un seul coup, vont marquer qu'il y a une articulation entre le monde blanc et les anciens mythes locaux, et à ce moment-là, il y a une sorte de consistance propre. Au contraire, d'une certaine façon, ce sont les rituels antérieurs qui entretiennent à présent une certaine dépendance, qui sont en quelque sorte surcodés par cette mutation. Mais, ce n'est pas du tout quelque chose qui va de soi, c'est quelque chose qui implique un franchissement de seuil et la production d'un nouveau type de subjectivité, quelque chose qui peut se détruire, s'oublier, qui peut être renvoyé à quelque chose à laquelle on fera une référence venant des origines. C'est quelque chose qui peut entraîner et s'inscrire sur un phylum spécifique, sur un phylum mythique spécifique, c'est-à-dire qu'on voit bien qu'il y a une certaine cristallisation mythique, par exemple dans les grandes révolutions mythiques qui ont eu lieu en Égypte, dans tous les pays de Mésopotamie, etc. qui, ayant fait cette cristallisation, ont ensuite entretenu, les uns par rapport aux autres, une évolution transmythique qui va reconditionner, surcoder l'ensemble des autres systèmes, et qui va en effet rentrer dans un phylum historique tout à fait spécifique. Voilà ce que je voulais dire.

M. Houseman : Il y a quelque chose sur laquelle je voudrais revenir. Il me semble que tu insistes beaucoup sur la possibilité d'aboutir à de nouvelles énonciations, à de nouvelles subjectivités. Seulement, ce que je vois là, c'est la nouvelle énonciation à laquelle on arrive, complètement vide. Elle est vide ou elle contient tout, ça revient au même, c'est-à-dire que ça aboutit à des positions d'énonciation pour des individus qui n'en disposaient pas auparavant, c'est-à-dire que quand ils sont initiés, ce qu'ils ont, et cela rejoint ce que Félix disait avant, ils acquièrent une situation où les choses ne sont pas telles qu'elles sont. Ceci dit, du coup, le problème est qu'ils n'acquièrent aucun savoir, ils ne peuvent rien dire, sauf, tout ce qu'ils peuvent faire, c'est d'initier d'autres individus.

X. : Je ne crois pas que ça soit étranger au débat, c'est à propos de l'intervention de Félix. Je l'ai cru entendre décrire la thérapie, le processus de la thérapie. À bien des égards, moi, je l'entends un peu comme l'irruption, la rupture d'une séquence, qu'elle soit logique, comportementale, affective, etc. La rupture d'une séquence (c'est un petit peu emprunté à l'exposé d'Isabelle Stengers sur Whitehead), tirer un élément d'une séquence, le sortir comme insolite avec effet de surprise et le replacer dans une autre séquence : ça me paraît être le processus même de la thérapie, ça me paraît être l'espèce de divine surprise du thérapeute, en particulier en thérapie familiale quand on parle de recadrage, cette sortie et cette rentrée. Alors, les caractéristiques de ces deux lignes séquentielles, c'est qu'elles ne sont pas alternatives, c'est que la deuxième n'est pas alternative à la première, elle n'est pas une réponse qui serait plus vraie que la première, elle ne s'offre pas en alternative ; et ce qui est joué ici, c'est une juxtaposition vertigineuse entre deux systèmes logiques dont le deuxième n'est pas à adopter plus que le premier, et la coexistence, au cours de l'initiation ou de la thérapie, de l'univers précédent.

Dans l'espace métaphorique de la séance de thérapie, il y a aussi présence continue et sous-jacente de l'autre réalité, et c'est cette espèce de jeu, non pas d'alternative, mais d'incompatibilité jouée, vécue qui, semble-t-il, se joue là. Alors, ça me paraît se rapprocher de ce qu'on pourra appeler la distinction *problème/problématique*. Le problème étant ce qui peut se passer dans un village ou dans la vie courante et la problématique étant ce qui est sans solution. Qu'est-ce qui est sans solution ? C'est l'incompatibilité des logiciels de lecture du monde, c'est effectivement le jeu d'échec avec la mort,

dans le *Septième sceau* de Bergmann. Ce sont des choses qui n'auront pas de solution, qui ne sont pas de l'ordre du problème, mais qui sont de l'ordre de ce qu'on joue. C'est ce jeu vertigineux, de va-et-vient entre des facettes de la réalité, peut-être sur lequel on débouche dans la thérapie et, alors là, je ne peux pas le dire, peut-être dans l'initiation...

F. Guattari :... Mais aussi dans la constitution du mythe, du mythe comme métamodélisation, c'est-à-dire qui n'aura pas à rendre compte de ce que seront les modules de rituels de base qui, d'une certaine façon, sont presque de l'ordre de l'éthologie : on ne peut pas faire autrement, comme, lorsqu'on part de chez soi, on se dit que je sais très bien que j'ai fermé le gaz, mais il faut que je retourne pour vérifier, pour ainsi dire il n'y a rien à faire.

