

Armando Cote

L'exil nu *

L'expérience de l'exil, je fais référence à l'exil politique ¹, dévoile la fragilité extrême de la condition humaine. « Très tôt donc, écrit François Cheng, j'ai pris conscience que c'était la proximité de la mort qui nous poussait dans cette ardente urgence de vivre, et que surtout la mort était au-dedans de nous comme un aimant qui nous tirait vers une forme de réalisation ². »

Giorgio Agamben ³ rappelle la différence que les Grecs faisaient entre « zoé » et « bios ». Bien que ces deux mots aient un sens commun, ils sont sémantiquement et morphologiquement distincts : « zoé » est commun à tous les êtres vivants, c'est la « vie nue ⁴ » reproduite dans un contexte non organisé politiquement, tandis que « bios » est un genre ou un mode de vie commun à un groupe, c'est la vie humaine dans la cité. La biopolitique de Foucault ne tient pas compte de cette distinction. Freud en revanche a isolé un type de détresse qui est, dès l'origine, propre à notre espèce : *Hilflosigkeit*, détresse du sujet de vivre au-dessus de ses moyens psychiques. Parmi toutes les formes d'exil, il en existe une qui réactive cette première expérience de séparation. On l'appellera l'exil nu, expérience qui se trouve entre les deux morts, entre la mort réelle du corps et une autre mort.

À partir de 1977, Foucault décrit dans ses cours au Collège de France le passage de l'État territorial au problème biopolitique des populations et notamment l'importance vertigineuse donnée à la vie biologique présentée comme un problème posé au pouvoir. Dès lors, une série de mesures gouvernementales va multiplier les possibilités de protéger la vie. Les sciences dites sociales et humaines verront le jour. Les corps deviennent « dociles ».

La « vie nue », dans la société, doit se transformer en un autre type de vie, appelé le « bien vivre ⁵ », selon la définition d'Aristote. Il y a un passage nécessaire d'une « vie nue » qui est appelée à être transformée ensuite en une vie politique, le principe de cette transformation étant l'exclusion inclusive, la « vie nue » étant toujours exclue de la cité. En effet, il existe une vie qui peut et mérite d'être tuée et qui en même temps est hors

du contrôle du pouvoir, elle a une fonction essentielle dans la société. Les questions qui concernent l'exil, aujourd'hui, se situent, me semble-t-il, à cet endroit. Les tensions entre « bios » et « zoé » sont irréductibles. C'est la même frontière qu'on retrouve entre le sujet et l'objet du fantasme. On la retrouve dans le pouvoir démocratique moderne, qui considère l'homme d'un côté en tant qu'être vivant, et d'un autre côté comme un simple objet du pouvoir.

Une revendication de plus en plus grande de l'expression de la « vie nue » dans les États démocratiques met en tension le contrôle de la vie et l'expression d'une vie hors du contrôle des États. La « vie nue », comme critère de certains États, reste cruellement d'actualité ⁶. Lacan écrivait : « Notre avenir des marchés communs trouvera sa balance d'une extension de plus en plus dure des processus de ségrégation ⁷. »

Robert Antelme avait tiré l'enseignement de son expérience du camp comme la remise en cause de sa qualité d'homme : « La mise en question de la qualité d'homme provoque une revendication presque biologique d'appartenance à l'espèce humaine ⁸. »

Une sorte de solidarité logique, entre exclusion et inclusion, se joue dans ce seuil où le sujet se voit disparaître de la scène sociale. Lacan, à partir de l'apologue du « temps logique et l'assertion de certitude anticipée », à la sortie de la guerre, pose les bases d'une logique collective dans laquelle une *urgence d'appartenance* est nécessaire au moment de la conclusion de la séquence, par peur d'être exclu de l'espèce humaine : « Ce n'est donc pas en raison de quelque contingence dramatique, gravité de l'enjeu, ou émulation du jeu, que le temps presse ; c'est sous l'urgence du mouvement logique que le sujet précipite à la fois son jugement et son départ, le sens étymologique du verbe, la tête en avant, donnant la modulation où la tension du temps se renverse en la tendance à l'acte qui manifeste aux autres que le sujet a conclu ⁹. » Il ajoute, un peu plus loin : « Je m'affirme être un homme, de peur d'être convaincu par les hommes de n'être pas un homme. Mouvement qui donne la forme logique de toute assimilation "humaine", en tant précisément qu'elle se pose comme assimilatrice d'une barbarie, et qui pourtant réserve la détermination essentielle du "Je ¹⁰" [...]. »

La « peur d'être convaincu de n'être pas un homme », ce que j'appelle : l'exil nu, se situe dans cette expérience logique du temps. C'est une sorte d'urgence subjective qui ne dépend pas seulement de déplacements géographiques ou de traversées de frontières, mais d'une expérience propre au temps qui passe, qui ne passe pas ou qui s'arrête ¹¹. L'exil nu est propre à

un temps qui presse. L'expérience d'exil nu, dans ce sens, est hors du contexte politique. Souvent le sujet n'a que sa parole, le seul moyen pour se défendre. La parole dans l'exil nu n'est jamais commune, partagée. Le discours analytique est le seul discours qui n'a pas de parole qui le précède. Lacan l'a assez martelé, l'essence de la théorie analytique est « un discours sans parole ¹² », il est le seul à pouvoir accueillir la parole du sujet sans aucun enjeu politique.

