

Didier Castanet

## Enseigner et/ou transmettre Propos sur la question du témoignage \*

C'est un travail de réflexion que je poursuis depuis ma dernière intervention dans ce séminaire. Enseigner et/ou transmettre, c'est la question qu'on peut se poser après l'expérience d'avoir participé aux cartels de la passe, donc tirer les leçons de l'expérience. C'est ce que je vais essayer de faire et de vous transmettre ce soir à travers la question du témoignage. Je vais tenter d'approcher cette question du témoignage pour ensuite envisager ce qui est attendu d'un témoignage dans la passe.

C'est un fait connu et reconnu, la question de la formation des analystes, question qui inclut celles de la transmission, de l'enseignement, du contrôle ou de la supervision, de la garantie et, partant de là, de la fonction des associations d'analystes, a constitué la pierre d'achoppement par excellence du mouvement psychanalytique depuis ses origines jusqu'à nos jours. D'une manière ou d'une autre, c'est toujours à propos de cette question de la formation et de celles qui lui sont liées que se sont manifestés les désaccords et les contradictions au sein du mouvement, désaccords et contradictions dont la cristallisation a constitué la base des scissions qui ont émaillé l'histoire de la psychanalyse.

C'est en 1964, dans son séminaire *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, que Lacan déclara, et c'était déjà pour lui un rappel : « Le but de l'enseignement a été et reste, de former des analystes. La formation des analystes est un sujet qui est à l'ordre du jour de la recherche analytique. Néanmoins, – je vous ai déjà donné des témoignages – dans la littérature analytique, les principes s'en dérobent <sup>1</sup>. »

\*<sup>↑</sup> Intervention au séminaire *Qu'enseigne la psychanalyse ? (Saison 4)*, organisé par Michel Bousseyroux, Didier Castanet, Jean-Claude Coste et Marie-José Latour, à Toulouse, le 14 février 2025.

1.<sup>↑</sup> J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 209.

J'ai toutes les bonnes raisons de le redire, la formation des analystes n'est pas à entendre comme étant de l'ordre d'une formation analytique au sens où l'on parle d'une formation professionnelle : elle ne saurait se réduire ni à la transmission universitaire d'un corpus de connaissances, ni à l'apprentissage d'un savoir-faire, ni non plus à une initiation. Quelle que soit la confusion que peut engendrer ce terme de *formation*, confusion qui justifie cette déclaration liminaire, l'intérêt du terme tient à l'équivoque dont il est porteur, équivoque que Lacan ne manque pas de mettre en valeur lorsque, déployant la déclaration que j'ai citée, il énonce qu'il n'a jamais parlé de formation analytique mais des *formations de l'inconscient*.

Très schématiquement, on pourrait distinguer deux piliers de la formation des analystes.

Le premier est la formation en devenir, ce que Lacan nomme la psychanalyse en intension, dont l'élément clé est la cure, mais qui comporte aussi le contrôle et la lecture des textes théoriques. La formation de l'analyste repose sur ce socle subjectif nécessaire mais non suffisant qui échappe à toute forme de réglementation, le *désir de l'analyste*.

Le deuxième pilier est la formation comme résultat, et là c'est un versant plus objectif. C'est celui du collectif, de la communauté analytique : il en va du rôle des institutions. L'institution participe donc de la formation comme résultat. L'institution ne délivre pas de diplôme, même si la question de la *garantie* demeure, elle ouvre à celle de la nature du savoir transmis. Ce savoir ne saurait être celui d'un « qui sait » à un « qui ne sait pas », sauf à donner à cette institution un modèle universitaire, voire, toujours présent à l'horizon, d'une Église ou d'une armée, avec les effets que l'on sait, ceux notamment d'une mise hors jeu aussi radicale qu'expéditive du désir de l'analyste.