X. : Le mythe serait le surgelé de la problématique qu'on pourra dégeler pour, effectivement, le rejouer autrement.

F. Guattari : Le mythe serait la possibilité que d'autres types d'univers déterritorialisés s'instaurent, mais pas pour les surplomber, pour trôner dessus, comme un ordinateur primaire donnerait toutes les réponses et recadrerait toutes les situations, mais au contraire pour créer, d'un seul coup, quelque chose qui peut être totalement mutationnel, par exemple, quand le visage du Christ s'impose comme mutation de traits de visagété qui, jusque-là, n'était jamais apparu. Il y a un certain type de visage, de position où on retrouve notamment les traits de la douleur, une position sacrificielle qu'on ne connaissait pas, à savoir que c'est un sacrificateur qui sacrifie. Alors, évidemment, ça crée une situation très nouvelle. Quand cela apparaît, du coup, ça ouvre la possibilité immense, qu'une histoire rend à partir de là, que quelque chose advienne dans cette lignée, qui va entièrement rééclairer autrement les autres situations, qu'elles connaissent directement cette acculturation ou qu'elles ne la connaissent pas ; elles ne pourront pas faire d'être confrontées avec ce type de révolution.

Prenons, par exemple, d'autres domaines. Quand Pollock fait son « dripping », il crée une situation qui, dans l'ordre de la peinture, est un événement parce que, jusque-là, ça ne pouvait pas être de la peinture de faire cela, en admettant que ce soit lui qui soit cette coupure – je ne suis pas sûr, mais prenons cela par hypothèse. Du coup, ça implique une relecture de ce qui s'est fait antérieurement comme peinture, de tout ce qui pourra se faire, et même en dehors de la peinture, ça implique une mutation d'univers esthétiques qui vont travailler aussi à leur propre compte et qui vont là, non pas recadrer, mais créer, engendrer des univers de références qui seront opérationnels directement et qui auront cette interaction. Je crois donc qu'il est tout à fait légitime de prendre la position que tu prends pour relativiser les mythes et surtout pour ne pas s'embarrasser avec ces lectures structuralistes forcées qui voudraient finalement nous faire sortir les mythes comme d'un ordinateur, ce qui est complètement absurde. Donc, relativité du mythe par rapport au rituel, mais dans un deuxième temps, les mythes étant reçus comme systèmes de métamodélisation dont justement tout est fait pour qu'ils soient aussi distants que possible, aussi altériorifiés et même altérés relativement aux faits dont ils auraient à rendre compte. À partir de là, les mythes créent la possibilité qu'il y ait d'autres systèmes de lecture, et pas seulement un système de lecture, mais un phylum de systèmes de lecture, tout un entrecroisement, toute une ouverture d'autres mutations. Ce qu'on dit dans les mythes, ce qu'on dit dans l'art, on pourrait le dire aussi dans le domaine scientifique.

Mony Elkaïm : Puisqu'on parle vocabulaire, j'ai un problème avec le terme « métamodélisation ». Quel est mon problème ? C'est le terme « méta ». Une des plaies dont nous a affublés Whitehead et Russel, et puis Bateson, c'était l'idée des mariotchka, l'idée d'un univers avec une poupée dans une poupée et puis dans une autre poupée, avec une histoire à deux niveaux logiques différents, mais de position « méta » par rapport à la position précédente. Une des choses intéressantes dans l'aspect

autoréférentiel, c'est que, si singularité il y a, elle est toujours autoréférenciée. C'est l'importance de cet aspect d'autoréférence qui fait qu'on n'en sort pas, mais où il n'y a pas quelque part une position « méta » par rapport à une autre, il n'y a pas un aspect du problème qui est « méta » par rapport à un autre, mais c'est dans une situation de renvoi constant qui fait qu'on ne s'en tire pas et qu'on vit avec ça. Comme on est des fous de vocabulaire, Félix et moi. D'ailleurs, je suis un fou que tu as engagé à devenir fou, parce qu'avant je n'étais pas fou comme ça, mais enfin tu m'as mis là-dedans, je n'en sors plus, moi non plus je n'arrive pas à faire « méta », du coup, ça devient important pour moi cette référence-là. Maintenant, j'essaie de faire un retour aux assemblages assez rapide. D'abord, je n'ai pas fait croire qu'assemblage et double contrainte viennent de moi. Quand on reprend l'histoire de double contrainte, cela a commencé en 1956. Cette année, il y avait un premier texte où on parlait de la mère qui piégeait – il y avait le terme « qui piégeait » et il y avait la victime. La victime était l'enfant qui était piégé par une mère qui envoyait deux messages contradictoires, un oral et un non-verbal. Deux années plus tard, G. Hilly, du groupe de Palo Alto, qui avait créé ce concept de double contrainte, écrit un second article s'intitulant « La double contrainte rediscutée » où il dit que ce qu'on découvre, quand une mère dit à son enfant : « Mon chéri, viens sur mes genoux » et qu'elle se raidit quand il se met sur ses genoux, donc, elle envoie un message verbal contredit par un message non-verbal, c'est que l'enfant va dire : « Oh ! Maman ! Quel beau truc noir tu as là ! Comme c'est joli, ce truc de tes lunettes ! », et la mère ne sait plus si l'enfant vient pour elle ou pour ce « truc », ce fil qui attache ses lunettes. La mère est dans une situation où elle ne sait pas ce que répond cet enfant. Qu'est-ce qu'il dit là ? Il dit quelque chose d'intéressant. Il dit en fin de compte : il n'y a pas *un* qui envoie un message qui coince *un autre*, il y a une situation qui les prend tous les deux dans une sorte de bain où ils font des choses ensemble. Cette histoire est fondamentale, parce que, déjà, le groupe de Palo Alto commençait à sentir la difficulté de limiter un individu à une relation entre deux individus, quelque chose de l'ordre de « je te coince, tu me coinces par la bartichette... » Ça ne tenait pas, le groupe de Palo Alto n'est pas allé loin là-dedans, il a arrêté là, mais c'est extrêmement passionnant comme idée de se dire comment faire, d'autant plus que Bateson a eu des intuitions superbes, il a passé son temps à dire : on ne peut pas réduire un individu à sa peau, c'est ridicule. Comment va-t-on parler d'un bûcheron ? Est-ce que le bûcheron s'arrête à sa main, à sa cognée, à l'arbre qu'il abat ? Bateson a toujours eu des problèmes sur « comment intervient le sujet... » Les gens, comme Bateson, ont été pris constamment dans ce genre d'histoire ; c'est drôle que cette interrogation soit restée complètement avortée. On n'a pas osé pousser plus loin. La politesse me pousse à parler d'agencement, mais, d'un autre côté, j'ai créée le terme « assemblage » pour des raisons qui me sont propres. Dans une histoire comme celle-là, on se rend compte que, à partir du moment où le groupe de Palo Alto continuait sur cette voie, il débouchait sur une histoire qui en finissait avec les relations, avec la théorie de l'information, avec la communication et ouvrait vraiment un sac de Pandore. C'est une histoire invraisemblable où il faudrait puiser d'autres outils, un autre vocabulaire, une autre manière de voir le monde. Et alors, pour des raisons pragmatiques, le groupe de Palo Alto s'est arrêté là, je crois essentiellement.

