

**AIX-MARSEILLE UNIVERSITE**

**FACULTE DE MÉDECINE DE MARSEILLE**

**ECOLE DOCTORALE : Sciences de la Vie et de la Santé**

**UMR 7268 ADES : Anthropologie Bio-culturelle, Droit, Ethique et Santé**

**T H È S E**

**Présentée et publiquement soutenue devant  
LA FACULTÉ DE MÉDECINE DE MARSEILLE**

**Le 27 juin 2013**

**Par Mr Mohamed Amine Benjelloun**

**Né le 25 mai 1968 à Casablanca (Maroc)**

**« Don et anonymat : la question des Identités »**

**Pour obtenir le grade de DOCTORAT d'AIX-MARSEILLE UNIVERSITÉ**

**SPÉCIALITÉ : Ethique et Philosophie de la Médecine**

**Rapporteurs :**

Pr. Maurice Corcos, Paris.

Pr. Philippe Duverger, Angers.

**Directeurs :**

Pr. Pierre Le Coz, Marseille.

Pr. Marcel Louis Rufo, Marseille.

**Jury :**

Pr. Marcel Louis Rufo, Marseille.

Pr. Pierre Le Coz, Marseille.

Pr. Maurice Corcos, Paris.

Pr. Philippe Duverger, Angers.

Pr. Jean Robert-Harle, Marseille.

Pr. Philippe Pédrot, Toulon.

**Unité de recherche UMR 7268 : Anthropologie Bio-culturelle, Droit, Ethique,  
Santé :**

Université de La Méditerranée ; Faculté de Médecine Nord ; Bd Pierre Dramard ; Bat A ; CS  
80011 ; 13344 Marseille Cedex 15 ; Tel : 0496152690.

**Equipe d'Accueil de l'Espace Ethique Méditerranéen :**

Espace Ethique Méditerranéen ; Hôpital d'Adultes de la Timône ; 264, rue Saint Pierre ;  
13 885 Marseille Cedex 5 ; Tel : 0491384426 / Fax : 04 91 38 44 28.

## Remerciements :

A Mr Le Professeur Marcel Rufo ; véritable Maître, rencontré dans les ruines de Volubilis, suivi à Marseille, passeur de sens et de valeurs. Apprendre et comprendre à vos côtés est un plaisir chaque fois renouvelé.

A Mr Le Professeur Pierre Le Coz ; nous avons suivi votre enseignement depuis plus de dix ans ; ce travail témoigne de l’empreinte que vous laissez en nous, par une longue maturation. Vous apportez des ouvertures inédites là où le questionnement bute.

A Mr le Professeur Maurice Corcos ; au-delà de la médecine, pour votre attachement aux valeurs humaines, mais aussi à la littérature et aux arts, comme réponses possibles aux questions cliniques.

A Mr le Professeur Philippe Duverger ; à vos côtés, les sauts épistémologiques les plus rudes se font en douceur et en toute bienveillance.

A Mr le Professeur Jean-Robert Harlé ; pour votre vision globale et synthétique de la médecine, de ses enjeux, des ses mouvances, jamais oublieux que c’est de l’humain avant tout dont il s’agit.

A Mr le Professeur Philippe Pédrot ; pour votre recherche continue d’une alliance viable et sereine entre le droit et le soin.

A Mme le Professeur Brigitte Chabrol, nôtre Marraine de thèse : pour votre soutien continu, votre présence, et la qualité tant de votre enseignement que de votre amitié.

## Témoignages :

A Rita et Fatima-Zahra ; pour les histoires qui se croisent, se mêlent, *s'empêtrent* et *se tissent* ; définitivement, avec tout mon amour.

A mes parents ; pour toutes les histoires *racontées*, *vécues*, et *partagées*, aux traces bienheureuses ; à mon Père, le Dr Driss Benjelloun, qui a *donné*, sans contrepartie ; à ma mère, Fatiha, pour sa juste présence.

A ma sœur Houda et sa petite famille, Boutros, Sami, Rayan, Aya : éloignés, mais toujours présents à notre pensée.

Au Pr Fouad Benchekroun, le grand frère et ami.

A Mme Christiane Dermardirossian : avec toute ma reconnaissance et mon affection.

A mes amis, de Marseille, de Paris, de Casablanca, et d'ailleurs : ils se reconnaîtront.

A mon collègue et ami, le Dr Guillaume Bronsard ; pour nos discussions vives et enflammées.

A l'équipe de l'Espace Ethique Méditerranéen qui nous a fait toucher du doigt le plaisir du doute et de la réflexion éthique ; une pensée particulière pour Madame Claude Fuzet, véritable pilier de cette institution.

A mes confrères pédiatres (ACPP) et psychiatres du Maroc ; une pensée chaleureuse au Dr Moulay Said Afif.

***A la mémoire*** de Lalla Souad, partie sans s'annoncer.

## Sommaire

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Remerciements :</b>   | <b>1</b>  |
| <b>Résumé :</b>  | <b>9</b>  |
| Summary :  | 10        |
| <b>Introduction :</b>  | <b>11</b> |
| <b>De quelques vignettes cliniques :</b>                                   | <b>15</b> |
| De quelques vignettes cliniques concernant le don et la greffe d'organes : | 16        |
| De quelques vignettes cliniques concernant le don de gamètes :             | 20        |
| <b>Première partie : le Don.</b>   | <b>25</b> |
| <b>I Du don au sacrifice :</b>   | <b>26</b> |
| I-A : Marcel Mauss et la triple contrainte : apport de la sociologie :     | 26        |
| I-A-1 : Le triptyque : « Donner, recevoir, rendre. »                       | 26        |
| I-A-1-a : Le concept de « Kula » :   | 26        |
| I-A-1-b : Le concept de « Potlatch » :                                     | 28        |
| I-A-2 : Les conditions du triptyque maussien:                              | 28        |
| I-A-2-a : Le conflit et sa neutralisation :                                | 28        |
| I-A-2-b : L'atmosphère du don :  | 30        |
| I-A-2-c : Holisme versus Individualisme ? :                                | 31        |
| I-A-3 : La médecine et le « don maussien » :                               | 32        |
| I-A-4 : La Parabole de l'Enfant Prodigue :                                 | 35        |
| I-B : Apport de l'anthropologie : Maurice Godelier et les sacra :          | 36        |
| I-B-1 : Des biens inaliénables interdits à tout échange :                  | 37        |
| I-B-2 : Donner en gardant :  | 38        |

|   |           |
|---|-----------|
| I-B-3 : Le donnable, le contractuel et le sacré: _____  | 39        |
| <b>II Du don à l'échange : _____</b>  | <b>42</b> |
| II- A : Apport du structuralisme : Claude Levi Strauss : le don est avant tout l'échange, et tout échange est symbolique. _____ | 42        |
| II-B : Un questionnement prospectiviste : Jean Baudrillard et la disparition du symbolique. _____                               | 44        |
| II-B-1 : Valeur, signe, code : _____  | 44        |
| II-B-2 : Le corps : _____   | 45        |
| II-B-3 : La mort : _____  | 49        |
| II-B-4 : L'échange symbolique. _____  | 53        |
| <b>III Du don au commerce. _____</b>  | <b>55</b> |
| III-A : Les organes et les gamètes : objets, choses, ou phénomènes ? _____  | 55        |
| III A-1 : Distinction objet, chose, phénomène. _____  | 55        |
| III-A-2 : Apport de la phénoménologie : du « corps/ chose » au « corps touchant/touché ». _____                                 | 56        |
| III-A-3 : Du corps « touchant/touché » au « corps visible/invisible » : _____   | 57        |
| III-B : Valeur(s) et norme(s) : _____   | 60        |
| III-B-1 : Des pionniers aux chiffres actuels : _____  | 60        |
| III-B-2 : Valeurs et normes : des bornes ou des frontières ? _____  | 62        |
| III-C : « Un commerce nouveau entre êtres humains.» _____   | 68        |
| III-C-1 : Un débat lancé au niveau des cercles éthiques. _____  | 69        |
| III-C-1-a : Le commerce d'organes. _____  | 69        |
| III-C-1-b : Le commerce de gamètes : _____  | 73        |
| III-C -2 : Un commerce qui oblige la restauration du débat ? _____  | 74        |
| III-C-2-a : Le réel et les principes de Kant : _____  | 76        |
| III-C-2-b : Une aporie des temps modernes: l'invention de la mort encéphalique. _____   | 78        |
| <b>IV Du don à l'abandon : _____</b>  | <b>81</b> |
| IV-A : Jacques Derrida et l'impossibilité du don. _____   | 83        |
| IV-A-1 : La fin du triptyque maussien, donner-recevoir-rendre : _____   | 83        |
| IV-A-2 : La fin du symbolique : _____   | 84        |

|   |            |
|---|------------|
| IV-A-2-a : Jacques Derrida : le don annihilé par le symbolique :  | 84         |
| IV-A-2-b : Daniel Sibony : le don de soi et la violence du symbolique :   | 85         |
| IV-A-3 : Du don à l'oubli :   | 86         |
| IV-A-4 : Le don et le temps : une même et double aporie.  | 90         |
| IV-B : Jean-Luc Marion : d'autres paradoxes en action :   | 93         |
| IV-B-1 : Pour échapper à l'échange (marchand), le don est, avant tout, abandon :  | 93         |
| IV-B-2 : L'exemple de la paternité : l'apport de Levinas et de Marion :   | 95         |
| <b>Seconde Partie : l'Anonymat.</b>   | <b>100</b> |
| <b>I Un espace autre : l'anonymat.</b>  | <b>100</b> |
| I-A : Problématique :   | 100        |
| I-B : La question de l'anonymat en médecine :   | 103        |
| I-B-1 : Principes associés au concept d'anonymat :  | 104        |
| I-B-2 Limites courantes du principe d'anonymat :  | 107        |
| I-B-3 : Don de gamètes, anonymat, législations.   | 108        |
| I- C : Débats en cours autour du principe d'anonymat :  | 111        |
| I-C-1 : La <i>parenté sociale</i> est supérieure à la <i>parenté biologique</i> :   | 111        |
| I-C-2 : Le projet parental, et donc <i>la volonté parentale</i> , est supérieure à <i>la contingence de la biologie</i> .                           | 112        |
| I-C-3 : Le principe d'anonymat ne protège pas le couple parentale, ni l'enfant né par AMP, mais bien <i>le secret</i> qui entoure cette conception. | 113        |
| I-C-4 : Le principe d'anonymat ne protège pas la filiation, mais bien <i>le droit</i> :   | 113        |
| I-D : Pour une levée de l'anonymat ?  | 115        |
| <b>II Une approche anthropologique de l'anonymat :</b>  | <b>118</b> |
| II- A- Le concept de surmodernité à l'œuvre :   | 120        |
| II-A-1 : L'excès de temps :   | 121        |
| II-A-2 : L'excès d'espace :   | 122        |
| II-A-3 : L'excès de repli de l'individu sur lui-même :  | 123        |

|   |            |
|---|------------|
| II-B : Le concept de « non-lieux » : se prête t-il au don et à l’anonymat ? _____                     | 124        |
| II-C : Une approche historique et sociale du concept d’anonymat : _____                               | 127        |
| <b>III : L’Anonymat : l’apport de la littérature, de la psychanalyse, et de la philosophie. _____</b> | <b>130</b> |
| III-A : Du côté de la littérature : Maurice Blanchot ou la tentation du Neutre. _____                 | 133        |
| III- A- 1 : L’expérience de la mort. _____  | 133        |
| III-A-2 : Le <i>Non-savoir</i> , l’ <i>Il y a</i> , et le <i>Neutre</i> . _____                       | 134        |
| III-A-2-a : Georges Bataille & le <i>Non-savoir</i> : _____   | 135        |
| III-A-2-b : Emmanuel Levinas & l’ <i>Il y a</i> : _____   | 136        |
| III-A-2-c : Maurice Blanchot & le <i>Neutre</i> : _____   | 138        |
| III-B : Du côté de la psychanalyse : _____  | 147        |
| III-C : Du côté de la philosophie : _____   | 148        |
| III-C-1 : La phénoménologie ou la tentation de l’ <i>epochè</i> . _____                               | 148        |
| III-C-1-a : Edmond Husserl : Flux des vécus et intentionnalité. _____                                 | 150        |
| III-C-1-a-1 : Le flux des vécus : _____   | 150        |
| III-C-1-a-2 : L’intentionnalité : _____   | 152        |
| III-C-1-b : Martin Heidegger : Le <i>Cercle de l’être</i> et le <i>Dasein</i> . _____                 | 154        |
| III-C-1-b-1-Le cercle de l’être : _____   | 155        |
| III-C-1-b-1-a : La technique : _____  | 157        |
| III-C-1-b-1-b: L’Être : L’origine ; Le secret : _____   | 160        |
| III-C-1-b-2 : Le <i>Dasein</i> : _____  | 164        |
| III-C-2 : Emmanuel Levinas ou l’anonymat de l’ <i>égo</i> : _____                                     | 166        |
| III-C-2-a : L’expérience limite : _____   | 168        |
| III-C-2-b: La responsabilité pour autrui : _____  | 170        |
| III-C-2-c : Le visage : _____   | 173        |
| <b>L’anonymat : et pour conclure... _____</b>   | <b>176</b> |

|  |            |
|--|------------|
| <b>Troisième partie : l'Identité.</b>  | <b>178</b> |
| Problématique :  | 178        |
| <b>I : Corps et identité :</b>   | <b>183</b> |
| I-A : Une nouvelle vision du corps : du corps au <i>corpus</i> .   | 183        |
| I-B: Réflexion critique du concept d'autonomie.  | 189        |
| I-C: La réification à l'œuvre.   | 193        |
| I-C-1 : Approches théoriques de la réification.  | 193        |
| I-C-2 : La reconnaissance oubliée.   | 197        |
| <b>II : L'identité ou Les Identités ?</b>  | <b>200</b> |
| II-A : De différents principes :   | 203        |
| II-A-1 : Le principe d'exclusion sortale :   | 203        |
| II-A-2 : Du principe d'invariabilité au principe d'individuation:  | 205        |
| II-A-3 : Le principe d'identité des indiscernables :   | 208        |
| II-B : Différentes autres approches théoriques :   | 211        |
| II-B-1-Du phénoménal au tonus identitaire.   | 211        |
| II-B-1-a : L'homme phénoménal.   | 211        |
| II-B-1-b : Le tonus identitaire de Michel De M'Uzan.   | 216        |
| II-B-2 : Le Moi et la Modernité :  | 221        |
| II-B-2- a : L'homme <i>moderne</i> et la technique:  | 221        |
| II-B-2- b : La formation de l'identité de l'homme <i>moderne</i> :   | 224        |
| II-B-2-c : L'homme moderne selon Charles Taylor : ou l'affirmation de la vie ordinaire.____                      | 230        |
| II-B-2-c-1 : Ce que « <i>le moi</i> » doit à Saint Augustin, Michel de Montaigne, René Descartes, et John Locke. | 230        |
| II-B-2-c-2 : L'identité moderne : de « <i>ce qui est bon d'être</i> » à « <i>la vie ordinaire</i> ».             | 234        |
| II-B-2-c-3 : Les sentiments moraux de l'homme moderne à l'œuvre :  | 238        |
| <b>III : L'identité, ou la vie comme un récit :</b>  | <b>242</b> |
| III-A : Derek Parfit ou une approche utilitariste <i>extrême</i> de l'identité :                                 | 247        |
| III-B : L'ipséité à l'œuvre :  | 249        |

|   |            |
|---|------------|
| III-C : La refiguration narrative : _____                                 | 252        |
| III-C-1 : Paul Ricœur et la refiguration narrative : _____                | 252        |
| III-C-2 : Wilhelm Schapp ou « <i>l'empêtement</i> » des histoires : _____ | 255        |
| III-C-3 : Les implications éthiques de la fonction narrative : _____      | 258        |
| <br>  |            |
| <b>Synthèse et perspectives : _____</b>                                   | <b>263</b> |
| <br>  |            |
| <b>Conclusion : _____</b>   | <b>275</b> |
| <br>  |            |
| <b>Index des références : _____</b>                                       | <b>277</b> |

## Résumé :

A travers notre pratique de pédopsychiatre confronté au vécu de familles interpellées par la question du don de gamètes ou d'organes, il nous a semblé que nombre d'apories traversant les phénomènes de la donation et de l'anonymat n'étaient pas pris en compte par la médecine.

Si les questions du don et de l'anonymat traversent toute la médecine au point que celle-ci les a hissé au rang de principes, ils ne font pas en tant que tels l'objet d'un enseignement ou d'une réflexion approfondie. La philosophie et la littérature apportent aussi certaines réponses possibles aux problématiques rencontrées soulevées par la Médecine. Le don est bien *un présent sans la présence*, portant en lui une part *d'abandon*, sans raison, à quelqu'un qui ne demande rien, puisque justement il ne saurait pas qu'on lui a donné. L'anonymat permet de s'effacer, pour justement pouvoir rencontrer l'Autre, au plus près. Ceci commence dès l'origine, pour permettre paradoxalement au sujet d'approcher dans l'errance et le doute une rencontre avec l'inconnu et le dehors, loin d'une altérité qui ne serait que radicale.

Enfin, la question du don d'organes, du don de gamètes, de l'anonymat obligent à repenser simultanément la question de la relation et celle de l'identité. Le donneur et le receveur se rencontrent, l'un est obligatoirement plongé dans le temps de l'autre : comment construire une sphère propre et une sphère de l'autre, une intersubjectivité qui rendrait possible la communication entre matériaux d'origine différente ? Comment reconnaître *ego* et *alter*, comme des *ipsités* ? Les concepts *d'identité narrative*, *d'histoires empêtrées*, permettent de dépasser la question de l'anonymat. L'anonymat protégerait alors l'identité. Et mieux, permet alors à la reconnaissance, toute éthique, d'advenir.

### Mots clés :

Ethique ; Don ; Anonymat ; Identité ; Philosophie de la médecine ; Littérature.

## **Summary :**

Through our practice of child psychiatry and confronted with the lived of families concerned with the question of gametes or organs donation, it seems that numerous aporia related to donation and anonymity experiences have not been considered by medicine.

If the questions of donation and anonymity have been central to medicine to the point that they have become principles, they have never been subjects of a through education or profound reflection. Philosophy and literature also bring some possible answers to the issues raised by medicine. Donation is a present without the presence, carrying with itself some abandonment, without reason, to someone who doesn't ask for anything, precisely because he would not know that he was given something. Anonymity gives an opportunity to fade away, just to be able to meet the other, closer. This obliteration starts from the very beginning. It aims at any founding trace, in order, paradoxically to allow the subject to approach in wandering and doubt a possible encounter with the unknown and the outside, far from an otherness that be only would be radical.

Finally, the issue of organ donation, of gamete donation, of anonymity, forces us to rethink simultaneously the question of relationship and identity. The donor and recipient, beyond the different aspects of the donation, meet and are necessarily immersed in the other's time: how to build a sphere for oneself and a sphere for the other, an intersubjectivity which would enable the communication between materials of different origin? How to recognize ego and alter, as ipseities? Concepts of narrative identity, entangled stories allow to pass over the question of anonymity. Anonymity would then protect identity. And better still, would allow for an ethical recognition to happen.

### **Key words:**

Ethics; Donation; Anonymous; Philosophy of medicine; Literature.

## Introduction :

La pratique clinique en tant que pédopsychiatre nous a amené quelques fois à rencontrer des personnes ou des familles désemparées par la question de l'anonymat, tant chez le donneur (ou sa famille), que chez le receveur.

-Dans le cadre du don d'organes : « *Que sont devenus les organes de mon enfant décédé ? Chez qui survivent-ils ? Qui est cette personne qui vit grâce à lui ? Comment est-elle, est-ce une bonne personne ?...* » ; Idem du côté du receveur : « *Nous avons tellement attendu un organe* », laissant transparaître des souhaits de mort, culpabilisants, plus ou moins rapidement dépassés, refoulés dans les meilleurs des cas, ou sinon pire, complètement clivés. « *A qui appartient-il ? Comment était cette personne ? De quoi est-elle morte ?* », laissant sous entendre la difficile appropriation de l'organe, personnifié dans son appartenance première ; Mais aussi le souhait d'être rassuré quand aux qualités du défunt, et de la qualité biologique de l'organe « hérité » de lui, réduit à un simple matériel. Pire, certains greffés ont même revendiqué un « *droit* » à l'organe.

-Un questionnaire similaire, débarrassé de la question de la mort dans un premier temps, est retrouvé chez des familles ayant conçu un enfant suite à un don de gamètes, selon des procédures légales (don de sperme en passant par un centre agréé), ou illégales sur le territoire français (achat plutôt que don d'ovocyte, dans d'autres pays), ou encore selon des procédures dites artisanales.<sup>1</sup> Nous avons retrouvé ce questionnaire aussi chez certains enfants, adolescents, ou adultes, ayant appris ou découvert par eux mêmes le secret qui entourait leurs origines. Certains le gérant mieux que d'autres, les plus fragiles s'enfermant dans une quête de leur filiation biologique, longue, difficile, et souvent décevante. La question de la confiance vis-à-vis de leurs parents, ceux avec qui ils ont grandi, est ainsi amenée.

---

<sup>1</sup> « Don artisanal » : site web : <http://insemination.forum2discussion.com/>

Cette détresse, centrale au don de gamètes ou d'organes, se joue donc avant la vie, dans un désir absolu d'enfant, tout à fait understandable ; Ou aux confins de la vie, dans l'attente d'un organe qui sauvera l'enfant, ou le parent, l'attente changeant littéralement le climat de vie ; Ou même après la vie, pour des familles ayant donné leur accord pour que les organes du défunt (enfant ou parent) soient prélevés, greffés, permettant ainsi la survivance d'un patient, anonyme, inconnu. Dans tous les cas, nous avons été frappés par cette attente immense de l'autre, de part et d'autre du don, scellée par le don, un don de vie, et pourtant anonyme.

Les émotions, quand il leur est permis d'advenir, s'avèrent être d'une grande crudité, renvoyant à des fantasmes archaïques, loin de toute ébauche de mentalisation, fantasmes déstabilisants, qui œuvrent à l'insu du sujet. Il est long, le chemin, pour que ces émotions, qui sont autant d'expériences affectives, une fois stabilisées dans le temps, soient révélatrices pour le patient de ses réelles préférences et valeurs. Les émotions nous convoquent, littéralement. Elles sont, quelque part, révélatrices de la problématique du don : salvateur, devenu indispensable, jamais ni banal ni neutre, il engage plusieurs personnes en amont et en aval, et pèse sur des histoires de vie.

Ces rencontres avec les patients, donneurs, receveurs, et/ou leurs familles, sont toujours intenses, déstabilisantes pour le patient et sa famille, mais aussi pour le praticien clinicien pédopsychiatre et l'équipe à laquelle il appartient. Elles ont lieu bien souvent dans des conditions dramatiques, où, si l'émotion sidère toute pensée, celle-ci fait écho à une actualité brûlante : les controverses persistantes au cours des débats de bioéthique concernant le don et l'anonymat, dans les différents pays; les campagnes grand public en faveur du don d'organes, devenues banales, pour un acte non banal, avec un slogan culpabilisant à outrance « *Donner, c'est sauver.* » Donner, pourtant, comme nous le verrons, ne va pas de soi. Donner, n'est évident pour personne, sauf peut être pour quelques rares saints. Donner ne se situe pas dans le champ d'une générosité naïve. Le patient, déjà pris par des problématiques non mentalisables, est perdu. Même les débats dans des cénacles réunissant médecins et penseurs bien portant, sont éthérés, loin de toute réalité, d'autant que la lecture des rapports relève des prises de position opposées, difficiles à interpréter par le grand public. En ce qui concerne les campagnes pour le don, certains patients ont bien relevé le caractère paradoxal de ce bruit de fond médiatique, entre *corps*

*sacré*, inviolable, et *corps self service*, prélevable à volonté chaque fois que possible : mort encéphalique ; donneur inscrit sur le registre du don ; ou dès que le refus n'a pas été signifié avec accord de la famille. Il y aurait là, au niveau des instances, un paradigme à réfléchir, à élaborer, quant à la communication autour de problématiques aussi délicates, personnelles, pesantes sur *la présence du don*<sup>2</sup>, et l'avenir des deux parties.

Nous avons été frappés par la similitude du raisonnement régissant le don d'organes et le don de gamètes, depuis le donneur jusqu'au receveur, avec pour seul espace d'échange, ambigu et paradoxal, le champ de l'anonymat, un anonymat qui se veut fondamentalement protecteur (sauf dans le cas de la greffe entre vifs). Comme si on avait calqué le second sur le premier. Pourtant, il ne s'agit pas des mêmes problématiques. Que ce soit au niveau du contexte du don et de ce que cela engage : un désir d'enfant ne peut être calqué sur un désir d'organe. Avec la greffe d'organe, nous sommes dans la survie, quelque fois immédiate, urgente, dans une temporalité accélérée et conditionnelle. L'enfant issu de fécondation suite à un don de gamètes correspond généralement pour les couples stériles à une réparation narcissique, certes légitime, poétique même, avec une douce et longue inscription dans le temps, dans l'avenir. Ou que ce soit aussi au niveau des contextes historiques des avancées scientifiques théoriques et technologiques, puis de la mise en place des "process" médicaux et législatifs afférents.

En amont du phénomène de la donation d'organes ou de gamètes, de la réception et de l'acceptation de ceux-ci, de l'avenir de ces matériaux biologiques particuliers et hyper investis, en amont du principe d'anonymat, il nous a semblé à travers ces rencontres que se jouait une question autre : celle de l'identité. *Identité* de celui qui donne, vif ou mort ; *Identité* de celui qui reçoit, qui s'approprie le don anonyme ; *Identités nouvelles* des deux, au delà de la mort, changeantes et recomposées, multiples, et pourtant mêmes et mobilisatrices. Le don et l'anonymat seraient sous tendus chacun, et plus encore si conjugués ensemble, par une construction identitaire sans cesse remise en cause et pourtant renouvelée. Cette question de l'identité ne semble jamais abordée de façon directe quand on évoque cela. Peut être, y aurait-il un intérêt à l'intégrer dans la réflexion, la communication avec le grand public, avec les patients dans l'intimité d'un cabinet, voire

---

<sup>2</sup> Jean Luc Marion : « *Etant donné* » ; Quadrige Essais Débats ; PUF ; 1997 ; édition de 2005.

même au niveau de l'argumentation éthique, comme un élément crucial de la rencontre, de cette attente infinie de l'autre ?

Ce travail se veut être une modeste réflexion autour des questions du don et de l'anonymat, débouchant nécessairement sur la question de l'identité. Nous limiterons volontairement le sujet au don d'organes (excluant les greffes de tissus et de cellules souches) et de gamètes, laissant de côté le don de sang, de ses dérivés, et les questions autour des greffes de cellules de sang de cordon. Nous avons privilégié le témoignage, le recueil des émotions et du vécu, auprès des familles rencontrées dans notre pratique. Nous aborderons ensuite la question du don et de l'anonymat, depuis différents points de vue, gardant en tête les principes d'autonomie, bienveillance, non malveillance et justice. Enfin, la question de l'identité, qui nous semble être le point nodal des problématiques rencontrées, des divergences et des rencontres, sera abordée avec la même méthodologie.

## De quelques vignettes cliniques :

« En mémoire et reconnaissance aux donateurs d'organes et à leurs Familles. »

Plaque commémorative ; Hall de l'entrée de l'hôpital Albert Mignot, Centre Hospitalier de Versailles.

Nous avons choisi de rapporter ici quelques vignettes cliniques rencontrées au cours de notre parcours, dans des circonstances parfois différentes, le plus souvent dans l'intimité d'un cabinet hospitalier de consultation, se voulant réconfortant et permettant plus ou moins à une élaboration narrative de se mettre en place tout en se questionnant ; d'autres fois dans le cadre de l'urgence psychiatrique, avec des tableaux plus ou moins productifs, riches, voire dangereux, marqués par une dépersonnalisation<sup>3</sup> plutôt que par une déréalisation. Nous n'avons insisté dans ces vignettes que sur les moments clés, la phrase clé parfois, qui traduisent des angoisses et des difficultés de mentalisation rencontrées dans ces situations limites, mais aussi de la bascule phénoménologique, parfois vers « *l'horreur même*<sup>4</sup> », sans priver pour autant le patient de toute son humanité. Dans tous les cas, la question de l'identité dépassait largement les phénomènes de la donation ou de l'anonymat, comme souligné dans l'introduction, pour *habiter* littéralement tout le champ de l'entretien, que la problématique soit liée aux organes prélevés sur cadavre *préssumé donneur*, ou qu'elle soit liée au secret deviné ou dit de la procréation médicalement assistée suite à un don de gamètes.

Personnellement, nous n'étions pas particulièrement préparé à rencontrer de tels patients, de telles situations, qui ne pouvaient que résonner en nous, mobilisant dans

---

<sup>3</sup> La dépersonnalisation –déréalisation est, selon la Classification Internationale des Maladies (CIM 10, version 2008), "un trouble rare, au cours duquel le sujet se plaint spontanément d'une altération qualitative de son activité mentale, de son corps et de son environnement, ceux-ci étant perçus comme irréels, lointains ou "robotisés". Les plaintes concernant une perte des émotions et une impression d'étrangeté ou de détachement par rapport à ses pensées, à son corps, ou le monde réel, constituent les plus fréquentes des multiples manifestations caractérisant ce trouble. En dépit de la nature dramatique de ce type d'expérience, le sujet est conscient de la non-réalité du changement. L'orientation est normale et les capacités d'expression émotionnelle intactes" (Codage: F48-1).

<sup>4</sup> Nous nous défendons de porter des jugements de valeurs, mais la crudité des mots ou des idéations avancées est quelque fois telle, que nous avons choisis cette expression pour témoigner de ces moments difficiles à entendre, même par des soignants avertis et accompagnés. Ces situations semblent particulièrement fréquentes dans les services accueillants des patients en attente de greffe.

l'après-coup , non plus le savoir clinique du pédopsychiatre, mais les différents concepts et idées rencontrés lors de notre formation en éthique médicale, ainsi que des lectures autres que médicales ou philosophiques, qui seraient des œuvres romanesques, ou poétiques, ou cinématographiques. Car il fallait trouver le cheminement émotionnel et logique, le point de convergence commun à toutes ces histoires de vie, vers lequel chemineraient à la fois la question de la donation et celle de l'anonymat : la question de l'identité s'est imposée d'elle-même, comme *clé* pour comprendre la signification de ce monde vécu, permettant une réduction phénoménologique, mettant en suspension (*epochè*) les deux questions précédentes, elles même soumises préalablement à cette même approche.

### **De quelques vignettes cliniques concernant le don et la greffe d'organes :**

#### **Vignette 1 :**

Mme E. est âgée de 55 ans, infirmière, travaillant en service de transplantation cardiaque. Elle présenta un accident vasculaire cérébral, suite à la rupture d'un anévrisme cérébral ; elle fut prise en charge d'abord dans le service de neurochirurgie puis, en état de mort cérébrale, dans le service de réanimation, attendant au service où elle avait travaillé plus de vingt ans. Les patients en attente dans le service de transplantation cardiaque, ainsi que ceux de néphrologie, en eurent connaissance dans les heures qui ont suivi son transfert. La réaction des patients fut immédiate, avec des mouvements agressifs tant entre patients entre eux, qu'entre patients envers le corps soignant, avec des phantasmes d'appropriation et d'introjection des organes de Mme E. clairement formulés. La psychologue et le chef de service de transplantation demandèrent alors à l'organisme chargé de la coordination des prélèvements et des greffes de passer leur tour et que le corps de Mme E. soit transféré dans un autre centre hospitalier pour prélèvement, où l'anonymat concernant le donneur aurait primé. Dès l'annonce du transfert du corps de Mme E., le calme et la sérénité revinrent.

#### **Vignette 2 :**

Mr F. est âgé de 60 ans, il est en insuffisance rénale chronique suite à une néphropathie diabétique, en dialyse 3 fois par semaine depuis 3 ans ; il est en attente de greffe rénale depuis plus de deux ans. Sortant du service de dialyse par un soir où il pleuvait

particulièrement fort, il répétait aux infirmiers du service qu'il connaissait maintenant bien et qui roulaient en moto : « J'espère qu'il y aura des accidents et des morts encéphaliques : peut être vous ?! »

Ces deux premières vignettes cliniques mettent en exergue un vécu peu exploré dans les services de transplantation, relevant véritablement, pour reprendre les mots d'une psychologue officiant dans ces services durant de longues années, « *d'instincts cannibaliques* », introjection et incorporation de l'autre connu, que seul l'anonymat du donneur viendrait, non pas éteindre, mais juste atténuer.

### **Vignette 3 :**

Mr B., soixante cinq ans, ancien officier de l'armée de l'air, ayant effectué de nombreuses missions dans divers pays en guerre, est en attente d'une greffe d'un bloc cœur-poumon depuis près de six mois; son état respiratoire et hémodynamique, déjà fragile, s'est aggravé depuis une quinzaine de jours; un bloc cœur poumon immunologiquement compatible, est proposé par l'unité de coordination ; Mr B. s'agite alors : « Assurez-moi qu' il ne s'agit pas du cœur d'un *Noir* ni d'un *Arabe* ! Je ne voudrais pas qu'il continue à vivre en moi, qu'il respire en moi ! Ni devenir lui ! », en s'agitant de plus en plus, s'enfermant dans son discours, devenant menaçant malgré son affaiblissement et son essoufflement. Les mots rassurants de l'équipe, le rappel du principe de l'anonymat qui gouverne aux dons d'organes, pourtant entendu auparavant, n'y faisaient rien.

### **Vignette<sup>5</sup> 4 :**

Deux sœurs, Mme F. et Mme K., âgées respectivement de 45 ans et de 43 ans. Lorsqu'elle avait 28 ans, Mme F. a été abandonnée par son mari, séduit par la cadette, Mme K., ce qui n'a pas manqué de causer un drame familial énorme. Mme K. est alors rejetée par toute la fratrie (au nombre de six) et des parents, obligée de s'exiler elle et son amant (ex beau frère) dans une ville lointaine du nord. Les parents ne reprennent contact avec elle

---

<sup>5</sup> Cet exemple vient illustrer notamment les apories du don, comme expliqué notamment par Jean Luc Marion et Jacques Derrida (Première partie ; IV-A et IV-B).

qu'après qu'elle eut fait savoir qu'elle était en dialyse, que son état de santé nécessitait une greffe rénale, qu'elle attendait depuis deux ans, mais qui ne se présentait pas. Après moult tergiversations, les quatre frères acceptent de passer les tests d'histocompatibilité pour un éventuel don entre vifs. Aucun candidat au don n'est retenu. Les parents supplient alors Mme F. de bien vouloir passer les tests... 6 mois de suppliques, de pressions, de discussions... Au final Mme F. accepte, et les résultats confirment Mme F. comme donneuse histocompatible. Elle refuse, mais les pressions parentales recommencent, sa sœur l'assaille d'excuses et de courriers. Mme F. cède encore une fois. Les interventions (prélèvement sur le corps de Mme F et greffe à Mme K.) se passent dans des conditions idéales. Au réveil, Mme K. présente une énorme culpabilité qui jusque là avait été mise à distance. Dès le cinquième jour, des signes de rejet du greffon apparaissent, que les traitements classiquement prescrits ne jugulent pas. L'état de Mme K. se dégrade très rapidement dans un tableau de dépression mélancolique. Elle décède dans le mois qui suit la greffe.

#### **Vignette 5 :**

Les parents du jeune K., 11 ans, sont agriculteurs dans l'arrière pays aixois. Le père achète un nouveau tracteur, très moderne et performant. Il propose à son fils, amoureux tout comme lui de la terre et des bêtes, toujours prêt à participer à ses côtés aux divers travaux de la ferme, de faire « un tour de tracteur », pour essayer une nouvelle machine outil tractée. K. est assis derrière son père ; chute du tracteur; traumatisme crânien sévère avec écrasement de la tête par la machine outil tractée. Mort encéphalique décrétée dès l'arrivée à l'hôpital. Les parents, plusieurs années après, disent avoir été assaillis par l'équipe chargée du recueil au consentement, pour le prélèvement d'organes dès l'annonce de la mort encéphalique faite : « Dès qu'on nous a décrit son état neurologique, une équipe de deux personnes est arrivée, on ne sait d'où. Certes des personnes qualifiées, courtoises, attentives, ..., on ne peut rien leur reprocher,..., c'est leur mission... » ; « Jamais nous n'avions imaginé que cela était aussi rapide ! Nous ne comprenions pas ce qui nous arrivait, tout s'enclenchait trop vite ! Même si nous comprenions que c'était une course contre la montre, cela était beaucoup trop rapide pour nous. Comment prendre une décision dans cet état là ? ». L'accord est cependant donné, sans hésitation. Le foie, les reins, le bloc cœur-poumon, sont prélevés, les parents attendent à l'hôpital, « comme si K. était au bloc

chirurgical, entre les mains de chirurgiens qui allaient le sauver, et non pas le dépecer, le réduire à des organes... Il est vrai que nous avons cherché à savoir ce que ces organes étaient devenus, comment allaient les enfants qui les *portaient*, oui, *porter* », insiste t-il, « et heureusement qu'on nous a rien dit ». Témoignant de son ambivalence, entre culpabilité d'avoir consenti au prélèvement, et sentiment d'avoir permis à d'autres enfants inconnus d'aller mieux, le père rapporte : « Je fais souvent le même cauchemar : K. veut revenir, mais il ne peut pas, il n'a plus ses reins, son cœur, son foie ; je les lui ai enlevés, je les ai donnés à d'autres ». Et de soulever un problème éthique autre, qui ne sera pas abordé dans ce travail : « Ces organes appartiennent à l'enfant et non à ses parents. Certes, je suis, du moins *j'étais*, son tuteur légal. Comment ai-je pu me prononcer pour lui qui avait onze ans ? Jamais la question ne lui avait été posée, avais-je le droit, le pouvoir, de disposer de ses organes ? Y a-t-il un registre du don pour les enfants et les adolescents sur lequel ils peuvent s'inscrire et donner leur propre avis ? Non, le don d'organes d'enfants ne devrait pas être possible... ». Et son épouse de renchérir : « Après la mort, le prélèvement, mon enfant que nous avons mutilé... et puis rien, l'oubli total, pas un mot, jamais le service ne nous a appelé ou écrit pour dire que ce geste lourd, qui continue à nous peser, avait servi. Je fais presque le même cauchemar que mon mari, moins souvent que lui : K, amputé de ses jambes plutôt que de ses organes, il essaie de me courir après, de me rattraper, mais il ne peut pas... »

### **Vignette 6 :**

C'est le mois d'août ; le chef de service du service de transplantation cardiaque, à la personnalité rassurante et fédératrice, la psychologue du service, ainsi qu'une bonne partie de l'équipe infirmière, sont en vacances. Événement exceptionnel, deux cœurs arrivent de nuit dans le service, en même temps, potentiellement histocompatibles pour deux patients en insuffisance cardiaque grave et irréversible ; le premier est inscrit sur la liste des receveurs depuis longtemps, il a déjà rencontré à plusieurs reprises la psychologue qu'il rencontre régulièrement, mais aussi les autres membres de l'équipe ; il a, comme il dit, « mis de l'ordre dans ses affaires et fait la paix avec lui-même ». Tout se déroulera parfaitement, sans anicroche aucune ; le patient reprendra même à mi-temps son ancienne activité professionnelle, « pour s'occuper », et une vie sociale riche, s'impliquant dans le monde

associatif. Le second patient n'a été vu qu'une seule fois, trois semaines auparavant par la psychologue, il ne *connaît pas* aussi bien que le premier patient l'équipe de transplantation. Avertit vers 3 h du matin, sitôt le cœur arrivé, la greffe a lieu à l'aube ; l'intervention se déroule selon les règles de l'art, le patient se réveille agité et délirant en réanimation : « *J'ai été enlevé par des extra terrestres en blanc, ils m'ont torturé, ligoté, ils m'ont ouvert, ils ont changé mes organes* » ; « *Je ne suis plus moi, je suis un autre* ». Ce tableau ne cédera partiellement qu'au bout de longues semaines, le patient ayant du mal à suivre les traitements anti-rejet vécus comme autant de *poisons*, et à rencontrer l'équipe qui assure la surveillance, si n'était la confiance de son épouse et de ses enfants.

Le délire, nous semble t'il, apparaît ici de façon paradoxale, comme étant avant tout une protection contre une réalité : celle de la réalité de la greffe elle-même et des enjeux qui l'entourent.

### **De quelques vignettes cliniques concernant le don de gamètes :**

#### **Vignette 7 :**

Mme G. est amoureuse de Mr B., rencontré sur les bancs de la Faculté. Quatre années de vie commune et de passion, mais la famille conservatrice de Mme s'oppose au mariage quand leur fille leur fait part de son projet ; la famille exige la fin de la relation, et Mme G cède. Mr B quitte alors la métropole pour la Guadeloupe. Mme G est mariée alors à Mr F, de six ans son aîné. Une stérilité documentée de Mr F pousse le couple alors à entamer les démarches pour une FIV avec don de sperme ; la FIV réussit du premier coup, donnant naissance à un petit garçon, O. Celui-ci aura un développement tout à fait harmonieux, très investi des deux parents, partageant de nombreuses activités avec Mr F. Et puis, Mr B revient de Guadeloupe, la relation avec Mme B reprend, qui demande le divorce et la garde de l'enfant. C'est alors qu'elle révèle à O., 8 ans, que de toutes les façons, son père n'est pas son père. Devant Mr le Juge, O. exprime clairement son désir de vivre avec Mr F. Nous rencontrons O. plusieurs années après cet événement. Il est âgé de vingt ans, en seconde année d'architecture, à l'occasion d'un syndrome anxieux sévère, exacerbé par les études. Il dit bien n'avoir jamais cherché à connaître le donneur de sperme dont il est issu. « Mon

père, c'est Mr F ; il a joué avec moi, il m'a lu des histoires, il m'a appris la pêche et la voile,... ; mon beau père, c'est Mr B ; ma mère, c'est Mme G. »

### **Vignette 8 :**

S., 13 ans, brillant collégien, est aussi guitariste dans un groupe d'adolescents un peu plus âgés, tennisman espoir du club de sa ville ; il apprend (à 13 ans), lors d'un week-end chaleureux passé en famille en Bretagne, par la bouche de son père et en présence de sa mère, qu'il est né suite à un don de sperme. Dans les semaines qui ont suivi l'annonce, les parents assistent à un désinvestissement progressif des études, du tennis, et de la guitare. A table il a l'air ailleurs, ne participant plus aux discussions familiales. Il se dé-sociabilise, ne rencontre plus ses amis, s'enfermant dans les jeux vidéo en ligne. Son comportement change, il devient irascible pour le moindre fait. La situation familiale s'aggrave, les résultats scolaires sont complètement effondrés. Il sèche les cours, de plus en plus fréquemment, pour, dira t'il plus tard dans le secret du cabinet du pédopsychiatre, se rendre au CECOS de la ville où il habite, faisant le gué pendant de longues heures. Il dit : «J'épis les techniciens et les médecins, je les connais tous, ils ne me connaissent pas ces donneurs de gamètes. J'ai lu que les meurtriers revenaient sur le lieu de leurs méfaits : je guette un homme qui me ressemblerait, ou à qui je ressemblerais, en vain... . Ces deux là (ses parents) sont des menteurs, ils auraient du me le dire avant, je n'ai plus confiance en eux. *Et pourtant, ceux sont eux mes parents*». Nous le suivrons durant trois années, de seize à dix-neufs ans. Sa scolarité est vacillante, il n'a pas de projet, le tennis est délaissé ; seule la guitare est réinvestie, sur un mode quasi-obsessionnel, très technique, presque sans plaisir, S. maîtrisant de nombreux genres : « Quand je joue, je ne pense plus aux questions : "*De qui suis-je ?...Qui suis-je ?*" ». Nous ne retenons aucun trouble de la personnalité sous-jacent, tout au plus, des affects dépressifs sans dépression véritablement déclarée. A sa majorité, S. essaie de rencontrer le médecin responsable du CECOS. Devant le refus de lui permettre d'accéder à l'identité du donneur, S. développe un profond sentiment d'injustice (et non pas de persécution), et dit ne plus croire aux institutions de son pays. "*J'erre*", dit-il, rattachant toutes ses difficultés à cet aveu concernant *les origines biologiques*. Nous le perdons de vue, malgré deux relances téléphoniques ; Il revient en consultation au service, demande à rencontrer la psychologue qui l'avait reçu la toute première fois : « J'ai rencontré Mlle E,

passionnée de piano ; nous avons monté un petit groupe ; je joue de la guitare, comme je le sens ; c'est mon gagne pain ; on se produit un peu partout, ça marche pour nous. Avec E., nous avons un bébé de six mois, *Angélique* (il décrit le bébé, les jeux, le rôle de chacun, son inquiétude nouvelle depuis qu'il est père). Puis, en se levant, au moment de partir assène : « Cette histoire de gamètes, ce n'est pas important...Ils m'ont aimé et transmis le meilleur...j'espère pouvoir faire de même avec Angélique. Ah oui, j'oubliais : nous allons nous marié à la Mairie, dans un mois. »

*Commentaire* : La prise de recul, la confiance co-construite, l'accompagnement étalé dans le temps, permettent une ouverture naïve, une relance psychique. Les rencontres (ici principalement Mlle E., puis le bébé Angélique), favorisent une identification, plutôt qu'un enfermement identitaire, et semblent participer de la confiance retrouvée, jusque dans les institutions (le mariage, la Mairie).

