

Frédéric Pellion Frédéric Worms

Entretien Le vital aujourd'hui *

Frédéric Pellion : Nous avons décidé, Frédéric Worms et moi, de donner à cette soirée la forme d'un dialogue. Je vais juste faire une petite présentation de notre invité, et je vais continuer avec quelques questions qui, j'espère, ouvriront notre discussion.

Cher Frédéric, cela fait des années et des années que nous nous croisons de temps à autre sans avoir l'occasion d'échanger plus que quelques phrases. C'est donc aussi égoïste quand je me réjouis que tu aies pu délaissier quelques heures tes tâches à la direction de l'École normale supérieure pour venir jusqu'ici.

De départ, tu es philosophe, spécialement tourné vers la philosophie contemporaine et, en particulier, par la philosophie de la vie ; cela t'a conduit à participer depuis 2013 au Comité consultatif national d'éthique (CCNE) et, de là, à l'élaboration de plusieurs des lois récentes de « bio-éthique » – c'est une de raisons de cette invitation d'aujourd'hui.

C'est donc du présent, qui est au fond ton meilleur objet, que tu vas nous parler ce soir. Je vais lancer cette conversation par quelques questions, auxquelles tu répondras comme il te plaira.

*

La première part de ton emploi des guillemets. Qu'est-ce que c'est, tous ces guillemets qui parsèment tes écrits ? Une prise de distance avec une certaine philosophie ? Mais laquelle ? Avec une certaine manière de *faire* de la philosophie ? Mais, encore, laquelle ? Une main tendue vers une philosophie qui se paierait moins de mots ? J'y suis sensible, en tout cas, et me demande même si cela n'aurait pas rapport avec ton souci, justement,

*  Séminaire Champ lacanien, séance du 26 mars 2026.

du présent. Comme si tu cherchais à contrer, par exemple, Willard Van Orman Quine qui, en « décitant ¹ », nous propose de figer en vérité le mouvement de la parole, son « instant évanoui ² », comme le disait Lacan.

Frédéric Worms : Merci à toi, Frédéric, et merci de votre invitation à parler de mon travail. J'espère qu'on aura le temps de parler de toutes les questions que tu as préparées, et j'en aurai aussi pour vous au passage, notamment sur la place, discrète, sans doute, mais réelle, de la psychanalyse dans ce que j'essaie de faire en philosophie.

Alors, tu pars de la place des guillemets là où je m'exprime. En effet, le guillemet est une marque de subjectivité. Mais, en y réfléchissant, je pense qu'il y en a deux usages possibles. J'ai revendiqué un premier dans un séminaire que nous avions mis en place juste après les attentats de 2015, et que nous avions intitulé « Actualités critiques » pour dire que l'actualité, même si c'est *d'abord* le présent – chez Bergson, dont je suis parti, peut-être pour ne pas parler tout de suite de Freud, le présent, c'est l'actuel, ce qui concerne *mon* corps, *ma* vie, à l'instant *t*, et qui refoule ce qui n'est pas intéressant pour eux à cet instant –, ce n'est pas *seulement* le présent. Pour mettre de la critique dans cette actualité, j'ai présenté ce séminaire comme un exercice où on met des guillemets aux mots de l'actualité, des informations, pour les suspendre, et introduire un travail critique à partir d'eux. Par exemple, on avait fait une grande séance sur le mot « migrant » : quand on dit « migrant », on dit plus de choses qu'on ne le croit – d'ailleurs, aujourd'hui, beaucoup d'autres mots sont (ré)apparues, « exilé », « réfugié », etc. Ça, donc, c'est un usage *critique* des guillemets.

Mais il y a sûrement, au-delà de cet usage critique, réflexif, du guillemet, un usage plus inconscient. Ce qu'on m'a le plus reproché – surtout dans mon travail d'histoire de la philosophie –, ce n'est pas les guillemets, mais les soulignements, et surtout les points d'exclamation. Mon livre sur Bergson, par exemple, est saturé de points d'exclamation... Donc un usage critique des guillemets, que je pourrais dire d'alerte lexicale – attention, ce mot-là a plus d'un sens –, que je revendique vraiment, et puis un usage un peu moins contrôlé, peut-être le refus d'une écriture neutre, transparente, auquel participent aussi les soulignements et les points d'exclamation. André Pessel, un de mes maîtres méconnus, disait tout le temps : « Si vous devez souligner, c'est que vous n'avez pas réussi votre argumentation. » J'ai intégré ça, bien sûr, ça m'a aidé, mais j'y ai aussi dérogé... Mais ta

1.  W. Van Orman Quine, *La Poursuite de la vérité*, tr. fr. Paris, Le Seuil, 1989.

2.  J. Lacan, « Le symbolique, l'imaginaire et le réel », conférence inédite du 8 juillet 1953 à la Société psychanalytique de Paris.

question m'attire surtout vers cet enjeu critique qui se perd aujourd'hui dans notre rapport aux mots, et vers l'incontrôlé dans l'écriture, que je ne suis pas sûr qu'on puisse éviter.

