

POUR UNE ÉTHIQUE DE LA VULNÉRABILITÉ

Corine Pelluchon

Quand on parle de la maladie d'Alzheimer, on emploie souvent des mots qui expriment la privation : aphasie, apraxie, agnosie, anosognosie, apathie ou émoussement affectif¹. Ce vocabulaire qui fait référence à l'incapacité et à la perte des fonctions cognitives est celui des scientifiques. Il s'agit du regard clinique. Il s'agit d'un regard extérieur parce que le malade est saisi par ce qui lui manque. Cette approche est nécessaire pour mesurer et quantifier les déficits. Elle n'est cependant pas suffisante ni pour accompagner le malade ni pour exprimer l'absence, qui n'est pas une simple privation.

Les proches ont le sentiment d'avoir disparu pour le malade qui ne les reconnaît plus. Ils éprouvent douloureusement cette forme d'absence. Pourtant, lorsqu'ils aiment leur mère ou leur conjoint, même si ces derniers ne ressemblent pas à ce qu'ils étaient auparavant, l'absence ne leur apparaît pas comme un simple déficit, mais comme une autre manière d'être présent, comme un mode d'être qui peut être énigmatique, mais qui a une valeur et un sens propres. La maltraitance commence à partir du moment où l'on interprète de manière simplement négative cette absence : « ma mère n'est plus elle-même ; elle n'est que l'ombre d'elle-même ». Autrement dit, ce n'est pas la peine de lui parler ou bien il faut se fier exclusivement à ce qu'elle aimait avant, comme si son identité n'existait qu'au passé.

Rappelons que l'absence est une manière de viser quelqu'un comme n'étant pas là et de souffrir d'un manque. Aussi cet état en dit-il plus long sur nos besoins et nos regrets que sur l'autre. Si nous voulons être proches d'un être qui existe en chair et en os, il ne faut plus l'appréhender

1 L'agnosie désigne l'incapacité à se remémorer l'identité d'un objet perçu. S'il est vrai que les personnes souffrant de la maladie d'Alzheimer ne se perçoivent pas elles-mêmes comme malades (anosognosie), il arrive cependant qu'à certains moments, elles reconnaissent qu'elles ont des troubles de la mémoire.



en nous focalisant sur ce qui lui fait défaut et qui *nous* manque, mais le viser comme étant présent, ici et maintenant. L'absence de la pensée et de tout ce qui, auparavant, définissait la personne est une modalité de la présence. Accompagner un malade qui n'a plus de mémoire et ne parle plus, ce n'est pas la même chose que faire le deuil de ce même malade. Ou bien, si nous pensons que c'est la même chose, c'est parce qu'il est mort pour nous et que nous estimons que son existence n'a aucun sens dans le monde des hommes.

170

Ainsi, lorsque nous définissons la présence d'un être qui a perdu certaines fonctions cognitives comme pur déficit, non seulement nous ne pouvons pas accompagner cet être, mais, en plus, nous passons à côté de ce qu'il pourrait nous enseigner. Or, c'est l'être-au-monde propre aux patients souffrant de la maladie d'Alzheimer que je voudrais essayer de décrire, parce qu'il me semble révélateur d'un sens de l'humanité particulièrement intéressant pour notre société tout entière, c'est-à-dire pour les malades, mais aussi pour l'éthique et la politique.

L'accompagnement de ces malades suppose la remise en cause des critères qui servent traditionnellement à évaluer la qualité de la présence et la dignité de la personne. Ces critères sont caractéristiques d'une éthique de l'autonomie qu'il s'agit de déconstruire. L'enjeu de cette déconstruction dépasse la seule prise en charge des malades d'Alzheimer. Elle implique la rectification des représentations négatives de la vieillesse et du handicap qui sont colportées par notre société et qui constituent un obstacle épistémologique à la diffusion de la culture palliative, à la prise en charge des grands vieillards et des déments et à la promotion des valeurs de sollicitude affichées par certaines institutions. Mais, parce que la maladie d'Alzheimer est la quintessence du vieillissement, parce qu'elle met au défi les soignants qui doivent trouver les moyens de créer du lien et de témoigner de la dignité à un être qui ne dira pas forcément merci avec des mots, l'accompagnement de ces patients est une école pour la pensée philosophique.

