

Directrice de la publication

Sol Aparicio

Responsable de la rédaction

Josée Mattei

Comité éditorial

Isabelle Boudin

Françoise Cuvier

Monique Fourdin

Marie-Thérèse Gournel

Laurence Mazza-Poutet

Miyuki Oishi

Martine Vienot

Michelle Weber-Pennec

Agnès Wilhelm

Maquette

Jérôme Laffay

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

sommaire du n° 62, juin 2011

Billet de la rédaction : Prendre la parole	5
Extrait	
Joseph Wolman : <i>Le Passage</i>	9
Séminaire École 2010-2011	
Questions issues de l'expérience de la passe	
Luis Izcovich, Moments pour conclure	13
Nicole Bousseynroux, Remarques en marge de l'exposé de Luis Izcovich	25
Cora Aguerre, Le désir mis à l'épreuve (1)	31
Sol Aparicio, Le désir mis à l'épreuve (2)	43
Elisabete Thamer, Quelques questions issues de l'expérience de passeur	53
Danièle Silvestre, Le passeur : son rôle et sa fonction dans l'École	65
Entretien	
Rencontre avec un « philosophe de la vie ordinaire » : Guillaume Le Blanc	75
Chronique	
<i>Petits riens</i> Claude Léger	93

Billet de la rédaction

Prendre la parole

« Plutôt que de prendre la parole, j'aurais voulu être enveloppé par elle, et porté au-delà de tout commencement possible. J'aurais aimé m'apercevoir qu'au moment de parler, une voix sans nom me précédait depuis longtemps : il m'aurait suffi alors d'enchaîner, de poursuivre la phrase, de me loger, sans qu'on y prenne garde, dans ses interstices [...] ¹. »

Alors qu'il se soumet au rite de l'institution qui l'accueille, la « leçon inaugurale » au Collège de France, Michel Foucault exprime le désir de n'avoir pas à entrer dans « l'ordre hasardeux du discours » ; désir de ne pas être l'auteur de son dire, désir de se réduire à « une mince lacune, le point de sa disparition possible ». À la fin de son propos, il lèvera le voile sur ce qu'il pense être la « cause » de son « embarras ² » à parler en son nom, en ce haut lieu du « savoir en train de se faire ³ » ; son maître Jean Hyppolite, celui envers lequel il a une « dette ⁴ », celui qu'il écoutait en ce lieu même, n'est plus là pour l'entendre : « C'est vers lui, vers ce manque – où j'éprouve à la fois son absence et mon propre défaut – que se croisent les questions que je me pose maintenant. [...] Je sais maintenant quelle est la voix dont j'aurais voulu qu'elle me précède, qu'elle me porte, qu'elle m'invite à parler et qu'elle se loge dans mon propre discours ⁵. »

A contrario, si j'ai choisi d'introduire ce numéro en mettant mes pas dans ceux d'un autre, c'est pour l'acuité de la question qu'il pose sur le fait de « prendre la parole » et d'être « entendu ». À l'issue de l'expérience de la

1. M. Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 7.

2. L'embarras, forme légère de l'anxiété, « c'est exactement le sujet revêtu de la barre, \$ [...]. Quand vous ne savez plus que faire de vous, vous cherchez derrière quoi vous remparrer. C'est bien de l'expérience de la barre qu'il s'agit » (J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 20).

3. C'est ainsi que l'établissement présente l'enseignement qu'il dispense, par différence avec le savoir constitué.

4. Suivant ses propres termes, *op. cit.*, p. 74.

5. M. Foucault, *L'Ordre du discours*, *op. cit.*, p. 81.

talking cure, d'où et comment « soutenir sa parole ⁶ », à qui et à quel Autre adresser son témoignage, quand la cause ne peut plus être reportée sur le père, fût-il mort ou vivant, encore moins sur le maître à penser et pas davantage sur l'analyste qui a prêté sa voix ?

L'invention du dispositif de la passe répond en partie à l'a-porie de la conclusion sur l'inconsistance de l'Autre. Lorsque le lieu de l'Autre d'où s'origine la parole est évidé de joui-sens, l'énonciation peut s'en trouver allégée. Dégagé de l'injonction surmoïque, libéré du joug des signifiants de la demande de l'Autre où était encastré son désir, articulé comme insatisfait ou impossible, le narrateur de sa propre expérience peut confier son « histoire » à un autre, qui la racontera au cartel de la passe. Mais dans ce montage si particulier, il est question moins de « parler » que de « dire », Un dire supposé « passer » suivant les modalités du « téléphone arabe » ; si ce n'est que, de la bouche du premier à l'oreille du second, pas de continuité entre le dit et l'entendu, pas de transmission « toute » des énoncés du passant, mais une énonciation passée au filtre des passeurs, caisse de résonance du témoignage...

C'est dire si le fantasme de la consistance du lieu de l'Autre doit avoir été traversé pour s'en remettre avec confiance au dispositif et aux « autres » qui acceptent de l'incarner. La parole est toujours à « prendre », à conquérir ou à « donner » ; elle suppose un Autre d'où elle émerge, qui accuse réception ou qui l'autorise, et l'horizon d'une signification partagée. Avec le dire, en revanche, ce qui se dit dans ce qui s'entend une fois ravalé « derrière » au rang de « reste oublié » ne subsiste que ce qui s'en est écrit : soit la certitude de la jouissance du (dê)chiffage dont le sujet est l'effet, à défaut d'en être la cause. Car pour ce qui est de la cause... « cause toujours mon lapin » ! Quand le rivage de la lettre et du réel est atteint, le flot se tarit mais pas le désir de l'analyste, inédit, mais qui s'est écrit, donc à dire...

M. F.

6. Invité par Lacan à s'exprimer sur la passe, le 8 février 1977, Alain Didier-Weill accentuait la dimension de l'épreuve qui consiste pour le passant à transmettre le point de certitude où il est « possible de ne pas se dédire » sur ce dont on ne peut rien dire ; en S de grand A barré, « alors que le sujet n'a pas de garanties, qu'est-ce qui fait qu'il accède au fait de pouvoir soutenir ce qu'il dit ? » (J. Lacan, *L'insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit).

Extrait

Joseph Wolman

Le Passage *

il y a dans le passage la fascination de l'araignée et la/peur du noir le lieu est un rapport de vitesse la fascina-/tion s'avoue la peur reste il y a dans l'appropriation du/passage une propriété aux portes de l'inaperçu située/hors du mouvement dans le passage il y a la limite du/clandestin un passage ne connaît plus personne ni la/limite il est le clandestin il y a dans le passage le point/exclu de la ligne le passage fait son chemin toute/heure est marquée d'une visite l'esprit demeure une le-/çon de chose un convoi dans une demeure d'incerti-/tudes l'idée de fragment se définit à l'examen du pas-/sage c'est ce discours que je retrouve la sépara-/tion je retrouve l'interruption je cherche le passage/dans le discours dans les noms du délit à la frontière

* J. Wolman, *Le Passage*, (livre d'artiste), Paris, éditions inconnues, 1989.

*du mot courant je cherche le passage dans la main ar-
mée ou la main ennemie il y a dans le passage
l'état/des lieux brisés la langue se donne à la première
cou-/leur le tableau est un bruit de couloir le songe
une/preuve coulée dans la nuit le songe veille il pré-
pare le/corps les gens les choses et la confusion des
genres il/est le faux témoin je suis et je suis porte
parole écriture/ou figure ou non l'une a fini son par-
cours elle ne dit/rien l'autre parle main sourde et
muette au voleur quel-/qu'un change d'enfance j'étais
le voyageur je suis le/passager de l'image à la recher-
che d'une issue la re-/présentation n'est plus au pou-
voir la séparation marque/le passage dans l'espace
l'interruption marque le pas-/sage dans le temps dans
le passage pas de marque/d'espace pas de marque de
temps dans le passage l'i-/mage est imaginable l'in-
imaginable non passager de l'i-/mage je passe à l'acte*

(21 juin 1989)

Séminaire École 2010-2011

Questions issues
de l'expérience de la passe

Luis Izcovich

Moments pour conclure *

J'ai voulu poursuivre ce soir une question déjà abordée à plusieurs reprises lors de ces soirées du séminaire École, et qui concerne le moment conclusif de l'expérience d'une analyse. Il est certain que Lacan a mis ce moment au singulier. C'est même explicite dans un texte paru après l'introduction en 1967 de sa proposition de la passe. Ainsi, dans le compte-rendu de « L'acte analytique ¹ », pour indiquer le passage de l'analysant à l'analyste, il se réfère à un moment électif qu'il articule à celui de l'acte. Il s'agit d'un moment spécifique, logique, et isolable. L'expérience de la passe, qui est celle de chaque passant, se dépose en savoir pour le cartel, à condition qu'il y ait une élaboration de la part du passant et ensuite du cartel. On s'aperçoit, fait d'expérience donc, que s'il existe bien un moment de passage à l'analyste, il ne coïncide pas forcément avec l'expérience de la fin d'une analyse. Cela amène, quand c'est le cas, à admettre l'existence d'au moins deux moments pour conclure, l'un concernant la décision de témoigner du désir de l'analyste, l'autre le moment de l'achèvement de l'expérience. Les nombreuses poursuites d'analyse après la passe confirment cette perspective.

Se justifie-t-il de garder la notion d'un moment au singulier pour évoquer la conclusion ? Mis à part le fait que Lacan évoque la singularité du moment, une deuxième raison justifierait le terme de singulier. Lacan se sert du sophisme des trois prisonniers ² pour produire une séquence, l'instant de voir, le temps pour comprendre et le moment pour conclure. Or, c'est un fait, s'il existe des cas où

* Séminaire École « Questions issues de l'expérience de la passe », le 3 février 2011 à Paris.

1. J. Lacan, « Comptes rendus d'enseignement, "L'acte analytique" », *Ornicar?*, n° 29, Paris, Navarin, 1984.

2. J. Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

l'analyse se déroule selon une logique temporelle bien repérable, et la fin est alors marquée par ce moment de conclure, un certain nombre d'analyses se déroulent dans la discontinuité, avec plusieurs moments pour conclure. J'inclus ici les analyses qui se font avec plus d'un analyste et même celles qui se font avec le même, mais parfois avec des interruptions plus ou moins longues. Il convient pourtant de distinguer, à l'intérieur de cet ensemble, les cas où la discontinuité est déterminée par une impasse, et de saisir, quand c'est possible, les conditions de son dépassement. Je reviendrai sur ce point.

Changer d'analyste peut donc être un moment pour conclure. Si je dis « peut être », c'est parce que le ressort de ce changement relève parfois d'un acte. Il s'agit alors d'un moment pour conclure, parfois d'un passage à l'acte, qui est une façon de conclure, même si c'est à contresens, comme le disait Lacan. Reste l'acting out qui est juste une sortie sans qu'elle soit pour autant un moment pour conclure. Maintenant, on pourrait même ajouter qu'il existe déjà un premier moment pour conclure, celui de l'engagement dans l'expérience. Je ne parle pas de la décision de faire une analyse, mais du moment où l'analyste est inclus dans l'inconscient de l'analysant, qui est le véritable moment de conclure au commencement de l'analyse. Pour certains c'est immédiat, pour d'autres moins, pour d'autres cela n'advient jamais.

Je soulève donc ce point qu'il existe différents moments pour conclure dans une analyse, ils sont hétérogènes, même s'il est aussi certain que la passe concerne plus spécifiquement un de ces moments. La question que je me suis posée concerne la possibilité de cerner, ou pas, dans un cas une articulation entre ces différents moments pour conclure. Leur hétérogénéité peut-elle s'appuyer sur une logique ? Et, même, je me demande si le moment de fin, quand il est unique, soit sans les possibles discontinuités que j'ai évoquées, n'est pas articulable à la conclusion d'entrée, au commencement de l'analyse, dont je disais que les modalités étaient variables.

Néanmoins, cela soulève aussi une autre question, qui est celle qui m'intéresse le plus, et que je me formule ainsi : le moment de conclure, qu'il soit unique ou qu'il y ait eu la nécessité qu'il y en ait plusieurs, a-t-il ou non une corrélation avec ce qui serait un moment premier de la conclusion, celui où se décide la structure du sujet et

qui serait donc programmée bien avant l'analyse ? Pour être plus précis, l'acte par lequel se conclut une analyse est variable d'un analysant à un autre, et, bien que l'analyse puisse rendre propice la réalisation, c'est un acte qui relève de l'analysant. Or, on constate que, parfois, l'acte est la conséquence d'une élaboration méthodique dans la cure où l'analysant pousse les limites du symbolique avec une visée d'exhaustivité. D'autres fois, c'est une révélation soudaine, qui est l'inducteur de la conclusion en introduisant un virage qui place le sujet dans la fonction de la hâte, alors qu'auparavant il l'esquivait. Parfois c'est une combinaison des deux, à « l'exhaustion de l'être », la formule est de Lacan, succède « l'éclair », le terme est aussi de lui. Nous avons déjà deux formes, une conclusion par virage progressif, l'autre par virage soudain. Mais parfois ce n'est ni l'un ni l'autre, juste le sujet conclut simplement parce qu'il ne voit pas ce qu'il pourrait faire d'autre. Et même encore, il y a le sujet qui ne peut pas terminer et qui s'adresse à un autre analyste pour savoir s'il a fini. Il existe le cas, qui n'est pas exceptionnel, du sujet qui s'adresse au dispositif de la passe pour savoir si c'est terminé ou pas.

Si le maniement du transfert par l'analyste a sa part de responsabilité dans ces différentes issues, il est aussi certain que la structure du sujet a une incidence primordiale dans les modalités de l'issue. On pourrait donc affirmer qu'une analyse prépare les conditions de l'acte, forge disons les aptitudes de l'analysant pour le mettre en affinité, disposé à l'acte. On peut également dire que le contrôle permet d'évaluer, d'ajuster et parfois de rectifier l'orientation par l'acte. Néanmoins, ni l'un ni l'autre n'effacent les différences subjectives, ce qui permet de dire qu'il y a des sujets plus aptes à l'acte que d'autres, et cela pour des raisons qui tiennent à leur structure. La question est même déjà explicite chez Freud quand il distingue la différence des sexes à l'égard de la castration : les garçons ont vu et n'ont pas cru, les filles ont vu et ont jugé. Donc, bien qu'il existe une indétermination généralisée à l'égard de l'acte, au point que Lacan a pu formuler l'« horreur de l'acte », il y a aussi des variantes. Un sexe plus décidé que l'autre, un instant lui a suffi pour conclure, alors que l'autre entretient un « oui mais ».

Mais on remarquera, c'est un fait, qu'il y a des sujets plus aptes à conclure que d'autres. Posons donc ceci : la modalité de conclure chez un sujet est relative à la marque de la castration, à la façon dont

un sujet a été coupé. Certains n'ont pas été coupés ou pas complètement, et ils en porteront toujours la marque, jusqu'à leur façon de se situer par rapport au désir de l'analyste et même dans la façon d'être dans la communauté analytique. On peut donc dire que la marque de la castration est actualisée et détermine l'acte de s'autoriser comme analyste.

Je reviens aux modalités de conclure. Prenons la variante déjà introduite par Freud, selon laquelle une analyse se termine quand un analysant et un analyste arrêtent de se voir. Bien sûr, c'est l'analysant qui prend la décision, mais ce n'est pas une conclusion qui trouve son ressort dans le repérage par l'analysant d'un moment électif. Si on veut considérer que c'est quand même un acte, car on décide d'arrêter, disons que c'est un acte par épuisement, et il est à distinguer d'un acte qui dépend d'avoir extrait les conséquences sur ce qu'est une analyse. C'est juste une séparation par usure du lien libidinal et il est donc difficile de soutenir que la structure de l'acte soit homogène entre ce cas et celui de l'analysant qui fait le choix du moment pour conclure. Il est certain que cela a des conséquences quant à la position de cet analysant s'il décide d'occuper la place d'analyste. Il convient aussi de préciser ce que le terme de choix indique ici et qui exclut l'idée d'une décision mûrie.

J'avais distingué deux formes concernant le choix de conclure et la combinaison possible des deux. Je vais les développer brièvement. L'acte de conclure s'impose comme un choix évident pour le sujet qui décline les différentes formes qu'a prises pour lui l'impuissance, au point d'isoler que ce qui fait limite relève de l'impossible. C'est un gain considérable qui suscite un affect de satisfaction, ce qui est cohérent avec l'expérience accomplie, à savoir avoir poussé les limites de l'impuissance jusqu'à l'impossible.

Maintenant, pourquoi du point de vue du cartel de la passe, toute satisfaction n'est-elle pas équivalente ? Car il y a des satisfactions qui relèvent de l'impossible mais d'un impossible juste aperçu. Et ce qui est à peine aperçu peut susciter une certitude mais qui est indémontrable. Et c'est un fait aussi qu'un aperçu qui ne s'est pas traduit en conséquence, je vais dire en effet sur la vie, reste invérifiable dans ses effets, et surtout susceptible d'être recouvert. Je fais ici allusion à l'autre possibilité que j'ai annoncée, une conclusion

fulgurante par révélation soudaine mais déconnectée de l'élaboration qui anticipe l'acte.

Je donne deux exemples à partir de mon expérience dans le cartel de la passe. Si je les mets côte à côte, c'est parce que l'affect de satisfaction y est et que son ressort dans les deux cas est le même, il prend appui sur l'impossible à incarner La femme, ce qui allège ces deux passants dans leur quête soit de l'incarner pour l'Autre, soit de chercher les figures idéalisées qui pourraient s'y prêter mais qui deviennent des figures receleuses d'une jouissance que le sujet attribue à ces femmes qui sont devenues le ressort d'un accablement subjectif. Bref, il y a un point commun dans les deux cas, c'est que cela constitue le ressort principal du symptôme. Venons-en à la conclusion par rapport à la passe. Dans un cas, une expérience dans la vie suffit pour déclencher la demande de passe. Le sujet a vu et il a jugé. Dans l'autre, il a fallu la longue épreuve du transfert, qui a suscité la convocation régulière des différentes versions de la femme. Pour cette dernière analysante, on peut constater la dimension d'épreuve dans le transfert, où il s'agit d'une expérience menée jusqu'au point où la dernière figure de l'Autre femme, incarnée par l'analyste, est réduite jusqu'à son expression minimale.

Maintenant, pourquoi, si ces deux cas de satisfaction de sortie se concluent par un s'autoriser comme analyste, l'un suscite la satisfaction du cartel, l'autre la réserve ? Si la conclusion est la même, qui porte sur la castration de la femme comme indice de l'impossible et produit un allègement du fardeau, une différence s'impose. Dans le premier cas, l'allègement dépend d'une trouvaille qui va affecter la consistance de l'Autre, l'Autre est décomplété, ce qui amène l'analysant à déduire l'inconsistance de l'analyste. Bien sûr, c'est un moment crucial de la cure, et c'est même une conclusion logique. Car l'entrée en analyse est guidée par la demande adressée à l'analyste de répondre à ce que désire une femme. Et la conclusion est que l'analyste ne la fera pas la femme d'exception qu'elle souhaitait être. Mais ce n'est pas une conclusion par l'épreuve du transfert. Une expérience a suffi pour décider que l'analyste ne pourra pas répondre. Je pose que c'est une conclusion par désupposition du savoir et la satisfaction est la conséquence que l'Autre ne sait pas et ne peut pas plus qu'elle. La supposition de savoir qui est relative à la structure du sujet supposé savoir participe à fabriquer un semblant. Croire au savoir localisé

dans l'Autre, c'est croire à un semblant dont le point de départ est l'inconscient comme semblant. Il existe en effet une nécessité structurale, celle de croire aux semblants secrétés par l'inconscient, comme condition de supposer un savoir à l'Autre. Il est déductible dès lors que la désupposition de savoir dans l'Autre correspond à la chute d'un semblant, mais rien n'assure que le prédicat « maintenant je sais, la femme n'existe pas » ne soit pas un nouveau semblant de couverture du réel.

Cela me permet de faire deux remarques. La première est que la satisfaction de fin ne peut pas se confondre avec ce que Lacan a formulé aux universités américaines à propos de la fin de l'analyse, à savoir que quand le sujet est heureux, ça suffit pour conclure l'analyse. Je le dis parce que cette formule concerne précisément l'analyse comme thérapeutique où la satisfaction est conjointe, à un niveau, à la destitution de l'Autre. Tandis que la passe concerne l'analyse des analystes et que la satisfaction de fin s'articule au désêtre de l'analyste. Et il est clair que le niveau de destitution de l'Autre n'est pas homogène dans les deux cas.

Là intervient ma deuxième remarque. Il me semble qu'il y a une nécessité logique à repérer les affects de transfert qui précèdent logiquement cette satisfaction de fin et qui sont l'indice de ce que j'ai évoqué auparavant avec l'épreuve du transfert. Quand Lacan se réfère à l'affect maniaque-dépressif de la fin, il n'indique pas un effet de l'analyse repérable *a posteriori*, soit un effet survenant après la fin, mais c'est un affect de transfert qui traduit un affect du réel et qui anticipe et prépare la fin. Il s'agit donc des affects qui préparent l'avènement de la satisfaction de fin. Il est attendu par les cartels de la passe, pourquoi ne pas le dire, que le sujet articule ce passage, à savoir comment il est passé de l'affect maniaque-dépressif à la satisfaction. Mais, plus radicalement, ce qui est attendu est celui que j'appellerai l'affect légitime de fin.

Si je me permets cette expression, c'est parce que Lacan utilise une expression qui autorise à évoquer cette notion d'affect légitime de fin. Il l'articule à propos d'un affect du réel, l'angoisse. On trouve la formulation seulement une fois, dans la première version de la proposition du psychanalyste de l'École, et ce à propos de la fin de l'analyse. Lacan évoque l'angoisse légitime. C'est étrange, car si l'angoisse

ne trompe pas, elle serait toujours authentique. Alors pourquoi ajouter « légitime » ? Est-ce qu'il y a des angoisses qui ne le sont pas ? À mon avis, le terme de légitime, dans ce contexte, renvoie à une angoisse spécifique relative à la fin de l'analyse. On pourrait relativiser la portée de cette expression en disant que Lacan ne l'a pas intégrée dans la version définitive de sa « Proposition ». Si je fais attention à cette formulation, c'est parce que Lacan, en l'utilisant, prend soin d'indiquer qu'il l'avait déjà démontrée. Et aussi parce que cela correspond à une réalité clinique où l'angoisse de fin d'analyse concerne un moment précis, celui de la destitution subjective. Mais ce n'est pas cela ce que j'appelle un affect légitime de fin. Plutôt, je me réfère ici à l'affect lié au désêtre de l'analyste. Remarquez que Lacan se sert de l'expression « l'analyste affecté de désêtre ». Cela ne veut pas dire que l'analyste éprouve le désêtre. « Affecté » est ici utilisé dans le sens mathématique, par exemple quand on attribue un coefficient à un numéro. On dit : le numéro est affecté par. Mais cela indique également que l'analysant fait l'épreuve du désêtre de l'analyste. Donc on peut dire que c'est l'analysant qui est affecté par le désêtre de l'analyste. Je reprends les deux cas évoqués auparavant. La satisfaction après l'épreuve du désêtre de l'analyste n'est pas de même nature – je parle non pas d'intensité mais du ressort – que la satisfaction relative à conclure sur l'inconsistance de l'Autre.