Les naufragés des autres discours, qui vivent dans un exil nu, tombent parfois dans l'expérience de l'inconscient. L'inconscient n'est pensable qu'à partir de l'inexistence de l'Autre, l'inconscient n'a de sens qu'à condition que le sujet soit engagé dans un processus de vérification, c'est-à-dire que sa parole s'affirme en vérité, qu'elle se place au champ de l'Autre. L'inconscient, défini comme un savoir qui dépasse le sujet, est alors quelque chose qui se dit, sans que le sujet sache ce qu'il dit.

La mondialisation humaine impose une nouvelle condition cosmopolite. L'exilé est devenu invisible ou, pour être plus exact, les politiques européennes tendent à le rendre invisible. On est progressivement passé de la noblesse spirituelle de l'exilé à la détresse institutionnelle du réfugié. La figure de l'exilé, noble, intellectuelle et généreuse, posant un regard humaniste sur le monde, a abruptement laissé place à une autre forme d'exilé, perçu comme une menace, comme un déchet. Les exilés n'ont plus de lieu d'arrivée, si ce n'est le camp ¹³, lieu de la mise à l'écart du mouvement entravé. Une nouvelle forme d'exil est née, l'exil nu. Comment sommes-nous passés de la noblesse spirituelle de l'exilé à la détresse institutionnelle du réfugié ?

L'extraterritorialité, c'est le lieu exact de l'étranger : s'il est présent physiquement, il est administrativement maintenu hors du territoire. Tout ce qui l'entoure devient comme une aura, extraterritoriale, donc aussi hors du droit de ce territoire-là. Des murs de séparation représentent la véritable nouveauté logistique et politique depuis la fin de la Guerre froide. La vie humaine est devenue résiduelle, sans territoire propre. Tous ces changements donnent une nouvelle dimension à ce « lieu d'où je parle ».

L'exil nu rejoint la « vie nue », rendant compte de l'importance éthique dans notre époque de la psychanalyse. C'est un métier qui rend compte au sujet de « l'impossibilité de vivre, afin de rendre la vie tant soit peu possible ¹⁴ ». C'est la force de notre discours, il part d'un impossible pour tenter de le rendre possible, c'est le point pivot du désir de l'analyste.

Le premier repère nous vient de Freud et de la distinction qu'il fait entre la mort du corps et la mort anticipée. Freud insiste sur le fait que la

mort propre n'est pas représentable mais qu'elle peut être anticipée. La manière dont nous anticipons notre mort détermine la manière dont nous sommes prêts à risquer notre vie. Lacan élève cette anticipation à la dignité de la structure. Notre capacité à anticiper notre mort n'est pas pensable en dehors du langage.

À une certaine époque, Lacan considérait la psychanalyse comme une « bonne nouvelle » : « La psychanalyse peut accompagner le patient jusqu'à la limite extatique du "tu es cela" où se révèle à lui le chiffre de sa destinée mortelle, mais il n'est pas en notre seul pouvoir de praticien de l'amener à ce moment où commence le véritable voyage ¹⁵. » Il décrit alors le terme idéal de l'analyse du moi comme « la subjectivation de la mort ¹⁶ ». Ainsi, « l'analyste, dont on peut dire qu'il ne doit connaître que le prestige d'un seul maître : la mort, pour que la vie, qu'il doit guider à travers tant de destins, lui soit amie ¹⁷. »

La fameuse seconde mort, telle que Lacan la conçoit dans *L'Éthique de la psychanalyse*, est un autre aspect de cette subjectivation de la mort. La position de la psychanalyse face à la biopolitique, il me semble, est de faire rentrer la dimension de la mort dans la vie. À la subjectivation de la mort va succéder un autre but assigné à la psychanalyse, la subjectivation du sexe, qui va se trouver peu à peu théorisée. Il faudra pour cela situer les rapports du sexe avec la mort. Pour aborder le statut de la seconde mort, il faut situer le statut temporel, la première mort réelle étant alors « celle que porte la vie ¹⁸ » : il situe de ce fait la seconde avant la première.