Il convient donc de partir de ce que les soignants et les aidants peuvent faire pour améliorer l'accompagnement de ces malades afin de montrer ce que cet accompagnement suppose et ce dont les bonnes pratiques témoignent. Le philosophe fait ici un travail de traduction, indiquant quelle reconfiguration de la notion de dignité est à l'horizon de ces bonnes pratiques. Nous pourrions alors nous demander si l'être au monde de ces malades n'implique pas également la remise en question de l'ontologie du souci de Heidegger qui est solidaire d'une définition de la liberté comme appropriation de soi (*Eigentlichkeit*) et comme projection à partir de la possibilité de l'impossibilité de son existence. L'être-à-la-mort et





le projet tels que l'auteur de *Sein und Zeit* les définit en ôtant tout sens à une existence qui n'aurait pas cette dimension ekstatique, sa manière de penser la temporalité ne correspondent peut-être pas à l'expérience de ces malades. Les existentiels décrits dans *Être et Temps* ne faussent-ils pas notre compréhension de l'être-avec, comme s'il y avait un lien, chez Heidegger, entre sa détermination minimale de l'éthique, l'absence de philosophie politique et le fait qu'il néglige la fragilité de l'homme ou plutôt du vivant, l'altérité du corps propre ?

Au contraire, l'accompagnement des malades suppose une définition de la subjectivité qui nous sort du climat de la philosophie du sujet et même de l'ontologie du souci. Tel est l'enjeu de ce que j'appelle l'éthique de la vulnérabilité. Inspirée par la prise en charge des personnes qui ont perdu ce qui, dans l'éthique traditionnelle, conditionne la dignité et fondée sur une triple expérience de l'altérité, cette éthique de la vulnérabilité permet de penser le politique sur des bases nouvelles et promeut un humanisme dont les implications sont considérables, non seulement en ce qui concerne la fondation du droit, mais aussi pour tout ce qui a trait au pouvoir que le sujet contemporain s'autorise à exercer à l'encontre du vivant.

L'accompagnement des patients souffrant de la maladie d'Alzheimer suppose un dépassement des critères qui servent d'ordinaire à décliner l'identité d'une personne : l'intellect, la mémoire, la fonction sociale et même la capacité à saisir son existence comme un tout et à raconter l'histoire de sa vie, à mettre de l'ordre dans sa biographie – ce qui est nécessaire dans la vie « normale », pour faire des projets et même pour tenir ses promesses. Pour accompagner ces malades, il est nécessaire de bannir les représentations élitistes qui supposent que seules les personnes productives et compétitives ont une existence digne de ce nom. De plus, il faut être capable de percevoir l'humanité au-delà des fonctions et qualités par lesquelles, la plupart du temps, nous nous présentons les uns aux autres dans la vie sociale, c'est-à-dire dans une vie où l'autre est souvent rencontré comme une autre liberté, capable de poser des valeurs, de s'imposer et de les imposer, de se faire reconnaître.

La prise en charge de ces malades nous oblige donc à changer de plan et même à penser que l'identité et la dignité d'un être ne sont pas relatives à ce que Ricoeur appelle l'identité narrative. Cela ne signifie pas que le malade dément n'ait aucune autonomie, c'est-à-dire qu'il soit incapable d'avoir des désirs et de poser des valeurs, c'est-à-dire d'éprouver, à la réalisation de certaines activités, un sentiment d'estime de soi. Ce qui fait défaut au patient, notamment au stade intermédiaire de la maladie





d'Alzheimer, c'est la capacité à voir quels actes peuvent lui permettre de réaliser ses désirs et de traduire dans la réalité ses valeurs². Le malade a besoin qu'on le guide, que le soignant et l'aidant l'écoutent et, sans se substituer à sa volonté, prennent parfois des risques en lui proposant des activités. Si le patient se sent bien, s'il répond en étant détendu et serein, cela signifie que les soignants et les aidants ont bien entendu ce que le malade avait à dire – qu'ils ont entendu son Dire, comme dit Levinas³.

172

Autrement dit, la maladie d'Alzheimer se greffe sur l'histoire d'une personne, mais ce qui compte est ce qu'elle exprime aujourd'hui. L'identité du malade est au présent. L'identité n'est pas seulement une ruine. On peut s'aider de ce qui est dit de l'édifice que la personne avait construit, lui montrer des images et des objets qui lui rappellent un entourage « familial » et ainsi lui apporter du bien-être, mais l'essentiel n'est pas de reconstituer un puzzle pour trouver une vérité qui serait la récapitulation du passé, du présent et de l'avenir. C'est ce sens-là de l'identité et de la personnalité, c'est ce sens-là de la temporalité qui est remis en question par la rencontre avec ces malades.

Les soignants et les aidants qui parviennent à les accompagner ont déjà, dans leur attitude, dépassé l'éthique de l'autonomie et accédé à un autre sens de l'humanité : pour eux, il n'y a pas de dignitomètre. Quand la possession de la mémoire, de la raison, du langage, donc une définition assez étroite de l'autonomie, sert à attribuer un statut moral et de la dignité à un être et que leur absence justifie une attitude d'objectivation ou de condescendance, cela signifie qu'on utilise un dignitomètre. Une telle manière de penser est liée au fait d'appréhender l'autre par ce qui lui manque. Elle est donc solidaire d'une ontologie négative et privative. Elle est aussi au cœur de l'humanisme classique.