La transmission en question est celle d'un savoir « troué », interférant avec le savoir inconscient, d'un savoir qui s'entend plus qu'il ne se comprend, qui ne connaît pas de réponse préétablie et participe de ce fait d'une permanente mise, remise en question des formes de sujet supposé savoir. C'est en ce sens qu'il nous faut relire Lacan énonçant que « les psychanalystes font partie du concept de l'inconscient <sup>2</sup> ». La question devient du même coup celle non plus de la formation en devenir, mais de la formation comme résultat, celle du sujet qui exerce l'analyse et donc la formation qui est à l'œuvre dans son acte, l'acte analytique, à même d'être considéré comme formation de l'inconscient. Il s'agit de faire apparaître, de

2. [↑](#) J. Lacan, « Position de l'inconscient », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 834.

formuler analytiquement ce qui a opéré dans cette formation, ce qu'il en a été, au-delà de la cure personnelle, du nouage, à chaque fois singulier, *inédit*, entre le rapport de l'analyste à l'analyse et son rapport au mouvement psychanalytique. Il s'agit de témoigner de ce qui lie ce désir de l'analyste au « s'autoriser de lui-même et de quelques autres », formule qui, contrairement à certaines lectures caricaturales qui ont pu être faites, n'implique aucun laxisme ni aucune espèce d'adhésion à l'on ne sait quel libéralisme commercial. C'est ce passage du privé au public qui est mis en jeu dans la procédure de la passe, dont l'élaboration, le déroulement et le questionnement participent de la spécificité d'une école.

Je voudrais encore préciser que la distinction entre formation du psychanalyste et formation psychanalytique apparaît bien comme cruciale jusques et y compris dans sa formulation, à même de donner à entendre ce qu'il en est du désir de l'analyste ainsi mis en jeu. Mais la formulation de la formation ne conduit-elle pas à entrer dans la question du style par où Lacan conclut son intervention intitulée « La psychanalyse et son enseignement » en énonçant que l'approche qu'il s'efforce de dégager constitue « la seule formation que nous puissions prétendre transmettre à ceux qui nous suivent. Elle s'appelle : un style <sup>3</sup> » ? Ce pourrait être une ouverture de travail que d'aller voir ce que comporte cette question du style.

Alors, le témoignage.

Le dernier numéro d'*Art Press* <sup>4</sup> contient un dossier formidable intitulé « Peindre l'irreprésentable » autour de quatre artistes : Gerhard Richter, Miriam Cahn, Stéphane Pencreac'h et Jérôme Zonder. Jérôme Zonder propose de grands dessins à partir de photographies du Sonderkommando. Miriam Cahn, dans son exposition intitulée *Devoir pleurer*, évoque les scènes de guerre, de tortures et dans de petits tableaux de toute évidence le massacre du 7 octobre 2023. Stéphane Pencreac'h de son côté a peint un tableau d'après une image du massacre des kibboutzniks de Kfar Aza par les terroristes du Hamas.

Le directeur de l'Institut national d'histoire de l'art, Éric de Chassey, a publié au printemps dernier un ouvrage intitulé *Donner à voir. Images de Birkenau, du Sonderkommando à Gerhard Richter*. Et Catherine Millet, dans l'introduction du dossier, se demande : « Face aux images insoutenables, aussi bien que devant celles qui témoignent le plus directement qui soit de la situation extrême dans laquelle se trouvaient leurs auteurs, celles du Sonderkommando du camp de Birkenau, les mêmes questions

3. [↑](#) J. Lacan, « La psychanalyse et son enseignement », dans *Écrits*, op. cit., p. 458.

4. [↑](#) « Peindre l'irreprésentable », *Revue Art Press*, n° 529, février 2025, p. 38-53.

ressurgissent : l'art peut-il s'emparer de l'horreur sans l'esthétiser ? Peut-on montrer dans le respect des victimes et le refus du prétendu voyeurisme des spectateurs [...] ? » Évidemment, c'est ici toute la question du témoignage qui se pose. Jérôme Zonder dans le début de sa communication dira : « Prendre la parole m'oblige à être en mesure de traiter les limites du représentable. »

Pour examiner cette question du témoignage, je suis revenu à un ouvrage de Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*<sup>5</sup>. Je l'avais déjà lu, et je redis qu'on ne sort pas indemne de sa lecture. Le grand mérite d'Agamben est de refuser qu'Auschwitz demeure dans l'indicible, pente mystique vers l'adoration noire. Il s'efforce d'« écouter l'intémoigné », de rendre leur parole à ces expressions de douleur qui ne sont d'aucune langue.

Agamben propose de repenser la Solution finale à travers la distinction de l'éthique et du juridique. Il s'oppose aux négationnistes, rappelle le difficile statut des rescapés de l'extermination et les implications de leurs témoignages.