#### **Vignette 9 :**

Mr et Mme J., respectivement 37 et 32 ans, suite à la stérilité documentée de Mr, ont eu recours à une fécondation in vitro, par don de spermatozoïdes, faisant appel au CECOS de leur ville. Une jolie petite fille voit le jour, et ce dès la première tentative, comblant de joie ses deux parents. Lorsqu'elle atteint l'âge des trois ans, Mme en accord avec son mari, décide de donner des ovocytes au même CECOS : « Cette FIV nous a comblé ; certes le parcours est un peu long, sans être particulièrement difficile. Pourquoi d'autres que nous ne vivraient-ils pas le même bonheur ? Il ne s'agit pas de donner à mon tour parce que j'ai reçu, mais de permettre à d'autres de connaître des joies que sinon jamais ils n'imagineraient ». Le couple semble par ailleurs au clair par rapport à la question des origines et de la filiation : « L'enfant qui est né, ou naîtra, de cet ovocyte, et non pas de *mon ovocyte*, ne sera jamais *le mien*, et jamais je ne serai *sa* mère. Je ne cherche pas à savoir ce que sont devenus les ovocytes prélevés. L'enfant sera celui de ceux qui l'ont désiré à ce point fort qu'il sera là, chez eux, avec eux, et eux pour lui ».

Commentaire : Cette famille est-elle, malgré elle, dans la logique du don-contre don<sup>6</sup> ? Ou des attitudes défensives non élaborées, par rapport à leur propre enfant, né suite à un don anonyme, et par rapport à l'éventualité pour cet enfant d'être « *rapté* » un jour par le biologique ? Ou véritablement, dans une démarche d'anonymisation, qui protège donneur, receveur, et peut être même l'enfant ?

---

<sup>6</sup> Nous aborderons cette question dans le paragraphe consacré aux apports de Marcel Mauss, Première partie, I-A.



## Première partie : le Don.

« Ce n'est rien donner aux hommes que de ne pas se donner soi-même. » Axel Munthe, *Le Livre de San Michel*, (1929).

L'exercice médical au quotidien impose l'idée que le don, est dans son essence même, paradoxal. Le mot est polysémique, voire trompeur, source d'une vraie « méprise sémantique<sup>7</sup> ». Le concept semble varier entre plusieurs acceptations, une seule l'emportant, celle d'une action unilatérale, propre au don lui-même, arrangeante quelque part du faire et de l'agir médical. Le don, en tant qu'action et en tant que concept, laisse penser à un geste ou à un acte libéré de toute contrainte, prototypique de l'altruisme, oscillant entre vertu et devoir ; Les corollaires de ce même don, à savoir le prélèvement, la collecte, le stockage, le mode de répartition<sup>8</sup>, l'utilisation finale, les modalités juridiques entourant tout le processus, laissent plutôt penser à une série de contraintes. Nous en venons presque à devenir oublieux du fait primordial, fondateur même, à savoir qu'il n'y a pas de donneur sans receveur, qui, lui, est le véritable demandeur du don. Le don, est donc le mot générique par le truchement duquel la société se trouve dans l'obligation de percevoir les rapports entre un donneur d'organes, de gamètes, de sang,... (Même si, encore une fois, seuls les deux premiers nous intéressent dans ce travail). Concernant les acceptations sémantiques paradoxales véhiculées par le mot "don", l'anthropologue Marie-Laure Godefroy<sup>9</sup>, interroge : « Recyclage des cadavres, échanges biomédicaux, dons entre personnes... ; Comment faut-il nommer cette mise en mouvement des organes, cette transplantation biophysique de corps à corps ? ». Gérald Berthoud, met en évidence « la vision trompeuse de l'action unilatérale propre au don pur, comme la manière partielle et partielle d'expliquer les raisons qui fondent les transferts d'organes. Le vocabulaire du don est donc ambigu sinon trompeur ».

---

<sup>7</sup> Gérald Berthoud ; « *La société contre le don ? Corps humain et technologies biomédicales* » ; La revue du MAUSS ; 1993 ; n°1 ; p 258-272.

<sup>8</sup> Arrêté du 6 novembre 1995, précisant les modalités de l'attribution des greffons par l'ancien Etablissement français des Greffes (devenu l'Agence de Biomédecine en août 2004)

<sup>9</sup> Marie-Laure Godefroy ; Thèse : « *Corps sensible, organes intelligibles. Approches phénoménologiques du prélèvement et de la transplantation d'organes* » ; Panthéon Sorbonne ; Paris I ; Année 1997.

## **I Du don au sacrifice :**

### **I-A : Marcel Mauss et la triple contrainte : apport de la sociologie :**

#### **I-A-1 : Le triptyque : « Donner, recevoir, rendre. »**

Publié en 1925, l'Essai sur le don, « *est sans doute le texte le plus célèbre de l'anthropologie sociale, mais aussi le plus obscur* », écrit Florence Weber dans la préface à l'édition de l'essai<sup>10</sup>. Dans cet essai, Marcel Mauss (qui rappelons le ne s'est jamais rendu sur le terrain) non seulement synthétise les travaux de ses prédécesseurs, du 19<sup>ème</sup> et du 20<sup>ème</sup> siècle, notamment de Bronislaw Malinowski ( *The Argonauts of the Western Pacific*, 1922 ) et de Franz Boas (*The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, 1897) auquel il emprunte respectivement les concepts de « *Kula* » et de « *Potlatch* », mais il met ces mêmes travaux en perspectives, et formule des interprétations théoriques, ouvertes, riches, toujours actuelles, intéressantes aussi dans le cadre de ce travail.

Résumons ces deux concepts qui sont à la base de la réflexion maussienne concernant le don.

#### **I-A-1-a : Le concept de « Kula » :**

Dans les Iles Trobriand, Bronislaw Malinowski a observé des échanges entre îles et tribus, avec des circuits précis, concernant des objets précis : des bracelets (les *Mwali*, symboles féminins)<sup>11</sup> se transmettent d'Est en Ouest ; des colliers (les *Soulava*, symboles masculins) se transmettent d'Ouest en Est ; Bronislaw Malinowski essaie alors d'établir une classification, allant du « don pur », au « troc pur après marchandage ». Marcel Mauss démonte les arguments de son prédécesseur : pour lui, en effet, le don pur n'existe pas, une contrepartie est toujours présente, sous une forme ou une autre. Marcel Mauss<sup>12</sup> questionne : « Quelle règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent donné est obligatoirement rendu ? Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ? Voilà le problème auquel nous nous attachons plus spécialement en indiquant les autres. » Le « don » devient donc un « *échange-don* » ; il s'intègre dans tout un système d'échanges, dont la finalité dépasse de

---

<sup>10</sup> Marcel Mauss ; « *Essai sur le don* » ; Collection Quadrige ; Editions PUF ; Seconde édition septembre 2008.

<sup>11</sup> Marcel Mauss ; Ibid ; p 117.

<sup>12</sup> Marcel Mauss ; Ibid ; p 67.

loin la pure volonté de donner. Le don, selon la formule de Marcel Mauss, devient *un « échange–volontaire-obligatoire »*, avec le statut de *« fait social total »*, une « manière d’agir obligatoire soustraite à l’arbitraire individuel ». Le triptyque maussien, qui constitue l’échange, est là, posé : *« Donner-Recevoir-Rendre »*. Donner ne peut se concevoir sans réception, au sens d’acceptation. « Car il faut quelqu’un pour recevoir »<sup>13</sup>, écrit Antoine de Saint-Exupéry. Et recevoir oblige à rendre<sup>14</sup> : « Car la prestation totale n’emporte pas seulement l’obligation de rendre les cadeaux reçus ; mais elle en suppose deux autres aussi importantes : obligation d’en faire, d’une part ; obligation d’en recevoir, de l’autre.» Quelques lignes plus loin, Marcel Mauss confirme<sup>15</sup> de façon magistrale et définitive: « Car un clan, une maisonnée, une compagnie, un hôte, ne sont pas libres de ne pas demander l’hospitalité, de ne pas recevoir de cadeaux, de ne pas commercer, de ne pas contracter d’alliances, par les femmes et par le sang... L’obligation de donner est non moins importante. Nous ne pouvons qu’indiquer quelques faits. Refuser de donner, négliger d’inviter, comme refuser de prendre, équivaut à déclarer la guerre : c’est refuser l’alliance et la communion. Ensuite, on donne parce qu’on y est forcé, parce que le donataire a une sorte de droit de propriété sur tout ce qui appartient au donateur. Cette propriété s’exprime et se conçoit comme un lien spirituel... En tout ceci, il y a une série de droits et de devoirs de présenter et de recevoir. Mais ce mélange étroit de droits et de devoirs symétriques et contraires cesse de paraître contradictoire si l’on conçoit qu’il y a avant tout mélange de liens spirituels entre les choses qui sont à quelques degrés de l’âme, et les individus et les groupes, qui sont et se traitent à quelques degrés comme des choses ».

Donner, recevoir, rendre sont une même et seule obligation ; Refuser un ou plusieurs termes de cette obligation, s’y soustraire, mène toujours au conflit, ou du moins à la rupture de liens entre donateur et donataire. Le refus équivaut alors à rupture, en même temps qu’il met en exergue la fonction sociale de l’échange-don, et que cette rupture s’étend alors à l’ensemble des relations entre donateur et donataire. Le triptyque est dès lors un point fixe, nodal, de toute vie sociale, celle-ci entendue comme interactions, interrelations, entre deux personnes, deux groupes, deux sociétés. Le conflit mis en place, peut alors devenir le moyen ultime de retisser le lien social mis à mal, voire rompu, et de réparer l’honneur

---

<sup>13</sup> Antoine de Saint-Exupéry ; « *Citadelle* » ; Folio, 1981 ; p 209.

<sup>14</sup> Marcel Mauss ; *Ibid* ; p 87.

<sup>15</sup> Marcel Mauss ; *Ibid* ; p 88.

offensé. A ce propos, Marcel Mauss, ne citait-il pas en épigraphe de son travail quelques strophes de *l'Havamål*, poème de l'Edda scandinave<sup>16</sup>, soulevant dès les premières pages de son essai la dimension ambivalente et agonistique qu'il y a nécessairement dans tout échange, tout don, tout cadeau, et ceci bien en amont de la dimension triptyque mise en évidence? : « *On doit être un ami pour son ami /et rendre cadeau pour cadeau ; /On doit avoir rire pour rire et dol pour mensonge /.../ Il vaut mieux ne pas prier (demander)/ Que de sacrifier trop aux dieux: / Un cadeau donné attend toujours un cadeau en retour. / Il vaut mieux ne pas apporter d'offrande / que d'en dépenser trop* ». Le «Potlatch» permet de mieux comprendre cette dernière dimension, avec des enjeux parfois terribles.

#### **I-A-1-b : Le concept de « Potlatch » :**

Si le mot signifie en chinook «*nourrir*», il signifie aussi «*consommer*», mais aussi «*don*», «*cadeau*», et encore «*poison*<sup>17</sup>»...autant de significations polysémiques. Franz Boas décrit la pratique du *Potlatch* chez les tribus du nord ouest américain, tribus riches, socialement très organisées et ritualisées, avec des confréries hiérarchisées et secrètes. « Ce qui est remarquable dans ces tribus, c'est le principe de la rivalité et de l'antagonisme qui domine toutes ces pratiques. On y va jusqu'à la bataille, jusqu'à la mise à mort des chefs et nobles qui s'affrontent...pour éclipser le chef rival en même temps qu'associé (d'ordinaire grand père, beau père, gendre)<sup>18</sup> ». Il s'agit d'un système de dons/contre-dons dans le cadre d'échanges non marchands. Une personne, ou plus généralement un groupe, offre à un autre des objets dont l'importance est évaluée personnellement par le donateur. Le donataire offrira en retour des objets personnels dont la valeur sera au moins égale, sinon mieux, supérieure. Le statut de la personne ou du groupe n'est pas corrélé à ce qu'il possède, mais à ce qu'il redistribue comme richesses<sup>19</sup>.

#### **I-A-2 : Les conditions du triptyque maussien:**

##### **I-A-2-a : Le conflit et sa neutralisation :**

Il semblerait que la forme du don, triptyque et nécessaire, présente des fondements universels, posant d'emblée la question de la symétrie de la relation sociale. Claude Lévi Strauss reprendra cet invariant culturel et s'intéressera à sa dimension symbolique ; *forme-*

---

<sup>16</sup> Marcel Mauss ; Ibid ; p 63.

<sup>17</sup> A noter que le mot *gift* en allemand signifie « cadeau », mais aussi « poison ».

<sup>18</sup> Marcel Mauss ; Ibid ; p73.

<sup>19</sup> <http://en.wikipedia.org/wiki/Potlatch>

*don* certes, mais *forme-échange* aussi, *forme-partage*, et en même temps *forme ambivalente* et *forme agonistique*. Kula et Potlatch montrent bien comment les conflits peuvent être neutralisés : car, ce qui se joue à travers le don, c'est bien à la fois d'une solidarité et d'une concurrence agissantes. Pour Alain Caillé, le don dans la conception maussienne est l'acte politique par excellence<sup>20</sup>. « Donner est l'acte politique par excellence puisqu'il permet de transformer les ennemis en alliés en faisant qu'il y ait quelque chose plutôt que rien, de la vie plutôt que de la mort, de l'action ou de l'œuvre plutôt que le néant. Mais, réciproquement, le politique est proprement « *donatiste* ». Le politique peut-être considéré comme l'intégrale des décisions par lesquelles les membres d'une communauté politique acceptent de donner et de se donner les uns aux autres, plutôt que de s'affronter, de se confier plutôt que de se défier ». *Potlatch* oblige !

Marcel Mauss, à travers sa réflexion sur le don, rejoint ainsi son prédécesseur, l'allemand Georg Simmel (1856-1918), un des théoriciens du concept de socialisation<sup>21</sup> : celle-ci est toujours dynamique, toujours en mouvement, jamais fixée, avec une influence continue et réciproque des uns sur les autres. Il distingue forme et contenu de socialisation, la forme étant ce qui rend le contenu social. Il définit *la forme* par : « Voici les éléments de tout être et de tout fait social, inséparable dans la réalité : d'une part, un intérêt, un but, ou un motif, d'autre part une forme, un mode de l'action réciproque entre les individus, par lequel, ou sous la forme duquel ce contenu accède à la réalité sociale ». Et *le contenu* par : « Tout ce que les individus, le lieu immédiatement concret de toute réalité historique, recèlent comme pulsions, intérêts, buts, tendances, états et mouvements psychologiques, pouvant engendrer un effet sur l'autre ou recevoir un effet venant des autres. » David Ledent<sup>22</sup> résume : « Simmel et Mauss conçoivent la réciprocité dans des termes très proches : il s'agit d'une dynamique, d'un va et vient de choses et d'hommes entre les individus, les groupes, les sociétés ou les cultures ». Comme si le don nous rappelait constamment à l'irréductibilité du social, comme source, mais aussi comme fin. Alors que les

---

<sup>20</sup> <http://valery-rasplus.blogs.nouvelobs.com/archive/2011/02/27/10-questions-a-alain-caille.html>

<sup>21</sup> Georg Simmel ; « *Sociologie, étude des formes de la socialisation* » ; PUF ; 1999 ; p 44.

<sup>22</sup> David Ledent ; « *Sociologie et sociétés, 2004, 36(2).Présences de Marcel Mauss* » ; L'Homme ; 181 ; janvier-mars 2007.

progrès de la médecine, comme moyen, redéfinissent de nouvelles normes, nécessairement revisités par le don.

### **I-A-2-b : L'atmosphère du don :**

Le don est nimbé d'une atmosphère faite de contraintes, certes, mais qui sont les conditions de perpétuation du lien social. Jacques Godbout<sup>23</sup>, dans la lignée de Marcel Mauss et d'Alain Caillé, s'intéressant à "*Homo Donator*", voit dans le principe de réciprocité une force, qui « transporte avec lui une impulsion chez celui qui reçoit ». Qui dit principe de réciprocité fait référence à une asymétrie de fait nécessaire, à un état de non équilibre obligatoire, à préserver : « Le don n'est jamais équilibré à un moment X. Cet équilibre définit la fin du don et le passage à un autre type de relation. L'équilibre, c'est la sortie du don...Ce que j'entends par réciprocité, ce n'est pas donc, non pas le fait de l'équivalence entre les choses qui circulent, ni même la recherche d'une telle équivalence chez les partenaires, mais cette force qui incite celui qui reçoit à donner à son tour (et non pas rendre, ce terme contenant la notion d'équivalence et même d'identité), soit à celui qui a donné, soit à un tiers ». L'auteur ayant par ailleurs bien retrouvé cela auprès de receveurs de patients transplantés, soucieux de donner à leur tour, mais non pas aux familles du donneur envers lequel ils disent avoir « une dette éternelle », mais à d'autres que sa famille<sup>24</sup>.

Jacques Godbout attire bien l'attention, que pour rester dans le paradigme du don, il faut penser la réciprocité comme une structure non symétrique ; ceci n'est pas aisé : « La réciprocité est la limite du don, presque étrangère au don, relevant d'un autre paradigme, celui de la symétrie ». Jacques Godbout voit dans ce rapport réciproque et asymétrique, outre les fondements du paradigme du don, celui, aussi, de la *philia*<sup>25</sup> aristotélicienne : « Si les citoyens pratiquaient entre eux l'amitié, ils n'auraient nullement besoin de justice ; mais, même en les supposant justes, ils auraient encore besoin de l'amitié ». La *philia*, mise à l'épreuve à travers le don, avec le devoir asymétrique de réciprocité, serait elle un principe méta-éthique, à explorer éventuellement ? Robert Antelme<sup>26</sup> présente cette problématique

---

<sup>23</sup> [http://agora.qc.ca/Documents/Don--La\\_logique\\_du\\_don\\_par\\_Jacques\\_T\\_Godbout](http://agora.qc.ca/Documents/Don--La_logique_du_don_par_Jacques_T_Godbout)

<sup>24</sup> La vignette 9 en est un bel exemple.

<sup>25</sup> Aristote ; « *Ethique à Nicomaque* » ; GF Flammarion ; p 230

<sup>26</sup> Robert Antelme ; « *Autour d'un effort de mémoire* » ; Paris ; Editions Maurice Nadeau, 1987, p 23-24.

à travers un autre concept, celui du *neutre*<sup>27</sup>: l'amitié devient une éthique du tiers, une adresse du sujet à autrui, mais aussi une adresse au témoin. Il écrit : « Je voudrais te dire que je ne pense pas l'amitié comme une chose positive, je veux dire comme une valeur, mais bien plus, je veux dire comme un état, une identification, donc une multiplication de la mort, une multiplication de l'interrogation, le lieu miraculeusement le plus neutre d'où percevoir et sentir la constance d'inconnu, le lieu où la différence dans ce qu'elle a de plus aigu ne vit - comme on l'entendrait à la " fin de l'histoire " - , ne s'épanouit qu'au cœur de son contraire-proximité de la mort ». Voilà donc que l'atmosphère du don, se nimbe dans ce qu'elle a de plus intime, c'est-à-dire « *la proximité de la mort* », de philia, d'amitié certes, mais aussi et surtout de neutralité.

#### **I-A-2-c : Holisme versus Individualisme ? :**

De plus, le don oblige à s'engager dans un lien de réciprocité, asymétrique, libéré de toute approche utilitariste, un type de rapports et de liens non régentés, non contractualisés explicitement ni juridiquement, qui aurait plus à voir avec le concept d'amitié sus cité, neutralisant en quelque sorte tout conflit.

Jacques Godbout<sup>28</sup>, s'est particulièrement attaché à réfléchir au besoin que nous avons de donner, avec toutes les incertitudes que cela comporte, alors que « notre société a développé des mécanismes beaucoup plus simples et beaucoup plus efficaces pour permettre aux biens et services de circuler entre ses membres, selon les besoins et les préférences de chacun ». Le don, s'inscrivant dans une vision holiste comme fait social total et comportement déterminé, peut-il échapper aux règles sociales, et alors à quel prix ? Ou alors, avec le développement de l'idéal individualiste (qui ne signifie pas égoïste), les liens communautaires se distendraient et les solidarités traditionnelles périliteraient-elles au point que le don soit amené à disparaître ? Rien n'est moins sûr et il y a peut-être lieu de dépasser ce clivage, individualisme versus holisme, dans le cadre d'une pensée complexe. *Holisme versus Individualisme* ne doit pas être et ne peut être compris comme *Altruisme versus Utilitarisme*. Rappelons au passage qu'Emile Durkheim, dans sa réflexion portant sur l'individualisme moderne, avait bien montré le caractère sacré de la personne humaine .

---

<sup>27</sup> Nous aborderons la question du neutre dans la seconde partie de ce travail, consacré à la question de l'anonymat.

<sup>28</sup> Jacques Godbout ; « *Le don, la dette et l'identité : Homo Donator versus Homo Oeconomicus* » ; Editions la Découverte et Syros ; Paris ; 2000 ; p 7.

Nous l'avons compris, le don, est *un fait social total* comme l'écrit Marcel Mauss dans ses pages conclusives<sup>29</sup>, dans le sens où il met « en branle dans certains cas l'ensemble de la société et de ses institutions », en même temps qu'il traduit de « l'essentiel, le mouvement du tout, l'aspect vivant, l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis-à-vis d'autrui ». Il est ambivalent et paradoxal en lui-même, et les conditions du don le sont tout autant, ainsi que les mécanismes de régulations sous jacents<sup>30</sup>: il est question d'un entre-deux perpétuel, entre à la fois une recherche de l'utile pour soi ou pour le groupe et de l'oubli de soi ; du nécessaire et du contingent ; d'obligation et de liberté. Comme dans le sacrifice.

### **I-A-3 : La médecine et le « don maussien » :**

Philippe Steiner<sup>31</sup>, réfléchissant sur les évolutions de la technique médicale et notamment de l'organe à transplanter comme une nouvelle ressource sociale, essentiellement produite par la mort, laquelle mort a du être optimisée, cite Marcel Mauss et Henri Humbert<sup>32</sup> qui résument la question du don/sacrifice de façon magistrale : « Dans tout sacrifice, il y a acte d'abnégation, puisque le sacrifiant se prive et se donne. Même si cette abnégation lui est souvent imposée comme un devoir<sup>33</sup>. Car le sacrifice n'est pas toujours facultatif ; les Dieux l'exigent (...). Mais cette abnégation et cette soumission ne sont pas sans un retour égoïste. Si le sacrifiant donne quelque chose de soi, il ne se donne pas ; il se réserve prudemment. C'est que, s'il donne, c'est en partie pour recevoir. Le sacrifice se présente donc sous un double aspect. C'est un acte utile, et c'est une obligation. Le désintéressement s'y mêle à l'intérêt. Voilà pourquoi il a été si souvent conçu sous forme de contrat. ».

La relecture que fait Philippe Steiner de Marcel Mauss concernant la question de « la transplantation d'organes », plutôt que celle du « don d'organes », est éclairante. Celle ci se fait toujours, à travers une « *solidarité pour cause de mort* »<sup>34</sup>, sur fond de pénurie d'organes (et on retrouve là un mot issu de la logique économique comptable moderne ;

---

<sup>29</sup> Marcel Mauss ; *Ibid.* ; p 241.

<sup>30</sup> La vignette 5 nous semble paradigmatique de cela.

<sup>31</sup> Philippe Steiner ; « *La transplantation d'organes. Un commerce nouveau entre les êtres humains* » ; Gallimard, NRF, Bibliothèque des sciences humaines ; édition 2010 ; p 100.

<sup>32</sup> Henri Humbert & Marcel Mauss, « *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* » ; in Marcel Mauss, *Œuvres* ; T 1 ; « *Les fonctions sociales du sacré* » ; Editions de Minuit ; 1968 ; p 304.

<sup>33</sup> La vignette 4 illustre cette situation.

<sup>34</sup> Philippe Steiner ; *Ibid* ; chapitre 2 : « *Solidarité pour cause de mort* ».

étymologiquement<sup>35</sup>, « *pénurie* » signifie : « indigence, pauvreté (1468) ; disette, manque de vivres ; mais aussi défaut d'approvisionnement (1752) d'un magasin de l'Etat ». Cette pénurie, ce « manque de vivre(s) », d'organes toujours frais, est décriée de façon angoissante par les patients en attente, devenant parfois vindicatifs et exigeants : combien de fois les équipes n'ont-elles pas entendues un « *j'y ai droit*<sup>36</sup> » ; mais aussi par les professionnels confrontés au quotidien à des questions de vie ou de mort (ou du moins, de très grand inconfort)<sup>37</sup> ; par les organismes de tutelle chargés de la coordination des transplants. Pour Philippe Steiner, nous serions loin de l'échange cérémoniel (Kula), pas plus que de l'échange entre amis qui rend la vie plus douce, mais d'un « commerce entre égaux visant à répondre à la détresse du malade qui se meurt<sup>38</sup> ». Pas plus que nous ne sommes dans le don agonistique, où une lutte pour l'honneur est engagée entre donateur et donataire. Il s'agit en fait « de répondre à la difficile question posée par le prélèvement sur un être cher, brutalement décédé, et affronter le problème posé par la recherche de la paix des vivants après le décès d'un membre du groupe sur lequel le sacrifice a été fait, ou se soumettre personnellement aux craintes qui peuvent être associées parfois au prélèvement<sup>39</sup> ». Le défunt devient dès lors la victime sacrificielle -le donneur vivant dans le cadre de transplants entre vifs devient, lui, la victime sacrificielle consentante, pour reprendre le concept de René Girard<sup>40</sup> : « On s'approche d'elle avec effroi et circonspection, ce qui atteste de son caractère sacré ( ... ) Le personnel médical joue le rôle du professionnel qui pratique le rite sacrificiel parce que l'approche du corps défunt sacralisé demande des compétences particulières (...) Les membres de la famille sont dans la position du sacrificiant qui attend un bénéfice du sacrifice : un bénéfice moral pour l'avantage de l'humanité ». Alain Caillé<sup>41</sup>, quelques années avant, proposait la même voie. Dans le cadre de la transplantation d'organes prélevés sur cadavre, il s'agit bien d'un don qui devient sacrifice, d'une part du fait même du caractère sacré de la personne. D'autre part avec l'indispensable présence et intervention de tiers, les officiants (le corps médical) : ceux-ci sont dépositaires à la fois d'un

---

<sup>35</sup> <http://www.cnrtl.fr/etymologie/p%C3%A9nurie>

<sup>36</sup> Ce « *j'y ai droit* » est souvent rapporté par les équipes travaillant avec des patients en insuffisance rénale chronique et terminale, en dialyse, et qui, paradoxalement sont dans une situation de moindre urgence.

<sup>37</sup> Les vignettes 1 et 2 illustrent cet état de fait.

<sup>38</sup> Philippe Steiner; Ibid; p 100.

<sup>39</sup> Philippe Steiner; Ibid; p 101.

<sup>40</sup> René Girard ; « *La violence et le sacré* » ; Grasset, Collection Pluriel ; édition n°12 ; mars 1996.

<sup>41</sup> Alain Caillé ; « *Anthropologie du don. Le Tiers paradigme* » ; Desclée de Brouwer ; 2000.

savoir, d'une technique ; ils ont aussi le pouvoir de décider qui est bon donneur, bon receveur ; ils se doivent de gérer l'aspect émotionnel et historisant au plus près, tant chez les donneurs que chez les receveurs ; ils assurent une continuité véritablement organique entre les deux partis sans que ces derniers ne puissent se rencontrer. Alain Caillé et Philippe Steiner vont plus loin dans le raisonnement : il s'agit en fait *d'un sacrifice concret avec don abstrait* pour la famille du donneur ; et *d'un sacrifice abstrait avec don concret pour la famille du receveur*. Dans le cadre des transplantations entre vifs, même si on s'approche plus du schéma du don agonistique, avec une dette dont la nature même fait qu'elle est non remboursable, on demeure toutefois aussi dans le schème du sacrifice : sacrifice d'un de ses organes pour le donneur vivant, librement consenti, sous réserve de l'acceptation par les médecins officiants. Philippe Steiner insiste sur le fait qu'il n'y pas de gradation entre don et sacrifice, pas plus qu'il n'y en a entre le donneur et le receveur, la vie des deux étant également sacrée : <sup>42</sup>« Ce qui s'échange entre eux étant une partie du corps humain, et avec elle la vie ».

Pouvons-nous retenir le même raisonnement pour le don de gamètes, jusqu' à présent encore anonyme ? Si des officiants là encore sont légalement indispensables, et si l'enjeu est le même, à savoir la transmission de la vie, le climat est certes moins dramatique : la tragédie, c'est à dire la découverte d'une stérilité, ayant eu lieu bien avant. La temporalité non plus n'est pas la même : pour les donneurs, il ne s'agit pas de décider dans un climat de mort ni de mise en danger de son propre corps ; pour les receveurs, l'enjeu n'est pas la survie, mais qu'une autre vie, potentiellement sacrée, advienne. Entre *Kula*, et *Potlatch*, dans le cadre d'un échange cérémoniel, codifié par la technique, avec des intermédiaires, avec comme retour, la promesse supposée, hypothétique et poétique d'une vie, d'un enfant, pour d'autres que soit, participant, pour reprendre les mots d'Antoine de Saint-Exupéry, « à quelque chose qui nous dépasse », sans pour autant qu'il y ait dette . La filiation, toute sociale et non pas biologique, permet d'aller dans ce sens, de rappeler le sacré qui entoure l'arrivée d'un enfant, depuis sa conception, jusqu'à l'établissement de cette inscription dans une histoire de vie, individuelle et groupale.

---

<sup>42</sup> Philippe Steiner ;Ibid ;p 103.

Concluons ce paragraphe avec Alexandre Jollien<sup>43</sup> : « Pascal, à la suite d'Aristote, pense que derrière chaque acte posé par l'homme se trouve la recherche volontaire du bonheur. Présente derrière la gifle comme derrière la caresse, elle anime tout homme et constitue le but de toutes ses actions ». Don, sacrificiel donc, avec bonheur ? Nous voulons le croire et le penser. Du moins, nous l'espérons, sans tomber uniquement dans la vision utilitariste du bonheur comme l'exprime le philosophe Stuart Mill<sup>44</sup>.

#### **I-A-4 : La Parabole de l'Enfant Prodigue :**

La Parabole néotestamentaire de *l'Enfant Prodigue*<sup>45</sup> ou encore dite du *Fils Perdu* posait déjà certains des fondements du don. La parabole met en scène trois protagonistes principaux ; le père, homme riche, possédant terres, bétail, maisons et serviteurs ; et ses deux fils. L'ainé est soumis, obéissant, travailleur, servant les intérêts de son père. Le cadet est plus fantasque ; il réclame sa part d'héritage à son père, qui la lui accorde, et part découvrir le monde, dilapidant sa fortune. Après avoir tout dépensé dans la débauche, et se trouvant dans un pays où la famine sévissait, il se mit au service de maîtres qui ne le nourrissaient même pas. Il décida alors de rentrer auprès de son père, pour se mettre au service de celui-ci : « Mon père, j'ai péché contre le ciel et contre toi, je ne suis plus digne d'être appelé ton fils ; traite-moi comme l'un de tes mercenaires ». Mais le père, plein d'amour et de compassion, le serra contre lui, ordonna qu'on l'habille des plus beaux habits, qu'on festoie et qu'on tue le veau gras. De retour des champs, l'ainé mis au courant du retour de son cadet et de la fête donnée en son honneur, s'en offusqua auprès du père, ne voulant pas y participer. La parabole biblique se condenserait dans les paroles dites alors par le patriarche à l'ainé: « Mon enfant, lui dit le père, tu es toujours avec moi, et tout ce que j'ai est à toi ; mais il fallait bien s'égayer et se réjouir, parce que ton frère que voici était mort et qu'il est revenu à la vie, parce qu'il était perdu et qu'il est retrouvé ». Si pour l'ainé, fidèle à ses principes et à son père, l'acte de générosité dépend de la valeur intrinsèque du destinataire, pour le père, le don n'est soumis à aucune condition. La parabole introduit dans le champ de la médecine les notions de gratuité (non commercialisation des cellules, des tissus, et des organes) ; de non redevabilité ; et surtout d'absolue égalité entre les

---

<sup>43</sup> Alexandre Jollien ; « *Le métier d'homme* » ; Seuil ; 2002.

<sup>44</sup> John Stuart Mill ; « *L'utilitarisme* » ; 1863 ; Champs Flammarion ; édition de 1988.

<sup>45</sup> Le Nouveau Testament ; également appelée « *Parabole du Fils Perdu* » ou « *Parabole de l'Enfant Prodigue* » ; Evangile selon Luc ; Chapitre 15 ; Versets 11 à 32.

receveurs quelque soit leur histoire<sup>46</sup> ; si le don, tel que nous le comprenons, perdait ses caractéristiques, il deviendrait un calcul proportionné<sup>47</sup>.

### **I-B : Apport de l'anthropologie : Maurice Godelier et les sacra.**

Maurice Godelier<sup>48</sup> conçoit son travail d'anthropologue dans une double perspective : d'une part, en abordant une réflexion sur l'évolution de sa discipline, des débats théoriques y afférents (si cela ne nous intéresse pas dans le cadre de ce travail, cela permet tout de même de contextualiser le penseur) ; d'autre part en abordant les faits culturels étudiés, les us et coutumes anciens et émergents, à partir de questions princeps portant sur les origines des sociétés en tant que telles.

C'est ainsi qu'il reprend le travail de Marcel Mauss (1925), ré-ouvre la question du don (1995) : il constate que Marcel Mauss avait laissé de coté deux faits, qu'il avait pourtant pressenti et signalé. D'une part, qu'il existe des formes non compétitives de dons et de contre-dons. D'autre part, que les objets sacrés, les plus précieux, ne rentraient jamais dans le système du *Potlatch*, auquel Marcel Mauss avait pourtant consacré son livre.

Ainsi, il existerait trois types d'objets : les premiers, les plus faciles à repérer, évidents, sont les objets qui sont aliénables et aliénés sous forme de marchandises : ceux-ci, ne posant à priori pas de problème. La question se complique avec les deux autres catégories : les objets donnés, donc aliénés, mais qui restent en partie inaliénables dans la mesure où quelque chose du donateur reste toujours à l'intérieur de la chose donnée ( l'esprit de la chose, ou le *hau* selon Marcel Mauss ). Enfin, les objets qu'il ne faut (et qu'on ne peut) ni vendre ni donner mais qu'il faut conserver et transmettre comme, par exemple les objets sacrés, les rituels... (Dans nos sociétés, un exemple serait les Constitutions des régimes démocratiques).

Les objets qui nous intéressent, les gamètes et les organes, appartiendraient simultanément à la seconde catégorie décrite par Marcel Mauss et à la troisième catégorie décrite par Maurice Godelier. Ceci rend difficile la définition de leur nature en tant qu'objet de don, et renvoie de fait à la question sous jacente de l'identité nouvelle, redéfini par le don, tant de celui qui donne, que de celui qui reçoit. Une tension dialectique émerge

---

<sup>46</sup> La notion d'anonymat, conjuguée au don, s'inscrirait en cela aussi dans le message de la parabole.

<sup>47</sup> Pierre Le Coz ; Actes du Colloque International : « *Le sang ; enjeux anthropologiques, éthiques, juridiques et politiques* » ; 12 au 14 octobre 2011 ; Marseille ; UMR 7268.

<sup>48</sup> Maurice Godelier ; « *L'énigme du don* » ; Champs Flammarion ; 1996.

autour, à la fois, de la nature de l'objet biologique donné, et de ce don biologique de vie, lui-même. Voilà *l'existant* redéfinit par ce qui existe en lui, donné et reçu, *l'in-existant*.

### **I-B-1 : Des biens inaliénables interdits à tout échange :**

Partant de là, Maurice Godelier reprend le questionnement de Marcel Mauss. Outre la dimension théorique et anthropologique, il inscrit le questionnement dans une perspective aussi économique et sociale : le don semble réapparaître, plus prégnant au sein d'une économie de marché, qui tend, elle, aujourd'hui, à fabriquer de plus en plus d'exclus. Le questionnement triptyque soulevé par Marcel Mauss « Pourquoi doit-on donner ? Pourquoi doit-on accepter ce que l'on vous donne ? Et, quand on a accepté, pourquoi faut-il le rendre ? », repris par Claude Lévi Strauss, ne semble pas fonctionner pour Maurice Godelier. Il affirme, s'opposant par là à Marcel Mauss et à Claude Lévi Strauss, que dans une société, *tout ne circule pas* ; il existe des biens, *inaliénables, interdits à tout échange*, à tout négoce, à toute transaction : ceux sont les *sacra*.

La distinction entre biens aliénables, échangeables, et biens inaliénables, non échangeables est capitale. Avec *les sacra*, le don ne peut plus être considéré ou réduit à un échange.

Car c'est bien dans la possession de certains biens inaliénables, et d'autant plus précieux, voire sacrés, et plus sacrés qu'ils le sont davantage, que s'affirme l'identité profonde d'un sujet, et des sujets qui constituent un groupe, un clan. Maurice Godelier décrit dans de très belles pages<sup>49</sup> cette distinction dans les sociétés archaïques, et surtout la fascination exercée par ces biens inaliénables sur les membres eux-mêmes de ces sociétés. Les bases des interrogations et du raisonnement difficile et paradoxal de Maurice Godelier sont posées.

Certes, d'une part, il existe des biens *inaliénables* à repérer. Certes, d'autre part, « *il faut rendre* » ; s'il faut rendre, c'est bien parce que *la personne n'est pas propriétaire de ce qu'elle a reçu*. Les choses se compliquent : dès lors, comment a-t-on pu *recevoir un bien inaliénable* si celui-ci l'est vraiment ? La réponse au problème est paradoxale et simple à la fois : *le donneur garde en donnant*. Avec en amont, un autre paradoxe préalable : les biens les plus inaliénables sont justement les plus précieux, les plus désirés, que les aspirants donataires, les solliciteurs, et ceux qui ne les possèdent pas, n'ont de cesse que de les

---

<sup>49</sup> Maurice Godelier ; Ibid ; Seconde partie du livre, intitulée : « *Des objets substitués, des hommes et des dieux* » ; p151-236

mettre en circulation. L'esprit de la chose transmise est ainsi évacué, remplacé par l'esprit de l'acte de donation lui-même.

Continuons sur la même idée, mais avec un autre auteur, cité par Maurice Godelier, Annette Weiner<sup>50</sup>. Maurice Godelier<sup>51</sup> rejoint celle-ci, en rappelant « la thèse selon laquelle le jeu des dons et des contre dons, même dans une société "à économie et morale du don", n'envahit pas toute la sphère du sociale (...) On revient sur l'idée qu'il existe des choses à garder, à ne pas donner, et encore moins, à commercer. Ces choses gardées, des objets précieux, des talismans, des savoirs, des rites affirment en profondeur "des identités"<sup>52</sup> et leur continuité" à travers le temps. Plus encore, elles affirment l'existence des différences d'identité entre les individus, entre les groupes, qui composent une société ou qui veulent se situer les uns par rapport aux autres au sein d'un ensemble de sociétés voisines connectées entre elles par divers types d'échanges. Mais ces différences ne sont pas neutres, elles constituent une hiérarchie, et c'est dans ce procès de production-reproduction de hiérarchies, entre individus, entre groupes, entre sociétés même, que les deux stratégies, donner et garder, jouent des rôles complémentaires». La formule d'Annette Weiner, « *Keeping-while-Giving* », « *Donner en Gardant* », trouve là toute sa puissance heuristique. Maurice Godelier souligne à ce propos, que dès lors, ces objets, les sacra, donnés-conservés, concentrent en eux le plus grand pouvoir imaginaire, et donc la plus grande valeur symbolique.

Cela ne serait-il pas aussi le cas pour les cellules, tissus, gamètes, organes ?

### **I-B-2 : Donner en gardant :**

Marshall Sahlins explicite et résume bien la question : «Le donateur originel ne cesse d'avoir des droits sur l'objet qu'il donne, quel que soit le nombre des personnes entre lesquels cet objet circule ». Ce qui est, aliéné, commente<sup>53</sup> cet auteur cité par Alain Caillé, c'est l'usage mais pas la propriété, l'*usus* et le *fructus* mais non l'*abusus*, si bien que le propriétaire « garde en même temps qu'il donne ». Dès lors, les sacra s'inscrivent dans le cycle particulier du don, et non plus dans le circuit du don. Or (heureusement ou

---

<sup>50</sup> Annette Weiner; « *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving* »; 1992.

<sup>51</sup> Maurice Godelier ; « *L'Enigme du don* » ; Champs Essai ; 2008 ; p 49.

<sup>52</sup> En italique dans le texte.

<sup>53</sup> Alain Caillé ; « *Du don comme réponse à l'énigme du don, Débat autour de L'énigme du don de Maurice Godelier* » ; Revue du MAUSS permanente ; septembre 2009 [en ligne]. <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article532>

malheureusement ?), c'est bien un circuit des organes, des gamètes, que nos sociétés, tendent à mettre en place, en légiférant même.

Maurice Godelier, lecteur critique et averti de Marcel Mauss, montre que ce dernier ne s'était intéressé qu'aux « *prestations totales agonistiques* », laissant de côté l'énorme domaine que recouvre le régime des prestations totales non agonistiques. Et c'est dans ce cadre dernier, total et non agonistique, que Maurice Godelier inscrit le phénomène de la donation. Le don, vu sous cet angle, permet le transfert de *l'usage de la chose* (ou de la personne, dans les différents systèmes d'alliance décrits), et non *la propriété de la chose* (ou de la personne). Dès lors, le don crée une dette, qui ne peut être annulée, ni par un don équivalent, ni par un don supérieur. « *Re-donner* » semble être une solution, une porte de sortie honorable, malgré la dette, toujours présente, inscrite, jamais oubliée, voire transmise aux générations à venir. « *Re-donner* », qui n'est sûrement pas rendre, mais donner à son tour, c'est créer alors un nouvel endettement, une nouvelle dépendance vis à vis d'un nouveau tiers, et qui avantage de façon paradoxale à son tour chaque partie. Le don, dès lors, ne sert plus à faire circuler des biens, mais bien à fonder, à étayer et à nourrir et enrichir le rapport social lui-même. Lequel rapport social devra être, malgré tout, borné.

### **I-B-3 : Le donnable, le contractuel et le sacré:**

L'anthropologue Maurice Godelier, nous rappelle le double fondement de toute société (ce qui fait l'objet même de la problématique de notre travail, de nos interrogations): l'échange et le contrat d'une part ; le non contractuel et la transmission de l'autre. « Et elle (la société) continue à se mouvoir sur ses deux jambes qui lui sont aussi nécessaires l'une que l'autre et ne peuvent exister chacune que par l'autre. Il y a toujours dans le social des choses qui échappent au contrat, qui ne sont pas négociables, qui se situent au delà de la réciprocité<sup>54</sup> ». Peut-être est ce là, dans cet interstice, que se fonde l'Éthique ? Maurice Godelier insiste sur cette non réciprocité de l'échange, et essaie de montrer « que dans toute les activités humaines, pour qu'elles se constituent, il y a quelque chose qui précède l'échange et où il vient s'enraciner, quelque chose que l'échange altère et conserve à la fois, prolonge et renouvelle en même temps. Cette précession chronologique et cette priorité logique n'existent que comme moments d'un mouvement perpétuel qui a sa source dans le

---

<sup>54</sup> Maurice Godelier; Ibid ; p 53.

mode d'existence original de l'homme comme être qui non seulement vit en société, mais produit de la société pour vivre».

La seconde partie de l'ouvrage, (constituée par des chapitres aux titres parlants et poétiques, « *Le sacré* » et « *Le don dés-enchanté* ») pose la question du sacré et de l'inaliénable, comme à la fois des points fixes nécessaires à toute société pour assurer son identité, une identité à transmettre aux générations à venir, mais surtout comme les limites instituant le don.

Revenons à la définition du sacré. Pour Roger Caillois<sup>55</sup>, « le sacré donne la vie et la ravit, il est la source d'où elle coule, l'estuaire où elle se perd ». Définition poétique, porteuse de sens, qui s'inscrit parfaitement dans le cadre de ce travail portant sur la finitude de l'homme et au combat prométhéen dans lequel il s'est engagé, à raison peut être: depuis ces origines qu'il s'invente et se donne grâce à l'utilisation de gamètes d'autres que de lui-même ; jusqu'aux dons d'organes, qui prolongent la vie, souvent avec de nouveaux bonheurs.

La définition que donne Maurice Godelier du sacré a le mérite d'ouvrir à la question de la morale et des religions : toutes deux s'originent dans le don et dans sa puissance heuristique multiforme. Il écrit<sup>56</sup> : « Le sacré est un certain type de rapport aux origines où, à la place des hommes réels, s'installent des doubles imaginaires d'eux-mêmes. Autrement dit, le sacré est un certain type de rapport des hommes à l'origine des choses, tel que, dans ce rapport, les hommes réels disparaissent et apparaissent à leur place des doubles d'eux-mêmes, des hommes imaginaires. Le sacré ne peut apparaître que si quelque chose de l'homme disparaît. Et si l'homme disparaît, c'est l'homme co-auteur, avec la nature, de lui-même, l'homme auteur de sa manière sociale d'exister, de son être social. Car les êtres humains sont tels qu'ils ne vivent pas seulement en société comme les autres animaux sociaux, mais qu'ils produisent de la société pour vivre. En se dédoublant (...), quelque chose se passe qui fait apparaître les hommes réels non plus comme acteurs et comme auteurs, en partie d'eux-mêmes, mais comme agis. Le dédoublement de l'homme s'accompagne d'une altération, d'une occultation du réel, et d'une inversion des rapports de cause à effets ». Ce détour par le sacré était annoncée dès le début de l'ouvrage ; au delà de la triple obligation

---

<sup>55</sup> Roger Caillois ; « *L'homme et le sacré* » ; 1950 ; Folio Essais, édition de septembre 1997.