Certains soignants témoignent par leurs gestes, leur attention, que, derrière une personne atteinte de mutisme, il y a un être humain qui

2 Agnieszka Jaworska, « Respecting the Margins of Agency: Alzheimer's Patients and the Capacity to Value », *Philosophy and Public Affairs*, 1999, vol. 28, n° 2, p. 105-138.

3 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978), Paris, Le Livre de Poche, 1996, p. 78-86, en particulier p. 85 : « Le Dire, passivité la plus passive, ne se sépare pas de la patience et de la dolence ; même s'il peut se réfugier dans le Dit en retrouvant, à partir de la blessure, la caresse où la douleur pointe et, de là, le contact et de là le savoir d'une dureté ou d'une mollesse, d'une chaleur ou d'un froid et, de là, la thématization. De soi, le Dire est le sens de la patience et de la douleur ; par le Dire la souffrance signifie sous les espèces du *donner*, même si, au prix de la signification, le sujet courait le risque de souffrir sans raison ».





sait répondre, à sa manière, de l'attention qu'on lui porte, par la détente ou l'enfermement. Le toucher, le fait de chercher les yeux du malade et de lui parler ne sont pas seulement une manière de rassurer un individu qui a perdu la plupart de ses repères et de l'inviter à se reconnecter à ses émotions. Ces bonnes pratiques témoignent aussi d'un sens de l'humanité qui ne se réduit pas aux capacités intellectuelles. En ce sens, elles remettent en question la définition classique de l'homme comme animal rationnel, définition qui excluait les déments, les bêtes et même les Papous ou ceux qui n'avaient de pensée que sauvage. Pour ceux qui savent accompagner ces malades, la personne atteinte de troubles cognitifs, aphasique, apraxique, apathique, fait partie de l'humanité. On peut communiquer avec elle, même quand on a l'impression qu'elle ne comprend pas, que ses mots tombent à côté et même quand elle reste muette. C'est un être configurateur de sens, même si ce sens est parfois difficile à interpréter.

Enfin, le soignant et l'aidant ne communiquent pas pour avoir une réponse à leur question. Accompagner, être proche, c'est témoigner de l'humanité de l'autre et signifier par là que, loin d'être le sujet autosuffisant et qui se pose comme le moi de Fichte au non-moi, l'homme tient sa dignité de l'autre. Sa dignité est donnée ou plutôt elle lui est rendue : l'autre en témoigne. Il y a, dans la proximité avec les malades en général et, en particulier, avec les plus vulnérables, quelque chose qui met fin au phantasme d'une pleine appartenance à soi-même, d'une suffisance à soi. L'autonomie est brisée, l'homme est vulnérable, c'est-à-dire qu'il – le malade – a besoin de l'autre et qu'il – le soignant – est atteint par la souffrance de l'autre, par sa dépendance. Cette situation fait écho à ce que dit Levinas du visage de l'autre dans *Totalité et Infini* : je suis exposé à l'autre, je suis d'abord responsable de lui, avant toute dette contractée, avant toute intentionnalité. Le visage parle, il m'appelle : devant l'homme couché sur son lit d'hôpital, je n'ai que des devoirs et lui, que des droits.

Dans *Autrement qu'être*, Levinas souligne le lien entre deux expériences de la passivité, entre l'altérité liée à ma responsabilité pour l'autre et l'altérité liée à ma vulnérabilité, au fait que je suis sujet au plaisir, à la douleur, au vieillissement⁴. Il s'agit, en effet, de l'expérience d'une double altérité. L'altérité est celle du corps souffrant et de l'étrangeté à soi-même vécue dans l'expérience de la maladie, de la dislocation de l'unité psychique et physique et dans la démence. L'altérité en moi désigne le fait que la souffrance de l'autre, me concernant, fait que je ne

4 *Ibid.*, p. 86, p. 92.





retourne pas seulement à la préoccupation pour ma propre mort. Je ne me rejoins plus : mon identité est en dehors de moi, elle est dans cette altérité, dans le pour-l'autre. Ce que je suis réellement, mon ipséité n'est pas liée à ce que je fais de ma vie, à la manière dont j'assume le fardeau de l'être, comme chez Heidegger, mais elle est liée à ma responsabilité pour l'autre qui est une responsabilité pour ce que je n'ai pas fait, pour ce qui arrive à l'autre et même pour ce qu'il a fait (la substitution). C'est cette double altérité qui fait de l'accompagnement de ces malades une expérience si riche humainement et philosophiquement et si éprouvante : la proximité avec les plus vulnérables nous oblige à faire cette expérience de l'altérité, à l'assumer ou pas. Elle implique que nous reconnaissons notre propre vulnérabilité, que nous ayons ce courage-là. Elle expose aussi à la tentation de porter atteinte à leur intégrité, de les blesser, parce que nous n'acceptons pas cette passivité fondamentale et que la rencontre avec ceux qui l'incarnent de manière extrême nous dérange, nous donnant envie de réagir par la violence.