Mais, dans toute une série de choses pratiques qui rejoint ce que dit Félix sur l'importance d'une expérience non réductible en termes de sens, mais de fonction, ce qui est fascinant, c'est que, aussi bien chez Félix que dans toute une série de pratiques de ces braves gens de la thérapie familiale, on retrouve l'aspect complètement limité du sens, de la structure et de la fonction même si des écoles se sont développées autour. Mais, il y a eu cet arrêt-là, on n'osait pas aller au-delà du sens, de la structure et de la fonction. Dès qu'on touchait à une série hétérogène, c'était la panique totale. Et ce qui reste à développer maintenant, c'est une histoire où on accepte que ce qui limite l'histoire d'un système d'individus, c'est un concept d'individu monolithique ramené dans une peau, régi par des règles grossières de relations hors de l'individu. Mais, depuis quand l'individu est de l'individu ? Quand tu réfléchis un petit peu, peut-on réduire un échange de personnes uniquement en Michaël

Houseman et Mony ? Il y a toute une série de choses : ta figure et ma figure, ce qui fait qu'on s'est rencontré dans un contexte particulier. C'est une singularité à moi que ce besoin de résonance constante.

Prenons par exemple le cas de la thérapie familiale. Si je vais dire à quelqu'un que ce qu'il fait sans se rendre compte, il protège sa famille en créant une situation de trouble de l'attention, c'est un lapsus que je commets parce que je manque d'autres pistes évidemment, ce n'est écoutable que dans une culture judéo-chrétienne où le sacrifice est bon, la protection est bonne. Mais, si tu sors de cette culture judéo-chrétienne, ça ne donne plus rien, tu parles alors un discours creux qui n'accroche rien du tout. Les histoires d'assonance, ça marche. L'assonance intervient lorsque tu as deux termes qui sonnent « pareil », ça marche dans un contexte particulier où il y a une règle sur le fait que « Ah ! ça marche ! c'est l'assonance. » Mais, dans un autre contexte, ça ne vaut rien du tout. C'est un jeu de mots, c'est tout. Ça ne veut rien dire. Ce que je veux dire, c'est que, dans ces histoires se passant entre deux personnes, il y a (si relation il y a) des relations pas entre toi et moi, mais des relations entre des éléments liés à moi au niveau de ma culture, de mon histoire, au niveau de toute une série de choses liées à moi et non réductibles à moi, et de choses liées à toi et non réductibles à toi. Et, dans cette histoire, c'est comme dans les histoires où il y a des intersections à différents niveaux, en différentes facettes de toi et de moi, et si interaction il y a, ce n'est pas entre toi et moi, mais entre ces éléments liés à nous et non réductibles à nous.

M. Houseman : Tant qu'on restait simpliste avec des relations entre des individus, on arrivait à formaliser, à décrire avec précision ces relations. Mais, lorsqu'on a les assemblages, est-ce qu'on ne perd pas l'aptitude à pouvoir les décrire ?