En effet, ce témoignage est problématique dans la mesure où ces hommes et ces femmes sont les survivants, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas vécu jusqu'au bout l'expérience des camps d'extermination. Ceux qui n'y sont pas morts. Or, juridiquement, le témoin est celui qui a vécu le crime, qui engage son existence et sa parole contre l'existence et la parole de l'accusé, justement parce qu'il « était là ». Seuls les disparus seraient donc habilités à témoigner, ceux que l'on appelait les « musulmans », les détenus morts de dénutrition, ces morts-vivants. Ceux qui ne sont pas revenus. Le fait que les rescapés soient restés vivants entrave l'intégralité – et non la légitimité – de leur témoignage. Les survivants sont condamnés à « témoigner de l'impossibilité de témoigner » dans laquelle s'ouvre l'abîme de la culpabilité et de la honte.

Ce livre est une cartographie éthique du témoignage. Il importe pour Agamben de dégager la « signification éthique et politique de l'extermination » en dénonçant la confusion des catégories du droit et de l'éthique, du jugement et de la vérité, qui à mon avis viennent en voiler le sens à notre insu.

La question du témoignage se heurte à une conception irreprésentable de la vérité, à « des faits tellement réels que plus rien, en comparaison n'est vrai ». Telle est l'aporie d'Auschwitz : les faits, historiquement déterminés, ne coïncident plus avec une vérité qui les dépasse.

5. [↑](#) G. Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris, Payot et Rivages, 1999. Dans les citations qui suivent, le numéro de la page sera précisé entre parenthèses.

Avec le nazisme, pour éliminer un peuple et détruire son humanité, une technique de pouvoir fut utilisée, selon Agamben, à former une catégorie de détenus dont la déchéance humaine était telle qu'ils seraient incapables de porter témoignage de leur asservissement et de la violence qu'ils subissaient. Telle fut, selon les récits de certains autres détenus, l'épreuve de ceux qu'on appelait, dans les camps de concentration, les « musulmans ». Certains anciens déportés, comme Primo Levi, ont témoigné de ce dont les acteurs eux-mêmes n'ont pas pu témoigner puisqu'il s'agissait justement de dépouiller ces derniers de cette capacité humaine du témoignage.

Quel est donc le crime spécifique d'Auschwitz ? C'est, nous dit Agamben, d'avoir créé « un lieu où l'état d'exception coïncide parfaitement avec la règle, où la situation extrême devient le paradigme même du quotidien » (p. 59). « Auschwitz constitue, dans cette perspective, le moment d'une débâcle historique de ces procédures, l'expérience traumatique où l'impossible s'est introduit de force dans le réel. Il est l'existence de l'impossible, la négation la plus radicale de la contingence – donc la nécessité la plus absolue » (p. 194).

Or, concernant ce réel-là, ni les règles du droit, ni la morale (c'est-à-dire le sentiment de la faute, ou la honte), ni les références culturelles, comme celles de la tragédie grecque ou son dépassement nietzschéen, ne réussiront à dire ce qui est au-delà de tout témoignage, quand le seul qui pourrait parler, celui à qui on a ôté jusqu'à la dignité de sa propre mort, le « musulman », celui qui a « en charge la gestion des fours crématoires et des chambres à gaz », ne le peut plus (p. 10 et 28-29).

C'est sur la partie 4 du livre, intitulée « L'archive et le témoignage », que je me suis arrêté. Agamben part de la méthode de Foucault dans *L'Archéologie du savoir* en modifiant la perspective pour reposer la question du témoignage. Il nous dira : « Il ne s'agit pas, bien entendu, de revenir au vieux problème que Foucault entendait liquider : "comment la liberté d'un sujet peut-elle se frayer un chemin dans les règles d'une langue", mais plutôt de situer le sujet dans l'écart entre une possibilité et une impossibilité de dire, en demandant : "Comment quelque chose comme une énonciation peut-il se produire sur le plan de la langue ?" » (p. 190).

Autrement dit, il ne s'agit plus de repérer comme il nous dit « la marge obscure inscrite dans tout discours, qui cerne et limite toute prise de parole concrète » (p. 189), ni d'observer la disparition du sujet dans le murmure anonyme de « n'importe qui parle », mais de montrer comment le sujet se construit à partir de sa « contingence », c'est-à-dire à partir de la possibilité qu'il a eue « d'avoir ou de ne pas avoir la langue ». Parler, c'est

à chaque fois choisir la langue, à partir de cette contingence. Si l'impossibilité est là introduite de force par quelque système, alors la contingence est niée, et la possibilité de tout témoignage.