Ainsi, ceux qui sont capables d'accompagner un malade dément ont déjà reconfiguré la notion de dignité. D'ordinaire, la notion de dignité est associée à la personnalité au sens technique que cette notion a en philosophie, notamment chez Kant, où elle s'identifie à la capacité à faire des choix rationnels. De nos jours, nous avons ôté à la volonté toute dimension universelle et l'autonomie, à la faveur de certains glissements de sens, est devenue le contraire de ce qu'elle était chez l'auteur des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Pour Kant, elle désigne l'obéissance à la loi de ma raison qui est pratique, obéissance à l'universel en moi : « agis toujours de telle sorte que tu puisses vouloir que la maxime de ton action soit une loi universelle ». De même, si je dois agir « de telle sorte que je traite l'humanité dans ma personne et dans celle d'autrui toujours en même temps comme une fin et pas seulement comme un moyen », cela signifie que j'ai des devoirs envers les autres et moi-même et que je ne peux pas faire n'importe quoi de ma vie. L'humanité n'est pas un bien qui serait à ma guise. Aujourd'hui, l'autonomie a perdu cette mesure universelle : elle est devenue l'indépendance et l'obéissance à ses désirs dans ce qu'ils ont de plus particulier. Elle correspond à ce que Kant appelle l'hétéronomie, les désirs étant le lieu de l'aliénation et de la dispersion. L'autonomie est vide et en même temps mes désirs sont la loi : il y a une obligation, comme l'a montré Ehrenberg dans *La Fatigue d'être soi*, à être soi, à n'être que soi, à vivre de la manière la plus autonome possible. Autrement dit, le sujet vide est en même temps un sujet total : il n'a que lui, mais il veut tout contrôler.





Dans ces conditions, tout ce qui est incertain et imprévisible est mauvais : la maladie, mais aussi la frustration, l'imperfection sont vécues comme des anomalies et comme des échecs qui désespèrent le moi, lui donnant un sentiment d'impuissance qu'il retourne contre lui-même (dans la dépression, qui est une pathologie de la grandeur) et contre la société, nourrissant ainsi son ressentiment par l'éclosion de droits-créances et de revendications dont « le droit à mourir dans la dignité » est un symptôme. Ainsi, le handicap et tout ce qui déraille sont mal vécus. L'absence ne peut être pensée autrement que comme déficit ou pauvreté. On a du mal à accepter que ce qui n'est pas là ou qui n'est pas comme on voulait qu'il fût ait du sens. Le réel est autre, il échappe au moi, donc on n'en veut pas.

C'est pourquoi la pensée de Levinas est intempestive et par là si actuelle. Non seulement il parle de la transcendance de l'autre qui me dépossède de mon pouvoir de pouvoir et montre le sens du meurtre comme transgression suprême en indiquant le visage comme résistance éthique et en donnant ainsi la possibilité de voir la violence, même là où elle semble banale, insignifiante, ordinaire. La violence est présente dès qu'il y a cette tentative de négation de l'autre comme tel. Elle est dans cette négation de l'autre, qui suppose la transcendance de l'autre et fait que le meurtre est une impossibilité, même si le corps de la personne est détruit⁵. Elle est également prévisible dans chaque acte ou chaque parole qui marque une distanciation : l'autre m'indiffère, il ne me ressemble pas, il ne me regarde pas, je ne lui donnerai même pas un nom d'homme. Ce n'est qu'un prisonnier, un esclave, un animal, une chose, une pièce, sa vie ne compte pas, le tuer n'est rien. De plus, en pensant ma responsabilité pour l'autre et la substitution comme ipséité, Levinas s'oppose à une philosophie où l'homme est d'abord liberté et se définit par sa capacité à faire des choix et à en changer. Son insistance sur la fragilité essentielle du vivant et sa phénoménologie de la passivité qui lui permet d'articuler l'altérité du corps propre et l'altérité liée à ma responsabilité pour autrui n'aboutissent pas à la suppression du sujet, mais à une autre conception de la subjectivité dont les implications politiques sont considérables parce qu'elle modifie le sens même du rapport du moi à lui et à l'autre que lui. Or, cette manière de penser le rapport à soi est en jeu dans les représentations que nous avons de la vieillesse ou plutôt du vieillissement qui est l'expérience d'une passivité fondamentale et d'une hétéronomie qui devrait nous enseigner à sortir de l'éthique de l'autonomie.