X. : (S'adressant à F. Guattari) Ce qui m'amuse beaucoup, c'est quand tu parlais des mythes. Il me semblait effectivement que tu avais une perspective individualiste, d'ailleurs tu te référais toujours à des individus : Pollock, Mozart. Or, il me semble qu'on est dans une perspective qui crée l'histoire, on est dans l'attente d'individus spéciaux qui vont nous apporter, qui vont créer des modifications. Maintenant, en ce qui concerne justement les aborigènes, l'attente est légèrement différente. Mais, en ce qui concerne les récits dont parle Barbara, ce n'est pas du tout du mythe. Moi, les mythes, je ne les ai jamais rencontrés. Je les ai rencontrés dans les textes de Lévi-Strauss qui rend mythes les récits en les structurant d'une certaine façon. Ce qui se passe chez les aborigènes – c'est en tout cas mon interprétation du rêve – est qu'on a toujours interprété le rêve aborigène en rapport avec un présupposé. Disons qu'on avait quelque chose du genre : les primitifs valorisent le passé par rapport au présent. D'ailleurs, c'est bien pour cela qu'ils rendent compte de leurs pratiques par conformité avec ce qui était avant. C'est pour cela, aussi, qu'ils n'avancent pas au niveau de la technologie. Du coup, les aborigènes, étant plus primitifs que les autres, valorisent le passé par rapport au présent. Du coup, ce concept qui a valeur de concept, chez les aborigènes, est réduit à ces fameux temps primordiaux hypervalorisés qu'on répète tout le temps. Moi, je pars de quelque chose dont on n'a pas parlé, c'est l'objet culturel. Je travaille à partir d'un objet culturel. Et là, je suis face à une opacité qui ne le cède en rien. Ce n'est pas une forme, ça ne représente rien. Sinon que c'est quelque chose qui est couru sur le paysage, qui a valeur de paysage, mobile par rapport au paysage qui, lui, est fixe, donc déplaçable et qui porte sur lui des trajets et bouge effectivement en fonction des gens... Et, à ce moment-là, je me rends compte de tout ce qui va se passer : la référence qui crée et donne au concept du rêve la notion d'éternité sur laquelle le temps est posé. Ce n'est pas du tout une référence à un temps au sens historique. C'est une temporalité, au sens de mouvement qui s'autogénère lui-même, sans origine d'ailleurs. La référence qui va nous importer est la référence à l'espace. C'est l'espace qui est considéré comme permanent, mais où il y a des possibilités permanentes de bouger

à l'intérieur, ceci est constamment recréé au moment du rite. On raconte des récits qui, comme par hasard, renvoient à des êtres qui ne sont pas du tout des ancêtres, qui sont support comme les objets qu'ils sont censés avoir, qui sont support de la représentation de quelque chose qui n'est justement pas représentable, qui est justement ce mouvement autoperpétuel, mais qui n'est pas historisé. Je veux dire que l'historiser, c'est-à-dire à la limite le figer dans ces représentations, on rate complètement le sens que leur donnent les aborigènes.

F. Guattari : Ce qu'on peut légitimement essayer d'exploiter, pour le sortir de son expérience d'origine, appelée pompeusement l'expérience analytique, c'est, au fond, au niveau le plus irréductible, l'idée qu'il y a quelque chose d'actif dans la rupture, dans la rupture de sens, dans la rupture symptomatique. La rupture n'est pas quelque chose de forcément uniquement déficitaire. Elle n'est pas seulement à interpréter en termes d'échec, mais, d'une certaine façon, elle peut être une façon, non de représenter, mais d'existentialiser un point de processualité, de singularisation, un point à partir duquel quelque chose peut advenir dans le mouvement et dans l'espace. Au bout du compte, il y a du possible qui se crée là où tout cela était ritualisé et balisé.

Comment adviennent ces points de rupture ? Ils peuvent advenir dans la catastrophe, ils peuvent ne pas être saisis. Toute la question est de savoir qu'on peut faire une culture de ces points de rupture, mais dans les deux sens du mot culture. On peut en faire une culture, mais on peut les cultiver, c'est-à-dire que ça se travaille, c'est quelque chose qu'on ne va pas maîtriser comme un exploit à la manière d'un acrobate, mais quelque chose qu'on peut, non pas cadrer dans des procédures pseudo-scientifiques, mais qu'on peut cerner et saisir comme affect, comme effet-affect qui fait que, d'un seul coup, on aura bien un franchissement de seuil. Ce franchissement est que ce qui était là, dans ce contexte plus ou moins proximal, se met à être non pas là devant, mais c'est moi-même, c'est le moi qui se fait exproprier. Je ne suis plus, moi, là mais je suis là où ça se passe là. Prenons l'exemple du mouvement « Arc-en-ciel » : il y a le projet de faire ce mouvement vers l'alternative – un accouchement non sans douleur qui dure depuis deux ou trois ans. Des gens se réunissent, « essayent », s'engueulent, puis se posent la question : est-ce qu'on y est ou pas ? Est-ce que va avoir lieu cette mutation qui fait que, d'un seul coup, ça va effectivement exister et ça sera vérifiable. On vérifiera dans l'immédiat, puis on en parlera. Mais ça sera aussi vérifiable dans la mesure où un certain nombre de gens seront « Arc-en-ciel », pourtant ils le seront au niveau onirique, ils le seront en eux-mêmes, ils ne seront pas les mêmes. C'est une mutation subjective qu'on vit, c'est-à-dire : est-ce qu'on pourra, nous en France, faire exister quelque chose de l'ordre de ce qui existe en Allemagne Fédérale avec les Verts. Ce genre de « truc », c'est un objet, un objet social, un objet de travail. C'est un objet exactement de l'ordre de celui qui le vit : on est en train de faire un coup d'initiation pour peut-être essayer de faire ce « truc » de mutation.