La question porte sur la possibilité de vérifier quand une affirmation de conclusion relève d'un réel et quand elle relève d'un nouveau semblant. Cette distinction se déduit par exemple chez Lacan quand il pose la nécessité de distinguer la dépression de fin de « se donner des airs ». Se donner des airs, c'est se faire un nouveau semblant. Une fois que tremblent tous les semblants, le sujet peut se faire un nouveau semblant, celui d'un désir décidé. C'est là que la conception qu'on peut se faire de l'inconscient devient décisive. Nous avons là un choix théorique. Si nous postulons que l'inconscient ne conclut pas, qu'il laisse nécessairement en suspens l'avènement d'une signification de plus, et que toute sa production tourne autour du phallus, alors nous devons conclure qu'il n'y a pas moyen de vérifier si le sujet à la fin de la cure n'a pas en réalité produit un nouveau semblant et même à son insu. Mais remarquons que Lacan, avant même sa formulation sur l'inconscient réel, soutient que l'inconscient ne fait pas semblant, ce qui va dans le même sens. Mais

aussi quand il pose l'inconscient comme savoir sans sujet. Cela implique que si l'inconscient produit en effet les différents mythes supplétifs à l'inexistence du rapport sexuel, il existe une dimension de l'inconscient où il conclut.

J'ai évoqué la conclusion par l'inconscient de l'existence de la castration décelée par Freud. Chez Lacan, il existe aussi la dimension que l'inconscient ne fait pas semblant, et cela avant même le début de son enseignement avec la notion de chiffre du sujet. Le chiffre n'est pas la métonymie imaginaire et il ne renvoie pas à la dialectique symbolique, il est plutôt l'épure qui fixe une identité. C'est pourquoi Lacan, de façon cohérente, lie le chiffre à la destinée mortelle du sujet (stade du miroir) avant de poser dans « La psychanalyse et son enseignement ³ » que le sujet transmet ce chiffre, sans son aveu, à sa lignée filiale. Il est clair que la transmission dont il est question relève de l'inconscient réel.

Qu'est-ce qui permet d'avancer cela ? Lacan dit que c'est une transmission d'un discours qui, faute d'avoir pu se proférer par la gorge, fait que chacun est condamné pour en tracer la ligne fatale à s'en faire alphabet vivant. Il est clair donc que cela est à distinguer de l'inconscient comme discours de l'Autre. D'ailleurs, si le sujet se fait alphabet vivant, c'est parce qu'il s'attache, suivant la formulation de Lacan, à un « lambeau de discours ». Comment ne pas voir dans cette formulation une anticipation du parlêtre comme intrusion du signifiant dans le corps, donc marque indélébile de jouissance ? Le chiffre, lié au lambeau de discours, est la véritable identité du sujet. Pour preuve, Lacan pose que le sujet y est attaché plus qu'à sa vie même. Ces formulations préparent, me semble-t-il, une notion plus élaborée du séminaire *Encore*, le « savoir moyen de jouissance ⁴ ». C'est le savoir du chiffre, un savoir qui ne se sait pas et qui guide néanmoins l'existence du sujet, qui se transmet à la génération suivante sans qu'on puisse calculer. On constate donc que le texte « La psychanalyse et son enseignement » contient l'élaboration que Lacan va condenser avec la formule « l'inconscient, savoir sans sujet ⁵ ».

3. J. Lacan, « La psychanalyse et son enseignement », dans *Écrits*, op. cit.

4. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975.

5. J. Lacan, « Comptes rendus d'enseignement, "L'acte analytique" », op. cit.

Mais encore, il faut remarquer que Lacan connecte ce lambeau de discours, fragment déchiré et non articulé donc, au désir indestructible. Cela n'est pas la même idée que celle du désir qui dépend de l'articulation des signifiants. Le désir indestructible qui est posé déjà par Freud est la marque du chiffre du sujet et donc c'est un réel. Cela porte à conséquence : le désir comme effet d'une analyse et jusqu'au désir de l'analyste, quand une analyse s'achève avec cette production, est un effet du symbolique sur le symbolique mais prend appui sur un réel. Il y a donc le réel qui se rencontre à la fin, mais il y a le réel de la structure qui est là dès le départ et qui conditionne, me semble-t-il, le moment pour conclure.

Autrement dit, ce réel du désir indestructible est une première conclusion qui a une incidence sur les moments conclusifs d'après, soit les modalités de sortie de l'analyse. Vous aurez donc compris que je pose que le moment de conclure est une répétition. D'ailleurs, quand Lacan pose la passe comme toujours à recommencer, il la connecte à une nécessité de repasser. Maintenant, la dimension de répétition des moments de conclure se vérifie dans l'expérience et plus particulièrement dans les sorties prématurées d'analyse et exige qu'on cerne ce qu'on entend par impasse analytique. Parfois les analysants évoquent le fait d'être dans une impasse qui n'en est pas une. Il s'agit juste de l'impression de stagner du fait de se sentir toujours au même point. Mais buter sur un point n'est pas pareil qu'une impasse. Buter, c'est le propre du symptôme.

On peut parfois isoler dans les sorties prématurées qui sont suivies par la reprise de l'analyse, avec le même analyste ou un autre, et même par les analysants qui font une analyse après une ou plusieurs tentatives de psychothérapie, qu'il s'agit parfois d'interruptions liées à une impasse, parfois de sorties juste liées à un acting out. Comment donc définir une impasse analytique ? Comme je le disais, ce qu'en général les analysants désignent comme un point d'impasse, c'est juste l'effet pénible de se confronter, encore une fois, à la répétition. La définition d'une impasse exige d'autres conditions, notamment une désupposition du savoir. Ce serait en effet un retour au même point, sans qu'il y ait identification au symptôme. Le sujet croit qu'il y a encore du déchiffrable dans le symptôme, mais cesse de croire au déchiffrement possible avec son analyste.

Dès lors, la question se pose surtout quand il s'agit d'évaluer le changement d'analyste. La question se pose pour le sujet mais aussi pour l'éventuelle reprise d'analyse. L'impasse relève-t-elle de la structure du sujet, d'une impasse de désir de l'analyste, ou des deux à la fois ? C'est un moment crucial d'une analyse, qui amène certains analysants à déduire que l'impasse est indice de conclusion – « on ne peut pas aller plus loin » – et certains autres à conclure que l'obstacle est fait par l'analyste. Dans ce cas, la conclusion serait de poursuivre avec un autre. Une chose est certaine. Les reprises d'analyse, si on veut faire une première approximation qui nécessite d'être poursuivie, permettent de faire le constat suivant. Dans certains cas, la deuxième tranche, comme on dit, va dans le même sens que la première. Il s'avère donc que la première expérience a amené le sujet jusqu'à un point et la deuxième constitue une continuation. Pour d'autres cas, la poursuite de l'analyse ne produit pas du nouveau. Le point auquel le sujet est arrivé dans la première tranche reste intact. Pour d'autres, il s'agit d'une contre-expérience, une contre-analyse.

Maintenant, je soulève deux questions. La première : peut-on conclure, dans le cas où la deuxième tranche a permis au sujet de dépasser une impasse et d'aller plus loin dans l'analyse, que le désir d'analyste n'était pas à sa place lors de la première tranche ? Si on admet qu'il y a eu une limite dans une analyse, et que c'est avec un autre analyste qu'il a été possible d'accéder à éprouver l'impossible, on ne peut pas pour autant conclure que ce qui a fait obstacle la première fois était la défaillance du désir de l'analyste. Je pose donc que ce qui fait différence entre un analyste et un autre relève de l'incidence de l'identification au symptôme sur le désir chez l'analyste. Je le dis brièvement. L'identification au symptôme requise pour conclure l'analyse ne laisse pas les analystes sur un plan d'égalité, car, même s'ils sont identifiés, le désir de l'analyste ne me paraît pas complètement disjoint de cette identification. Et cela se confirme, car, même dans les cas où le désir de l'analyste est décidé, il y a des symptômes plus aptes à accueillir le symptôme de l'autre, et surtout plus aptes à permettre le dépassement d'une impasse. Autrement dit, et je conclus bientôt, l'identification au symptôme requis pour la fin de l'analyse et la satisfaction de fin ne laissent pas les analysants ayant décidé d'occuper la place d'analyste dans une position de « tous pareils » quant à accueillir le symptôme de l'autre.

Je voudrais conclure sur encore une autre inégalité qui n'est pas sans conséquence quant à la position de l'analyste et qui concerne l'acte. Dans le très intéressant livre de Cynthia Fleury, *La Fin du courage* ⁶, où elle fait de la fin du courage un signe de notre époque, on trouve cette définition du courage : « Être prêt à s'extraire de la glu. » Je ne développe pas ce point, mais j'extrais seulement que l'éthique du courage, qu'elle soulève et qui inclut donc la dimension où un choix est requis dans l'action, et qui distingue sévèrement audace, impudence et courage, trouve des résonances dans notre expérience, notamment en ce qui concerne la conclusion de l'analyse et l'expérience de la passe. C'est ce que Lacan avance en l'évoquant en termes du courage de l'acte. Ce courage ne se vérifie pas juste au moment du passage à l'analyste et c'est certain qu'il y a des analysants plus courageux que d'autres. Mais il est certain que le rapport au courage se vérifie à la fin de l'analyse, dans les témoignages de passe et même dans la façon dont une communauté évalue ses AE. Car, c'est un fait que la communauté évalue ses AE et évalue aussi ses cartels de la passe, soit qui a été nommé et qui a nommé.

Il y a donc une question : comment on évalue un AE, donc, je répète, je parle de l'évaluation après nomination. Lacan en avait une idée à partir de la capacité à rendre compte des points vifs de la psychanalyse, ce qui n'est pas pareil que faire office de prudence. Qu'est-ce qui fait preuve d'une éthique du courage pour l'AE ? Selon moi, l'AE qui tente de démontrer comment son cas confirme les dires de Lacan ne prouve pas le courage de l'acte. Ce qui fait preuve de s'être extrait de la glu, ce sont les positions nécessairement singulières, dans la vie, mais aussi à l'égard de la théorie analytique et de son usage, et aussi à l'égard de la communauté analytique. C'est pourquoi Lacan, dans sa « Note italienne » ⁷, suggérerait que ce que ce groupe gagnerait à le suivre, c'est un plus de sérieux que ce à quoi il était parvenu avec sa prudence dans son École. La condition du sérieux est donc non pas la prudence mais le risque, j'ajouterais : le courage du risque.

6. C. Fleury, *La Fin du courage*, Paris, Fayard, 2010.

7. J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.

Nicole Bousseyroux

Remarques en marge de l'exposé de Luis Izcovich *

Je vous fais part d'abord de ma réflexion, en marge du titre choisi par Luis Izcovich et de son argument, avant donc d'avoir pu prendre connaissance du contenu de son exposé. Avant de réfléchir à la pluralité des moments de conclure selon les analyses, j'ai voulu revenir à ce que Lacan entend par moment de conclure.

Entre le moment de conclure de son article de 1945 « Le temps logique ¹ » et celui qui fait le titre de son séminaire de 1977-1978 ², il y a tout le temps pour comprendre de Lacan, son temps pour comprendre sa propre pratique, son temps pour comprendre le réel sur lequel, avec lequel elle opère. Un temps pour comprendre, ça peut durer toute une vie, sans que ce temps ne débouche pour autant sur un ou des moments de conclure. D'où la question : qu'est-ce qui permet de passer du temps pour comprendre au moment de conclure ? Et qu'est-ce qui fait hiatus, saut entre les deux ?

Lacan répond en 1945 que c'est la hâte qui provoque, chez les trois prisonniers du temps logique, ce qu'il appelle « deux motions suspensives ³ », à savoir deux hésitations liées à deux moments de vérification de l'hypothèse de départ, où chaque prisonnier aura failli sortir, comme s'ils avaient pris par deux fois un faux départ, le troisième étant le bon, comme celui d'y aller, cette fois pour de bon, sans hésiter. C'est que le moment de conclure n'est pas du tout, comme on pourrait le croire, la conclusion d'un raisonnement hypothétique

* Séminaire École « Questions issues de l'expérience de la passe », le 3 février 2011 à Paris.

1. J. Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

2. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXV, Le Moment de conclure, 1977-1978*, inédit.

3. J. Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », *op. cit.*, p. 210.

logique. Ce n'est pas un savoir assertif, une déclaration conclusive qui affirme : maintenant je sais, je suis un blanc. Le moment de conclure nécessite quelque chose en plus pour que le conclu passe en acte.

Le moment de conclure ne va donc pas sans l'acte où la conclusion se vérifie en lui. Cet acte nécessite l'urgence. En fait, le sophisme des trois prisonniers ne se vérifie qu'au bas, nous dit Lacan, d'une « descente logique ». Cette descente logique fait en quelque sorte descendre ce qui, dans le temps logique, est subjectivé en instant de voir, temps pour comprendre et moment de conclure, jusqu'à l'objectivation de ce dernier. Qui dit descente dit montée, montée du col du sujet supposé savoir. Mais sa descente ne se fait pas en roue libre. Il y faut un moteur, le moteur de l'objet petit *a* par lequel « le moment de conclure s'objective enfin ».

L'objet petit *a* est donc en jeu dans le moment de conclure. Mais il ne s'agit pas, comme on pourrait le penser, de l'objet regard que sont pour le sujet du sophisme les deux autres prisonniers qui voient dans son dos la couleur qu'il ne peut voir de son disque. Il s'agit du « petit hâté » qu'est ce sujet, explique Lacan dans *Encore*, comme « enjeu de leur pensée ⁴ ». Le sujet du raisonnement du temps pour comprendre devient, comme enjeu des pensées de ses coprisonniers, objet hâté, c'est-à-dire le petit bout de temps d'avance qu'ils auraient sur lui au cas où il ne serait pas blanc. Si nous situons ce temps logique dans le discours analytique, c'est donc comme enjeu des pensées du sujet supposé savoir, sujet qui d'ailleurs, dans la descente logique de la passe, est sur le point d'être destitué au plus bas, que l'analysant devient cet objet hâté, ce bout de temps qui va faire que le moment de conclure va ou non se passer en acte. Je dirai même, pour accentuer un peu plus les choses, que dans le moment de la passe, où le savoir se disjoint du sujet que le transfert lui supposait, c'est comme enjeu de ce savoir en manque de sujet, enjeu donc d'un savoir qui n'est plus de personne, que celui qui passe à l'analyste conclut en acte.

Le moment de conclure, en tant qu'il est activé par la fonction de la hâte, implique la dimension de l'acte. Mais si l'acte, tel que Lacan le définit, a lieu d'un dire, celui dont dépend le moment de conclure est fondamentalement un dire pourquoi, un dire le pourquoi. Le

4. J. Lacan, *Le Séminaire, Encore, Livre XX*, Paris, Seuil, 1975, p. 47.

prisonnier qui va voir le directeur de la prison doit lui dire pourquoi il s'est hâté de conclure qu'il était un blanc.

Ce pourquoi on le retrouve dans le séminaire *Le Moment de conclure* du 10 janvier 1978 quand Lacan définit la fin de l'analyse : la fin de l'analyse, c'est quand on a retrouvé ce dont on est prisonnier après avoir tourné deux fois en rond, et Lacan de préciser que ça consiste non pas à ce qu'on soit libéré de ses sinthomes mais à ce qu'on sache pourquoi on les a.

Mais qu'est-ce que savoir le pourquoi de ses sinthomes ? Que dire du pourquoi du sinthome, si le sinthome est ce qui vient du réel et que c'est de cette face de réel du sinthome que l'on est empêtré ? Le pourquoi relève-t-il du déchiffrement ? Est-ce que le déchiffrement en dit le pourquoi ? Déchiffrer, c'est trouver le comment des articulations significantes qui le surdéterminent, mais le pourquoi n'est-il pas ce qui résiste toujours au savoir ? Et d'ailleurs le réel n'est-il pas, comme la rose de Silesius, sans pourquoi ? Que dire du pourquoi de ses sinthomes dès lors que c'est dans *lalangue* qu'ils ont leur répondant ? On voit bien que cette question repose le problème de l'interprétation, de sa portée et de ce qu'elle vise. C'est là que je trouve pertinent le fait que Lacan privilégie le dire de l'interprétation. Il me semble que le se rendre compte du pourquoi dont parle Lacan ne peut passer que par ce dire.

L'exposé de Luis Izcovich élargit considérablement l'horizon qui ouvre cette question du moment de conclure en le pluralisant et en mettant en série la variété de ses modalités et l'hétérogénéité de celles-ci, et surtout en n'en limitant pas la portée au problème de la fin d'analyse. Bien sûr, la pluralité commence dès lors que, dans les faits, on constate une différence temporelle entre passe et fin et que le passage de l'un à l'autre peut être tantôt progressif, par exhaustion, tantôt soudain, par révélation en éclair.

La passe correspond-elle à un moment de conclure qui précède celui de l'achèvement de l'expérience ? Autrement dit, la passe, qui est indiscutablement un moment fort de l'analyse, un franchissement qui décide pour l'analysant de son passage à l'analyste, comporte-t-elle ou non une dimension conclusive subjective ? Peut-on considérer que celui qui est la passe dans sa cure, qui donc pourrait être désigné par son analyste comme passeur, se sent, se sait lui-même

dans un moment de conclure ? Ne peut-on considérer plutôt qu'il est dans un instant de voir, comme pourrait le laisser penser l'évocation par Lacan de l'éclair ? Bien sûr, la question se pose différemment dès lors que l'analysant dans la passe se sait désigné, passeur. Dès qu'il se trouve impliqué dans le dispositif de la passe, il se trouve de fait dans un moment de conclusion : il sait ce que son analyste a conclu le concernant, puisqu'il l'a mis dans la liste des passeurs, et cela va avoir des effets dans sa propre fin d'analyse.

Mais la pluralité et l'hétérogénéité que met au jour Luis Izcovich vont bien au-delà de cela. D'autant que, comme il le dit, il y a bien des discontinuités dans les analyses qui impliquent qu'il puisse y avoir plusieurs moments conclusifs à l'intérieur de l'analyse. Le plus important semble être ce qu'apporte Luis Izcovich quand il articule ce problème des moments conclusifs à des moments d'impasse dans l'analyse qui peuvent amener l'analysant à décider de changer d'analyste. Changer d'analyste, dit-il, peut être, mais pas toujours, un moment de conclure. Ce peut être aussi un passage à l'acte, soit une conclusion à contresens, ou bien un acting out, soit une sortie sans conclusion, mais ce peut être aussi un acte. La vraie question, quand il y a impasse, est celle de savoir quelles sont les conditions de son dépassement pour que l'impasse ne se répète pas dans la tranche suivante d'analyse.

Cela est d'autant plus intéressant que Luis Izcovich essaye de cerner ce qui peut faire impasse en l'articulant à ce qui se répète. Il avance cette thèse importante que « le moment de conclure est une répétition ». Il y a une dimension de répétitions dans ce qui fait impasse, c'est-à-dire qui fait « retour au même point », ce qu'il distingue bien du fait de *buter* sur un point. Dans les reprises d'analyse avec un nouvel analyste, la question se pose de savoir si cette impasse va se reproduire ou bien si le point d'impasse va pouvoir être dépassé. Luis Izcovich parle de « contre-expérience ». Cela peut-il s'entendre du côté de ce que Lacan appelle en 1977 une « contre-psychoanalyse »⁵ (qu'il pose comme une nécessité de faire une seconde coupure qui puisse restaurer le nœud borroméen) qu'une préférence donnée en tout à l'inconscient peut se produire dans certains cas ? En quelque sorte, après une analyse qui a fait passer l'inconscient, le

5. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXV, Le Moment de conclure*, op. cit.

déchiffrage « avant tout », ne faudrait-il pas faire une contre-analyse qui, par une seconde coupure, permette alors un second moment de conclure au réel de l'inconscient comme pas tout ?

Il y a aussi cette généralisation de la thèse selon laquelle « le moment de conclure c'est une répétition », que propose Luis Izvovich en disant que le moment de conclure de la sortie « rejoint le moment de conclure de l'entrée ». Ne peut-on pas articuler cela avec la structure en double boucle du huit intérieur qui fait qu'on retombe sur ses propres traces, dans ses propres pas après avoir deux fois tourné en rond ? Lacan le pose comme ça en 1977 : « Pour sortir de la prison de son symptôme il faut avoir tourné deux fois en rond ⁶. » On trouve la sortie qu'à avoir retrouvé la porte par où on est entré, mais il faut repasser « deux fois au même endroit ».

Il y a encore cette distinction très intéressante que fait Luis Izcovich entre les affects de satisfaction selon qu'elle se conjoint à l'angoisse dans la destitution subjective ou qu'elle est conjointe au désêtre qui en fait l'affect légitime de fin. Il a relevé dans la première version de la « Proposition sur la passe » que Lacan parle d'angoisse légitime, disant qu'« il n'y a d'angoisse légitime (dont j'ai fait état) qu'à pénétrer – et il le faut pour la psychanalyse didactique – dans ce qu'il faut bien appeler un au-delà de la psychanalyse ⁷ ».

Puis il y a ce que Luis Izcovich dit de l'acte, du courage de l'acte, de l'aptitude, de la capacité du sujet à l'acte, qui dépend, qui est déterminée par la structure, par la position subjective, par la sexuation, par la marque de la castration. De sorte que le s'autoriser comme analyste et l'aptitude à conclure, et donc à finir son analyse, sont déterminés par la structure et les positions subjectives de l'être.

Le dernier point sur lequel nous pourrions revenir est la disparité, le « pas tous pareils » dont parle Luis Izcovich, produit par l'identification au symptôme, requise pour la fin de l'analyse, et qui pourrait faire la différence d'un analyste à un autre et expliquer le fait que cette identification joue, interfère dans la façon d'accueillir comme analyste le symptôme de l'autre.

6 *Ibid.*

7. J. Lacan, « Proposition sur la passe », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, Annexes, p. 575.

Cora Aguerre

Le désir mis à l'épreuve *

J'aimerais travailler ce sujet en partant du déroulement de la cure et de ce que l'on découvre finalement après de nombreux détours.

Une cure s'origine d'une demande, d'une plainte, et à la fin du parcours analytique la demande cesse et l'énigme se révèle. Le parcours est long, et bien que les symptômes trouvent à se soulager et que certains se résolvent, il est difficile de trouver l'issue de l'analyse. Comment résoudre cette énigme ?