<sup>56</sup> Maurice Godelier; Ibid; p 239.

reprise et annoncée (donner, recevoir, rendre), Maurice Godelier<sup>57</sup> voyait dans le don l'obligation de répondre à une quatrième, celle de sacrifier, de « faire des dons à des êtres qu'ils considèrent comme leur étant supérieurs, des puissances divines, les esprits de la nature ou les esprits des morts ». Du fait de cette quatrième dimension, ébauchée au début et reprise à la fin de l'essai, Maurice Godelier s'inscrit en opposé aux économistes et aux juristes : pour eux, la Loi est le résultat des conventions passées par des sujets, plus ou moins consciemment, en toute individualité, aux conventions qui vont les lier. Maurice Godelier ouvre une autre perspective, une autre voie, qui incite à la réflexion : la société se structure dans la méconnaissance originelle des pouvoirs instituants des hommes, et aussi dans une soumission à une dette de sens, dans l'extériorisation de la Loi, comme le propose aussi Marcel Gauchet, avec « *des points fixes* »<sup>58</sup>, des points sacrés, des points fixés justement par le *donnable-non donnable*, le *donnable -en gardant* « et qui permettent que se construisent et se déploient les identités individuelles et collectives ».

Cette grille de lecture que nous offre Maurice Godelier concernant le don, tel que nous essayons de l'appréhender dans ce travail, apporte des réponses autant qu'elle soulève de questions. Nous partagerions son avis, classant les gamètes, les organes, dans cette troisième catégorie, que sont *les sacra*, des objets interdits à tout commerce, à tout échange, fondant une identité et créant de la socialisation, des points fixes non transgressables. En ce sens, ils seraient sacrés. Pourtant, les progrès médicaux, les attentes liés à ces progrès et à la perception qui en découle sont tels qu'ils se doivent de circuler, source de vie, et porteur d'identités nouvelles, à définir, tant au niveau du réel du donneur ou du receveur, que du nouvel ordre social que cela génère. La tension, nous semble-t-il, s'inscrit dans cet interstice, et les attentes réciproques de chacun, voire de tous, chacun susceptible un jour (dans l'état de la science et de la médecine actuelles) d'être demandeur, receveur, ou donneur ; cette tension relèverait d'un sacré ; ceci avec une dimension sous-jacente, perdue, oubliée, ou refoulée, du moins terriblement inaccessible, qui est celle de *l'abandon*, sous-jacente à la question de *l'anonymat*. Roger Caillois l'avait déjà bien mis en évidence : « Ce sont autant de grâces que l'individu ou l'Etat ont à obtenir des dieux, des puissances personnelles ou impersonnelles, dont l'ordre du monde est censé dépendre. Le

---

<sup>57</sup> Maurice Godelier; Ibid; p 22.

<sup>58</sup> Maurice Godelier; Ibid; p 281.

demandeur n’imagine alors, pour contraindre celles-ci à les lui accorder, rien de mieux que de prendre le devant en leur faisant lui-même un don, un *sacrifice*<sup>59</sup>, c’est-à-dire en *consacrant*, en introduisant à ses dépens dans le domaine du sacré, quelque chose qui lui appartient et *qu’il abandonne*, ou dont il avait la libre disposition et sur quoi il renonce à tout droit. »

## II Du don à l’échange :

« Donner tout paraît moins difficile que de renoncer à quelque chose ; diviser, partager, nous déchire plus que de dire : prends tout pour toi. C’est pourquoi le vrai Saint Martin donne au pauvre la moitié de son manteau et non son manteau entier ».

Guido Ceronetti<sup>60</sup>, *Le silence du corps*.

### II- A : Apport du structuralisme : Claude Lévi Strauss : le don est avant tout l’échange, et tout échange est symbolique.

Après avoir soutenu en 1948 sa thèse sur « Les structures élémentaires de la parenté », Claude Lévi-Strauss publie en 1950 une « Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss »<sup>61</sup> ; œuvre courte mais extrêmement dense, soulignant l’importance et la richesse de la pensée de Marcel Mauss, et plus particulièrement de son Essai sur le don. Claude Lévi-Strauss utilise pour la relecture de son aîné les outils empruntés au structuralisme naissant, à la linguistique, à la psychanalyse et aux mathématiques. Il écrit à propos du livre de Marcel Mauss :<sup>62</sup> « Mais c’est que, pour la première fois, (...), un effort est fait pour transcender l’observation empirique et atteindre des réalités profondes. » Avec ces nouveaux outils, Claude Lévi-Strauss entame une approche aussi riche que critique de Marcel Mauss. Ce dernier ne serait pas allé jusqu’au bout de son raisonnement, il s’est arrêté au don, avec la triple obligation, donner-recevoir-rendre, sans s’apercevoir que véritablement, c’est de

---

<sup>59</sup> Roger Caillois; Ibid; p34, en italique dans le texte.

<sup>60</sup> Guido Ceronetti ; « *Le silence du corps* » ; Paru en 1979 à Milan, Adelphi Edizioni ; Albin Michel ; Biblio essais ; 1984.

<sup>61</sup> Claude Lévi-Strauss « *Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss* » ; Edition électronique ; Université de Québec à Chicoutimi : [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/socio\\_et\\_anthropo/0\\_introduction/intro\\_socio\\_et\\_anthropo.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/0_introduction/intro_socio_et_anthropo.pdf)

<sup>62</sup> Claude Lévi-Strauss; Ibid ; p 29.

l'échange qu'il s'agit. Claude Lévi-Strauss écrit<sup>63</sup> : « Mauss y apparaît avec raison, dominé par une certitude d'ordre logique, à savoir que l'échange est le commun dénominateur d'un grand nombre d'activités sociales en apparence hétérogènes entre elles. Mais cet échange, il ne parvient pas à le voir dans les faits. L'observation ne lui fournit pas l'échange, mais seulement, comme il le dit lui-même, trois obligations : donner, recevoir, rendre (...) Si l'échange n'est pas donné, il faut donc le construire. Comment ? En appliquant aux corps isolés, seuls présents, une source d'énergie qui opère leur synthèse ». Car pour Claude Lévi-Strauss, cette vertu, c'est bien *l'échange lui-même*, et non pas *le Hau* : Marcel Mauss se serait trompé donc : « Ne sommes nous pas devant un des cas où l'ethnologue se laisse mystifier par l'indigène ?<sup>64</sup> ». Et cet échange est avant tout symbolique. Mais comment définir le symbolique ? Pour Jacques Lacan, le symbolique serait la capacité de représentation, ce qu'il appelle « *le meurtre de la chose* ». Jean Baudrillard<sup>65</sup> propose une définition dont la portée heuristique semble plus ouverte et plus puissante dans le contexte de ce travail. Il écrit : « Le symbolique n'est ni un concept, ni une instance ou une catégorie, ni une « structure », mais un acte d'échange et *un rapport social qui met fin au réel*, qui résout le réel, et du même coup l'opposition entre le réel et l'imaginaire » ; et quelques lignes après : « Le symbolique est ce qui met fin à ce code de la disjonction et aux termes séparés. *Il est l'utopie qui met fin aux topiques de l'âme et du corps, de l'homme et de la nature, du réel et du non réel, de la naissance et de la mort*. Dans l'opération symbolique, les deux termes perdent de leur principe de réalité. Mais ce principe de réalité n'est jamais que *l'imaginaire* de l'autre terme ». « Une réversibilité minutieuse, telle est l'obligation symbolique »<sup>66</sup>, pour reprendre les mots de l'auteur, qui est peut être l'interrogation principale, oubliée ou mise de côté, tant par nos patients dans le cadre du don de gamètes ou d'organes, donneurs ou receveurs, que par les praticiens, fascinés par la technicité et ses possibilités de plus en plus efficaces et performantes. Roger Pol Droit<sup>67</sup> résume le nouvel paradigme don/échange introduit par Claude Lévi-Strauss : « Lévi-Strauss renverse la perspective habituelle, en montrant que c'est l'échange qui constitue le phénomène primitif.

---

<sup>63</sup> Claude Lévi-Strauss; Ibid ; p 33.

<sup>64</sup> Claude Lévi-Strauss; Ibid; p34

<sup>65</sup> Jean Baudrillard. « *L'échange symbolique et la mort* » ; NRF, Editions Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1976 ; édition janvier 2005 ; p 204 & 205 ; en italique dans le texte.

<sup>66</sup> Jean Baudrillard ; Ibid ; p 12.

<sup>67</sup> Roger Pol Droit ; « *Portrait de Claude Lévi-Strauss, un explorateur de l'humain* » ; Le Monde, Hors Série Claude Lévi Strauss, janvier 2010 ; p13.

Ce qu'organisent les règles de parenté, ce sont les alliances entre groupes familiaux. Aux échanges de mots et aux échanges de biens, se combinent donc les échanges de femmes. L'enjeu, à l'évidence, dépasse le cercle des experts». L'échange s'il est essentiellement symbolique, n'est plus dès lors ni totalement utilitariste, ni totalement altruiste. Il est organisateur social. Et surtout, il se fait sans contrainte ni culpabilité.

## **II-B : Un questionnement prospectiviste : Jean Baudrillard et la disparition du symbolique.**

Il nous semble important dans le cadre de cette réflexion sur le don de cellules vectrices d'une nouvelle vie et d'organes prolongeant la vie, voire en améliorant sa qualité, de reprendre rapidement le questionnement de Jean Baudrillard, à partir de son livre publié en 1976, à travers sa grille de lecture, celle de « *la négativité radicale* ». Une des phrases de l'ouvrage qui explicite et résume le mieux le concept baudrillardien, serait : <sup>68</sup>« Réversibilité du don dans le contre don , réversibilité de l'échange dans le sacrifice, réversibilité du temps dans le cycle, réversibilité de la production dans la destruction, réversibilité de la vie dans la mort, réversibilité de chaque terme de valeur dans l'anagramme : une seule grande forme, celle qui met fin à la linéarité du temps, du langage, des échanges économiques, et de l'accumulation du pouvoir. Elle prend pour nous la forme de l'extermination et du pouvoir : c'est la forme même du symbolique. »

### **II-B-1 : Valeur, signe, code :**

Le questionnement de Jean Baudrillard concernant le don prolonge ceux de ses prédécesseurs, mais ouvre aussi sur la notion de valeur, dans sa double dimension structurale et fonctionnelle et les mutations liées à celle-ci : « Les deux aspects de la valeur sont désarticulés, *la valeur référentielle est anéantie au profit du seul jeu structural de la valeur.* »<sup>69</sup> Le référentiel, qui liait et fondait l'usage et l'échange, a disparu, au profit d'une valeur d'échange, de signes entre eux. Les signifiants sont alors totalement libérés des signifiés.

Suivons Jean Baudrillard dans son raisonnement pour comprendre autrement le contexte dans lequel le don viendrait s'inscrire. Dès lors qu'on change de référentiel, la nature des signes change elle-même ; les signes ne sont plus que des fragments d'un système plus général, de codage, celui d'une « *économie politique du signe* ». Ce qui signifie

---

<sup>68</sup> Jean Baudrillard ; Ibid ; p 8.

<sup>69</sup> Jean Baudrillard ; Ibid ; p 18, en italique dans le texte.

définitivement « *la fin de la production* ». Toute critique de cette nouvelle économie, productrice de valeurs et non plus de biens, grâce notamment au travail, est impossible. La valeur des marchandises est émancipée des processus de production, la valeur étant déterminée alors dans le cadre d'un système d'échange de signes. Le travail est lui-même dissocié d'une production déterminée, mais aussi du salaire, lequel ne traduit plus que le statut, une place dans le système de code. Du coup, la production est déconnectée de toute réalité sociale, il faut produire constamment, pour réinvestir encore et encore ; la monnaie n'est plus que spéculative, dissociée du bien dont elle était sensée traduire la valeur. Idem du langage : le média est devenu le message, et se suffit à lui-même. De ceci, découlerait une émancipation de l'Inconscient : comment dès lors, s'opposer à la toute puissance inconsciente du désir ? Dès l'introduction<sup>70</sup>, Jean Baudrillard écrit : « L'Inconscient lui aussi est rentré dans le jeu : il y a longtemps qu'il a perdu son principe de réalité pour devenir simulacre opérationnel. Au point où son principe de réalité *psychique* se confond avec son principe de réalité *psychanalytique*, l'Inconscient redevient, comme l'économie politique, un modèle de simulation » ; Plus loin, dans le chapitre « Démagogie du corps », on peut lire<sup>71</sup> : « Libérer les processus primaires comme principe poétique de réalité sociale, *libérer l'inconscient comme valeur d'usage* : tel est l'imaginaire qui cristallise sous le mot d'ordre du corps. On voit pourquoi le corps et le sexe supportent tous ces espoirs : c'est que refoulés sous n'importe quel ordre, ils sont devenus *métaphores de la négativité radicale*. (...) Au mieux, le corps restera théoriquement aussi, éternellement ambivalent : Objet et anti objet : traversant et annulant les disciplines qui prétendent l'unifier, lieu et non lieu : lieu de l'inconscient comme non lieu du sujet, etc. »

## **II-B-2 : Le corps :**

Dès lors, ce nouveau corps libéré, « nie à jamais les potentialités symboliques de l'ancien corps refoulé<sup>72</sup> ». La même dynamique qui valait pour la production des biens, de leur valeur, affecte le corps ; il est aussi touché par le simulacre généralisé, il est nié comme lieu réel ; un ersatz de corps le remplace, un corps fantasmé, libéré, clos sur lui-même, issu « d'un narcissisme de synthèse », lieu d'une « subjectivité radicale » : « Le corps devient l'étendard des pulsions », avec « une exinscription de la pulsion de mort ». Pour Jean

---

<sup>70</sup> Jean Baudrillard ; *Ibid* ; p 10.

<sup>71</sup> Jean Baudrillard ; *Ibid* ; p 183.

<sup>72</sup> Jean Baudrillard ; *Ibid* ; p 183.

Baudrillard, cette soi-disant libération du corps traduit de l'évolution du contrôle social : un nouveau type de contrôle social par l'image, par le code, les images devenant « hyper réelles », le code tout autant sinon plus « hyper réel » ; ceci touche certes la mode, mais aussi la sexualité, débarrassée de toute symbolique. Il y a « démantèlement et restructuration dirigée des investissements du corps selon des modèles directifs, donc sous contrôle de sens, de transfert de l'accomplissement de désir sur le code<sup>73</sup> ». L'ancien cycle *répression / transgression*, qui obéissait à la Loi symbolique, est remplacé par un autre cycle, celui de la *régression / manipulation*, le moule étant celui du pervers fétichiste, marqué par une érotisation et manipulation du corps<sup>74</sup> : « (Il) se définit par le fait qu'il n'est jamais sorti du désir de la mère, qui a fait de lui le substitut qui lui manquait. Phallus<sup>75</sup> vivant de la mère, tout le travail du sujet consiste à s'installer dans ce mirage de lui-même et à y trouver l'accomplissement de son désir - en fait *l'accomplissement du désir de la mère* (alors que la répression traditionnelle signifie *l'accomplissement de la parole du Père*). On voit qu'est proprement créé une situation incestueuse : le sujet ne se partage plus ( il ne se départit plus de son identité phallique), et il ne partage plus (il ne se dessaisit plus de quoi que ce soit de lui-même dans une relation d'échange symbolique). L'identification au phallus de la mère le définit pleinement. ». Ce nouvel inceste dessine les contours de la néo prison mentale dans laquelle l'homme s'enferme. Dans ce système de l'économie politique du signe<sup>76</sup>, le nouveau modèle du corps n'est plus l'automate ou le robot, mais le mannequin, « avec un corps totalement fonctionnalisé sous la loi de la valeur, (...), comme lieu de production de la valeur/signé ».

Cette fin du corps classique, à la fois cadavre/*animal*/robot, est annoncée en filigrane dans un livre dérangent et curieux, paru presque concomitamment (1979) que celui de Jean Baudrillard (1976), « Le silence du corps »<sup>77</sup> ; véritable somme de réflexions

---

<sup>73</sup> Jean Baudrillard ; Ibid ; p 172.

<sup>74</sup> Jean Baudrillard ; Ibid ; p 175, les italiques et les majuscules du texte sont respectées.

<sup>75</sup> A prendre au sens psychanalytique du terme. Dans « Le vocabulaire de la psychanalyse » de Laplanche et Pontalis, (Quadrige, Puf, 1998, p 311) , « le phallus est à comprendre comme symbole, son absence ou présence transforme une différence anatomique en critère majeur de classification des êtres humains, et dans la mesure où , pour chaque sujet, cette présence ou cette absence ne va pas de soi, n'est pas réductible à une simple donnée, mais est le résultat d'un processus intra et intersubjectif ».

<sup>76</sup> Jean Baudrillard ; Ibid ; p175 : Jean Baudrillard distingue différents modèles ; pour la médecine, le corps référent est le cadavre ; pour la religion, c'est l'animal, instincts et appétits de la chair ; pour l'économie politique, c'est le robot et l'ordinateur comme forces de travail.

<sup>77</sup> Guido Ceronetti ; « *Le silence du corps* » ; postface de Cioran.

personnelles, de notes de lectures, d'extraits de traités de médecine au cours des âges, cet ouvrage semble anachronique au lecteur, et pire, dérangeant. Car il s'agit, comme l'écrit Cioran dans la postface, « de sentir ses organes, d'en être conscient, jusqu'à l'obsession », malgré le silence du corps qui est leur. De sentir qu'il y a quelque chose d'irréremédiablement matériel et transcendantal à la fois dans le corps ; que la partie est indissociable du tout (l'inverse est vrai aussi) ; et que ce corps silencieux n'est pas représentatif d'une subjectivité radicale et totale ambiante. « La malédiction de traîner un cadavre » (post face de Cioran) ne saurait s'inscrire dans le contexte de l'économie politique du signe (et du mannequin donc) telle que décrite par Jean Baudrillard. Avec comme conclusion, une métaphore paradigmatique de ce corps devenu partiel, dissocié de lui-même, inscrit dans le signe, coupé de tout signifiant : l'auteur cite le film *Le Mépris* (Jean Luc Godard, 1963). L'actrice principale (Brigitte Bardot), scrute dans le miroir et dans le regard de son compagnon son propre corps, <sup>78</sup>« proposant chaque partie de son corps à l'assentiment érotique de l'autre, le tout s'achevant en une addition formelle en tant qu'objet : " Alors, tu m'aimes toute entière ?" ». Nous retrouvons cette approche dans des films plus récents, le corps désincarné, désarticulé, corps objet, transformable, amputable, dans le cadre d'une certaine esthétique ; *Crash* (David Cronenberg, 1996) nous semble être le film le plus explicite de cette situation limite, annonçant déjà l'avènement de nouvelles pathologies de l'unité du corps, telle le *Body Integrity Identity Disorder* (BIID)<sup>79- 80</sup>, (la question d'une auto-topo-agnosie est posée, renvoyant aux pathologies de l'identité), de plus en plus fréquentes, à laquelle les chirurgiens sont sommés de répondre par une amputation d'un membre, d'une partie du corps, parce que le patient le demande et qu'il trouve cela "beau". Mais aussi à cette demande de plus en plus grande, consumériste presque, de la chirurgie esthétique, avec en amont une attente immense du patient consommateur, seul le désir (un désir pervers comme définit par Baudrillard ?) du patient semblant moduler l'art du chirurgien.

---

<sup>78</sup> Jean Baudrillard; Ibid ; p 173.

<sup>79</sup> Bayne T, Levy N Amputees by choice: Body Integrity Identity Disorder and the ethics of amputation. ; 2005;22(1):75-86

<sup>80</sup> Phillips KA, Wilhelm S, Koran LM, Didie ER, Fallon BA, Feusner J, Stein DJ; " *Body Dysmorphic Disorder some key issues for DSM-V*". *Depress Anxiety*. 2010 Jun; 27(6):573-91. Review.

Il y a définitivement « malaise » confirme le philosophe Marc Richir<sup>81</sup>, pour qui ce malaise serait à réfléchir dans le cadre de « *l'institution symbolique*, qui est toujours institution de *culture*, au sens le plus large que lui a donné l'anthropologie contemporaine», laquelle « englobe tout le champ de *l'être* et du *penser* humain ». Le corps fait partie intégrante de cette institution : « Il est toujours, non seulement déterminé (« codé »), en ce qui le met en ordre ou en équilibre, mais encore, dans le même mouvement, dressé à ce que l'on nomme les « techniques du corps ». Son institution symbolique est donc du même coup institution de son identité, et corrélativement de l'identité des sujets, « de ce que nous nommons leur individualité, leur identité " psychique"<sup>82</sup> ». Avec en présence une autre institution, la science objective<sup>83</sup>, et du coup objectivante, « qui n'est pas moins une institution symbolique autant que tout autre institution symbolique». Nous serions dès lors dans une situation aporétique, la science étant « *aveugle*, peut être plus que les autres, précisément à partir de l'évacuation *des questions de sens* ». La connaissance du corps physique ne s'étant construite qu'en évacuant celle de ce qu'est un corps. Le corps a été pensé *du dedans*, « visant à *instituer* le corps comme une « totalité » *sans dedans* – ou autre que le dedans d'un sac que l'on peut ouvrir chirurgicalement pour intervenir ou observer, donc un dedans qui peut toujours lui-même être converti en dehors, à savoir un faux dedans, un dedans seulement empirique que rien, sinon la limite factuelle de la peau, des muscles, des os, ne tient en son dedans<sup>84</sup> ».

Les films de cinéma cités, l'ouvrage déroutant de Guido Ceronetti, l'émergence d'une nouvelle entité nosographique comme le BIID, la réflexion de Marc Richir sur le corps institué comme totalité sans dedans, sont autant de prismes par lesquels nous pouvons essayer de penser le don d'organes et de gamètes. Ce qui amènerait à penser le corps comme un jeu de mécano, un simple réservoir, prélevable à volonté, débarrassés que nous serions alors de toute question ontologique ou transcendantal ; le don se penserait alors sous forme de transfert de tissus, d'organes, ou de cellules. Cela n'est pas sans faire penser, de façon caricaturale, au livre de Mary Shelley (1818), « *Frankenstein, le Prométhée moderne* » ; ou à quelques une de ses adaptations cinématographiques des années 30, avec

---

<sup>81</sup> Marc Richir ; « *Le corps : essai sur l'intériorité* » ; Optiques Philosophie, Hatier ; chapitre : « L'institution symbolique du corps » ; en italique dans le texte ; 1993.

<sup>82</sup> Marc Richir ; *Ibid* ; p 30.

<sup>83</sup> Marc Richir ; *Ibid* ; p 30, en italique dans le texte.

<sup>84</sup> Marc Richir ; *Ibid* ; p 28, en italique dans le texte.

le magistral Boris Karloff dans le rôle du monstre : « *Frankenstein* » (1931, James Whale) ; mais aussi « *La fiancée de Frankenstein* » (1935, James Whale) ; ou encore « *Le fils de Frankenstein* » (1939, Lee V. Rowland). Marc Richir l'exprime d'un point de vue phénoménologique : « Ce corps physique, nous ne pouvons *l'être*, pour la raison que nous venons d'indiquer, mais nous ne pouvons non plus *l'avoir*, à moins de supposer que le sujet de cet avoir soit une âme désincarnée qui habiterait factuellement ce corps comme le pilote son navire.<sup>85</sup> »

### II-B-3 : La mort :

« (...) Nos corps tentent le gué

D'un temps plus large,

Nos mains ne sachent rien

De l'autre rive (...)

(...) Car c'est dans le désir,

Et non le temps

Qu'a puissance l'oubli

Et que mort travaille ,(...) »

Yves Bonnefoy<sup>86</sup>, *Les planches courbes*.

Ainsi avance Jean Baudrillard : dans le monde occidental contemporain, les morts<sup>87</sup> « cessent d'exister. Ils sont rejetés hors de la circulation symbolique du groupe, ce ne sont plus des êtres à part entière, des partenaires dignes... » ; « On ne sait pas quoi en faire. Car *il n'est pas normal d'être mort aujourd'hui*, et cela est nouveau. Être mort est une anomalie impensable, et toutes les autres sont inoffensives en regard de celle-ci. La mort est une délinquance, une déviance incurable ». Il cite à plusieurs reprises Octavio Paz qui démontre que dans nos sociétés la mort est devenue un scandale. Comment en sommes nous venu à cet état questionne Jean Baudrillard ? Par le fait des transformations des mythes religieux, eschatologiques, en nouveaux mythes, à la recherche d'une autre immortalité, terrestre,

---

<sup>85</sup> Marc Richir ; Ibid ; p 28, en italique dans le texte, faisant suite à la citation précédente.

<sup>86</sup> Yves Bonnefoy ; « *Les planches courbes* » ; NRF ; Poésie ; Gallimard ; 2003 ; p 32.

<sup>87</sup> Jacques Baudrillard ; Ibid ; p 195, en italique dans le texte.

ceci par le transfert d'un pouvoir sacerdotal à un pouvoir autre : celui du modèle économique de production (et plus récemment de l'image, du signe, du code, avec les conséquences afférentes décrites) ; et celui de l'Etat aussi, avec des bénéfices certains pour ces derniers, le contrôle social<sup>88</sup> : « L'émergence de la survie peut donc s'analyser comme l'opération fondamentale de la naissance du pouvoir... Briser l'union des morts et des vivants, briser l'échange de la vie et de la mort, désintriquer la vie de la mort, et frapper les morts et la mort d'interdit, c'est là le tout premier point d'émergence du contrôle social ...La mort ôtée à la vie, c'est l'opération même de l'économie - c'est la vie *résiduelle*, désormais lisible en termes opérationnels de calcul et de valeur. Comme dans L'Homme qui a perdu son ombre (Chamisso) : une fois l'ombre perdue (la mort ôtée), Peter Schlemihl devient riche, puissant, capitaliste-le pacte avec le diable n'est jamais que le pacte de l'économie politique. » Danièle Hervieu Léger<sup>89</sup> rejoint son analyse quand elle écrit : « Nous aurions progressivement perdu la capacité à donner une signification individuelle et collective à cette expérience fondamentale. Le point ultime de cette déperdition serait la dissimulation contemporaine de la mort, rendue abstraite par l'encadrement bureaucratique et technologique dont elle fait l'objet dans le contexte hospitalier des sociétés ultra modernes ». Jean Baudrillard explique que le modèle tout mécanique de « la machine qui marche ou ne marche pas », s'est imposé au biologique : « La machine biologique est vivante ou morte »<sup>90</sup> ; Or reprend-il, « l'ordre symbolique ne connaît pas cette digitalité abstraite ».

Pourtant, de façon paradoxale, il nous semble que l'angoisse ontologique est la même, telle que la décrit le poète Yves Bonnefoy (cité quelques lignes plus haut), mais aussi le philosophe Emmanuel Levinas<sup>91</sup>, dans « Totalité et Infini » : « L'angoisse de la mort est précisément cette impossibilité de cesser, dans l'ambiguïté du temps qui manque et d'un temps mystérieux qui reste encore. Mort qui par conséquent ne se réduit pas à la fin d'un être » ; « Le mourir est angoisse, parce que l'être mourant ne se termine pas en se terminant. » La *Totalité*, pour reprendre le titre de son essai, étant la dissolution de l'Autre dans le Même, de l'identique dans le non identique. La *Totalité* absorbe les différences, et

---

<sup>88</sup> Jacques Baudrillard ; Ibid ; p 200, en italique dans le texte.

<sup>89</sup> Danièle Hervieu Léger : « Mourir en modernité » ; in « Qu'est ce que mourir ? », Ouvrage collectif, Editions le Pommier, Universcience éditions, 2010, p 85.

<sup>90</sup> Jean Baudrillard ; Ibid ; p 243.

<sup>91</sup> Emmanuel Levinas ; « *Totalité et infini* » ; Paris ; Le Livre de poche ; Biblio Essais ; 1990 ; p 49 ; (première parution en 1961).

efface toute altérité. Pourtant, c'est bien de cette altérité fondatrice qu'il s'agit, qui s'origine dans l'épiphanie du visage<sup>92</sup>: « Le visage est signification, et signification sans contexte....Le visage est sens à lui seul...Il est ce qui ne peut devenir un contenu que votre pensée embraserait ; il est l'incontenable, il vous mène au-delà...Mais la relation au visage est d'emblée éthique. Le visage est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins ce dont le sens consiste à dire : " *Tu ne tueras point*". » Visage et discours seraient liés et en ce sens rompent avec la Totalité levinassienne. « *Le néant de la mort n'est-il pas nudité même du visage du prochain ?* », questionne Emmanuel Levinas<sup>93</sup> dans un ouvrage ultérieur. Le penseur, là, ouvre à une autre question, dirimante : celle de la responsabilité : « La proximité du prochain, n'est-elle pas ma responsabilité pour sa mort ? ».

Comment réfléchir cette question dans le cadre qui nous intéresse du don de gamètes (et donc de la filiation) et /ou d'organes (et donc de la survie)? L'anonymat n'est il pas une réponse partielle, contingente ou nécessaire, à cette question ? « Question, prière - n'est elle pas d'avant le dialogue ? La question comporte la réponse en tant que responsabilité éthique, en tant que dérobade impossible<sup>94</sup> ». La question de la temporalité permet une ouverture et une approche.

-Concernant le don de gamètes<sup>95</sup>, la filiation, Françoise Dastur<sup>96</sup> explique que la mort humaine est toujours ressentie comme un événement « non naturel » qui rend la culture et l'histoire possibles : « Ce que la mort n'a pas eu le temps d'achever, un autre pourra le reprendre et le porter à son accomplissement<sup>97</sup> ». La paternité devient dès lors toujours spirituelle : ce n'est plus seulement la transmission d'un éventuel capital génétique, « mais aussi celles de possibilités qui peuvent être assumées ou reniées. On ne peut guère chercher à « vaincre la mort » par la paternité qu'en acceptant cette dimension « spirituelle » du rapport « d'extériorité » qui unit le fils et le père et en « ontologisant » du

---

<sup>92</sup> Emmanuel Levinas ; « *Ethique et infini* » ; Paris ; Le Livre de poche ; Biblio Essais ; 1982 ; édition 1997 ; p 81.

<sup>93</sup> Emmanuel Levinas ; « *Dieu, la Mort, et le Temps* » (1993) ; Le Livre de poche, Biblio Essais, p 133.

<sup>94</sup> Emmanuel Levinas ; *Ibid*; p 133.

<sup>95</sup> En tant que pédopsychiatre, nous tenons à signaler une question que nous ne développerons pas dans ce travail : pourquoi *s'obstiner à vouloir avoir* des enfants lorsqu'on ne peut en faire avec l'être aimé ? Comment se métabolise le désir d'enfants ? Avec qui, fantasmatiquement, est fait l'enfant ? Le don de gamètes est il juste une *technique opératoire, neutre*, qui permet de surmonter l'obstacle qui sépare du désir d'enfant, et ce pour être *comme tout le monde*? Nous ne le pensons pas.

<sup>96</sup> Françoise Dastur ; « *La mort, essai sur la finitude* » ; Optiques Philosophie, Hatier ; 1994.

<sup>97</sup> Alexandre Kojève ; « *Introduction à la lecture d'Hegel* » ; cité par Françoise Dastur ; p 63.

même coup cette catégorie « biologique<sup>98</sup> ». Emmanuel Levinas<sup>99</sup> va dans le même sens : il existe dans la paternité, un « exister pluriel », qui impose d'apprécier avec justesse « la fécondité du moi ». Cette fécondité du moi devient alors autre que soi dans l'enfant, qui n'est pas l'œuvre du moi fécond, ni sa propriété, mais la transcendance même de « l'exister ».

-Concernant le don d'organes, la survie : on pourrait trouver une réponse auprès d'Emmanuel Levinas, même s'il n'a jamais questionné notre problématique, mais malheureusement à condition de s'inscrire en faux par rapport aux constatations et analyses de Jean Baudrillard et de Danièle Hervieu Léger. Mais est-ce possible ? Citons néanmoins Emmanuel Levinas<sup>100</sup> : « Il faut penser l'Autre-dans-le-Même, en pensant le *dans* autrement que comme une présence. L'Autre n'est pas un autre Même, le *dans* ne signifie pas assimilation. Situation où l'Autre inquiète le Même, et où le Même désire l'Autre ou l'attend. Le Même n'est pas au repos, l'identité du Même n'est pas à quoi se réduit toute sa signification. Le Même contenant plus qu'il ne peut contenir, c'est cela le Désir, la recherche, la patience, et la longueur du temps. Comment la mort prend elle un sens dans le temps comme patience de l'Autre par le Même, patience qui se fait longueur de temps ? Quelle signification concrète prend cette patience, ce dérangement ou ce traumatisme où cette diachronie de la patience ? La durée du temps peut se montrer continuité dans une synopsis où se produit une intériorisation du temps(...) Le temps perd de sa diachronie pour se rassembler en continuité du souvenir et de l'aspiration... ». L'approche d'Emmanuel Levinas concernant la dimension ontologique, symbolique, de la mort inscrite dans une temporalité sans cesse renouvelée, cyclique, qui se continue même dans une filiation non biologique, permet de comprendre ce qui se joue en négatif lors du don d'organes post mortem : la question dérangeante d'une impatience urgente et infinie (plutôt qu'attente) de cet Autre/mort, ce non-connu (plutôt que cet inconnu) cadavre/animal/robot/sans visage, prélevable à volonté, à introjecter, sans mémoire. Le poète Francis Ponge<sup>101</sup> résume la situation en une seule phrase-poème : « *L'homme religieux de son propre pouvoir...* »

---

<sup>98</sup> Françoise Dastur ; Ibid ; p 64.

<sup>99</sup> Emmanuel Levinas ; « *Le temps de l'autre* » ; PUF ; 1989.

<sup>100</sup> Emmanuel Levinas, « Dieu, la Mort, et le Temps. » (1993) ; Le Livre de poche, Biblio Essais, p 132, en italique dans le texte.

<sup>101</sup> Francis Ponge, « Proèmes, 1948 » « Le parti pris des choses, suivi de Proèmes », NRF, Poésie, Gallimard 209, éditions 2008

#### II-B-4 : L'échange symbolique.

Jean Baudrillard insiste sur l'importance d'un échange inéluctable, source de vie, de continuité de vie, et d'abord, au delà de la mort justement. Cet échange est d'abord symbolique, le symbolique étant entendu à la façon de Claude Levi-Strauss, dont « la fonction est de résoudre sur un plan idéal ce qui est vécu comme contradictoire sur le plan réel<sup>102</sup> ». Il écrit « pour nous vivants, la mort est notre imaginaire<sup>103</sup> » ; et une page plus loin « l'événement réel de la mort est notre imaginaire ». Le fantasme continu de la mort donne justement « réalité » à la vie pour la vivre dès lors comme valeur positive, le symbolique étant « *l'utopie qui met fin aux topiques de l'âme et du corps, de l'homme et de la nature, du réel et du non réel, de la naissance et de la mort*<sup>104</sup> ». Des mécanismes existent qui restaurent cette symbolique. L'initiation d'une part, qui tend à disparaître dans nos sociétés, et qui permettait aux jeunes de circuler entre les vivants et les morts et de s'inscrire dans une filiation, les figures sociales se substituant aux figures biologiques, et marquant par là la prépondérance du social sur le biologique, la valeur de l'échange. La prohibition de l'inceste d'autre part, qui permet aux femmes de circuler, et qui est à la base de l'alliance des vivants entre eux (en ce sens, l'interdit de l'inceste prolonge logiquement et nécessairement l'initiation) : « Elles accèdent à un véritable statut social qu'une fois données, reçues, au lieu d'être gardées par le père ou les frères pour leur propre usage. "Celui qui ne donne rien, fut ce sa fille ou sa sœur, est mort" (...) Inversement, celle qui ne peut être donnée meurt aussi, ou tombe dans la nécessité de se vendre<sup>105</sup> ». Cet échange est paradigmatique du symbolique, entre vivants et avec les morts. « C'est une loi absolue : obligation et réciprocité sont infranchissables ».

Dans nos sociétés, ce système serait caduque : pour Jean Baudrillard l'échange symbolique est confisqué : dès lors, le don n'est plus pensable : le réel est recyclable à l'infini, le système s'auto produit et s'auto recycle. A la base de ceci, une obsession de la mort, laquelle obsession est conjurée, mise à distance, niée même, par une accumulation à tout va. « C'est l'obsession de la mort et la volonté d'abolir la mort par l'accumulation qui devient le moteur fondamental de la rationalité de l'économie politique. Accumulation de la valeur, et en particulier du temps comme valeur, dans le fantasme d'un report de la mort

---

<sup>102</sup> Claude Levi Strauss ; « *L'anthropologie structurale* » ; cité par Jean Baudrillard, p 206.

<sup>103</sup> Jean Baudrillard ; Ibid ; p 206.

<sup>104</sup> Jean Baudrillard ; Ibid ; p 205 en italique dans le texte.

<sup>105</sup> Jean Baudrillard ; Ibid ; p 207.

au terme d'un infini linéaire de la valeur (...) C'est l'infini du capital qui passe dans l'infini du temps, l'éternité d'un système productif qui ne connaît plus la réversibilité de l'échange/don, mais l'irréversibilité de la croissance quantitative<sup>106</sup> ». Voici donc « *l'homme religieux de son pouvoir* », en mouvement, en action, prisonnier de son phantasme d'éternité, qu'il essaie de maîtriser ; du point de vue religieux, à travers les concepts d'éternité et de survie ; du point de vue scientifique, à travers une recherche de vérité intangible, sans cesse replicable et vérifiable ; du point de vue de l'économie, par l'accumulation comme valeur. Vie et mort sont complètement dissociées, le cycle est rompu, la première est une valeur positive, qui se prête aussi à l'accumulation, la seconde devient une échéance. Pourtant, toutes deux concourent de la même logique, et c'est le même processus qui fait de la vie un processus d'accumulation de valeurs, qui nie la réversibilité symbolique de la mort, la sort d'un cycle, et fait aussi, de façon paradoxale, en même temps de la mort une valeur équivalente. « Ainsi, cette vie devenue valeur, est constamment *pervertie* par la mort équivalente. La mort devient à chaque instant l'objet d'un désir pervers. La séparation même de la vie et de la mort est investie par le désir<sup>107</sup> ». De la même façon, et avec la même perversion, cette économie qui produit de la valeur, produit aussi de fait de la rareté, de la pénurie.

Ce sont autant de thèmes qui traversent en filigrane la problématique que nous travaillons. Pour le don d'organes : vie comme valeur ; mort comme échéance : celle-ci produisant de la matière recyclable et non donnable, mais par contre échangeable, prélevable à volonté (selon les avancées scientifiques du moment) ; certains préconisent même une commercialisation des organes, poussant la logique de l'économie politique - sans la trahir, bien au contraire - jusque dans ses derniers retranchements. La logique perverse, si nous collons à Jean Baudrillard, serait dans les dispositions qui sont mises en place concernant le don d'organes : de son vivant, chacun est considéré comme un potentiel donneur/cadavre, et il est sommé de se prononcer sur cela : en s'inscrivant sur un registre, ou en portant sur lui sa carte de donneur, ou en faisant part à sa famille de ses volontés. Et quid de la question des organes d'enfants en état de mort cérébrale<sup>108</sup> ? La logique de la pénurie d'organe, réelle, alimentant et asseyant le débat. La question n'est pas simple et ne

---

<sup>106</sup> Jean Baudrillard, *Ibid.*; p 224.

<sup>107</sup> Jean Baudrillard, *Ibid.*; p 226.

<sup>108</sup> Les parents de la vignette 5 posent cette question.

manque pas d'ambiguïtés ni de paradoxes. Elle pose encore une fois la question de la rencontre avec l'autre, à travers la mort, et de la responsabilité de l'un vers l'autre. La logique de l'économie politique telle qu'avancée par Jean Baudrillard avec beaucoup de clairvoyance et de ses mécanismes, porte en elle une tension aporétique, telle que nous le rappelait Emmanuel Levinas.

### **III Du don au commerce.**

#### **III-A : Les organes et les gamètes : objets, choses, ou phénomènes ?**

Si nous abordons ce paragraphe en faisant un détour par la phénoménologie, c'est bien pour insister sur ce qui nous inquiète et nous interroge, c'est-à-dire ce qui n'est plus (ou de moins en moins) : « un corps plus soumis à la morale qu'à la médecine »<sup>109</sup>. Une médecine et son évolution (révolution ne serait il pas un mot plus juste ?) qui soumet le corps (et non pas l'inverse), qui se délite à travers une technicité de plus en plus pointue, salubre certes, accessible certes, mais oublieuse du corps sensible, du corps vécu, du corps habité ?

#### **III A-1 : Distinction objet, chose, phénomène.**

Il nous semble intéressant de réfléchir, avec Emmanuel Kant<sup>110</sup>, aux « objets » qui nous intéressent, à savoir les organes et les gamètes. Avec René Descartes, le statut « d'objet » est donné suite à une décision inaugurale. Avec Emmanuel Kant, c'est sous condition (un concept, une intuition) que le statut « objet » est acquis, fixé : « Nos intuitions sans concepts sont aveugles, et nos concepts sans intuitions sont vides », traçant ainsi les limites de l'expérience. Le statut « chose », toujours avec Emmanuel Kant, est acquis par les objets suite à un *événement*. Les organes, les gamètes, sont ils des objets, ou des choses ? Qu'advient-il de leur statut avec le double phénomène qui nous intéresse, celui de la donation et celui de l'anonymat ? On constate que l'organe et le gamète, par ces événements bien particuliers, ne sont plus chosifiés, ils ne sont qu'objets, et dès lors assujettis à des raisonnements économiques et marchands. « L'objet est la part du réel qui est mise en avant : elle est devant les yeux comme la proie ; elle est placée devant tous

---

<sup>109</sup> Michel Serres, « *Les Cinq Sens, Philosophie des corps mêlés* » ; 1985 ; Grasset ; (quatrième de couverture.)

<sup>110</sup> Emmanuel Kant ; « *Critique de la raison pure* ».

comme le butin<sup>111</sup>». Et c'est bien ce ressenti qui a été apporté par nombre de professionnels<sup>112</sup> dans des services où les patients étaient en attente de greffe. « Les choses ont disparus<sup>113</sup> » écrit Alain Finkielkraut. Ou alors, auraient-ils un autre statut, difficile à cerner, et qui en feraient « *des objets qui échappent à leur condition de choses* », ou « *des choses qui échappent à leur condition d'objets* » et qui dès lors, les mettrait hors de toute dialectique matérialiste? C'est peut être cette troisième voie, ni objets, ni choses, et pourtant les deux à la fois, qui les rend si particuliers et difficiles à appréhender. Et pourtant, c'est bien cette troisième voie, ardue et difficile à appréhender, transcendante, qui semble en passe d'être occultée. Car, ce dont il s'agit à travers la problématique que nous essayons d'aborder, est bien la question de comment « *vivre l'organe donné ou reçu* », « *comment vivre le gamète donné ou reçu* », « *comment faire sien ce qui est autre* ». La marchandification en marche permet d'occulter ces questionnements et de les réduire à des objets marchands, monnayables ; le débat est du moins posé, en cours...

### **III-A-2 : Apport de la phénoménologie : du « corps/ chose » au « corps touchant/touché ».**

La phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty est éclairante à ce sujet. La question du « *Corps/Chose* », ou « *Chose/Corps* », est subsidiaire, dès lors que l'on se situe dans une autre dynamique, double, celle du corps « *Visible/Invisible* », et celle du corps « *Touchant/Touché* » (et « *touché /touchant* » aussi obligatoirement). Maurice Merleau-Ponty écrit dans un essai sur l'art<sup>114</sup> (la peinture principalement) où il dénonçait la tentative scientifique de réduire celui-ci à un objet de savoir : « Visible et mobile, mon corps est au nombre des choses, il est l'une d'elles, il est pris dans le tissu du monde et sa cohésion est celle d'une chose. Mais, puisqu'il voit et se meut, il tient les choses en cercle autour de soi, elles sont une annexe ou un prolongement de lui-même, elles sont incrustées dans sa chair, elles font partie de sa définition pleine et le monde est fait de l'étoffe même du corps ». Ce qui oblige à un retournement épistémologique important, total, à revenir au corps, et à partir du corps lui-même, vers la médecine, la science... Il s'agit dès lors pour le corps et ce qui le compose (gamètes et cellules, tissus, organes) d'investir le monde, de le vivre, mais

---

<sup>111</sup> Pascal Guignard, « *Petits traités* » ; Maegh ; Paris ; 1990, t 1 ; p 224 ; cité par Jean Luc Marion in « *Certitudes négatives* » ; 2010 ; Grasset ; p 46.

<sup>112</sup> Certains psychologues rencontrés ont même utilisés le vocable *non politiquement correct* de « cannibalique » pour décrire le vécu psychologique des patients en attente de greffe.

<sup>113</sup> Alain Finkielkraut ; « *Nous autres, modernes* » ; Ellipses ; Ecole Polytechnique ; 2005 ; p 155.

<sup>114</sup> Maurice Merleau-Ponty ; « *L'œil et l'esprit* » ; 1964.

aussi d'être investi par lui. Cette approche nous semble apporter des ouvertures réunificatrices, plutôt que de continuer à alimenter le dangereux clivage que peuvent porter en elles les questions de la greffe d'organes, voire de « *la greffe de gamètes* » et non plus du don de gamètes : « L'être est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience »<sup>115</sup>

### III-A-3 : Du corps « touchant/touché » au « corps visible/invisible » :

Et Maurice Merleau-Ponty<sup>116</sup> de penser : « Qu'il s'agisse des vestiges ou du corps d'autrui, la question est de savoir comment un objet dans l'espace peut devenir la trace parlante d'une existence, comment inversement une intention, une pensée, un projet peuvent se détacher du sujet personnel et devenir visibles hors de lui dans son corps, dans le milieu qu'il se construit ». Ce questionnement ne préfigurait-il pas déjà en 1944, les problématiques qui nous intéressent aujourd'hui ? *La chair* est en effet une idée force et princeps dans le travail du penseur, caractérisée par le phénomène de réversibilité. Il définit la chair comme la partie visible enroulée autour du *corps voyant*, du *corps sentant sur le corps sensible*, mais aussi comme la partie tangible autour du *corps touchant*. Il utilise une métaphore, celle de deux tourbillons<sup>117</sup> : « Le corps senti et le corps sentant sont comme l'envers et l'endroit, ou encore comme deux segments d'un seul parcours circulaire qui, par en haut, va de gauche à droite, et par en bas de droite à gauche, mais qui n'est qu'un seul mouvement dans ses deux phases ». La chair sentante du corps s'extériorise dans le monde sensible, et la chair sentante du monde s'extériorise dans la chair sensible du corps. La réversibilité décrite plus haut concernant évidemment les notions de visible et de tangible. Le corps touchant, par sa *tangibilité*, descend parmi les choses ; mais, paradoxalement, parce qu'il est justement *touchant* aussi, il domine le monde des choses : « Ma chair est un être à deux feuillets, d'un côté chose parmi les choses et par ailleurs celui qui les voit et qui les touche<sup>118</sup> ». Visibilité et tangibilité appartiennent donc au même monde de la chair ; La chair, justement, nous permet de saisir le visible et le tangible dans leur adhérence mutuelle : « Avec la réversibilité du visible et du tangible, ce qui nous est ouvert, c'est donc,

---

<sup>115</sup> Maurice Merleau-Ponty, cité par Alain Finkielkraut, « *Nous autres, modernes* », Ellipses, Polytechnique ; p155.

