

Xyloglossie ou *parrêsia* ?

Curieux titre, n'est-ce pas ? « Kécékça ? » dirait la Zazie de Queneau. Alors déplions ce titre pédant... pédant et ironique, car la xyloglossie, c'est tout simplement... la langue de bois : xylo-glossie ! Et la *parrêsia* est un terme grec qui peut se traduire par « le courage de dire vrai ». Je me réfère là au cours de M. Foucault au Collège de France en 1982-1983 et 1984¹.

De la xyloglossie au globish, une époque et ses langues

La langue de bois est à différencier de l'hermétisme ou d'un discours où surabonderaient les termes techniques. Elle est en fait surtout une langue sans sujet, une langue qui vise à faire groupe, à faire du comme Un ; elle est donc sans auteur repérable dans sa singularité, sans style, sans humour. C'est une langue qui n(e s)'autorise pas (à jouer avec elle), une langue qui ne s'auteurise pas.

Et dans la mesure où elle ne cherche pas à dire, mais à faire consensus, elle vise à faire taire toute voix dissonante, toute voix dissidente.

Si elle fait taire, la xyloglossie se caractérise donc dans le texte par une absence de voix. Régime de terreur, elle s'arrange par contre très bien des vociférations des dictateurs de tous ordres, des petits Pères des peuples et autres leaders qui se placent ou sont placés par le groupe en position d'exception (Hitler, Staline, Mao pour ce qui concerne les personnages dits politiques²). Leur voix est une voix qui fait taire parce qu'elle est sans coupure et vient résonner jusque dans l'intime de chacun comme une intimation. C'est une voix qui sature, qui vise à ne laisser aucune place pour que de la subjectivité puisse se loger dans les interstices du dit (ce qui est le propre des totalitarismes). On la retrouve donc dans tout univers totali-taire : novlangue ou LTI³, elle a certes sévi sous plusieurs régimes, en

¹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, I et II, Cours du Collège de France, Paris, Gallimard Seuil, Coll. Hautes études, 2008.

² Dès lors qu'il y a totalitarisme, l'espace politique en tant que lieu de parole, de débats sur le vivre en commun, est évacué, ce pourquoi les personnages historiques cités ne peuvent à mon sens être considérés comme des hommes politiques.

³ Cf. Victor Klemperer, *LTI, la langue du III^e Reich*, Paris, Albin Michel, 1996.

URSS, en Chine, en Allemagne sous les nazis... Mais ce n'est pas le seul avatar de la langue de bois : sa manifestation actuelle sous la forme du langage bureaucratique ne peut manquer de nous interroger sur ce qu'il en est de nos sociétés occidentales... On la retrouve aussi dans le globish (global english), cet anglais prétendument universel, qui sert à communiquer partout sur notre planète, mais qui est un anglais appauvri, ignorant des nuances et subtilités de cette langue, et qui n'est pas inscrit dans le fin tissage que constitue une langue entre des individus : ce qui fait le commun de leur histoire, de leurs traditions, de leurs références (depuis les comptines de leur enfance jusqu'aux poèmes appris à l'école, en passant par les jeux de mots qui à telle ou telle époque leur ont permis de rire avec et pour d'autres), bref, de tout ce qui fait patrimoine commun. Le globish, issu de la globalisation et ayant partie liée avec l'expansion du discours capitaliste, est un des lieux où peut se repérer la dégénérescence des noms du père : langue du *management*, elle isole le sujet réduit à l'individu de ce qui a pu faire transmission et communauté au sein de sa langue d'origine.

Et on peut malheureusement entendre aussi la langue de bois dans certains cercles de psychanalystes, sous le mode de la ritournelle, du discours convenu, de la citation comme garantie et non comme ouverture, du rapport sacralisé au texte du Maître !... (On y reviendra plus loin.)

La parrèsia

Foucault introduit la *parrèsia* dès la deuxième leçon de son cours sur *Le gouvernement de soi et des autres*, en la différenciant d'un énoncé performatif et en soulignant sa valeur d'acte qui engage le sujet : c'est, dit-il, un pacte du sujet parlant avec lui-même, qui nécessite un courage certain. La *parrèsia*, résume-t-il, se réfère à une éthique, celle du dire vrai, dans son acte risqué et libre⁴.