Il y a des moments où quelque chose s'éclaire, se résout, où l'on voit les effets de l'analyse, mais pouvoir parvenir à une élucidation de la cure exige un travail qui va au-delà de la traversée du fantasme et de la chute du sujet supposé savoir. Dans mon expérience, il a fallu un certain temps comme analyste de ma propre expérience pour prendre la décision, l'acte de me présenter à la passe, et pour que la question du désir de l'analyste puisse être éclairée.

Le fantasme apparaît en toile de fond tout au long de ma cure et ce sont les symptômes qui suscitaient la plainte. L'angoisse se manifestait comme affect du réel qui ne trompe pas et, par moments, celle-ci me privait d'air, d'espace, et me laissait dans un état de jouissance mortifère qui m'empêchait de profiter du plaisir. Je ne trouvais pas ma place comme sujet. La phobie apparaissait comme une défense, comme une stratégie de séparation d'avec l'Autre.

Le transfert est la mise en acte de la réalité de l'inconscient, et, dans mon expérience, ma crainte était que dans l'analyse se produise une répétition de l'aliénation. Dans le rapport à l'analyste se produit une actualisation du fantasme d'absorption, mais quelque chose de différent survient dans cette rencontre qui ouvre de nouvelles

* Séminaire École « Questions issues de l'expérience de la passe », le 3 mars 2011 à Paris.

possibilités. La place de l'analyste, comme semblant d'objet, permet de changer la position d'aliénation du sujet, elle le destitue de sa place d'objet et le met au travail en tant que sujet. Il s'agit d'une rencontre qui permet quelque chose de nouveau.

Face au manque, je m'offrais comme bouchon de la castration de l'Autre et cela m'étouffait. La rencontre avec un analyste à l'adolescence, premier temps de l'analyse, a opéré comme séparation et un nouvel espace s'est ouvert.

L'analyse, à travers la vérité menteuse, a permis de révéler la place dans laquelle je me situais et ce que j'obtenais en échange. Le fantasme se manifestait dans le lien avec l'Autre maternel et, du côté du père, il y avait l'amour, la position de le soutenir. Au cours de la cure, la plainte s'adressait à l'Autre maternel et non au père. L'angoisse apparaissait à l'égard du père, car je percevais le côté mortifère en jeu de sa position dans la vie : un funambule sur la corde raide. Je le percevais dans mon enfance mais je ne pouvais l'exprimer avec des mots et cela me maintenait en état d'alerte.

De mon côté, se trouvait l'impuissance, le fait de vouloir quelque chose que l'Autre maternel ne pouvait m'offrir et, la rencontre n'étant pas possible, la déception se répétait. Point de répétition, confrontation avec ce qui ne cessait pas de s'inscrire. Il y avait une tromperie en jeu, la castration ne pouvait pas se loger dans l'Autre maternel, ça n'allait pas. Quand cela survenait, les reproches étaient sans fin, ce qui me culpabilisait puisque je ne pouvais voir que cela était une limite de sa part. Je préférerais en porter moi-même le fardeau plutôt que de voir ce point d'impossibilité de l'Autre.

Une interprétation de l'analyste, après bien des allers et retours, m'a permis d'ouvrir les yeux et de passer de l'impuissance à l'impossible. La castration de l'Autre m'est apparue alors et ma stratégie à l'égard de cet Autre est tombée. Stratégie consistant à m'offrir et à me soustraire.

Cela a mis fin à la demande, à la répétition suscitant le malaise. La certitude du manque chez l'Autre devient évidente puisque le sujet ne fonctionne plus comme complément. Quand le manque chez l'Autre se révèle, il apparaît de structure et alors la castration du sujet entre en jeu. Le passage de l'impuissance à l'impossible rendra possible la rencontre avec les coordonnées du possible.

Le fait de m'inscrire dans le discours familial sous le signifiant « très aimée » me laissait confinée dans l'aliénation. Lorsque la place que j'occupais pour l'Autre se révèle, il se produit un changement de position ayant pour effet de faire disparaître l'angoisse. Se manifeste également la douleur pour ce que l'on ne peut changer. C'était cela que je ne voulais pas voir.

La responsabilité du sujet dans la position fantasmatique se dévoile comme complément de l'Autre qui l'aliénait à lui. Le fait de cesser d'être « très aimée » suppose une libération. Le parcours analytique a débuté à partir des signifiants venant de l'Autre et que je m'étais appropriés. Durant l'analyse, la vérité s'articulera à travers la chaîne permettant de trouver les marques de la contingence de la vie. Ces marques sont de l'ordre de l'écrit, de ce qu'il y a, et ne changent pas. On les ressent comme limite, c'est ce qui ne cesse pas de s'écrire. Et ce qui ne cesse pas de s'écrire est lié au nécessaire.

Dans la cure, les signifiants maîtres ayant réglé l'existence sont produits et, au fur et à mesure qu'ils apparaissent, le sujet peut s'en séparer. Au départ, ces signifiants commandent la vie, l'ordonnent ; ils sont dégagés durant l'expérience analytique où ils apparaissent comme le résultat de cette expérience. La séparation s'opère lorsque l'implication subjective dans la réponse apparaît. Il se produit une chute des signifiants ayant pour effet la désidentification.

À la fin de la cure, l'interprétation erronée du début se dissout : le sujet s'était cru indispensable à l'Autre. Et au moment de la chute des signifiants la croyance se révèle fausse. Le fantasme est la réponse que le sujet apporte au manque de l'Autre comme bouchon et c'est en cela qu'il se considère indispensable, mais il s'agit d'une croyance le rendant prisonnier.

Le parcours analytique a permis de trouver, de localiser mes amarres. Au début, je me sentais perdue, je ne savais pas ce qui était à moi et ce qui appartenait à l'Autre. L'analyse a rendu possible de les détecter et de les fixer. Cela a produit un soulagement, m'a donné consistance et une orientation dans l'existence.

Je voudrais préciser quant à la traversée du fantasme ceci : finalement, après avoir été pendant longtemps dans la demande et dans la plainte à l'égard de l'Autre maternel, c'est la chute de la croyance au père qui a rendu possible la traversée du fantasme. En effet, il existait

une croyance concernant le père et je posais un voile pour ne pas voir ce qui en était le ressort. Une rencontre, de l'ordre du réel, a brusquement révélé la jouissance du père comme l'envers de ce qui avait été transmis du côté des idéaux. C'est d'abord apparu lors des contingences de la vie et au cours du travail analytique, mais aucune conclusion n'en avait été tirée. Cela se découvrait mais se voilait de nouveau à cause de la séduction en jeu. Lorsque la croyance au père tombe, point d'ancrage fondamental, le trou, le manque apparaissent alors.

C'est à ce moment-là que se précipite la fin de l'analyse. Ce n'est ni pensé ni calculé, cela se manifeste comme effet de la chute du père et de ce qui s'en révèle de la position du sujet à le soutenir. C'est une évidence, et de là surgit un point de certitude. Le sujet du côté objet tombe et vient alors occuper la place de sujet.

Ce point est important puisqu'il révèle que la croyance au père, le fait de soutenir le père, fonctionne comme résistance à pouvoir conclure. Il y avait quelque chose de l'ordre d'un amour infantile, d'une séduction, d'un amour basé sur la croyance que je n'étais pas disposée à trahir. L'amour et la confiance aveugle servaient de voile.

Lorsque la croyance au père tombe, la chute du sujet supposé savoir se produit et l'analyse se termine. Une limite à l'association libre, à l'hystorisation se révèle. Moment de la traversée du fantasme où la lumière apparaît. Le manque, le trou, la limite se dévoilent. C'est la rencontre avec le vide, avec le réel comme limite, comme arrêt.

Fin de la demande, fin du déchiffrement. Le travail analysant a produit ce moment de passage de l'impuissance à l'impossible. L'expression « cela veut dire » n'est qu'à mi-dit et à l'horizon du savoir, du côté du sens attendu se trouve toujours le non-sens. L'association libre, moyennant le travail analysant, révèle la faille structurelle chez l'Autre et permet de passer de l'impuissance à l'impossible. On passe du sujet supposé savoir au réel de la structure se présentant comme limite, comme trou.

C'est la fin de la répétition parce que l'on sait que l'on n'obtiendra pas que la perte cesse. C'est ce que l'on nomme assumption de la castration. Cela ne veut pas dire que l'on ne subisse pas la castration. Lorsque le sujet supposé savoir choisit, la croyance que cette jouissance qui lui manque est possible tombe également.

Durant ce parcours analytique, les signifiants, provenant de l'Autre et ayant orienté la vie du sujet, peuvent se préciser. Dans un second temps, lorsque le manque de l'Autre apparaît, le sujet peut s'orienter également du côté vide de l'Autre. Cela permet la séparation. La séparation suppose que le sujet se détache du sens que l'Autre procure et elle vise l'être.

Prendre bonne note de ce qui est écrit, des marques, permet de passer à ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire, à ce qu'il n'y a pas, et cela permet de sortir de l'impasse. Le nécessaire et l'impossible sont intimement liés, l'un fait apparaître l'autre. Ce qui ne cesse pas de s'écrire est en rapport avec le nécessaire, un « il y a » impossible à éliminer, à effacer, un « il y a » nécessaire. Ce qui est impossible à écrire pourrait être traduit par un « il n'y a pas ». Il n'y a pas de terme ultime, il n'y a pas de signifiant qui nomme les deux sexes, il n'y a pas le rapport sexuel. À la fin, « il y a » et « il n'y a pas » deviennent évidents.

La chute du père, de la croyance et, par conséquent, la chute du sujet supposé savoir laissent le sujet désemparé. Le sujet est destitué. Jusqu'alors l'analyste opérait comme objet cause et, vers la fin, le sujet prend la division à sa charge. Il y a une chute des signifiants qui le représentaient et cette chute permet l'apparition de « a ». Fin de l'indétermination. Il s'agit pour moi du moment de la passe clinique éclairant une zone restée obscure. On passe de l'indétermination présente dans la cure à la détermination. Limite à la vérité menteuse qui dans la cure se mêle à la jouissance et rend compte des amarres du sujet.

La rencontre avec le vide, le trou, est ce qui donne la certitude de la fin. Lacan dit d'ailleurs que « des libertés peuvent sortir de la clôture d'une expérience ». Cette rencontre pousse vers l'issue. Au moment de la chute du sujet supposé savoir, l'acte de la sortie du dispositif se produit. Dans cet acte, il y a un enjeu qui ne pourra être vérifié qu'*a posteriori* par ses effets.

L'acte se produit à partir de la rencontre avec « ce qu'il n'y a pas », avec le trou. Le sujet supposé savoir couvre le manque et quand il tombe le manque apparaît. L'analyse est longue, car la propre « horreur à savoir » en jeu constitue une résistance à pouvoir conclure. L'analyse versant déchiffrement, du côté signifiant, métonymique, est

interminable. Elle se conclut parce que le réel se révèle comme limite. La contingence s'y trouve également en jeu comme rencontre qui à un moment donné confronte le sujet à quelque chose qui s'est toujours trouvé là et qu'il ne peut plus éviter de voir. Cela met fin à la libido analysante et pousse le sujet vers l'issue.

À la fin de l'analyse, le rapport au désir change. Lorsque le manque, la division deviennent évidents pour le sujet à partir de l'expérience du réel, la stratégie à l'égard du désir se modifie. Le désir peut se réaliser et ne doit plus se maintenir insatisfait, ce qui représentait une défense, une tactique pour s'assurer la permanence du désir. On passe du fantasme qui n'est plus opérant au sinthome qui oriente le sujet et noue le désir à la jouissance, provoquant ainsi la satisfaction.

À partir de la séparation, le sujet ne s'appuie plus sur l'Autre. Au moment de la traversée du fantasme, le sujet est plus ouvert à la contingence, au réel. On perd la protection du fantasme mais en contrepartie plus de possibilités s'ouvrent. Dans un premier temps, c'est l'enthousiasme, mais, juste après, « le sujet voit chavirer la sécurité que le fantasme lui conférait », ainsi que le formule Lacan dans « La proposition de 67 ».

Le transfert a été en jeu dans l'analyse. Par son acte, l'analyste déclenche le transfert, et dans le déroulement de la cure l'amour y a joué un rôle, de même que la présence de l'analyste dans sa position d'abstention, de négativité à l'égard du pulsionnel. C'est ce qui a permis à l'analysant le parcours de la cure et la sortie : passage de l'amour au désir. Chute du sujet supposé savoir et passe au désir, au désir de l'analyste à la fin et comme acte, comme décision du côté du sujet.

Il y a un deuil de la satisfaction propre à l'analyse. Perte de l'analyste, de l'objet qu'il présentifiait, ce qui d'un autre côté, comme effet de l'expérience, laisse ouverte la possibilité pour de futures rencontres. L'amour ne se ferme pas, il s'ouvre. Il existe également un effet d'enthousiasme lié à la rencontre avec la cause, avec ce que cet enthousiasme fait bouger. Le désir décidé et libéré a des effets sur la vie du sujet et sur ce qui se transmet au niveau de la clinique et de l'enseignement. Il opère comme moteur et a des effets surprenants parce qu'il ne peut être calculé.

L'écrit se constate à la fin : le sujet prend note de ce qui ne cesse pas de s'écrire et aussi de ce qu'il n'y a pas, ce qui ne cesse pas

de ne pas s'écrire. C'est à partir du « il y a » et du « il n'y a pas » que quelque chose de nouveau s'inscrit. Le « il n'y a pas » cesse de provoquer de la souffrance, tous deux se révèlent comme limites.

Le fantasme se déploie à partir des symptômes du sujet. Dans le fantasme, il y a une part signifiante et une autre qui ne l'est pas et qui est en rapport avec la jouissance. Lorsque l'on traverse le fantasme, la jouissance se transforme. Cela est en rapport avec le « il n'y a pas de rapport sexuel ».

L'amour guidé par l'expérience du fantasme fait exister l'Un. L'amour vient comme suppléance à l'impossibilité de faire Un à partir de deux, c'est-à-dire que l'amour supplée à l'impossibilité du rapport sexuel. La fusion se loge du côté du fantasme, non pas la rencontre ; et la traversée du fantasme brise la croyance au Un, ainsi que la possible fusion.

À partir de la possibilité de localiser ce qui est le propre du sujet : la marque, la jouissance, le point de différence absolue apparaît, rendant impossible la fusion, croyance et tentative de boucher le manque. Cela permet le passage à un autre type de rencontre et aussi à une autre façon d'aimer, c'est-à-dire à partir de la différence, à partir du manque de rapport sexuel. L'amour ne tend plus vers le Un, l'Autre reste Autre, et la différence alors n'est plus source de conflit. Il y a la petite étreinte à laquelle Lacan fait allusion, il y a l'union des corps, mais il n'y a pas le rapport sexuel. L'Amour devient une rencontre à partir du symptôme de chacun, à partir de la réponse que chacun apporte au manque de rapport sexuel. La rencontre amoureuse, telle qu'Albert Nguyên l'a exposée lors de la Journée de Rome, est le croisement de deux jouissances symptomatiques.

La décision de la passe

C'est la satisfaction qui a été en jeu dans ma décision de faire la passe, c'est-à-dire que quelque chose avait changé, ça fonctionnait et je l'expérimentais dans la vie. L'angoisse n'existait plus et à sa place il y avait le sentiment de vitalité, d'enthousiasme, ainsi qu'un désir décidé ; la possibilité de profiter de la vie et d'effectuer une coupure avec ce qui était comme une répétition mortifère en jeu ; la sensation de liberté, d'avoir trouvé un appui solide dans ce qui m'était propre et non plus à partir de l'Autre. Pour moi, ces changements ont

été et sont fondamentaux et cela m'a conduite à la décision de faire la passe, tout en sachant que tout n'était pas élucidé. Comment pouvais-je transmettre aux passeurs ce qui s'était passé dans la cure et les mutations qui s'étaient opérées ?

J'ai décidé de me laisser guider par l'expérience et de ne pas écraser mon témoignage par la *doxa* de « fin de l'analyse ». Ce dont j'étais certaine, c'était du changement, de la liberté comme effet de la séparation et du désir décidé mis en jeu dans ma tâche en tant qu'analyste. Comment rendre compte de ce désir et à quoi répond le désir de l'analyste ? Ces questions traversent l'enseignement de Lacan. « Pourquoi quelqu'un décide-t-il d'occuper cette place de déchet, pourquoi quelqu'un assume-t-il le risque fou de devenir ce qu'est l'objet *a* ? », comme il le dit aussi dans « L'expérience de la passe ». Ces questions se trouvent au cœur de la passe et de l'École. Dans la création de l'École, Lacan aborde la question du réel dans l'expérience analytique. Le désir de l'analyste apparaît comme inédit parce qu'à la fin, lorsque l'on a traversé le fantasme, le réel apparaît comme point fondamental pour l'analyste et c'est à partir de là qu'il pourra opérer.

Le réel se révèle à partir du trou central opérant dans le nœud borroméen, mais il s'accroche aussi de manière particulière au symptôme de chaque analyste, ce qui donne différents styles d'analystes.

Chaque analyste porte sa marque et dans la passe il pourra se rendre compte de ce qui l'a amené à cette folle décision d'accepter de se convertir en ce qu'est l'objet *a*. Nul ne devient analyste pour son savoir, il s'agit d'autre chose, d'un réel en jeu dans la formation de l'analyste qui se trouve au cœur même de l'expérience. De ce réel en jeu, ne peuvent apparaître que des taches, des miettes, des fragments. Il est difficile de l'exprimer avec des mots, mais il se transmet dans l'expérience de la passe, dans ce qui, à partir de la contingence de la rencontre entre le passant et les passeurs, parvient au cartel. En ce sens, chaque passant doit se montrer confiant, car cela pourra arriver à partir de ce qu'il y a de réel en jeu dans son expérience. Ce qui est fondamental, c'est le processus de la passe, le parcours que celle-ci permet de réaliser, étant donné la richesse de l'expérience pour tous ceux qui y sont impliqués ainsi que pour toute la communauté et le progrès de la psychanalyse. Et le fait est que l'expérience de chacun est singulière, chacun réalisant son propre parcours.

Dans ma décision de faire la passe, il y avait l'intérêt pour le parcours, pour l'expérience de la passe, quelque chose que l'École offre à tous ceux qui souhaitent témoigner de leur cure, du passage de l'analysant à l'analyste et du désir en jeu. Lacan se réfère à la passe comme à ce passage de l'analysant à l'analyste, que l'École peut se consacrer à élucider. Le travail de l'École et dans l'École est nécessaire à cette œuvre étant donné que l'on ne peut le réaliser seul.

La décision s'inscrit comme un acte qui marquera un changement, un virage. Fin de l'élucubration, de la tentative de rendre compte de l'élucidation à partir du savoir. Acte par lequel on assume un risque, prenant en charge ce qui passe par la parole, par l'hystorisation et par ce qu'il n'y a pas mais qui, cependant, est en jeu dans l'expérience. C'est à partir de cette décision qu'un rêve se produit. Je me trouve, par une journée ensoleillée, dans un parc pour enfants, où il y a un tube duquel je m'approche, et au fond de celui-ci je vois un rat. Je vois le regard de ce rat et je me réveille. Il s'agit d'un regard sans l'Autre. Le rêve est en rapport avec la curiosité infantile. Il s'agit d'un rêve angoissant où je me reconnais dans le regard du rat. Le rat évoque la voracité, le fait de se nourrir de restes, d'ordures, et de se déplacer dans les bas-fonds à travers ce qui est immonde. Cela me connecte à l'enfance et on peut dire que, à partir de la rencontre précoce avec la mort, la sexualité et la folie, il y avait en moi une disposition à vouloir savoir.

Le fait de savoir calmait également mon angoisse. Je voulais comprendre comment on pouvait se débrouiller, mais mon intérêt, ma curiosité infantile, mon désir sexuel de savoir étaient mis en jeu. Se manifestait une avidité pour sa-voir. L'angoisse du rêve et le rejet montrent que c'est d'un réel qu'il est question. L'objet regard et le versant oral contenus dans le rat se nourrissant de restes, d'ordures, sont liés avec l'objet articulé dans la pulsion.

Le rêve me fait me réveiller avec horreur et je sais avec certitude que cela me concerne et qu'il est en rapport avec le désir de l'analyste. Un désir impur dans la mesure où il prend ses racines dans l'inconscient, dans l'infantile, mais un désir se manifestant après un parcours analytique et à partir d'une perte de jouissance.

Chacun doit trouver sa propre réponse à ce qui ne va pas, n'existe pas, à ce qu'il n'y a pas, et il n'y a pas de rapport sexuel.

Chacun doit alors à partir de son symptôme construire sa façon de faire avec.

Le fait de voir avec horreur la jouissance en jeu montre qu'il y a eu un changement de position et que, à partir de cette curiosité insatiable, le sujet a pu passer à quelque chose de délimité lui permettant de se placer comme semblant d'objet afin que l'inconscient puisse émerger. Le rêve met également en évidence que quelque chose me pousse à dépasser mon horreur du savoir.

L'inédit du désir de l'analyste surgit de l'expérience fondamentale de la traversée du fantasme et de la rencontre avec le réel comme impossible. L'expérience, la rencontre avec le trou, avec le vide, permet à l'analyste d'opérer à partir de ce point.

Dans l'analyse, il y a un passage du fantasme au sinthome provenant de la réponse apportée par le sujet, réponse de jouissance. Il y a là une reconnaissance qui n'a rien à voir avec l'identification à l'Autre. Il s'agit de savoir à quelle jouissance se noue le désir. Il y a un passage de l'indétermination à la détermination et du manque d'être à l'être de jouissance. Le symptôme se présente comme manifestation majeure de l'organisme affecté par le discours, c'est-à-dire qu'il permet de créer un lien et d'établir un nœud entre jouissance et désir, entre une jouissance qui fixe, détermine, et un désir. Il s'agit finalement d'une jouissance acceptée mais nouée au désir, à la loi et où le sujet se reconnaît. À partir de l'expérience analytique, il est possible de se renommer et à ce titre la passe remplit une fonction borroméenne.

La passe permet un nouage comme effet de la transmission et de ce fait l'expérience de l'analyse acquiert un autre statut : elle peut être racontée, transmise.

Références bibliographiques

- S. Aparicio, « Persistance d'une question », intervention au séminaire École, le 3 juin 2010, *Mensuel*, n° 54, octobre 2010.
- J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, chapitres III, IV, VI et VII.
- J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, chapitres I, II, III.