*

F. Pellion : Notre séminaire Champ lacanien s'intitule, donc, « La vie, le sexe, la mort, selon les discours. » Je vais appuyer mes questions sur ce que tu dis, en particulier de la vie et de la mort. Si je t'ai bien lu, tu définis la vie à partir de la « menace ³ » que la mort, et aussi ce plus-que-la-mort qu'est l'« invivable ⁴ » – soit quelque chose qui touche à ce que Lacan nomme « seconde mort ⁵ » et qui malheureusement se produit aussi parfois, et même souvent, *avant* la mort – *auront fait* peser sur elle. Un rétroactivement, un *après-coup*, donc, qui sont ici ma question.

F. Worms : Cette question nous amène au cœur du sujet, et je vais vous proposer quelques thèses. Dans le titre de votre séminaire, vous ajoutez des mots à ce que je dis d'abord de manière binaire, en parlant de la vie et la mort, de la vie *contre* la mort – pas seulement, donc, de « la vie la mort », comme Jacques Derrida ⁶. Le sexe et les discours y apparaissent sûrement, mais pas d'emblée. Il y a peut-être des degrés, en tout cas une pluralité, *plus-d'une* mort – je vais revenir sur l'invivable comme forme de mort –, mais mon travail part de ce sens-là, littéral, de la mort comme interruption du fonctionnement d'un organisme vivant *individuel* – seuls les individus vivants sont mortels. Ce point de départ oblige à un travail compliqué, puisque cette mortalité se différencie selon les vivants et que les humains, qui sont des vivants plus complexes que d'autres, ont plusieurs manières de mourir, pas seulement de maladie, de fin ou de froid, mais aussi de chagrin ou d'injustice, et pas seulement métaphoriquement. Il y a ces formes de mort qui gardent le sens littéral comme référence – je me souviens d'un colloque sur la catastrophe où j'avais dit : « Le modèle de la catastrophe, c'est la mort. » Et il y a des degrés, et notamment parce qu'il y a, du fait du langage, une dimension très profonde chez les vivants humains qui est la destruction de la dimension subjective de la vie ; c'est ça que j'appelle l'« invivable » : l'organisme peut continuer à fonctionner, mais il y a, pourrait-on dire, une mort, au sens littéral, encore une fois, de

3. ↑ F. Worms, *Pour un humanisme vital, Lettres sur la vie, la mort et le moment présent*, Paris, Odile Jacob, 2019, p. 26-30.

4. ↑ J. Butler et F. Worms, *Le vivable et l'invivable*, Paris, Puf, coll. « Questions de soin », 2021.

5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse* (1959-1960), transcription Paris, Le Seuil, 1986, notamment leçon du 22 juin 1960.

6. ↑ J. Derrida, *La vie la mort, Séminaire 1975-1976*, Paris, Le Seuil, 2019.

la subjectivité. C'est là qu'il y a cette dimension du « pire-que-la mort » – je ne crois pas que j'emploie l'expression « plus-que-la-mort » – qui autorise, selon moi, la question de l'aide à mourir.

Même si le CCNE participe, en amont, à des débats, je n'ai pas participé à la rédaction proprement dite de la loi, et d'ailleurs je n'en fais plus partie, mais je pense que, s'il peut y avoir de l'aide à mourir, c'est-à-dire un secours pour aider à quelque chose contre lequel, en principe, on doit lutter, c'est qu'il y a pire encore. Et ce pire encore, pour des vivants humains, peut passer par la destruction d'un registre de la vie qui est littéralement vital *pour quelqu'un*. Dans le livre issu du dialogue avec Judith Butler, je n'ai d'ailleurs peut-être pas été assez clair – il y avait d'autres enjeux –, mais, pour moi, le cœur de ce sujet-là, c'est de dire qu'il y a une dimension subjective de la vie qui peut être détruite et pour laquelle on peut parler, littéralement, de mort. C'est là qu'il faut parler de l'invivable. J'assume – et c'est peut-être un point de discussion compliqué avec la psychanalyse, peut-être moins avec la psychanalyse freudienne – ce sens référentiel littéral de la mort, cette sorte d'objectivité biologique, tout en soutenant qu'elle s'ouvre, depuis l'individu vivant et mortel, sur des dimensions de la vie – psychique, subjective, sociale et même politique – qui sont littéralement mortelles elles aussi, de telle sorte que la haine mortelle, par exemple, est tout aussi littéralement mortelle que la maladie mortelle.