Celui qui fait preuve de *parrèsia* s'adresse au tyran dans un discours de vérité à ses risques et périls. « La *parrèsia* va donc être la limitation de la folie du maître par le dire-vrai de celui qui doit obéir, mais qui, devant la folie du maître, se trouve légitimé à lui opposer le vrai⁵. »

Se positionner comme *parrésiate* suppose de réunir les caractéristiques suivantes : avoir un certain *ascendant* (retenons ce terme), tenir un discours vrai, avoir du courage et par conséquent avoir à cœur de formuler, accepter et soutenir l'intérêt général avant le sien⁶.

⁴ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, I, *op. cit.*, pp. 63-64.

⁵ *Ibid.*, p. 148.

⁶ *Ibid.*, p. 162.

La *parrésia* ouvre ainsi la question du politique (en tant que le politique est l'espace entre les hommes où ils se parlent pour déterminer une action commune ainsi qu'un mode de vivre ensemble), et elle l'articule avec l'exigence éthique de chaque sujet, soit ce qui lui est le plus intime : ce sur quoi on ne cède pas, sauf à renoncer à ce qui est le plus précieux, plus précieux que la vie elle-même.

Or, ce que Foucault explore, c'est qu'il existe une incompatibilité entre démocratie (qui implique un statut égal pour tous) et *parrésia*, en même temps qu'une interdépendance fondamentale. Certes, précise-t-il, il y a une circularité entre démocratie et *parrésia* : l'une ne va pas sans l'autre⁷, mais cette circularité ne va pas sans ambiguïté : « Pas de discours vrai sans démocratie, mais le discours vrai introduit des différences dans la démocratie. Pas de démocratie sans discours vrai, mais la démocratie menace l'existence même du discours vrai⁸. » Ce qui conduit à un paradoxe.

La démocratie, en effet, est placée sous la loi du nombre : c'est un 1+1+1+1..., qui forme un total, lequel est représenté comme Un, porté par Untel censé représenter la majorité de ces « 1 ». Chaque un vote, tout seul dans son isolement, pour un projet ou plutôt pour le porteur d'un programme (ceci du moins dans la pratique de nos sociétés occidentales qu'on appelle démocraties).

Cette place accordée à ce qui fait nombre dans le rapport au pouvoir peut avoir pour conséquence d'accentuer la pente à la grégarité, à l'effacement de la singularité de chacun pour privilégier les signes d'appartenance au groupe (dont l'usage d'un langage commun, de références communes, fait partie) et pour ostraciser celui qui va adopter une position de singularité : celle-ci sera vécue comme une remise en question insupportable. Certes, la démocratie suppose que chacun puisse s'exprimer librement, mais il y a une contradiction qui apparaît dans le fait que cette liberté supposée, si elle touche à ce qui fait consensus, lien social, est alors rejetée comme une agression intolérable (et ce, d'autant plus si elle touche à un point de vérité que le groupe préfère ignorer).

Ce n'est pas le seul point d'ambiguïté entre *parrésia* et démocratie : car la *parrésia*, ce n'est pas le fait que chacun puisse s'exprimer comme il le veut... Et Foucault insiste : « Le lien *parrésia*-démocratie est un lien

⁷ *Ibid.*, p. 143.

⁸ *Ibid.*, p. 168.

problématique, un lien difficile, dangereux. Une mauvaise *parrêsia* est en train d'envahir la démocratie⁹. »

La mauvaise *parrêsia* est une *parrêsia* non instruite, non indexée au *logos* de raison et de vérité, alors que la bonne *parrêsia*, elle, est un dire-vrai, courageux, à différencier d'une rhétorique flatteuse pour la communauté, d'un discours démagogique.

Mais si la « bonne » *parrêsia* est un discours de vérité, comment la différencier de cette rhétorique flatteuse ? Le sujet qui s'engage dans une parole de vérité indexée sur sa propre position éthique, en lien donc avec un savoir qui lui est spécifique et issu de son expérience singulière dans son rapport au langage et au Réel, cherche à en faire partage avec d'autres, pour l'intérêt général. Mais dire la vérité comme Une n'est pas la vérité : le *parrêsia* ne peut être en position de maître, de détenteur de la juste parole, de la démarche à suivre, etc. Il peut seulement arguer de l'éthique dont il se réclame.