Je voudrais revenir juste au problème du contexte pour tenir le contrat du vocabulaire. Le contexte implique par définition quelque chose de central. Il y a dénotation et connotation Le contexte permettra d'interpréter, de faire retour sur quelque chose. Il y a l'idée d'une proximité opérationnelle, puis au-delà de cette continuité, si on va trop loin il n'y a pas de contexte. Finalement, ce n'est pas le contexte, puis ça rentre dans le contexte, puis ça n'est plus dans le contexte. À la place de ce caractère trop territorialisé du contexte, je crois qu'il faudrait essayer de réfléchir sur ce qu'est la référence. Celle-ci n'est pas contextuelle. Quand il y a du contexte, il y a un cadre qui va définir des contraintes intra-extra-contextuelles. Quand il y a une référence, elle s'impose, d'un seul coup, sans limite. Par exemple, je pense à cette émission de Michel Polac, avec des types qui tordent des fourchettes en mettant la main dessus... Alors, ça marche ou ça ne marche pas. Là, c'est un effet bien circonscrit. Mais, lorsqu'on passe dans une référence de type religieux, ça n'a aucune importance de savoir si le miracle marche ou ne marche pas ; ce n'est pas le problème, puisque c'est quelque chose

qui change complètement l'ensemble des dimensions d'univers. Il y a là, absolument, un renversement. Cela signifie qu'il n'y a plus de problème de proximité, de rapports presque spatialisés, de rapports gestaltistes entre un sens, un syntagme et son contexte. En fait, l'ensemble de la position du problème redonnera ensuite une position possible à tel élément et un sens au rapport contexte/objet à contextualiser. Dans l'univers de référence, il y a l'idée d'une déterritorialisation par rapport aux différents territoires contextualisés. Quand un univers de références mathématiques se développe sur la peau, pour ainsi dire, d'opérations de calculs concrets, on sort alors d'un contexte de pratiques arithmétiques locales pour développer un univers mathématique qui travaille actuellement à son propre compte. L'univers de références mathématiques n'est pas la sommation de différents algorithmes des différents objets mathématiques. C'est un univers englobant toutes les possibilités pour que puisse advenir tel ou tel concept, telle ou telle opération. Il y a alors cette rupture, c'est-à-dire qu'on passe à un niveau d'incorporels impliquant une rupture tout à fait totale. Les incorporels, d'une certaine façon, on les travaille, on les produit ou on les engendre. Et tandis qu'une fois qu'ils sont engendrés et produits, on n'y a pas alors accès. C'est toujours ce paradoxe-là qui surgit. La question est de savoir alors si on fonctionne sur un système dual (ou dualiste) et si on admet qu'il y a là les univers, les régions de la contingence et puis une référence générale abstraite que j'appelle capitalistique. C'est-à-dire comme s'il y avait une seule catégorie de l'équivalence et de la référence, une sorte de forme de contextualisation de toutes les opérations dont on peut rendre compte avec des schèmes discursifs, binarisables, etc. Donc, on peut se demander si une interprétation de type logiciel et informatique s'applique à tous les univers de référence incorporels ou si, au contraire, il n'y a pas des univers de référence. C'est un peu autour de cela qu'on tourne, quand on donne ce mot d'ordre du retour aux compréhensions animistes du monde, à savoir qu'il n'y a pas un monothéisme de l'univers de référence, qu'il n'y a pas une âme en général, une âme essentielle de type aristotélien qui traverserait finalement toutes les entités existantes. Mais, est-ce qu'il n'y a pas des âmes et des univers ? Est-ce que ces univers de référence ne sont pas marqués par des singularisations, par des processus historiques, par des pratiques, par des ruptures, par des avancées, par des reculs, etc. ? Ne faut-il pas réenchanter les univers de référence ? Je dis cela, parce que la façon de les réenchanter était de parler de contexte.

M. Houseman : À propos de monothéisme et d'univers de référence, l'action ne fournit-elle pas quelque chose de ce genre ? Ne fournit-elle pas sa propre référence de façon à ce que les jeux ou les assonances interviennent beaucoup plus difficilement ? On arrive là à un degré zéro où l'action fournit sa propre référence, même si ça n'a pas de sens. Il suffit alors d'avoir les techniques de désignation de l'action. Pour moi, il ne peut s'agir que de contextes relationnels pour désigner des actions. Je ne vois pas comment on peut faire d'autre. Mais, du coup, je suis très embarrassé parce que, dans le schéma où les individus entretiennent des relations, j'arrive à imaginer un schéma de désignation d'actions.