Le franchissement de la limite de la seconde mort, moment où le héros « lui-même raye son être ¹⁹ », est soutenu selon Lacan par « le désir de savoir ²⁰ ». Ainsi, le désir tragique d'Antigone connaît son acmé en cet espace de l'entre-deux-morts, « où elle a déjà perdu la vie, où déjà elle est au-delà – mais de là, elle peut la voir, la vivre sous la forme de ce qui est perdu ²¹. »

Dans cette opération, nommée séparation par Lacan, nous voyons le sexe et la mort, à travers la question de la perte, étroitement imbriqués. Le sujet cherche à combler le manque de l'Autre. La mort peut être amenée comme sacrifice et signe d'amour et prendre valeur sexuelle. La mort est devenue un signifiant qui fait son chemin dans l'inconscient. Quand elle prend la forme de l'indifférence de l'Autre, elle se traduit, me semble-t-il, en errance, en signe d'amour qui pousse au sacrifice, ou encore en manifestation de haine qui pousse au suicide.

Pour conclure, rappelons que le symptôme – comme événement du corps se déduisant de l'expérience de la psychanalyse – est une forme de

satisfaction indissociable de la vie. Alors, nous devons bien admettre qu'il y a dans tout symptôme quelque chose du corps vivant. Il est évident qu'il n'y a pas de symptôme sans jouissance et pas de jouissance sans corps vivant.

C'est ce que Lacan précise dans *L'Éthique de la psychanalyse* quand il demande comment un corps vivant, lorsqu'il relève de l'espèce humaine, peut accéder à son propre rapport à la mort²². Cette restriction est essentielle. Il s'agit de notre rapport à la mort en tant qu'être parlant.

Quelques préalables sont nécessaires pour jouir, il faut que la vie se présente sous la forme d'un corps vivant. Il faut distinguer le corps vivant du corps imaginaire et du corps symbolique. Le corps vivant n'est pas le corps imaginaire, celui que le stade du miroir unifie, ou celui du partenaire que nous découpons en fragments pour mieux l'approcher. Le corps vivant n'est pas non plus le corps symbolique, dont les signifiants ne correspondent pas forcément avec le réel de l'anatomie, étant donné que les parties peuvent être nommées. Le corps vivant de l'être parlant est le corps affecté de la jouissance.

Nous pouvons conclure avec Lacan que tout corps vivant se jouit de lui-même. C'est un exil nu, par rapport aux autres corps vivants. Ce qui distingue le corps vivant de l'être parlant, ce n'est pas cette jouissance, c'est le fait que l'être parlant soit affecté par cette jouissance²³. Le corps vivant de l'être parlant n'est donc pas le corps paisible du principe de plaisir freudien. C'est un corps affecté par le langage, qui rencontre une jouissance liée à l'usage de la langue.

Je finis avec une anecdote tirée d'une après-midi de travail entre Lacan et François Cheng, en 1977, et racontée par ce dernier : « À l'heure du soir, [...], sur une question posée par lui, je me suis mis, encouragé que j'étais par son silence attentif, à raconter ma vie, mes expériences de la Beauté et de l'Enfer de l'Exil et de la Double langue. Je revois encore son visage soudain éclairé d'un sourire plein de malice et de bonté lorsqu'il m'a dit : "Voyez-vous, notre métier est de démontrer l'impossibilité de vivre, afin que de rendre la vie tant soit peu possible. Vous avez vécu l'extrême béance, pourquoi ne pas l'élargir encore au point de vous identifier à elle ? Vous qui avez la sagesse de comprendre que le Vide est Souffle et que le Souffle est Métamorphose, vous n'aurez de cesse que vous n'ayez donné libre cours au Souffle qui vous reste, une écriture, pourquoi pas crevée !" Sur ces paroles, nous nous sommes quittés. Ce jour-là, Lacan m'a rendu ma liberté ; il m'a rendu libre²⁴. »

La jeunesse de Cheng avait été placée sous le signe de la guerre avec le Japon entre 1937 et 1945, de la misère, des combats, des exodes, des

bombardements, des maladies. Notre vie, dit Cheng, pendant de longues années n'avait tenu qu'à un fil. Cependant, « notre désir de vie n'avait jamais été aussi intense ²⁵ ».

Je finis avec le premier poème que François Cheng a écrit en français.

« Nous avons bu tant de rosée
En échange de notre sang
Que la terre cent fois brûlée
Nous savons bon gré d'être vivant ²⁶. »

Mots-clés : exil, politique, biopolitique, vie, mort, Agamben, Foucault.

* ↑ Intervention au séminaire Champ lacanien « Les ségrégations » à Paris le 18 avril 2019.