Or, souligne Foucault, si il y a une impossibilité structurelle de la *parrêsia* dans une institution démocratique, c'est en raison de l'absence de place pour l'*éthos* dans la démocratie, l'*éthos* étant le point d'articulation entre le dire-vrai et le bien-gouverner : « [Il y a une] difficulté à admettre l'existence d'une *parrêsia*, d'un dire-vrai dans des institutions démocratiques, à partir du moment où la démocratie ne peut pas faire place à la différenciation éthique des sujets parlant, délibérant et décidant¹⁰. »

D'où deux questions cruciales :

- Comment la démocratie peut-elle supporter la vérité ?
- Comment reconnaître une bonne *parrêsia* d'une fausse ?

S'il y a incompatibilité entre démocratie et *parrêsia*, c'est que toutes deux ne fonctionnent pas sur le même régime de rapports entre le pouvoir et la vérité.

De l'impossible est bien en jeu : or la démocratie en tant que représentation de la totalité, confiscation de la différence pour faire du Un, tend à gommer cet impossible, à le démentir. L'éthique, elle, renvoie au singulier de chaque un.

Donc, pour résumer : *la démocratie* (toujours dans nos sociétés qui fonctionnent sur le vote) renvoie à la *loi du nombre*, où chaque élément est censé être identique aux autres au regard de son statut (chaque voix

⁹ *Ibid.*, p. 155.

¹⁰ *Ibid.*, p. 46.

compte, chaque vote compte pour un), et ceci constitue un *groupe*, avec toutes les connotations imaginaires auxquelles cela renvoie : elle fabrique du « nous ». La *parrèsia*, quant à elle, a pour référence *l'éthique* dans son lien avec une vérité, éthique qui guide un sujet renvoyé à ce qui lui est *singulier* et qui nécessite un courage certain pour le manifester publiquement, voire pour s'opposer à l'ensemble du groupe, le bousculer dans ses habitudes de pensée ou ses tendances à la grégarité, au rassemblement dans une opinion commune. En démocratie, on donne sa voix, alors que le *parrésiate* fait entendre la sienne. Ce faisant, il s'expose.

Mais d'autre part, si la *parrèsia* est le courage de dire vrai, de quelle vérité s'agit-il ? S'agit-il de dire Sa vérité ? Si chacun clame son opinion, identifiée à sa vérité, dit n'importe quoi, dit ce qui l'arrange, on se trouve confronté à la caco-phonie et au jeu des égos (narcissisme), on quitte le terrain politique pour entrer dans le rapport de forces et ne seront écoutés que ceux qui séduisent, qui flattent, qui impressionnent. Les autres seront exposés à la colère, la vengeance de la foule par leur discours qui dérange.

C'est ici que nous retrouvons la notion d'*ascendant* : il est nécessaire que celui qui parle pour soutenir une position de vérité face au groupe (ou face au tyran) ait de *l'ascendant*.

S'agit-il de l'ascendant par l'autorité, le pouvoir ? Ou bien de l'ascendant par le savoir ? Ou bien encore de l'ascendant résultant de la preuve donnée par un parcours constant en lien avec une éthique comme avec le souci de l'intérêt général, non pas du groupe, mais de ce qui fait communauté dans le groupe ?

La parrèsia et la xyloglossie

Si nous considérons maintenant ce qui se passe dans nos milieux analytiques, au niveau des associations, nous remarquons que le débat y est récurrent entre le fonctionnement démocratique (on en est tous membres à titre égal) et la place accordée à ce qui relève de l'analytique, qui ne relève pas du fonctionnement « au comptage des voix ».

D'autre part, l'effet de groupe, de « comme Un », se fait sentir dans les interventions orales ou écrites des uns ou des autres, plus ou moins selon les lieux et selon l'effet de démonstration d'appartenance groupale qui y est requis. En particulier, les productions écrites sont souvent épinglées comme relevant de « la langue de bois des lacaniens » et les ricaneurs trouvent là argument pour déconseiller leur lecture. Or, si Lacan a produit des écrits d'une grande densité et d'un abord difficile, ils ne relevaient pas de la langue de bois, c'étaient des textes où il s'engageait, ce

n'étaient pas des « lieux communs », ils n'étaient pas dévitalisés mais pris dans son souci de donner à penser, d'amener des éléments théoriques certes complexes, mais en lien avec la pratique.