F. Pellion : Lacan critique quelque part la mineure du fameux syllogisme « Tous les hommes sont mortels », qu'il considère comme artificielle car, s'il n'y a certes pas d'homme, ni d'ailleurs de femme, qui ne soit pas mortel-le, il n'y a de mort que d'un individu, et donc pas de tout ⁷. Au départ, je ne comprenais pas la virulence de cette remarque...

F. Worms : Dans le syllogisme complet, il s'agit d'un individu, Socrate, mais, s'il faut critiquer l'essentialisation de *la* mort, ou de *la* vie, je suis de ce côté-là. Lacan a raison dans le sens où ce n'est pas du fait d'une essence de *la* mort que Socrate est mortel... Ce peut être essentialisant, Socrate n'est pas un dieu, par essence immortel, mais on peut le prendre aussi d'une manière modeste et distributive...

*

F. Pellion : Dans notre titre, il y a aussi le sexe et les discours. L'idée nous en est venue dans le contexte où un certain nombre d'urgences se sont

7.  « Il n'y a de tout que criblé et pièce à pièce » (J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, [1976-1977], séminaire inédit, leçon du 14 décembre 1976).

multipliées ces dernières années, en particulier une, sanitaire, qui nous a conduits à certaines modifications de nos façons de faire. S'en est suivie une interrogation, notamment soutenue par Colette Soler ⁸, sur la manière dont l'urgence vitale, dans la psychanalyse, déplace peut-être son rapport au sexe. Il ne s'agit pas uniquement de l'Œdipe, dont Lacan, déjà, se demandait s'il « ten[ait] encore l'affiche ⁹ », mais peut-être, au-delà, de l'« étiologie sexuelle ¹⁰ » freudienne elle-même.

F. Worms : Je vais d'abord vous dire comment je réagissais au titre du séminaire avant que tu précises la question de la manière dont tu viens de le faire. De manière très affinitaire, d'abord, dans l'idée qu'il faut compliquer, aujourd'hui, les questions de la vie et de la mort. Je le fais peut-être d'une autre façon, que j'ai commencé de dire en énumérant certaines des dimensions de la vie, mais j'essaie de le faire. Devant l'abus de pouvoir, devant la maladie de l'autre, il s'agit, entre deux pires, de respecter le sujet qui demande quelque chose.

C'est donc la question de la demande, de la demande *de quelqu'un*, et de ce qu'il y a de mortel dans le refus de *cette* demande. Cette demande peut s'attester en tension avec la proposition de vous maintenir en vie. J'essaie donc à ma manière de compliquer cet écrasement de la vie par cette forme de mort qui est toujours produite par l'urgence. Dans l'urgence, toutes les dimensions complexes du vivant sont écrasées par l'imminence possible de la mort, de la destruction de l'organisme. Cet écrasement est une violence, mais c'est une violence due à la vie elle-même, à notre condition. Elle n'est pas toujours artificielle, même si elle peut être instrumentalisée, même si elle peut devenir une menace politique. La question est donc de circonscrire l'urgence par le discours et par la politique, sans que l'urgence les écrase.

On connaît les questions que pose l'état d'urgence à une Constitution démocratique, mais c'est la même chose dans le langage : on peut être amené, à un moment donné, à crier « Au secours ! » et à être écrasé par cette unique parole. C'est pour cela que j'entends dans « La vie, le sexe, la mort, selon les discours », un rappel très important de l'idée que, si on prend la vie et la mort comme un binaire qui écrase tout, on perd quelque chose qui est vital dans la vie des humains.

8.  Cf. entre autres C. Soler, *Écrit sous Covid*, et *Une urgence pas comme les autres*, Paris, Éditions nouvelles du Champ lacanien, 2021.

9.  J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », (1962-1966), dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 813.

10.  S. Freud, « Lettre à Fliess du 30 mai 1893 », dans tr. fr. *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, Puf, 1956, p. 67.