- J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », *Scilicet*, n° 1, Paris, Seuil, 1969.
- J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
- J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », 17 mai 1976.
- J. Lacan, « Sur l'expérience de la passe », 1973, *Lettres de l'École freudienne*, n° 15, juin 1975.
- C. Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009.
- C. Soler, « Les conditions de l'acte, comment les reconnaître ? », *Wunsch*, n° 8, 2010, p. 20.
- C. Soler, « La répétition dans l'expérience analytique », Formations cliniques du Champ lacanien, 1991-1992 et 2009-2010, *Le séminaire répété*.

Sol Aparicio

Le désir mis à l'épreuve *

Avant-propos

En juin dernier, à ce séminaire, j'avais cité le témoignage de Cora Aguerre à l'appui de l'idée que j'essayais d'avancer concernant ce qui pourrait répondre au pourquoi devient-on analyste sur lequel Lacan insiste si fortement, en particulier dans la « Préface » de 1976, où il se demande quelle « autre raison » que de s'installer « pousse [un analysant] à être analyste ¹ ». Je m'étais demandé s'il n'y avait pas une articulation possible entre ce qui pousse à devenir analyste et ce qui, au départ, a poussé l'analysant à entrer en analyse. Il me semblait pouvoir lire ce « qu'est-ce qui pousse ? » insistant de Lacan – qui n'est pas sans évoquer la poussée pulsionnelle – comme une question sur ce qui fait le désir d'un analyste, en tant que désir qui n'est pas pur et qui, en tant que tel, serait à distinguer de sa mise en fonction comme désir de l'analyste. Cora Aguerre avait parlé d'un lien « du désir de l'analyste avec l'infantile », qui s'était dévoilé pour elle au moment où elle avait pris la décision de faire la passe. Cela m'avait paru rejoindre mon propos ².

Il coulait de source donc, pour ainsi dire, de l'inviter à venir parler ici, lorsque, peu de temps après, Patricia Dahan a établi le projet de cette nouvelle formule du séminaire École, auquel je la remercie de m'avoir conviée à participer.

Une objection amicale m'avait été faite à l'occasion de cette intervention : « Mais, le désir de l'analyste est un désir inédit ! » J'ai alors réalisé qu'en effet j'avais insisté sur ce qu'on pourrait appeler

* Séminaire École « Questions issues de l'expérience de la passe », le 3 mars 2011 à Paris.

1. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 572.

2. S. Aparicio, « Persistance d'une question », *Mensuel*, n° 54, octobre 2010.

les racines du désir, mon idée étant alors qu'un désir, même advenu grâce à l'analyse, ne saurait l'être *ex nihilo*, qu'il s'enracine quelque part, ce quelque part ayant probablement à faire avec une « particularité », peut-être avec la « marque » dont Lacan a parlé, ce que j'appelais la cause singulière. Après tout, parmi les névrosés, pas tous ne font le choix de l'analyse ; et parmi ceux qui viennent en analyse, pas tous ne mènent leur analyse jusqu'au bout ; parmi ceux qui le font, pas tous non plus ne font le pas de devenir psychanalystes. Il y en a qui ont mieux à faire. L'exemple souvent cité de Pierre Rey n'est pas unique. D'où la question, persistante : qu'est-ce qui pousse quelques-uns à prendre le relais de la fonction d'analyste ?

J'ai donc fait part à Cora Aguerre de ces questions et nous nous sommes mises d'accord pour travailler, séparément, tout en gardant ce titre commun, « Le désir mis à l'épreuve », qui laisse bien sûr entendre une suite, aussi bien : « ... de la passe » que « ... dans la passe ». Entretemps, en janvier, en tant que membre du cartel 1 qui venait de terminer son mandat, j'ai rédigé pour *Wunsch* un court texte intitulé « Vérifier un désir ». C'était la base de ce que je vais reprendre ici ce soir, sous une forme un peu plus développée, mais tout aussi peu conclusive.

*

Lacan, qui avait une expérience certaine, dont il avait fait l'objet d'enseignement que l'on sait, en tirant les concepts et les mathèmes dont nous nous servons quotidiennement, pouvait dire pourtant, en 1974 !, ceci :

« Ce à quoi je m'efforce, c'est de dire des choses qui collent à mon expérience d'analyste, c'est-à-dire à quelque chose de court, parce qu'aucune expérience d'analyste ne peut prétendre s'appuyer sur suffisamment de monde pour généraliser³. »

C'est une remarque bien faite pour nous clouer le bec. Si l'expérience de Lacan en 1974 était quelque chose de court, alors...

Alors, au moins, y a-t-il lieu de nous demander : avec l'expérience que nous avons de la passe, comment généraliser ? Il y a là, pour moi, une difficulté. Comment dire « La passe », étant donné

3. Cf. J. Lacan, Conférence de presse à l'Institut culturel français, Rome, 29 octobre 1974, (inédicté).

qu'on ne peut parler que de l'expérience de chacun (*chaque un !*), tout au plus de quelques-uns ? Je suis pour que nous nous astreignions à dire « une passe », « des passes »... pour que nous évitions l'universel. Le Tout de l'universel suggéré par l'article défini *Le* ou *La* ramène au discours du maître, il remet des signifiants maîtres aux commandes. On néglige ainsi le fait que, dans le discours de l'analyste, ces signifiants ne sont que les produits singuliers, les Uns, propres à l'expérience analytique d'un sujet. Le penchant pour l'universel, le goût de la généralisation nous éloigne de la possibilité d'oser le singulier ⁴. Ce pour quoi la passe a été inventée ⁵.

Oser le singulier, c'est, bien sûr, risquer de ne pas être conforme, sortir du consensus. Les restes de névrose des uns et des autres y font obstacle, ils font obstacle au changement de discours que la passe à l'analyste suppose.

Il y a plusieurs années, à un colloque intitulé « Lacan avec les philosophes », Jean-Claude Milner disait qu'il y a un Lacan de la conversation savante et un Lacan du mathème ⁶. On pourrait dire rapidement, même si ce n'est pas superposable, celui qui parle et celui qui écrit. (Ce n'est pas superposable car Lacan a, par exemple, distingué le travail qu'il faisait à son séminaire des « conversations » tenues dans d'autres contextes.) L'un et l'autre, le Lacan de la conversation et celui du mathème, vont sans doute ensemble. C'est ce que laisse supposer Alain Badiou quand il rappelle, à propos de son recours aux formules, que la formule peut être poétique ou mathématique ⁷. Lacan avait le sens, poétique, de la formule. Et bien avant les mathèmes des discours et les formules de la sexualité, en fait dès les débuts de son enseignement – je pense à sa conférence de 1952, « Le symbolique, l'imaginaire et le réel ⁸ » –, il avait œuvré pour une

4. Vicky Estévez parlait d'oser son style en décembre dernier, aux Journées de l'EPFCL-France sur « La parole et l'écrit dans la psychanalyse ».

5. N'est-ce pas ce « quelque chose qui n'est, justement, absolument pas de l'ordre du discours du maître » que Lacan se félicitait d'avoir obtenu de cette expérience « radicalement nouvelle » mise en place dans son École ? Voir son intervention au congrès de l'EFP à La Grande-Motte, le 3 février 1973.

6. J.-C. Milner, « Lacan et la science moderne », dans *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 337.

7. A. Badiou et B. Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur « L'étourdit » de Lacan*, Paris, Fayard, 2010, p. 101.

8. J. Lacan, « Le symbolique, l'imaginaire et le réel », dans *Des Noms-du-Père*, Paris, Seuil, 2005.

mise en formules, pour une formalisation mathématique de ce que la psychanalyse enseigne. L'une et l'autre formules, poétique et mathématique, relèvent du bien-dire, elles renvoient à l'écrit, au réel de la structure – et ne sont point faciles à atteindre !

Alors, question : se restreindre au domaine du particulier et s'astreindre au singulier, cela implique-t-il de rester dans le champ de la conversation et de renoncer à l'universalisable, au mathématisable ? Sommes-nous condamnés à rester exposés à dire n'importe quoi ? Il me semble que Lacan a répondu en indiquant, à différentes étapes de son enseignement, la valeur du recours à la grammaire, à la logique et à la topologie. Pour l'être parlant, qui n'est plus l'*infans*, la structure grammaticale de sa langue impose une première limite, réelle. La logique, science du réel, vient ensuite...

*

Comment rendre compte du devenir analyste ? Comment un psychanalysant peut-il devenir psychanalyste ? Dans un premier temps, cette question porte, chez Lacan, sur la condition nécessaire pour que ce soit possible et la réponse tient en la notion de « désir de l'analyste ». (Je souligne « condition », car cette question est autre que celle de 1976, qui concerne « l'autre raison », soit le « pourquoi ».) Lacan avance alors, en 1967, l'hypothèse qui s'impose logiquement, compte tenu de ce qui est admis dans la communauté analytique : si l'analyse prépare au devenir analyste, la fin de l'analyse doit consister en l'avènement d'un désir poussant à passer à la position d'analyste. La proposition sur la passe est celle d'une mise à l'épreuve de cette hypothèse. Lacan dit alors aux membres de son École : *Voyons ce que donne l'hypothèse logiquement fondée, écoutons ce que peuvent en dire ceux qui y sont à ce moment de passage...*

Après la « Proposition » et les conférences de 1967 parues dans *Scilicet I*, dans un second temps, Lacan spécifie ce qu'il en est du désir de l'analyste, qu'il qualifie alors d'inédit. Que veut donc dire « inédit » en l'occasion ? Que le désir imputable à l'analyste soit inédit est certes cohérent avec le caractère inédit lui aussi de sa position. « [L'analyste] se pose comme cause du désir, disait Lacan en 1970, position éminemment inédite sinon paradoxale, qu'une pratique entérine⁹. » Il n'y

9. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 177.

a eu de comparable, pour Lacan, que l'*atopia* de Socrate. Mais parler d'un désir inédit signifie un pas de plus. Car la question en jeu est le rapport du désir au savoir et l'analogie possible avec le désir de l'homme de science, en particulier celui du mathématicien. Et cette question en suppose une autre, celle du rapport à la jouissance. L'un, le rapport au savoir, est lié à l'autre, le rapport à la jouissance, et tous deux se trouvent modifiés par l'analyse qui en révèle l'articulation.

C'est en 1974, dans le séminaire *Les non-dupes errent* et dans la « Note italienne », que Lacan aborde ce point et là aussi qu'il évoque l'horreur « qui préside au savoir ¹⁰ ». Je vais me permettre d'en rap-peler ici quelques phrases pour essayer de répondre à ma question.

Lacan fait référence à « une prétendue humanité pour qui le savoir n'est pas fait puisqu'elle ne le désire pas ¹¹ ». C'est un premier point. L'humanité, selon lui, ne désire pas le savoir. Le terme essentiel, l'enjeu, c'est le rapport au savoir. Il ajoute alors ceci : « Il n'y a d'analyste qu'à ce que ce désir lui vienne, soit que déjà par là il soit le rebut de ladite [humanité]. » [Je laisse de côté cette expression et ce mot, peu courant et si fort, de *rebut... rebuter...*, sur lequel il vaudrait la peine de s'arrêter – peut-être le ferons-nous dans la discussion. Lacan a-t-il voulu éviter de dire « déchet » en raison du « pathétique » qui l'accompagne ¹² ? Ou mettre en avant l'antipathie que le discours de l'analyste suscite ¹³ ?]

Il n'y a, donc, d'analyste qu'à ce que cela lui vienne de désirer le savoir, que de ce fait il se retrouve à cette place particulière, « rebut de l'humanité », et qu'il en porte la marque « par quelque côté de ses aventures ¹⁴ ». Lacan poursuit en faisant allusion au « modèle » donné par le savoir scientifique et à la responsabilité qu'il lui impute d'« avoir aux seuls rebus de la docte ignorance, transmis un désir inédit ». Il ajoute : « Qu'il s'agit de vérifier : pour faire de l'analyste. »

10. J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, séance du 9 avril 1974.

11. J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 307-311. Sauf indication contraire, toutes les citations renvoient à cette « Note ».

12. Ce qu'il note en passant dans l'une des séances des *Non-dupes*.

13. Ce point, relevé par Lacan, a été récemment évoqué ici par Jacques Adam, cf. « Un autre style de signifiant maître », *Mensuel*, n° 61, mai 2011.

14. Cf. à ce propos les « variations du rapport au savoir » envisagées par Colette Soler dans son intervention de janvier dernier, *Mensuel*, n° 59, mars 2011.

Le désir inédit est ainsi, tout d'abord, celui que « le savoir scientifique » n'a transmis qu'aux « rebuts de la docte ignorance ». Il est, ensuite, celui qu'il y a à vérifier pour faire de l'analyste. Non pas *un* analyste, mais *de* l'analyste. Ce qui (avouons-le, sonne bizarrement à mes oreilles hispanophones, mais) se trouve être en parfait accord avec cette affirmation de la page précédente : « C'est du pas tout que relève l'analyste. »

La passe est ainsi destinée à « vérifier » ce désir inédit qui permet de penser, de parier, qui atteste, en fait, que le passant est entré dans le discours de l'analyste, pour paraphraser une expression plus tardive de Lacan ¹⁵.

L'articulation du désir au savoir pose question. L'expression *désir de* ou *du savoir* paraît problématique, ne serait-ce que du fait que le désir en tant que tel est intransitif... Il y a pourtant un lien qu'on peut dire intrinsèque entre désir et savoir dans l'inconscient qu'il me semble important de ne pas négliger – celui que Lacan avait précédemment isolé en proposant d'écrire « désir » avec « de savoir » entre parenthèses, pour dire ceci qui tient à la structure de l'inconscient :

« Le point-origine, à entendre [...] structurellement, quand il s'agit de comprendre l'inconscient, est le point nodal d'un savoir défaillant. C'est là d'où le désir naît, et sous la forme de ce qui peut donc s'appeler le désir de savoir, à condition d'en mettre les deux derniers mots dans une sorte de parenthèse, car il s'agit du désir inconscient tout court, dans sa structure ¹⁶. »

Le désir inconscient est donc désir (de savoir) dans la mesure où c'est d'un manque à savoir fondamental ou fondateur qu'il émerge. (C'est, si l'on veut, le trou du refoulé primordial.) Dans le même sens, Lacan évoquait « la vérité que nous interrogeons dans l'analyse comme défaillance créatrice de savoir et point-origine du désir de savoir ¹⁷ ». Défaillance créatrice de savoir, voilà une formule qui me paraît valoir comme définition psychanalytique de la vérité.

15. Dans *R.S.I.*, séminaire inédit, séance du 19 novembre 1974 : « [...] j'essaye d'introduire dans mon École, cette passe par quoi en somme ce dont il s'agit c'est (de ce) que chacun apporte sa pierre au discours analytique en témoignant de comment on y entre. »

16. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 273-275.

17. *Ibid.*, p. 274-275.

On connaît les réserves exprimées par Lacan à l'endroit de la notion freudienne de *Wissenstrieb*. Plus d'une fois il a affirmé qu'il n'y a pas de désir de savoir. Il lui oppose la passion de l'ignorance, à laquelle, dit-il, il a affaire quotidiennement. Et il souligne ce que l'analyse découvre, non pas un désir mais un amour du savoir. Le transfert, « c'est de l'amour qui s'adresse au savoir », il révèle la vérité de l'amour. « Celui à qui je suppose le savoir, je l'aime. » Ces objections datent de 1973¹⁸. Remettent-elles en question la définition du « désir inconscient tout court » comme désir (de savoir) ? Je ne le pense pas. Elles accentuent l'obstacle que l'amour transférentiel oppose au désir. (Ce faisant, elles interrogent le lien au savoir inconscient hors transfert, hors analyse, là où la cause que l'analyste incarne n'est plus.) Et elles permettent de penser que, une fois franchie l'impasse transférentielle qui l'obstrue, le désir (de savoir) peut se faire jour...

Si donc le désir (de savoir) est le désir inconscient tout court, quel est ce désir de savoir qu'il n'y a pas ?

Reprenons les indications de 1974. L'humanité « ne désire pas » le savoir, cela est vrai pour tous, tous les humains ou tous ceux qui se veulent tels. L'horreur de savoir dont il est question plus loin dans la « Note italienne » l'est aussi, vraie pour tous. Mais Lacan nous dit qu'il y a des exceptions, celles que constituent les rebuts ou les chutes dont il parle : l'analyste, « s'il y en a un, représente la chute » du « roman de Freud », « ses amours avec la vérité ». Nous trouvons là une distinction et un parallèle entre les « rebuts de la docte ignorance » à qui un désir inédit a été transmis, et les « chutes » du modèle de savoir que Freud a donné, un savoir animé d'amour pour la vérité.

C'est dire, c'est une première remarque, que Lacan conçoit alors le désir de l'analyste en rupture avec le modèle freudien de rapport au savoir, que l'on peut dire scientifique. Il critique, en la qualifiant de délirante, l'idée que la science est vraie « sous prétexte qu'elle est transmissible [mathématiquement] ». Il donne pour preuve le fait que « chacun de ses pas réfute [une telle idée] en rejetant aux vieilles lunes une première formulation ». (C'est quelque chose que les scien-

18. « Introduction à l'édition allemande des *Écrits* », ainsi que les séminaires *Encore* et *Les non-dupes errent*.

tifiques eux-mêmes reconnaissent. À ce propos, je vous renvoie au *Discours sur l'origine de l'univers* d'Étienne Klein ¹⁹.)

Pas de vérité dans la science, conclut donc Lacan, ni de progrès, tant que l'on ne connaît pas la suite. Pas de vérité ni de progrès mais seulement « la découverte d'un savoir dans le réel ». Un savoir dans le réel que Lacan illustre dans le séminaire *Les non-dupes errent* en citant la formule mathématique de la loi de la gravitation produite par Newton ²⁰. L'histoire de la science montre, dit-il alors, que le savoir s'invente. « Les plus beaux trucs de savoir » sont ceux inventés par Pascal, Leibniz et Newton, qui « croyaient dur comme fer à la religion » et qui « étaient passionnés pour le vrai » !

Il y a donc un désir inédit, supporté d'une solide croyance et d'une passion pour la vérité, qui découvre un savoir dans le réel. Et qui, pouvons-nous supposer, est celui qui anima Freud dans la découverte du savoir inconscient, même s'il y fallut aussi la rencontre du désir de l'hystérique.

Quel est ce désir de savoir qu'il n'y a pas ? (Je reprends ma question.) Lacan le précise maintenant : « Il n'y a pas le moindre désir d'inventer le savoir. » L'invention mathématique représente une exception, dont Lacan ne sait comment on pourrait rendre compte. Mais il retient l'idée qu'ils, Pascal, Leibniz et Newton, « sont passés par la structure, [...], ce bord du Réel ». Un tel désir d'inventer un savoir ajusté au réel est tout autre que ce supposé désir de savoir, auquel on a couramment affaire, qui ne « prend substance » que « du groupe social » en tant que « moyen de puissance ».

Cela dit, Lacan le souligne dans la « Note italienne », le savoir dans le réel que la science découvre, même si nous avons à en « tenir compte », n'est pas le savoir que l'analyste « a à logger », ce n'est pas le savoir en place de vérité. Lacan le rappelle, son point de départ est autre, c'est l'expérience analytique. Il s'agirait – pour nous – de sortir de la vérité, sortir de la vérité de la plainte, de la vérité de la souffrance à laquelle nous avons affaire. Comment sortir de la vérité ? Comment s'en dépêtrer ? Il s'agirait d'inventer, « et pour inventer de la bonne façon, de la façon analytique, [...] d'en remettre, d'abonder

19. É. Klein, *Discours sur l'origine de l'univers*, Paris, Flammarion, 2010.

20. J. Lacan, *Les non-dupes errent*, op. cit., 9 avril 1974, pour toutes les citations de ce passage.

dans le sens ²¹ ». (Ce qui rend compte, en partie, de la nécessité dans l'analyse de ce que nous appelons, freudiennement, la perlaboration.)

On le voit, Lacan tire de l'histoire de la science l'idée d'un désir inédit, inédit par rapport à la « docte ignorance » datant d'avant *La science*, pour l'articuler à « notre expérience du savoir ». Notre expérience du savoir est celle de l'inconscient, en premier lieu. Elle est celle qui permet à Lacan d'affirmer qu'il y a un désir de savoir attribué à l'Autre. (Rappelons l'exemple clinique qu'il propose, celui du « je mange rien » avec lequel l'anorexique répond au « désir de savoir si elle mange ». Pour « le décourager, elle serait prête à crever de faim »... On peut discuter de l'existence d'un désir de savoir. On ne discutera pas celle de la force d'un tel refus !, le refus par le sujet du désir de savoir qu'il attribue à l'Autre.)

Or notre expérience du savoir est aussi celle de ce qui y fait obstacle, soit l'expérience de « l'horreur de savoir » propre à chacun. Horreur de savoir quoi ? Disons, horreur de savoir ce qu'il y a, dans ce qui vous fait horreur, qui vous concerne vous. « Dès lors [que la cause en a été cernée, l'analyste] sait être un rebut. » L'analyse a dû le « lui faire au moins sentir. S'il n'en est pas porté à l'enthousiasme [...] ²² ». Vous connaissez la suite de la phrase...

Il y a donc une différence concernant ce qu'il en est du désir inédit pour l'analyste. Il résulte, comme « chute », des amours de Freud avec la vérité. C'est son articulation à l'horreur de savoir qui est déterminante. D'où une désidéalisée de ce « désir de savoir » qui « prend substance du groupe social » et qui trouve en tant que tel sa place dans d'autres discours que celui de l'analyste.

*

Dans nos discussions sur la passe, on a plus d'une fois relevé que le devenir analyste est rarement abordé. On le constate. C'est l'hystorisation de leur analyse qui occupe principalement les passants. On peut considérer que les cartels ont à travailler avec ce qu'ils trouvent. C'est d'ailleurs ce qu'ils font, ils déduisent ou infèrent des dits du passant, de l'hystorisation qu'il fait de son parcours analytique, ce qu'il en est du passage à l'analyste et du désir qu'il présuppose. La

21. *Ibid.*

22. J. Lacan, « Note italienne », *op. cit.*

présence d'un tel désir est reconnaissable dans certains effets de la déprise de la jouissance du symptôme, par exemple, ou dans certains actes posés qui n'auraient pas pu l'être auparavant ; tout comme dans la modification de leur position dans la pratique dont certains passants font état.

Mais je voudrais, pour finir, attirer l'attention sur un autre point qui m'est apparu. C'est que le désir de l'analyste est à l'œuvre dans l'expérience même de la passe, il se vérifie dans l'hystorisation même du travail analytique accompli, si différente de l'hystorisation des données biographiques. Un témoignage qui emporte la conviction a pour condition d'être porté par ce désir.

L'hystorisation de l'analyse n'implique pas l'exhaustivité. Elle offre plutôt une vue partielle sur l'analyse et ses résultats. Que la vue soit partielle ne veut, bien entendu, pas dire qu'elle ne soit pas suffisante. C'est, comme Lacan le dit à un moment, le relief soudain aperçu par le passant qui se retourne pour considérer son parcours, le relief que le moment de la passe lui révèle, dessiné par ce qui a été déterminant. Cela fait l'axe du témoignage, axe lisible que le cartel à son tour peut retrouver et qu'il retient pour conclure.