5 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini* (1961), Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 258-261.





La vieillesse est le modèle de la synthèse passive, parce qu'elle est temporalisation, parce que le sujet, en vieillissant, ne constitue pas le temps et que la vie est marquée par « le malgré-soi » : le « se » du cela « se passe »⁶. L'homme contemporain rejette la vieillesse hors de la vie : elle est une anomalie ou une déchéance, elle fait honte. Toutes ces représentations négatives et privatives de la vieillesse et du handicap qui vont culminer dans la peur qu'inspire à certains bien-portants le malade dément sont des méprises sur la vie. Elles sont liées à l'éthique de l'autonomie dont le maître-mot est la maîtrise ou plutôt le pouvoir, le contrôle exercé de l'extérieur sur les choses, sur les autres, sur le vivant. Cette manière de penser le sujet et cette manière pour le sujet contemporain de se penser comme sujet vide et total est lié à la peur qu'inspire toute passivité et au refus de toute altérité en soi.

176

Au contraire, l'accompagnement des malades d'Alzheimer suppose de ne pas avoir peur de cette passivité. Elle illustre la phénoménologie de la passivité que l'on trouve dans *Autrement qu'être* de Levinas et dont on peut déduire une éthique de la vulnérabilité liée à une double, voire à une triple expérience de l'altérité. Elle est l'idée que la dignité est donnée et qu'il y a une priorité de ma responsabilité sur la liberté, que la souffrance de l'autre me concerne et que ce concernement fait que je ne *suis* plus centrée sur ma propre conservation. L'autre expérience de l'altérité, l'autre versant de l'éthique de la vulnérabilité, est l'idée que la subjectivité est susceptible à la douleur, au plaisir et au temps, c'est-à-dire que cette notion renvoie à une ontologie de la chair. Enfin, il y a une troisième expérience de l'altérité qui permet de faire le lien entre la prise en compte de la fragilité du vivant marqué par le malgré-soi et une autre détermination de l'être-avec susceptibles d'inspirer le politique et de promouvoir un autre humanisme. Tel est l'horizon de ce que j'appelle l'éthique de la vulnérabilité. Avant de développer ce point qui porte sur le rapport entre éthique et politique, revenons cependant à l'être-au-monde propre aux malades d'Alzheimer en essayant de voir ce qui l'oppose à l'ontologie du souci de Heidegger.

La manière dont Heidegger, dans *Être et temps*, pense l'être-avec-l'autre comme médiocrité ou bavardage et le monde extérieur comme déchéance et tremplin vers une liberté solitaire qui se sera arrachée à la perte dans le monde des choses (*Verfallen*, déchéance) et qui est jalouse de ce qu'elle a de propre ne convient pas avec ce que nous avons dit de l'accompagnement des malades. Pour les déments, mais aussi pour la

6 Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 91, 93.





personne qui sait que sa fin est proche, ce qui est premier n'est pas la liberté, mais l'humanité qui leur est témoinnée. De plus, l'environnement et même les ustensiles qui ont perdu leur sens fonctionnel pour le malade d'Alzheimer ne sont pas un simple socle sur lequel s'appuierait une liberté partant à la conquête d'elle-même. Le caractère accueillant ou effrayant de l'environnement et des objets, leur beauté sont fondamentaux pour ces malades qui, n'ayant plus les repères traditionnels qui déterminent l'action et l'orientation, sont encore plus sensibles à l'apparence des choses – à leur manière d'être données au présent (et non représentées). C'est pourquoi l'art qui travaille cette présence des choses et interroge notre appartenance, à la fois charnelle et spirituelle, à ce monde, est si important pour ces êtres⁷.

En outre, les personnes en fin de vie et les déments ne sont pas structurés par le projet : l'être-à-la-mort qui saisit sa vérité à partir de la possibilité de l'impossibilité de son existence et qui, dans la résolution devançante, conquiert ses possibilités les plus propres à partir de son être-été, de son passé (et de se-projeter) convient à un *Dasein* en bonne santé qui comprend l'être en existant et vit surtout à dessein de soi. Non seulement ces malades ne cherchent pas à se récapituler, mais, en plus, ce qui compte pour eux est le moment présent, la qualité de la vie présente, appréhendée de manière sensitive et émotionnelle.