F. Pellion : En somme, tu admetts que le sexe est toujours un facteur de complication acceptable ?

F. Worms : Tout à fait, mais le sexe, je le vois lui-même travaillé par la polarité de la vie et de la mort. Et le discours aussi, d'ailleurs. Il est vrai que, pour ma part, j'aurai tendance à distinguer des niveaux d'existence, tous immanents, tous travaillés par la polarité de la vie et de la mort, plutôt que des transcendances à la vie et la mort. Le point où je m'oppose modestement au cours magistral de Derrida sur « la vie la mort », c'est que, par obsession de sortir de Hegel et de la dialectique, il dit tout le temps que « la vie la mort » n'est *pas* une opposition. Énoncé très puissant, même si je m'y oppose, en ce qu'il vise à critiquer la réduction de la relation de la vie et de la mort à une opposition qu'il s'agirait de dépasser. En tout cas, ce dont je suis certain, c'est qu'il faut résister à l'écrasement de la dimension subjective, de la dimension sexuelle, de la dimension érotique, sur le seul plan du vivant que l'on traite comme un corps mortel.

*

F. Pellion : Je peux peut-être loger là une micro-séquence clinique : je reçois une dame, il y a deux jours, qui prend rendez-vous parce qu'elle veut parler de sa petite fille de 4 ans avec qui elle a quelques problèmes. Je lui demande l'histoire, et elle me dit qu'elle a utilisé des dons de sperme, de l'insémination artificielle, de la PMA, et que, le temps pressant, elle a fait finalement cet enfant avec un don d'ovocyte. Je lui dis : « Votre petite, elle est au courant de cette histoire ? » – « Moi, je ne peux pas lui dire. » – « Qu'est-ce que vous ne pouvez pas lui dire ? » – « Je ne peux pas lui dire le don d'ovocyte, parce que sinon, elle va me renvoyer que je ne suis pas sa mère biologique. » On s'est arrêtés là, on a parlé d'autre chose, mais je trouve intéressante la place du biologique dans cette histoire : parce que, finalement, en quoi elle serait moins « biologique » parce que le gamète n'est pas le sien ? Et, surtout, en quoi c'est important d'être « biologique » ?

F. Worms : Plus qu'une anecdote, c'est un carrefour ! J'en avais beaucoup discuté au sein du CCNE, notamment avec François Ansermet, qui, à l'époque, était le seul psychanalyste. Bien sûr, il y a la dimension parentale, symbolique – la loi, par exemple dans la manière dont elle reconnaît la parentalité, et même la maternité, joue un rôle majeur là-dedans –, qui nous amènera vers Lacan et qui existe en profondeur. Cette dame, dans ton exemple, est *la mère* sur le plan légal. C'est là qu'on rejoint l'idée que la vie et la mort, c'est aussi du symbolique *entre les humains* – il n'y en a pas d'autre –, littéralement vital, et mortel quand même. Sur le plan du

biologique, j'ai toujours soutenu qu'il y avait du biologique des *deux* côtés, de l'engendrement *et* de la parentalité, qui, selon moi, dit justement une autre forme du biologique, tout aussi attestée par des fonctions cérébrales que l'engendrement – et cette autre forme, selon moi, c'est le temps.

L'attachement, c'est ça : la personne qui prend soin du nourrisson après la naissance constitue avec le temps un lien de parentalité *biologique*. Quand la loi dit qu'il faut attendre un certain temps avant de dévoiler le nom du géniteur, c'est parce qu'on sait que la puissance symbolique du nom est cruciale pour la parenté, *mais* qu'il faut *aussi* laisser le temps à la parentalité, dimension aujourd'hui disjointe de la parenté, de se construire. Bien entendu, cette disjonction n'est pas facile pour les sujets. Il y avait autrefois – et il y a encore, dans le fantasme – cette sorte de fiction du rabattement l'un sur l'autre de l'engendrement biologique, de la parenté symbolique et de la parentalité, seule des trois à être inscrite *dans*, et *par*, le temps.

Alors, ton exemple montre qu'il faut compliquer, pluraliser, y compris le biologique. Et ce sans que le symbolique cesse d'être important, même si on voit bien que le symbolique ne suffit pas à (r)assurer cette femme fragilisée par le don d'ovocyte. Il y a un autre point qu'il faut introduire, c'est celui du moment, et d'ailleurs il me semble que vous le partagez. Il est vrai que, depuis une trentaine ou une quarantaine d'années, la question du vivant est devenue dominante, et qu'il faut résister à une conception réductrice, voire écrasante, de ce problème-là.

*

F. Pellion : Puisque tu parles de moment, une part de tes travaux sur le soin sont rassemblés dans un volume publié aux Puf, *Le Moment du soin*¹¹. Tu y développes pas à pas une théorie du soin comme relation, en te référant notamment à deux psychanalystes de la sphère anglo-saxonne, John Bowlby et Donald Woods Winnicott. Ma question à cet endroit-ci va te sembler étroite, autocentrée, mais... pourquoi pas Lacan ?