Ainsi, par exemple, deux parmi les témoignages que notre cartel a entendus rendaient singulièrement compte, chacun de façon différente, du rapport du sujet à la jouissance sexuelle et de la solution trouvée face à l'impératif surmoïque de jouissance, marquant une issue de la répétition. La séparation d'avec l'Autre était évidente et laissait apparaître la façon dont le sujet en était venu à s'autoriser de lui-même.

« Seul l'analyste, soit pas n'importe qui, ne s'autorise que de lui-même », lisons-nous au début de la « Note ». La formule résonne. Comme peut résonner dans ces témoignages une liberté de ton qui va parfois jusqu'au trait d'esprit. On constate alors que le passant se passe des mots de la tribu, se laissant guider par la confiance faite à son expérience de l'analyse d'abord, puis à la mise à l'épreuve de son désir dans la passe.

Elisabete Thamer

Quelques questions issues de l'expérience de passeur *

Comme le titre de mon intervention l'indique, je vais vous faire part de quelques questions que je me suis posées à partir de mon expérience comme passeur. Questions au pluriel, parce qu'il n'y en a pas qu'une ; et parce que j'ai saisi la proposition de Patricia Dahan, qui souhaitait que ce séminaire soit l'occasion d'un débat.

« Une ombre épaisse » recouvre toujours ce raccord « où le psychanalysant passe au psychanalyste ». Ombre que l'École doit s'employer à dissiper, parce qu'une autre raison « est exigible pour supporter le statut d'une profession, nouvelle venue dans l'hystoire », que de s'installer pour recevoir du fric.

Vous aurez reconnu là deux références de Lacan : l'une de 1967 ¹ et l'autre de 1976 ². On ne peut pas dire que plus de quarante ans après la « Proposition » ladite ombre se soit dissipée. Malgré des efforts soutenus pour y voir plus clair ou des résistances décidées à mettre un terme à l'expérience de la passe, la question dont nous héritons de Lacan demeure intacte : qu'est-ce qui « peut venir dans la boule de quelqu'un pour s'autoriser à être analyste ³ », ayant éprouvé le *désêtre* auquel l'analyste est voué ?

La question est plus robuste que les réponses, et nous pouvons nous demander si ce n'est pas précisément la question qui importe. Au centre de l'École, le dispositif de la passe proposé par Lacan est

* Séminaire École « Questions issues de l'expérience de la passe », le 31 mars 2011 à Paris.

1. J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 252.

2. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », *op. cit.*, p. 572.

3. J. Lacan, « L'expérience de la passe », *Lettres de l'École freudienne de Paris*, n° 23, avril 1978, p. 180.

la mise en acte de cette question. Il est le remède contre l'amnésie de l'acte psychanalytique, parce qu'il y a « un réel en jeu dans la formation même du psychanalyste » et que « ce réel provoque sa propre méconnaissance », voire produit sa négation systématique ⁴. Sans la passe, l'École prend le risque, comme pour les sociétés existantes au moment de l'Acte de fondation, de voir tarir le travail de ses membres, même des meilleurs ⁵.

Cependant, personne n'est obligé d'y prendre part, de s'y risquer. De tous les acteurs du dispositif de la passe, le passeur est le seul à y être poussé sans qu'il se soit, lui, décidé au préalable. Mais rien ne l'oblige non plus à accepter cette fonction. Il a été désigné par son analyste à son insu, ce qui me semble fondamental, parce que en être prévenu enlèverait toute dimension d'acte – non celle de la désignation, mais celle d'accepter ou non la tâche. L'analysant-passeur est donc désigné par son analyste, un AME, à un moment précis de son analyse – moment de passe – où il éprouve lui-même le *désêtre* auquel est voué son analyste. Cela est la seule condition posée par Lacan pour occuper cette place.

Je reprends ici un passage de la « Proposition », dont je vais extraire deux questions :

« D'où pourrait donc être attendu un témoignage juste sur celui qui franchit cette passe, sinon d'un autre qui, comme lui, *l'est* encore, cette passe, à savoir en qui est présent à ce moment le *désêtre* où son psychanalyste garde l'essence de ce qui lui est passé comme un deuil, sachant par là, comme tout autre en fonction de didacticien, qu'à eux aussi ça leur passera ⁶. »

De cet extrait, je commenterai deux passages : celui qui dit que le passeur « *l'est* encore, cette passe » et la notion de « témoignage juste ».

La première expression (« *l'est* encore, cette passe ») indique que la fonction de passeur implique une temporalité. Il y a, d'un côté, l'« identification » du passeur à la passe : « il *l'est* cette passe » – notons que Lacan ne dit pas qu'il est *dans* la passe –, et, de l'autre,

4. J. Lacan, « Proposition... », *op. cit.*, p. 244.

5. « Rappelons que la pire objection que l'on puisse faire aux sociétés de forme existante, est le tarissement du travail, manifeste jusque dans la qualité, qu'elles causent chez les meilleurs. » (« Acte de fondation », *op. cit.*, p. 236).

6. J. Lacan, « Proposition... », *op. cit.*, p. 255.

l'adverbe de temps « encore », qui limite, qui met un terme à cette « identification ». Il y a donc à la fois une « convergence » et un « écart » temporels – que je nomme comme cela, faute de mieux – entre la passe du passant (qui l'a franchie) et celle que traverse (encore) le passeur. La suite du passage insiste sur le fait qu'on ne peut attendre un « témoignage juste » *sinon* (conjonction qui exprime une exception ou une restriction hypothétique) de celui qui est encore cette passe, en l'occurrence le passeur.

À partir de là, je me suis posé deux questions. Premièrement : pourquoi faut-il quelqu'un qui soit encore lié au dénouement de sa propre analyse pour recueillir un témoignage juste ? Pourquoi cette fonction ne pourrait-elle pas être exercée par un « vieux de la vieille », un AME par exemple ? Deuxièmement : jusqu'à quand dure ce passage ? Le « temps passeur » a-t-il une fin ?

Il est évident que Lacan ne souhaitait pas que le passant, le candidat, témoigne à un « vieux de la vieille », à quelqu'un qui le reçoive sur ses « grands chevaux ». Il attendait « un mode tout différent pour recueillir un témoignage », en évitant « le retour aux vieux usages, le caractère magistral qui se dégage toujours du fait que quelqu'un se présente comme candidat ⁷ ». Réponse anti-hiérarchique, sans doute, mais qui ne me semble pas être la seule.

Dans le « Discours à l'EFF », Lacan affirme que les psychanalystes peuvent payer « leur statut de l'oubli de l'acte qui le fonde ⁸ », raison pour laquelle « l'attribut du non-psychanalyste est le garant de la psychanalyse ». Or, il est intéressant de rappeler que Lacan livre sa « Proposition » environ un mois avant le début de son séminaire sur l'acte psychanalytique. Et si l'acte n'est même pas évoqué textuellement dans la « Proposition », il commence son « Discours à l'EFF » en disant que « l'immixtion de l'acte était préalable » à cette dernière ⁹. Dans ce même texte, est évoquée « l'amnésie de l'acte », raison pour laquelle il souhaitait entendre le « non-analyste en espérance », avant qu'il ne se « précipite dans l'expérience » où « il

7. J. Lacan, « À propos de l'expérience de la passe, et de sa transmission », *Ornicar?*, n° 12-13, novembre 1973, p. 123.

8. J. Lacan, « Discours à l'EFF », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 272.

9. *Ibid.*, p. 261.

éprouve semble-t-il *dans la règle*, comme une amnésie de son acte ¹⁰ ». Je souligne ce « dans la règle », et je me demande si l'*oubli* ou l'*amnésie* de l'acte, quelquefois évoqués par Lacan, ne sont pas des risques liés à la structure même de l'acte psychanalytique, c'est-à-dire au fait que dans l'acte le sujet est subverti, il ne pense pas, d'où « l'aporie de son compte-rendu ¹¹ ». D'où l'urgence d'en recueillir le témoignage.

Lacan indique, en effet, qu'il vaut mieux ne pas laisser passer trop de temps pour témoigner. Ainsi, un passeur, c'est-à-dire quelqu'un qui est, lui-même, « proche » de cet acte, serait le plus propice à faire résonner le dire du passant pour le cartel de la passe, mieux que ne le ferait un « aîné ». Comme il est dit dans la première version de la « Proposition » : « C'est pourquoi ceux à qui ça a passé au point d'en être béats, me paraissent conjoindre l'impropre à l'impossible en ce témoignage éventuel [...] ¹². »

La deuxième question est implicite à la première. Le passeur pourrait-il rester indéfiniment dans cette fonction ? La réponse me semble claire : non, comme l'indique l'adverbe de temps « encore ».

Notre École a d'ailleurs posé certaines limites dans le dispositif de la passe concernant les passeurs. Pour cette intervention, je me réfère au « Règlement intérieur du dispositif de la passe », publié dans notre *Annuaire*. Mais j'ai appris récemment, mon texte étant déjà fini, qu'il y avait eu des variations dans la pratique de ce point précis du « Règlement » que je vais commenter. Je tiens quand même à vous présenter mon raisonnement. Le « Règlement » publié dit ceci : « Le mandat d'un passeur est limité à deux ans ou deux passes ¹³. » Je me suis ainsi demandé : pourquoi deux ans et pourquoi deux passes ?

Pourquoi deux ans ? Je vous avoue que je méconnaissais le contexte dans lequel cette durée a été arrêtée, peut-être quelqu'un pourrait m'éclairer là-dessus. J'ai pensé que probablement cette limite temporelle avait été fixée tout simplement pour aligner la fonction des

10. *Ibid.*, p. 270-271. C'est nous qui soulignons.

11. *Ibid.*, p. 263.

12. « Première version de la Proposition... », *op. cit.*, p. 586.

13. « Règlement intérieur du dispositif de la passe 2008-2009 », établi par le cig début 2009, complété en septembre 2009, *Annuaire* 2009, p. 154. Dans la pratique, ce qui varie est le nombre de passes, non la durée.

passeurs avec la permutation d'autres instances de l'École... De toute façon, c'est un temps qui me semble assez juste : pas trop court, pas trop long. Pas trop court pour qu'un passeur puisse avoir la chance d'être tiré au sort, par exemple. Pas trop long pour que le passeur ne devienne pas un « fonctionnaire » du dispositif. On ne peut pas négliger non plus le long délai entre la fin d'un témoignage et la rencontre avec le cartel de la passe.

Mais la raison la plus importante est, me semble-t-il, que la condition du « être passeur » repose sur la passe que celui-ci traverse dans son analyse. Dans la « Note sur le choix des passeurs », Lacan souligne que la « fin de l'analyse peut n'avoir fait qu'un fonctionnaire du discours analytique », et qu'il ne suffit pas qu'un analyste ait cru avoir obtenu la fin d'une analyse pour que, de cet analysant, cela « fasse un passeur ¹⁴ ». « Il y faut une autre dit-mension : celle qui comporte de savoir que l'analyse, de la plainte, ne fait qu'utiliser la vérité ¹⁵. » Nous trouvons dans cette « Note » une sorte d'homologie avec la « Note aux Italiens », où il distingue l'analyste qui « fonctionne » de celui qui est analyste dans « son être ». L'exigence de Lacan à l'égard des passeurs est, me semble-t-il, du même ordre que celle qu'il pose pour les analystes dans la « Note aux Italiens ». Comme l'a remarqué mon compatriote Jairo Gerbase, le passeur « doit être à la hauteur de la distinction entre savoir et vérité ¹⁶ ».

Ce que j'aimerais souligner surtout, c'est que le moment de passe de l'analysant-passeur a aussi une durée et, même si cette durée n'est évidemment pas mesurable *a priori*, il est sûr qu'elle ne dure pas indéfiniment, l'« encore » cesse. On peut même se demander si rester longtemps dans la fonction de passeur ne pourrait pas différer l'urgence de conclure sa propre analyse.

Pourquoi deux passes ? Je dois vous avouer qu'il m'a fallu un certain temps pour appréhender pourquoi j'ai eu le sentiment que deux passes par passeur me semblait être le nombre qui convient,

14. J. Lacan, « Note sur le choix des passeurs », 1974, inédit.

15. *Ibid.*

16. J. Gerbase, « La réforme de la passe », dans www.champlacanienfrance.net/img/pdf/lk7jgerbase.pdf. En effet, la formule de la « Note sur le choix des passeurs » (« savoir que l'analyse, de la plainte, ne fait qu'utiliser la vérité ») me semble homologue à celles de la « Note italienne » [Note aux Italiens] : « la vérité ne sert à rien qu'à faire place où ce dénonce ce savoir », ou « la vérité n'est là rien de plus que bois de chauffage » (dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 310).

sachant bien évidemment qu'un passeur peut n'en avoir qu'une seule, voire aucune. Dans ce dernier cas, l'analysant ne saura jamais qu'il a été désigné comme passeur.

Quand le passeur recueille son premier témoignage, on peut dire qu'il ignore tout de sa fonction. Même s'il s'était dédié à l'étude des textes de Lacan sur la passe, ces textes ne lui révèlent pas le mode d'emploi. Il est surtout guidé par sa propre expérience d'analysant. Mais la rencontre avec le passant n'est que la première partie de son expérience dans le dispositif de la passe, parce qu'il y a aussi la rencontre avec le cartel.

Cette rencontre est aussi singulière, chaque cartel étant très différent d'un autre : certains sont très solennels, on n'arrive même pas à avoir la moindre idée de l'effet que le témoignage produit sur ses membres ; d'autres le sont moins. Malgré ces caractéristiques si diverses, tous ont en commun l'attention et un vif intérêt pour le matériel livré.

Mais je dirais aujourd'hui que ce n'est qu'à ce moment-là – et seulement à ce moment – que le passeur rencontre l'École. Le passeur est poussé hors du cocon de son expérience personnelle vers les questions cruciales de la psychanalyse et de la communauté analytique. Il peut se rendre compte, dans certains cas, que les cartels ne sont pas tous au même diapason à propos de la passe, de la (des) théorie(s) de fin d'analyse (je simplifie l'enjeu, bien évidemment). Cette rencontre peut même entraîner pour le passeur la chute du « cartel supposé savoir ¹⁷ ».

Après cette première rencontre avec le cartel, le passeur élabore forcément quelque chose sur l'ensemble de l'expérience et il se peut qu'il modifie sa propre façon de recueillir et d'organiser un témoignage. J'avais déjà abordé cette question lors de la II^e Rencontre internationale d'École, à Rome ¹⁸. Ce fut à partir de ma première rencontre avec un cartel que j'avais décidé, pour une éventuelle deuxième passe, de poser davantage de questions, afin de rendre le témoignage le plus clair ou le plus juste possible.

17. Expression utilisée par Maria Luisa Rodriguez Sant'Ana, « Un savoir sans sujet supposé », trad. M. V. Bittencourt, *Wunsch*, n° 10, Deuxième rencontre internationale d'École, p. 40.

18. « La passe pas-toute : l'épreuve du passeur », *ibid.*, p. 30-32.

Après ce tour complet du dispositif, le passeur est en mesure de réaliser le « précaire » qu'implique la mise en cause d'une expérience radicalement singulière aux fins d'examen. Il ne s'agit nullement d'un « apprentissage », chose impossible dans le dispositif de la passe, mais d'un bout de savoir acquis, du fait d'avoir éprouvé dans l'expérience le nouage complexe entre la psychanalyse en intension et la psychanalyse en extension. La participation à une deuxième passe permettrait au passeur de refaire l'expérience en ayant déjà fait le tour complet du dispositif, c'est-à-dire le recueil d'une expérience singulière en lien au travail d'École.

C'est pour cela que je trouve assez juste la limitation prévue par le dispositif de l'École. Avec ce dispositif, il me semble qu'on trouve une bonne mesure, une mesure qui coordonne le témoignage du passant avec un moment vif de la passe des passeurs. Un « vif » qui, à mon avis, doit être maintenu ¹⁹.

Il est bien sûr légitime que tout passeur ait le souhait de participer à une passe qui donne lieu à une nomination, raison qui pourrait l'amener à souhaiter répéter l'expérience de la passe jusqu'à un soi-disant « succès ». Mais faisons le raisonnement inverse : étant donné qu'il y a beaucoup plus de non-nominations que de nominations, le recueil de plusieurs passes (au-delà de deux ou trois) sans nomination pourrait provoquer, à mon avis, un effet que j'appellerai de « désenchantement ». Je l'appellerai « désenchantement » par opposition à l'enthousiasme avec lequel le passeur démarre sa fonction.

D'une part, un désenchantement lié à la passe même, un doute quant à la transmission possible de l'expérience ; ou l'impression de ne pas avoir été à la hauteur de la fonction (on oublie parfois qu'il y a un autre passeur). D'autre part, un désenchantement à l'égard de l'École, *via* les cartels de la passe.

Ainsi, deux ou trois passes sans nomination resteraient circonscrites à la contingence de ces passes, tandis que quatre, cinq ou plus, déjà beaucoup moins... On peut, certes, m'opposer que c'est

19. *Post-scriptum*. L'offre du dispositif de la passe par l'École implique, bien évidemment, que le secrétariat de la passe ait à gérer l'équation du nombre de passes par passeur au nombre de demandes de passe. De ce fait, il est parfois inévitable qu'un passeur recueille plus de deux témoignages. Mon raisonnement envisageait, avant tout, de souligner l'importance de maintenir le « vif » de l'expérience des passeurs.

similaire pour le cartel – où d'ailleurs le nombre de passes entendues est beaucoup plus important. Cependant, les membres des cartels sont dans une tout autre position ²⁰.

Le témoignage juste

J'arrive à la notion de « témoignage juste ». « Témoignage » est un de ces termes qui ne varient pratiquement pas dans les textes de Lacan concernant la passe. Certes, il y a du côté passant l'introduction plus tardive du terme « hystorisation » de l'analyse, mais la notion de « témoignage » demeure. Pour ce qui est du passeur, pas de changement : c'est un « témoignage », un « témoignage juste » qui est attendu de lui.

Il faut d'abord souligner que Lacan a distribué les rôles dans le dispositif de la passe de façon très claire :

1. Quant au passeur, il recueille un *témoignage*, qu'il présentera au cartel, et *il n'est pas juge* ²¹. Il ne doit pas non plus se poser « en analyste », « ce n'est absolument pas ce que nous attendons d'eux », dit Lacan. « Ce que nous attendons d'eux, c'est un témoignage, une transmission, la transmission d'une expérience en tant qu'elle n'est justement pas adressée à un vieux de la vieille, à un aîné ²² » ;

2. Quant au cartel (ou jury), il est juge et il « ne peut pas s'abstenir d'en faire un travail de doctrine ²³ ».

Mais qu'est-ce qu'un « témoignage juste » ?

Dès le départ, j'ai eu la conviction qu'un « témoignage juste » n'est pas un témoignage qui reprend mot par mot, comme un dictaphone, les dits des passants. Certes, je me suis tenue à ce qui m'a été livré, en essayant de conserver l'essentiel du matériel recueilli. Chaque passe est singulière, chaque passant a un style pour témoigner : l'un peut arriver avec un témoignage bien épuré, ficelé, et sans se perdre dans des détails biographiques qui ne sont pas essentiels ; l'autre peut témoigner comme en association libre. La question est

20. *Post-scriptum*. Ce « désenchantement », bien évidemment, n'est pas forcément un effet « indésirable », loin de là. Il peut être le signe de la chute du grand A de la garantie que représentait l'École. Dépasse, il peut renouveler l'enthousiasme chez le passeur.

21. J. Lacan, « Proposition... », *op. cit.*, p. 255.

22. J. Lacan, « À propos de l'expérience de la passe, et de sa transmission », *op. cit.*, p. 123.

23. J. Lacan, « Proposition... », *op. cit.*, p. 256.

que ce matériel, il faut bien l'organiser pour qu'il soit entendu par le cartel. Or, la passe requiert du passant et des passeurs un important effort de réduction. Du premier, parce qu'il doit résumer plusieurs années d'analyse en quelques heures de rencontre avec les passeurs ; des seconds, parce qu'ils doivent encore réduire ces quelques heures de matériel recueilli à la petite heure de rencontre avec le cartel. Comme l'a développé Sol Aparicio récemment, « l'hystorisation de l'analyse n'implique pas l'exhaustivité. Elle offre plutôt une vue partielle sur l'analyse et ses résultats. Que la vue soit partielle ne veut pas dire, bien entendu, qu'elle ne soit pas suffisante. C'est, comme Lacan le dit à un moment, le relief soudain aperçu par le passant qui se retourne pour considérer son parcours, le relief que le moment de la passe lui révèle, dessiné par ce qui a été déterminant. Cela fait l'axe du témoignage, axe lisible que le cartel à son tour peut retrouver et qu'il retient pour conclure ²⁴ ».

Dans la « Note aux Italiens », Lacan dit que les passeurs « déshonorent » leur fonction « en laissant la chose incertaine ²⁵ ». Laisser la chose incertaine signifie que leur transmission ne permet pas au jury de trancher : *oui* ou *non*, et, dans ce cas, « il y aura la déclinaison polie de la candidature ». Mais comment un passeur peut-il rendre la chose « certaine » ? Le passeur peut-il « manier » les dits des passants de façon à les rendre plus « démonstratifs » ? S'il lui faut « organiser », mettre en forme un témoignage à des fins de démonstration, avec quels critères le passeur le fait-il ?

Chacun des passants que j'ai entendus, trois au total, témoignait d'un avant et d'un après l'analyse. Certains sujets peuvent témoigner « par quel *truc* » ils ont pu accéder au savoir de l'inconscient (point travaillé par Patricia Dahan lors d'un séminaire École). Certains, mais pas tous. Avec ou sans ce *truc*, il y a toujours un fil logique qui se dégage assez naturellement dans chaque témoignage et que le passeur peut saisir. Il le saisit principalement à partir de sa propre expérience, parce que le témoignage d'un passant peut être très rapidement convaincant pour un passeur, « du vif même de son propre passé ». Cela peut être un avantage ou un inconvénient, je vous en donnerai un exemple.

24. S. Aparicio, « Le désir mis à l'épreuve », dans ce même numéro.

25. J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 309.

La première passe à laquelle j'ai participé concernait quelqu'un qui était entré dans le dispositif sur le vif même de la conclusion de son analyse. Son témoignage m'a paru très clair, mais très clair *pour moi*, en raison justement de ce que je venais d'expérimenter récemment dans ma propre analyse. Le résultat a été (je ne l'ai saisi que dans l'après-coup) que le temps pour comprendre a été raccourci, j'avais saisi un peu trop vite, en oubliant – comme pour le sophisme du temps logique – que, pour sortir de la prison, il ne suffit pas de conclure qu'on porte un rond blanc sur le dos, mais qu'il faut donner la solution logique « parfaite » au directeur de la prison ²⁶. Dans ce cas, le directeur de la prison était le cartel, et il me manquait, en effet, des éléments pour la lui démontrer. On voit d'ailleurs, dans cet exemple, comment la temporalité du passeur peut jouer dans la passe.