Alors Agamben nous dit : « Le "musulman", produit par lui, est la catastrophe du sujet qui en résulte, sa suppression comme lieu de la contingence et son maintien comme existence de l'impossible. La définition de la politique par Goebbels – "l'art de rendre possible ce qui paraissait impossible" – prend ici tout son sens » (p. 194).

En se référant encore à Foucault, et au bio-pouvoir, Agamben va pousser son analyse du système mis en place dans les camps en nous disant : « Cette volonté de réaliser dans un corps humain la séparation absolue du vivant et du parlant » (p. 205) instaure une nécessité qui se répète de notre temps dans la « production d'une survie modulable [et] virtuellement infinie ». En particulier, « le musulman du camp – comme aujourd'hui, le corps en coma dépassé, le *néo-mort* des salles de réanimation – ne prouve-t-il pas seulement l'efficacité du bio-pouvoir ; il en expose le secret, *l'arcanum* » (p. 205).

En effet, Agamben, toujours en se référant à Foucault, nous dit : « À la lumière des observations qui précèdent, on voit, entre ces deux formules s'en glisser une troisième, qui saisisse la spécificité de la biopolitique du *xx<sup>e</sup>* siècle : non plus *faire mourir*, non plus *faire vivre*. Car ce n'est plus la vie, ce n'est plus la mort, c'est la production d'une survie modulable et virtuellement infinie qui constitue la prestation décisive du biopouvoir de notre temps » (p. 204).

Mais aussi, « Foucault – on l'a vu – explique la différence entre le bio-pouvoir moderne et le pouvoir souverain du vieil État territorial par le chiasme de deux formules. *Faire mourir et laisser vivre* serait la devise du vieux pouvoir souverain, qui s'exerce avant tout comme droit de tuer ; *faire vivre et laisser mourir* serait le mot d'ordre du bio-pouvoir, dont l'objectif premier est l'établissement du biologique et la prise en charge de la vie » (p. 205).

C'est pourquoi ceux qui, aujourd'hui, tiennent à ce qu'Auschwitz reste indicible devraient se montrer plus prudents dans leurs affirmations. S'ils veulent dire qu'Auschwitz fut un événement unique, devant lequel le témoin doit en quelque sorte soumettre chacun de ses mots à l'épreuve d'une impossibilité de dire, alors ils ont raison. Mais si rabattant l'unique sur l'indicible, ils font d'Auschwitz une réalité absolument séparée du langage, s'ils amputent le musulman de la relation entre impossibilité et possibilité de dire qui constitue le témoignage, alors ils répètent à leur insu le geste des nazis, ils sont secrètement solidaires de *l'arcanum imperii*. (p. 206)

Le témoignage ne garantit pas la vérité factuelle de l'énoncé conservé dans l'archive, mais son inarchivabilité, son extériorité par rapport à l'archive, donc le fait qu'il échappe nécessairement – en tant qu'existence d'une langue – à la mémoire comme à l'oubli. Pour cette raison – parce que le témoignage apparaît seulement où est apparue une impossibilité de dire, parce qu'il y a témoin seulement où il y a désobjectivation – le musulman est effectivement le témoin intégral ; pour cette raison, on ne saurait amputer le musulman du rescapé. (p. 208)

Vers la fin de son livre, Agamben se tourne vers la poésie, évoquant Hölderlin, Celan, Rilke ou encore Blanchot. On sait combien risque d'apparaître un truisme, ou quelque chose comme la plus fade des banalités de la bonne conscience que de voir dans la poésie le lieu privilégié de la résistance et du témoignage. J'extrais là aussi le propos d'Agamben :

Rien d'étonnant à ce que ce geste de témoignage soit aussi celui du poète, de l'*auctor* par excellence. La thèse de Hölderlin selon laquelle « ce qui reste, les poètes le fondent » (*was bleit, stiften die Dichter*) ne doit pas s'entendre dans le sens trivial d'une longévité particulière des poèmes. Elle signifie plutôt que la parole poétique toujours se pose en reste, et peut, par là même, témoigner. Les poètes – les témoins – fondent la langue comme ce qui reste, ce qui survit en acte à la possibilité – ou l'impossibilité de parler.