F. Worms : J'ai une sorte de dualité : c'est essentiellement dans mon travail d'histoire de la philosophie sur le moment des années 1960, structuré selon moi par la question du langage, que je parle de Lacan. Comme si je ne l'avais pas encore fait passer dans le moment du vivant, passage auquel j'ai le sentiment qu'il résisterait violemment.

F. Pellion : Tu penses que Lacan résisterait ?

11.  F. Worms, *Le Moment du soin, À quoi tenons-nous ?*, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 2010.

F. Worms : Oui, à la dominance de la question du vivant aujourd'hui, à laquelle moi-même j'essaie de résister d'une autre manière...

F. Pellion : Donc il y résisterait... avec toi ! Il y a par exemple le rôle crucial qu'il confère à la *demande* en tant que crochétée/crochetante au langage ¹²...

*

En tout cas, ton élaboration sur le soin passe par une notion centrale pour toi, celle de « violation ». Tout *Le Moment du soin* pivote autour. La violation, si je t'ai bien lu ¹³, défait le tissu relationnel sans lequel la vie n'est ni viable, au sens biologique, ni vivable, au sens social. Alors, cette notion de violation, je me suis senti porté à la rapprocher d'une notion de Lacan, celle de « privation », qu'il met en avant dans son séminaire *La Relation d'objet* ¹⁴, où il la définit comme manque réel d'un objet symbolique du fait d'un agent imaginaire. Il me semble que quand tu dessines la dynamique de la violation, du processus de violation, on croise la privation de Lacan en ces deux points où, dans la violation, se marque la déviabilisation de la relation : l'*injustice*, d'une part, qui nommerait l'affect qui répond à la violation, et que je serai tenté de faire consonner avec l'épreuve de ce manque réel d'un objet symbolique, l'objet symbolique étant, en l'occurrence, cette garantie en l'Autre ¹⁵ – « garantie » est un terme que tu reprends ¹⁶ – dont le défaut est la première injustice ; la *concurrence*, d'autre part, avec celui ou ceux qui sont imaginés comme les agents de cette injustice. Ces deux choses, tu les mets au centre de la question du soin, tandis que la privation est ce autour de quoi Lacan, à ce moment-là tout au moins de son enseignement, fait pivoter toute la phénoménologie du manque d'objet, de ce à quoi, précisément, le soin cherche à remédier.

12. ↑ C. Soler, « Traiter le trauma perpétué », intervention à la Journée nationale des Formations cliniques du Champ lacanien, Aix-en-Provence, 22 mars 2025, à paraître.

13. ↑ F. Worms, *Le Moment du soin*, op. cit., notamment p. 65-89.

14. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet* (1956-1957), transcription Paris, Le Seuil, 1994, notamment leçon du 23 novembre 1956. Cf. aussi F. Pellion, « Objet *a* et privation », *Agora*, n° 10, 2007, p. 203-210, et « Encore quelques nouvelles du ternaïre frustration, privation, castration », *Cahiers du Collège de clinique psychanalytique de Paris*, n° 19, 2018, p. 13-16.

15. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse* (1962-1963), transcription Paris, Le Seuil, 2004, notamment leçon du 5 juin 1963. Cf. aussi F. Pellion, *Mélancolie et vérité*, Paris, Puf, 2000.

16. ↑ « Toutes les institutions minimales [...] affrontent [les injustices globales] certes de manière fragile et non magique, sans garantie et sans filet... » (F. Worms, *Pour un humanisme vital...*, op. cit., p. 252)

F. Worms : Comme tu l'as dit, c'est une question tout à fait centrale, originaire, pour moi. Mais le point commun avec Lacan, je ne le mets pas exactement là où tu le dis. Pour moi, la violation est un acte précis, extrême, de destruction de la relation de soin, d'attachement ou d'amour, par l'un des acteurs de cette relation. Le modèle en est l'infanticide ou, en amitié, la trahison. Elle est irréversible, en un certain sens. Ce n'est pas la violation d'une norme juridique, mais la source des normes juridiques. Alors, là où je rejoins Lacan, ce n'est pas dans la violation elle-même, c'est dans les *effets* de la violation. Je pense que la seule réponse à la violation est symbolique, c'est-à-dire que la violation est ce qui oblige à *instituer* les relations.

F. Pellion : Justement, la privation est, selon Lacan, pour tous et ne trouve son issue que par cette association entre renoncement et institution qu'il nomme, après Freud mais autrement que lui, castration...