Un « témoignage juste » n'est pas un témoignage qui donne lieu nécessairement à une nomination. C'est un témoignage qui permet au cartel de déduire le dire du passant à partir de ses dits, *via* les passeurs. Ce sujet a été abordé dans ce séminaire par Colette Sepel ²⁷. Un « témoignage juste » est donc celui qui laisse la chose certaine pour le cartel, c'est-à-dire : justement *oui* ou justement *non*.

On pourrait me répliquer que, dans ce cas, le passeur se pose en juge. Absolument pas. Le passeur fonctionne comme une « plaque sensible » qui, en tant que telle, fait résonner le dire du passant au cartel, au-delà de ce que la structure langagière permet d'organiser en témoignage. Il se peut ainsi – et je l'ai éprouvé moi-même – que le passeur se surprenne au moment de la rencontre avec le cartel en constatant l'émergence d'un « dire » qui peut être contraire à ce qu'il avait cru saisir auparavant.

Il y a du réel impliqué dans la passe, donc plusieurs apories de son compte-rendu. Aporie langagière aux niveaux tant de l'objet, « qui reste en travers de la gorge du signifiant ²⁸ », que du désir, incompatible avec la parole ²⁹, que de *lalangue*, qui est néologique et ne se prête

26. J. Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 198.

27. C. Sepel, « Pourquoi la passe... ? Ou vers un vide curieux », *Mensuel*, n° 59, p. 61.

28. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 243.

29. J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits, op. cit.*, p. 641.

pas à la communication ni au dialogue³⁰, ou encore que de l'acte, dans lequel le sujet est subverti. Sans parler de l'inconscient-réel, hors sens, où « il suffit que s'y fasse attention pour qu'on en sorte³¹ ».

Comment donc faire passer le savoir que le passant a acquis dans son analyse – ce qu'« on le sait, soi³² » au « repérage d'autres savoirs³³ » ? Que peut donc un passeur face à cette expérience dont l'essentiel est réel ?

Ce qui m'a frappée dans mon expérience, ce fut l'extrême simplicité des témoignages que j'ai entendus. La plupart du temps, les passants ont pu transmettre l'essentiel de leur expérience sans fioritures, avec des signifiants de leur *hystoire*, sans se perdre dans une prétendue « théorisation » de leur analyse. C'est d'ailleurs ce qu'a évoqué Patricia Dahan dans son intervention dans ce séminaire École : « [...] c'est avec des mots simples, des expressions de mon propre vocabulaire que j'ai témoigné dans la passe. [...] c'est non pas le résultat d'une élaboration théorique mais le produit d'une expérience qui a eu un effet³⁴ ». Ce n'est que dans l'après-coup, nous dit-elle, qu'en relisant les textes de Lacan elle a trouvé des références théoriques « qui illustrent parfaitement ce qui s'est produit » dans son analyse³⁵. On y voit clairement deux positions distinctes, deux types d'élaboration de l'expérience : celle d'un passant et celle d'un AE.

Cependant, dans les témoignages qui font état de moments d'analyse où le réel est touché, il est évident que ces événements sont d'une clarté fulgurante pour le passant et génèrent de la certitude chez lui. Lors du témoignage, ces événements peuvent y prendre une place prépondérante, au détriment des effets et des changements produits, seul appui pour le jugement du cartel.

Le rôle du passeur peut être particulièrement important à ce moment-là ; il peut solliciter le passant à développer davantage sur les conséquences de ces événements, afin que le cartel puisse juger de la transformation opérée à partir de ce point. Parce que, si l'affect est l'index que le réel a été changé pour le sujet, il faut aussi pouvoir

30. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 126.

31. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 571.

32. *Ibid.*

33. « Note sur le choix des passeurs », *op. cit.*

34. P. Dahan, « Passe et transmission », *Mensuel*, n° 59, p. 22.

35. *Ibid.*

en rendre compte, le démontrer. Je dirais aujourd'hui que le passeur doit en quelque sorte, lui aussi, en être convaincu.

Le passeur, comme « plaque sensible », se situe exactement à cette frontière : celle de favoriser la transmission de ce qui peut être dit par le passant, et celle « qui échappe au seul repérage de la structure ». C'est ce qu'a souligné Colette Soler : « Pas besoin de plaque sensible là où on sait, là où la structure suffirait à tout. La plaque sensible est nécessaire pour entrer en résonance personnelle avec la manière dont l'expérience a affecté de façon singulière un passant ³⁶ ». Dans la « Note aux Italiens », Lacan dit que si l'analyste ne s'autorise que de lui-même, s'il n'a pas cerné la cause de son horreur de savoir, il ne sera pas porté à l'enthousiasme et, dans ce cas, « sa faute passe aux passeurs, et la séance continue pour le bonheur général, teinté pourtant de dépression ³⁷ ».

Dans mon expérience de passeur, j'ai pu réaliser les différents aléas inhérents au dispositif de la passe. Il s'agit d'un dispositif à la fois efficient et troué, « pastout », où se nouent les diverses apories du réel face à la structure langagière et des nombreuses contingences du dispositif. Ces contingences vont de la responsabilité des AME dans la désignation des passeurs, du moment où et de la façon dont ceux-ci exercent leur fonction, à l'entre-soi des cartels. Assez de variables qui peuvent entraver soit la transmission, soit la reconnaissance d'une expérience extrêmement singulière. J'ai pu aussi, en tant que passeur, relativiser les réponses des cartels, en particulier les non-nominations. En revanche, si un témoignage arrive à convaincre unanimement un cartel, malgré les impasses et les contingences que je viens d'évoquer, j'ai du mal à penser que les nominations, si rares, soient aléatoires. Mais une nomination n'est en aucun cas un « hessecabeau » pour un passeur. La valeur du dispositif de la passe, comme l'a dit Colette Soler, « ne tient pas aux nominations – si c'était le cas, il aurait déjà disparu ³⁸ ».

Grâce à ces expériences, j'en suis arrivée à la conclusion que la passe maintient au centre de la communauté analytique le « précaire » sur lequel Lacan voulait que se sustente l'analyste de son École ³⁹.

36. C. Soler, « Style de passes », *Mensuel*, n° 59, p. 82.

37. J. Lacan, « Note italienne » [Note aux Italiens], p. 309.

38. C. Soler, « Style de passes », *op. cit.*, p. 86.

39. J. Lacan, « Discours à l'EFF », *op. cit.*, p. 271.

Danièle Silvestre

Le passeur : son rôle et sa fonction dans l'École *

Nous avons centré cette soirée sur le passeur avec deux abords très proches, et je remercie Elisabeth de m'avoir invitée à la partager avec elle. Je suis totalement en accord avec ce qu'elle a dit et l'approche que nous en faisons est liée à nos places qui diffèrent dans le dispositif de la passe : elle parle avec son expérience de passeur, expérience que je n'ai pas eue, et j'en parle de ma place dans un cartel de la passe qui est maintenant passée.

Je reprends ce soir des choses que j'ai déjà dites (en particulier lors de la soirée sur la passe et le signifiant maître, le 10 février dernier) et des remarques que j'ai écrites sur le passeur et qui ont été publiées dans *Wunsch*.

Il est nécessaire d'en parler pour que les choses avancent, mais avec beaucoup d'humilité parce qu'il y a dans toute cette machinerie complexe qu'est la procédure de la passe une dimension de risque et de pari :

- le passant se risque à essayer de témoigner de quelque chose de très intime qui se passe pour lui, devant des personnes qu'il ne connaît pas mais qui sont supposées être capables de l'entendre pour connaître elles-mêmes un moment sinon identique, du moins proche ;
- le passeur se risque, en acceptant ce rôle, à transmettre à d'autres en position de « juges » ce quelque chose qu'il a pu recueillir dans le témoignage du passant ;
- l'analyste du passeur a fait le pari que son analysant saura transmettre et prend le risque de le proposer à cette place ;

* Séminaire École « Questions issues de l'expérience de la passe », le 31 mars 2011 à Paris.

– enfin, les membres du cartel, en se portant candidats, ont fait le pari et pris le risque de tenir cette place où il ne s'agit pas seulement de nommer ou non un AE, mais de produire une réflexion utile pour tous sur : de quoi s'autorise-t-on pour être analyste ?

La fonction de passeur, sa place, est au centre du dispositif de la passe, puisque c'est lui qui reçoit le témoignage du passant et le transmet, ou le fait passer au cartel, cf. le « témoin » dans un relais d'athlétisme. On lui suppose, à ce passeur, la capacité à recueillir dans les dits du passant un « dire » qui cernerait spécifiquement ce qui, dans son analyse, a levé pour lui la possibilité de franchir le pas (ou la passe, c'est aussi le sens de ce mot en français) qui change sa position subjective dans l'analyse : d'analysant, il vire à l'analyste. C'est sur cette supposée capacité à reconnaître ce virage subjectif que le passeur a été désigné par son analyste pour cette fonction.

On voit donc que passant et passeur sont proches par leur expérience dans leur analyse de ce moment de passe, sans forcément y être au clair, dans la mesure où c'est plus un moment de vérité qu'un moment de savoir ; et il s'agit bien qu'un savoir s'en extraie.

Beaucoup de textes dans notre École soulignent ce dont il s'agit par les signifiants de virage, franchissement ou encore traversée (en particulier traversée du fantasme, qui a été spécialement en vogue dans les années 1990 : question de mode ?). Il est important, en tout cas pour les cartels, de ne pas s'obnubiler sur ce que véhicule le discours de l'École quant à ce que devraient recueillir le passeur puis le cartel, et qui devrait donc être prélevé dans les énoncés du passant ; ne pas s'obnubiler sur les « slogans » du moment dans notre communauté de travail. On entend beaucoup de choses, par exemple, sur l'inconscient-réel, tout en en limitant la portée (du moins dans la passe) par le fait qu'il est accompagné des qualificatifs d'incommunicable, d'indicible, etc. Il n'empêche : ce n'est pas la mise en mots d'une théorie de la passe, non plus que de la fin de l'analyse que le cartel ou le passeur doit rechercher dans ce qu'il entend, mais la marque de ce virage à l'analyste, survenu comme moment de vérité dans la particularité de l'analyse d'un passant.

J'avais rappelé (le 10 février) pourquoi et comment Lacan avait été amené à proposer le dispositif de la passe dans son École en 1967 : pour en finir avec cette sorte de cooptation par les analystes

(didacticiens) de leurs élèves, pratique qui avait lieu dans la SPP (IPA). Il ne voulait plus d'une évaluation de type universitaire, où un candidat présente sa candidature devant un jury : un face-à-face à deux ; c'est ce qui se pratiquait alors. Il interpose un tiers : le passeur, lui-même dédoublé, et transforme ainsi le dispositif à deux en un dispositif à trois, les passeurs étant la médiation entre le jury et le passant. Le passeur est donc bien au centre du dispositif, chargé de transmettre. Par ailleurs, il voulait un jury de « jeunots », de tout neufs dans l'analyse. Il s'en explique ainsi dans sa conférence de Genève en 1975 : « Quand quelqu'un se pose comme analyste, qu'il vienne confier ces choses à des gens choisis exprès au même point que lui. Si c'est à un titularisé, un didacticien comme on dit, qu'il va s'adresser, son témoignage sera à côté de la plaque ; parce que celui-là, le didacticien, a totalement oublié pourquoi lui-même s'est engagé dans cette profession : ils ne voient que leur position d'autorité et dans ces conditions, on essaie de se mettre au pas de celui qui a l'autorité, c'est-à-dire qu'on ment. »

Mais aussi, comme on le voit dans cette citation, c'est un combat contre l'oubli de l'acte. Ce qui veut dire qu'il ne s'agit pas seulement d'une procédure d'habilitation ou de garantie qu'un analyste a été produit et que l'*establishment* le reconnaisse : voilà, vous êtes des nôtres ! Il s'agit aussi et peut-être surtout que l'ensemble des analystes, s'ils sont responsables à l'égard de l'analyse, à la fois collectivement et chacun pour son propre compte, considèrent qu'il est de leur devoir de rendre raison de l'acte, d'élucider ce qu'est une analyse et ce qu'est le passage à l'analyste. Vous savez tous que Lacan a produit le signifiant « désir de l'analyste ».

On voit là qu'en effet Lacan oppose au didacticien le passeur ; et son idée de l'AE (du passant devenu AE) est aussi à l'opposé du didacticien : ce n'est pas un qui a oublié, au contraire, il en témoigne dans sa passe. Au fond, Lacan aurait bien confié aux passeurs la nomination des AE ; il était prévu dans sa première formulation qu'ils fassent partie du jury. Il ajoute : « Malgré tout, j'ai gardé un jury, une sorte de jury qui est fait du consentement de tous. » Il faut mesurer le peu d'enthousiasme avec lequel Lacan parle de ce jury ! Rien de plus frappant, ajoute-t-il, que ceci : « Si vous faites élire un jury quelconque [...] à bulletin secret, ce qui en sort, c'est le nom de gens déjà parfaitement bien repérés. La foule veut des leaders. C'est déjà fort

heureux quand elle n'en veut pas un seul. » Il parle là de la foule des analystes et ajoute qu'elle élit des leaders, « c'est-à-dire ceux qui sont déjà là par le fonctionnement des choses ». La véritable innovation de Lacan, son invention, c'est le passeur, que j'appellerai ici l'anti-leader.

Donner la charge de détecter l'analyste authentique à un inconnu et confier la tâche de penser la psychanalyse à d'autres inconnus, c'est un dispositif anti-situations acquises, anti-immobilisme, anti-didacticien ; c'est ce qu'il appelait : « Mettre le non-analyste au contrôle de l'acte. » En précisant que le non-analyste n'est pas un non-analysé, mais plutôt un analyste en puissance, un devenant possiblement analyste.

Le passeur est au centre du dispositif parce qu'il est censé avoir rencontré dans son parcours d'analysant ce moment de virage. Ce pourquoi Lacan a pu dire à l'occasion qu'il *est* la passe. Cela implique donc les analystes de l'École dans la supposition qui est faite qu'ils puissent repérer un tel moment dans une analyse et en conséquence désigner un passeur ; c'est leur responsabilité et leur tâche que d'en tirer des conséquences pour leur propre engagement dans la psychanalyse. On voit bien par là que c'est une chaîne de responsabilités partagées : le psychanalyste du passeur, celui du passant, les cartels de la passe.

Nous avons quelques témoignages de passeurs qui ont reconnu pour eux-mêmes ce moment de virage au moment même de leur désignation comme passeurs : dans le même temps où, dans son analyse, le passeur ressentait subjectivement qu'il traversait quelque chose de radicalement différent, un moment particulier, nouveau, celui qui comme l'éclair illumine brusquement le paysage et le fait voir autrement, dans ce même temps il était appelé par un passant comme passeur. C'est évidemment une conjoncture remarquable, mais ce n'est pas toujours que cette concordance de temps se rencontre entre la désignation d'un analysant comme passeur par son analyste et le repérage d'un virage subjectif décisif pour lui dans son analyse (la « marque » dont parle Lacan dans sa « Note italienne »).

Je veux souligner aussi au passage quelque chose qui me semble important et qu'il ne faut pas oublier. Comme je l'ai écrit dans un texte antérieur, lorsque la réponse du cartel est non à la nomination d'AE, cela ne signe pas que le passant ou ses passeurs n'aient pas pu

ou su cerner le virage crucial. Il se peut que le défaut soit dans la transmission elle-même. Cela veut dire qu'une réponse négative traduit vraisemblablement l'incertitude du cartel, son absence de preuve qu'il ait pu retrouver cette marque dans le témoignage qui lui a été transmis, là où une réponse positive dit sa certitude ou sa conviction.

J'ajoute que le défaut dans la transmission est parfois assez palpable pour le cartel : par exemple, dans l'abondance de détails biographiques ou la longueur d'un témoignage d'où n'émergent pas de points forts, il est sensible que les passeurs n'ont pas pu, malgré leurs efforts, cerner quelque chose de décisif. Parfois même leur effort les pousse à y ajouter leur « patte », une déduction interprétative, par exemple, mais cela ne fait que souligner le manque de ce noyau dur, ou encore de cette touche de réel qui s'éclairerait par contraste dans les dits, dont le trop-plein pour le coup marque, au contraire, la place vide.

Enfin, toute transmission ne peut jamais être intégrale ; elle comporte de la perte, comme l'ont noté Nicolas Bendrihen dans le numéro 54 du *Mensuel* (« La transmission n'est pas toute ») et Elisabete Thamer dans son intervention à Rome en juillet 2010.

Il n'y a pas de passe idéale, et c'est déjà une satisfaction que de constater qu'elle remplit au moins sa fonction dans l'École – et c'est en fin de compte pour cela que Lacan l'a mise en place –, sa fonction de machine contre l'oubli de l'acte (celui qui fait l'analyste). Les cartels ont parfois tendance à en vouloir toujours plus et parfois les passeurs aussi, dont certains ont passé des heures presque interminables (l'un, un record : vingt heures de recueil du témoignage d'un passant) à écouter, pensant finir par attraper enfin le cristal, la pierre précieuse. Notre cartel s'en est ému et a demandé que la déposition du passeur devant le cartel ne dépasse pas une quarantaine de minutes. Je pense qu'il est bon qu'un débat, comme celui-ci dans l'École, sur la fonction du passeur ait lieu et permette de ne pas faire durer trop longtemps les entretiens avec les passants.

Je voudrais m'arrêter un peu sur la désignation des passeurs par les AME, avant de terminer. Le passeur est proposé par son analyste pour entrer en fonction dans la procédure, il est ensuite tiré au sort par un ou des passants – en principe pas plus de deux – ; le sort peut d'ailleurs faire qu'il ne soit pas du tout tiré au sort ! En tout cas,

dans la procédure, il est le seul à n'avoir pas demandé à y aller. Sa désignation est pour lui le signe d'un virage dans son analyse, qu'il a pu reconnaître comme tel ou non, et que son analyste transforme en acte – on peut dire en interprétation. Ce peut être une surprise pour lui ou la confirmation de ce qu'il a reconnu comme moment particulier, révélateur d'une transformation dans son trajet et dans son être ; moment de surprise et de bouleversement.

Je cite ici ma collègue du cartel de la passe, Trinidad Sanchez de Lander : « Surprise qui ne se réduit pas au moment de la désignation, mais aussi au fait qu'il n'y a pas de règle, ou de savoir *a priori* qui puisse établir ses rencontres avec ce qu'il ne sait pas. Il est seul avec un savoir fragmenté que son analyse a fourni et devant un vide. C'est une page en blanc, et c'est mieux que cela soit comme ça pour pouvoir écrire dans cette page le témoignage juste de celui qui, pour supposer qu'il pouvait dire quelque chose, a pris le bulletin où était écrit son nom. Un nom qui signale la position de quelqu'un qui peut écouter au-delà de sa singularité, qui ne se trouve pas tout pris dans son fantasme et qui peut offrir un espace pour que les paroles d'un autre puissent s'entendre. »

Beaucoup d'entre nous ont pu dire que l'analyste du passeur ne devrait pas l'informer de sa désignation, que la surprise doit venir au moment où un passant l'appelle. Je ne partage pas ce point de vue ; je rejoins Lacan qui dit (dans une annexe à la Proposition de 1967) que l'analyste peut ou non lui en faire part et que c'est une question de courtoisie. L'analyste peut dire à son analysant qu'il l'a désigné comme passeur, lequel peut décliner cette offre (il n'est pas obligé d'accepter la tâche), mais alors il ne pourra pas revenir sur ce refus.

Cette désignation du passeur par son analyste implique évidemment que l'analyste (l'AME dans notre École) s'intéresse un minimum à la passe et en reconnaisse l'importance cruciale dans la transmission de la psychanalyse ; ce pourquoi une école est une École ; pas sans la passe, donc. Les analystes membres des cartels de la passe ont été élus à cette place parce qu'ils se sont portés candidats pour y travailler. Cela implique pour eux de porter un intérêt tout particulier à la passe, pas seulement comme procédure de « qualification » de l'analyste, mais comme moment essentiel de virage à l'analyste. Ils devraient mettre un point d'honneur à être parmi ceux qui désignent

des passeurs. Dans cette chaîne de responsabilités où nous sommes nombreux à être impliqués (passants, passeurs, analystes et membres des cartels de la passe), on voit que la transmission de la psychanalyse est de façon majeure le but et la raison d'être d'une École.

Pour finir, et en résumé, le passeur est dans cette chaîne le maillon central : pivot du dispositif, plaque sensible susceptible de révéler d'abord que le moment de passe existe comme transformation d'un analysant en analyste, qu'on peut le repérer et que l'accumulation de ces expériences doit rendre raison de la question qui a été du début à la fin de son enseignement celle de Lacan : qu'est-ce qu'un analyste ?

Lacan en a proposé le dispositif, pas forcément parfait, mais qui met au travail beaucoup d'entre nous, pour contrer ce qu'il appelait l'oubli ou l'amnésie de l'acte, pour empêcher que se superposent hiérarchie et gradus (c'est-à-dire pouvoir politique, institutionnel et savoir ou élaboration de savoir sur ce qu'est un analyste) et enfin, on l'a déjà dit, pour empêcher la dérive de l'analyste vers le fonctionnaire du discours analytique.

Ce n'est jamais gagné : on l'a vu avec les crises institutionnelles précédentes, survenues la plupart du temps autour de la passe, vécue comme contre-pouvoir. Elles ont montré non pas un échec de la passe, mais plutôt sa fonction de stimulation à penser la psychanalyse ; par contre, les entraves qu'elle a rencontrées, lors de ces crises, montrent la résistance de l'institution à laisser fonctionner la passe et en définitive, à travers elle, une résistance des analystes à l'analyse.

Entretien

Rencontre avec un « philosophe de la vie ordinaire » : Guillaume Le Blanc *

Anne Théveniaud : Guillaume Le Blanc, comment les choses ont-elles commencé pour vous ? C'est en découvrant, jeune étudiant, les travaux de Michel Foucault, que vous avez, dites-vous, « plongé dans le bain de la philosophie » ? Mais en fait vous aviez débuté en 2002 par un livre, *Canguilhem et la vie humaine*, sur un auteur que vous aviez lu depuis longtemps. Et à l'occasion de sa réédition récente aux PUF, vous rédigez un avant-propos intitulé « Qu'est-ce qu'une philosophie de la vie aujourd'hui ? », que j'ai lu comme un fragment d'autobiographie intellectuelle. Vous y invoquez ce double héritage, celui de Canguilhem, et son projet de penser la vie, la vie créatrice, mais en lien avec Foucault, qui, lui, la pense bien plutôt comme contrôlée et disciplinarisée. Or, ce sont « les relations incessantes entre ces deux auteurs » qui vous sont apparues comme « un événement philosophique de premier ordre ». La rencontre, le heurt Canguilhem-Foucault est pour vous, du fait de leurs différences, un événement qui relève d'une « mise en intrigue profondément déconcertante », tant ils vous semblent « lointains et proches à la fois ».