Pourquoi, dans la cité psychanalytique, certains textes sont-ils si indigestes ? Pourquoi, au-delà de la précision nécessaire dans l'utilisation de certains concepts, éprouve-t-on un sentiment de ressassement infini, de ritournelle, où l'abondance des citations souvent déjà lues ou entendues maintes fois, vient étouffer la voix singulière de l'auteur ? Pourquoi tant de « psy-taccisme » ?? Étouffer vient de *stuffare* qui a donné aussi étoffe (*stuffed tomatoes*, dit-on en anglais, pour désigner les tomates farcies) : il s'agit de remplir, colmater, boucher. Or, si un texte est ainsi obturé, le lecteur ne peut y loger son désir. Un texte trop bétonné de références théoriques ne laisse pas de place au vide, au manque, de sorte qu'il ne fait pas appel au désir du lecteur, à sa capacité re-créative.

La dimension du plaisir à lire, de l'intérêt, du désir du lecteur est essentielle : pour qu'il y ait désir, il faut qu'il y ait un manque, aménagé par l'auteur, afin que le lecteur puisse y loger son propre manque, construire sa propre lecture à partir de ses questions. Cela permet de laisser résonner ce qui est dit, de sorte que chacun puisse s'en saisir, à sa façon, avec ses questions, qu'il puisse se l'approprier : la « transmission » de la psychanalyse ne peut se faire autrement.

Or, la langue de bois est sans écho, elle peut raisonner, mais ne résonne pas.

Comment éviter à la fois l'écueil de la langue de bois qui renvoie au comme Un du groupe, et celui du solipsisme, qui serait la radicalisation des particularités de chacun ? La notion de style me semble devoir être une voie pour la résolution de cette aporie.

En effet, loin de se réduire à la dichotomie fond-forme, le style, concerne à la fois l'objet, le sujet et l'adresse. Il est donc au cœur de la transmission, du savoir à transmettre. L'insu du sujet, son désir inconscient, y est engagé. L'auteur ne doit pas tenter de s'effacer de ce qu'il a à dire (alors que la langue de bois est un parler qui va sans dire), ce serait évacuer le point d'énonciation qui anime son propos et le dévitaliser, en faire une lettre morte. Or, il y est, il y engage quelque chose de lui-même : à lui d'en prendre acte et d'accorder, au sens musical du terme, ce qu'il énonce avec ce qu'il engage de lui dans la parole. Le style renvoie à l'éthique du bien-dire, il nécessite donc un certain travail dans un souci de rigueur, c'est-à-dire d'éthique, par rapport à ce qui est à transmettre.

Cette question de l'adresse est aussi celle de l'élaboration d'un savoir partageable à partir de l'expérience du savoir inconscient. Le style présentifie l'objet dont il est question, en lui permettant de se faufiler par des trouvailles (équivoques, poésie, néologismes, rythmes et scansion du texte ou de la diction, etc.) Il relie le singulier de la rencontre avec le réel au public, à la communauté qui se prête à l'accueillir, et dont chaque membre entend, de sa position, l'écho en lui de ce savoir ignoré. Il crée un espace où le lecteur, l'auditeur, pourra entendre quelque chose de cet objet, à partir de sa propre position subjective, de sa propre expérience. Il y pourra, de sa place, s'emparer de ce bout de savoir et l'élaborer pour son compte. Le style articule le désir de l'auteur, le travail de mise en forme et la place faite à l'autre (l'auditeur, le lecteur), en tant que lieu d'adresse *et* en tant que participant au procès de construction de la question, à sa mise au travail.

Il est nécessaire que le texte *évoque*, voire *équivoque* : on retrouve la question de la voix, mais cette fois du côté de sa fonction de coupure. L'équivoque dans sa mise en jeu de la voix, est une invention du dire, invention qui transforme le message et l'auditeur en surprenant son écoute.