<sup>116</sup> Maurice Merleau-Ponty ; « *Phénoménologie de la perception* » ; 1944 ; Tel, Gallimard, p 401.

<sup>117</sup> Maurice Merleau-Ponty ; « *Le visible et l'invisible* » ; Gallimard ;1964 ; p 182.

<sup>118</sup> Maurice Merleau-Ponty ; Ibid ; p 283.

sinon encore l'incorporel, du moins un être incorporel, un domaine présomptif du visible et du tangible, qui s'étend plus loin que les choses que je touche et vois actuellement. »<sup>119</sup>

Faisons détour à nouveau par le corps touchant/corps touché : il se trouve que tout le monde visible est taillé dans le tangible (du latin *tangere* qui signifie « palpable » - *que l'on peut connaître en touchant*. Dans cette acception le tangible rejoint ce qui est inscrit dans la matérialité, ce qui est concret, sensible) ; de la même façon, tout être tactile est inscrit dans la visibilité. Il y a donc *chevauchement, entrelacement, superposition, empiètement*<sup>120</sup>, *enjambement*, entre le voyant et le touchant, entre le touchant et le touché, entre le tangible et le visible. Plus près de nous, cela n'est pas sans rappeler Michel Serres, qui écrivait dans «Les cinq sens, *Philosophie des corps mêlés* » sur cette connaissance du monde que permettent les sens : «L'état des choses se chiffonne, se froisse, replié, parcouru de fronces et de volants, de franges, de mailles, de laçages. »<sup>121</sup>. Le croisement du visible dans le tangible, et la révélation (comme en photographie) du tangible dans le visible définissent ainsi *la réversibilité*. Du coup, la chair ne se limite plus au simple espace corporel, mais le dépasse, nouant avec d'autres champs, d'autres corps, des relations qui débordent le cercle étroit du spectre visible. Ne serait pas là, dans ce nouvel espace tel que le définirait Merleau-Ponty, que les sacra peuvent dès lors circuler ?

Cette réversibilité du visible et du tangible s'appuie sur la transitivité du corps par rapport aux autres. Il se forme une visibilité<sup>122</sup> : « Comme sur deux miroirs l'un devant l'autre naissent deux séries indéfinies d'images emboîtées qui n'appartiennent vraiment à aucune des surfaces, puisque chacune n'est que la réplique de l'autre, qui donc font couple, un couple plus réel que chacune d'elles. De sorte que le voyant étant pris dans cela qu'il voit, c'est encore lui même qu'il voit : il y a un narcissisme fondamental de toute vision ». Par cette inscription réciproque, ces relations du corps s'étendent à tous les autres corps, transitivement. Ainsi, grâce à la réversibilité et à la transitivité, ces échanges nous révèlent à nous-mêmes (*moi-même*), dans la mesure où en voyant d'autres yeux, nous sommes à nous-mêmes (*moi-même*) pleinement visibles. En face du monde, « en présence d'autres voyants, *mon* visible se confirme comme exemplaire d'une universelle visibilité». *Mon* visible accède

---

<sup>119</sup> Maurice Merleau-Ponty ; Ibid.

<sup>120</sup> Maurice Merleau-Ponty ; Ibid ; p 177.

<sup>121</sup> Michel Serres ; « *Les cinq sens* » ; 1985, Grasset.

<sup>122</sup> Maurice Merleau-Ponty ; Ibid ; p 183.

au sens dans une sorte de sublimation de la chair qui sera esprit ou pensée. Il existe *en moi* cette semence de pensée qui me rapporte à *moi*, au monde et à autrui. C'est pourquoi Maurice Merleau-Ponty affirme que la réversibilité du visible et du tangible (de la chair) offre à chacun *un incorporel relationnel dont l'étendue lui échappe*. Et c'est bien - à notre sens - dans cet espace qui ne serait pas virtuel, et qui échappe autant au soignant qu'au patient, que s'origine et s'opère tout acte relevant de la médecine, de l'accompagnement, et du soin « à ». C'est bien là, dans cet entre deux, que se joue la donation d'organes ou de gamètes, leur acceptation, leur personnification, avec à la clé, la question d'une identité corrélative et nouvelle.

Et c'est bien pour mettre en évidence cet incorporel relationnel, fondamental à notre sens, que nous avons fait ce détour par Maurice Merleau-Ponty. Cela permet de rappeler le cadre dans lequel- toujours à notre sens- peuvent circuler des dons de vie, organes ou gamètes, qui ne peuvent être chosifiés, pas plus que ne peut l'être le donneur ou le receveur. Pas plus qu'une valeur (puisque, avec Jean Baudrillard, tout est devenu valeur) ne peut leur être attribuée. Une piste serait ouverte là, par la relecture que fait Gilles Deleuze<sup>123</sup> de la pensée de Frédéric Nietzsche, à travers le concept de « *transmutation de valeurs* » : une puissance volontaire, triomphante, mue de forces actives, s'affirme ; cette affirmation, forte, est ce qui est la puissance elle-même, son essence d'une certaine façon. Le « *Non* » perdure, mais il est au service du volontaire triomphant, créateur, conquérant ; le « *Non* » n'est plus dès lors un adverbe utilisé pour marquer le désaccord ou apporter une réponse négative à une question, il traduit de l'agressivité de la puissance créatrice en branle. Le « *Oui* » est plus fort que le « *Non* », il incarne la création en marche. Alain Finkielkraut<sup>124</sup> le dit à sa façon : il met en évidence « le découronnement de la mort » et la marche triomphante de ce qui constitue la science moderne, et de ce qui en découle, la technique.

---

<sup>123</sup> Gilles Deleuze ; « *Nietzsche, sa vie, son œuvre : avec un exposé de sa philosophie* » ; 1965 ; Puf (réédition de 2005). Deleuze s'étant appuyé sur des extraits contestés quand à leur fiabilité de « *La Volonté de puissance* », Nietzsche, 1888, considéré par de nombreux experts comme un faux, ou du moins un document falsifié par les proches de Nietzsche .Ce qui n'empêchera pas l'ouvrage de bénéficier de multiples impressions et rééditions, la logique économique dominant. Belle allégorie en soit. Même si les prémisses qui ont inspirés Deleuze pouvaient être fausses, nous ne pouvons que suivre son raisonnement. Les exemples abondent au quotidien, même en médecine, quand celle-ci élabore ses théories et construit ses objets.

<sup>124</sup> Alain Finkielkraut ; « *Nous autres, modernes* » ; Chapitre " *Le découronnement de la mort* " ; Ellipses, Ecole Polytechnique, édition 2005 ; p 99-105

### III-B : Valeur(s) et norme(s) :

#### III-B-1 : Des pionniers aux chiffres actuels :

Nous sommes loin de l'époque héroïque des pionniers de la greffe d'organes, par Messieurs Mathieu Jaboulay<sup>125</sup> (dès 1906), Louis Michon<sup>126</sup> et Jean Hamburger<sup>127</sup> (première greffe rénale en 1952), Christiaan Barnard<sup>128</sup> (première greffe cardiaque en 1967) avec une découverte importante dès 1950, la découverte du système d'histocompatibilité ; Idem, du côté des techniques de procréation médicalement assistées, mises au point dès 1978 par Patrick Steptoe<sup>129</sup> et Robert Edwards<sup>130</sup>, avec la naissance de Louise Brown<sup>131</sup>, premier bébé éprouvette. Médecins, chercheurs, scientifiques, mais surtout pionniers, qui par leurs découvertes majeures, ont littéralement modifiés le visage et le cours de la médecine. Des pionniers donc, tels que décrits par Jean Guitton : « Les pionniers se déchirent les mains aux épines, ils tâtonnent ; il faut leur laisser la liberté d'errer. Les pionniers précèdent les maîtres qui fabriqueront des routes pour les carrosses, qui mettront comme le disait Péguy, des poteaux indicateurs. Les pionniers avancent sans savoir comment et ne laissent aucune trace. On est devant eux (disait Newman)'' à la fois enchanté et perplexe''<sup>132</sup>».

Les pistes tracées, les chemins esquissés, les routes ouvertes grâce aux progrès techniques continus et permanents, mais aussi les résultats obtenus sont de plus en plus satisfaisants et plaisants, tant pour les *officiants médecins-prescripteurs* que pour les *patients-usagers-consommateurs*, aux deux extrêmes de la vie. Nous sommes loin des chemins, sinueux et caillouteux, à découvrir, lentement, au fur et à mesure que le paysage change et se déroule. Nous serions de ce point de vue là, pour continuer sur la même image, plutôt dans le registre des voies rapides et des autoroutes : les chiffres explosent, la demande d'intensifie, il est difficile sinon impossible de répondre à la demande, plus particulièrement en ce qui concerne la greffe. Quelques chiffres concernant les deux

---

<sup>125</sup> [http://fr.wikipedia.org/wiki/Mathieu\\_Jaboulay](http://fr.wikipedia.org/wiki/Mathieu_Jaboulay)

<sup>126</sup> [http://fr.wikipedia.org/wiki/Louis\\_Michon](http://fr.wikipedia.org/wiki/Louis_Michon)

<sup>127</sup> [http://fr.wikipedia.org/wiki/Jean\\_Hamburger](http://fr.wikipedia.org/wiki/Jean_Hamburger)

<sup>128</sup> [http://fr.wikipedia.org/wiki/Christiaan\\_Barnard](http://fr.wikipedia.org/wiki/Christiaan_Barnard)

<sup>129</sup> [http://fr.wikipedia.org/wiki/Patrick\\_Steptoe](http://fr.wikipedia.org/wiki/Patrick_Steptoe)

<sup>130</sup> [http://fr.wikipedia.org/wiki/Robert\\_Edwards](http://fr.wikipedia.org/wiki/Robert_Edwards)

<sup>131</sup> [http://fr.wikipedia.org/wiki/Louise\\_Brown](http://fr.wikipedia.org/wiki/Louise_Brown)

<sup>132</sup> Jean Guitton ; cité en exergue du livre de Jacques Arnould ; « *Teilhard de Chardin* » ; Perrin 2005.

problématiques qui nous intéressent, le don de gamètes et le don d'organes, pour illustrer la situation en France :

- Depuis la naissance de Louise Brown, on estime à près de quatre millions de bébés nés dans le monde, grâce aux techniques de procréation médicalement assistées. En France, plus de 21 759 bébés<sup>133</sup> ont été ainsi conçus en France en 2009, représentant, 2,6 % des enfants nés cette année là, toutes techniques confondues. L'insémination intra utérine intraconjugale, l'ICSI intraconjugale, la FIV hors ICSI, représentent 82,8 % des utilisateurs. L'assistance médicale à la procréation avec spermatozoïdes de donneurs a permis la naissance de 1110 bébés (5,1%) ; le don d'ovocytes a permis la naissance de 190 bébés (soit 0,9 %).<sup>134</sup>

- 15 613 patients<sup>135</sup> étaient en attente de greffe (rein – plus de 2800 patients- ; foie- près de 1100 patients- ; cœur –plus de 350 patients-, mais aussi poumon, bloc cœur-poumon, pancréas, intestin) en 2010, contre 14 532 en 2009. Seulement 4708 patients ont pu être greffés en 2010 (dont 300 entre vifs), contre 4580 en 2009 (235 entre vifs). La demande est grande ; le temps vécu des patients dans l'attente de l'organe salvateur s'allonge, semble plus long, et certainement plus angoissant, la vie étant organisée autour de cette attente là, qualifiée « d'interminable » par les patients ; la patience elle, est limitée, d'abord par une réalité, celle de la mort : 273 patients en attente sont morts en 2010. La greffe est certainement et heureusement l'activité médicale la plus réglementée et la plus surveillée, un souci profond d'équité posant le cadre de cette pratique. Notons qu'à l'échelon mondial, 5 % des transplantations<sup>136</sup> se feraient sur une « base commerciale », le « donneur » étant généralement issu d'un pays pauvre ; ce chiffre passe à près de 10 % en ce qui concerne la greffe du rein<sup>137</sup>.

---

<sup>133</sup> Rapport Annuel de l'Agence de Biomédecine ; année 2010 ; p 61.

<sup>134</sup> Il nous semble important de souligner un corollaire, qui ne saurait être que technique, à savoir la congélation des embryons, nécessaire ; le même rapport note le dénombrement de 165 591 embryons ; « 70 % sont destinés à être décongelés et transférés à court et moyen terme pour les 30 000 couples qui poursuivent leur parcours en AMP ». Quid des 30 % restants ? Leur devenir s'inscrivait-il *in initio* dans le projet parental (transfert à un autre couple, *don* d'embryon, avec là, les mêmes questions autour de l'anonymat et de la filiation, une adoption anténatale en quelque sorte ? Destruction ? Utilisation pour la recherche comme le permet le moratoire ?

<sup>135</sup> Rapport Annuel de l'Agence de Biomédecine ; année 2010 ; p 31.

<sup>136</sup> Dobson R, « *WHO reports growing commercial trade in transplant organs* », BMJ, 2007 ; 335 :1013.

<sup>137</sup> Garwood P ; « *Dilemma over live-donor transplantation* » ; Bulletin of the World Health Organization ; 2007 ; p 85.

Il y a définitivement là, peut être de façon toute intuitive, de nouvelles valeurs, de nouvelles normes, voire de nouveaux paradigmes sociétaux (et médicaux *à fortiori*), qui se mettent en place, avec indubitablement quelque chose de nature transgressive, qui nous éloigne des fondements d'une éthique déontologiste, ou même utilitariste. Or, système de valeur et transgression vont de pair, et ne se comprennent pas l'un sans l'autre: lorsqu'on franchit un seuil ou une limite, c'est toujours par rapport à un système de valeur donné, que l'on tend alors à dépasser ponctuellement et auquel, par là même, on est amené à se référer. Paradoxalement, c'est bien l'acte transgressif lui-même qui affirme l'existence de ces limites, voire de ces principes moraux et de ces règles de conduite qu'il prétend remettre en question. Idem, si la règle disparaissait ou changeait, la transgression n'aurait plus de raison d'être et disparaîtrait à son tour. Pierre Le Coz<sup>138</sup> le souligne bien : « Trois paramètres concourent à la banalisation de la greffe d'organes : l'adhésion massive de l'opinion publique à cette pratique (9 sur 10 y sont favorables en France), le déplacement continu du curseur dans l'âge des donneurs et des receveurs, l'extension de l'éventail des donneurs vivants (par dons croisés, élargissement des indications, dilatation du cercle familial aux proches, amis...) ». L'analyse du rapport de l'Agence de Biomédecine, mais aussi les modifications apportées à la Loi de Bioéthique<sup>139</sup> montrent bien un *glissement*, ce « déplacement du curseur » rapporté par Pierre Le Coz, et l'institutionnalisent.

### III-B-2 : Valeurs et normes : des bornes ou des frontières ?

« Le devenir emporte tout. L'excellence d'aujourd'hui sera périmée demain. Le destin des frontières n'est pas de marquer la finitude mais de céder devant l'appel de l'infini. A la *border*, c'est-à-dire la borne, les confins, la ligne de démarcation, l'Amérique oppose la *frontier*, c'est-à-dire le front mobile d'une expansion continue<sup>140</sup> » écrit Alain Finkielkraut (à propos du sport et de la société spectacle). Nous pourrions allégrement remplacer les mots "l'Amérique", par "la Science", ou encore par "la Médecine". La réflexion demeure valable. Hans Jonas<sup>141</sup>, dès les premières lignes de son livre peut être le plus important,

---

<sup>138</sup> Pierre Le Coz, rapport du jury de thèse de Léa Sambuc : « *Les transplantations d'organes. De la réflexion éthique à l'analyse économique* » ; Doctorat es sciences économiques ; Université Paul Cézanne ; Aix en Provence ; juillet 2010.

<sup>139</sup> Loi n° 2011-814 du 7 juillet 2011 relative à la bioéthique ; JORF n°0157 du 8 juillet 2011.

<sup>140</sup> Alain Finkielkraut ; Ibid, p 298, en italique dans le texte.

<sup>141</sup> Hans Jonas ; « *Le principe responsabilité* » ; 1979 ; préface, p 15. Edition 2001, Champs Flammarion.

amplifie en écho : « Le Prométhée définitivement déchaîné, auquel la science confère des forces jamais encore connues et l'économie son impulsion effrénée, réclame une éthique qui, par des entraves consenties, empêche le pouvoir de l'homme de devenir une malédiction pour lui ». Il est légitime de vouloir procréer, vouloir un enfant, redécouvrir le monde à travers ses yeux émerveillés, l'aider à advenir, à agir sur le monde, conformément au concept de natalité d'Hannah Arendt. Tout comme il est légitime de vouloir vivre de nouvelles promesses quelques années de plus, sans douleurs ni inconforts majeurs. Avec en arrière fond, non pas une évolution, mais une vraie révolution sociétale, comme annoncée par Jean Baudrillard<sup>142</sup> : le corps est à la fois *objet* et *anti-objet*, *lieu* et *non-lieu*, s'inscrivant pleinement dans une économie politique du signe, lui-même comme lieu de production de valeur signe, hors de toute loi symbolique, cadavre /animal/robot.

Dès lors, une question se pose : quelle(s) valeur(s), quelle(s) norme(s)? Et comment interagissent-elles ? Comment *le monde des faits* (la greffe banalisée et sujette à promotion ; idem de la procréation médicalement assistée avec donneurs) interagit-il avec *le monde des valeurs* (sacralité du corps ; non violabilité du corps ; non commercialisation des produits du corps ?). Il y là, dans cet espace qui nous préoccupe, celui du don (gamètes et organes) organisateur et porteur de vie, véritablement un conflit de valeurs, toutes aussi légitimes les unes que les autres. Comment dès lors prétendre approcher un tant soi peu la véracité de nos propres jugements moraux, si ce qui doit être fait ne prend plus en considération la dimension ontologique de la personne ? Si la seule vérité, acceptée et valorisée, est issue des explications scientifiques et de leurs factualités, alors que l'éthique, elle, prétend s'occuper de *ce qui doit être idéalement* ? Certes, ces questions traversent tout le champ de l'éthique médicale et elles en sont paradigmatiques ; elles se trouvent là, convoquées, encore une fois. Jean-Marc Ferry<sup>143</sup> avance que le monde des valeurs se laisse dériver des faits ; les normes peuvent-elles se laisser dériver des valeurs ? « Normes et valeurs forment un monde ontologiquement différent des faits, même si on le veut épistémiquement équivalent ». Se plaçant dans une perspective critique, phénoménologique il pose<sup>144</sup> une première proposition : « C'est dans la mesure où la logique qui préside au choix (moralement fondé) de valeurs ne saurait recouvrir la logique qui préside à l'acceptation

---

<sup>142</sup> Confère paragraphes II-B-1 & II-B-2.

<sup>143</sup> Jean-Marc Ferry ; « *Valeurs et normes : la question de l'éthique* » ; Collection Philosophie et Société ; Editions de l'Université de Bruxelles, 2002 ; p 45.

<sup>144</sup> Jean-Marc Ferry ; Ibid ; p 47.

(moralement fondée) de normes, que l'on peut parler ici d'une nature logique différente des valeurs et des normes ». Puis une proposition seconde, corollaire de la première : « Je peux d'un point de vue moral souscrire à certaines normes dont la teneur semble incompatible avec des valeurs auxquelles j'adhère en conscience, soit que ces valeurs trouvent un accomplissement dans des actions interdites au regard de normes auxquelles je souscris, soit que ces normes autorisent des actions proscrites aux regards de normes auxquelles j'adhère ». Il conclut : « Si cette proposition est vraie, cela signifie que le point de vue moral n'a pas les mêmes exigences, lorsque j'accepte des normes et lorsque j'adhère à des valeurs. La raison pratique se différencie sur deux horizons d'argumentation différents, suivant qu'il s'agit de justifier *moralement* des choix de valeurs, et suivant qu'il s'agit de justifier *moralement* l'adoption de normes.»

Reprenons ces postulats, et à la façon de Jean-Marc Ferry appliquons-les à un exemple<sup>145</sup> qui nous intéresserait dans le cadre de ce travail. Je peux adhérer à la valeur qui s'énonce comme suit : « Rien n'a plus de valeur que la vie de la personne humaine ». Je peux aussi considérer que la vie humaine est supérieure, plus importante, que la liberté individuelle. Je peux, « *sans contradiction* », estimer que la libéralisation de la commercialisation d'organes prélevés sur donneurs vivants<sup>146, 147</sup> (quand cela ne met pas en danger la vie du donneur) est une norme. (Ou encore, on peut imaginer la commercialisation d'ovocytes ; ...). « Cette norme, en tant que norme publique et sous certaines conditions, se recommande comme juste, de sorte que, ces conditions étant réunies, je me dois aussi de souscrire à cette norme », écrit Jean-Marc Ferry. Pourtant la norme invoquée ici est la liberté et non plus le principe de dignité humaine kantienne<sup>148</sup>, considéré comme un principe universel inaliénable et absolu s'appliquant à la personne et à son corps : « L'homme n'est pas autorisé à vendre un de ses membres pour de l'argent, même s'il devait recevoir dix milles thalers pour un seul de ses doigts, car autrement on pourrait lui

---

<sup>145</sup> Jean-Marc Ferry ; Ibid : il donne comme exemple la suprématie de la vie humaine par rapport à la libéralisation de l'interruption volontaire de grossesse.

<sup>146</sup> Nous avons choisi cet exemple partant du débat ouvert en 2004 par L'Association Médicale Britannique (British Medical Association) : proposition est faite de permettre l'achat d'organes de donneurs vivants par les services de santé britanniques, le vendeur vivant ne serait pas taxé, et serait prioritaire s'il avait besoin lui-même d'une transplantation. Les pays riches ne seraient pas autorisés à acheter des organes provenant de pays pauvres. Par contre les organes vendus par la Chine suite à l'exécution de prisonniers seraient acceptables.

<sup>147</sup> Errin Charles A, Harris John; « *An ethical market in human organs* » ; Controversy ; J Med Ethics 2003 ; 29 :137-138.

<sup>148</sup> Emmanuel Kant ; « Leçons d'éthique » ; p 236 ; Livre de poche ; Paris ; 1997.

acheter tous ses membres. On peut disposer des choses qui n'ont pas de liberté, mais pas d'un être qui dispose d'un libre arbitre». La question, toujours selon Jean-Marc Ferry, n'est pas de savoir de quel côté pencherait la balance entre ces deux valeurs premières, du côté de la liberté ou du côté de la dignité, mais plutôt qu'est ce qui ferait qu'on donne à un moment donné la préférence à l'une plutôt qu'à l'autre tandis que l'on devrait moralement souscrire à des normes qui contredisent ces choix de valeurs. Décortiquant les mécanismes sous-jacents à l'élaboration d'une norme, Jean-Marc Ferry établit trois points (sans que l'on tombe dans une différenciation entre éthique de conviction *versus* éthique de la responsabilité, bien que cela s'en approche):

-La raison pratique ne se fait connaître qu'au regard des différenciations logiques.

-La raison pratique attachée aux normes est indépendante de la raison pratique attachée aux valeurs.

-Enfin, il faut prendre en considération une autre valeur, la liberté formelle, porteuse d'une vraie puissance régulatrice, qui participe grandement, voire préside à l'établissement des valeurs / normes.

Roland Gori<sup>149</sup> pourrait résumer la situation : « Il apparaît comme évident que ces pratiques et ces connaissances déduites des progrès des sciences et des techniques modernes *dévoilent le caractère partiellement construit et conventionnel des événements biologiques*. La généalogie de l'humain n'est pas naturelle, elle est construite par un sujet éthique, donc politique, et relève de conceptions ontologiques d'une culture et d'une société». Les réflexions de Byron Good<sup>150</sup> sur comment la médecine moderne construit ses objets se profilent et résonnent en écho. Nous pourrions faire une analogie entre le raisonnement de Jean-Marc Ferry et celui de Byron Good. Les valeurs et normes médicales retenues et validées ne seraient dès lors plus que celles qui permettent à la médecine d'avancer, prométhéenne et triomphante.

---

<sup>149</sup> Roland Gori, « *La santé totalitaire, essai sur la médicalisation de l'existence*. » ; 2005, Champs Essais, Flammarion ; édition 2009 ; p 45 .

<sup>150</sup> Byron Good ; « *Comment faire de l'anthropologie médicale : Médecine, rationalité et vécu* » ; Les Empêcheurs de Penser en Rond ; septembre 1998.

Dès lors, les *valeurs privées* se confondent avec les *normes publiques* ; et les *valeurs publiques* se confondent avec les *normes privées*. Hannah Arendt l'avait bien souligné<sup>151</sup>, de façon prémonitoire, dès 1958 : « Etant donné la nature du rapport entre domaine privé et domaine public, il semble fatal que le dernier stade de la disparition du domaine public s'accompagne d'une menace de liquidation du domaine privé ». Michel Foucault posait la question avec le concept de biopolitique. Francis Fukuyama a essayé de prédire l'évolution de l'homme au regard de la révolution bio-technique en cours et à venir. Dans un même temps, la médecine (qui agit éminemment comme une fabrique du social) instaure d'une part un rapport de l'individu à son corps et à sa santé comme s'il s'agissait d'un bien (un bien comme un bien de propriété mais aussi comme un bien de consommation), non dommageable, à protéger ; et d'autre part, en établissant des règles, régissant un monde où les tissus, les organes, les gamètes, peuvent circuler<sup>152</sup>, faisant du seul « être humain » un sujet de droit. Ceci n'est pas pour faciliter la délimitation des zones de circulation qui nous intéressent à travers la problématique du don d'organes et de gamètes. Un autre conflit de valeurs se dessine à ce niveau, entre précisément le concept d'autonomie, et le concept de solidarité.

Une partie de la résolution de la question viendrait de la nécessité de prendre en considération un autre concept, celui de *liberté formelle* ou encore dite *négative*<sup>153</sup>. La liberté n'est plus seulement une idée philosophique ou métaphysique, mais une idée issue des aspirations libérales, véritablement régulatrice servant de référence à toute la pensée juridique moderne, organisatrice du social (vérifiant ainsi partiellement l'oxymore fameux kantien<sup>154</sup> *d'insociable sociabilité*). Jean-Marc Ferry<sup>155</sup> démontre comment la liberté formelle devient une valeur première dans nos sociétés dites modernes, et comment cela devient aussi une métanorme juridique : « Le libéralisme a en effet conçu la liberté comme individuelle, et la liberté individuelle comme privée, formelle et privée. Cette liberté de l'arbitre, ainsi que l'appelait Kant, laisse à priori indéterminés les choix de vie et les orientations de valeurs de chacun.(...) Poser le principe de la liberté ainsi conçue au fondement de la vie sociale, *libère*, en effet, *la politique des charges de formation de*

---

<sup>151</sup> Hannah Arendt ; « *Condition de l'homme moderne* » ; 1958, Calmann-Lévy, p101, édition 1994.

<sup>152</sup> Les lois de Bioéthique de 1994, et celles révisées de 2010 distinguent par exemple « le corps humain » et « les éléments et les produits ».

<sup>153</sup> Jean- Marc Ferry; Ibid ; p 51.

<sup>154</sup> Emmanuel Kant ; « *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* » ; 1784.

<sup>155</sup> Jean- Marc Ferry; Ibid ; p 53.

*consensus* positifs : sous le principe de liberté formelle, l'organisation de la vie collective n'a plus besoin (ou moins qu'auparavant) de présupposer une communauté de valeurs substantielles partagées, c'est-à-dire de passer par les mécanismes traditionnels de coordination des plans d'actions, du moment que les individus comprennent que leurs croyances et leur visions du monde n'engagent que leur identité personnelle, et n'ont plus à légiférer sur l'ensemble de la collectivité ». Les normes juridiques viennent alors jouer un rôle régulateur des libertés individuelles négatives et formelles<sup>156</sup>, « empêchant que le débat ne dégénère en affrontement ». Plus, dans les communautés fermées, (et le monde médical n'est pas particulièrement ouvert ; idem du monde de la recherche biomédicale et pharmaceutique), « *valeurs et normes tendent à se confondre*<sup>157</sup> », les premières régissant la vie du groupe à la manière de normes, en réglant strictement les attentes réciproques de comportements. Poussant le raisonnement plus avant, il affirme que les valeurs s'échangent sur la base de la liberté : de penser, de communiquer, d'échanger, de s'informer et d'informer,..., mais aussi la liberté de permettre aux biens et aux services de circuler, de s'échanger. De fait, cette liberté négative et formelle devient porteuse de valeurs en constante évolution, à la différence des valeurs morales, normatives. Dès lors, les valeurs morales n'auraient pas de portées régulatrices contribuant à l'élaboration de normes publiques, à la différence des normes juridiques, qui elles régulent le monde social. Nous aboutissons donc à un « *privatisme des valeurs* »<sup>158</sup> qui ne se traduit que dans le décionnisme éthique ; et à un « *instrumentalisme des normes* », qui se retrouve et fonde le fonctionnalisme juridique. Ce raisonnement recoupe celui du philosophe allemand du 19<sup>ème</sup>, Johann Gottlieb Fichte, l'un des premiers penseurs à avoir réfléchi à l'intersubjectivité, *Autrui* étant celui qui me provoque à l'infini liberté dont *je* suis porteur. Le Droit devient dès lors définitivement distinct de l'éthique. Comme le sujet a la possibilité de ne pas reconnaître l'Autre comme un autre moi, il faut lui opposer une contrainte. Avec les Lois de Bioéthique, une institution comme l'Agence de Biomédecine (ou un instrument ?), il s'agit bien de poser des valeurs et d'en extraire des normes, selon l'idée ancienne de Johann Gottlieb Fichte, le droit<sup>159</sup> devenant un relais du corps : « On ne peut

---

<sup>156</sup> Jean- Marc Ferry; Ibid ; p 52.

<sup>157</sup> Jean- Marc Ferry ; Ibid ; p 53, en italique dans le texte.

<sup>158</sup> Jean- Marc Ferry ;Ibid ; p 56, en italique dans le texte.

<sup>159</sup> Conférence d'Ali Benmakhlouf, (philosophe, membre du CCNE) mars 2011, Casablanca.

demander de porter continuellement tout sur son corps.»<sup>160</sup> N’y aurait-il pas à cet endroit une contradiction, voire un paradoxe ou une aporie ? Et c’est bien dans cet espace, contradictoire et paradoxal quant à sa nature même, réunissant morale et droit, que la question du devenir potentiel des organes et des gamètes, (don sacrificiel ? don échange ? don commerce ? don abandon ?) peut émerger, à condition de prendre aussi en compte le concept de *liberté négative*, comme valeur normative fondatrice. Le préhistorien et penseur de la technologie et de la culture, André Leroi-Gourhan<sup>161</sup> le disait, à sa façon : « L’humanité change un peu d’espèce chaque fois qu’elle change à la fois d’outils et d’institutions. »

### III-C : « Un commerce nouveau entre êtres humains. »<sup>162</sup>

Il nous a semblé impossible d’aborder directement la question du commerce (marchand) sans rappeler tout d’abord la distinction fondamentale entre objets et choses, ni les organes ni les gamètes à notre sens ne pouvant être réduits ni à l’un ni à l’autre. La phénoménologie, à travers le concept de corps touchant/corps touché, permet d’approcher le rapport du corps au monde, monde sensible avant tout, qui s’inscrit à son tour dans l’organique. L’organique secrète du sensible, tout comme le sensible secrète de l’organique. Une image, empruntée au monde de la photographie, serait une tentative de rendre *objectif ce qui est subjectif* (le reportage photo par exemple, à la façon de Robert Frank ou d’Henri Cartier Bresson) ; et *subjectif ce qui ne serait qu’objectif* (ce sont là alors de grandes photos, à la façon d’Edouard Boubat, Willy Ronis, Robert Doisneau, ...pour ne citer que cette école française dite à juste titre *humaniste*). L’incorporel relationnel bien décrit par Maurice Merleau-Ponty est là, présent et pourtant *juste approchable*, lieu de tous les échanges. Les chiffres parlent, et ils disent que la demande d’organes est grande, l’attente difficile, que les

---

<sup>160</sup>[http://www.theyliewedie.org/ressources/biblio/fr/Fishbach\\_Franck\\_\\_Le\\_systeme\\_de\\_la\\_raison\\_juridique.html](http://www.theyliewedie.org/ressources/biblio/fr/Fishbach_Franck__Le_systeme_de_la_raison_juridique.html)

Rappelons au passage que Fichte est un lecteur et un commentateur assidu de Kant, défendant comme lui l’inviolabilité du corps, en y appliquant le concept de propriété « Le premier contrat composant le contrat social est le contrat de propriété. Par ce contrat, chacun déclare à tous qu’il n’étendra pas son activité au-delà de la sphère qui est la sienne ni des biens qui la composent (et qui sont nécessaires à sa subsistance), autrement dit qu’il ne portera pas atteinte à la sphère d’activité ni aux biens des autres, à la condition qu’aucun autre ne porte atteinte à sa sphère et à ses biens. Ce contrat est une déclaration d’abstention contenant la négation par laquelle chacun se limite volontairement à sa propre sphère et s’abstient de toute atteinte à celle d’autrui, à la condition de la réciprocité. »

<sup>161</sup> André Leroi-Gourhan, « *Le geste et la parole* » ; cité par Ali Benmakhlouf.

<sup>162</sup> Nous reprenons ici tel quel le sous titre du livre de Philippe Steiner, « *La transplantation d’organes : un commerce nouveau entre êtres humains* » ; NRF ; Gallimard ; 2010.

impatiences, sous peine de mort, sont plus difficiles à gérer, et que les voies licites, nouvelles, sont insuffisantes. Les frontières se déplacent, des conflits de valeurs apparaissent, la santé ayant acquis le statut de bien. La liberté négative ou formelle, non prise en compte de façon explicite, participe de façon insidieuse et méconnue à la construction des normes, principalement juridiques et publiques, de plus en plus dissociées des valeurs morales qui ne seraient plus que privées. Une question se pose : dans quelle mesure le droit alors s'affranchirait-il de toute norme morale et autoriserait-il, en le réglementant certes, le commerce de ce qui ne serait plus que des produits issus du corps humain ?

### **III-C-1 : Un débat lancé au niveau des cercles éthiques.**

#### **III-C-1-a : Le commerce d'organes.**

Deux articles<sup>163-164</sup> de Charles Erin et John Harris, ouvrent le débat véritablement dans le monde anglo-saxon. Deux autres articles<sup>165-166</sup> allant dans le même sens suivent, avec une réponse des deux auteurs princeps<sup>167</sup>. Ils rappellent qu'ils avaient déjà fait la même proposition en 1994, mais que cela était resté sans lendemain; Qu'en 1998, au *International Forum for Transplant Ethics*, il avait été conclu que le commerce d'organes devait être régulé (donc accepté) plutôt que banni ; Qu'en 1999 la puissante *British Medical Association* avait voté quasiment à l'unanimité la mise en place d'un système où les morts étaient présumés donateurs d'organes d'office, proposition rejetée immédiatement par le gouvernement britannique. Charles Erin et John Harris<sup>168</sup> écrivent : «*Now may be an appropriate time to revisit the idea of a market of donors. Our focus then, as now, is organs obtained from the living since creating a market in cadaver organs is uneconomic and is*

---

<sup>163</sup> Harris J, Erin C « *An ethically defensible market in organs* », *British Medical Journal*, 2002 ; 325 :114-115 (July 2002)

<sup>164</sup> Article déjà cité dans ce travail ; Charles Erin & John Harris, « *An ethical market in human organs* » ; *J Med Ethics* 2003 ; 29 ; 137-138.

<sup>165</sup> J Savulescu ; « *Is the sale of body parts wrong ?* » ; *J Med Ethics* 2003 ; 29 ; 138-139. (Centre for Applied Ethics, University Of Oxford, UK)

<sup>166</sup> J Radcliffe Richards ; « *An ethical market in human organs* » ; *J Med Ethics* ; 2003 ; 29 ; 139-140. (Centre for Bioethics and Philosophy of Medicine, Department of Medicine, University College London, UK).

<sup>167</sup> « *Qui parle ? Qui agit ? Qui se raconte ? Qui est le sujet moral d'imputation ?* » Questionne Paul Ricœur. Ceci nous semble une question importante, à ce point-ci de ce travail, et une réponse partielle concernant les articles cités consiste à donner des informations professionnelles sur l'identité des auteurs. Pourtant, Charles Harris & John Erin sont tous les deux professeurs de bioéthique ; Institute of Medicine, Law and Bioethics, School of Law, University of Manchester, UK.

<sup>168</sup> Nous avons préféré citer la phrase en anglais pour retranscrire exactement la pensée d'Erin & Harris dans leur article princeps.

*more likely to reduce supply than increase it and the chief reason for considering sale of organs is to improve availability.* » Il nous semble que ce moment quasi historique auquel font référence les deux auteurs de Manchester (mais aussi ceux d'Oxford et de Londres), est l'introduction dans « *le management de la décision médicale* » des théories de l'économiste Milton Friedman (Prix Nobel en 1976), la décision obéissant alors aussi aux lois du marché libéral: « *The most important single central fact about a free market is that no exchange takes place unless both parties benefit*<sup>169</sup> ». Une série de livres paraîtront en 2005 sur ce sujet, donnant aux propositions de Charles Erin et John Harris de la nuance, voire de la profondeur : « *Stakes and Kidneys: Why Markets in Human Body Parts are Morally Imperative*<sup>170</sup> », mais surtout « *Kidney for sale by owner: human organs, transplantation, and the market*<sup>171</sup> » : pour Mark Cherry, les théories sur le corps inspirées de John Locke, Thomas d'Aquin, ou encore d'Emmanuel Kant ne doivent plus être considérées que comme des mystifications ! , le plus important étant de sauver des vies humaines, coûte que coûte. James Taylor et Mark Cherry considèrent que la mise en place d'un vrai marché des organes serait idéale, avec un minimum de contrôles qui empêcheraient qu'une coercition soit appliquée à des donateurs potentiels. James Taylor, dans sa théorisation du marché, imagine même la possibilité de courtiers en compétition les uns avec les autres : « *A market mechanism may be used not only to procure organs but also to distribute them, perhaps through private brokers in competition with each other.* »

D'autres auteurs anglo-saxons s'insurgent, eux, contre les propositions de Charles Erin et de John Harris ainsi que contre celles de leurs successeurs. Ignazio Marino<sup>172</sup> rappelle le concept kantien d'inviolabilité du corps, et questionne d'emblée : un marché des organes serait-il « *éthique* » parce que géré par un Etat ? Ensuite qu'un marché où l'argent règne ne répond plus aux critères d'équité, riches et pauvres devant pouvoir bénéficier de la transplantation quel que soit leur statut. Enfin, il rapporte une expérience intéressante, où un travail en profondeur régional concernant l'information auprès de la population a permis

---

<sup>169</sup> Review – Book ; British Medical Journal ;331 :460 doi :10.1136/bmj.331.7514.460 published August 2005

<sup>170</sup> James Stacey Taylor ; « *Stakes and Kidneys: Why Markets in Human Body Parts are Morally Imperative* » ; Ashgate Publishing, Ltd., 2005. ("Stakes" signifiant "Enjeux")

<sup>171</sup> Mark J Cherry ; « *Kidney for sale by owner: human organs, transplantation, and the market.* » Georgetown University Press

<sup>172</sup> Ignazio R Marino ; « Ethical market in organs : *Market of organs is unethical under any circumstances* » ; British Medical Journal 325:835 doi : 10 1136/bmj.325.7368.835 (October 2002)

que 33% des greffes (rein et foie) proviennent de donneurs vivants ; et une augmentation de 314 % en seulement deux ans concernant la donation à partir de patients en mort encéphalique. Stephen Wigmore<sup>173</sup> craint lui l'instauration d'un *tourisme mondial de la greffe*, les jeunes adultes des pays pauvres devenant alors une réserve d'organes pour les vieux en mauvaise santé des pays riches. Quand bien même un marché serait mis en place, il ne devrait y avoir de rétribution financière, la seule rétribution pour le donneur étant alors d'ordre spirituel et philosophique. Enfin, il insiste sur le manque d'informations complètes et transparentes données aux personnes qui ont fait le choix de subir une ablation de rein, concernant leur vraie santé future.

Un troisième groupe d'auteurs posent eux, à juste raison d'ailleurs, des questions plus techniques et pragmatiques, pour justement contrer la proposition de Charles Erin et de John Haris ; toute tentative de réponse à ces questions nous semble faire basculer *ipso facto* le débat dans le champ de la réflexion éthique. Jeremy Wight<sup>174</sup> remarque que seul un marché des reins est techniquement (médicalement et chirurgicalement) réalisable. Qu'inévitablement, cela aurait un impact très négatif sur les prélèvements d'organes à partir de cadavres. Enfin, que cela hypothéquerait grandement les greffes du foie, du cœur, du bloc cœur-poumon. Søren Holm<sup>175</sup> insiste sur un sérieux "malentendu" qui freine la promotion et le développement du don d'organes post mortem. Il insiste sur la différence entre patient en « état de mort encéphalique », et « cadavre » ; un patient en état de mort encéphalique n'est pas un mort comme le sens commun l'entend d'emblée, et il n'est certainement pas un cadavre. Un travail en profondeur sur les représentations sociales que l'on se fait des patients en état de mort encéphalique permettrait de lever les ambiguïtés et faciliterait certainement les phénomènes de donation d'organes quand le patient est en état de mort encéphalique, tout en le respectant dans cet état qui ne fait pas de lui qu'un réservoir d'organes à prélever. Les canadiens<sup>176</sup> L.Stirton et J.De Wispelaere vont dans le même sens : séparer radicalement le processus d'information concernant l'état de mort

---

<sup>173</sup> Wigmore Stephen J : « Ethical market in organs : *Definding is indefensible ?* » ; British Medical Journal 325:835 doi : 10 1136/bmj.325.7368.835 (October 2002)

<sup>174</sup> Wright Jeremy P ; «Market of organs : *Proposal is problematic* » ; British Medical Journal 325:835 doi :10 1136/bmj.325.7368.835 (October 2002)

<sup>175</sup> Søren Holm, « *Advance commitment: an alternative approach to the family veto problem in organ procurement* » ; J Med Ethics 2010; 36:180-183.

<sup>176</sup> Stirton L, De Wispelaere J: « *Advance commitment: an alternative approach to the family veto problem in organ procurement* » ; J Med Ethics 2010; 36:180-183.

encéphalique, de la délibération avec les familles, du moment crucial de l'accord pour le prélèvement, ceci afin d'augmenter le nombre de patients éventuels prélevables<sup>177</sup>. Ils proposent la mise en place d'un « *Designated Second Consenter* » (*un Second Consenteur Designé*) pour tout inscrit sur le registre des donneurs, qui serait contacté le moment venu, et qui déciderait en toute conscience indépendamment des familles. Søren Holm commente<sup>178</sup> : cela permettrait de mieux respecter le souhait du donneur, en simplifiant la prise de décision alors (« *It will simplify decision making after death* »), et en réduisant la détresse familiale. Si le but est louable, il nous semble percevoir là une bascule inquiétante, pour le devenir psychique des familles : une mise à distance complète de ce qui les fonde, à savoir les affects et les sentiments. Une prise de décision qui ne serait que rationnelle<sup>179</sup> et simplifiée pour les familles, pour les médecins et les soignants<sup>180</sup>, les différents moments du processus de décision clivés des émotions qui les accompagnent, ne serait pas non plus respectueuse de la mémoire du défunt, de sa place dans la famille, et relancerait le débat qui justement anime ce travail, autour de l'anonymat et de l'identité à travers la mort. Les réflexions rapportées de Jean Baudrillard concernant la mort se trouvent là vérifiées. La pensée de Vladimir Jankélévitch autour de la mort trouve là toute sa puissante heuristique : entre ce « *pas encore* » et « *ce jamais plus* », dans « *ce que je ne sais quoi* », mais surtout au plus près de l'ordre du cœur et de la morale (et donc de l'action). Comment concilier mort et morale, voilà bien la question ? Comment « faire tenir le maximum d'amour dans le minimum d'être ? ». Car il ya là, aussi, des paradoxes à réfléchir<sup>181</sup> : « Entre la finitude d'un pouvoir limité par la mort et l'infinité du devoir moral ou de l'amour, la contradiction paradoxale s'aiguise jusqu'au paroxysme de l'absurde et de l'intenable." Dès lors que la morale se propose de devenir action, il y aura obligatoirement trahison, des compromis et des compromissions devront être acceptés, la morale évoluera, peut être loin de son souci et de son inquiétude première. L'historien Jean Guittou aurait dit, là, qu'il nous faut choisir « *entre le mystère et l'absurde* », deux voies pourtant non entendables par la médecine.

<sup>177</sup> La vignette 5 pose la question.

<sup>178</sup> Søren Holm ; « *Organ donation-two new proposal* » ; British Medical Journal ; doi :10.1136/jme.2010.036087. September 2011

<sup>179</sup> Antonio R Damasio ; « *L'erreur de Descartes* » ; Odile Jacob ; 1994.