Carlo Severi : J'ai l'impression, en suivant le débat, qu'il manque un chaînon. C'est-à-dire que les choses dont vous parlez sont des choses qui ont un univers d'existence là où on définit ce qu'est la subjectivation. Cet univers de subjectivation est un univers de différence qui, en quelque sorte, se réplique. Donc, on a ce jeu de renvoi qui n'est pas un jeu de méta ; le problème est de savoir ce qui se passe là. Les choses dont vous parlez s'appliquent à des changements. Mozart arrive : il reformule une tradition et constitue un *unicum* qui devient *exemplum* pour tout le reste. Mais, ici, on n'est pas dans ce cas-là. Il y a un changement dans la chose, mais, ça, on va le questionner après. D'abord, la chose elle-même (le rituel) reste toujours la même. On n'est pas en présence d'une modification d'une tradition, mais bien de la tradition. On est donc en face de quelque chose où on donne un modèle fictif et traditionnel d'une expérience individuelle. Les gens qui sont là, toi (s'adressant à

Michaël Houseman), tu dis qu'ils font des actions, mais je me demande si des actions obligées sont des actions. Il y a peut-être un chaînon : il est possible qu'il y ait des contextualisations ou des territoires d'existentialité par rapport à cette expérience-là, mais, en tout cas, ils ne coïncident pas avec cette expérience-là. Pour ainsi dire, je voyais comme un problème anthropologique le fait de croire à ce que dit la société, c'est-à-dire que c'est ainsi qu'on devient adulte. Mais, ce n'est pas du tout comme cela que ça se passe. Je pense qu'il y a, de l'autre côté, un problème jumeau et psychologique, d'une naïveté terrible, dans le fait de penser que les garçons deviennent des adultes à la fin. Pas du tout ! Ce n'est pas ainsi qu'on devient un adulte. C'est beaucoup plus compliqué que cela. C'est vrai que ces exemples résonnent, non pas avec vos propres expériences thérapeutiques, mais avec une certaine idéologie de la thérapie. C'est-à-dire qu'on prend des gens qui sont perdus et puis on les remet plus ou moins en place, mais ça coûte cher et il faut souffrir. Dans le cas de rituels, ça coûte cher, il faut souffrir et puis on les remet en place. Mais, il suffit d'aller dans une société comme celle-là pour bien voir que le garçon (a) – avant le rituel – et le garçon (b) – après le rituel – sont bien le même garçon. Je veux dire que ce n'est pas pour cela qu'il est devenu adulte. Ce n'est pas parce qu'il a eu peur et qu'il a tremblé comme un fou, à travers une expérience incontrôlable, qu'il est devenu, pour cette raison, adulte. Si on veut résister au réflexe fonctionnel – que nous, anthropologues, appelons fonctionnaliste – de prétendre que les instructions de la société transforment vraiment les gens, ce qui est une grande blague à mon avis, eh bien ! ce qu'on a en réalité là-dedans, c'est quelque chose qui ressemble, de façon fictive, à la représentation d'un état indéfinissable de l'expérience, en quelque sorte. On ne s'y retrouve plus, ce n'est pas une alternative. Alors, ça se bifurque. D'un côté, on construit un monde par la négative, donc un monde de l'incertitude, au-delà en quelque sorte. Aux garçons à initier, on leur dit que l'arbre à fourmis est l'arbre à cola, puis, d'un autre côté... bon. Pour cela, je n'ai pas d'explication, mais il se trouve que dans nombre de situations évoquées, là où les cultures élaborent la souffrance, on a une situation d'affects incontrôlables d'une part, et des demandes définies par la négative d'autre part. En fait, que font ces gens ? Ils ne font pas devenir les garçons adultes. Ça, je ne le pense pas. Ils mettent, en quelque sorte, chez les gens un point, une espèce de cicatrice sur une expérience...

F. Guattari : Pitié ! C'est comme tu disais : c'est facile de jouer du piano, comme s'il suffisait de mettre les doigts sur les touches pour savoir jouer... Par ailleurs, ça ne veut rien dire « devenir adulte » ; tu transbahute un concept d'adulte. Peut-être qu'ils deviennent enfants plutôt qu'adultes. En tout cas, comme les gens à initier restent les mêmes, pèsent le même poids après le rituel, ils ont pour ainsi dire une greffe de virtualité, bien plus une greffe de possible qui les a changés totalement...

M. Houseman : Ce qui est étonnant, lorsqu'on questionne les gens qui ont passé l'initiation, c'est qu'ils n'arrivent à rien dire. Ils disent seulement : « Ah ! que c'était dur ! »

F. Guattari : Ce n'est pas parce qu'ils n'arrivent à rien dire qu'ils ne sont pas changés pour autant.

M. Houseman : Changer, pour eux, revient seulement à avoir un repère par rapport auquel ils se situent vis-à-vis des autres.

Marika Moisseff : Pour rejoindre les deux points de vue, celui de Félix et de l'anthropologue, il me semble que le problème est le suivant : (à Félix) quand tu parles des mathématiques, tu prétends qu'il y a un univers de référence qui est extérieur, puis les gens cherchent à trouver l'univers de référence. Pour ma part, je ne le pense pas. Selon moi, la référence qui donne un sens à l'extérieur c'est l'action de chercher. Dans le rituel, la référence est l'acte qui donne sens à quelque chose à l'extérieur. Nous, nous avons toujours un processus, c'est-à-dire que nous écrivons un raisonnement qui

s'est effectué, par exemple, en mathématiques, en disant : c'est ça la référence. Mais, pas du tout ! la référence, c'est ce que tu fais dans l'action, quand tu cherches. Je crois que c'est là qu'il y a une différence de point de vue.