Heidegger passe à côté de l'altérité du corps propre et interprète de manière négative le monde public et l'être l'un-avec-l'autre qui sont, pour lui, le lieu de ma dérélition. L'altérité du monde, son étrang(èr)eté sont pour lui la menace d'une néantisation, d'une dissolution du moi. Cette impasse sur la fragilité de l'homme, la détermination de la liberté comme appropriation de soi et le geste solitaire par lequel cette dernière s'affirme par opposition au monde sont liés et cela ne laisse pas vraiment de place à l'éthique et au politique, l'appel du souci étant l'appel solitaire adressé au *Dasein* solitaire qui y répond d'une manière solitaire. Lorsque le *Dasein* est collectif (le peuple allemand), l'unité reconstituée abstraitement par l'auteur du *Discours du Rectorat* aura détruit par avance la possibilité de la pluralité et l'hétérogénéité⁸. Au contraire,

7 Voir l'ouvrage de François Arnold et Jean-Claude Ameisen, *Les Couleurs de l'oubli*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2008. Il s'agit de tableaux réalisés par des patients atteints par la maladie d'Alzheimer. La qualité artistique de ces tableaux qui font penser aux œuvres des pointillistes est remarquable.

8 Chez Heidegger, quand il est question du politique, c'est sous le prisme d'une ontologisation du politique : il s'agit d'une unité monstrueuse, de l'extension au *Dasein* du peuple allemand d'une supériorité dans l'existence qui est incarnée, dans *Sein und Zeit*, par le *Dasein* capable de s'approprier, de se récapituler et de





dans *Autrement qu'être*, Levinas fait de la corporéité, de l'altérité du corps propre, ce qui fonde mon exposition à l'autre, ma responsabilité, c'est-à-dire l'altérité en moi. « La substitution, cette passivité du "pour autrui" où n'entre aucune référence, positive ou négative, à une préalable volonté », ne sont possibles que « par la corporéité humaine vivante, en tant que possibilité de la douleur, en tant que sensibilité qui est, de soi, la susceptibilité d'avoir mal [...], en tant que vulnérabilité »⁹. Le corps est ce par quoi le Soi est susceptibilité¹⁰.

178

La conception de la subjectivité comme vulnérabilité rompt avec l'éthique de l'autonomie et avec l'humanisme que Heidegger voulait congédier, mais qu'en réalité il reconduit, comme en témoigne sa manière de dénier toute teneur en temporalité aux êtres qui ne se projettent pas vers leur mort – aux animaux, aux nouveaux-nés, aux déments. Heidegger oublie que, dans l'expérience de l'angoisse sur laquelle s'appuie le souci, l'incarnation, le fait d'être une chair pulsionnelle vivante compte plus que cette dimension de sortie de soi constitutive du projet. Heidegger pense la vie du point de vue du *Dasein*¹¹. L'éthique de la vulnérabilité et l'accompagnement des déments sont, au contraire, une invitation à penser le vivant, à faire une phénoménologie du vivant.

Plus fondamentalement, la conception de la subjectivité comme vulnérabilité implique une manière de se rapporter à soi et à l'autre que soi qui fonde une autre politique. J'ai à répondre, avant tout engagement contracté, non seulement des autres, mais aussi du monde et de ses institutions. Levinas¹² dont la pensée a des implications politiques exigeantes, surtout si l'on se rappelle l'injonction de ne pas laisser l'autre homme sans nourriture et sans toit, le suggère. Cependant, il ne pense pas le politique autrement que dans la subordination à l'éthique et parle de l'État comme d'un tiers. Heidegger fait de la sollicitude (*Fürsorge*) ce qui socialise la relation à l'autre et s'adresse à tous les

conquérir, par la résolution devançante, sa vérité. Non seulement il n'y a pas, chez Heidegger, d'espace pour la pluralité au sein de l'espace public, mais, en plus, cette reconstruction, fruit d'une abstraction philosophique, est liée à l'absence de prise en compte des vertus spécifiquement politiques et de la valeur propre de la doxa. Voir Jacques Taminiaux, *La Fille de Thrace et le penseur professionnel*, Paris, Payot, 2006.

9 Levinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 86-87.

10 *Ibid.*, p. 173.

11 C'est pourquoi la question de l'animal met en difficulté l'ontologie du souci. Voir Didier Franck, « L'être et le vivant », *Philosophie*, 1987, n° 16, Paris, Éditions de Minuit, p. 73-92.