<sup>180</sup> Pierre Le Coz ; « *Petit traité de la décision médicale* » ; Seuil ; 2007.

<sup>181</sup> Vladimir Jankélévitch ; « *Le paradoxe de la morale* » ; Points Poche.

### III-C-1-b : Le commerce de gamètes :

Nous ferons ici un aparté concernant la vente de gamètes ; la encore, le débat vient d'outre Atlantique, même si la littérature est beaucoup moins riche concernant ce sujet. David Resnik<sup>182</sup> rapporte un fait de société nouveau : la mise en vente en ligne d'ovules par Ron Harris<sup>183</sup> (1999), ces ovules étant mis aux enchères, le prix variant selon « la beauté » de la mère (de 15 000 à 150 000 dollars US), les ovules issus de mannequins étant plus chers ; un abonnement mensuel d'environ 25 dollars US est requis pour pouvoir être informé des dites ventes. Plus de 5 millions de personnes intéressées ont visité son site dès la première annonce. Par là, Ron Harris ne faisait que mettre à jour, de façon formelle et publique, une pratique informelle mais courante qui existait déjà aux Etats Unis , puisque près de 5000 femmes avaient eu recours à ce procédé pour devenir mère. Dans un des ses récents numéros en ligne, il explique dans un article intitulé « Supermodel Egg Donations<sup>184</sup> » pourquoi les futurs "mamans" veulent de " beaux" bébés, du matériel génétique provenant de "belles" personnes, hommes ou femmes, rétribués pour "leurs qualités physiques" : « *Choosing eggs from beautiful women will profoundly increase the success of your children, and your children's children, for centuries to come.* » On ne peut que penser au film de Franklin Schaffner (1978), « *Ces garçons qui venaient du Brésil* », rappelant une des pages eugénistes les plus sombres du siècle dernier.

Le développement des nouvelles techniques de procréation Outre-Atlantique avaient déjà alertés en 1985, certains penseurs ; c'est ainsi que Samuel Gorovitz<sup>185</sup> demandait que les pouvoirs publics, et notamment le Congrès, statuent sur les limites de la reproduction médicalement assistée, du transfert d'embryons, mais aussi sur le statut de l'embryon. Cinthya Cohen<sup>186</sup> montre comment la médecine reproductive, à l'image du monde de la greffe, s'est emparée des lois du marché, réduisant le corps, les organes, les tissus et les cellules qui le composent, à des entités divisibles ; le corps perd de son unicité et de sa

---

<sup>182</sup> Resnik B.David; « *Eggs for sale* »; Newsletter; Ethics Health Care; Vol 3 N°1; Spring 2000. <http://www.ecu.edu/cs-dhs/medhum/newsletter/v3n1.cfm>

<sup>183</sup> Ron Harris est photographe et homme d'affaires ; directeur artistique de plusieurs revues et magazine, spécialisé dans le nu ; le site de sa revue a été classé par les autorités américaines comme faisant parti des sites pornographiques.

<http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/488453.stm>

<sup>184</sup> <http://www.ronsangels.com/>

<sup>185</sup> Samuel Gorovitz ; « *Engineering Human Reproduction : A Challenge to Public Policy* » ; Journal Of Medicine and Philosophy, 1985 ;10 (3) .

<sup>186</sup> Cinthya B Cohen ; « *Selling Bits and Pieces of Humans to Make Babies :the Gift of the Magi Revisited* » ; Journal Of Medicine and Philosophy 1999 ; 24 (3) :288-306.

totalité. Un changement de paradigme s'opère dès lors, touchant à notre conception de la reproduction : celle-ci n'est plus en soit une activité humaine, intime et partagée, socialement valorisée et protégée ; elle devient seulement un moyen de « fabriquer » des enfants. Suzanne Holland<sup>187</sup> pousse le raisonnement plus loin : elle note une « co-modification », allant crescendo : moins de respect pour le corps, dans sa globalité et dans son unité ; mais plus pour ce qui le compose, depuis les organes, jusqu'aux cellules et gamètes. Ceci diminue, à l'échelon individuel, la portée du concept de personne humaine, avec toute la dignité qui lui est due. Au niveau de l'échelon social, et la reproduction en serait un modèle, les liens se désolidarisent dès lors, il n'y a plus d'engagement mutuel.

Au final, il semblerait que même si l'origine des organes et des gamètes est différente pour le moment (les organes proviennent plutôt de patients en mort encéphalique, les gamètes de vivants), la finalité et les attentes différentes (survivre sans inconfort majeur ou avoir un enfant), organes et gamètes obéissent à la même logique de discussion : des parties clivées d'un tout, autonomes quant à leur devenir, oublieuses de leurs origines (le donneur), porteuses des espoirs du receveur. Il n'y a là que succession de ruptures ; mais aussi des érosions de seuils, tous les curseurs étant de plus en plus déplacés vers les fantasmes du receveur. Selon les lois du marché, on dirait que c'est la demande qui crée l'offre...Mais jusqu'où ?

### **III-C-2 : Un commerce qui oblige la restauration du débat ?**

Comment en est-on arrivé là ? Comment ce qui paraissait aller de soi, un ordre symbolique fondateur, porteur en lui-même de concepts aussi puissants que ceux de dignité et de solidarité, évolue-t-il, pour ne plus répondre que du réel, réel parce que techniquement possible ? A la question de Brigitte Bardot, « *Aimes-tu chaque partie de mon corps ?* », il serait répondu aujourd'hui : « *Oui, j'aime ton foie, tes reins, ton bloc cœur-poumon, ton pancréas, tes cornées ; Oui, j'aime tes ovules et le potentiel esthétique qu'elles portent en elles, indépendamment de toi ; Oui, j'attends ta mort encéphalique avec une impatience qui n'a d'égal que mon envie de jouir de tes parties et non de toi.* » Le cinéma et la littérature disent aussi la vie, et permettent la réflexion par une mise en perspective du

---

<sup>187</sup> Holland Suzanne, « Contested Commodities at Both Ends of life : Buying and Selling Gametes, Embryos and Body Tissues », Kennedy Institute Of Ethics Journal, 2001 ; 11 (3) :263-284.

quotidien. Ils disent aussi la nécessité de témoigner<sup>188</sup> pour les survivants. L'héroïne du film « Tout sur ma mère »<sup>189</sup>, Manuela, infirmière travaillant justement dans un service qui assure aussi des prélèvements sur patients en mort encéphalique, se retrouve projetée dans la question que son équipe posait aux familles de patients lorsque son fils, Estéban, se retrouve en état de mort encéphalique, suite à un accident de la voie publique. La puissance cathartique du cinéaste prodige plonge le spectateur dans une réflexion profonde : ceci n'est pas sans rappeler le parcours et les écrits de Roland Barthes<sup>190</sup>, défenseur irréductible de la modernité et du progrès technique, ceci jusqu'à la maladie puis la mort de sa mère, quittant alors « l'arrogance de la généralité pour aller vers la sympathie avec l'Autre », un besoin de témoigner pour qu'elle ne disparaisse pas dans le néant<sup>191</sup> : « Lisant certaines études générales, je voyais qu'elles pouvaient s'appliquer d'une façon convaincante à ma situation. Je pouvais donc comprendre ma généralité ; mais l'ayant comprise, invinciblement, je m'en échappais. Dans la Mère, il y avait un noyau rayonnant et irréductible : ma mère<sup>192</sup> ». Lapidairement résumé : « -Vous n'avez pas connu le corps de la Femme ! -J'ai connu le corps de ma mère malade, puis mourante<sup>193</sup> ». C'est cette même tension, qui ne peut entraîner qu'une bascule phénoménologique, voire épistémologique à l'exemple de Roland Barthes, qui prend le lecteur ou le spectateur face à « *Ecoute moi* »<sup>194</sup> ; le père chirurgien, revisite sa vie, ses choix, il éprouve l'irrépressible besoin de raconter sa vie, de parler, (d'où le titre « *Ecoute moi* ») pendant qu'un de ses confrères opère son enfant entre la vie et la mort. Et pourtant, c'est, à Roland Barthes, à Albert Cohen, aux personnages de Margaret Mazzantini et Sergio Castellitto, à Manuela l'infirmière de Pedro Almodovar qu'il serait demandé un jour l'autorisation de prélèvement sur corps d'une *personne proche et chère*, et qui ne sera jamais juste un réservoir d'organes.

---

<sup>188</sup> Nous reviendrons plus loin dans ce travail, dans la partie consacrée à l'identité, sur le témoignage, indissociable du concept d'ipséité.

<sup>189</sup> « *Tout sur ma mère* », film de Pedro Almodovar, sorti en 1999.

<sup>190</sup> Roland Barthes ; « *Journal de deuil, 26 octobre 1977 -15 septembre 1979* » ; Seuil ; édition de février 2009.

<sup>191</sup> Cela n'est pas sans, non plus, rappeler un autre journal de deuil, « *Le livre de ma mère* », d'Albert Cohen, paru en 1954 ; Albert Cohen dit bien, là aussi, son besoin impératif de témoigner de la vie simple et aimante de sa mère, la disparition et la mort de celle-ci dans le plus grand anonymat suite à une rafle allemande alors qu'il était en Suisse le plongeant dans un profond désarroi.

<sup>192</sup> Cité par Alain Finkielkraut ; « *Nous autres Modernes* » ; p 33.

<sup>193</sup> Roland Barthes ; Ibid ; p14.

<sup>194</sup> Margaret Mazzantini ; « *Ecoute moi* » ; Collection 10/18 ; Domaine Etranger, Editeur 10/18 ; 2005 Mis en scène et produit pour le cinéma sous forme de long métrage par et avec Sergio Castellitto.

### III-C-2-a : Le réel et les principes de Kant :

La poésie, la littérature, le cinéma, les arts, participent essentiellement de l'imaginaire et du symbolique, permettant un juste ancrage dans la réalité, avec un vrai souci de l'Autre, comme en témoignent les exemples sus cités. Une réalité exacerbée, une hyper réalité, comme le promet le progrès scientifique, amène à se couper de la poésie, et donc de l'Autre, sinon que comme objet.

Emmanuel Kant distingue les devoirs de vertu et les devoirs de droit. Les devoirs de vertu relèvent de la contrainte interne et de la loi morale, qui est avant tout symbolique à notre sens. Les devoirs de droit, relèvent eux, de la contrainte extérieure, contrainte bien réelle. L'aphorisme bien connu « Il n'y a qu'un seul impératif catégorique, et c'est celui-ci : *Agis uniquement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle*<sup>195</sup> » est une formulation claire et explicite de la loi morale, et donc des devoirs de vertu. « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme un moyen*<sup>196</sup> » souligne et dénonce le corps réduit à un objet, ou composé d'objets, et qui est aussi en soi une réalité, dissociée de la personne, laquelle personne est dépositaire pourtant d'une mémoire<sup>197</sup>, mais aussi d'un appareil à penser, émulateur du futur, qui ne saurait être inscrite que dans les registres du symbolique et de l'imaginaire. L'émergence d'une hyper réalité technoscientifique, répondant aux seules lois du marché, toutes aussi limpides de clarté, permises par le droit (on pourrait imaginer des législations qui permettent le commerce d'organes comme l'ont proposé les différents auteurs cités) annihile les concepts kantien de vertu et de morale, relevant de la loi symbolique. Nous nous risquerons ici à essayer de réinterpréter les lois morales énoncées par Emmanuel Kant, de leur devenir, à la lumière de la réflexion de Jacques Lacan, à travers les concepts de *Réel*, *Imaginaire* et *Symbolique*.

Pour Jacques Lacan, le réel est situé comme un donné à l'état brut ; il est non pertinent pour l'expérience, et donc de fait, ne pouvant être cerné comme impossible. *Avec le réel, tout est possible*. L'imaginaire relève du registre du narcissisme. Le symbolique, lui est

---

<sup>195</sup> Emmanuel Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs »: GF, Flammarion,(édition janvier 1994) ; p 97.

<sup>196</sup> Emmanuel Kant, « Doctrine de la vertu », Paris, Vrin, 1996, p 108.

<sup>197</sup> Nous reviendrons plus loin dans ce travail, dans la partie consacrée à l'identité, sur la mémoire, à travers le concept d'identité narrative.

issu de la dialectique, de la réflexion et de la répétition signifiante. Ce qui signifie là encore, réfléchir, partager, affronter une autre pensée, différente. Jacques Lacan accentue cette distinction entre les trois registres, en travaillant sur les différences de gradations qu'il peut y avoir à l'intérieur même de chacun des registres. Concernant l'Imaginaire, les gradations seraient continues (par exemple, c'est une gradation de l'intensité de la lumière qui constitue le jour et la nuit). Concernant le Symbolique, il n'existe à l'intérieur de ce registre que des oppositions, chacune devenant signifiante (pour reprendre le même exemple, la nuit s'oppose au jour). Jacques Lacan utilise ces trois registres pour relever la fonction fondamentale de l'image du corps dans la constitution du Moi. Les facteurs imaginaires ont une incidence sur le réel du vivant dans la mesure où ils sont pris dans des oppositions et des discontinuités qui donnent du sens (en l'occurrence ici, la morale kantienne). Tout le travail consiste alors à prendre conscience des différentes dimensions symboliques constitutives de la personne, du sujet, voire de la société ; extraire, par un long travail de réflexion, les éléments issus de l'imaginaire, et, par un double travail, les traduire dans le registre du symbolique, et concomitamment, pénétrer le réel par le symbolique. Le manque, la frustration, la privation, la loi, permettent justement ce double travail. Quand le symbolique vient à manquer, l'imaginaire peut faire intrusion, parfois de façon violente, immédiatement satisfait dans la réalité, où tout devient possible alors. Ainsi, le sujet parlant se compose d'un corps qui ne peut être qu'imaginaire, d'un inconscient qui ne peut être que symbolique, et d'une jouissance qui s'inscrit dans le réel. « *La réalité ne peut être franchie que soulevée* », présentait déjà le poète René Char<sup>198</sup>. Et plus loin d'écrire : « *L'imaginaire n'est pas pur, il ne fait qu'aller.* »

Dans un second temps de sa réflexion, Jacques Lacan dissocie les trois registres ; le symbolique ne lie plus les trois registres. Du coup, le corps est séparé de l'être (registre du symbolique), au point d'apparaître étranger à lui-même : le réel est disjoint de toute loi, de tout savoir, il n'est plus imprégné du symbolique. Il est libéré de toute règle, c'est un réel qui généralise l'inexistence de tout aphorisme. Le symbolique devient alors un système dérangent, inefficace, source de malentendus et de confusions, presque un élément pathologique. *N'est pas* ce qui a été avancé, par les défenseurs et promoteurs du commerce des organes, dans une visée toute pragmatique et inscrite dans la réalité de la pensée

---

<sup>198</sup> René Char ; « Les Matinaux » ; NRF ; Poésie ; Editions Gallimard ; 1950.

kantienne ? Dès lors, c'est l'Imaginaire qui essaie de maintenir une pseudo-cohésion entre les trois registres. La cohésion du composite, en l'occurrence l'homme, n'est plus assurée que par le corps ; pour cet être parlant, l'Autre n'est plus celui de l'Identification qui assure et laisse deviner une identité propre, l'Identité se résume alors au corps seul, à sa réalité, là encore. L'Autre devient un Autre Corps, par le biais de la fonction imaginaire. A ce point du raisonnement, essayant vaille que vaille de faire coïncider et tenir ensemble les trois registres, Jacques Lacan imagine un système de nouage borroméen, où les trois registres sont liés tout en les laissant disjoints deux à deux. Un quatrième anneau, un quatrième élément, assoit le nouage initial défaillant : *le sinthome*. Pour Jacques Lacan, il y a dans chaque symptôme, dans chaque appel, dans chaque plainte du corps, propre à chacun, quelque chose d'irréductible et de très singulier, qui justement est le facteur de nouage et de lien des trois registres qui le composent. Partant de la théorie lacanienne, Charles Melman montre bien cette volonté de jouir à tout prix ; avec à la clé une mutation à la fois de la subjectivité et de l'existence collective, véritable crise des repères, qui ne fait qu'aggraver le désarroi. Il écrit <sup>199</sup>: « L'homme du début du XXIe siècle est sans boussole, sans lest, affranchi du refoulement, moins citoyen que consommateur, un " *homme sans gravité* ", produit d'une société libérale aujourd'hui triomphante, qui semble n'avoir plus le choix : il est en quelque sorte sommé de jouir ». Peut-être est ce aussi, un peu sous cet angle, qu'il faut relire malheureusement l'usage fait aujourd'hui de la morale Kantienne ?

### **III-C-2-b : Une aporie des temps modernes: l'invention de la mort encéphalique.**

Il nous semble que l'invention du concept de mort encéphalique, selon la phrase déjà citée d'André Leroi-Gourhan<sup>200</sup>, marque une bascule définitive ; elle invite à reconsidérer la définition même de la vie, ainsi qu'un certain nombre de frontières, nouvelles et mouvantes : notamment le rapport de la médecine au corps avec déjà là une esquisse d'une instrumentalisation à venir, le corps étant réduit à ce qui le compose. En 1959, la mort cérébrale est décrite par les Pr Mollaret et Goujon ; cette description n'a été rendue possible que par une avancée technique majeure (trop souvent oubliée et peu mise en perspective), à savoir la mise au point d'un appareil de ventilation artificielle, à partir des travaux de Peter

---

<sup>199</sup> Charles Melman : « *L'homme sans gravité : jouir à tout prix* ». Denoël, 2002.

<sup>200</sup> André Leroi-Gourhan : « L'humanité change d'espèce chaque fois qu'elle change à la fois d'outils et d'institutions. »

Safar<sup>201</sup> assurant la liberté des voies respiratoire (A, pour Airways), la respiration (B, pour Breathing), permettant au bloc cœur poumon d'assurer la circulation sanguine (C, pour Circulation) . Mais la mort encéphalique ne sera reconnue qu'en 1968 dans une première circulaire établie par Jeanneney, qui énonce que la notion de mort encéphalique existe, en décrit les modalités, mais sans pour autant en donner une définition. Cette première circulaire légalisait dans le même temps les prélèvements d'organes sur patients en morts encéphaliques<sup>202</sup>. Entre 1959-1960 et la parution de la circulaire, les médecins et les chirurgiens se trouvent devant un énorme dilemme : la technique permet de sauver des vies humaines, mais aucune loi ne permet de prélever *in vivo*, les soignants pouvant alors tomber sous le coup de la loi de l'atteinte du corps de la personne. Un autre vide suivra la circulaire Jeanneney : comment obtenir l'autorisation des familles pour le prélèvement des organes ? Une tradition s'installe, la consultation de la famille, où le chirurgien informe et demande l'autorisation de prélever les organes. Cette consultation est différente de l'autorisation, dans la mesure où il convient de

« Recueillir l'avis du défunt » auprès de la famille. Des groupes de travail sont mis en place, la loi Caillavet<sup>203</sup> voit le jour le 22 décembre 1976. Elle affirme certes la gratuité du don ainsi que l'anonymat. Mais, d'un point de vue philosophique, elle présente un caractère dérogatoire : elle affirme d'une part que toute personne majeure capable est donneuse d'organes. D'autre part, elle introduit le concept de « *consentement présumé* » pour les défunts, s'affranchissant donc de la consultation de la famille, ce qui est en soi une inversion radicale des principes du droit : « *Des prélèvements peuvent être effectués à des fins thérapeutiques ou scientifiques sur le cadavre d'une personne n'ayant pas fait connaître de son vivant son refus d'un tel prélèvement* ». Le caractère utilitariste, voire technocratique, de la loi Caillavet ne peut être nié, une exploitation du corps se profilant, celui-ci étant considéré plus comme un objet, et non plus comme une personne. Les premières<sup>204</sup> lois de Bioéthique posent des limites : elles rappellent et affirment d'emblée le respect de la

---

<sup>201</sup> Peter Safar ; « *ABC of resuscitation* » ;1957.

<sup>202</sup> Circulaire Jeanneney ; N° 27 du 24.04.1968.

<sup>203</sup> Loi Caillavet ; 22 décembre 1976.

<sup>204</sup> Premières lois de Bioéthique ; 29 juin 1994.

dignité du corps humain, même en état de mort encéphalique, lequel principe est assorti d'une protection majeure, un garde fou indispensable, l'avis de la famille<sup>205</sup>.

Il y a là, malgré tout, malgré les meilleures intentions possibles, malgré les meilleures volontés qui soient, malgré un souci de bienfaisance, voire de justice, quelque chose d'une impossibilité, d'une irréductibilité qu'on devine. Une expérience impossible, et pourtant possible, se dessine. La relecture de la parabole du sacrifice d'Isaac, par Jacques Derrida<sup>206</sup> illustre la question du don d'organes à partir de patients en état de mort encéphalique. Jacques Derrida voit dans la décision d'Abraham absolument secrète de donner la mort à son fils unique un saut particulier, le saut de la généralité de l'Éthique à la singularité de la Foi. Pour Emmanuel Levinas, si le messenger de Dieu arrête cette violence infanticide au dernier moment, il n'arrête par pour autant la mort donnée, le fils étant remplacé par le bélier offert à l'holocauste. Jacques Derrida lui retient de la parabole l'essence de la vie, voire de la survie- « dont le sens ne s'ajoute pas au vivre et au mourir. Elle est originaire : la vie est survie<sup>207</sup> », et ceci au quotidien. Il écrit : « Je ne peux répondre à l'appel, à la demande, à l'obligation, ni même à l'amour d'un autre, sans lui sacrifier l'autre autre, les autres. *Tout autre est autre*. Les simples concepts d'altérité et de singularité sont constitutifs aussi bien du concept de devoir que celui de responsabilité<sup>208</sup> ». Il y a là une indécidabilité foncière de l'Être-là derridien, un survivant *survivant*, où vie et mort s'attendent dans une anachronie dérangeante, dans « une folie qui veille la raison ». Ce n'est pas simplement un non pouvoir ou un non savoir à l'égard de la mort que Jacques Derrida met en évidence. Il s'agit d'une aporétisation de la mort, mais aussi de la responsabilité qui déborde sur tous les champs, et de la justice qui n'attend pas. Il conclut, de façon définitive<sup>209</sup> : « Dès que je suis en rapport avec l'Autre, le regard, la demande, l'amour, l'ordre, l'appel de l'autre, je sais que je ne peux y répondre qu'en sacrifiant l'éthique, c'est-à-dire ce qui me fait obligation de répondre aussi et de la même façon, dans le même instant, à tous les autres. Je donne la mort, je parjure, je n'ai plus besoin de lever le couteau sur mon fils au sommet du mont Moriah pour cela. Jour et nuit, à chaque instant, sur tous les Monts

---

<sup>205</sup> Les Lois de Bioéthique révisées en 2004 vont dans le même sens ; elles insistent aussi sur la place de la famille, sans définir pour autant celle-ci.

<sup>206</sup> Jacques Derrida ; « *Donner la mort* » ; Galilée ; 1999 ; Paris.

<sup>207</sup> Jacques Derrida ; Entretiens avec Jean Birnbaum ; « *Apprendre à vivre enfin* » ; Spirale ; n° 207, mars avril 2006.

<sup>208</sup> Jacques Derrida ; « *Donner la mort* » ; Galilée ; 1999 ; Paris ; p 98. En italique dans le texte.

<sup>209</sup> Jacques Derrida ; Ibid ; p 98.

Moriah du monde, je suis entrain de faire cela, lever le couteau, sur ce que j'aime et doit aimer, sur l'autre, tel ou telle autre à qui je dois fidélité absolue, incommensurablement ». Le détour par la parabole, le retour au symbolique, permet de ne pas s'appauvrir dans la réalité, et de prendre en compte toute la mesure de l'aporie du don à travers la mort (don d'organes), à travers la vie (don de gamètes); d'ouvrir le champ au questionnement, à l'échange, voire au mystère de la présence, du *Dasein* en devenir; plutôt que le fermer, en objectalisant le sujet réduit à un corps composite, en déplaçant sans cesse les limites. Si Emmanuel Levinas est toujours dans l'intrigue de la trace de l'Autre, Jacques Derrida est, plus prosaïquement à la recherche de l'humanisme de l'Autre. A notre sens, tous deux montrent la voie, et valent d'être suivis.

#### **IV Du don à l'abandon :**

D'autres penseurs humanistes ont réfléchi le don autrement. Pour Jean-Luc Marion, l'homme est avant tout un mystère, une énigme, d'abord pour lui-même, qu'il convient de penser ainsi<sup>210</sup>: sinon, « ce serait la fin de l'exception humaine ». Pour ceci, il convient de préserver cette énigme, d'admettre qu'il existe une part d'incompréhensible, que nombre de phénomènes qui habitent le quotidien, qui hantent les interrelations humaines, relèvent de ce que justement, Jean Luc Marion, le spécialiste reconnu de René Descartes, définit comme des « *certitudes négatives*<sup>211</sup>»: des certitudes qui viennent, non pas de la capacité réflexive de tirer des conclusions concernant un objet donné, mais justement, « de l'évidence qu'il n'y a pas de réponses à certaines questions ». Ce concept permet d'approcher alors des questions comme celle de Dieu, de l'érotisme, du sacrifice, du pardon, mais aussi (et surtout dans le cadre de ce travail), la question du don. Même bien posées, ces questions auront un sens, mais elles ne peuvent avoir de réponses. Ceci par opposition à tous les phénomènes, qui eux, relèvent de la science, « absolument vraie mais aussi provisoirement telle », et donc d'une « *incertitude positive* ». Tous ces phénomènes, dont le don, qui échappent justement à une méthodologie scientifique, sont dits « *saturés* »<sup>212</sup>, et ne peuvent être approchés que par « *un excès d'intuition* ». Avec Jean-Luc Marion, le don est donc impossible à penser, à réfléchir. Pour Jacques Derrida, c'est le don lui-même qui est un

---

<sup>210</sup> Jean Luc Marion ; Entretien avec Raphael Enthoven et Cédric Enjalbert ; Philosophie Magazine ; n°39 ; mai 2010.

<sup>211</sup> Jean Luc Marion ; « *Les certitudes négatives* » ; Grasset ; 2010.

<sup>212</sup> Jean Luc Marion ; « *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* » ; PUF ; 2001.

impossible, tout paradoxal : inconditionnel, secret, se produisant *idéalement* à l'insu du donateur lui-même, ainsi que du donataire. Jacques Derrida écrit : « Le vrai don serait le don de quelqu'un, qui, sans raison, donne sans savoir qu'il donne, à quelqu'un qui ne lui devrait jamais rien, puisqu'il ne saurait pas qu'on lui a donné ». Partant d'hypothèses phénoménologiques, il déconstruit là toutes les théories antérieures, tous les savoirs, proposant là une nouvelle approche du phénomène de la donation. La clinique du don<sup>213</sup> d'organes entre vifs vérifie en effet, une partie de son assertion, concernant l'inconditionnalité. Nous donnant l'exemple d'une de nos patientes, ayant donné un de ses reins à sa mère, dialysée depuis de longues années, n'attendait rien en retour ; elle a été profondément blessée, quand, après sa convalescence, cette dernière lui eut offert un bijou de prix (une montre en l'occurrence ; quel meilleur rappel au temps passé, vécu, et à vivre encore peut être?) ; elle s'installa alors dans une dépression sévère, quasi mélancolique (dans le cadre de laquelle nous l'avons rencontré). Fallait-il que le don revienne, sous une forme ou une autre, questionnait-elle. Autre exemple : un jeune adulte, qui avait donné un rein à son frère; autant le donneur ne désirait aucune reconnaissance, et il l'avait clairement exprimé à l'entourage avant l'intervention<sup>214</sup>; autant du côté du receveur, s'en est suivie l'instauration d'une grande rivalité, nettement observée par la famille, inexplicable par lui.

Si on peut sentir la dimension aporétique du don auprès des patients, de leurs familles, des soignants qui officient aussi, de ce que cela engage de part et d'autre, cette dimension apparaît plus clairement à travers la réflexion de ces deux auteurs : entre un "*don non pensable*", appréhendable seulement et difficilement par une intuition exacerbée pour Jean Luc Marion ; et un "*don impossible*" par sa nature même et ce qu'il suppose, implique, entre donneur et donataire, pour Jacques Derrida.

---

<sup>213</sup> A.Benjelloun ; P.Le Coz ; M.Rufo ; « *La médecine et les apories du don* » ; article soumis ; 2013.

<sup>214</sup> Cette inconditionnalité au niveau des donneurs entre vifs est confirmée par Lewis Hyde dans « *The Gift, Imagination and the Erotic Life of Property* » ; Vintage Books ; 1979,

## IV-A : Jacques Derrida et l'impossibilité du don.

### IV-A-1 : La fin du triptyque maussien, donner-recevoir-rendre :

D'emblée, dès les premières pages de « Donner le temps », Jacques Derrida se pose en faux avec la tradition anthropologique, sociologique et économique du don ; il écrit<sup>215</sup> : « Bien que toutes les anthropologies, voire les métaphysiques du don, aient, à juste titre et avec raison, traité ensemble, comme un système, le don et la dette, le don et le cycle de la restitution, le don et l'emprunt, le don et le crédit, le don et le contre-don, nous nous départissions ici, de façon vive et tranchante, de cette tradition ». Il y a tout d'abord, une impossibilité originelle, dans le don lui-même, que Jacques Derrida formule dans " que quelqu'un » donne quelque « chose » à quelqu'un d'autre", voyant là des impossibilités toutes pragmatiques, mettant en place d'emblée les conditions même de l'annihilation du don. Partant du plus simple, (selon son expression), collant à la définition première et sémantique du don, il écrit<sup>216</sup> : « Pour qu'il y ait don, il faut qu'il n'y ait pas de réciprocité, de retour, d'échange, de contre-don ni de dette. Si l'autre me *rend* ou me *doit*, ou doit me rendre ce que je lui donne, il n'y aura pas eu don, que cette restitution soit immédiate ou qu'elle se programme dans le calcul complexe d'une différance à long terme, (...), le don est annulé. Il s'annule chaque fois qu'il y a restitution ou contredon. Chaque fois selon le même anneau circulaire qui conduit à « rendre », il y a paiement et acquittement d'une dette ». Jacques Derrida va plus loin, intégrant le symbolique dans les conditions aussi qui annulent le don et le réduit à un système circulaire animé d'une économie :<sup>217</sup> « Il n'y a de don, s'il y en a, que dans ce qui interrompt le système ou aussi bien le symbole, dans une partition sans retour et sans répartition, sans l'être-avec-soi du don-contre-don ».

---

<sup>215</sup> Jacques Derrida ; « Donner le temps » ; Collection La philosophie en effet; Galilée, 1991 ; p 25.

<sup>216</sup> Jacques Derrida ; Ibid ; p 25.

<sup>217</sup> Jacques Derrida ; Ibid ; p 26.

## IV-A-2 : La fin du symbolique :

### IV-A-2-a : Jacques Derrida : le don annihilé par le symbolique :

Le symbolique restituant l'ordre de la loi et de l'échange, sur un autre niveau certes, celui la dette, peut être même symbolique aussi, annule de la même façon le don ; le paradoxe est tel qu'il *faudrait* prendre en considération, que déjà, dans ce<sup>218</sup> «'il faut », c'est déjà la marque d'un devoir, le devoir de-ne-pas... : le donataire *se* doit même de ne pas rendre, il a le *devoir* de ne pas *devoir*, et le donateur de ne pas escompter la restitution ». Si la phénoménalité du don participe à décrire « l'intentionnalité de l'intention » qui fonde, anime et accompagne celui ci, de sa réception, de sa garde, elle permet aussi d'appréhender<sup>219</sup> « ce qui prend part au symbolique, et annule le don dans la dette »: que ce soit par le sujet pensant de René Descartes, posé en «en termes de *moi*, de sujet disant moi, *ego* » ; ou que ce soit le sujet de Sigmund Freud, posé en termes de moi conscient ou de moi inconscient, «à travers l'oubli, la non-garde, la non-conscience appelés par le don se reconstitueraient la dette et le symbolique pour le sujet de l'Inconscient ou le sujet inconscient<sup>220</sup>». Une des apories du don serait justement l'annulation de tout devoir, de toute dette, de tout retour, y compris et surtout dans le symbolique, la dette étant là, dans un sens ou dans un autre, présente, silencieuse et cachée<sup>221</sup>: « Donataire ou donateur, l'Autre garderait, il se lierait, s'obligerait, s'endetterait selon la loi et l'ordre du symbolique, selon la figure de la circulation, alors même que les conditions du don, à savoir l'oubli, l'inapparence, la non-phénoménalité, la non-perception, la non-garde, seraient remplies». Jacques Derrida va plus loin, il suppose que même d'un point de vue psychanalytique, le refoulement annule le don dans, justement, une reconnaissance symbolique, inconsciente certes, mais vérifiable aux symptômes qu'elle donne à comprendre et à déchiffrer. La clinique psychopathologique rencontrée confirme ce point précisément.

---

<sup>218</sup> Jacques Derrida ; Ibid ; p 25.

<sup>219</sup> Jacques Derrida ; Ibid ; p 27.

<sup>220</sup> Jacques Derrida ; Ibid ; p 27.

<sup>221</sup> Jacques Derrida ; Ibid ; p 28.

#### **IV-A-2-b : Daniel Sibony : le don de soi et la violence du symbolique :**

Un parallèle serait à faire avec la pensée de Daniel Sibony<sup>222</sup>, qui aussi, a essayé de penser le don. Pour lui, il y a nécessairement un ego caché dans tout don, des traces d'égoïsmes dans tout acte de don, un « égoïsme au sens où le moi y trouve à jouir<sup>223</sup> », qui plus est, rassurant. Daniel Sibony questionne: « Si dans un tel acte, il n'y avait nulle trace d' « égoïsme », ne devrait on pas s'inquiéter pour celui qui le fait ? <sup>224</sup> ». Et de donner un exemple qui nous intéresse dans ce travail : « Dans les pratiques actuelles d'assistance à la procréation, il y a des dons, non pas de vie mais d'organes ou de parcelles qui donnent la vie (sperme, ovocytes). Et la loi officielle veut que ces dons soient « anonymes » : ainsi celle qui donne un ovocyte déclenche un trajet de vie où elle s'efface, où elle n'est pas nommée. Pourtant, elle parle aux siens, ou dans le service qui gère les dons, et cela lui « fait du bien » aussi, la « narcissise » de pouvoir dire ses motifs : aider la vie à se transmettre, seconder le divin, etc. Elle se retrouve dans sa petite part de jouissance à « donner » de la vie sans que rien lui en revienne ». Car pour Daniel Sibony<sup>225</sup>, la vie est avant tout un partage avec les autres, « sans lequel elle pourrit sur place », sans lequel « je me donne de la mort à petit feu ». Comment être, pris entre un égoïsme nécessaire, qui voudrait se faire oublier, et pourtant là ; et un don de soi, condition nécessaire pour être avec l'autre, pour partager avec lui, pour ne pas mourir justement ? Comment dès lors, questionne Daniel Sibony, sortir de soi sans se perdre dans l'autre, ni le rendre captif de ce qu'on lui donne ? Le paradigme abouti serait le don de sa propre vie : « Donner son *être*, donner *sa* vie est une violence symbolique inouïe, due à l'écrasement du symbolique sur le réel de la vie. C'est une réédition du coup de force christique où le symbole flambe et se consume dans l'acte sacrificiel. Dans cet acte on renonce à sa vie en posant qu'elle est toute entière donnée. Donner sa vie, c'est totaliser le don, le consumer dans le sacrifice de sa vie, virage aigu où le symbolique dérape en sacrifice humain. Donner la vie, c'est autre chose...C'est le geste symbolique de l'humanité : se reproduire, créer, donner la joie, redonner vie à ce qui risquait de mourir ; le symbolique redonne vie aux mortifiés. »

---

<sup>222</sup> Daniel Sibony : « *Don de soi ou partage de soi ? Le drame Levinas* » ; Odile Jacob ; Poches ; Paris ; 2000.

<sup>223</sup> Daniel Sibony ; Ibid. ; p 200.

<sup>224</sup> Daniel Sibony ; Ibid. ; p 201.

<sup>225</sup> Daniel Sibony ; Ibid. ; p 201.

### IV-A-3 : Du don à l'oubli :

Il s'agit pour Jacques Derrida d'essayer de décrire au plus près les conditions et les événements successifs du don. Il tente une phénoménologie du don, qui met en évidence un certain nombre de paradoxes, puissants et porteurs, tant du côté du donneur que de celui du receveur.

Au fur et à mesure que les conditions du don se mettent en place, elles s'annihilent en même temps, et ceci dès que l'intention est là. Il écrit: «Il suffit que l'autre perçoive le don, non seulement le perçoive au sens où, comme on le dit en français, on *perçoit* un bien, de l'argent ou une récompense, mais en perçoive la nature de don, perçoive le sens ou l'intention, le *sens intentionnel* du don, pour que cette simple *reconnaissance* du don *comme don, comme tel*, avant même de devenir *reconnaissance comme gratitude*, annule le don comme don<sup>226</sup> ». Cet effacement est une des conditions du don, à la limite constitutive de la définition du don : une phénoménologie du don donc, où celui-ci ne se construit qu'au fur à mesure qu'il se déconstruit ; qu'il n'existe au fur et à mesure que dans le même temps où il se fait oublier ; l'effacement, la non trace, l'oubli, devenant des conditions du don : « La simple identification du don semble le détruire. La simple identification du passage d'un don comme tel, c'est-à-dire d'une chose identifiable entre quelques-« uns » identifiables ne serait autre que le procès de la destruction du don. Tout se passe comme si, entre l'événement ou l'institution du don *comme tel* et sa destruction, la différence était destinée à s'annuler constamment<sup>227</sup> ». Ceci, encore une fois, tant du côté du donneur que du donataire : « *A la limite, le don comme don devrait ne pas apparaître comme don : ni au donataire, ni au donateur*<sup>228</sup> ». Voici là une phénoménologie difficile à appréhender, qui s'auto-efface d'une certaine façon, et pourtant, qu'il faut marquer ; Jacques Derrida résume, en parlant du don : « Nous disons à dessein: il suffit qu'il *garde* sa phénoménalité ». Là encore, de façon paradoxale, « dès que l'autre accepte », un temps si infime soit-il ! (mais qui existe quand même), cela marque la destruction même du don : « Il suffit que le mouvement d'acceptation (de préhension, de réception) dure un peu, si peu que ce soit, plus qu'un instant, un instant déjà pris dans la synthèse temporalisatrice, dans le *syn*, ou le

---

<sup>226</sup> Jacques Derrida ; « *Donner le temps* » ; p 26.

<sup>227</sup> Jacques Derrida ; Ibid ; p 26.

<sup>228</sup> Jacques Derrida : Ibid ; p 26 ; En italique dans le texte.

*cum*, ou l'être-avec-soi du temps. Il n'y a plus de don dès que l'autre *reçoit* — et même s'il refuse le don qu'il a perçu ou reconnu comme don». Comment dès lors aborder, penser, réfléchir, sentir ou ressentir, construire, travailler avec une telle aporie, que Jacques Derrida résume: « Le don n'existe pas et ne se *présente* pas. S'il se présente, il ne se présente plus.<sup>229</sup> » ?

Pour qu'il y ait don, il ne faut pas non plus qu'il y ait « *prise* » ou « *garde* », ni dans le réel, ni même dans un système de perception-conscience, qui serait la mémoire, ou même l'Inconscient (psychanalytique). Il faut qu'il y est *oubli* : « Nous parlons donc ici d'un oubli absolu — d'un oubli aussi qui absout, qui délie absolument, infiniment plus, dès lors, que l'excuse, le pardon ou l'acquittement. Condition d'un événement de don, condition pour qu'un don advienne, l'oubli absolu devrait n'avoir plus aucun rapport ni avec la catégorie psycho-philosophique d'oubli, ni même avec la catégorie psychanalytique qui lie l'oubli à la signification, ou à la logique du signifiant, à l'économie du refoulement et à l'ordre symbolique<sup>230</sup> ». Ce qui permet de *marcher*, de *cheminer* dans cette voie, ardue, serait au mieux représenté par l'oubli, véritable *pas de pensée*<sup>231</sup>. Un oubli bien particulier encore une fois dont Jacques Derrida pose les fondations : « Pour qu'il y ait événement (nous ne disons pas acte) de don, il faut que quelque chose arrive, en un instant, un instant qui sans doute n'appartient pas à l'économie du temps, dans un temps sans temps, de telle sorte que l'oubli oublie, qu'il oublie, mais que cet oubli, sans être quelque chose de présent, de présentable, de déterminable, de sensé ou de signifiant, ne soit pas rien ». Là encore, il ne s'agit pas de l'oubli psychanalytique, qui ressurgira symboliquement, tôt ou tard, peu ou prou, à travers une symptomatologie. Jacques Derrida rappelle que pour Martin Heidegger, l'oubli est la condition de l'être et de la vérité de l'être, dans l'horizon transcendantal de la question du temps. Ainsi, « l'oubli et le don seraient l'un et l'autre dans la condition de l'autre<sup>232</sup> ». Jacques Derrida s'appuyant sur la position Maurice Blanchot commente : si « l'oubli est constitutif du don, il n'est plus une catégorie de la *psychè*. Il ne peut être sans rapport avec

---

<sup>229</sup> Jacques Derrida ; Ibid ; p 27.

<sup>230</sup> Jacques Derrida ; Ibid. ; p 29.

<sup>231</sup> Ce qui nous semble le mieux incarner ce *pas de sens*, permettant d'*aller vers le sens*, du moins de s'en approcher, serait plus ou moins mis en forme par Alberto Giacometti, « L'homme qui marche », 1947. Jacques Derrida écrit : « Cela nous met déjà sur la voie. Non pas telle ou telle voie conduisant ici ou là, mais sur *la* voie, sur le *Weg* ou le *Bewegen* (chemin, cheminer, frayer) qui, ne menant nulle part, marque le pas que Heidegger ne distingue pas de la pensée ».

<sup>232</sup> Jacques Derrida ; Ibid ; p 29.

l'oubli de l'être, au sens où Blanchot dit aussi, à peu près, que l'oubli est un autre nom de l'être<sup>233</sup> ».

Paul Ricœur<sup>234</sup> fait aussi le parallèle entre don et oubli, mais à travers la question du pardon. Partant de deux questions princeps, il revisite la phénoménologie de la mémoire : « *De quoi* y a-t-il souvenir ? *De qui* est la mémoire ? ». Le pardon ne saurait être assimilé à un échange défini par la seule réciprocité, comme le serait le don dans une vision classique héritée de Marcel Mauss.

Le pardon est nécessairement oubli, un oubli ordinaire<sup>235</sup> et heureux mais aussi à la fois « amour *et* justice », plutôt « qu'amour *ou* justice ». C'est ainsi qu'il convient de penser le pardon, du côté de celui qui l'accorde, qui le donne. Paul Ricœur étaye son raisonnement par le rappel biblique de la Règle d'Or<sup>236</sup>, contextuellement très proche de l'injonction : « Mais je vous le dis, à vous qui m'écoutez : aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous maltraitent<sup>237</sup> ». "*Aime-moi !*" dit l'ennemi. Paul Ricœur pose : « La qualité poétique de l'hymne se convertit en obligation, (...), le commandement d'aimer ses ennemis ne se suffit pas lui-même : il est l'expression *supra éthique* d'une vaste *économie du don*, qui a bien d'autres modes d'expression que cette revendication de l'homme pour l'action. L'économie du don déborde de toute part l'éthique<sup>238</sup> » ; Ce "*Aime-moi !*" qui rencontre une distinction amis – ennemis, « dont le commandement prononce dans le même temps la nullité<sup>239</sup> », devient *supra éthique* « en ce qu'il constitue en quelque sorte la projection éthique la plus rapprochée de ce qui transcende l'éthique, à savoir l'économie du don... *Puisqu'il t'a été donné, donne à ton tour, et par la force du puisque, le don s'avère être source d'obligation* ». Avec bien en amont, une logique de la surabondance<sup>240</sup>, qui met au défi une

---

<sup>233</sup> Jacques Derrida ; Ibid ; p 38.

<sup>234</sup> Paul Ricœur ; « *La mémoire, l'histoire, l'oubli* » ; Editions du Seuil ; Points ; Essais ; Paris ; 2000.

<sup>235</sup> Paul Ricœur ; Ibid ; p 543. Il distingue l'oubli ordinaire de l'amnésie, véritable « malheur existentiel ». Dans le même chapitre Ricœur met en évidence un paradoxe important, concernant l'oubli ordinaire : *l'oubli rend possible la mémoire* (p 574), dans une antériorité qui préserve ; dans une répétition qui est en fait une reprise consistant « à assumer l'étant que le *Dasein* est déjà » (Heidegger) ; dans un espace qui est celui de devancer/revenir, entre horizon d'attente et horizon d'expérience (Kosseleck)

<sup>236</sup> Bible ; Luc (6 ; 31) ; La Règle d'Or dit : « Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites le semblablement pour eux ».

<sup>237</sup> Bible ; Luc (6 ; 27).

<sup>238</sup> Paul Ricœur ; « *Amour et justice* » ; Points ; Inédit Essais ; 2008 ; p 32 ; En italique dans le texte.

<sup>239</sup> Paul Ricœur ; Ibid ; p 35.

<sup>240</sup> Paul Ricœur fait référence à différentes paraboles mettant en scène Jésus Christ dans le Nouveau Testament : une graine qui produit un arbre, une semence qui produit cent grains... Il s'y réfère, entre

logique de l'équivalence, toute aussi nécessaire. C'est peut être sous cet angle, qu'il faudrait relire l'appel de Robert Antelme<sup>241</sup>, le rescapé de Dachau et de Buchenwald, mais aussi le témoin, à ses concitoyens. Indépendamment du pardon chrétien, il rappelle « la dignité égale de chacun, « l'homme » comme une valeur en soi, qu'on ne peut subordonner à rien ni rendre équivalente à aucune autre espèce de valeur<sup>242</sup>».