M. Elkaïm : (à M. Houseman) Dans ta problématique où il y a les initiateurs, les initiés et les non initiés, que faire de cette trilogie ? Et comment lier tout cela ? Puisqu'on parle de monothéisme, cela m'a rappelé une chanson de mon enfance sur le sacrifice d'Isaac (ou Ismaël) par Abraham. Dans cet événement, il y a, disons le sacrificateur, celui qui a failli être sacrifié, mais le troisième terme est l'autel où allait se dérouler le sacrifice. C'est amusant que Michaël pense aux non initiés et que, dans la chanson, on pense à Isaac (ou Ismaël) avec une histoire d'autel entre eux et Abraham. Moi, ce qui me fascine, ce n'est pas le troisième terme, c'est bien au contraire l'assemblage qui fait les termes. La question est de savoir qui fait les termes, notamment celui constitué par l'autel qui est comme une sorte de trait entre un numérateur et un dénominateur, dans une histoire de tiers et dans deux mondes d'initiés. Qu'est-ce qui fait que c'est ça qu'on choisit comme éléments à lier, et quel est cet assemblage auquel on est pris et qui fait que ça s'impose ainsi ? Évidemment, le piège, là-dedans, est la double contrainte ; parce que si on pense en double contrainte on a les deux termes initiateurs/et initiés pris en double contrainte, et les autres : où sont-ils ? Sauf avec eux, ils sont là, en l'air, ils flottent. Mais, si tu repenses autrement cela, non en termes d'initiateurs et d'initiés, mais en termes d'un assemblage où sont engagées différentes choses à la fois dans cette histoire, alors d'autres possibilités peuvent surgir.

X. : La société va garder ce qu'elle fait toujours. Elle ne va pas rénover et faire casser. Je ne comprends pas l'idée de créativité dans cette histoire, quand il s'agit, dans cet agencement, de garder ça, *comme cela*, pour que ça puisse se répéter l'année suivante...

M. Jolivet : C'est peut-être complètement à côté, ce que je veux dire, mais c'est Mony qui m'y a fait penser. Au fond, Dieu dit à Abraham : il ne faut pas tuer le fils, il faut tuer l'agneau. Il me semble que la peinture fonctionne un peu comme cela. C'est-à-dire que c'est complètement fait d'illusions, complètement métaphorique et dérisoire. Dérisoire, mais en même temps difficile. Comme disent les initiés, au retour de leur parcours initiatique : c'est difficile et c'était dur. Pour les peintres, on continue à faire fonctionner cette illusion, cette chose dérisoire qui est la peinture et qui marque une distance justement par rapport à cette métaphore : tu ne tueras pas ton fils, tu vas tuer un agneau symboliquement. Mais la chose reste présente : il s'agit bien du fils.

F. Guattari : Quand on dit que la référence est au niveau du processus mis en œuvre, n'y a-t-il pas le risque d'en faire, à ce moment-là, une sorte de mini deus ex machina, de mini opérateur dans le sujet de mutation qui s'ouvre ainsi à des procédures possibles ? Alors que précisément cette charge de processualité – je pense, par exemple, à des opérations mathématiques, rituelles ou musicales – est évidemment liée à une initiation, à un indécidable. On a créé un indécidable, là où normalement tout était décidé, téléguidé. Il y a, pour ainsi dire, un coefficient de liberté, un jeu, une façon de disposer tel ou tel type d'élément. Mais, alors, ne faut-il pas justement des éléments disposés en dehors de l'individu ? Ne faut-il pas une scène, et même un oubli actif des anciennes scènes, pour pouvoir faire que, d'un seul coup, ce nouveau mode de subjectivation soit porté par ça ? Il y a, bien sûr, une sorte de fonction d'oubli, même du processus productionnel mis en œuvre. On voit, bien là, que les éléments de mise en place de cette nouvelle scène mettent en conjonction, en disposition les dimensions totalement hétérogènes par rapport à la représentation qu'on a ordinairement de la subjectivité. C'est à mon avis, là, qu'il faut, d'une certaine manière, revisiter l'animisme. Ce qui peut faire office de charge d'indécidable, de noyau catalytique de cette processualité, c'est quelque chose qui peut être simplement de voir un tronc d'arbre mort à tel endroit, quelque chose de l'ordre du satori et du zen.

La mémoire existentielle qui va faire que tout va changer, ce n'est pas forcément quelque chose qui est intériorisé comme processus dont on pourrait tenir un discours : depuis que je suis allé voir ce film, je ne pense plus la même chose du cinéma. Mais, ce n'est pas ça, parce que, là, tu peux tenir au moins un discours sur ce qui est advenu. C'est plutôt quelque chose à cristalliser, comme dans une expérience psychotique : et quand j'ai vu, je n'ai rien à en dire, mais en tout cas plus rien n'est pareil, le monde n'a plus la même couleur, n'est plus porteur des mêmes possibilités, il n'est plus dans les mêmes champs de virtualité. Donc, on voit que l'opérateur de subjectivation peut advenir, à ce moment là et absolument, dans des agencements, dans des ensembles qui sont extra...