F. Worms : Le « Tu ne tueras point » n'est pas un « Tu ne tueras point » en général, mais d'abord un « Tu ne tueras point ton père, ta mère, ton enfant, etc. ». Le symbolique monte sur la scène de la relation à travers le négatif, l'institution de l'interdit, qui lui-même fait suite à l'expérience de la violation. Pour en revenir à ce qu'on disait tout à l'heure, c'est là que la question de l'exclamation est très intéressante : l'exclamation est le point de rencontre du conceptuel et de l'affectif. Le symbolique surgit dans le langage par le refus, l'indignation, et cette institution est cruciale. De sorte que le passage du biologique au symbolique, c'est le négatif.

La violence, en général, est une généralisation secondaire de l'expérience de la violation. C'est très important pour moi, ça : c'est la violation qui est à l'origine de notre théorisation de la violence. En tout cas je te remercie, car, dans l'approche de la question du soin sur laquelle j'ai contribué, avec d'autres, à avancer, très rares sont ceux qui voient l'importance de cette expérience négative, et ce sont souvent des psychanalystes... Alors que du côté de ladite philosophie du soin, ça moralise beaucoup ; et les politiques, n'en parlons même pas, pour eux soin = bons sentiments, et c'est à peu près tout. Alors que pour moi, au contraire, le soin, c'est le lieu électif où *peut* se produire la violation.

F. Pellion : Oui, on a reçu Costa-Gavras à propos de son film *Le Dernier Souffle*, où il parle beaucoup de ça, de l'excès dans le soin qui menace à chaque instant. Plusieurs des situations du film pourraient être décrites comme disposées autour de ce risque de la violation dans et par le soin. La famille impatiente qui prend à partie le personnel soignant, le médecin traitant qui envoie sa patiente en soins palliatifs sans le lui dire...

*

Est-ce que l'imposition d'un savoir en excès, tel que celui que le père d'Hamlet délivre à son fils sur la terrasse du château d'Elseneur¹⁷, et qui, selon Lacan, est un élément déterminant de notre condition d'aujourd'hui, est-ce que ce trop de savoir est de ce même registre de la violation ?

F. Worms : Le trop de savoir, c'est le père quand il révèle à Hamlet la violation dont lui-même a été victime, c'est ça ? La violation, à mon avis, n'est pas dans le savoir, ni dans la mission de réparation de la violation – quoiqu'elle soit peut-être excessive, délirante, impossible –, mais dans l'objet du savoir, en l'occurrence le fratricide. Est-ce que transmettre le traumatisme de la violation, c'est transmettre une violation ? J'aurai tendance à dire que non... La source du problème, c'est la violation, que Hamlet veut faire voir, d'ailleurs, sur la scène du théâtre... Après, que Hamlet en soit détruit prouve la contagion de la violation. Car la violation est contagieuse. Et puis il y a le dilemme entre le non-dit de la violation, qui la transmet probablement quand même, et le dire de la violation, qui la transmet aussi. Comment la transmettre d'une manière telle qu'elle soit réparable sans être propagée ? C'est tout le drame d'Hamlet : le poison de la violation se propage dans tout le Danemark. Par contre, je ne dirai pas que le père, lui, se rend coupable de violation ; s'il se rend coupable, c'est – au lieu de seulement expliquer – de demander, d'exiger d'être vengé, de ne voir que la vengeance comme solution...

F. Pellion : Tout en ajoutant, à la fin de la scène, « Retiens ton âme de tramer rien contre ta mère¹⁸ », qui est pourtant celle qui a ordonné le meurtre...

F. Worms : Il essaie de circonscrire un peu la contagion, peut-être... Mais c'est très dur, et la tragédie est toujours là pour nous apprendre à partir du négatif. Entre les grands textes religieux, la tragédie et peut-être la psychanalyse, il n'y a peut-être pas tellement d'autres ressources pour les humains pour assumer le négatif.

*

F. Pellion : Qu'appelles-tu le négatif, au fond ?

F. Worms : Le maître en philosophie, pour moi, c'est Georges Canguilhem, et le négatif, c'est ce que l'être vivant considère comme de valeur négative parce

17.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation* (1958-1959), transcription Paris, Le Seuil et La Martinière, 2012, notamment leçon du 4 mars 1959. Cf. aussi F. Pellion, « Hamlet le désir », *Mensuel*, n° 115, Paris, EPFCL, mai 2017, p. 44-55.

18.  W. Shakespeare, *La Tragique histoire de Hamlet, prince du Danemark*, (1958-1959), acte I, scène 5, dans *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1959, p. 630.

que ça le menace dans ses capacités d'être vivant. Voilà, pour Canguilhem, la norme du négatif, le *pathologique*, la maladie en général. Même s'il parle assez peu de la mort, ce qui m'étonne toujours, il s'inspire tout de même de Xavier Bichat : « La vie est l'ensemble des forces qui résistent à la mort ¹⁹. » Les vivants ne sont pas seulement positivistes, partout où il y a du vivant, il y a de la polarité, et la vie est ce qui s'oppose à ce qui est pour elle négatif. J'enlève ma main de la flamme, je refuse qu'elle brûle... Mais, pour le vivant humain, le négatif est avant tout subjectif, au sens où, pour moi, le négatif n'est pas logique, n'est pas dans le langage seulement, *ne peut pas* être hégélien. La négation langagière n'est qu'une forme du négatif, et pas l'inverse.