Du côté de celui qui demande le pardon, c'est dans la capacité à maîtriser le cours du temps, « en plein cœur de l'ipséité<sup>243</sup> » que se situe la réflexion. Le concept *délier-lier*, que Paul Ricœur emprunte à Hannah Arendt<sup>244</sup>, traduit cette logique du don sous jacente au pardon (par-don), à la promesse, à l'espérance, qui ne peuvent s'inscrire que dans la temporalité.

La formule de Jacques Derrida, d'une « *trace comme cendre*<sup>245</sup> », outre sa puissance poétique, permet de construire une image mentale juste (mais n'est ce pas là une des conditions de la poésie aussi, transcender le réel pour le ressentir paradoxalement?). L'oubli est une condition de possibilité du don ; il n'est pourtant « pas rien » ; il est présence au monde. Jacques Derrida synthétise<sup>246</sup> : « Nous disons « oubli » pourtant et non pas rien. Bien qu'il ne doive rien laisser derrière lui, bien qu'il doive tout effacer, et jusqu'aux traces du refoulement, cet oubli-ci, cet *oubli du don* ne peut pas être une simple non-expérience, une simple inapparence, un effacement de soi qui s'emporte avec ce qu'il efface. Pour qu'il y ait événement (nous ne disons pas acte) de don, il faut que quelque chose arrive, en un instant, un instant qui sans doute n'appartient pas à l'économie du temps, dans un temps sans temps, de telle sorte que l'oubli oublie, qu'il j'oublie, mais que cet oubli, sans être quelque chose de présent, de présentable, de déterminable, de sensé ou de signifiant, ne soit pas

---

autres, dans « Amour et justice » (p 33 à 37) mais aussi dans « *La mémoire, l'histoire, l'oubli* » (p 624 à 626). Pour Ricœur, c'est cette même logique de la surabondance qui anime l'utopie politique de la paix perpétuelle chez Kant : « *Utopie qui confère à tout homme le droit d'être reçu en pays étranger comme un hôte et non comme un ennemi* ».

<sup>241</sup> Robert Antelme ; « *Vengeance ?* » ; Editions Hermann ; Le Bel Aujourd'hui ; Paris ; 2010.

<sup>242</sup> Robert Antelme ; postface de Jean Luc Nancy, p 42.

<sup>243</sup> Paul Ricœur : « *La mémoire, l'histoire, l'oubli* » ; Editions du Seuil ; Points ; Essais, p 630. Nous reviendrons sur le concept d'ipséité dans la dernière partie de ce travail.

<sup>244</sup> Paul Ricœur cite Hannah Arendt dans « la condition de l'homme moderne »

<sup>245</sup> Jacques Derrida ; « *Donner le temps* » ; p 31 ; Derrida fait ici référence à un texte qu'il a écrit en 1987 ; « *Feu la cendre* » ; Editions Des femmes, Paris. Derrida y développe un pensée de la « *restance du reste* » : cela permet de penser la présence de l'être : « L'être sans présence n'a pas été ». Il rappelle par là le propre de l'être : à sa présence (ce qui a été, dans le passé, est dans le présent et sera dans l'avenir) ; tout en annonçant dans le même temps que tout être qui n'aurait plus affaire à la présence (« l'être sans présence ») n'aurait finalement pas affaire non plus avec l'être (il n'aurait « pas été »).

<sup>246</sup> Jacques Derrida ; « *Donner le temps* » ; p 30.

rien » : une *trace comme cendre*, donc avec Jacques Derrida; ou un *presque rien* en équilibre sur la pointe de l'instant avec Vladimir Jankélévitch.

Don, oubli, présence, participent d'un même phénomène. Chacun est la condition des deux autres phénomènes<sup>247</sup>. Chacun de ces phénomènes, en même temps qu'il se construit, qu'il se donne comme présence au monde, se donne aussitôt à la déconstruction, à un oubli qui pourtant n'est pas oublié. La question de l'anonymat du don, du secret qui l'entoure, se profile dans ces interstices.

#### **IV-A-4 : Le don et le temps : une même et double aporie.**

Un donneur d'organe(s) ou de gamètes, *présent*, (quelque soit son état) *donne* bien à un autre *présent*, le donataire, *un présent*, qui sans être un cadeau (et pourtant, c'est bien de vie et d'espérance qu'il s'agit ici) *qui les présentifie* tous deux, simultanément, l'un à l'autre, au delà des contraintes techniques, administratives et juridiques, pour toujours (bien au delà du temps de la vie de l'un ou de l'autre). Les destins, par ce don, s'enchevêtrent, se mêlent, se fondent, sans pour autant se dissoudre l'un dans l'autre ; la question de l'origine de ce don de vie ne peut être éludée, et pourtant elle se doit d'être oubliée, dans cet oubli, comme nous l'avons vu (Jacques Derrida, Paul Ricœur, Martin Heidegger, Maurice Blanchot...) qui fonde *la présence* et à *la présence*. La question éthique<sup>248</sup> du don d'organe et de gamète, dans son double rapport à la problématique de la donation mais aussi à celle de la temporalité trouve là un éclairage et une voie. Jacques Derrida développe l'idée que le temps et le don ont donc une même et seule structure, difficile à cerner certes, mais qui ne peut se donner à penser justement que par son absence, sa non présence<sup>249</sup> : « Il se trouve (mais ce « il se trouve » ne dit pas le fortuit) que la structure de cet impossible *don* est aussi celle de l'être- qui se donne à penser à la condition de n'être rien (aucun étant-présent) — et du temps qui, même dans sa détermination dite « vulgaire », d'Aristote à Heidegger, est toujours défini dans la paradoxie ou plutôt dans l'aporie de ce qui est sans être, de ce qui

---

<sup>247</sup> De façon humoristique et presque naïve, la formule d'Alexandre Dumas (père) à propos des Trois Mousquetaires s'impose à notre pensée : « Un pour tous, et tous pour un » ; (« *Unus pro omnibus, omnes pro uno* »).

<sup>248</sup> Nous entendons à cet endroit le mot éthique comme Jacques Derrida voudrait l'entendre sur le mont Moriah, au moment du sacrifice d'Isaac par son père Abraham : devoir et responsabilité envers l'autre, qui fondent, entourent ; secret qui accompagne tout le processus ; parjure et trahison envers l'autre, nécessairement, et envers un autre *autre*, tout aussi nécessairement.

<sup>249</sup> Jacques Derrida ; « *Donner le temps* » ; p 43.

n'est jamais présent ou n'est qu'à peine et faiblement». Donation et temporalité ne peuvent se penser sans un tiers, l'être, l'étant, avec un socle commun : « Que signifierait penser *proprement* le don, l'être et le temps dans ce qui leur est ou dans ce qu'ils ont de plus *propre*, à savoir ce qu'ils peuvent donner et livrer aux mouvements de appropriation, d'expropriation, de dépropriation ou d'appropriation? <sup>250</sup> ». Ces quatre dernières propriétés traversent inexorablement évidemment la question du don d'organe ou de gamètes. Une logique circulaire, tripartite, entre don, temps, et présence se dessine, chacune étant une entrée, mais aussi une sortie si elle vient à faillir, qui peut rompre le cercle et sa dynamique. Ce cercle du *propre* ne serait il pas le désir lui-même, questionne Jacques Derrida? Il s'agirait alors <sup>251</sup> « d'un désir au delà du désir, de répondre fidèlement mais aussi rigoureusement que possible à l'injonction ou à l'ordonnance du *don* («donne») comme à l'injonction ou à l'ordonnance du sens (présence, science, connaissance) : *sache* encore ce que donner *veut dire*, *sache donner*, sache ce que tu veux et veux dire quand tu donnes, sache ce que tu as l'intention de donner, sache comment le don s'annule, engage-toi, même si l'engagement est destruction ». *Savoir* que l'on *donne* un don qui *s'annule* et qui pourtant *engage*. La difficulté n'est elle pas de savoir qu'on donne, *justement*, <sup>252</sup> « un don de rien, de rien qui soit ou qui soit présent, venu de personne et donné à personne? à la condition d'«être» un don sans donné et sans donner, sans chose et sans acte présentable ? Un don qui ne se donnerait pas *lui-même*, ni *comme tel*, et qui ne pourrait avoir lieu qu'à la condition de ne pas avoir lieu, et de rester l'impossible, sans relève dialectique de la contradiction? ». Cette dialectique consciente et sue du don, difficile à comprendre, qui permet justement que le don se déconstruise au fur et à mesure qu'il se met en place, pris par « une double obligation de lier et de délier absolument, donc d'absoudre et de pardonner en donnant <sup>253</sup> », serait plutôt mieux intégrée au niveau d'un ressenti, d'une émotion. Serait-il possible de traduire cela en langage juridique pour d'éventuelles lois de bioéthique ? Quelles en seraient les conditions ? Cela passerait par une gratuité certaine. Aucune contrainte sur le donneur ou le donataire : ni registre du don, ni carte du don, une information juste et discrète qui ne serait ni une campagne, ni une publicité pour le don. Un anonymat qui permet d'absoudre chacun des deux protagonistes, aux yeux de l'autre. Le tout s'inscrivant

<sup>250</sup> Jacques Derrida ; Ibid. ; p 36.

<sup>251</sup> Jacques Derrida ; Ibid. ; p 46.

<sup>252</sup> Jacques Derrida ; Ibid. ; p 52.

<sup>253</sup> Jacques Derrida ; Ibid. ; p 54.

dans la temporalité et dans la temporisation. « Le don donne, demande et prend du temps. La chose donne, demande ou prend du temps. C'est une des raisons pour lesquelles cette chose du don se liera à la nécessité — interne — d'un certain récit ou d'une certaine poétique du récit<sup>254</sup>». Seul l'esclave, rappelle Jacques Derrida, est privé de récit. On ne peut s'empêcher ici de penser aux processus primaires (de mise en mots), et secondaires (de mise en scène) tels que décrits par Piera Aulagnier<sup>255</sup>, qui s'inscrivent à la fois dans un éprouvé physique, mais aussi dans une mentalisation, inscrite dans la temporalité et dans la temporisation. De ceci, nous retenons une beauté nécessaire et poétique associée au don, au récit qui en sera fait. Michel Serres, écrivait, avec élégance et justesse, à propos de la transmission (mais n'est ce pas aussi une forme du don ?) : « Quelque soit le contenu de ce que vous transmettiez, si vous le donnez dans la laideur, celle ci restera et le contenu s'évanouira, laissant place à la violence ; si vous l'accouchez dans la beauté la transmission passera, le contenu demeurera, et cette exigence belle, en se propageant, permet à tous de vivre alentour. Voilà ce que j'appelle *enchantement*<sup>256</sup> ». Et le poète Paul Celan d'insister sur cette part d'ombre, nécessaire et indépassable, qui donne une tonalité aux choses et aux événements ; l'événement même du don, *l'étant donné*<sup>257</sup> du don, l'indicible et le non dicible qui accompagne certainement aussi le don d'organes et de gamètes : « Parle- Mais ne sépare pas le Non du Oui./ Donne à ta parole aussi le sens:/ Donne lui l'ombre./ Donne lui assez d'ombre,/ Donne lui autant,/ Qu'autour de toi, tu sais partagée entre/ Minuit et Midi et Minuit./ Regarde tout autour:/ Vois, comme cela devient vivant à la ronde-/ Auprès de la mort ! Vivant!/ Il parle Vrai, celui qui dit l'Ombre<sup>258</sup> ».

Avec Marcel Mauss et Paul Ricoeur, non seulement la logique de l'échange de dons est une logique de réciprocité qui crée la mutualité ; avec Jacques Derrida, le vrai don se produit à l'insu du donateur lui-même. La clinique pédopsychiatrique des premiers temps nous montre que c'est bien ce qui se joue au cours des interrelations précoces mère-enfant, le don maternel, sans attente de retour, créant les conditions d'une humanisation, d'une sociabilisation, de l'accès à une sémiotisation puis à la symbolisation, avec un attachement

<sup>254</sup> Jacques Derrida ; *Ibid.* ; p 70.

<sup>255</sup> Patrick Miller ; « *Métabolisations psychiques du corps dans la théorie de Piera Aulagnier* » ; *Topique* 2001/1 ; n° 74 .

<sup>256</sup> Michel Serres ; « *Atlas* » ; 1994 ; p 16.

<sup>257</sup> Jean-Luc Marion ; « *Étant donnée* » .

<sup>258</sup> Paul Celan ; « *Parle aussi toi* » ; in *Von Schwelle zu Schwelle*, 1955 ; cité par Jean Claude Ameisen ; in « *Dans la lumière et les ombres* » ; *Sciences ; Points* ; 2008.

pulsionnel, affectif, interactif, dans un espace temps bien particulier, que Donald Wood Winnicott avait appelé « *la préoccupation maternelle primaire* », ou « *folie maternelle primaire* » ; hors situation pathologique, le donateur (la mère), n'attend rien en retour de l'enfant, car c'est bien le don d'elle-même qui est en lui-même source de gratification : l'enfant est vécu alors comme une prolongation à la fois narcissique et corporelle de la mère.

#### **IV-B : Jean-Luc Marion : d'autres paradoxes en action :**

##### **IV-B-1 : Pour échapper à l'échange (marchand), le don est, avant tout, abandon :**

Si le don est « *présent sans la présence* », « *trace comme cendre* », « *un oubli* » mais aussi « *un su* », « *un presque rien* » ; Si « *l'ombre* » qui l'accompagne lui donne toute sa poésie et toute sa phénoménalité ; si pour être , « *le don s'efface au fur et mesure qu' il se construit* » ; s'il ne relève pas du triptyque « *donner-recevoir-rendre* » ; si au mieux « *il s'épuise dans un symbolique (idéalement anonyme) pour ne pas tomber dans le commerce marchand ou la dette* » ; si « *donation* » et « *temporalité* » participent de la même aporie ; si le « *pardon* » est l'une des formes les plus abouties du don ; si le don est un phénomène « *saturé* »<sup>259</sup> et « *néгатif* », traduisant les limites d'un savoir et d'une connaissance certains et victorieux ; si le don n'est appréhendable seulement que par l'intuition ; alors toutes ces suppositions et conditions rendent le don difficilement pensable, en même temps que ces mêmes paradoxes le définissent , l'éclairent, et lui confèrent justement une puissance qui s'inscrit dans « *le donné* ». Le danger principal de la donation étant, que l'objet donné, suive une pente naturelle, contre laquelle il se doit de résister, qui en ferait de fait un objet d'échange ; comme si l'objet donné, pour être donné, devait être abandonné : autre évidence qui constitue un paradoxe insoluble . Car c'est aussi en prenant en compte, avec conscience, tous ces paradoxes, qu'il convient aussi de réfléchir le don d'organes et de

---

<sup>259</sup> Nous pouvons faire un parallèle avec la réflexion de Vladimir Jankélévitch concernant le concept de méconnaissance, développé dans le tome 2 de « *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque –rien* », Essais ; Points ; Editions du Seuil, 1980. Jankélévitch y défend l'idée que les choses les plus importantes de la vie se font connaître sous la forme « d'une lueur timide et fugitive, d'instant –éclair, de silence, de signes évasifs. » Ces signes reflètent justement de « l'entrevison dans laquelle le méconnu soudainement se reconnaît » ; et de décliner la méconnaissance en docte ignorance, en mécompréhension, et en malentendu, qui enferment dans l'apparence première et interdisent l'accès au mystère de la personne et de la rencontre. Il écrit dans les premières pages du tome 2 : « le problème de la méconnaissance concerne le mystère impalpable de la personne, de l'œuvre ou du message : la méconnaissance est une façon particulièrement irritante, controversable et aporétique de manquer celui là en croyant connaître ceux-ci ».

gamètes, tant du côté du donateur que du donataire, malgré l'attente urgente, la souffrance, au-delà de la mort. Jean Luc Marion<sup>260</sup> écrit : « Comment ne pas conclure que le don, dès qu'il s'accomplit en effectivité et paraît dans la froide lumière de l'expérience, doit virer inéluctablement en son contraire, suivant une triple assimilation à l'échange et au commerce ? Comment ne pas inférer de cette auto suppression son instabilité foncière, qui en fait une apparence de phénomène, incapable de se constituer en phénomène objectif ? Le don se contredit d'une contradiction dans les termes qui ne lui appartiennent justement pas, car il s'agit *des termes de l'échange*. (...) L'échange s'impose comme la vérité du don, qu'il rature. Se soumettant à l'économie, le don échange son essence de don contre une effectivité qui le nie, précisément dans l'échange. Car l'économie fait l'économie du don ». Poussant le raisonnement, Jean-Luc Marion interroge<sup>261</sup> : « Mettre entre parenthèses chacun des termes de l'échange ne se paie-t-il pas, au delà de l'évitement de l'échange réciproque, par la disparition de tout le processus réel de don ? » ; il en vient à conclure<sup>262</sup> : « Car enfin, on aboutit à une parfaite contradiction : au lieu de se définir par relation à son donataire, le donateur donnerait d'autant mieux qu'il disparaîtrait (inconnu, décédé) aux yeux de ce dernier ; le donataire, loin de se manifester en gérant sa dette apparaîtrait d'autant mieux qu'il la dénierait (anonyme, ennemi) ; et le donné, loin de se concrétiser dans un objet patent, apparaîtrait d'autant mieux qu'il s'évanouirait dans l'irréel ou le symbolique (indice) ». Les conditions de la donation *idéale*, au final, sont posées, là, de façon paradigmatique par rapport à notre problématique : un inconnu ou un mort, qui donne, à un anonyme ou à un ennemi<sup>263</sup>, quelque chose qui ne deviendrait qu'ombre, indice d'elle-même, se délitant de façon fantomatique au fur et à mesure que le don, se mettait, lui, en place. La donation obéit nécessairement à la définition que Jean Luc Marion donne

---

<sup>260</sup> Jean-Luc Marion ; « Certitudes négatives » ; Figures ; Grasset ;2010 ; p 143.

<sup>261</sup> Jean-Luc Marion ; Ibid ; p 161.

<sup>262</sup> Jean-Luc Marion ; Ibid ; p 161.

<sup>263</sup> Pour Jean-Luc Marion, le don fait à l'ennemi est le paradigme du don fait à un donataire bel et bien identifié, qui ne le remboursera pas, et qui fait que le don ne sera pas transformé en échange : « La haine qu'il me porte lui fera retourner mon don, vécu comme une insulte, et toute revendication de générosité comme une humiliation supplémentaire (...) Il dénierait même qu'il s'agisse d'un don, mais il nourrirait une haine plus grande encore à mon encontre : il me rendra la monnaie de ma pièce, en inversant la dette au centuple (...) Il me tuera plutôt que d'admettre qu'il me doit la moindre reconnaissance » ; Jean Luc Marion voit là le don, changé en affront, un don libéré de toute réciprocité, « souverain », « non piégé par la réciprocité », « définitivement donné » : « *Mon ennemi apparaît comme le meilleur ami de mon don* » ; Jean Luc Marion ; Ibid ; p 159, en italique dans le texte.

de *l'abandonné*, « qui se reçoit de ce qu'il reçoit<sup>264</sup> » : « L'attributaire répond de ce qui se montre, parce qu'il répond de ce qui se donne - d'abord en s'en recevant. (...) Si l'attributaire surgit d'un phénomène donné exerçant le simple impact de son événement, qu'en sera-t-il lorsque surgira un phénomène donné en tant que saturé ? L'impact se radicalisera en *appel*<sup>265</sup> et l'attributaire en *abandonné* ». A sa façon, le poète René Char écrivait : « Donne toujours plus ce que tu ne peux reprendre. Et oublie. Telle est la voie sacrée<sup>266</sup> ». Le don s'abandonne donc là et s'oublie ; mais le don devient aussi, dès lors, abandon, et oublié.

#### IV-B-2 : L'exemple de la paternité : l'apport de Levinas et de Marion :

Un don, « toujours *déjà* réduit à la donation, franc de toute déchéance dans l'économie, né libre de la raison suffisante<sup>267</sup> », « cas exceptionnel », répondant à autant de critères contradictoires et paradoxaux, pourrait être représenté par *la paternité*. Car la paternité est un phénomène universel, « irrécusable », que chaque homme et que chaque humain expérimente, paradoxalement là aussi, de façon d'autant plus aiguë s'il est lui-même sans père ou sans enfant. Echappant aux mécanismes de l'échange, la paternité ne saurait être considérée comme « une simple production biologique de procréation, ni comme une communauté primaire d'intérêts, ni comme une cellule politique élémentaire »<sup>268</sup> ; Rattrapée par l'échange, la paternité redevient, dans l'après-coup, tout cela. Pour Jean-Luc Marion, la paternité obéit à la définition qu'il donnait de *l'abandonné*, qui se reçoit de ce qu'il reçoit. Si la paternité « *se reçoit et tant qu'elle reçoit* », « *elle se donne aussi en tant qu'elle donne* ». Jean-Luc Marion<sup>269</sup> écrit qu'elle « se donne avec un style absolument propre et remarquable.- Elle se donne en effet, mais sans pouvoir se prévoir ; car l'intention de procréer ne suffit jamais à procréer, pas plus que l'intention de ne pas procréer n'assure contre la procréation.- Elle donne encore mais sans cause, ni raison univoquement assignables. (...) La paternité produit ou plutôt se produit comme un événement et non comme un simple fait, parce que, surgie du pur possible, elle ne fabrique pas un résultat fini, déterminé et terminé une fois délivré, mais elle produit un possible

<sup>264</sup> Jean-Luc Marion ; « *Etant Donné* » ; p 366 ; en italique en dans le texte.

<sup>265</sup> La question de l'appel, notamment de « *la voix sans nom* », pourrait être pensée à travers la question de l'anonymat (seconde partie de ce travail).

<sup>266</sup> René Char ; « *Le terme épars* » ; In « *Le Nu perdu et autres poèmes* » ; 1964-1975.

<sup>267</sup> Jean-Luc Marion ; « *Certitudes négatives* » ; p 162.

<sup>268</sup> Jean-Luc Marion ; *Ibid* ; p163.

<sup>269</sup> Jean-Luc Marion ; *Ibid* ; p 163.

(l'enfant), dont l'avenir ne peut à son tour ni se prévoir, ni se déduire de ses causes, ni s'anticiper, mais doit s'attendre». Jean-Luc Marion voit dans le phénomène de la donation lié à la paternité un exemple unique parmi tous les phénomènes touchant au donné : c'est bien le seul qui obéit à la règle du *donnant donné*, mue d'une « négantropie incontrôlable », qui lui donne toute sa puissance<sup>270</sup> : « Simplement le donné donne ici toujours et nécessairement un autre que lui-même, donc plus que lui-même », « ouvrant un avènement en droit sans fin<sup>271</sup> ». Jean-Luc Marion continue ici et approfondi ici un des écrits antérieurs sur la question, portant sur la question du nom de l'enfant. Pourquoi un père, toujours incertain, donne son nom à un enfant, à *son* enfant ? : « Par définition, en fait par délai temporel du retard initial de la naissance sur l'engendrement, une paternité biologique reste sans preuve immédiate et directe, toujours douteuse (et techniquement elle le deviendra de plus en plus dans un futur proche) ; tout enfant naît naturellement de sa mère, mais à strictement parler, reste toujours de père inconnu ; il n'y a d'enfant que trouvé - c'est-à-dire à recevoir éventuellement<sup>272</sup> ».

Le don - de paternité - par le père, obéit selon l'auteur à un triple paradoxe :  
-Premier paradoxe : le donateur est d'abord marqué, essentiellement par son absence, retiré aussitôt après la procréation, tandis que la mère demeure, et en elle l'enfant. Cette absence est appelée à demeurer, le père en partance, la mère en fusion : « Il manque parce qu'il ne peut jamais fusionner avec l'enfant donné(...) Pour demeurer, le père doit briller par son absence. Il apparaît en tant qu'il disparaît ». La paternité ne peut être que « revendiquée » et « médiata », dans une reconnaissance ultérieure de l'enfant : « Il ne peut vraiment donner un père à son enfant qu'en lui redonnant, après la vie biologique toujours aléatoire, un statut, un nom, bref une identité symbolique, qu'il lui faut redonner sans cesse. (...) Il doit donner à l'enfant son statut de don sans retour, mais sans certitude non plus<sup>273</sup> ». Voici donc, qu'à travers le don de paternité, le père apparaît au fur et à mesure que le donateur s'efface, obéissant ainsi « à la figure du donateur réduit par la donation ».

---

<sup>270</sup> Jean-Luc Marion ; *Ibid* ; p164.

<sup>271</sup> Jean-Luc Marion ; *Ibid* ; p164.

<sup>272</sup> Jean-Luc Marion ; « *Étant donné* » ; paragraphe « *l'enfant et le père* » ; p 414.

<sup>273</sup> Jean-Luc Marion ; « Certitudes négatives » ; p 166.

- Second paradoxe, résumé magistralement par Jean-Luc Marion<sup>274</sup> : « L'enfant, aussi donataire qu'il apparaisse, (et par excellence, puisqu'il ne reçoit pas seulement un don, mais se reçoit lui-même comme le don d'une possibilité) ne peut par définition satisfaire à la moindre conscience de dette ». Tout sentiment de dette entrave le développement et l'épanouissement de l'enfant, et la clinique psychopathologique et pédopsychiatrique nous le montre au quotidien : l'enfant n'est redevable de rien, et doit d'abord s'occuper de lui-même. Jamais, l'enfant ne pourra donner vie à son père, et tout au plus, de la présence, du temps, et de l'affection. « Donataire défaillant » et absent, l'enfant deviendra à son tour donneur manquant, permettant à la généalogie de se déployer, et par là même, une subversion de l'identité par la paternité, ouvrant à une historicité possible ; tout retour du pareil, tout retour en arrière, toute remontée du temps, est un impossible. Cette identité nouvelle du donataire, défaillante, manquante, et redevable justement, de *rien*, permet justement à l'existant d'être, de s'occuper d'abord de lui-même, et d'advenir librement. Comme si, libéré de toute dette, le *Je* existe enfin, libre, une identité devenant alors un possible, limité par la responsabilité. Emmanuel Levinas écrit<sup>275</sup> : « L'exister est maîtrisé par l'existant, identique à lui-même, c'est-à-dire seul. Mais l'identité n'est pas seulement un départ de soi ; elle est aussi un retour à soi. Le présent consiste dans un retour inévitable à lui-même. La rançon de la position d'existant réside dans le fait même qu'il ne peut se détacher de soi. L'existant s'occupe de soi. Cette manière de s'occuper de soi- c'est la matérialité du sujet. L'identité n'est pas une inoffensive relation à soi, mais un enchaînement à soi ; c'est la nécessité de s'occuper de soi ». A travers le concept de don réduit à la donation emprunté à Marion, à travers la réflexion ébauchée ici par Emmanuel Levinas sur *l'exister*, le donataire nécessairement défaillant et manquant (sans être pour autant l'ennemi), libéré de tout devoir vis-à-vis du donateur putatif et absent (voire inconnu), ne peut être et advenir, c'est-à-dire être porteur d'une identité propre, qu'en raison de *l'abandonné du don* ; c'est là autant d'ouvertures, autant de pistes de réflexion, à soumettre peut-être, concernant le don d'organes ou de gamètes.

-Enfin, concernant le don donné, il s'agit de la vie elle-même, « qui justement, parce qu'elle rend possible et éventuellement effectif tout étant et tout objet, ne relève même ni de l'étantité ni de l'objectivité. La vie n'est pas, puis ce que tout ce qui est est par elle, et que

---

<sup>274</sup> Jean-Luc Marion ; *Ibid* ; p166.

<sup>275</sup> Emmanuel Levinas ; « *Le temps et l'autre* » ; 1983 ; Quadrige ; Grands textes, Puf ; édition de juin 2009 ; p 36.

*rien* n'est sans elle ; nul ne la voit, ne la définit, ni ne la saisit comme quelque chose de réel, comme une chose parmi d'autres<sup>276</sup>». Cette question du don de vie abandonné à travers le don réduit à la donation pure illustrée par la paternité avait été soulevée par Emmanuel Levinas, mais partant de la question de la mort et du temps. Emmanuel Levinas pose un paradoxe, porteur d'une puissance heuristique étonnante, et qui nous fait croiser la pensée de Jean-Luc Marion : « La relation avec autrui, c'est l'absence de l'autre ; non pas absence pure et simple, non pas absence de pur néant, mais absence dans un horizon d'avenir, une absence qui est le temps. Horizon où pourra se constituer une vie personnelle au sein de l'événement transcendant, ce que nous avons appelé plus haut la victoire sur la mort<sup>277</sup> ». A partir de là, Emmanuel Levinas redéfinit la question de la paternité. Il écrit : <sup>278</sup>« Devant un événement pur, devant un avenir pur, qu'est la mort, où le moi ne peut rien pouvoir, c'est-à-dire ne peut plus être moi, nous cherchions une situation où cependant il lui est possible de rester moi, et nous avons appelé victoire sur la mort cette situation. Encore une fois, on ne peut pas qualifier cette situation de pouvoir. Comment être dans l'altérité d'un toi, puis je, sans m'absorber dans ce toi, et sans m'y perdre, rester moi ? Comment le moi peut-il rester moi dans un toi ; sans être cependant le moi que je suis dans mon présent, c'est-à-dire un moi qui revient fatalement à soi ? Comment le moi peut-il devenir autre à soi ? Cela ne se peut que d'une seule manière : par la paternité ». Emmanuel Levinas aborde là la fécondité du moi ; « une catégorie biologique » certes, une extériorité qui ne peut être confusion, mais un renouvellement, une continuité, une « dialectique partant de l'identité de l'hypostase, de l'enchaînement du moi au soi, allant vers le maintien de cette identité, vers le maintien de l'existant, mais dans une libération du moi à l'égard de soi<sup>279</sup> ».

La clinique pédopsychiatrique nous invite à ce point du travail à ouvrir une parenthèse : il faudrait interroger la part inconsciente ou hypostasiée de l'identité du

---

<sup>276</sup> Jean-Luc Marion ; Ibid ; p167-168. Il nous semble important de continuer ici la citation, ouvrant, bien sûr sur la question du don de gamètes, mais aussi sur la question du don d'organes : « Le cadavre ne manque de rien de réel, qui permettrait de le distinguer du vif ; "Il ne lui manque que la parole", dit-on de celui qui vient de décéder ; mais la parole, n'est pas une chose du réel parmi d'autres ; elle suscite les choses en les nommant, et les faisant apparaître, elle n'apparaît elle-même jamais comme une chose. La vie donnée n'apparaît pas, n'est pas, ne se possède donc pas ». Ce n'est pas sans rappeler la réflexion de Daniel Sibony, précédemment cité.

<sup>277</sup> Emmanuel Levinas; Ibid.; p 82-83.

<sup>278</sup> Emmanuel Levinas; Ibid.; p 85.

<sup>279</sup> Emmanuel Levinas ; Ibid. ; p 87.

*donneur qui donne vraiment*. La question serait celle de l'objet introjecté en nous et pourtant facilement abandonnable à l'autre. Il nous semble que seule l'imago maternelle introjectée, partie nomade et passive suffisamment bonne, capable d'accueillir et de donner à la fois, celle qui a nourri, investi, perçu, validé, et surtout reconnu<sup>280</sup>, permette la limitation de son omnipotence et de son narcissisme primaire, tout en développant ses capacités de donation et de reconnaissance de dette.

La double approche de Jean-Luc Marion et d'Emmanuel Levinas, concernant la donation à travers le concept de paternité, faisant suite aux avancées de Jacques Derrida concernant le don, toutes phénoménologiques, permettent d'aborder le don d'organes et de gamètes en se départissant des concepts issues des approches liant le don soit à l'échange, soit au sacrifice, soit au commerce. *Kula* et *potlatch* sont définitivement peu opérants en ce qui concerne la donation d'organes ou de gamètes. Si une hyper réalité anime le monde, si les valeurs sont coupées de ce qui justement les fondent, si une *liberté négative* -dangereuse- conditionne les prises de décisions du commun, étayée par un même raisonnement du côté des politiques, alors, à la limite, seule la dimension symbolique du don émerge, elle seule est mise en avant, ce qui ne dédouane pas le don de la dette. La réflexion phénoménologique autour du don, plus poétique mais aussi plus ardue, nécessitant une conscience aigüe des multiples paradoxes et apories qui la construisent, nous semble plus proche de ce que vivent les patients, donneurs ou donataires, et permet de comprendre cette attente énorme de l'un et de l'autre, de l'un envers l'autre, à travers la vie, « *une vie qui n'apparaît pas, n'est pas, et ne se possède donc pas* ». C'est peut être vers une compréhension accrue de cette réflexion (dans le meilleur des cas), pressentie, non mise en mots ni en pensée (ni par le patient et ni par le soignant), qu'il nous faudrait accompagner les patients, vers un savoir qui serait sitôt oublié, mais su aussi.

---

<sup>280</sup> Nous reviendrons sur la notion de reconnaissance, avec Paul Ricoeur et Martha Nussbaum, dans la troisième partie de ce travail.

## Seconde Partie : l'Anonymat.

### I Un espace autre : l'anonymat.

#### I –A : Problématique :

Il est peu dire que, dans nos sociétés nous n'envisageons plus la solidarité que comme négociée, mieux, réglementée. La rencontre devient difficile, impossible, et pour ce faire, a besoin d'être aménagée, voire là encore, négociée et réglementée. Chacun devant au préalable, justifier, voire se justifier, de son identité. Comme nous avons essayé de le réfléchir plus haut, tout n'est évidemment pas « donnable », ni échangeable, et encore moins négociable ou commercialisable. Et si le don semble devenir un des derniers bastions de cette solidarité perdue, inscrite indéfectiblement dans la temporalité<sup>281</sup>, de la générosité dans le partage, voire d'utopie, il n'en est dès lors que plus aporétique et énigmatique.

De même, tout ne peut pas être dit, tout ne peut pas être su, par tous. Le jeune enfant le divine intuitivement du haut de ses trois ans de vie, déjà<sup>282</sup> ; le temps des secrets s'annonce, durera toute une vie ; certains secrets le protégeront et forgeront son identité ; d'autres, non identifiés<sup>283</sup> et mal vécus ou supportés par l'entourage, agiront à son insu, le construiront en négatif. Intuitivement, comme pour le don ainsi que l'a démontré Maurice Godelier, chacun devine qu'il existe des zones interdites à tout échange d'informations, à tout commerce de renseignements. Ce qui est en contradiction avec l'évolution de la société de l'information dans laquelle nous évoluons, toute l'information, *stockée « quelque part »*, devenant accessible en un seul click, un seul zapping ; sans être pour autant ni réfléchie, ni mentalisée, ni appropriée ; et encore moins partagée, redite, racontée, mise en mots,

---

<sup>281</sup> Références précédemment citées que nous rappelons ici : Emmanuel Levinas, in « *Le temps et l'autre* », « *Dieu, la mort, le temps* » ; Jacques Derrida, in « *Donner la mort* »

<sup>282</sup> Certains enfants présentant un syndrome d'Asperger diront tout haut, à tous, *la vérité de la réalité*, ne comprenant pas les règles informelles, non dites, du groupe ; ils se trouveront rejetés un peu plus qu'ils ne l'étaient déjà du fait de leurs particularités.

<sup>283</sup> Entre autres ouvrages de référence sur cette question, nous citerons l'ouvrage de Selma Freiberg, « *Fantômes dans la chambre d'enfants* » paru en 1980 aux Etats Unis ; Edité en français aux PUF, collection Le fil rouge, 2007.

narrée, bref, reconstruite. Cette ambiguïté fondamentale portant sur une information<sup>284</sup> précise et manquante, qui traverse et sous tend la question de l'anonymat. Or l'ambiguïté, si elle enrichie la cohérence, « n'est ni tout à fait une chose ou tout à fait l'autre. Elle ne trouve pas sa place dans l'alvéole, le casier, la fenêtre, l'encyclopédie. C'est un objet dépourvu de forme ou un sentiment qu'on ne peut situer. L'ambiguïté demande : Où est la frontière entre ceci ou cela ? L'ambiguïté n'obéit pas à la logique. Le logicien dit : Tolérer la contradiction, c'est être indifférent à la vérité. (...) Mais l'ambiguïté est intrinsèquement contradictoire et insoluble, étourdissante vérité de brouillards et de brumes, figure indiscernable, fantôme, souvenir ou rêve qui ne peut être enfermé ni retenu dans mes mains parce que toujours cela s'envole, et je ne puis dire ce que c'est ni même si c'est quelque chose. Je la traque à l'aide de mots malgré son refus de se laisser capturer, et une fois de temps en temps, j'imagine que je m'en approche<sup>285</sup>», souligne la romancière et essayiste Siri Hustvedt. Jean Baudrillard le signalait déjà, avant même l'avènement que nous connaissons de l'informatique, la communication se limitant aux questions/réponses<sup>286</sup>: « L'irruption du schéma binaire question/réponse est d'une portée incalculable : elle désarticule tout ce qui fut, en un âge d'or désormais révolu, dialectique d'un signifiant et d'un signifié, d'un représentant et d'un représenté. Finis les objets dont le signifié serait la fonction, (...), finie l'interrogation réelle à laquelle répond la réponse (finies surtout les questions auxquelles il n'y a pas de réponse) ». C'est dans ce contexte là, paradoxal et fermé, que se pose (et s'impose) la question de l'anonymat, qui sous tend la problématique du don, de gamètes et/ou d'organes. La problématique se situant au final entre espaces complémentaires et pourtant opposés : entre l'espace privé et l'espace public ; entre l'espace social et l'espace familial ; entre l'espace fonctionnel, utile et pragmatique, et l'autre , le culturel, voire l'espace du symbolique, éthéré et plus difficilement accessible; entre l'espace de travail et celui des loisirs; tous ces espaces étant animés et sous tendus, comme le faisait remarquer Michel Foucault, par une sourde sacralisation, aucune institution n'ayant osé y toucher. Lever, quitter l'anonymat consisterait alors à quitter l'espace du dedans pour aller vers

---

<sup>284</sup> Le Dictionnaire de la Langue Française donne à notre avis, la définition la plus complète du mot « anonyme » : Sens 1 : dont on ne connaît pas le nom ; Sens 2 : dont on ne connaît pas l'auteur ; Sens 3 : dénué de personnalité. Dans les questions qui nous intéressent, le second sens prévaudrait ; mais il nous semble qu'une confusion existe entre les trois sens, parfois, chez les personnes qui militent pour la levée de l'anonymat.

<sup>285</sup> Siri Hustvedt ; « *La femme qui tremble* » ;; Paris, Actes Sud, 2010 ; p 223-224 .

<sup>286</sup> Jean Baudrillard ; Ibid ; p 99.

l'espace du dehors<sup>287</sup>, « cet espace dans lequel nous vivons, par lequel nous sommes attirés hors de nous-mêmes, dans lequel se déroule précisément l'érosion de notre vie, de notre temps et de notre histoire, cet espace qui nous ronge et nous ravine et qui est en lui-même aussi un espace hétérogène ». Le débat de la levée de l'anonymat, surtout en ce qui concerne le don de gamètes, se pose de façon aigüe et publique<sup>288-289</sup>, polémique et contradictoire<sup>290</sup> (peut être même d'arrière garde), avec à la clé, des outils et des possibilités techniques nouvelles<sup>291-292</sup>, mais surtout deux choix de société différents : « L'un respectueux des droits de la personne dans sa corporéité. L'autre curieusement retardataire par rapport à l'évolution des mentalités qui ont pris conscience des dangers que peut représenter pour les générations futures le morcellement scientifique à grande échelle du corps humain et de la procréation<sup>293</sup> ».

Il nous semble que si la question du don renvoie à celle du temps, celle de l'anonymat nous précipite littéralement dans celle de l'espace<sup>294</sup>. Et c'est dans cette dialectique temps/espace que nous serons amenés nécessairement à interroger la question de l'identité. Car ces questions se posent de façon aigüe :

-Au tout début de la vie, à travers la problématique du don de gamètes. Se profilent en amont : le projet parental ; en aval : la nature des liens qui se tissent, mais aussi les identités nouvelles, de part et d'autre, qui en résultent.

-Comment vivre, comment se vivre, se survivre à soi, à l'autre, quand la vie ne tient plus qu'à la greffe ? Qu'en dire, quoi et à qui, que se dire ? Comment se construire alors, s'approprier le don anonyme, *aporétique*, le faire sien, à travers une identité nouvelle et toute autant singulière ?

---

<sup>287</sup> Michel Foucault ; « *Dits et écrits* » ; 1984 ; « *Des espaces autres* » (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), in "Architecture, Mouvement, Continuité", n°5, octobre 1984, p 46-49.

<sup>288</sup> L'express ; « *L'identité des donneurs de sperme pourra être dévoilée* » ; édition du 1 septembre 2010.

<sup>289</sup> L'express ; « *ADN : Prouvez le père !* » ; édition du 18 mai 2011.

<sup>290</sup> Le Monde ; « *Enjeux éthiques, sociaux, et politiques de la levée de l'anonymat* » ; édition du 07 janvier 2011.

<sup>291</sup> Le Quotidien du Médecin ; « *La révision de la loi de Bioéthique : un texte équilibré, voire timide* » ; N° 8808 ; édition du 6 septembre 2010.

<sup>292</sup> Sciences et Avenir ; « *La congélation d'ovocytes autorisée en France* » ; édition de juillet 2011.

<sup>293</sup> Le Monde ; édition du 7.1.2011.

<sup>294</sup> Un exemple frappant à notre sens, que tout clinicien rencontre -sans peut être y prêter attention ?- est celui des personnes atteintes de démence (maladie d'Alzheimer) : seuls persistent des fragments de vie, qui sont indissociables certes de toute une vie, et renvoient à toute cette vie, à ses histoires, devenues éparées. Le patient s'isole, son espace relationnel s'amointrît, son espace géographique se rétrécit.

-L'anonymat fragilise t'il ou protège t'il alors cette chaîne de solidarité induite par le don<sup>295</sup>? A quelles conditions alors, cet espace, *hétérotopique et ambigu* à notre sens, peut-il protéger et assoir l'identité de chacun, l'inscrire dans une nouvelle temporalité ?

### **I-B : La question de l'anonymat en médecine :**

Si le concept de l'anonymat est largement cité dès que l'on s'intéresse à la question de la greffe d'organes ou à la question de procréation médicalement assistée par don de gamètes<sup>296</sup>, soit pour le défendre comme un impératif éthique, soit pour le pourfendre, nous n'avons cependant pas retrouvé d'articles dans la littérature scientifique médicale, pas plus que de chapitres ou de paragraphes le consacrant comme question pleine et entière, pas même dans des ouvrages de référence traitant d'éthique biomédicale<sup>297</sup>. Ce qui ne peut manquer de renvoyer à la question fondamentale que posait Byron Good, à savoir « comment la médecine construit ses *objets* ? ». Justement, l'anonymat n'est ni une chose, ni un objet, pas plus qu'un phénomène, mais plutôt un espace topologique à redécouvrir, à repenser, à l'instar de ceux que citent Michel Foucault<sup>298</sup> : « L'œuvre - immense - de Bachelard, les descriptions des phénoménologues nous ont appris que nous ne vivons pas dans un espace homogène et vide, mais, au contraire, dans un espace qui est tout chargé de qualités, un espace, qui est peut-être aussi hanté de fantasmes; l'espace de notre perception première, celui de nos rêveries, celui de nos passions qui détiennent en eux-mêmes des qualités qui sont comme intrinsèques; c'est un espace léger, éthéré, transparent, ou bien c'est un espace obscur, rocailleux, encombré : c'est un espace d'en haut, c'est un espace des cimes, ou c'est au contraire un espace d'en bas, un espace de la boue, c'est un espace qui peut être courant comme l'eau vive, c'est un espace qui peut être fixé, figé comme la pierre ou comme le cristal. »

---

<sup>295</sup> Eva Weil, psychanalyste : film de 4'32" : « *Comment est vécu le don d'ovocytes par les donneuses ?* » Site web de l'Agence de Biomédecine : <http://www.dondovocytes.fr/>

<sup>296</sup> L'anonymat est aussi abordé comme une nécessité méthodologique pour mener à bien des questionnaires ou des études ; là encore, on ne retrouve aucune réflexion accompagnant en amont cet anonymat tant recherché pour les besoins des études faites sur les patients. Le concept « d'espace transitionnel » est, à notre connaissance, le seul espace théorisé dans le cadre de l'accompagnement et du soin, voire en médecine.

<sup>297</sup> Par exemple : 1/ « Philosophie, éthique et droit de la médecine », sous la direction de D.Folscheid ; PUF ; 1997 ; 2/ « Initiation à l'éthique médicale » ; sous la direction de H.Brunswick & M.Pierson ; Vuibert ; 2002 ; 3/ « Introduction générale à la bioéthique » ; Guy Durand ; Fides ; Montréal ; 2005 ; 4/ « Questions d'éthique biomédicale », sous la direction de J-F Mattei ; Flammarion ; 2008.

<sup>298</sup> Michel Foucault ; Ibid ; p 46-49.

La médecine a peu ou pas pensé les espaces, phénomènes échappant à la méthode anatomo-clinique. Pourtant, avec la question de l'anonymat, tampon entre l'espace du dedans et l'espace du dehors, nimbant la question de l'identité, un nouvel espace se dessine, transitionnel, comme le décrivait Donald Woods Winnicott<sup>299</sup> : un espace potentiel, « une aire d'expérience (...), entre l'activité créatrice primaire et la projection de ce qui a déjà été introjecté, entre l'ignorance primaire de la dette et la reconnaissance de celle-ci ». Il s'agirait de réunir dans cet espace les conditions de l'émergence d'un vrai self<sup>300</sup>, d'une confiance en soi et dans le monde, d'un déploiement serein de toutes les capacités créatrices de la personne<sup>301</sup>. Il s'agirait alors d'être plus dans une création de sens que dans une révélation de sens, l'individu bien installé dans un sentiment puissant et rassurant de cohérence interne, plutôt que dans des processus où le Moi serait clivé, où des mécanismes d'identification aliénants seraient à l'œuvre.