M. Moisseeff : Je crois que nous sommes relativement d'accord. Dans l'exemple pris, typiquement celui du rêve australien, avec la référence à l'arbre, quand on voit l'arbre et on en fait quelque chose, il s'est passé quelque chose, il y a eu naissance d'un enfant. C'est à ce moment-là que ça prend sens. Quelque chose s'est effectivement réalisé qui à nouveau va donner sens à quelque chose...

F. Guattari : Je veux bien admettre que vos différents agencements *a* (le village), *b* (espace intermédiaire, sorte de sas social) et *c* (la forêt) tournent en rond. Ça ne me dérange pas du tout qu'ils soient pris dans un circuit qui ne soit pas créationniste. Le problème est qu'ils sont discernabilisés. Il est possible qu'il y ait d'autres systèmes d'agencements qui soient plus ouverts et plus créatifs. Autrement dit, qu'il soient refermés sur le cycle des naissances et sur la recomposition sociale, pour moi, ce n'est pas une objection, parce qu'effectivement c'est un cycle d'historicité courte, et dans d'autres configurations, les agencements s'ouvriront sur une historicité ouverte avec de grands phylums historiques. Très bien, je vous l'accorde. La question est de savoir ce qui est producteur de subjectivité, ce qui rentre comme composante de production de subjectivité au sein de chacun de ces agencements. C'est beaucoup mieux visibilisé, là, que dans nos sociétés où il y a un dualisme tel qu'on ne voit plus du tout ce qui engendre la subjectivité.

X. : D'après l'exemple développé par Michaël, l'initiation vise à faire passer les garçons (êtres de sexe masculin) à l'état d'homme. C'est cela qui se passe aux termes de l'initiation.

M. Houseman : Ça les habilite à faire ce que font les autres : se marier...

X. : Ce processus de changement a des significations complexes qui se jouent dans ce rite d'initiation, c'est-à-dire qu'il y a un garçon qui meurt et puis il y a un état d'homme qui naît. Cet état d'homme a un sens qui n'est probablement pas réductible au synonyme « devenir adulte ». Ça veut peut-être dire être humanisé par rapport au cosmos, aux animaux etc. C'est dans tous les éléments signifiés par l'état d'homme dans cette société que l'initiation intervient dans le processus où les états antérieurs meurent et où, symboliquement et à travers ces épreuves, cet état nouveau se joue. Je pense que cet état n'a peut-être pas le même sens que devenir adulte ou autonome dans la thérapie ou ailleurs.

X. : Il me semble qu'on retrouve les quatre éléments. Restant toujours dans le modèle thérapeutique, il y a d'abord la surprise, tout à fait essentielle, puis le secret, ensuite l'irréversible, à savoir qu'après avoir traversé cette existence, plus jamais comme dans la gestaltpsychologie, on ne peut voir le vase qu'on avait vu, sans revoir le visage. Le vase et le visage : ça c'est irréversible. On ne peut plus jamais ne revoir que le vase. Et, enfin, il y a le point de risque, c'est-à-dire qu'il y a toujours – au contraire des fusillades où il n'y a qu'un fusil vide – onze fusils vides, mais le douzième est chargé. Il y a cela aussi, mais ce n'est pas la répétition, parce que la répétition serait que personne ne meure. Il n'y a pas de répétition, parce qu'effectivement il y a risque, comme en thérapie où on peut laisser

aussi sa peau. Je pense que ces quatre éléments sont indispensables : la surprise, le secret, l'irréversible de la perception qui est de la création – la création irréversible de la possibilité de ne voir qu'une chose –, et puis cette dernière chose qui est quand même le risque : il y a une chance sur n d'y rester. C'est possible d'y rester. Là, on est dans quelque chose qui est décidé et non répétitif, c'est une chance sûre d'y rester. Je ne suis pas certain qu'on ira au bout, ni en thérapie ni ailleurs.

C. Severi : En effet, c'est une bonne objection de dire qu'une représentation, donnée comme traditionnelle et artificielle, est en fait un point réel, un épisode réel. Ceci dit, il y a comme un piège, comme une épreuve offerte à l'univers vécu des personnes, par une procédure autour de laquelle il y a en quelque sorte, des stipulations et des contrats. Or le point de vue selon lequel le type peut y rester, que ça puisse en réalité passer dans la chair, c'est comme si on intensifiait au maximum la menace. On peut dire que la menace est, elle, traditionnelle, alors que le risque ne l'est peut-être pas. Il me semble qu'adulte ou enfant sont des mots-valise. Du point de vue simplement formel, il me semble que, dans le discours qu'on est tenté de faire – et qui n'est peut-être pas celui qu'on fait – il y a le risque de déplacer le point de vue, c'est-à-dire que, lorsqu'on décrit les épines, l'arbre à cola, en un mot les épreuves elles-mêmes, on est en train de parler des points de vue de l'initiant et de l'initiateur. On parle de ce qui se passe dans leurs contextes, dans leurs territoires, etc. Quand on dit que la transformation est arrivée et réalisée, on glisse en fait dans le discours de la société sur elle-même. Personnellement, je n'ai pas une théorie de la cicatrice. Pour ainsi dire, je n'ai aucune idée de ce que ça peut donner.