1. ↑ L'exil politique est la situation de quelqu'un qui est expulsé ou obligé de vivre hors de sa patrie.
2. ↑ F. Cheng, *Cinq méditations sur la mort, autrement dit sur la vie*, Paris, Albin Michel, 2013, p. 25.
3. ↑ G. Agamben, *Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Le Seuil, 1997.
4. ↑ Cette notion est au centre du livre de Giorgio Agamben.
5. ↑ Sur ce point, lire l'article de S. Mansion, « Deux définitions différentes de la vie chez Aristote ? », *Revue de philosophie de Louvain*, 4^e série, t. 71, n° 11, 1973, p. 425-450.
6. ↑ La propagation des camps est devenue le paradigme de la biopolitique de l'Occident, ainsi la politique se confond-elle avec l'exercice du biopouvoir dont le camp est la mise en espace. L'état d'abandon de ces espaces confirme et redouble l'absence de citoyenneté territoriale de ceux qui les occupent : rien ne leur garantit l'exercice d'une citoyenneté dans les lieux liminaux où ils se trouvent, autrement dit, leur vie devient nue dans le sens qu'aucun habillage citoyen reste pour le migrant, l'exilé, sauf celui de protection. C'est là que vient se coller la rhétorique humanitaire du « droit à la vie », sur le fil ténu qui sépare le « faire vivre » et le « laisser mourir », et qui rend acceptable l'exclusion des droits sociaux du citoyen qui caractérise les migrants.
7. ↑ J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 », *Scilicet*, n° 1, Paris, Le Seuil, 1968, p. 29.
8. ↑ R. Antelme, *L'Espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957, p. 11.
9. ↑ J. Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 206.
10. ↑ *Ibid.*, p. 213.

11. ↑ Dans mon travail au Centre Primo Levi, il arrive souvent que des enfants et des adultes disent qu'ils sont déjà morts ou qu'ils donnent la date et le lieu où ils sont morts. Quelques auteurs en témoignent. Wilfred R. Bion dans ses mémoires a écrit : « Je suis mort le 8 août 1918 », ou encore Charlotte Delbo, aussi dans ses mémoires : « Je suis morte à Auschwitz. »
12. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 397.
13. ↑ Sur ce point, se référer aux recherches de Michel Agier, anthropologue, sur les relations entre la mondialisation humaine, les conditions et lieux de l'exil, et la formation de nouveaux contextes urbains.
14. ↑ F. Cheng et J. Lacan, *L'Âne*, n° 4, février-mars 1982.
15. ↑ J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », dans *Écrits, op. cit.*, p. 100.
16. ↑ J. Lacan, « Variantes de la cure-type », dans *Écrits, op. cit.*, p. 348.
17. ↑ *Ibid.*, p. 348-349.
18. ↑ J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », dans *Écrits, op. cit.*, 1966, p. 810.
19. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 810.
20. ↑ *Ibid.*, p. 352.
21. ↑ *Ibid.*, p. 356.
22. ↑ *Ibid.*, p. 326. Voir aussi p. 125 : « Portez-vous donc à cette confrontation avec le moment où un homme, un groupe d'hommes, peut faire que la question de l'existence soit suspendue pour la totalité de l'espèce humaine, et vous verrez alors, à l'intérieur de vous-même, qu'à ce moment *das Ding* se trouve du côté du sujet. »
23. ↑ Lacan, dans la leçon du 15 mai 1953, fait allusion à *Œdipe à Colone*, notamment au moment le plus cru du drame qu'est le destin d'Œdipe, c'est-à-dire l'absence absolue de charité, de fraternité, de tout ce qui peut s'approcher de ce qu'on appelle des sentiments humains. Œdipe à Colone est en exil, loin de la ville, il est au bord de la vie, c'est une des premières images de la vie nue et de l'exil nu. Lacan avait déjà à ce moment-là l'idée du lien qui existe entre la vie du corps et la parole, il illustre ce rapport avec une autre fiction : « [S'il y a quelque chose que je mettrai en analogie], en écho à cette histoire de la liquéfaction d'Œdipe, je dirai que c'est l'histoire du fameux cas de Monsieur Valdemar. Il s'agit d'une expérience sur la sustentation du sujet dans la parole, par la voie de ce qu'on appelle alors le magnétisme, forme de théorisation de l'hypnose – on hypnotise quelqu'un *in articulo mortis* pour voir ce que ça va donner. » Il s'agit non pas de quelqu'un qui émet ses dernières paroles, mais de quelqu'un tout à fait au terme de sa vie. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, Paris, Seuil, 1978, p. 270.
24. ↑ F. Cheng et J. Lacan, *L'Âne*, n° 4, *op. cit.*
25. ↑ F. Cheng, *Cinq méditations sur la mort, autrement dit sur la vie, op. cit.*, p. 24.
26. ↑ *Ibid.*