Nous rappellerons brièvement les principes et les limites de l'anonymat en pratique médicale, ainsi que quelques exemples de législation encadrant le don de gamètes et ses rapports à l'anonymat. Ceci avant d'essayer dans les chapitres suivants de nous intéresser à ce qui fonderait l'anonymat ontologiquement, d'un point de vue anthropologique, philosophique, et littéraire.

I-B-1 : Principes associés au concept d'anonymat :

L'obligation de l'anonymat traverse à la fois le champ du don d'organe pour la question de la greffe, et le champ du don de gamètes, pour les techniques de procréation médicalement assistées. Deux grands principes fondent à ce jour, l'obligation d'anonymat, toujours corrélée à la question du don. (Inversement, nous posons la question : ne pourrait-on pas réfléchir à la question de l'anonymat indépendamment de la question du don ?)

-Le premier principe est relatif *au plus strict respect du corps humain*, voire de sa sacralité, qui se manifeste par l'indisponibilité du corps humain et de l'impossibilité d'en faire commerce ; la non commercialité du corps humain<sup>302</sup> avait été spécifiée en 1997,

---

<sup>299</sup> D.W. Winnicott ; « *Objets et phénomènes transitionnels* » ; in « De la pédiatrie à la psychanalyse », Payot ; 1969 (réédition de 1989) ; p 170.

<sup>300</sup> Christopher Bollas ; « *Les forces de la destinée* » ; Calmann Levy ; 1996.

<sup>301</sup> Nous ne sommes pas loin du *Dasein* heideggérien, sur lequel nous reviendrons ultérieurement.

<sup>302</sup> Convention des Droits de l'Homme et de la Biomédecine, Oviedo, 4 avril 1997, article 21 : « *le corps humain et ses parties ne doivent pas être, en tant que tels, source de profit* » et aucun prélèvement ne

reprise par le Comité Consultatif National d'Éthique<sup>303</sup> : « La non patrimonialité du corps humain est un principe fondateur de l'équilibre de la loi de 2004 ».

-Le second principe concerne *l'oblativité* du don, c'est-à-dire l'abandon désintéressé à l'Autre, sans possibilité de retour<sup>304</sup>.

Concernant la question de l'anonymat et du don de gamètes en France : rappelons que l'obligation de l'anonymat lors du don de gamètes (de sperme, plus précisément depuis 1973 ; les dons d'ovocytes n'ayant été autorisés que depuis 1994) est héritière de la réflexion menée par les CECOS<sup>305</sup> à leur création . Cette réflexion est elle-même inspirée des principes relatifs aux règles régissant la transfusion sanguine, à travers le concept de don. La question était alors de pouvoir offrir aux couples stériles la possibilité de créer une famille, avec pour le père stérile un vrai statut de père, indépendant de la reconnaissance d'une paternité biologique, obligatoirement distincte. Dès le début, le choix mûri, réfléchi, de mettre en place une fiction juridico biologique, ne permettait plus au père social d'être discrédité. Le processus reposait sur trois pierres angulaires<sup>306</sup> : l'anonymat qui accompagne la fourniture de gamètes; l'officialisation devant notaire ou juge de la demande du couple à recourir au don de gamètes (sperme); l'impossibilité pour le père de dénoncer sa paternité. Le Conseil d'Etat<sup>307</sup> avalise en 1988 pleinement les pratiques datant de 1973 : le don est désintéressé et sans risque de retour ; le projet parental familial s'oppose à la génétique et lui est supérieur ; les produits du corps humain ne peuvent faire l'objet d'un commerce. Dans l'intérêt suprême de l'enfant né d'une PMA, il a été décidé que celui ci aura « *deux parents, pas un de plus, pas un de moins* », rejetant ainsi un « droit à l'enfant ». Le choix de l'anonymat qui entoure le don de gamètes, a été réaffirmé par toutes les lois de bioéthiques successives (1994 ; 2004 ; 2011). La population a pu donner son avis sur la question lors des

---

peut être conservé et utilisé dans un but autre que celui pour lequel il a été prélevé dans le respect des procédures d'information et de consentement appropriées.

<sup>303</sup> Comité Consultatif National d'Éthique, avis 105, du 9 octobre 2008.

<sup>304</sup> Nous retrouvons ici la pensée de Jacques Derrida et de Jean Luc Marion.

<sup>305</sup> En 1973, se créent les deux premières banques de sperme françaises, à Paris ; la première à l'Hôpital Necker à l'initiative du Pr Albert Netter ; la seconde à l'Hôpital Bicêtre par le Pr Georges David, sous le nom de CECOS (Centre d'étude et de conservation des œufs et du sperme humain). Le diaporama suivant, mis en ligne par l'Université de Rennes, résume les buts, moyens, et limites rencontrés en pratique courante : [www.med.univ-rennes1.fr/resped/s/.../DONDEGAMETES.ppt](http://www.med.univ-rennes1.fr/resped/s/.../DONDEGAMETES.ppt)

<sup>306</sup> Audition de Pierre Jouannet ; Rapport d'information N° 3208 de l'Assemblée Nationale ; 12 juillet 2000

<sup>307</sup> Rapport du Conseil d'Etat sur les Sciences de la Vie : de l'éthique au droit ; 1988.

Etats Généraux de la Bioéthique<sup>308</sup> : « Leur réflexion sur la levée de l’anonymat du don de gamètes s’inscrit dans la même logique visant à «*privilégier*» l’histoire parentale par rapport à la généalogie biologique. Le «donneur» ne saurait, en ce sens, selon eux, être assimilé à un « parent ». C’est pourquoi, les citoyens n’ont pas jugé utile de préconiser une levée totale de l’anonymat du don de gamètes ». Les lois de Bioéthiques révisées en 2011 vont à contre courant des avis du CCNE et du recueil des données des Etats généraux, s’inscrivant plus dans une démarche européenne, l’anonymat du don de gamètes pouvant être partiellement levé avec la possibilité pour un enfant né suite à un don, d’accéder lors de sa majorité, à des données non identifiantes, telles que des données médicales , la taille, l’origine géographique, la profession, mais aussi des données médicales. Ce dernier point n’est pas sans soulever de nombreuses questions auprès des praticiens, notamment les généticiens, ne sachant comment l’interpréter, comment l’utiliser en clinique. Enfin, l’identité du donneur, s’il y consent, pourrait être communiquée à l’enfant, devenu adulte.

Concernant la question de l’anonymat et le don d’organes : l’anonymat entre donneurs et receveurs semblent être « un élément de confiance placé par la société française dans la médecine de transplantation<sup>309</sup> ». Laquelle confiance est bien retrouvée lors des débats des Etats Généraux de la Bioéthique : les citoyens panélistes ont mis l’accent sur différents points, notamment sur les devoirs de solidarité et de générosité sous jacents au don, véritables choix assumés, loin des campagnes « promotionnelles » et culpabilisantes faites jusque là autour de la question du don. Allant plus loin et plus avant, ils ont insisté aussi sur<sup>310</sup> « *la nécessité de faire évoluer le système actuel, reposant sur le régime du consentement présumé.* » La dimension symbolique du rapport au corps, abordé dans sa globalité et surtout pas considéré comme un réservoir d’organes ou de tissus, le respect absolu de la dignité du corps du donneur, ont été autant de points soulignés par des participants inquiets d’une éventuelle démarche « *utilitariste et quantataviste* ». Défenseurs irréductibles des principes de gratuité et d’anonymat, les participants ont défendus l’idée d’autoriser le don croisé entre vifs, en élargissant le cercle des donneurs.

---

<sup>308</sup> Etats Généraux de Bioéthique, 2009 : rapport consultable : [http://www.etatsgenerauxdelabioethique.fr/uploads/rapport\\_final.pdf](http://www.etatsgenerauxdelabioethique.fr/uploads/rapport_final.pdf)

<sup>309</sup> CCNE ; avis 105 ; du 9 octobre 2008.

<sup>310</sup> Etats Généraux de Bioéthique ; 2009 ; Ibid, p 48-50.

De ces deux principes, respect du corps humain avec non patrimonialité possible, et oblativité du don, découlent deux corollaires :

-Assurer une équité entre les receveurs, qui se voudrait la plus juste possible ;

-Assurer, sécuriser, une égalité potentielle entre donneur et receveur (qui pourrait devenir à son tour donneur et vice versa<sup>311</sup>). Le respect de ces deux grands principes (et de leurs corollaires) permet dès lors :

-*D'empêcher le don dirigé* et donc de respecter le « principe d'équité de distribution des organes », cassant le classique circuit offre/demande (ou vice versa), qui aurait pu aboutir à la mise en place d'un système marchand.

-*De dé-contractualiser l'échange, en le dépersonnalisant* ; On retrouve là le concept juridique de fongibilité de la substance donnée, protégeant donneur (même mort) et receveur. Le receveur ne peut se retourner contre le donneur et exigeant par exemple une garantie.

-*De garantir le désintéressement moral* : le receveur, en théorie, n'aurait dès lors aucune dette morale vis à vis du donneur. Sinon, nous ne serions déjà plus dans la logique du don.

-*De garantir le désintéressement matériel* : par le biais de la gratuité.

Mais les principes posant la nécessité de l'anonymat, qui en définissent les contours et les conséquences, ne disent rien non plus du concept d'anonymat lui-même !

### **I-B-2 Limites courantes du principe d'anonymat :**

-Le principe dit « *de nécessité médicale* » semblait être jugé supérieur au principe d'anonymat, garant pourtant du respect du corps humain. L'évolution des pratiques, mettant en avant entre autres les principes d'autonomie, de dignité, de vulnérabilité, a fait reculé, voire disparaître, l'usage de ce principe.

---

<sup>311</sup> Etats Généraux de Bioéthique ; 2009 ; Ibid ; il nous semble intéressant de rapporter les propos d'une participante, traduisant de la prise conscience, juste et entière : « il faut rappeler que chacun d'entre nous a beaucoup plus de chance d'avoir un jour besoin d'une transplantation que d'être en situation de donner ses organes après sa mort. Nous sommes beaucoup plus probablement des receveurs potentiels que des donneur potentiels ».

-Le don d'organes croisé entre vivants, défendu par les citoyens lors des Etats Généraux, avalisé lors de la dernière révision des lois de Bioéthique : il exclut de fait le principe d'anonymat, sans pour autant remettre en question ni « le principe de non patrimonialité », ni « le principe d'équité de distribution des organes ».

-Le principe d'oblativité, sensé être protégé par la gratuité, se trouve quelquefois mis à mal, en même temps que le principe d'anonymat, dans le don de gamètes. Il a été rapporté que quelque fois, les équipes mettent en relation un couple de receveurs avec des donneurs ou des donneuses ; dans le même sens, il existe de nombreux forums sur le net, où un don d'ovocyte est demandé ou proposé contre un don de sperme : le don qui devait être gracieux, court-circuité par la personnalisation, la mise en relation, risque aussi de devenir mercantile.

- Le désintéressement moral, dans les faits cliniques, ne se retrouve garantit que si le don de gamètes n'est pas dirigé, que si les donneurs ne sont pas délégués aux receveurs. La levée de l'anonymat, par l'individu issu du don, ne vient pas alors contrecarrer le désintéressement moral.

-L'absence de risque de retour se trouve garantit par le droit, et non pas par le principe d'anonymat. Le droit garantit ainsi que le receveur ne peut obtenir réparation si le don est de "mauvaise qualité" ; qu'un donneur, via son don, n'a aucun droit sur le receveur ; qu'un donneur ne peut avoir compensation de son don.

### **I-B-3 : Don de gamètes, anonymat, législations<sup>312</sup>.**

Les législations, même entre pays voisins et appartenant tous à la Communauté Européenne, diffèrent. Ce qui pose justement la question de la construction du droit, en rapport avec les valeurs défendues et prônées par une société. Nous ne pouvons que faire référence à la vision ouverte (et quelque part révolutionnaire) du droit telle que proposée

---

<sup>312</sup> Nous pensons ici à Jean Carbonnier et à son célèbre « *Légiférez en tremblant* ». Ceci nous renvoie à cette inquiétude pour l'Autre, à ce souci de l'Autre, qui traverse tout questionnement éthique. Remettons l'aphorisme dans son contexte : « Et ce serait déjà un beau résultat si nos hommes de gouvernement consentaient à prendre conseil de quelques maximes, inspirées de l'hypothèse et pourtant raisonnables, telles que « *Ne légiférez qu'en tremblant* » ; ou bien "Entre deux solutions, préférez toujours celle qui exige le moins de droit et laisse le plus aux mœurs ou à la morale". » In « *Scolie sur le non-droit ; Flexible droit* » ; L.G.D.J. ; 2001 ; p.50. Et de rappeler, par la même occasion ce que disait Montesquieu : « *Il ne faut toucher aux lois que d'une main tremblante* ».

par le Doyen Jean Carbonnier. La sociologie<sup>313</sup> montre les différentes approches de concepts aussi difficiles à appréhender que la filiation, le rapport au corps ; dans les deux cas la problématique oscillant de façon ambiguë entre *idem* (ici : le biologique, la génétique) et *ipse* (ici : la mise en mots, en récit, en histoire). L'anonymat serait-il, en plus des ambiguïtés qu'il porte en lui, un espace de *non-droit*<sup>314</sup>, (et non pas d'absence de droit) que les différents législateurs sont tentés de normer.

Voici quelques exemples de législations où le secret sur les origines est garanti :

-En France : L'évolution de la démarche française à cet égard a été rapportée plus haut ; l'enfant, devenu adulte peut demander la levée partielle de l'anonymat depuis 2011.

-En Italie<sup>315</sup> : Le secret sur les origines est protégé. La procréation médicalement assistée par don de gamètes est interdite depuis 2004. Les couples qui auront eu recours aux techniques de procréation médicalement assistée, bien qu'en violation de la loi, ne pourront ni accoucher sous X, ni pour le père, refuser la paternité.

-En Espagne<sup>316</sup> : La loi protège le secret sur les origines génétiques ; l'accès à l'identité du donneur est impossible, les données étant codées ; l'anonymat peut être levé si la vie de l'enfant est en danger ou si une procédure pénale l'impose.

-En Belgique<sup>317</sup> : Il n'y a pas de liens entre le donneur et l'enfant ; la mère est celle qui a accouché de l'enfant (la porteuse) et n'est pas discutable par la génétique (celle dont serait issu l'ovocyte). Si l'homme est marié, sa paternité après AMP ne peut être contestée ;

---

<sup>313</sup> Le Garde des Sceaux, Jean Foyer, n'avait-il pas, le premier, en 1963-1964 invité la sociologie, à prendre part aux travaux législatifs en vue d'un rajeunissement du droit civil de la famille ? Les liens entre la sociologie et le droit étaient, là, posés définitivement. Jean Carbonnier souligne et nuance à sa façon l'apport indispensable de la sociologie au droit : « Il serait excessif de parler d'une sociologie législatrice ou normative, ce qui laisserait croire que la sociologie fait loi, ou du moins que le législateur écrit sous la dictée du sociologue. Même chez ceux qui sont le plus favorables à une ouverture sociologique, on reconnaît que la législation reste une opération complexe, d'intelligence et de volonté, dont le législateur juridique doit conserver la responsabilité ; la sociologie peut collaborer à la législation, non pas se confondre avec elle. C'est cette auxiliarité que veut suggérer l'expression de sociologie législative » ; In « Sociologie juridique », PUF ; 2004 ; p. 227.

<sup>314</sup> Jean Carbonnier : « La crainte fixe de la société est que, de ce vide qu'elle se sait impuissante à remplir, ses adversaires ne s'emparent. La nuit offre aux ennemis des lois, dans ses replis innombrables, une base de départ autant qu'un refuge. (...) Le risque est qu'ils ne se forment en une société rivale ; *que du non-droit, ils ne préparent un contre-droit.* » ; In « Nocturne ; Flexible droit », L.G.D.J. ; 2001 ; p. 65

<sup>315</sup> Loi : « *Norme in materia di procreazione medicalmente assistita* » ; Loi 40 du 19 février 2004.

<sup>316</sup> Loi N°35 du 21 novembre 1988.

<sup>317</sup> Comité National d'Ethique de Belgique ; avis N°27 du 8 mars 2004.

s'il n'est pas marié à la mère, sa paternité peut être contestable. Une double-voie est en cours, à savoir la possibilité d'opter pour un don connu ou un don anonyme. Les textes de droit devraient suivre sous peu.

Dans d'autres pays, le droit à connaître les origines prévaut. Par exemple :

-La Suède<sup>318</sup> : Depuis 1984, les donneurs de sperme ne sont plus anonymes, sans pour autant établir une filiation entre donneur et enfant. Suite à cela, on a assisté à l'effondrement du nombre des donneurs ; il y a eu, certes, une reprise par la suite, avec changement du profil : hommes plus âgés, et déjà pères de plusieurs enfants.

-L'Allemagne<sup>319</sup> : Depuis 1989, le droit à connaître ses origines est inscrit *constitutionnellement*, ceci dans une logique de *respect de la dignité* de la personne humaine. Le don d'ovocyte est interdit. L'enfant issu du don peut chercher à connaître le donneur et cette action de recherche de paternité peut alors établir une filiation. De ces faits, les donneurs de sperme sont quasi inexistantes en Allemagne.

-La Suisse<sup>320</sup> : Depuis 1992, le droit à connaître ses origines biologiques est établi de façon *constitutionnelle*, suite à un référendum populaire. Le don d'ovocytes et d'embryons est interdit. Le don de sperme est réservé aux couples mariés ; le père est le mari. Ce lien de filiation est incontestable pour tous (l'enfant plus tard ; le mari qui a accepté le don). Aucune action en paternité contre le donneur n'est possible. Toutefois, toutes les informations qui permettent l'identification du donneur sont accessibles à la majorité de l'enfant. Le donneur peut refuser de rencontrer l'enfant après en avoir informé les autorités compétentes.

-En Grande Bretagne<sup>321</sup> : Les enfants nés après avril 2005 peuvent connaître l'identité du donneur. Cependant, la mère est celle qui a porté l'enfant. La gestation pour autrui à titre bénévole est possible, clairement définie. Le père est le mari ou le concubin de la mère, ou celui qui a demandé avec la mère une AMP. L'établissement d'un lien de filiation entre donneur et l'enfant est impossible.

---

<sup>318</sup> Code de la Famille : Filiation et procréation artificielle. Loi du 20 décembre 1984.

<sup>319</sup> Le droit à la connaissance des origines génétiques ; Etudes de législation comparée des Affaires Européennes du Sénat ; 2000 ; LC 70.

<sup>320</sup> Loi du 18 décembre 1998.

<sup>321</sup> Human Fertilisation and Embryology Act (novembre 1990) & Human Fertilisation and Embryology Authority (Disclosure of Donor Information) ; Regulations 2004 (texte adopté en mai 2004).

## I- C : Débats en cours autour du principe d'anonymat :

En plus des deux grands principes régissant le don (respect du corps humain et oblativité du don), un troisième serait convoqué pour expliquer la construction éthique du principe d'anonymat, du moins en ce qui concerne le don de gamètes : la protection de la famille et du projet parental. Et donc du modèle social. Dès lors, plusieurs questions, parfois paradoxales, émergent:

### I-C-1 : La *parenté sociale* est supérieure à la *parenté biologique* :

Il y a là une bascule sans retour possible du donneur vers le receveur, une préséance du receveur sur le donneur<sup>322-323</sup>. Et c'est en gardant cela en tête que nous pouvons accepter ce que stipule la Convention<sup>324</sup> Internationale des Droits de l'Enfant. L'élaboration de cette loi internationale<sup>325</sup> visait à contrer<sup>326</sup> « les abus de certains régimes politiques totalitaires, déniaient les droits fondamentaux des citoyens. Cet article concerne le droit des

---

<sup>322</sup> Pour l'Islam, la filiation ne peut être que biologique, le risque d'une union incestueuse de l'enfant né par don une fois adulte, aussi infime soit-il, (à notre sens, cela relève plutôt de l'ordre du fantasme) fonde ce point de vue ; cette inquiétude traverse aussi le Judaïsme.

-Inhom MC (1994); « *Infertility and patriarchy: the cultural politics of gender and family life in Egypt* »; University of Pennsylvania Press; Philadelphia.

<sup>323</sup> Pour le Judaïsme aussi, la filiation ne peut être que biologique : notons que la Loi Rabbinique est plus observée dans les milieux orthodoxes, la souffrance des parents infertiles n'en étant pas moins forte, la filiation fortement valorisée d'un point de vue religieux; une alternative a vu le jour : l'insémination concomitante de la receveuse par le sperme du donneur anonyme (sélectionné par les deux époux) et de son mari, infertile. Israël n'en demeure pas moins un des premiers pays à avoir développé et réfléchi autour des techniques d'AMP.) autorisant le don de gamètes, le don d'ovocytes, ainsi que les mères porteuses. Le secret portant sur l'identité du donneur étant bien plus protégé qu'ailleurs, techniquement certes, mais aussi socialement. La question de la levée de l'anonymat n'a pas été retenue par la commission "Aloni", réunie pour statuer après les recommandations concernant l'accès aux origines (1989) de la Déclaration Internationale des Droits de l'Enfant. Le débat vient actuellement des femmes seules qui désiraient devenir mère, acceptant initialement le principe de l'anonymat, et qui plus tard, veulent que l'enfant puisse connaître le père biologique. Une solution plurielle se dessine, avec maintien du régime actuel et du secret portant sur l'anonymat du donneur ; une solution « à la suédoise », avec accessibilité, pour ceux/celles qui le préfère (la procédure un peu plus longue protège le donneur qui a accepté d'être identifié contre tout recours ultérieur)

-Y. Soffer ; D.Birenbaum-Carmeli : « Le don de sperme en Israël, son secret et son anonymat » ; In « Donner et après...La procréation par don de spermatozoïdes avec ou sans anonymat ? » ; Ouvrage collectif sous la direction de P.Jouannet et R.Mieusset; Springer ; p. 17-30 ; 2010.

<sup>324</sup> Convention Internationale des Droits de l'Enfant, 20 novembre 1989 ; Article 7, alinéa 1 : « L'enfant est enregistré aussitôt sa naissance et a dès celle-ci le droit à un nom, le droit d'acquérir une nationalité et, dans la mesure du possible, le droit de connaître ses parents et être élevé par eux ».

<sup>325</sup> Là encore, le Doyen Jean Carbonnier appelait à un devoir de vigilance quant à l'élaboration, la compréhension, et l'application de lois supra ou internationales, soucieux qu'il était des particularismes sociétaux de chaque état .Il écrivait : « Il est des droits venus d'ailleurs qui portent à notre droit un intérêt possessif. A la vérité, les droits venus d'ailleurs sont des droits venus de nulle part, des droits qui n'ont ni histoire, ni territoire : ils ont surgi d'abstractions. » ; In « Droit et passion du droit sous la Ve République » Flammarion, 2006, p. 47-48.

<sup>326</sup> D. Boizard-Regnault : « L'anonymat du don de spermatozoïdes : quelques hypothèses de travail » ; In « Donner et après... La procréation par don de spermatozoïdes avec ou sans anonymat » Ouvrage collectif sous la direction de P.Jouannet et R.Mieusset; Springer ; p. 211-216 ; 2010.

personnes et la structure de la filiation dans nos sociétés. Cette volonté morale a été énoncée dans un domaine supranational, face à une violence faite aux individus. S'appuyer sur cette disposition de droit international pour justifier la demande de levée de l'anonymat est un contresens, car fonctionnement social et dynamique de la personnalité ne peuvent être confondus ». *Le droit de connaître ses parents et être élevé par eux*, tel que le stipule la loi onusienne, ne saurait être reformulé « en droit de connaître ses origines génétiques », ce qui aboutirait, en toute logique, à connaître en bout de course le matériel génétique du donneur, et donc son ADN.

### **I-C-2 : Le projet parental, et donc *la volonté parentale*, est supérieure à *la contingence de la biologie*.**

La parenté sociale, le projet parental et la protection de la famille sont alors débrayés du biologique, et affirmés par le droit. La personne n'est pas réduite à seulement *son identité biologique*, mais affirmée dans *son identité narrative*, à travers l'histoire de la famille où elle a grandi. Cette position qui prévaut jusqu'alors, (et que nous défendons), se meut, de façon douce mais perceptible, jusqu'à devenir peut être un espace utopique, marginal : là encore, nous serions dans une situation pour le moins paradoxale, que résume L.Brunet<sup>327</sup> : « L'introduction des procédés d'identification biologique a accompagné le phénomène de privatisation de la filiation, nourri par les progrès de la philosophie individualiste, et par les principes de l'égalité civile. L'idée que l'expression de sa personnalité requiert l'établissement de sa vraie filiation, gagée sur une lecture biologique de la parenté, s'est ainsi fortifiée dans la société... La consécration légale de la notion d'origine personnelle est l'aboutissement de l'évolution qui a mis la filiation au service du sentiment d'identité. Dans des situations où l'origine biologique d'une personne est légalement occultée, le sentiment d'identité ne saurait être protégé par son rapport de prédilection, la filiation, sauf à subvertir la cohérence<sup>328</sup> du système juridique de la

---

<sup>327</sup> L.Brunet ; « Le principe de l'anonymat du donneur de gamètes à l'épreuve de son contexte. Analyse des conceptions juridiques de l'identité ; In « Donner et après... La procréation par don de spermatozoïdes avec ou sans anonymat » ; Ouvrage collectif sous la direction de P.Jouannet et R.Mieusset ; Springer ; p236-252 ; 2010.

<sup>328</sup> Il est possible désormais (Loi du 22 janvier 2002), sous certaines conditions très précises, pour certains enfants nés sous X, pupilles de la nation, ou adoptés, d'accéder à l'identité de leurs géniteurs ; le législateur avait pris garde de signaler que la découverte de sa génitrice ou de son géniteur, « n'avait aucune conséquence juridique au profit ou à la charge de qui que ce soit » , et « était sans effet sur l'état civil et la filiation ». La loi du 16 janvier 2009 , supprime l'interdiction de faire établir , par une action en justice, la filiation maternelle de la femme qui avait accouché sous X ; un enfant ayant retrouvé sa génitrice , peut (toujours sous certaines conditions), faire établir sa filiation.

parenté ». Cette confusion identitaire, entre *réalité biologique cellulaire, tissulaire, organique*, et *réalité historique, phénoménologique*, traverse de façon sournoise, moins bien formulée, moins réfléchie, non abordée par le législateur aussi, la question du don d'organes ; l'appropriation narrative de l'organe reçu, nimbé d'anonymat, traverse indéfectiblement la vie fantasmatique des greffés, certains le verbalisant mieux que d'autres<sup>329</sup>.

**I-C-3 : Le principe d'anonymat ne protège pas le couple parentale, ni l'enfant né par AMP, mais bien *le secret* qui entoure cette conception.**

Quid plus tard de la gestion de ce secret en particulier, et du secret de façon plus générale<sup>330</sup> ? Il est évident, pour tous, que la loi ne peut obliger des parents à révéler les conditions qui entourent la conception ou l'arrivée d'un enfant dans la famille. De nombreuses familles stériles préfèrent taire les conditions de la conception. Une levée législative de l'anonymat ne pourrait-elle pas renforcer le secret<sup>331</sup> qui entoure l'enfant, induisant honte, culpabilité, non-dits, malaises dans les familles, avec toute la toxicité psychique délétère sur le développement psycho affectif et cognitif de l'enfant, mais aussi sur les interrelations parents-enfants ? Comment investir avec tranquillité et sérénité son rôle de père, de mère, comment *transmettre*, pour peu que les parents soient en concurrence avec un autre père, une autre mère ? Dans les pays où l'anonymat a été levé, pourtant, il n'a pas été constaté un renforcement du secret absolu autour de la question<sup>332</sup>.

**I-C-4 : Le principe d'anonymat ne protège pas la filiation, mais bien *le droit* :**

Les différentes législations affirment l'impossibilité de la filiation entre donneur et l'individu issu du don. Or ce principe risque de se trouver compromis comme nous l'avons vu

---

Le législateur induit là une confusion entre origine et filiation ; on peut extrapoler et imaginer que cette question se posera aussi pour les enfants nés suite à un don de gamètes.

<sup>329</sup> Un patient greffé du rein, parmi ceux rencontrés posait la question : « Si je connaissais l'identité du donneur, est ce que je pourrais connaître sa famille, déjeuner avec eux, partager des moments avec eux, devenir un des leurs ? » ; Une personne, qui s'est déclarait donneuse de son vivant, interroge : « Est ce que je ne devrais pas, en même temps que donner mes organes, faire en sorte que *mes survivants* héritent aussi de ma fortune et de mes biens ? »

<sup>330</sup> Serge Tisseron ; « Nos secrets de famille », Ramsay, 1999.

<sup>331</sup> Le CCNE dans son avis N° 90 du 25 janvier 2006 préconise de lever le secret concernant la conception, à un âge jeune ; le CCNE préconise par contre de maintenir l'anonymat qui entoure le donneur de gamètes. Ce point de vue est maintenu dans l'avis n°105 du 9 octobre 2008.

<sup>332</sup> Orfali.K ; «PMA et levée de l'anonymat : la Suède entre une tradition de transparence et un statut novateur de l'enfant » ; & Sijmons JG : « L'anonymat du donneur de gamètes selon le droit néerlandais » ; In « Procréation médicalement assistée et anonymat. Panorama International. » Sous la direction de Brigitte Feuillet ; Editions Bruylant ; Bruxelles, 2008.

plus haut (I-C-2), si la confusion entre origine et filiation venait à être assise, notamment par le législateur. Le questionnement éthique autour de cette question de l'anonymat - notamment en ce qui concerne l'accès aux origines biologiques- ne pourrait être débrayé de la construction du droit à travers l'évolution des différentes législations, notamment en ce qui concerne les questions d'identité personnelle et d'identité familiale. Le droit européen, en introduisant le concept « *d'origine personnelle* »<sup>333</sup>, est plus soucieux de protéger le sentiment d'identité de la personne, sa subjectivation, (et là le recours à la vérité biologique en est peut-être l'outil heuristique le plus puissant et le moins discutable) que son identification dans le groupe, à travers une histoire. *L'idem* législatif l'emporte sur *l'ipse* narratif, voire fictif.

« L'anonymat après le nom n'est pas l'anonymat sans nom. L'anonymat ne consiste pas à récuser le nom en s'en retirant. L'anonymat pose le nom, le laisse vide, comme si le nom n'était là que pour se laisser traverser parce que le nom ne nomme pas, la non-unité et la non-présence du sans nom. Il ne désigne rien, mais attend ce qui s'oublie en lui, aide à interroger cette exigence d'anonymat », écrivait Maurice Blanchot<sup>334</sup>. Comment interroger cet espace limite, du *dehors*, hétérotopique avec Michel Foucault, ambigu comme l'entend Siri Hustvedt, transitionnel peut être même avec Donald.W.Winnicott et Christopher Bollas ? La médecine, à travers ces deux progrès incontestables que sont la greffe et les techniques de procréation médicalement assistée est sommée d'interroger, voire de répondre à la question de l'anonymat, sans pour autant, avoir essayé de la circonscrire, en partant de l'intérieur, dans un mouvement centrifuge. Le droit, avec la force qui est la sienne, a vite pris le relais sur la réflexion éthique tout en la bornant, plus en nuances et plus lente aussi à se construire/déconstruire, dans une société en mal de réassurance, qui demande des réponses rapides, parfois tranchantes, *utiles et utilitaristes*, loin pourtant de l'esprit suggéré par Jean Carbonnier. La question du don de gamètes, tout particulièrement, illustre comment le biologique a, au final, eut raison, (*juridiquement* encore une fois) de la notion de filiation ; en effet, la contradiction entre l'origine génétique, biologique, ciselée dans le roc de la réalité, et le concept de filiation, belle fiction juridique, se montrait irréductible. La tendance européenne de la loi est de rendre compte donc de la vérité des origines tout en préservant la filiation. Ce qui nous semble, du moins théoriquement, avoir un effet contraire

---

<sup>333</sup> L.Brunet ; Ibid ; p 246.

<sup>334</sup> Maurice Blanchot ; « *Le Pas au-delà* » ; Gallimard, 1973, p 52.

à celui recherché, en favorisant des processus de clivage complexes, mettant à mal les mécanismes de la donation d'une part, mais surtout aggravant les identités les plus fragiles.

De la même façon que nous avons procédé pour la question du don, nous essayerons, modestement, d'apporter un éclairage à la question de l'anonymat, indissociable de la question éthique du don. Les travaux en anthropologie concernant la question de l'anonymat demeurent rares, la surmodernité participant d'une raréfaction des espaces de rencontre, induisant une ethnologie de la solitude. La littérature et la philosophie, essaient à leur façon de réconcilier le sujet avec le mystère du monde, avec l'énigme de l'Être ; le neutre, l'anonymat, semblent être pour certains penseurs, des idées et des concepts opérants pour permettre la sublimation de la mort. La psychanalyse, enfin, rappelle que le nom est une structure hybride, jouant à la fois sur le registre de la loi (du Symbolique donc) et du désir (de l'Imaginaire), qui se cherche lui-même, à travers ses traces et ses figures.

#### **I-D : Pour une levée de l'anonymat ?**

Cette question touche principalement les enfants nés grâce aux techniques de procréation médicalement assistée, par don de gamètes ou don d'embryons, et non pas le don d'organes. Quelque fois, à l'adolescence, ou au début de l'âge adulte, voire plus tard, certains parmi ces enfants ayant deviné ou eu connaissance de la démarche initiale parentale, et auxquels l'accès à l'information concernant les origines est refusée (par le législateur), se trouvent plonger dans une perplexité anxieuse concernant leurs origines (biologiques), ce qui leur a été dit ou caché (qu'est ce qui est vrai de ce qui a été révélé par la famille?), et dans une remise en question de la confiance qu'ils mettaient jusque là dans les diverses institutions (la médecine, la loi). Beaucoup ont témoigné<sup>335</sup> publiquement<sup>336</sup> de leurs souffrances et de leurs errances, de leurs doutes, et du questionnement afférent à cette problématique. Arthur Kermalvezen<sup>337</sup> milite depuis ses 24 ans, non pas pour

---

<sup>335</sup> Nous rappelons ici la valeur du témoignage d'un point de vue éthique et philosophique, et de ce qu'il apporte comme ouvertures nouvelles concernant notamment la question de l'altérité.

<sup>336</sup> Aude Lorriaux ; « *Le don de sperme ou la quête impossible des origines* » ; Le Huffington Post ; 30 novembre 2012. On retrouve de nombreux articles similaires dans des journaux quotidiens ou hebdomadaires de renom, traduisant par là d'une question devenue aussi un enjeu de société.

<sup>337</sup> Arthur Kermalvezen ; « *Né de spermatozoïde inconnu* ». Presses de la Renaissance ; 2008. Un témoignage vidéo ou l'auteur résume sa pensée et son combat est accessible en ligne sur : <http://www.aufeminin.com/video-maman-bebe/pere-biologique-pere-inconnu-arthur-kermalvezen-n59375.html>

connaître le géniteur, mais pour : d'une part, amener les donneurs de gamètes à réfléchir sur le sens de leur geste et prendre conscience de tout ce qui est transmis au-delà du gamète lui-même, et donc d'assurer une responsabilité nouvelle et autre par rapport à l'enfant à naître ; d'autre part, permettre, à l'âge de la majorité, à l'enfant né par ce *biais*<sup>338</sup> d'accéder à des données identifiantes concernant le géniteur ; ce qui amène, enfin, à redéfinir le rôle des institutions médicales et législatives dans leur rapport au patient. Arthur Kermalvezen évoque une « *étrangeté de soi-même*<sup>339</sup> », malgré tout l'amour dans lequel il a baigné et la confiance placée en lui par ses parents, et lui en eux, mais certainement pas dans la médecine, inductrice d'un « *vrai-faux secret* » du fait même de ses rapports au législateur, et donc d'un pouvoir véritablement avéré, inducteur d'inégalités. Ceci au point de créer une association<sup>340</sup>, dont l'un des buts est de changer les lois de bioéthique ; de façon volontairement provocatrice, interpellant la médecine dans ce qu'elle a de plus prométhéen, il écrit : « Je savais que j'étais le résultat d'une programmation savamment orchestrée, d'une expérience scientifique qui s'est peu souciée des conséquences sur nous, les enfants. Nous avons été des cobayes... ».

La sociologue Irène Théry<sup>341</sup> défend la même position qu'Arthur Kermalvezen, mais en se plaçant dans une perspective d'une sociologie du droit et de ses évolutions, mettant en avant plus le droit à connaître ses origines, qu'une démarche compassionnelle vis-à-vis des enfants nés par don de gamètes. Et de rappeler que le

---

<sup>338</sup> L'étymologie du mot biais est intéressante et traduit de la problématique; du grec ancien *biás*, qui signifie violence ; le mot véhicule différentes significations, qui se conjuguent ici : 1/ *Ligne droite tracée en oblique par rapport à une direction donnée* ; 2/ *Moyen détourné pour contourner un problème* ; 3/ *Une erreur dans la méthode* ; Dictionnaire Littré et dictionnaire Wikipédia ; Le mot comporte d'autres significations que nous laisserons de côté.

<sup>339</sup> Ce n'est pas sans rappeler le titre de l'ouvrage de Paul Ricœur, « *Soi-même comme un autre* (publié en 1994) », sur lequel nous reviendrons dans la troisième partie de ce travail, portant sur la construction plurielle, et changeante de l'identité.

<sup>340</sup> Association « *Procréation Médicalement Anonyme* » ; Fondée en 2004 ; Régie par la Loi de 1901 ; <http://www.pmanonyme.asso.fr/charte.php> ;

*Cette association est elle-même membre d'une fédération internationale d'associations similaires*, « *International Donor Offspring Alliance* » ; <http://www.idoalliance.org/>.

<sup>341</sup> Irène Théry ; « *Des humains comme les autres. Bioéthique, anonymat et genre du don.* » ; Collection Cas de figure ; Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales ; 2010. La logique du raisonnement d'Irène Théry est froide et implacable, mettant en place les fondements d'une bioéthique égalitaire à tout va, dans une société idéale et pacifiée, sans passions même. L'auteur se défend de toute lecture psychologique ou compassionnelle, ne traitant des personnes-sujets et des thèmes que comme des objets du droit. Ceci alors que la réalité du terrain, la clinique psychopathologique telle que décrite dans les vignettes rapportées, n'est faite que de sentiments, d'émotions, d'affects, et de conflits, tant auprès des équipes qui officient, que du côté du donneur (quelles sont ses motivations profondes ?) et du receveur. En ce sens, le plaidoyer d'Arthur Kermalvezen sonne plus juste et plus vrai que le raisonnement d'Irène Théry.

législateur, semblerait-il, en préconisant l'anonymat du donneur, crée par la même occasion un groupe d'enfants, unique en droit français, particulier, dans l'impasse : « Aujourd'hui, par le seul effet de la loi, cette seule et unique catégorie de personnes est privée volontairement et à jamais d'une information qui, et pour tous les autres, est considérée comme si évidemment importante qu'ils n'imaginent même pas qu'on puisse la leur ôter : à qui dois-je d'être né ?<sup>342</sup> ». Irène Théry avance l'idée que les pionniers fondateurs des CECOS étaient habités par une crainte, que l'insémination avec donneur puisse être confondue avec ce qui serait un « *adultère médical* », mettant peut être un jour en danger la place des parents, décidant donc d'évincer un géniteur potentiellement dérangeant, selon ce qu'elle appelle le modèle du « *ni vu ni connu*<sup>343</sup> ». Elle souligne avec force que l'AMP n'a jamais été, en soi, « une technique thérapeutique de la stérilité, et qui n'a jamais guéri une personne stérile<sup>344</sup> » ; les gamètes du donneur, anonymisées, sont cependant utilisées comme des médicaments, permettant au conjoint stérile d'être transformé en conjoint fertile, aidé en cela par un ensemble de lois. Le fait que les techniques de PMA ne sont pas thérapeutiques en soi, mais substitutives, permet alors d'introduire le tiers donneur en lui accordant une responsabilité accrue, permettant de reconnaître alors véritablement la valeur du don, selon une logique maussienne. Il y a lieu, pour la sociologue, de changer de paradigme, de quitter une logique floue du « *ou* », pour passer à une logique aux contours plus clairs, celle du « *et* » : « C'est justement faute de distinguer entre l'engendrement et la procréation que le récit rénové ne sait pas où placer le donneur et le renvoi dans l'inanité pour préserver le parent. Il s'enferme autrement dit dans une logique du "ou" au lieu de se munir d'une logique du "et"<sup>345</sup> ». Ce qui amène naturellement Irène Théry à s'élever contre le modèle de parentalité<sup>346</sup> en cours chez les parents receveurs : « Un tel refoulement du corps et de la procréation [...] témoigne du trouble profond des repères que suscite l'engendrement où

---

<sup>342</sup> Irène Théry ; Ibid ; p 229.

<sup>343</sup> Irène Théry ; Ibid ; p 12 : « À l'accusation traditionnelle d'immoralité conjugale et familiale que provoquait l'introduction dans l'intimité d'un couple de la semence d'un tiers géniteur – vue comme une sorte d'adultère entachant d'illégitimité l'enfant ainsi conçu – s'est ajoutée une critique plus conceptuelle, plus anthropologique et pour certains plus théologique : comment la procréation, ce prolongement d'un couple vers l'enfant à naître, puis l'inscription de celui-ci dans sa double filiation paternelle et maternelle, pourraient-elles intégrer cette opération clandestine de substitution d'un géniteur à un autre »

<sup>344</sup> Irène Théry ; Ibid ; p 17.

<sup>345</sup> Irène Théry ; Ibid ; p 129.

<sup>346</sup> Irène Théry ; La question de la parentalité et de ses nouvelles formes, du démariage, de l'homoparentalité à la pluri parentalité, est largement abordée dans l'ouvrage, à travers la question, notamment, de la filiation : « le trouble dans la filiation renvoie à un autre trouble plus secret, celui de nos représentations de l'engendrement lui-même » ; Ibid ; p 296.

l'un procréé et l'autre pas, comme s'il fallait absolument effacer le scandale conceptuel de cette alliance des opposés soit en prétendant qu'ils procréent physiquement ensemble (modèle du classique « ni vu ni connu »), soit en imaginant qu'ils procréent psychiquement ensemble (modèle du « ni vu ni connu rénové »)<sup>347</sup>.

Les revendications de lever l'anonymat des donneurs dans le cadre de l'AMP, rejoignent les revendications faites autour du droit à l'information (quelle est la valeur des signifiants ? et dans quelle mesure est-elle corrélée aux signifiés ? dans une histoire toujours singulière et complexe) et du droit à l'autonomie. Certes, si nous ne les contestons pas dans une certaine mesure, ces revendications sont empreintes aussi d'une liberté négative dans la construction de nouvelles valeurs et de nouvelles normes, ceci sans prendre en compte ni les apories du don, (et le modèle maussien ne nous semble pas être le plus approprié), ni les apories de l'anonymat, que nous visiterons.

## II Une approche anthropologique de l'anonymat :

« Une œuvre d'art a un auteur, et pourtant lorsqu'elle est parfaite, elle a quelque chose d'essentiellement anonyme. Elle imite l'anonymat de l'art divin. Ainsi la beauté du monde prouve un Dieu à la fois personnel et impersonnel, et ni l'un ni l'autre. » Simone Weil<sup>348</sup>; In « *La Pesanteur et la Grace* ».

Le film « 21 grammes »<sup>349</sup> pose de façon cruciale la question de l'anonymat ; un ancien malfrat, Jack, repent, sorti de prison, greffé du cœur, n'a de cesse que de retrouver la famille de son donneur ; pour évacuer sa culpabilité, ou du moins essayer de la gérer au mieux, il épouse la veuve du prélevé, élève ses enfants : des conséquences dramatiques se mettent en place, au fur et à mesure, en même temps que l'anonymat est progressivement levé, que les nouveaux destins se retissent et se ré-enchevêtrent. Comme si l'anonymat créait un *no man's land* protecteur, entre le monde intérieur de Jack (le foyer perdu du fait de la prison et retrouvé, le refuge bienveillant, la possibilité aussi d'une vie spirituelle pour

---

<sup>347</sup> Irène Théry ; *Ibid.* ; p 155.

<sup>348</sup> Simone Weil ; « *La pesanteur et la grâce* » ; Agora ; Pocket ; 1999.

<sup>349</sup> Film « 21 grammes » ; film dramatique américain réalisé par Alejandro González Iñárritu et sorti en 2003 ; Acteurs principaux : Sean Penn et Naomi Watts ; Plusieurs fois primé, notamment à la Mostra de Venise.

le repent) et le monde extérieur, celui du travail, des activités, et des luttes pour le pouvoir. La levée progressive de l'anonymat s'accompagnant alors d'un rétrécissement du monde intérieur, du vécu, phagocyté littéralement par le monde du dehors et ses impératifs, toujours liés à la puissance et à l'action, et en même temps de moins en moins lisible, interprétable, et appropriable. Dès lors, son destin échappait *complètement* à Jack, il ne pouvait plus être lui. Son visage changeait ; le temps historique de Jack était dès lors aboli, seul survivait le produit de la science et de la médecine, qui n'est pas sans rappeler, de façon allégorique certes, les personnages humano-mécaniques si bien représentés par Fernand Léger<sup>350</sup> ; ou alors les toiles du peintre contemporain polonais Wilhelm Sasnal<sup>351</sup>, sans visage. La surmodernité, avec toujours plus d'espaces dépersonnalisés, de croisement et non pas de rencontre, si bien décrite par Marc Augé<sup>352</sup>, se profile. Jack est effectivement pris en étau, voire en otage, entre ce qui serait considéré comme *un mouvement vers l'autre* par Emmanuel Levinas, et *un effacement de soi*, par Maurice Blanchot. Et c'est dans cet espace ambigu, cet entre deux, que le personnage de Jack se fourvoie. Une grille de lecture est possible grâce à Emanuel Levinas. Il écrit : « L'Infini se produit en renonçant à l'envahissement d'une totalité dans une contraction laissant une place à l'être séparé. Ainsi, se dessinent des relations qui se frayent une voie en dehors de l'être. Un infini qui ne se ferme pas circulairement sur lui-même, mais qui se retire de l'étendue ontologique pour laisser une place à un être séparé, existe divinement. Il inaugure au-dessus de la totalité une société<sup>353</sup> ». Jack, avec son code de l'honneur, avait bien compris, intuitivement peut-être, que la morale (ou ce qui serait l'éthique pour Emmanuel Levinas) n'était pas une recherche de perfection individuelle, mais qu'elle se jouait dans la relation à Autrui, à travers certaines idées chères à Emmanuel Levinas, comme l'épiphanie du Visage, l'obligation envers lui, la responsabilité, voire la substitution même. L'obligation envers Autrui peut être, certes, soit préalable et constitutive de la subjectivité ; soit postérieure à sa révélation : mais dans les deux cas de figure, il y a dissymétrie d'emblée, la relation à Autrui ne peut se retourner : *Je suis l'obligé d'Autrui, je suis responsable d'Autrui*, mais, d'aucune façon, *Je ne peux exiger de lui l'inverse*. Ceci est valable tant que le tiers, la troisième personne, n'entre pas en scène et

---

<sup>350</sup> Fernand Léger ; notamment la série du « Soldat ».