Ce qui est créateur dans le langage, ce qui relève de la *poïesis* se situe dans un au-delà du binaire forme/contenu, mais renvoie à ce qui existe dans le langage et lui échappe irrémédiablement : le continu, le rythme, la prosodie, tout ce qui est énonciation et signifiante, tout ce qui fait qu'il n'y a pas que le sens des mots. Rythme, rimes, assonances, musicalité, équivoques, jeux de mots, scansion portent, emportent le sens, organisent le texte en provoquant ce que Lacan a nommé le « pas de sens » : l'au-delà du sens, le passage d'un sens, le passage à un autre sens que le sens explicite, le mouvement qui va du non-sens à un sens nouveau, inattendu. Cette façon de dire, d'écrire, articule la transmission d'un savoir, le savoir inconscient, le savoir propre à chacun, à un savoir qui puisse s'énoncer, se théoriser, se partager.

Dans un texte de psychanalyse qui s'adresse à des collègues, on sait que le lecteur, l'auditeur ont peu ou prou l'arsenal conceptuel pour entendre ce dont le texte est faufilé. Le faufilage n'est pas le plombage, le bétonnage, le blindage. L'articulation peut être rigoureuse sans pour autant être lourde.

Ce qui est mis en œuvre, c'est ce qu'un texte fait à celui qui l'écoute ou le lit, et qui déborde le registre de la communication, du sens, de sorte que celui qui écoute ou lit ne sait pas ce qu'il entend au-delà de ce qu'il croit avoir entendu. L'écoute consiste alors à entendre ce qu'on ne sait

pas qu'on entend. Cet entendu-là produit des effets qui accompagnent, soulignent le lien à l'expérience singulière du savoir inconscient, tout en le ramenant à un savoir énoncé, partageable, mis en commun.

On est alors loin de ce qui relève de l'imitation, de la *mimèsis* qui s'oppose à la *poïesis*, la création.

Le mimétisme, avec toutes ses postures plus ou moins caricaturales, escamote le point d'énonciation de chaque sujet, et fait rassemblement des individus autour d'énoncés communs, autour d'un sens univoque faisant cohésion pour le groupe. Le discours tend à se ficeler de lieux communs, de phrases toutes faites, et à évacuer la perte, le non maîtrisable, ce qui se faufile, et échappe à l'auteur, comme au lecteur, à l'auditeur.

Soutenir la dimension de la création, de l'invention propre à chacun, de la re-création à partir d'un lot commun est la gageure à laquelle est confrontée toute communauté qui vise à ne pas recouvrir la dimension du réel. Comment penser cette formule : « communauté d'expérience », proche de l'oxymore dans la mesure où une expérience est difficilement partageable (elle concerne le plus singulier de chacun) ? Si, d'avoir fait l'expérience du savoir inconscient est le point commun des membres de la communauté, le savoir qui peut s'en attraper, s'en inventer, se construire à partir de cette expérience, comment le mettre en commun ? Comment créer un espace qui ne soit pas de l'ordre de l'éparpillement du fait du disparate, mais qui ne relève pas non plus du lieu comme un ? Comment, à partir de la singularité, du « un par un » qui constitue l'adresse effective de tout discours, ouvrir un espace qui rassemble, qui fasse communauté ? Qui permette de passer de l'épars au prendre part, au partage ?

Si le style est la façon propre à chacun d'exposer aux autres quelque chose de son expérience singulière pour en faire savoir, pour en élaborer un savoir partageable, on peut le considérer comme un bord entre ce qui ne se communique pas, ce qui échappe à la communication, et ce qui ferait communion autour d'un énoncé commun.

Ce bord, ce littoral (cf. Lituraterre¹¹), serait cette ligne de partage où est convoqué le style, comme geste qui expose la limite, pour reprendre les mots de Jean-Luc Nancy, non pas la limite de la communication, mais la limite sur laquelle la communication a lieu : « La communication a lieu sur

¹¹ J. Lacan, « Lituraterre », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 11.

la limite, sur les limites communes, où nous sommes exposés et où elle nous expose¹². »

Incidences sur la question de la passe

Tout ceci a des conséquences sur l'idée qu'on se fait de la question toujours problématique (et heureusement !) de la « transmission » de la psychanalyse, des écoles-associations et du faire-école. Voici, quasiment in extenso, un extrait du cours de Foucault concernant la façon dont Platon traite la question, pour ce qui le concerne, de la « transmission » de la philosophie : on verra que les termes en sont très voisins.