Un concept apparaît alors comme une référence qui leur est commune, « un roc de première ampleur », c'est la notion de norme, qui engageait, dites-vous, une certaine manière de faire de la philosophie à la rencontre des sciences humaines et de la médecine. Ainsi déjà vous soutenez votre thèse en 1999 *Le Vital et le social, L'Histoire des normes*. Mais à ce moment-là, l'heure n'était pas à une redécouverte de la vie, et vous étiez, dites-vous, à contretemps. Or, « curieusement », vous dites plus loin, « notre présent a retrouvé l'urgence des questions sur la vie ».

* Le 21 janvier dernier, après une conférence au centre hospitalier auprès du Groupe de réflexion sur les questions d'éthique médicale, le philosophe Guillaume Le Blanc était reçu à l'espace culturel Le Parvis à Pau et interviewé pour le Forum (pôle 8) par Anne Théveniaud.

Lire Canguilhem avec Foucault, ce projet « qui avait au départ quelque chose d'insolite et de désespéré », vous conduit à faire émerger une nouvelle question en philosophie, question qui sera votre question, qui l'est encore, et qui touche « le pouvoir des normes, et la force de la vie confrontée au pouvoir des normes ». Vous vous demandez ce « que signifie être en vie pour un homme » et quelle est « la possibilité d'une éventuelle déprise ». C'est ce trajet que je voulais restituer. Vous me disiez récemment : « Ce que j'essaie de faire, c'est une étrange alliance entre une physique sociale et une philosophie de la vie créatrice. » Ou encore : « Ce qui est central à mes yeux, c'est l'inventivité des vies ordinaires, plongées dans le bain social », donc la philosophie comme opération vivante.

Cela me permet de vous présenter davantage : vous êtes philosophe, professeur de philosophie, vous dirigez le département de philosophie de Bordeaux 3. Vous venez de faire paraître au Seuil *Dedans, dehors, la condition d'étranger*. Vous avez publié en 2009 *L'Invisibilité sociale* aux PUF, dans la collection « Pratiques théoriques », que vous dirigez. Il y avait eu *Vies ordinaires, vies précaires* au Seuil en 2007. Citons aussi la réédition chez Vrin de cet ouvrage de 2004, au titre que nous pourrions expliciter tellement il nous parle, *Les Maladies de l'homme normal*.

Après avoir écrit deux articles « La clinique de la vie fragile », ou encore « La vie psychique de la maladie » dans la revue *Esprit*¹, vous démarrez aujourd'hui à l'université de Bordeaux un nouveau séminaire sur l'archéologie de la bioéthique. Nous venons de passer avec vous un moment passionnant au centre hospitalier de Pau sur les questions d'éthique médicale.

Que signifie être en vie pour un homme ?

Guillaume Le Blanc : Merci de cette présentation, merci de cette invitation. Je peux au moins d'abord redire des choses de mon parcours, sachant que c'est toujours un peu une fiction que l'on se tient à soi-même, lorsqu'on s'interroge sur « d'où l'on vient, où l'on va ». On ne sait jamais ce que l'on peut en dire tant cela est précaire, aléatoire, sinon la construction d'une fiction que l'on entretient à ses propres oreilles.

1. *Les Nouvelles Figures du soin*, numéro spécial de janvier 2005, coordonné par F. Worms et G. Le Blanc.

Mais enfin, je crois que oui, je me souviens très bien de mes études quand j'ai commencé à travailler sur Foucault. Je n'avais jamais lu une ligne de Foucault avant. Mon travail philosophique était plutôt en direction de la philosophie allemande. J'ai commencé par un mémoire, *Foucault, lecteur de Kant*. C'était un pari intellectuel de me dire : je vais travailler sur un auteur dont j'ignore tout, et avec lequel je n'avais, je dois le dire, pas de grandes affinités. La lecture de Foucault m'a désorienté, et m'a réorienté dans une tout autre perspective, dont celle de la norme, que j'ai suivie de Foucault à Canguilhem.

Ce qui m'intéresse en philosophie, je parle au présent, c'est de réfléchir sur le commun des vies, les expériences des vies communes, dont je m'empresse de dire que j'en fais partie. Il y a d'un côté une certaine créativité anonyme qui était rarement pensée comme telle, et d'un autre côté l'expérience de ces vies ordinaires dans le milieu social, le travail, les questions d'insertion et d'intégration, bref, tout ce qui fait le bain social. Mon opération philosophique première a été une sorte de traduction que j'ai tentée d'une philosophie de la vie telle qu'elle est présente chez Canguilhem. Cette opération de traduction a été ma façon de chercher ma voie, de pratiquer la philosophie à la première personne, en reprenant cette idée de Canguilhem. Selon lui, et il le dit dans *Le Normal et le pathologique* ², au début, la réflexion philosophique est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, toute bonne matière doit être étrangère. Canguilhem était un philosophe qui avait entrepris des études de médecine, qui avait fait un parcours de médecin jusqu'à la thèse de médecine.

Je me suis dit : comment traduire cette philosophie de la vie dans quelque chose qui serait une philosophie de la vie ordinaire ? De là mon parti pris en philosophie, cette décision de philosopher à partir de quelque chose qui n'est pas la philosophie, qui n'est pas les textes, l'histoire de la philosophie. J'ai cherché cette matière étrangère, elle m'a été donnée par elle-même dans ce qui me semblait être décisif, dans les vies ordinaires. Cette analyse de la vie ordinaire, je me rappelle très bien qu'elle est née à partir de la lecture de Foucault et ensuite de Canguilhem. J'ai essayé, j'essaie de produire une « philosophie de l'ordinaire », et cela suppose que le philosophe est quelqu'un qui doit renoncer à un certain nombre de postures pour y

2. G. Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966.

arriver. Le philosophe s'est souvent pensé sinon comme extraordinaire, du moins comme quelqu'un « hors du commun », avec, c'est Stanley Cavell qui le dit, une certaine arrogance par rapport au réel. Le philosophe, c'est « celui qui dit mieux que les autres » ce qu'est le réel, avec un ton prophétique.

Il me semble que le philosophe, c'est le contraire du prophète. Il ne dit pas quel va être le monde de demain. Cela, c'est la prophétie, et elle se porte bien en temps de crise. Pour moi, le philosophe n'est pas ça ! C'est quelqu'un qui n'est pas en avance mais arrive plutôt un tout petit peu en retard, et qui du coup parvient à produire un « diagnostic du présent », c'est la formule de Foucault. Il peut décrire ce présent auquel il appartient lui-même puisqu'il n'en est pas séparé. À ce moment-là, inévitablement, les frontières entre la philosophie et le dehors bougent. Du même coup, tout va intéresser le philosophe, les sciences sociales, les théories de la vie psychique, les fictions, la littérature. C'est le parti pris d'une philosophie du dehors, exorbitée, sortie de son sillon initial, et que j'essaie de produire d'une façon assez libre : restituer les allures de vie qui composent une époque. Cette pratique de la philosophie, je la trouve chez des auteurs comme Foucault et Canguilhem, mais aussi Judith Butler, une des grandes figures actuelles de la philosophie.

« La vie des hommes infâmes, d'étranges poèmes »

A. Théveniaud : Merci de ces précisions. Nous allons nous engager plus avant dans l'analyse de ce que c'est que « la norme », puisque c'est le roc commun entre Foucault et Canguilhem, mais dans un sens différent. Ce que dit Foucault à la fin des années 1970 est très nouveau. La notion de loi, de loi politique n'est plus tellement ce qui régit les sociétés. Les sociétés sont régies par des normes : la norme est la forme du lien social moderne. L'analyse par Foucault des vies ordinaires fait émerger ce qu'il appelle le lissage des comportements par les normes.

Foucault exhume les vies ordinaires des textes juridiques, des registres d'internement en particulier qu'il a consultés à la Bibliothèque nationale, dont les notices, écrites de manière absolument superbe, consignent ce qu'il appelle « la vie des hommes infâmes ³ ».

3. M. Foucault, *Dits et écrits*, tome III, Paris, Gallimard, 1994, p. 198.

D'un autre côté, si on regarde vers Canguilhem, bien sûr il dénonce la normalisation, on pense ici à sa critique célèbre de la psychologie adaptative, mais il y a aussi chez lui quelque chose qu'il appelle la « normativité ». Le sujet se constitue dans son rapport aux normes, et cela lui permet d'inventer, de créer de l'intérieur même de ces normes.

Et face à cette écriture des vies ordinaires par le pouvoir selon Foucault, il me semble pouvoir proposer : « des vies ordinaires qui pourraient s'écrire elles-mêmes ». Que pensez-vous de cette comparaison sur le plan de l'écriture ?

G. Le Blanc : En même temps, la grandeur de Foucault est d'avoir porté son attention sur des vies anonymes, obscures, et qui sont devenues des vies dont, à un certain moment, on pouvait faire une petite histoire. Pourquoi ? parce que du pouvoir s'est abattu sur ces vies...

A. Théveniaud : Voulez-vous que je lise un extrait, la vie de Mathurin Milan, mis à l'hôpital de Charenton le 31 août 1707 : « Sa folie, dit le registre d'internement, a toujours été de se cacher de sa famille, de mener à la campagne une vie obscure, d'avoir des procès, de prêter à usure et à fonds perdu, de promener son pauvre esprit dans des routes inconnues, et de se croire capable des plus grands emplois. »

G. Le Blanc : Oui, nous tous, nous sommes effectivement ces vies qui, à un certain moment, peuvent être captées par un réseau de pouvoir, et ici, quand Foucault écrit : « Des vies singulières, devenues, par je ne sais quels hasards, d'étranges poèmes... », ce qui le fascine, c'est comment, en trois ou quatre lignes, une vie devient accessible par le phénomène même qui vient l'emprisonner. Donc la vie est éclairée par le pouvoir en même temps qu'elle bascule comme vie infâme. La vie des hommes infâmes, c'est cela, ce sont des vies ordinaires qui, pour une raison de voisinage, de dénonciation, deviennent des vies qu'on peut se représenter uniquement sous l'angle du mot : « lettre de cachet ». La grande force de Foucault, c'est de montrer qu'en deçà de ce niveau-là, au fond, ce qu'est une vie, nous n'en savons pas grand-chose. Le drame, c'est que nous ne pouvons pas arriver à nous représenter ce que c'est « une vie ». Dans toute vie il

y a une obscurité fondamentale, un noyau de mystère radical qui reste en deçà de la représentation qu'on peut en avoir.

Du freinage manuel des conducteurs de train

Foucault a porté son analyse sur la manière historique dont une vie était soumise à des normes de niveaux différents. Il s'est intéressé à la *disciplinarisation* de l'atelier, de la caserne, de l'hôpital, de l'école, en montrant comment le point commun de ces disciplines était de produire des comportements dans les corps. Un sujet se met à être individualisé comme sujet, à exister comme sujet à partir du moment où en lui, en son corps, un certain comportement est produit qui est attendu par un registre, un cahier des charges des normes. Et c'est vrai que si on a une lecture un peu statique, on dira que ce que Foucault décrit, c'est l'enfermement du sujet dans les normes, la manière dont il est produit comme sujet en étant attaché à des normes qu'il doit reproduire à son propre corps défendant.

Malgré tout, il y a un intérêt chez Foucault pour un usage de subversion de ces normes, qui me semble renvoyer à une force plastique de la vie créatrice que je trouve chez Canguilhem. Il y a une invention très puissante de la vie comme invention des normes. La vie, au fond, c'est cette capacité de recréation des normes, « normativité » au sens de Canguilhem. La normalité, arrêt sur image à un certain moment du réel des normes, est toujours débordée par cette puissance d'invention des vies ordinaires.

On pourrait prendre plusieurs exemples pour attester du propos de Canguilhem. Ainsi, je me suis beaucoup intéressé à l'analyse du travail. On pourrait croire dans un premier temps que travailler, c'est reproduire les normes qui règlent le cahier des charges du travail. D'un postier on s'attend à ce qu'il poste les lettres, d'un enseignant à ce qu'il enseigne, d'un commerçant à ce qu'il fasse du commerce selon des règles assez précises. On a l'impression que le travail est une activité de réalisation des normes prescrites dans un cahier des charges. Cela est vrai jusqu'à un certain point. Mais en même temps il me semble que dans le travail on fait tout à fait autre chose que cela. On enseigne à sa manière, on commerce à sa façon. Il y a donc des usages assez singuliers dans les manières de travailler, ce qui peut se remarquer à des gestes spécifiques, des postures particulières,

et qui donc consistent en des micro-inventions, des petites inventions qu'on peut très bien ne pas voir si on a une vision plutôt macroscopique, une vision très large. Si on observe plus clairement, avec une vision plus microscopique, on verra que quelqu'un qui travaille ne fait jamais seulement que répéter les normes du travail. Il le fait en faisant souvent autre chose. Et souvent, sa manière de le faire, c'est de tourner les normes à son avantage pour les réaliser. Cela peut aller jusqu'au cas limite où une micro-norme, une manière de faire inventée par un travailleur va s'opposer à la norme qui règle le travail, la macro-norme.

Il y a des études sur les conducteurs de trains de banlieue en région parisienne, avec les nouvelles consignes de la SNCF de faire un freinage automatique quand on arrive dans les gares. Après une enquête assez fouillée de la part de certains psychologues du travail qui avaient su gagner dans des entretiens la confiance des conducteurs de trains, il s'est avéré que la quasi-totalité d'entre eux pratiquaient le freinage manuel, contrevenant à la consigne très stricte, consigne de sécurité, d'utiliser le freinage automatique. Et quand on leur posait la question : « Pourquoi est-ce que vous contrevenez à cette norme qui est une norme de sécurité ? », ils donnaient une très belle réponse : « Par plaisir ! », par plaisir d'un beau freinage manuellement bien fait. Ce qui est très intéressant, c'est que dans leur réponse il ne s'agissait nullement de sabotage. Il s'agissait plutôt d'honorer la consigne, d'en honorer l'esprit. En réalité, les conducteurs de train se sentaient plus vigilants avec l'attitude du freinage manuel, parce que, là, il y avait une relation organique, corporelle, manuelle qui se créait entre la machine et eux-mêmes.

Je dirai que c'est emblématique de toutes les manières de travailler, y compris dans les endroits standardisés comme les usines Fiat en Italie à la fin des années 1970. Des sociologues du travail ont montré que certains écarts permettaient aux sujets non seulement de s'adapter à la norme de travail, mais de se sentir encore sujets de leur travail. Moi, ce qui m'intéresse beaucoup, c'est cette opération-là. Comment quelqu'un peut-il, en inventant ses propres normes à l'intérieur des grandes normes qui régissent la réalité sociale, se sentir encore maître de sa vie, et même faire l'expérience d'une certaine santé, d'une santé psychique.

Quand la norme s'écrit à la première personne

Il y a une belle définition de la santé chez Canguilhem. On ne sait jamais ce qu'est la santé, ça ne relève pas d'un savoir. Il y a des savoirs de la maladie. Il n'y a pas de savoir de la santé. On peut se sentir en bonne santé. *Valere*, c'est l'étymologie latine, attachement à la valeur. On se sent avec cette valeur-là en soi. Se sentir en bonne santé, c'est lorsqu'on a l'impression de pouvoir peser, contribuer à modifier le milieu dans lequel on vit. Je crois que c'est une définition très intéressante de la santé. C'est-à-dire que la santé, ce n'est pas l'adaptation à des normes, cela pourrait au contraire induire des maladies, comme j'ai essayé de le montrer dans *Les Maladies de l'homme normal*. La santé, c'est la possibilité de modifier le milieu dans lequel on est, et que j'appelle créativité. Donc, ce qui m'intéresse, c'est de rechercher les formes stylisées de la vie ordinaire, la manière dont une vie ordinaire justement dans un milieu particulier s'échappe, en faisant autre chose que ce qui est attendu d'elle. C'est l'espèce de petite fiction qu'une vie à un moment donné invente.

Cette analyse-là est présente chez le dernier Foucault à travers la notion d'usage. Lorsque Foucault fait son histoire de la sexualité, il thématise l'usage, l'usage des plaisirs. Il montre très bien comment entre le code moral propre à une société et le comportement qu'il requiert il y a la réalité intermédiaire des manières d'être, le domaine de l'usage, avec la question : « Comment est-ce que je vais me rapporter aux normes, par quel biais ? » L'usage est une certaine inventivité de soi à l'intérieur des normes. Ce que je retiens de Foucault, c'est que le hors-norme radical est une fiction. Nous vivons depuis notre plus jeune âge dans des normes que nous avons incorporées. Ce sont des rythmes corporels, d'alimentation, d'endormissement du bébé. Il y a aussi le pôle psychique des normes que nous finissons par incorporer. En psychanalyse on parlerait de surmoi. C'est un ensemble de références dans lesquelles nous vivons, et justement la question est de savoir comment nous pouvons nous rapporter à ces normes dans lesquelles nous nous situons.

A. Théveniaud : Cela me fait penser à ce que vous dites ailleurs : au fond, la norme s'écrit toujours à la première personne. Vous en passez assez peu par l'idée que l'on serait complètement imbibé, imprégné par la norme. Car on a bien une certaine manière de se rapporter

à la norme. Cette écriture à la première personne fait que l'inventivité que l'on peut avoir à l'intérieur des normes, c'est quand même une inventivité de soi. Mais un soi qui n'est pas une identité auto-suffisante, pleine et entière. Qu'est-ce qui fait qu'on peut inventer ? C'est qu'il n'y a pas d'identité, entendue comme identitaire. La condition de la normativité, c'est d'abord le risque, prendre le risque d'une invention des normes. Vous dites au fond : la condition de l'invention, c'est que ça rate, que ça puisse rater. Et vous écrivez : « Le vivant rate parce que *a priori*, il n'est pas soumis à la réussite. » Et vous parlez, qu'il s'agisse de la maladie ou de la vie ordinaire, de la « puissance d'égarement de la vie ». La vie, c'est ce qui peut s'égarer, c'est ce qui fait qu'on peut aussi bricoler à l'intérieur des normes. Il y a le braconnage dont parle M. de Certeau, dans une analyse très fine de ces écarts, de cette pratique rusée de l'écart par rapport à la norme.

Se tromper, errer, désirer

G. Le Blanc : Si vous voulez, si nous étions entièrement à notre place, rien ne se produirait. Nous nous immobiliserions, nous nous fixerions, et à ce moment-là nous n'aurions plus de raisons d'aller chercher ailleurs, de nous déplacer. Je pense qu'il y a deux grandes manières d'exister : une manière figée...

A. Théveniaud : ... oui, normale, identitaire...

G. Le Blanc : ... vouloir s'identifier en permanence, se sentir justifié dans une forme d'existence. C'est cette modalité de la vie, la vie-arbre, comme l'imagine cet écrivain israélien dans *Little Big Bang* ⁴. Son personnage, à un moment donné, a une pousse d'olivier qui lui bourgeonne dans l'oreille gauche. En fait, c'est toute une métaphore, car cet homme essaie de consulter des spécialistes sur cette étrange maladie, et, en réalité, ce qui intéresse cet écrivain israélien, c'est que ce sont des gens malades de leur enracinement jusqu'au-boutiste, de leur identité qui devient du surplace.

Ce qui m'intéresse, c'est plutôt une certaine modalité du nomade, de l'itinérance. Dans le déplacement il y a non seulement la possibilité de ne jamais être totalement ajusté à la norme, mais le fait

4. B. Barbash, *Little Big Bang*, Paris, Zulma éditions, 2010.

de devoir se déplacer pour chercher des informations. Il y a ainsi un lien, comme le suggère Canguilhem, entre l'errance et l'erreur. C'est vrai qu'errer, c'est avoir la possibilité de se tromper, d'échouer. Mais c'est aussi ce qui fait qu'on cherche ailleurs des informations, et ainsi on produit un chemin. C'est un point extrêmement intéressant et qui a des répercussions très fortes.

Dans mon dernier livre consacré à la question de l'étranger et qui milite pour une philosophie de l'hospitalité, j'essaie de repenser les convictions des politiques qui travaillent sur l'étranger. Nous avons peur des vies en déplacement, nous construisons des murs pour nous retrancher dans une identité que nous sentons menacée. Or le déplacement, c'est la possibilité du mélange, alors que le sur-place est une espèce de phobie du mélange. Et donc cette phobie du mélange, ce dont nous avons peur, nous finissons par la projeter sur un ennemi extérieur qui prendra le visage du musulman, du Rom... Si nous acceptions de nous ouvrir à notre propre déplacement, qu'il soit physique mais aussi bien psychique, nous aurions plus de possibilités d'accueillir nos hôtes intérieurs et aussi bien extérieurs.

Hybridation

A. *Théveniaud* : Il y a un terme chez vous que j'ai particulièrement apprécié, c'est celui d'hybridation. Ce terme, je suis allée le rechercher dans le Littré parce que je n'en connaissais pas tous les sens. Cela relève on le sait du jardinage, mais j'ai découvert que c'est aussi un terme qui renvoie au croisement des langues et à la pratique de la traduction. Bien sûr, on retrouve là votre entrée dans la philosophie comme « traducteur ». Au fond, l'hybridation, c'est la retraduction d'une expérience dans un récit. De là, vous amenez le sens qu'on connaît mieux : c'est la com-position, le poser-avec, d'une forme de vie avec d'autres formes de vie, donc composer avec ce qui est autre.

Le trajet que vous faites dans ce livre sur « la condition d'étranger » vous amène à une sorte de « retournement topologique », en disant finalement, et c'est la formule de Ricœur, que l'étranger, c'est « soi comme un autre ». L'étrangeté, c'est aussi ce que nous avons de plus intime, au sens de l'« extimité » lacanienne. Et vous proposez de faire bon ménage avec notre propre altérité intime pour nous ouvrir à quelque chose qui va vers cette hybridation. Et ça passe par le

langage, ou plus précisément par quelque chose qui est de l'ordre de la traduction. Cela m'a paru particulièrement fécond.