12 *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 263. Voir aussi *Éthique et infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1982, p. 74-75.





hommes de façon anonyme ou impersonnelle, comme avec l'assistance publique où il s'agit de procurer aux hommes un toit, de la nourriture et de pourvoir à leurs besoins matériels¹³. De même, Levinas pense le politique comme le lieu de l'impersonnel, où l'existence d'institutions qui sont là pour veiller au bien-être des hommes me décharge même de ma responsabilité, comme on le constate dans nos villes où des êtres meurent de froid et ont faim. Cependant, Levinas tire de cette prémisse une conclusion différente de celle de Heidegger : pour Heidegger, l'ipséité exclut la substitution : chacun se débrouille avec « le fardeau de l'être », l'appropriation du *Dasein* par lui-même est une tâche que chacun a en propre et que personne ne peut remplir à la place d'un autre. La mort est l'insubstituable et accéder à soi est quelque chose que je dois endurer à chaque fois¹⁴, que je le fasse de façon authentique ou pas. Ce « fardeau de l'être », Levinas le remplacera par la charge que m'imposent les souffrances d'autrui. Je ne peux me dérober à l'appel de l'autre, même quand je n'y réponds pas de manière positive. Il y a une responsabilité pour l'autre et même un degré de responsabilité supérieur, puisque je suis responsable de ce que l'autre a fait et même de ce qu'il a fait contre moi (responsabilité pour la responsabilité de l'autre). Cette substitution qui n'est pas à comprendre essentiellement en termes moraux ou moralisateurs lui permet de penser la subjectivité de manière entièrement nouvelle. Ainsi, pour Levinas, « la subjectivité est d'emblée substitution »¹⁵ et le je est sous assignation : je deviens moi-même et unique en tant qu'autrui m'assigne accusé comme unique. Ce qui me fait moi est ce dont je réponds et ce à quoi je réponds¹⁶. Or, cela ne peut se faire de manière anonyme ou collective. Il est important de souligner les raisons positives de cette réserve à l'égard du politique, de cette absence de philosophie politique que ne comblent pas l'importance et la place de la religion. Mais il y a peut-être ici à penser au-delà de Levinas.

Ricœur, dans sa notion d'attestation, développée dans *Soi-même comme un autre*, articulera l'éthique et la politique à partir de cette compréhension de l'altérité de l'autre, de l'altérité du corps propre et de l'étrang(èr)eté du monde ou de la dérélition. C'est ce triple sens de

13 Martin Heidegger, *Être et Temps*, § 26. Jean-Luc Marion, « La substitution et la sollicitude. Comment Levinas reprint Heidegger », dans Bruno Clément & Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, p. 59-60.

14 C'est ce que Heidegger appelle la mienneté (*Jemeinigkeit*). Voir *Être et Temps*, *op. cit.*, § 9 et 12.

15 *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 228.

16 Marion, « La substitution... », art. cit., p. 59-60.





l'altérité que désigne pour moi l'éthique de la vulnérabilité, l'altérité du corps propre fondant ma responsabilité pour l'autre et rendant impossible toute indifférence à l'égard du monde public et des institutions de la société dans laquelle je suis non pas un moi, mais moi : « Se trouver interpellé à la seconde personne au cœur de l'optatif du bien vivre, puis de l'interdiction de tuer, puis de la recherche du choix approprié à la situation, c'est se reconnaître enjoint de vivre bien avec et par les autres dans des institutions justes et s'estimer soi-même en tant que porteur de ce vœu »¹⁷.

180

Ainsi, la phénoménologie de la passivité développée dans *Autrement qu'être* ouvre la voie à une éthique de la vulnérabilité qui va plus loin que ce que Levinas lui-même envisageait. Elle conduit même à changer le critère de l'éthique : la personne autonome qui possède le discours et est douée de mémoire et l'autre homme ne sont plus les seuls à mériter ma considération. Je suis responsable de tout être sensible. Si la raison, le langage, mais aussi le fait d'avoir un visage et donc d'exprimer l'infini ne sont plus nécessaires pour avoir droit à un traitement respectueux et si la subjectivité est sensibilité, alors il n'est plus possible d'accepter que l'on torture des animaux sous prétexte que ce ne sont que des animaux. Un tel changement de paradigme invite à compléter la philosophie des droits de l'homme, voire à sortir du cadre anthropocentré de l'éthique traditionnelle.

Ainsi, l'éthique de la vulnérabilité ne supprime pas le sujet, mais elle s'oppose à ce qui, dans la philosophie du sujet, encourage l'éthique de l'autonomie. Celle-ci est contraire aux valeurs de sollicitude que certaines institutions affichent. Elle s'oppose à l'accompagnement des personnes en fin de vie et des grands vieillards et elle est contradictoire avec les efforts qui sont faits pour lutter contre la discrimination envers des êtres que des critères élitistes invitent à supprimer. Mais ce n'est pas tout. Une telle manière de maintenir le sujet alors que les conditions traditionnelles pour acquérir ce statut font défaut équivaut à un changement de paradigme. Et, loin d'ôter à l'homme toute spécificité, l'idée que la responsabilité est première par rapport à la liberté et s'enracine dans une expérience de l'hétéronomie promeut un autre humanisme.