Foucault nous explique que, selon Platon¹³, « on ne peut pas parler de ces choses essentielles dans la philosophie, le discours philosophique ne peut rencontrer son réel, son *ergon*, s'il prend la forme [...] des *mathêmata*. » Et là il faut entendre le mot *mathêmata* dans sa signification double. Les *mathêmata*, ce sont bien entendu des connaissances, mais ce sont les formules mêmes de la connaissance. C'est à la fois la connaissance dans son contenu, et la manière dont cette connaissance est donnée dans des mathèmes, c'est-à-dire dans des formules qui peuvent relever de la *mathêsis*, c'est-à-dire de l'apprentissage d'une formule donnée par le maître, écoutée par le disciple, apprise par cœur par le disciple, et ce sont les mathèmes qui deviennent ainsi sa connaissance.

Ce cheminement des *mathêmata*, cette mise en forme de la connaissance dans des formules enseignées, apprises et connues, cela n'est pas, dit le texte de Platon, le chemin par lequel passe effectivement la philosophie. Les choses ne se passent pas ainsi, ce n'est pas au fil des *mathêmata* que la philosophie se transmet. Comment se transmet-elle ? Eh bien, dit-il : la philosophie on l'acquiert par « *sunousia peri to pragma* ». Et un peu plus loin, il emploie le verbe *suzen*. *Sunousia*, c'est l'être avec, c'est la réunion, c'est la conjonction. Le mot *sunousia* a même souvent, dans le vocabulaire grec ordinaire, le sens de conjonction sexuelle. Il n'y a ici absolument pas cette connotation, et je ne crois pas qu'il faille surinterpréter en disant qu'il y a comme un rapport de conjonction sexuelle de celui qui philosophe avec la philosophie.

Mais celui qui doit se soumettre à l'épreuve de la philosophie doit... « vivre avec », doit (...) « cohabiter » avec elle et, dit Platon, c'est à force

¹² J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris, Éd Christian Bourgeois, 2004, p. 168.

¹³ M. Foucault se réfère ici à : Platon, *Lettre VII*, 341b, in *Œuvres complètes*, t. XIII-1 : *Lettres*, trad. J. Souillé, Paris, 1929, *Revue des Études Grecques*.

de cette *sunousia*, à force de ce *suzen*, que va se produire quoi ? eh bien, que la lumière va s'allumer dans l'âme, un peu comme une lumière (« *phôs* ») s'allume (la traduction dit « un éclair »). C'est-à-dire comme une lampe s'allume quand on l'approche du feu. Être auprès de la philosophie comme quand on est auprès du feu, jusqu'à ce que la lampe dans l'âme s'allume, ou que la lampe s'allume comme une âme, c'est en cela et de cette manière-là qu'effectivement la philosophie va rencontrer sa réalité. (...) C'est de cette manière-là, sous cette forme de la cohabitation, de la lumière qui se transmet et qui s'allume, de la lumière qui se nourrit de l'âme même, c'est ainsi que la philosophie va vivre¹⁴. »

S'adressant à son auditoire, il poursuit :

« Vous voyez que c'est exactement le contraire de ce qui se passe dans les *mathêmata*. Dans les *mathêmata*, il n'y a pas de *sunousia*, il n'est pas nécessaire de *suzen*. Il faut qu'il y ait mise en forme de mathèmes, des contenus de connaissance. Il faut que ces mathèmes soient transmis et il faut qu'ils soient gardés dans l'esprit jusqu'à ce qu'éventuellement l'oubli les efface. Là, au contraire, pas de formule, mais une coexistence. Pas d'apprentissage de la formule par quelqu'un, mais allumage brusque et presque soudain de la lumière à l'intérieur de l'âme. Et pas non plus inscription et dépôt dans l'âme d'une formule toute faite, mais alimentation perpétuelle de la philosophie par l'huile secrète de l'âme¹⁵. »

On retrouve là la distinction de la vérité et du savoir que Lacan rappelle tout au long de son enseignement.