G. *Le Blanc* : C'est tout à fait cela. D'un côté il y a tous les registres par lesquels on neutralise la forme de vie qui vient d'ailleurs. On dit de quelqu'un : « Toi, le chômeur », on ne se contente pas de produire un résumé objectif d'une vie sans travail, on désigne quelqu'un comme ayant, à un certain moment, une espèce d'identité négative presque parasitaire. Il y a toute une série de termes qui construisent les identités négatives. Et comme nous avons très peur de perdre notre travail, « toi le chômeur » est à entendre comme « moi le non-chômeur ». « Toi l'étranger » est à entendre comme « moi, le non-étranger ».

Je dirai encore qu'il y a des désignations qui viennent mettre à distance des vies. Et même, davantage, elles les rendent étrangères dans un sens particulier du terme, c'est-à-dire qu'elles les obscurcissent et les rendent inintelligibles, incompréhensibles. On est en train de découvrir qu'il y a en Tunisie une révolution qui a l'air de ressembler à ce que nous connaissons. « Ils sont peut-être un peu comme nous ces gens-là ? C'est étonnant ! »

Ce que j'essaie de faire dans ce texte, *Dedans, dehors*, c'est, dans un mouvement inverse, de suggérer que le mélange peut être joyeux d'une certaine façon. Mais il ne s'agit pas du mélange à n'importe quel prix. Il y a des conditions de non-violence. J'essaie de construire une philosophie de la mixité, du mélange, de l'hybridation donc. Et il me semble que, plutôt que faire l'éloge des frontières, il faudrait faire l'éloge du métissage, de l'hybridation. Il faut réconcilier les gens avec la joie du frottement, la possibilité de trouver des idées qui viennent d'ailleurs et de les incorporer. Mais je crois que tout cela, nous l'avons à notre porte.

Déjà dans le langage, il y a de l'hybridation, des formes syntaxiques nouvelles qui ne renvoient pas à une barbarie qui aurait détérioré la langue française, des inventions extraordinaires qui renvoient au sens noble du terme, à ce que Édouard Glissant appelle la « créolisation » de la langue française. Il y a une espèce d'inventivité que la langue française rend possible. La langue française n'a jamais été autre chose que l'ensemble de ces déformations, de ces inventions qui font effectivement que non seulement les grands romans sont

écrits dans une langue étrangère, comme dirait Deleuze, ou plutôt Proust repris par Deleuze, mais que, en plus, les mots ordinaires réinventent. Et ces inventions sont dues à des mélanges, des hybridations.

Pourquoi est-ce que d'un côté on accepterait l'hybridation et d'un autre on la refuserait ? Je propose en quelque sorte de retrouver le goût de l'hybridation, y compris pour la construction et le devenir de nos nations. C'est ce que j'essaie de développer dans un chapitre un peu chaud qui s'appelle « Défaire la nation », où j'essaie de montrer que la notion de nation gagnerait à être renouvelée par les formes de vie qui la composent, qui viennent aussi d'ailleurs, et qui la réinventent. Seulement, cela, nous le refusons en réintroduisant des thèmes très musclés qui figent un processus de vie.

Pina Bausch, une chorégraphie de l'hybride

A. *Théveniaud* : Au moment où je lisais votre livre sur la condition d'étranger, je suis allée voir le ballet de Pina Bausch *Kontakthof*, théâtre dansé qui est lui-même une forme hybride.

Premier décalage, il est joué-dansé par des adolescents qui n'ont aucune pratique de la danse ni du théâtre, même en amateur. Ce qui m'a saisie à un moment donné, c'est un second décalage : il s'agit de mettre en scène et en mouvement des gestes et des attitudes pour dire le rapport amoureux, mais en même temps le monde que ces jeunes du Wuppertal incarnent sur scène n'est pas le leur, c'est un monde d'ailleurs, et d'un autre temps. Ils se glissent dans les costumes des années 1960 : robes-fourreaux de soie, chemises blanches, escarpins, cravates, qui ne sont pas les leurs. Et là, c'est joué sur un mode parodique, ironique, qui dévoile le « semblant » des sentiments convenus, en se tenant à la lisière du code de la bienséance et en laissant échapper le détail incongru, l'infime improvisé.

Dans le documentaire réalisé plus tard sur le montage du ballet, qui s'appelle *Rêves dansants*, le jeune garçon qui a été choisi pour le premier rôle s'étonne : « Mais moi, je suis bosniaque, musulman ! » Son rapport aux femmes n'a rien à voir avec ce qu'on lui propose, il est complètement décalé, en pleine situation d'altérité par rapport à ce qui se passe, et c'est justement lui qui pourra le mieux se glisser dans les interstices de ces codes de séduction entre « dames et messieurs », auxquels il est étranger. Et je me suis dit que, au fond,

l'hybridation dont vous parlez, ça pourrait être cela, que nos codes soient à la fois représentés et joués, qu'ils soient subvertis, et c'est vrai que ce jeune le fait très bien.

Le film qui a été fait ensuite donne le témoignage de vie de ceux qui ont participé de cette façon-là, et ils disent que, pour eux, « une assurance nouvelle s'est fait jour » !

G. Le Blanc : Oui, c'est un très beau film. Ce qui est fascinant chez Pina Bausch, c'est qu'elle a monté le spectacle à trente ans d'écart, partant de trois « matériaux » différents, des professionnels d'abord, puis des gens âgés, et pour finir des adolescents. À trente ans d'intervalle, elle arrive à organiser un travail d'improvisation avec une espèce de coloration du spectacle, qui est plus qu'une intégration, par des expériences de vie autres. Car, effectivement, dans cette troisième version de *Kontakthof*, ce jeune qui est bosniaque et musulman joue une séduction qui n'a pas cours dans sa culture, ce n'est pas quelqu'un qui vient s'intégrer. L'hybridation, c'est la transformation mutuelle des deux formes de vie, au nom d'une allure de vie nouvelle qui va se créer petit à petit. Il s'agit de redonner sens à cette idée que la vie est aussi quelque chose qui se crée.

A. Théveniaud : Vous parlez des interstices et des blancs des normes, et effectivement on voit ces jeunes qui arrivent à se saisir des codes parce qu'il y a ces interstices, qu'il y a du jeu. Ils n'ont pas à entrer dans un système qui serait entièrement défini, une chorégraphie entièrement réglée. Non, le ballet n'est pas réglé, et cela, c'est eux qui vont le faire avec leur vitalité propre. C'est là toute la richesse du spectacle.

Précarité et désœuvrement

G. Le Blanc : Ce qui est intéressant, c'est que, si ce ballet n'est pas réglé dans le temps, s'il n'y a ni livret ni musique préalable, il y a bien tout de même quelque chose, un dispositif scénique. Le drame aujourd'hui, si on transpose, ce sont toutes les expériences où il n'y a aucun dispositif, c'est-à-dire où le problème, c'est la précarité radicale, voire l'exclusion, en d'autres termes la sortie de tout dispositif. Quand il y a le soutien du dispositif, beaucoup de choses peuvent s'inventer et se passer. En revanche, quand ces dispositifs sont

absents, il peut y avoir une espèce de solitude tragique qui fait que les sujets déviennent.

C'est aussi quelque chose qui m'a intéressé dans mon travail, de voir comment cette insertion de la vie dans les normes est niée jusqu'à un certain point pour certaines personnes, dans certaines conditions. Il y a des conditions sociales qui font que des vies sont plus dans des dispositifs que d'autres, et donc je me suis intéressé à la fragilisation sociale des vies ordinaires, malmenées du fait de leur position intenable dans les normes. Un sujet qui a un travail et qui est disqualifié dans ce travail au point qu'il peut être déclassé, on voit bien qu'il est encore dans un dispositif, mais qu'il n'a pas la possibilité d'instituer quelque chose. Je me suis beaucoup intéressé à cette question de faire œuvre à l'intérieur du dispositif, ou au contraire se vivre comme un sujet désœuvré qui sait qu'il ne pourra pas participer durablement. Le drame aujourd'hui, ce sont ces vies qui ont le sentiment qu'elles ne peuvent pas participer à la cité, et qui sont alors renvoyées à leur désœuvrement. Le désœuvrement n'est pas l'absence d'œuvre, ce n'est pas le fait de ne rien faire, c'est le fait que je suis perçu, moi, par les autres, comme ne faisant rien. Le drame du désœuvrement n'est pas l'inactivité, c'est plutôt que ce que je fais ne sera pas reconnu comme une œuvre significative, comptant, et pouvant s'inscrire dans le patrimoine de l'humanité. Dès lors qu'on perd cette possibilité-là, on devient une vie précaire.

A. *Théveniaud* : Ce serait votre façon de dire la précarité ?

G. *Le Blanc* : Oui, une vie précaire, c'est une vie dont les possibilités de faire œuvre, c'est-à-dire de recréation des normes, ne sont plus perçues par les autres parce qu'elles sont devenues inaudibles. Il y a un lien très fort à mon sens entre l'expérience de la précarité et le fait que la vraie précarité commence lorsque la voix de quelqu'un cesse d'être retenue comme significative, et dès lors que la voix s'efface, parce qu'elle n'est plus auditionnée par d'autres sujets ; c'est le visage de ce quelqu'un qui s'efface. Je crois qu'il y a un processus d'exclusion. Je dirais que c'est un processus qui commence par la voix et qui se finit par la perte du visage, l'invisibilité radicale. Quoique quelqu'un fasse, il n'est plus là, il a été recouvert par le béton du trottoir si c'est un SDF, il a été *asphaltisé*.

Donc la question philosophique, à la fois philosophique, éthique et politique, est : comment revenir au sens, aux œuvres des vies ordinaires ? Pour moi, la question cruciale, c'est comment faire pour que le potentiel d'œuvre ne soit pas purement et simplement ignoré et effacé. Foucault disait dans la première préface à *l'Histoire de la folie* ⁵ : « La folie, c'est l'absence d'œuvre », et il donnait un sens tout à fait particulier à cela. C'est bien là effectivement le risque de la mort sociale. Oui, c'est l'absence d'œuvre, qui vient non pas de ce qu'une vie en général ne fait pas, mais de ce que ce que fait une vie n'est pas retenu comme comptant, contribuant à un collectif de travail. Donc c'est la plongée à ce moment-là dans le désœuvrement qui emmène vers une espèce d'*invisibilisation* des vies. Et de ce point de vue, toutes les vies ne sont pas reconnues comme pleinement humaines.

De l'ordinaire comme style

A. Théveniaud : On reviendra sur cette question des vies ordinaires.

G. Le Blanc : Dans la mesure où l'on est dans un espace culturel, je dirai que le grand mérite de la littérature contemporaine, enfin, de la littérature depuis le XIX^e et XX^e siècles, est d'avoir accordé une importance extrême aux « vies minuscules », pour parodier le titre du texte de Pierre Michon.

C'est le début du prologue de *USA* ⁶ de Dos Passos. Une espèce de SDF qui part comme ça représente tous les SDF des États-Unis au début du siècle. Dos Passos finit son prologue en disant : « Les États-Unis, c'est un ensemble de buildings qui vont dans le ciel... » Et il dit surtout : « Ce sont des millions de voix... » Je crois que la littérature a compris très vite le fait de la dignité des vies ordinaires.

A. Théveniaud : La philosophie a mis plus de temps. Il y avait chez les philosophes un déni de l'ordinaire. Vous écrivez de beaux passages à ce sujet-là dans *Vies ordinaires, vies précaires* : « L'ordinaire est tellement associé au banal qu'il est rarement interrogé. On préfère l'extraordinaire, le remarquable, l'étrange. Dans tous ces vocables, il y a la promesse d'une métamorphose, d'un saut dans l'inconnu qui nous

5. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1^{re} éd., 1972.

6. *USA*, Paris, Gallimard, 2002.

arracherait enfin à la grisaille du quotidien. L'ordinaire est un soleil gris qui n'arrête pas nos regards. Nos lointains sont nos promesses. »

C'est cette vision-là que vous entreprenez de changer. Puisque la philosophie a toujours dénié cette grisaille, cet enkystement dans la répétition, peut-être du côté de la littérature y a-t-il quelque chose qui s'écrit. Du côté de la littérature, ça s'écrit quand même. La vie ordinaire est quelque chose qui s'écrit autrement. C'est le style de la vie ordinaire. Vous dites aussi : « Une vie, c'est une tentative pour mettre ensemble les morceaux, c'est une mise en forme de soi, ce qui fait que l'im-monde, ce qui ne fait pas monde, c'est-à-dire ce qui ne tient pas debout, est "mis en demeure" ». Je peux vous laisser commenter.

G. Le Blanc : Je pense à cette expression anglaise : *Small is beautiful*. Alors, je ne vais pas idolâtrer le petit, l'ordinaire, mais je crois quand même que les tentatives des vies, en général, c'est ça, essayer d'avoir une vie à soi.

C'est la grande question : est-ce qu'on peut changer des choses dans sa vie ? Essayer d'avoir une vie à soi, c'est tenter de produire des figures dans le temps et dans l'espace dans lesquelles on se sent bien, dans lesquelles on a plaisir à user de soi-même. Ces figures sont des micro-variations que l'on produit. Cela peut être telle partie de pêche, de pétanque. Ce sont des espèces de fictions dans lesquelles nous nous aménageons en quelque sorte une place.

A. Théveniaud : Je laisserai pour finir la parole à ce médecin qui s'occupe des soins palliatifs à l'hôpital et qui regrettait un trop grand usage des médicaments : « Dans les derniers moments d'une personne, ne pourrait-on pas plutôt essayer, disait-elle de manière juste et sensible, de sauvegarder ce qui pétille encore ? »

Chronique

Petits riens

Claude Léger

Combien de temps s'est-il écoulé depuis la pandémie de l'A-H1N1 ? Le temps d'écouler les stocks de Tamiflu ? Pas si sûr.

Combien de temps depuis l'éruption de l'Eyjafjallajökull ? Pour me souvenir de ce nom imprononçable, je m'étais trouvé un moyen mnémotechnique : « Déjà, j'y allais... J'recule ! », puisqu'il m'avait empêché de prendre l'avion pour traverser l'Atlantique. J'aurais pu faire le trajet en bateau, mais cela aurait pris trop de temps : juste de quoi faire le tour de la statue de la Liberté et revenir au pays.

Depuis combien de temps un Français n'a-t-il pas gagné le Tour de France ? Je n'en ai pas la moindre idée. Ce sont toujours des Américains qui gagnent. Le Tour n'est d'ailleurs plus « de France », puisque je crois même me souvenir qu'il est parti récemment d'Angleterre. Est-il passé par le tunnel sous la Manche ?

Combien de temps depuis que nous sommes gouvernés par le maire de Neuilly-sur-Seine ? Je compte les jours, surtout ceux qui nous séparent du premier tour de la présidentielle, mais la date n'en est pas encore connue. Ce pourrait être le 22 avril, soit dix ans et un jour après le premier tour de 2002, resté célèbre comme « tour de la tête du cochon ».

Ceux qui penseraient que j'ai plus d'un tour dans mon sac se tromperaient lourdement – au fait, pourquoi ne se tromperait-on pas légèrement ? Josée Mattei, qui veille de façon drastique ou draconienne – je ne sais pas quelle est la tournure la plus correcte – sur les échéances des textes du *Mensuel*, vient de m'envoyer un mail plein de sous-entendus, même s'il était lapidaire : « Mon cher Claude, si je ne m'abuse, je n'ai pas reçu vos "Petits riens" pour le *Mensuel* de juin... » Je n'ai pas osé lui répondre que je n'en avais pas encore écrit la première ligne. Combien de temps me restait-il, alors qu'il me semble si souvent ne pas avoir de temps à moi ?

Cependant, me revenaient obstinément certains thèmes que j'avais abordés naguère, comme ceux de la grippe et du volcan. C'était du temps où l'hippocampe régnait dans toute sa splendeur temporo-médiane, en tyran de l'hypermnésie. Mais, aujourd'hui, tout se brouille, s'embrouille même. Les

catastrophes s'empilent les unes sur les autres jusqu'à former un ensemble : l'âge des catastrophes, entend-on dire ¹.

En grec, la catastrophe, c'est le renversement, le bouleversement, la soumission du vaincu, mais aussi le dénouement de l'intrigue, de la pièce : « La commedia è finita. » Le Paillasse ² laisse alors tomber son couteau et, hagard, cache sa tête dans ses mains ensanglantées : « Qu'ai-je donc fait ? »

J'avoue – quel *shifter* ! – que j'avais ma petite idée pour ces « Petits riens », avant le rappel précautionneux de Josée Mattei ; mais je ne savais pas, jusque-là, comment les hameçonner, les accrocher, avant de les cuire à feu doux pour les réduire à n'être plus que des petits riens, c'est-à-dire des *zakouskis*, des amuse-gueule, des *tapas*.

Mon intention première était mauvaise. Je voulais distiller mon fiel sur les pages d'un livre qui venait de me tomber des mains. Son titre ? *Un jour, le crime*. Son auteur ? Un certain J.-B. Pontalis. Je dis « un certain », car je réalise que Pontalis ne figure jamais accompagné de son prénom, Jean-Bertrand, mais seulement des initiales de celui-ci. Et je me rappelle alors que Lacan, affairé à ses nœuds, l'avait un jour, dans une séance de séminaire, renvoyé à son « gibet ³ », tenant sans doute entre ses mains la ficelle pour l'y faire pendre... ailleurs. Je suppose que Pontalis avait fait peu avant une remarque désobligeante à propos de la monomanie borroméenne de celui qui fut son analyste.

On dit que la vengeance est un plat qui se mange froid ⁴. Certains en sont encore à le mastiquer des décennies plus tard, comme si la carne ne passait décidément pas : « Devenu psychanalyste, je me suis assez vite méfié du pouvoir exorbitant que, via le transfert, l'analyste était à même d'exercer sur ceux qui s'en remettent à lui. Leur dépendance, leur soumission peuvent être sans limites. J'ai connu des analystes qui, sans vergogne, n'hésitaient pas à exploiter le masochisme qui, sans doute, se cache en chacun de nous. Abuser de son pouvoir envers ses élèves, ses patients, ses enfants ou son chien est une tentation permanente ⁵. » Ne l'avez-vous pas reconnu ?, serions-nous tentés de dire à propos de cette esquisse de portrait.

1. Il ne faut quand même pas exagérer. J'apprends que la Bourse affiche une « vigueur certaine » à l'annonce de la mort de Ben Laden.

2. Fin de l'opéra de R. Leoncavallo *I Pagliacci* (1892). Déjà dans *Carmen* (1875).

3. Autre victime : « l'occasion là gâchée », épinglée au même lieu que celui de la note 4.

4. En 1964, après son « excommunication », Lacan rédige le texte de son intervention au congrès de Bonneval de 1960 : « Ils [les défauts de l'enregistrement] soulignent la carence de celui [i.e. Pontalis] que ses services désignaient pour accentuer avec le plus de tact et de fidélité les détours d'un moment de combat dans un lieu d'échange, quand ses nœuds [*sic*], sa culture, voire son entregent, lui permettaient d'en saisir mieux que quiconque les écoutes avec les intonations. » Extrait de « Position de l'inconscient », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 833.

5. J.-B. Pontalis, *Un jour, le crime*, Paris, Gallimard (*of course*), 2011, p. 147.

Ledit J.-B. esquisse surtout un autoportrait en quelques lignes, au début d'un chapitre intitulé « Premières rencontres » : « Revenant du lycée Henri-VI [*sic*], il y a de cela des décennies [...], je m'attardais parfois au palais de justice où je passais quelques heures assis sur un banc d'une chambre correctionnelle ⁶. »

Nous ne pouvons trancher sur le caractère de coquille ou de lapsus du « VI » d'Henri. S'agit-il d'un regret de l'auteur de n'avoir pu intégrer un lycée encore plus prestigieux que le lycée Henri-IV, ou bien est-ce une réminiscence shakespearienne d'une pièce de jeunesse qui finit mal, puisque le roi Henry *the Sixth* va s'y faire trucher par le futur Richard III. Le crime, un jour ; le crime, toujours.

Jeunes gens, passez de temps à autre vos heures creuses, au-delà de la salle des pas perdus, dans une chambre correctionnelle, dont le numéro importe peu, vous y apprendrez ce qu'est la vie, la vraie, bien mieux qu'au cinéma ou dans les cybercafés. Il vous en restera toujours quelque chose, ainsi que nous le conte Jean-Bertrand Lefèvre-Pontalis – je ne sais pas quand le début du patronyme est tombé.

Ce dernier semble avoir perdu, avec les années, le goût des prétoires. Il préfère désormais s'enfermer dans une cave, celle de la rue Sébastien Bottin, l'ancre Gallimard, où il « résiste à la tentation de pénétrer dans ce trésor et de [s]'emparer d'ouvrages devenus aujourd'hui introuvables ou oubliés ⁷ ».

Il n'est pas venu là pour commettre un tel délit, « ni pour assassiner ni séquestrer quiconque », mais pour consulter, ou plutôt compulsier, les collections de *Détective* et de *Voilà*, magazines moins dignes de représenter la maison Gallimard que ne l'est la NRF. De là à s'enfermer dans une cave et chercher à retrouver la trace « d'un courrier de lecteurs discutant furieusement des mérites comparés des seins en poire et des seins en pomme ⁸ », il n'y a pas l'ombre d'un crime ni d'un délit, même d'initié. Plutôt l'ombre de la statue d'Henri IV, le vert galant, sur des rêveries d'hypokhâgneux ⁹.

7 mai 2011

6. *Ibid.*, p. 29.

7. *Ibid.*, p. 159-160.

8. *Ibid.*, p. 161.

9. Pour ceux que le crime intéresse, ce qui ne les rend pas suspects pour autant, et qui apprécient une littérature cuisinée sans graisse, on peut recommander la lecture des *Crimes* de l'avocat berlinois Ferdinand von Schirach (à ne pas confondre avec le Baldur du même nom), publié aussi chez Gallimard – décidément, le goût de la série noire... Ce sont des nouvelles, genre littéraire qui convient particulièrement au thème, en raison de l'importance qu'y a la chute.

Bulletin d'abonnement

conjoint *Mensuel* et *Agenda*, pour 9 parutions par an

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

Je joins un chèque de 70 € (dont 10 € de participation aux frais d'expédition)

à l'ordre de Mensuel EPFCL, 118 rue d'Assas 75006 Paris

Vente du mensuel au numéro : 7 €

• excepté pour les numéros spéciaux : 10 €

n° 12 - Politique et santé mentale

n° 15 - L'adolescence

n° 16 - La passe

n° 18 - L'objet a dans la psychanalyse et dans la civilisation

n° 28 - L'identité en question dans la psychanalyse

n° 34 - Clinique de l'enfant et de l'adolescent en institution

EPFCL, 118 rue d'Assas, 75006 Paris - Tél. 01 56 24 22 56

Pour contacter le comité éditorial

et les auteurs, écrire à :

EPFCL, 118 rue d'Assas, 75006 Paris

Tous les anciens numéros du mensuel

sont archivés sur le site de l'EPFCL-France

www.champlacanianfrance.net