À partir du moment où l'on accepte l'éthique de la vulnérabilité, on ne peut plus fonder les droits subjectifs sur l'homme pensé comme un individu « qui peut user de tout ce qui est bon pour sa propre conservation », pour reprendre la définition du droit naturel proposée par

17 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 406.





Hobbes au chapitre XIV du *Léviathan*. Non seulement la conservation de soi ne saurait nous donner la mesure de nos devoirs envers les autres espèces et les générations futures ni vraiment nous prévenir contre toutes sortes d'abus catastrophiques sur le plan écologique, mais, en plus, l'adjonction à ce fondement individualiste et matérialiste du droit d'une autre tendance, plus récente, qui s'exprime chez Fichte avec l'idéal de l'auto-position puis du moi souverain et supermoral justifie une action violente à l'encontre de tout ce qui n'est pas moi et que je peux m'approprier, réduire, manipuler, objectiver, anéantir en toute bonne conscience. Ce qui n'est pas moi, l'autre, c'est le vivant, l'animal, mais c'est aussi celui ou celle qui ne parle pas, le dément, l'apraxique, l'amnésique, le polyhandicapé, le grabataire, le légume, la tonne, *l'Untermensch, das Stück*. Le sujet contemporain, vide et total, qui s'oppose à ce qui n'est pas lui et ramène tout à lui, ce sujet qui ne veut qu'être soi et qui, en même temps, manque de moi, ne s'aime pas – est désespéré, comme dit Kierkegaard dans *La Maladie à la mort* – est enclin à exercer un pouvoir total sur les choses et sur les êtres qui n'ont pas la capacité d'exprimer leurs choix et d'affirmer leur volonté, de l'imposer. Que la violence constitutive de cet humanisme qui est si frappante quand on constate les traitements que nous infligeons aux bêtes et que nous inflignons hier aux Noirs et aux prisonniers, ne se retourne pas contre l'autre homme quand celui-ci est si vulnérable, quand il est polyhandicapé, aphasique, cela tient à très peu de choses.

On a commencé par couper l'homme de la nature, et par le constituer en règne souverain ; on a ainsi cru effacer son caractère le plus irrécusable, à savoir qu'il est d'abord un être vivant. Et, en restant aveugle à cette propriété commune, on a donné champ libre à tous les abus. Jamais mieux qu'au terme des quatre siècles de son histoire, l'homme occidental ne put-il comprendre qu'en s'arrogeant le droit de séparer radicalement l'humanité de l'animalité, en accordant à l'une tout ce qu'il retirait à l'autre, il ouvrait un cycle maudit, et que la même frontière, constamment reculée, servirait à écarter des hommes d'autres hommes, et à revendiquer au profit de minorités toujours plus restreintes le privilège d'un humanisme corrompu aussitôt né pour avoir emprunté à l'amour-propre son principe et sa notion¹⁸.

Au contraire, l'éthique de la vulnérabilité fait signe vers une phénoménologie du vivant où les êtres sont pensés dans leur différence

18 Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale Deux*, Paris, Plon, 1973, p. 53.





et dans leur *Umwelte*¹⁹. Le critère traditionnel qui justifiait une ontologie négative ou privative légitimant l'action violente de « l'animal rationnel » est remplacé par une réflexion sur le privilège, ou pour parler comme Levinas, sur l'élection liée à la responsabilité humaine. Cette éthique de la vulnérabilité promeut un humanisme qui n'implique aucune discrimination envers les autres espèces et fonde le droit sur le sujet-de-vie, c'est-à-dire sur un être sensible au plaisir et à la douleur et éprouvant sa vie comme se déroulant bien ou mal²⁰. Elle fournit d'autres critères pour évaluer la légitimité des interventions humaines sur le vivant. Et, pensant la spécificité de l'homme en la situant au niveau qui est le sien²¹, cette éthique de la vulnérabilité affirme l'absolue responsabilité de l'homme vis-à-vis de tous les autres – « fussent-ils un peu chameau »²².

182

19 Monde environnant. Voir Jacob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain* (1934), trad. Ph. Muller, Paris, Denoël, 1965. Voir aussi Maurice Merleau-Ponty, *La Nature, notes de cours, Collège de France*, cours de 1956-1960, texte établi par Dominique Séglaard, Paris, Le Seuil, 1995.

20 Ce qui inclut le dément et l'animal, mais non le malade dans un état végétatif persistant.

21 En s'inspirant de l'approche de la complexité où on pense la différence sans la réduire et où toute idée d'une échelle des êtres est réfutée.

22 *À l'heure des nations*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 156. Levinas commente le chapitre 24 de la Genèse où Rébecca, après avoir puisé l'eau que lui demandait le voyageur, abreuve les chameaux de la caravane, « qui ne savent pas demander à boire ».