Ainsi, l'interprétation comme acte produit un savoir lié à une vérité.

Au cours d'une passe, comme dans le style d'un auteur, il s'agit de faire passer un point de vérité du passant ou de l'auteur (point de vérité qui lui échappe) à ceux auxquels il s'adresse (cartellisants, lecteurs). La vérité du passant doit toucher un point de vérité chez passeurs et cartellisants et produire un savoir propre à chacun.

Procéder à une nomination AE, c'est reconnaître que ce qui a été entendu constitue un acte, et qu'il y a donc bien eu de l'analyste à ce moment-là. C'est faire le pari que celui qui a été à l'origine de cet acte et dont le nom propre sera accolé à cette nomination tentera de se maintenir dans cette position, de réitérer son acte. C'est avoir l'espoir et le lui signifier qu'il conservera un lien d'école, de faire école, à l'endroit de la psychanalyse, que ce qui a été entendu là de singulier, et qui lui échappe,

¹⁴ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 228.

¹⁵ *Ibid.*, p. 228.

ne se résorbera pas dans un conformisme confortable (être « bien-pensant » en psychanalyse, c'est un oxymore !), ou ne se dévoiera pas dans une posture d'infatuation. S'il s'agit, en fin de cure de produire la plus grande différence, il serait totalement paradoxal que la passe vienne homo-loguer cette différence !

Or, si on fait de « AE » une garantie ou une sorte d'adoubement, on est du côté du « comme Un » de la communauté. Si on en fait la désignation de ce qui a été entendu comme un acte (soit quelque chose qui renvoie à l'œuvre... dans son désœuvrement, c'est-à-dire dans son rapport au Réel comme impossible), à nommer cet acte, on désigne un point de singularité qui, en plus de l'acte de transmission, va trouer le groupe, le décompléter. Il est hors nombre : ça ne s'additionne pas. Donc, on ne peut pas dire qu'il y a « un AE de plus », mais un acte nouveau, ce qui en soi est un pléonasme : l'acte en tant que tel ne se répète pas, il se réinvente à chaque fois. « L'incomplétude n'a pas à être dénombrée¹⁶ », souligne Alain Milon dans son livre *La place de l'Étranger dans la communauté. Dialogue entre Levinas et Blanchot* : il y reprend en particulier la notion de désœuvrement qui a fait débat entre Maurice Blanchot et Jean-Luc Nancy (*La communauté inavouable, La communauté désœuvrée*) : la communauté (opposée en cela au groupe, au comme Un, à la communion comme le dit Blanchot) fait l'expérience de son incomplétude et de sa limite. « La communauté s'inscrit dans l'économie générale du désœuvrement (la perte comme gain non quantifiable) et non dans l'économie restreinte de l'œuvre (l'échange marchand)¹⁷ », précise-t-il.

Et un peu plus loin :

« [...] la communauté n'a de sens que lorsqu'elle permet d'appréhender une distance refusant toute mesure, à la différence de la communauté communautaire qui, elle, mesure et évalue la distance qui sépare ou rapproche ses membres en fonctions de marques ou d'indices visibles ou cachés (voir les marqueurs communautaires comme les codes vestimentaires, langagiers, corporels, ou les rites religieux)¹⁸. »

Ne peut-on considérer que la langue de bois fait partie de ces marques ou indices d'appartenance communautaire ?

¹⁶ A. Milon, *La place de l'Étranger dans la communauté. Dialogue entre Levinas et Blanchot*, Paris, Presses Universitaires de Paris Nanterre, coll. Essais et conférences, 2018, p. 54.

¹⁷ *Ibid.*, p. 53

¹⁸ *Ibid.*, p. 54.

Et ne peut-on espérer qu'une personne dont la passe a donné lieu à une nomination Analyste de l'École, ceci ayant comme conséquence de décompléter le groupe et de lier son nom à « de l'école », pourra soutenir au sein de l'association l'incomplétude dont cette appellation liée à la nomination vient témoigner ? Qu'au moins « l'AE » ne fasse pas langue de bois, ne s'efface pas ! (ce qui contribuera à ce que d'autres puissent aussi s'autoriser à y aller de leur propre voix).