*

X : C'est une autre époque, mais Canguilhem n'était pas vraiment pour une législation de l'aide à mourir... Qu'est-ce qui fait qu'aujourd'hui on réfléchit différemment ?

F. Worms : Si la société a changé, c'est finalement dans son rapport à la loi. Pas seulement à la vie et à la mort comme faits, ou même comme dilemme éthique. Dans l'entretien longtemps méconnu avec Péquignot ²⁰, Canguilhem dit que oui, le médecin *peut*, et parfois même *doit* – il y a du normatif – le faire, mais qu'il ne faut pas faire de loi. Ses formulations préfigurent des notions comme « acharnement thérapeutique », « obstination déraisonnable », mais il refuse, un peu comme Hans Jonas et Paul Ricoeur, la loi qui selon lui contredirait la fonction du médecin, dont il protège le statut peut-être autant que celui du patient. Les soignants d'aujourd'hui le disent : « Ça contredit notre métier » ; ils ne disent pas forcément « Ça contredit la vie ». Ce n'est pas tout à fait pareil. Selon lui, la loi banaliserait ce qui devrait rester dans le tragique intime du foyer familial.

Ce qui dans la société a changé, on peut le dire de deux façons. Soit comme une dérive qui fait que la loi devient une réponse à un désir potentiellement négatif lui-même, de mort, par exemple ; soit, autre possibilité, comme une maturation démocratique du concept de loi, qui l'amène à

19.  X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, (1800), rééd. Paris, Garnier Flammarion, 1996, p. 5.

20.  G. Canguilhem et H. Péquignot, « Le droit à la mort », dialogue en public animé par Roger Pillaudin, enregistré le 28 mai 1975 et diffusé lors de l'émission « Dialogues » le 14 octobre 1975 sur France Culture. Pour une analyse minutieuse de ce dialogue, cf. C. Lefèvre, « Le droit à la mort peut-il être reconnu par la médecine ? À propos du dialogue radiophonique "Le droit à la mort" entre Georges Canguilhem et Henri Péquignot (1975) », *Les Cahiers du Centre Georges Canguilhem*, n° 4, 2010, p. 13-52.

pouvoir rendre compte de certaines contradictions – faute de quoi elle serait elle-même violente. Dans cette version, optimiste, elle est un progrès démocratique. Ce n'est pas la même chose que d'interdire, et de juger, pour les innocenter, des exceptions plus ou moins généralisées. C'est un peu comme la légitime défense : elle doit être jugée, mais la loi pose les critères – de proportionnalité, par exemple – qui conduisent automatiquement à l'acquittement.

*

Colette Soler : Vous êtes optimiste, en effet, puisque, parmi les contradictions, il y a tout de même le nombre, le grand nombre de malades, d'incurables, de vieux, dont, socialement, on ne sait plus quoi faire. Ce qui a changé, c'est aussi beaucoup à ce niveau-là... Alors, comment le traite-t-on ? Vous dites, en résolvant les contradictions ; espérons...

F. Worms : Vous avez raison, c'est une autre dimension du changement dont on parle. L'individualisation devient un luxe, les situations se massifient et il y a donc un risque accru de dérive. Cela dit, il n'y a pas que la demande de la « société », il y a aussi la demande des sujets, de *certain*s sujets, face à la pathologie extrême. C'est un autre aspect de la contradiction. Je suis optimiste parce que je me dis que la démocratie peut affronter une partie du tragique – pas tout le tragique, bien sûr, mais une partie suffisante pour réguler certaines contradictions. Évidemment, ce que vous dites marque une aggravation du problème. Nos démocraties sont-elles capables de le traiter entièrement, non ; sont-elles capables de poser des repères, peut-être que oui quand même. Ça a été le cas pour l'avortement, où la loi n'a pas donné lieu à des dérives délirantes.

*

C. Soler : J'ai bien aimé votre définition du présent comme ce qui intéresse mon corps, ça libère un peu de tous les développements sur le présent insaisissable. Mais la question que ça me pose, c'est *mon* corps ; qu'en est-il pour le collectif *des* corps qui font la société ?