De quoi témoigne une telle langue ? [...] Cette langue, où l'auteur parvient à témoigner de son incapacité à parler, est non énonçable, inarchivable. En elle coïncident une langue survivant aux sujets qui la parlent et un parlant qui reste au-delà de la langue. Elle est cette « ténèbre dense » que Levi sentait croître dans les pages de Celan comme « du bruit » ; elle est la non-langue d'Hurbinek. (p. 213-212)

Le témoignage est toujours un acte d'auteur. Je me référerai encore à Agamben pour terminer cette partie sur le témoignage : « L'autorité du témoignage ne dépend pas d'une vérité factuelle, de la conformité entre la parole et les faits, la mémoire et le passé, mais de la relation immémoriale entre dicible et indicible, entre dedans et dehors de la langue. *L'autorité du témoin réside dans sa capacité de parler uniquement au nom d'une incapacité de dire – c'est-à-dire dans son existence comme sujet* » (p. 207). Cette dernière phrase est mise en exergue par Agamben.

Quel lien faire avec ce qui nous intéresse dans la passe ? Du témoignage à la passe.

La procédure de la passe, c'est-à-dire la rencontre d'un passant avec deux passeurs, dure un temps variable mais en principe limité. Au terme de ce temps, les passeurs rapportent le témoignage du passant au cartel de la passe. La structure même de cette procédure implique qu'une réponse soit donnée. Puisque ce ne sont pas les passeurs qui donnent une réponse

directe au passant, il faut bien que celui-ci sache que son témoignage est bien passé au cartel, à qui justement il était destiné. Le cartel doit accuser réception de l'adresse qui lui a été faite indirectement. Il y a quelque chose d'encombrant dans le témoignage que le passant fait et il souhaite que d'une certaine façon un relais soit pris, sous forme d'une réponse. Mais ce ne peut pas être n'importe quelle forme de réponse. Elle se doit d'être dans la mesure du possible homogène au témoignage. Le témoignage est un don, un don particulier, celui d'un savoir insu, qui fait limite au sens. La réponse ne doit donc pas être trop pleine de sens. Elle doit simplement dire si oui ou non ce que vous nous avez donné de votre savoir est passé. La réponse doit tendre vers un certain vide de signification. C'est ce que représente la nomination AE, elle ne fait pas sens par elle-même mais dit : oui, c'est passé. Elle est comme un signal qui s'allume pour dire : oui, votre savoir insu du désir de l'analyste nous est bien parvenu.

Les témoignages sont ainsi des preuves de l'effet de la psychanalyse sur un être parlant, qui a été aussi loin qu'il est possible d'aller dans son élucidation de ce que parler veut dire, pour un être qui ne peut se résigner à traiter des informations mais qui jouit des effets du signifiant.

Plus précisément, ces témoignages de passe nous parlent ainsi du rapport d'un sujet à ce qui rate, et qui continuera en quelque sorte de rater, alors que la marchandisation de l'intime ne veut rien savoir de la Chose en nous parlant faussement de ce qui réussit. Ces témoignages redonnent une dignité au récit de soi à une époque où celui-ci est entre les mains de la vulgarité et de l'obscénité, et où tout ce qui n'est pas évalué scientifiquement est méprisé. Ces récits nous parlent avec délicatesse de méditations parfois extravagantes, dont le sujet se demande s'il peut les partager avec son public tant elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde. Les récits de passe sont peut-être alors au XX<sup>e</sup> et au XXI<sup>e</sup> siècle ce que les *Méditations* ont été au XVII<sup>e</sup> siècle, les *Confessions* au XVIII<sup>e</sup> et la poésie au XIX<sup>e</sup>. Ils ont la même valeur poétique et démonstrative, là où toute poésie et toute démonstration ont été anéanties par la chosification des êtres au service du marché.

Les sujets qui se prêtent à ces témoignages peuvent alors faire le récit de leur petite histoire, le récit de l'événement de corps qui a rendu pour chacun singulier son rapport au logos. À travers ces témoignages vivants, le statut éthique de la psychanalyse est démontré, enclave épistémologique singulière d'une pratique qui définit l'humanité comme être de langage et le sujet comme impossible fondement de ce qui nous distingue encore des machines et des animaux.