F. Worms : Effectivement, c'est très instrumentalisable, par exemple par un dictateur qui dirait : « Là, maintenant, nous faisons tous face à une urgence vitale. » Ce doit être strictement encadré par une constitution démocratique. Dans le covid, le présent menaçait sinon le corps social, du moins le soin de tous les corps.

C. Soler : Ma deuxième question, c'est le biologique : qu'est-ce que c'est, le biologique ? C'est un mot, et donc une idée. On n'a pas accès au biologique

réel. D'ailleurs, quand vous dites que vous voulez ouvrir la notion, c'est donc bien à partir d'un point de vue. Du coup, je trouve très difficile de se référer au biologique, de l'appeler « le biologique ». Il vaudrait mieux dire « le biologique tel qu'on le conçoit », « le biologique tel qu'on l'imagine », « le biologique tel qu'on le pense »... Ça, ça me fait un gros problème, et par exemple, la dame dont parlait Frédéric Pellion, pour elle, c'est apparemment le mot « ovule ». On comprend bien ce que vous avez développé avant, la distinction entre la vie du corps organique et la vie de la subjectivité. Là-dessus, les psychanalystes sont forcément d'accord, mais de là à passer au biologique...

F. Worms : Si je devais donner une définition sommaire du biologique, je dirais que c'est le savoir des causes objectives du fonctionnement et des dysfonctionnements de l'organisme. Il y a un savoir de ça, et qui peut s'étendre beaucoup plus loin qu'on le croit. Par exemple, quand on dit qu'il y a un module issu de l'évolution qui commande les fonctions de l'attachement, on dit que l'attachement est un phénomène biologique. Et c'est là la révolution de l'attachement par rapport à l'amour ou au désir. Le problème, pour moi, c'est la réduction du vital au biologique. Je n'ai pas peur du biologique en tant que tel, j'ai peur de son abus de pouvoir sur le vivant. Il y a aussi des philosophes de ma génération qui tentent de compliquer le biologique tout à fait autrement...

C. Soler : Il y a aussi l'usage. Le biologique sert beaucoup à limiter l'humain...

F. Worms : Oui, et même avec une violence qu'il faudrait analyser contre la subjectivité.

F. Pellion : Il me semble que vos deux questions, Colette, portent sur le terme qu'on n'a pas tellement évoqué jusqu'ici. Ce sont deux questions sur le discours, en tant qu'il est ce qui fait tenir ensemble les corps, qui réunit les corps désynchronisés.

*

Marielle David : D'après ce que je crois comprendre, votre philosophie a trouvé un accueil et une action dans la société. Ça, c'est tout de même assez neuf.

F. Worms : Oui, les gens sentent qu'il faudrait concilier ce qu'il se passe en médecine avec de multiples autres pans de la vie, qui risqueraient d'être écrasés par ça. Le débat social, c'est souvent ça, l'opposition des biologistes et de ceux qui résistent, et, dès qu'on construit un cadre apte à les concilier, même si c'est au prix d'une complication, ça a un écho. De ce point de vue, je me reconnais dans les comités d'éthique.

*

Janis Gailis : J'ai beaucoup travaillé avec les réfugiés politiques, notamment des Tchétchènes, et un de mes patients, qui avait connu la torture, m'a raconté une blague tchétchène : « "Si vous voulez devenir immortel, venez en Tchétchénie." – "Ainsi, on peut devenir immortel ?" – "Non, mais, là-bas, vous n'allez plus vouloir être en vie." » Voilà qui est intéressant par rapport à votre notion de « pire-que-la-mort »... Que font les gens quand ils ont vécu un tel présent dans leur corps, que certaines limites ont été franchies ?

F. Worms : Cette notion de pire-que-la-mort, qui a son histoire dans la philosophie française – Lyotard, Derrida – et qui limite utilement le sur-emploi de la notion de résilience, part en effet de ces expériences-là, dans leurs trois dimensions, que Simone Weil énumère dans son grand texte sur le malheur ²¹ : physique, bien sûr, mais aussi psychique et sociale. Mais, pour la fin de vie, je l'emploierais avec beaucoup de prudence.

C. Soler : La résistance, au fond, c'est factuel : le corps résiste. Mais, avec la résilience, même s'il est cliniquement sensible qu'il y a des sujets plus résilients que d'autres, on est en train d'en faire un devoir.

F. Worms : Au fond, cette notion de résilience n'est intéressante que si elle est prise biologiquement, si on la fonde sur des mécanismes observables. C'est, bizarrement, quand elle cesse d'être biologique qu'elle prend cette connotation normative ou morale.

21.  S. Weil, « L'Amour de Dieu et le malheur », dans *L'Attente de Dieu*, Paris, La Colombe, 1950, p. 124-141.