<sup>351</sup> Wilhelm Sasnal ; « Portrait du Cardinal Wyszynski ».

<sup>352</sup> Marc Augé ; « *Non-lieux : Introduction à une anthropologie de la surmodernité* » ; Librairie du XXI siècle ; Seuil ; Avril 1992.

<sup>353</sup> Emmanuel Levinas ; « *Totalité et infini ; essai sur l'extériorité* » ; (publié en 1961, Nijhoff, La Haye) ; Livre de poche ; Biblio ; essais ; édition de 1990.

ne modifie pas la relation<sup>354</sup> : le collectif et ses problèmes prennent alors sens. La *nouvelle ipséité* de Jack après la greffe, saisie un moment par la veuve et l'orphelin, fragilisée par ce qu'elle découvrait d'elle-même, devenant exigeante, (voire paranoïaque<sup>355</sup>), s'effondrait en même temps au contact de la réalité et des histoires de tout un chacun.

## II- A- Le concept de surmodernité à l'œuvre :

Si l'anthropologie depuis la fin du 19<sup>e</sup> siècle a beaucoup réfléchi et apporté à la question du don, en l'initiant même comme nous l'avons vu, la question de l'anonymat demeure pour cette discipline riche et foisonnante, *terra incognita*. L'anthropologue Marc Augé, redéfinissant les bases même de sa discipline, est amené à explorer la question de l'autre, des individualités, mais aussi de l'anonymat. Il écrit : « La recherche anthropologique traite au présent de la question de l'autre. La question de l'autre n'est pas un thème qu'elle rencontre à l'occasion ; il est son unique objet intellectuel à partir duquel se laissent définir différents champs d'investigation<sup>356</sup> ». A partir de là, il définit le « nous » certes, mais « l'autre exotique », « l'autre des autres », « l'autre social », « l'autre de l'intérieur », mais surtout, « l'autre intime, présent au cœur de tous les systèmes de pensée, et dont la représentation universelle répond au fait que l'individualité absolue est impensable : l'hérédité, l'héritage, la filiation, la ressemblance,..., sont autant de catégories à travers lesquelles peut s'appréhender une altérité complémentaire et, plus encore, constitutive de toute individualité<sup>357</sup> ». Comment essayer de définir une identité individuelle au sein d'une identité collective ? Curieusement, le public se passionne pour certains thèmes abordés par l'anthropologie, comme la famille, la mémoire, les témoignages, et reprenant Pierre Nora, « pour les signes visibles de ce qui fut<sup>358</sup> », à la recherche d'une différence, « et dans le spectacle de cette différence l'éclat soudain d'une introuvable identité. Non plus une

---

<sup>354</sup> Nous pensons ici à la pièce « *Huis clos* » de Jean Paul Sartre, écrite en 1943 et particulièrement à la cinquième scène avec le personnage d'Inès : « Entre assassins. Nous sommes en enfer, ma petite, il n'y a jamais d'erreur et on ne damne jamais les gens pour rien » ; et quelques tirades plus loin (Inès) : « Vous allez voir comme c'est bête. Bête comme chou ! Il n'y a pas de torture physique n'est-ce pas ? Et cependant, nous sommes en enfer. Et personne ne doit venir. Personne. Nous resterons jusqu'au bout seuls ensemble. C'est bien ça ? En somme, il y a quelqu'un qui manque ici : c'est le bourreau » ; et enfin (toujours Inès) : « *Le bourreau, c'est chacun de nous pour les deux autres* ».

<sup>355</sup> « *La réalité est elle paranoïaque ?* » ; cette question traverse toute l'œuvre du romancier de science fiction Philip K. Dick ; nombre de ses nouvelles ont été portées à l'écran ces dernières années, avec succès, tant auprès des critiques que du public ; citons « *Blade Runner* », « *Minority Report* », « *L'agence* », « *Total Recall* ». Avec cette question, Philip K. Dick interroge l'anonymat (im)possible, la question de la liberté de choix et d'action, et des identités autorisées.

<sup>356</sup> Marc Augé ; *ibid* ; p 28.

<sup>357</sup> Marc Augé ; *ibid* ; p 29.

<sup>358</sup> Marc Augé ; *ibid* ; citant Pierre Nora, in « *Lieux de mémoires* » ; p 37.

genèse, mais le déchiffrement de ce que nous sommes à la lumière de ce que nous ne sommes plus. »

A partir de là, Marc Augé en vient à définir le concept de surmodernité, qu'on pourrait ramener au triptyque : *excès de temps ; excès d'espace ; et excès de repli de l'individu sur lui-même*. Comment dès lors, le don, dernier bastion des solidarités, de cet intime qui est appelé à être, à advenir, et à devenir (en l'occurrence les gamètes), ou de cet autre intime qui fut et permettra de continuer à être (le donneur d'organes, même mort), peut-il s'inscrire tant au niveau individuel que sociétal ? Car, malgré leurs caractères aporétiques (comme souligné par Jacques Derrida), don et temps se retrouvent convoqués, unifiés, réifiés - presque, aurait-on envie d'écrire -, dans un même espace, celui de la chose donnée et reçue, de la chose abandonnée et acceptée, sans obligation ni dette aucune. Surmodernité et logique du don, comme abandon (rappelons l'apport de Jean-Luc Marion à ce sujet), sont alors en contradiction ; le concept de surmodernité pourrait expliquer, du moins en partie, les difficultés liées au don, à son acceptation, aux conditions qui l'entourent et le fondent, à savoir l'anonymat.

#### **II-A-1 : L'excès de temps :**

L'époque actuelle (depuis le début du 20<sup>ème</sup> siècle en fait) produit un nombre croissant d'événements que les historiens peinent à interpréter, « éprouvant de grandes difficultés à faire du temps un principe d'intelligibilité, mais plus encore à y inscrire un principe d'identité<sup>359</sup> ». L'après ne peut plus être expliqué par l'avant ; les grands récits, les systèmes d'interprétations qui ont nourris le siècle ont trouvé leurs limites avec les différents génocides et les différents totalitarismes. L'histoire n'aurait non seulement plus de sens (dans la double acceptation de sens comme direction repérable, mais aussi de sens comme signification intelligible), mais elle s'accélère, faite d'une surabondance d'événements qui se succèdent, non prévus par les différents spécialistes, économistes, sociologues, ou encore historiens même. Ce d'autant, écrit Marc Augé, que « nous éprouvons explicitement et intensément le besoin quotidien de lui en donner un sens. Ce besoin de donner un sens au présent, sinon au passé, c'est la rançon de la surabondance

---

<sup>359</sup> Marc Augé; Ibid ; p 37.

événementielle,(...); car c'est de notre exigence de comprendre tout le présent que découle notre difficulté à donner un sens au passé proche <sup>360</sup> » .

## II-A-2 : L'excès d'espace :

Outre la condensation de l'espace due à l'accélération des moyens de transport, l'excès d'espace viendrait surtout des excès d'images, qui arrivent de partout, en même temps, ce d'autant que chaque image possède « une puissance qui excède de loin l'information objective dont elle est porteuse<sup>361</sup> ... (informations , publicités, fictions) dont ni le traitement ni la finalité ne sont identiques, au moins en principe, mais qui composent sous nos yeux un univers relativement homogène dans sa diversité<sup>362</sup> ». Univers fictifs, qui sont autant de leurres, mais univers de reconnaissance pourtant, et symboliques surtout : « C'est le propre des univers symboliques que de constituer pour les hommes qui les ont reçus en héritage un moyen de reconnaissance plutôt que de connaissances : univers clos où tout fait signe, ensembles de codes dont certains ont la clef et l'usage, mais dont tous admettent l'existence, totalités partiellement fictives, mais effectives<sup>363</sup> ». La multiplication des imaginaires induite par une référence à une surabondance d'images associée à une accélération des transports a, au final, abouti à la création d'espaces « non-lieux<sup>364</sup> », espaces où on se frôle sans se croiser, sans se rencontrer pour autant. On se croise à un *carrefour*, alors que *l'échangeur* interdit toute rencontre, faisait remarquer l'ethnologue Walter Benjamin, cité par Marc Augé. Celui ci fait remarquer que, de façon paradoxale, alors que l'espace devient pensable et imaginable, les particularismes et les identités se ferment, se retranchent, se coupent et s'enferment dans la notion de racines. Comment, là encore, s'ouvrir au don, (et au croisement que cela suppose ; pour les gamètes, le mot *croisement* est encore plus vrai), alors que les identités opèrent un mouvement de repli sur elles-mêmes?

---

<sup>360</sup> Marc Augé; Ibid ; p 42 & p 43.

<sup>361</sup> Serge Tisseron fait des images des objets réels.

<sup>362</sup> Marc Augé; Ibid ; p 45.

<sup>363</sup> Marc Augé; Ibid ; p 46.

<sup>364</sup> « Les non-lieux, ce sont aussi bien les installations nécessaires à la circulation accélérée des personnes et des biens (voies rapides, échangeurs, aéroports) que les moyens de transport eux-mêmes, ou les grands centres commerciaux, ou encore les camps de transit où sont parqués les réfugiés de la planète » ; p 48.

### II-A-3 : L'excès de repli de l'individu sur lui-même :

Le triptyque de la surmodernité s'épuise alors dans la figure de l'ego, de l'individu, qui, à lui tout seul, « se veut un monde ». Les références ne sont plus groupales, et encore moins historiques ou culturelles, il y aurait une individualisation des références : tout un chacun « entend interpréter par et pour lui-même les informations qui lui sont délivrées<sup>365</sup> ». Dans le même temps -un paradoxe de plus-, Marc Augé constate que, si les histoires individuelles n'ont jamais été autant concernées par l'histoire collective, alors, « jamais non plus, les repères de l'identification collective n'ont été aussi fluctuants<sup>366</sup> ». Nous serions alors bien loin de *l'homme aliéné*, tel que pensé et réfléchi par de nombreux penseurs<sup>367</sup> d'horizons divers, doué d'une capacité réflexive et conscient d'exister dans un monde défini d'emblée par la relation à autrui. « A l'heure de la communication instantanée, nous avons le sentiment de vivre dans une sorte de présent perpétuel où les événements ne font pas sens. Nous balançons entre nostalgie et consommation boulimique du présent<sup>368</sup> », dit l'anthropologue.

Dans ce contexte précis, quid alors du don, quid de l'anonymat ? Entre repli identitaire, désaliénation, et débrayage du social, quel contrat tacite pourrait jouer entre donneur et donataire ? Quel espace de non savoir possible pourrait subsister entre les deux, respectueux de leurs dignités respectives ? Le principe de liberté négative<sup>369</sup>, s'il éloigne des préoccupations et des questions que soulève Emmanuel Levinas, trouve avec la question de la surmodernité en branle, en marche victorieuse, toute sa puissance heuristique, dans une logique utilitariste, là encore toute individuelle. « L'Enfer, c'est les autres<sup>370</sup> », écrivait

---

<sup>365</sup> Marc Augé ; Ibid, p 51.

<sup>366</sup> Marc Augé ; Ibid, p 51.

<sup>367</sup> Marc Augé se réfère à Michel de Certeau, mais aussi à Sigmund Freud (« *Malaise dans la civilisation* » ; « *L'avenir d'une illusion* ») et à Claude Lévi Strauss (« *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* »).

<sup>368</sup> Philosophie magazine ; N°43, entretien avec Marc Augé.

<sup>369</sup> Nous avons déjà abordé ce concept avec Jean Marc Ferry (Le don : III-B-2) en réfléchissant à la construction des normes et des valeurs ; Isaiah Belin la définit en 1969 déjà comme « la possibilité offerte à l'individu d'agir sans être gêné par d'autres. C'est un "espace de non-interférence", c'est une absence de coercition », (cité dans *Revue des Etudes Humaines*, n°14, juin 1994). Nous y reviendrons dans la troisième partie de ce travail, portant sur l'identité, avec Charles Taylor.

<sup>370</sup> Encore faudrait-il rappeler la présentation faite de la pièce sus citée « *Huis clos* » par Jean Paul Sartre lui-même (vers 1965, enregistrement sur disque Deutsche Grammophon), et qui donne les clés de compréhension de la phrase désormais célèbre : « Je veux dire que si les rapports avec autrui sont tordus, viciés, alors l'autre ne peut être que l'enfer. Pourquoi ? Parce que les autres sont, au fond, ce qu'il y a de plus important en nous, même pour la propre connaissance de nous-mêmes. Nous nous jugeons avec les moyens que les autres nous ont fournis. Quoi que je dise sur moi, quoi

l'existentialiste humaniste Jean Paul Sartre. Réflexion à laquelle fait écho, dans le contexte décrit par Augé, celle de l'écrivain Paul Fournel : « L'Enfer, c'est le rythme des autres » !

## II-B : Le concept de « non-lieux » : se prête-t-il au don et à l'anonymat ?

Si le concept de surmodernité interroge les rapports du sujet au temps et à l'espace dans une dialectique évoluant entre un passé vécu comme archaïsme et un présent désocialisant et anxiogène, Marc Augé a essayé de centrer sa réflexion sur l'espace (géographique et spatial) dans lequel évolue cet homme nouveau. Il commence par définir ce qu'il appelle « *le lieu anthropologique* », c'est-à-dire : « une construction concrète et symbolique de l'espace qui ne saurait à elle seule rendre compte des vicissitudes et des contradictions de la vie sociale mais à laquelle se réfèrent tous ceux à qui elle assigne une place, si humble ou modeste soit-elle<sup>371</sup>...Le lieu anthropologique est simultanément principe de sens pour ceux qui l'habitent et principe de sens pour celui qui l'observe». Ces lieux se veulent à la fois identitaires, relationnels et historiques. Georges Perec<sup>372</sup>, que fascinait déjà la question de l'apparition et de la disparition (la question de l'anonymat se dessine en filigrane à travers son œuvre), écrivait : « L'espace de notre vie n'est ni continu, ni infini, ni homogène, ni isotrope. Mais sait-on précisément où il se brise, où il se courbe, où il se déconnecte et où il se rassemble? Nous cherchons rarement à en savoir davantage et le plus souvent nous passons d'un espace à l'autre sans songer à mesurer, à prendre en charge, à prendre en compte ces laps d'espace». Cet espace là, serait identitaire, relationnel, et historique tout à la fois :

*-L'espace est identitaire, d'abord par la naissance : « Naître, c'est naître en un lieu, être assigné à résidence », écrit Augé ; le lieu de naissance, espace spatial et social avec ses prescriptions et ses interdits, est d'emblé constitutif de l'identité d'une personne. A partir de là, se tramera à jamais un récit propre au lieu, un récit de soi changeant, un récit d'espace<sup>373</sup> comme le définit Michel de Certeau, un récit qui obéit à « la loi du propre<sup>374</sup> » et du nom*

---

que je sente de moi, toujours le jugement d'autrui entre dedans. Je veux dire que si mes rapports sont mauvais, je me mets dans la totale dépendance d'autrui et alors en effet je suis en enfer. Il existe quantité de gens qui sont en enfer parce qu'ils dépendent du jugement d'autrui ».

<sup>371</sup> Marc Augé; Ibid ; p 68.

<sup>372</sup> Georges Perec; « *Espèces d'espaces* » ;Paris ;Galilée, 2000.

<sup>373</sup> Michel de Certeau ;« *L'invention du quotidien* » ; tome 1 ; Arts de faire ; « Folio essais » ;Paris: Gallimard ;1990 ;p 349.

<sup>374</sup> Michel de Certeau ;Ibid ;p 208.

propre<sup>375</sup>. Et s'il fallait le souligner par un exemple, nous citerions le chant où Ulysse, de retour à Ithaque, permet à son père Laërte de le reconnaître, (et donc à Ulysse de *re-naître*) en faisant appel à leur mémoire commune<sup>376</sup>, et de lever ainsi l'anonymat où Ulysse s'était nimbé.

*-L'espace est relationnel* : toujours selon la loi du propre, chacun, chaque individu, chaque chose, occupe une place qui lui est « propre » ; lieu et personne se fondent, mutuellement : le lieu donnerait une partie, du moins, de son identité au sujet ; le sujet, à son tour, donnerait existence au lieu. « Le "propre", c'est aussi « une victoire du lieu sur le temps. Il permet de capitaliser des avantages acquis, de préparer des expansions futures et de se donner ainsi une indépendance par rapport à la variabilité des circonstances. C'est une maîtrise du temps par la fondation d'un lieu autonome<sup>377</sup> ». L'espace est une « configuration instantanée de positions<sup>378</sup> », rappelle Marc Augé<sup>379</sup>, ce qui laisse sous entendre la multiplicité des relations possibles et d'identités partagées en un même lieu anthropologique.

*-L'espace est historique*, « nécessairement, à compter du moment où, conjuguant identité et relation, il se définit par une stabilité minimale<sup>380</sup> ... Le lieu anthropologique (pour ceux qui y vivent), est historique dans l'exacte mesure où il échappe à l'histoire comme science ». Ce lieu, historique, de mémoire, est justement celui où s'appréhendent les différences, où s'enchevêtrent et se démêlent les événements. Cela n'est pas sans rappeler

---

<sup>375</sup> Michel de Certeau ; « *L'Autre, Création et médiation* » ; Actes du Colloque International du Centre de Recherche sur les Conflits d'Interprétation (CERCI), Université de Nantes, novembre/décembre 2006.

<sup>376</sup> Homère ; l'Odyssée, Chant 24, traduction de Victor Bérard : « *Laërte*. - " Si j'ai bien devant moi Ulysse, mon enfant, je ne veux me fier qu'à des marques certaines". Ulysse l'avisé lui fit cette réponse : *Ulysse*. – "Que tes yeux tout d'abord regardent la blessure que jadis au Parnasse, un sanglier me fit de sa blanche défense : c'est toi qui m'envoyas, et mon auguste mère ; car chez Autolykos, mon aïeul maternel, m'attendaient les cadeaux qu'à l'un de ses voyages, il vous avait ici promis de me donner... Une autre preuve encore ? Dans les murs de ce clos, je puis montrer les arbres que j'avais demandés et que tu me donnas, quand j'étais tout petit ; après toi, je courais à travers le jardin, allant de l'un à l'autre et parlant de chacun ; toi, tu me les nommais. J'eus ces treize poiriers, ces quarante figuiers, avec ces dix pommiers ! Voici cinquante rangs de ceps, dont tu me fis le don ou la promesse ; chacun d'eux a son temps pour être vendangé, et les grappes y sont de toutes les nuances, suivant que les saisons de Zeus les font changer." »

<sup>377</sup> Michel de Certeau. « *L'invention du quotidien* » ; tome 1. Arts de faire ; « Folio essais » ; Paris ; Gallimard ; 1990 ; p 60.

<sup>378</sup> Michel de Certeau ; *Ibid* ; p 173.

<sup>379</sup> Marc Augé ; *Ibid* ; p 70.

<sup>380</sup> Marc Augé ; *Ibid* ; p 71.

les règles du théâtre classique<sup>381</sup>. C'est peut être encore une fois Michel de Certeau<sup>382</sup> qui a élucidé au mieux les rapports entre la mémoire et le lieu anthropologique ; il écrit : « La mémoire médiatise des transformations spatiales. Sur le mode du "moment opportun" (*Kairos*), elle produit une rupture instauratrice. Son étrangeté rend possible une transgression de la loi du lieu. Sorti de ses insondables et mobiles secrets, un "coup" modifie l'ordre local. La finalité de la série vise donc une opération qui transforme l'organisation visible. Mais ce changement a pour condition les ressources invisibles d'un temps qui obéit à d'autres lois et qui, par surprise, dérobe quelque chose à la distribution propriétaire de l'espace ». Et c'est bien la mémoire, « qui par sa capacité à saisir le lieu, « à se mobiliser à ce qui arrive -une surprise- », « à modifier le lieu par *le détail de plus* », qui transforme les événements et les occasions. De façon lapidaire, Michel de Certeau écrit : « Elle ne se loge que dans une rencontre fortuite chez l'autre. » Et Marc Augé<sup>383</sup> de compléter : « Etrangement, c'est une série de ruptures et de discontinuités dans l'espace qui figure une continuité dans le temps ».

La question serait à ce point la suivante : notre relation à l'espace, (via le triptyque identitaire, relationnel et historique), ne s'origine t-elle pas dans la représentation que l'on se fait de notre propre corps, le corps lui-même vécu comme un espace<sup>384</sup> ? Les divers travaux<sup>385</sup> des ethnologues et des anthropologues<sup>386</sup> répondent par l'affirmative ; ils montrent comment le corps devient alors<sup>387</sup> « un espace, avec ses limites, ses frontières, ses centres névralgiques, un espace composite et hiérarchisé de l'extérieur,..., pensé comme un territoire. ( ...) Les organes internes sont souvent conçus comme autonomes, sièges parfois d'une présence ancestrale et à ce titre objet de cultes spécifiques ». La question seconde qui s'impose dès lors serait la suivante: cette vision du corps en tant que lieux anthropologique

---

<sup>381</sup> Pierre Corneille a, lui, quelque peu modifié la règle classique des trois unités, en s'autorisant à dérouler l'action sur plus d'une journée et dans plusieurs pièces. L'unité d'action (ou unité de péril) était néanmoins respectée. Par ailleurs, Il nous emble que c'est bien dans le théâtre de Shakespeare, avec des personnages qui consomment pleinement leurs destinées, toujours indissociables de celles du groupe, où "l'embrouille" est maximale, que ce rapport à l'espace historique, au temps et à la mémoire, est le plus palpable.

<sup>382</sup> Michel de Certeau ; Texte n° 8 ; « *L'invention du quotidien : 1- Arts de faire* ». Gallimard, 1990.

<sup>383</sup> Marc Augé ; Ibid ; p 78.

<sup>384</sup> Nous ne ferons que citer les travaux du psychanalyste Didier Anzieu, d'une grande richesse tant théorique que clinique ; principalement, « *Le Moi-Peau* », 1995 ; « *Les enveloppes psychiques* », 2003.

<sup>385</sup> Maurice Godelier et Michel Panoff : « *Le corps humain : conçu, supplicié, possédé, cannibalisé* » ; CNRS éditions ; Paris ; 2009.

<sup>386</sup> Jacques Saliba ; « *Le corps et les constructions symboliques* » ; Socio-anthropologie ; n°5 ; 1999.

<sup>387</sup> Marc Augé, Ibid ; p 80.

ne subit-elle pas aussi les mêmes inflexions et changements que la notion classique d'espace, *un excès d'espace* aussi, amenant à reformuler l'identité, le relationnel, et l'historique ? S'opposant à la notion de lieu anthropologique donc, Marc Augé définit le non-lieu, pure production de la surmodernité : « Si un lieu peut se définir comme identitaire, relationnel et historique, un espace qui ne peut se définir ni comme identitaire, ni comme relationnel, ni comme historique, définira un non-lieu<sup>388</sup> », et dont « il faudra mesurer les dimensions inédites avant de se demander de quel regard il est justifiable ». Dans tous ces « non-lieux » surpeuplés, des milliers d'individus se croisent en silence et s'ignorent, forment des parenthèses anonymes et sans jeu social aucun ; pourtant, tous ces anonymes, sont tenus de justifier dans chaque non-lieu, de leur identité (civile, immuable), à l'entrée, à la sortie, pour payer par carte ou par chèque...Les contrats entre individus y sont instantanés et transitoires. L'espace n'est pas symbolisé, pas même pratiqué. Marc Augé convoque là Michel de Certeau : « Pratiquer l'espace, c'est répéter l'expérience jubilatoire et silencieuse de l'enfance : c'est dans le lieu, être autre, et passer à l'autre ». Et si le corps cessait d'être un espace anthropologique pour devenir aussi, malgré lui, un espace clivé, à l'identité flottante, à l'histoire incertaine, au relationnel compromis ? Voire, pour devenir *un non-lieu* ? Quelle identification possible alors à l'Autre, réduit à une image ? Comment expliquer ce renversement (hypothèse que nous faisons), du corps comme un espace contenant, *anthropologique*, historique, acceptant le mystère de la rencontre et du non savoir, à un corps poreux, dilué, inscrit seulement dans l'ici du non-lieu et le maintenant d'un trop plein d'informations, engagé dans des relations fermées, contractualisées et prévisibles, sans surprise ? Une approche historique du concept d'anonymat permet d'esquisser quelques réponses.

## **II-C : Une approche historique et sociale du concept d'anonymat :**

Le mot « anonymat » est tout à la fois un adjectif qualificatif (qui se rapporte à un nom ou à un pronom pour le qualifier), mais aussi un substantif (unité lexicale qui désigne

---

<sup>388</sup> Marc Augé ; Ibid ; Il convient de compléter la citation pour comprendre le monde décrit : « (...) des espaces qui ne sont pas eux-mêmes des lieux anthropologiques et qui n'intègrent pas les lieux anciens: ceux ci, répertoriés, classés et promus « lieux de mémoire », y occupent une place circonscrite et spécifique. Un monde où l'on naît en clinique et où l'on meurt à l'hôpital, où se multiplient, en des modalités luxueuses ou inhumaines, les points de transit et les occupations provisoires ,où se développe un réseau serré de moyens de transport qui sont aussi des espaces habités, où l' habitué des grandes surfaces, des distributeurs automatiques et des cartes de crédit renoue avec les gestes du commerce « à la muette », un monde ainsi promis à l'individualité solitaire, au passage, au provisoire et à l'éphémère ... » ; p 100 et 101

une chose ou une notion par elle-même). Etymologiquement<sup>389</sup>, le mot est emprunté au grec « ἀνώνυμος », qui signifie « sans nom » ; passé au latin « *anonymos* ». Le mot est utilisé comme adjectif qualificatif dès 1557 ; puis comme substantif depuis 1694.

Être anonyme, être privé de nom, serait donc être privé de la clé symbolique par laquelle la personne<sup>390</sup> est reconnaissable, identifiable, inscrit dans une temporalité et une historicité, qui la dépasse largement. Le droit ne s'y est pas trompé, puisqu'il ne prend pas en considération *l'idem* de l'individu, unité indivisible, mais bien *l'ipse* de la personne. Le nom préexiste et est appelé à être transmis ; il désignait bien souvent une fonction, un lieu d'origine, une particularité physique, voire même une particularité psychique, fixant la personne dans une singularité. Le prénom, lui, singularise aussi, mais autrement ; il témoigne quelque part du désir parental, car choisi par eux, selon leur histoire, inscrivant dès alors la personne dans une histoire à écrire, qui la déborde, l'envahit et la dépasse. En France, l'ordonnance de Villers-Cotterêts<sup>391</sup>, impose François 1<sup>er</sup>, la tenue « d'un registre des naissances et des morts » ; c'est le début de l'Etat Civil, tel que nous le connaissons aujourd'hui. Avec la Révolution, le citoyen, qui porte un nom, a désormais des droits, mais aussi des devoirs. La loi, toute symbolique, s'impose à lui. Et si, dans une société patriarcale, le nom du père s'impose pour signifier la filiation, cela est bien plus en rapport à la loi et à l'ordre symbolique, que par rapport à une famille. Le nom, en définitive, est bien le désir de l'Autre<sup>392</sup>, qui n'est certainement pas seulement le parent, mais bien celui qui ordonne, qui légifère. Partant de là, être anonyme, c'est être sans nom, non inscrit dans l'ordre

---

<sup>389</sup> <http://www.cnrtl.fr/etymologie/anonyme/adjectif>

<sup>390</sup> Il est intéressant de rappeler l'étymologie de ce mot ; de l'étrusque « *Phersu* » et du latin « *Persona* », peut être issu du grec « *Prosopon* », qui désigne le masque que portaient les acteurs au théâtre. J.Lapasset, dans son cours de philosophie (<http://www.philagora.net/philopoche/pochpers.php>), écrit : « Le masque est figé par le destin dans lequel les spectateurs se retrouvent au-delà des réactions épidermiques qui n'intéressent personne, dans le tragique d'une condition humaine: c'est déjà l'humanité qui gémit au récit de ses passions. Et de citer Victor Hugo : "Insensé qui crois que je ne suis pas toi ». Le mot désigne aussi la présence ou l'absence (Ulysse s'empare de cette idée d'ailleurs face au Cyclope), soulignant la place de l'échange entre... personnes ! Divers acceptations de la personne sont décrites (<http://fr.wikipedia.org/wiki/Personne>); pour la Loi, la personne est un sujet de droit et d'obligation ; elle doit se soumettre, être rappelée par la Loi, et faire rédiger des actes.

<sup>391</sup> Signée par François Premier en 1539, elle impose entre autres le Français comme langue dans tous les actes officiels. L'ordonnance de Blois, en 1579, actera les mariages ; les registres paroissiaux, tenus par l'Eglise jusqu'à la Révolution, enregistreront naissances, mariages, et décès.

<sup>392</sup> Nous faisons référence au concept lacanien du grand Autre (avec A majuscule), par opposition au petit autre (avec a minuscule). Petit autre et grand Autre désignent des instances auxquelles un sujet peut s'adresser en parlant ; une personne, un semblable donc, est un petit autre ; une foule, la science, le droit, Dieu même, est un grand Autre. Au delà de la personne, il y a une instance, à laquelle le locuteur attribue la capacité de valider ou d'infirmier son discours.

symbolique, c'est avant tout, être quelque part d'autre, c'est-à-dire hors cadre, *hors la loi*. C'est bien l'ipséité qui est convoquée, là, au procès de l'anonymat, de ce qui échappe au désir du groupe, du législateur, voire de la tradition.

Et s'il fallait des exemples, nous prendrions tous les enfants nés de père inconnus, « les bâtards » ou encore « les enfants du péché », qui jusqu'à il y a quelques décennies (en fait jusqu'à l'avènement de la surmodernité à partir des années 1960 -70), portaient le nom de la mère, exprimant quelque part, son seul désir à elle (peut-être), du moins sa seule reconnaissance ; ces enfants n'avaient nul besoin du registre d'état civil pour être d'emblée maltraités, honnis par la société . Et si le nom ne fait pas loi, ici, il en est clairement le symbole. Le nom de la mère (réelle), porte ignominie, indignité, et rejet en lui ; le nom du père (quand bien même absent, voire fictif à la limite), inscrit l'enfant dans le social, la valorisation et l'acceptation. Le nom de la mère comme désignateur du hors la loi soulève l'ambiguïté de la question de l'anonymat, de vivre cet anonymat : soit cet anonymat est choisi, voulu, par la personne elle-même ; soit elle le subit. Il y a une différence majeure entre se priver de son nom, de s'en séparer soit même ; et d'en être privé par les autres, par le groupe, ou encore par le législateur. Être connu, identifié et identifiable, n'empêche pas d'être anonyme ; mais c'est bien *ne pas être reconnu* qui est le contraire d'être anonyme. Le Soldat Inconnu<sup>393</sup>, bel et bien anonyme, est pourtant reconnu, salué, objet de tous les honneurs et de toutes les commémorations. Le statut invalidant voire infamant de l'enfant illégitime est bien dû au fait de ne pas être reconnu, d'être dès alors *un anonyme*, un hors la loi en somme. Un autre hors la loi, (un grand malfrat par exemple, un terroriste, etc....), est bien souvent connu et reconnu comme tel, loin d'être un anonyme. L'enfant illégitime, est là, placé hors du cadre social et législatif, il est anonyme. Le malfrat, lui, s'emploie justement à pulvériser et à attaquer ce cadre auquel il doit son statut et son existence.

L'anonymat comme espace hétérotopique, historique et social, impose que l'imaginaire puisse articuler continuellement un nouveau rapport au temps, à l'espace, permettant une projection identitaire possible de l'ensemble des protagonistes, sous peine d'invalidation d'au moins une des parties. Le corps, anciennement vécu comme espace immobile, immuable et siège de l'identité, (une demeure en somme, un lieu historique),

---

<sup>393</sup> [http://fr.wikipedia.org/wiki/Tombe\\_du\\_Soldat\\_inconnu\\_\(France\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/Tombe_du_Soldat_inconnu_(France)); l'anonymat, acquis au prix de la mort, d'une identification impossible, était bien le critère qui présidait au choix d'un cadavre parmi les huit exhumés.

devient mobile, transformable, consommable. C'est vers ce corps nouveau que convergent d'autres corps similaires, aux identités constamment sollicitées par cet excès de temps, d'espace, d'informations, d'images, dans ce non-lieu où toute rencontre est improbable, qu'est sommée de se reconstruire une identité aux assises (narcissiques) fragiles. Et c'est bien ce corps-espace, clivé de la temporalité (et donc de la mort), qui se nourrit en amont, à l'aube de la vie, des progrès de la médecine reproductive ; et en aval, comme ultime recours, de la greffe et de la transplantation. L'anonymat, reconnu, imposé, peut dès lors être considéré comme une ultime défense, pour justement et de façon toute paradoxale, préserver cet imaginaire qui permet aux identités de chacun de se croiser sans s'envahir.

### **III : L'Anonymat : l'apport de la littérature, de la psychanalyse, et de la philosophie.**

D'autres que les médecins et les soignants ont essayé de réfléchir et de penser la question de l'anonymat, non sans difficultés. Maurice Blanchot<sup>394</sup>, lecteur fasciné et critique de Martin Heidegger (« *Être et Temps* » ; 1928), d'Emmanuel Levinas, a consacré à la question de l'effacement de soi, du neutre, de l'anonymat, toute son œuvre, immense. S'effacer, encore et toujours, pour justement pouvoir rencontrer l'Autre, pour l'approcher un tant soit peu, au plus près. Cet effacement commence dès l'origine, il vise toute trace fondatrice, pour paradoxalement, permettre au sujet d'approcher dans l'errance et le doute une éventuelle rencontre avec l'inconnu et le dehors, loin d'une altérité qui ne serait que radicale. Cette errance, fondatrice et nécessaire, toujours là pour Maurice Blanchot, traduit justement de la prise de conscience de ce fond originaire, se déroband au fur et à mesure même qu'il se déroule, que le sujet ne parvient ni à maîtriser ni à nommer : la différence indépassable, insurmontable, dénonce justement l'identité (et vice-versa). C'est bien la question que nous posons dans ce travail<sup>395</sup>, à travers la question de la levée de l'anonymat (ou pas) lors du don de gamètes et d'organes : la logique dialectique du renversement dans le contraire qui transparaît à travers cette question<sup>396</sup> s'affirme-t-elle par le passage du non identique, l'Autre, pour permettre une permanence supposée de l'identité, du Même? La

---

<sup>394</sup> [http://fr.wikipedia.org/wiki/Maurice\\_Blanchot](http://fr.wikipedia.org/wiki/Maurice_Blanchot) .

<sup>395</sup> A.Benjelloun ; P.Le Coz ; M.Rufo ; « *La médecine et les apories de l'anonymat* » ; article soumis ; 2013.

<sup>396</sup> Encore une fois, c'est avec la plus grande humilité et en tant que médecin praticien, que nous essayons prudemment et à notre niveau de circonscrire cette question difficile.

question est posée de façon magistrale par Maurice Blanchot<sup>397</sup> : « - Vous voudriez me donner un nom ? » - Oui, en ce moment je le voudrais », et comme il ne répondait pas : « Est-ce que cela ne faciliterait pas les choses ? Est-ce que nous ne devons pas en venir là ? » Mais il semblait en être toujours à sa question : « Me donner un nom ? Mais pourquoi ? - Je ne le sais pas précisément : peut être pour perdre le mien ». Il nous semble que ce blanchotien « *Peut être pour perdre le mien* »<sup>398</sup> traduit l'angoisse insupportable et non mentalisable de nos patients, à l'œuvre dans la quête difficile d'une construction identitaire en mouvement, mis à l'épreuve (ou à mal ?) par certains événements bornant la vie : la naissance (ici le don de gamètes) et la mort (la greffe comme ultime recours). Mais il traduit aussi de la solitude immense qui accompagne ces moments particuliers (entre autres), marqués par un anonymat qui se dessine et s'impose au sujet, le précipitant dans une temporalité aporétique effrayante, la sienne propre, mais aussi celle de l'autre. Blanchot<sup>399</sup> pose la problématique : « Quand je suis seul, je ne suis pas seul, mais dans ce présent je reviens déjà à moi sous la forme de Quelqu'un. Quelqu'un est là, où je suis seul. Le fait d'être seul, c'est que j'appartiens à ce temps mort qui n'est pas mon temps, ni le tien, ni le temps commun, mais le temps de Quelqu'un. Quelqu'un est ce qui est encore présent, quand il n'y a personne. Là où je suis seul, je ne suis pas seul, il n'y a personne, mais l'impersonnel est là : le dehors comme ce qui prévient, précède, dissout toute possibilité de rapport personnel. Quelqu'un est le Il sans figure, le On dont on fait partie ».

Il se dessine là une nouvelle vision de l'identité en rupture avec l'Histoire, fondée sur la rationalité ; la pensée différente de Maurice Blanchot accomplit un travail de deuil du Symbolique, du nom de L'Autre (Raison, Nation, Désir,..., Dieu), qui devient dès lors un impossible à penser. Dans la même ligne, quelques années avant Maurice Blanchot, Alexandre Kojève<sup>400</sup> proposait une relecture de la « Phénoménologie de l'esprit<sup>401</sup> » ; il

<sup>397</sup> Maurice Blanchot ; « *Celui qui ne m'accompagnait pas* » ; Gallimard ; 1953 ; p 42-43.

<sup>398</sup> Maurice Blanchot ; *Ibid* ; le dialogue entre les deux protagonistes se poursuit : « Vous voulez dire qu'il ne doit pas y avoir de nom entre nous ? - Oui, c'est cela. »

<sup>399</sup> Maurice Blanchot ; « *L'espace littéraire* » ; Gallimard ; 1955 ; p 24.

<sup>400</sup> Alexandre Kojève ; « L'anthropomorphisation de Dieu atteint son sommet dans l'idée du Christ ; puis vint la compréhension du fait que cette idée est un *produit* de l'esprit *humain* ; et à ce moment l'Homme se reconnaît *lui-même* dans le Christ, il comprend que c'est de lui qu'il devrait dire tout ce qu'il dit de son Dieu. » ; In « *Introduction à la lecture de Hegel* », Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit ; Ecole des Hautes Etudes ; réunies et publiées par Raymond Queneau ; Paris ; Gallimard ; 1947 ; p 235

<sup>401</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel ; « *Phénoménologie de l'Esprit* » ; 1807. Librairie Philosophique Vrin ; 2006 ; Paris.

soulignait déjà par exemple que le « Nom du Christ », de « Dieu », ne répondait de rien, sinon de la place vide qu'il défendait contre toute nomination, tous les autres noms, *finis*, venant s'y agglutiner, dans une « anthropodécée de la raison<sup>402</sup> ». La position de Blanchot serait sur cette question - qui nous renvoie évidemment à celle de l'anonymat -celle de l'Ancien Testament : le nom de Dieu est toujours inassignable, il recueille toutes les propriétés imaginaires du monde ; il ne signifie pas la plénitude, mais bien le manque, d'abord concernant l'irreprésentable de son origine. Définitivement, pour Maurice Blanchot, le nom de Dieu n'offre aucune prise qui permette au sujet une sublimation, susceptible de réconcilier le sujet avec le mystère du monde. Il écrit<sup>403</sup> : « Le nom de Dieu signifie non seulement que ce qui est nommé par ce nom n'appartiendrait pas au langage où ce nom intervient, mais que ce nom, en quelque manière difficile à déterminer, n'en ferait pas partie, fut-ce à part. L'idolâtrie du nom ou la révérence qui le rend (sacré) se rapporte à cette disparition du nom que le nom même fait apparaître et qui oblige à surhausser le langage où il s'occulte jusqu'à le donner pour interdit.(...) Il ne donne lieu à rien qui lui soit propre : pur nom qui ne nomme pas, mais est plutôt toujours à nommer, le nom comme nom, mais par là, nullement un nom, sans pouvoir nominateur, accroché comme par hasard au langage et, ainsi, lui transmettant le pouvoir -dévastateur- de non désignation qui le rapporte à lui-même ». Voilà donc le nom infini, qui n'est en fait qu'une trace, qui ne cache que le manque originaire du sujet, le renvoyant à une finitude toute aussi irreprésentable. Maurice Blanchot voit dans l'interdit que se donne le sujet (ou qui est donné au sujet) quand à la nomination ou la représentation du nom de Dieu, du nom de l'impossible, les fondements d'une éthique : un anonymat qui viendrait s'opposer au désir de maîtrise du nom de l'autre ; une loi de la rencontre avec l'autre.

Pour Jacques Cardinal<sup>404</sup>, il se dessine là « une nouvelle position éthique fondée sur une conscience du sans fond (*l'Ab-Grund*) », qui anticipe aussi « les analyses sur la condition postmoderne (Jean-François Lyotard notamment) comme fin d'une certaine représentation symbolique du monde, en l'occurrence celle des métarécits ». Voici donc notre patient, plongé dans les non lieux de la surmodernité, privé par la post modernité des métarécits, noyé dans sa solitude, pressentant l'anonymat, confronté à la question du

---

<sup>402</sup> Jacques Cardinal ; « *Du post modernisme comme deuil. L'éthique de l'anonymat chez Maurice Blanchot* » ; Etudes littéraires ; Volume 27, N°1 ; été 1994.

<sup>403</sup> Maurice Blanchot ; « *Le pas au delà* » ; Gallimard, 1973 ; p 69.

<sup>404</sup> Jacques Cardinal ; *Ibid.*

nom : « L’anonymat après le nom n’est pas l’anonymat sans nom. L’anonymat ne consiste pas à récuser le nom en se retirant. L’anonymat pose le nom, le laisse vide, comme si le nom n’était là que pour se laisser traverser parce que le nom ne nomme pas, la non unité et la non présence du sans nom. (Il) qui ne désigne rien, mais attend ce qui s’oublie en lui, aide à interroger cette exigence d’anonymat<sup>405</sup> ». Comme si l’exigence de l’anonymat ne faisait que refléter (et donc mettre à jour) un nouvel espace topologique, creux, vide, neutre, nécessaire, comme dans le jeu du taquin, qui permet justement la circulation de tous les autres noms, et à travers lequel le désir du sujet, et donc son identité de sujet, peut advenir enfin.

### **III-A : Du côté de la littérature : Maurice Blanchot ou la tentation du Neutre.**

Ni catégorie, ni fonction, ni concept, ni percept, jamais véritablement défini par Maurice Blanchot, le Neutre s’est imposé à lui (et à d’autres penseurs<sup>406</sup> du 20<sup>ème</sup> siècle), pour essayer de « repenser une émergence de l’être, du corps ou du visage, dans un espace strié de négations qui s’imposaient avec une brutalité totalitaire visant à écarter toute possibilité de renversement dialectique<sup>407</sup> » ; le neutre « est largement indéfini, il ne s’affiche pas comme un concept clair, clarifiant, clarificateur, opérateur, opératoire ; vacillant sans cesse de la littérature à la philosophie, il n’est peut être, finalement, ni un concept, ni un percept, ni l’un ni l’autre<sup>408</sup> ».

#### **III- A- 1 : L’expérience de la mort.**

Nous pourrions peut être, ici, oser un parallèle entre un événement qui a bouleversé le cours et le sens de la vie de Maurice Blanchot, et qu’il n’a eu cesse de penser, de réfléchir, de répéter<sup>409</sup>, de mettre en mots et en récit<sup>410</sup>, et l’expérience toute subjective et intérieure que vivrait un patient en attente de greffe, puis cette vie - non rencontre avec la mort - après la greffe. La scène se passe en 1944 ; Maurice Blanchot est considéré comme

---

<sup>405</sup> Maurice Blanchot ; « *Le pas au-delà* » ; Gallimard ; 1973 ; p 52.

<sup>406</sup> L’idée du neutre se construira au fur et à mesure ; ce thème sera au centre de nombreuses réflexions entre Maurice Blanchot, Georges Bataille, et Emmanuel Levinas ; Plus tard, Roland Barthes fera un cours sur *le Neutre*.

<sup>407</sup> Christophe Bident ; « *Les mouvements du neutre* » ; ALEA ; Volume 12 ; Numéro 1 ; Janeiro-Junho 2012 ; p 13-33.

<sup>408</sup> Christophe Bident ; Ibid.

<sup>409</sup> Michel Bousseyroux ; « *La répétition finale : Nietzsche, Freud, Kierkegaard et Blanchot* » ; L’en-je-lacanian ; Eres ; N°15 ; 2010 ; p 41-47.

<sup>410</sup> Christine de Camy ; « *Blanchot ou l’exigence du récit* » ; L’en-je-lacanian ; Eres ; N°16 ; 2011 ; p 93-105.

''arrogant'' par l'occupant allemand, ce qui est largement suffisant pour le condamner à mort<sup>411</sup> : alors qu'il est déjà mis en joue par le peloton d'exécution, composé essentiellement de soldats étrangers (russes), l'attention de l'officier est détournée par les agissements des camarades du maquis ; les soldats russes donnent l'ordre à Maurice Blanchot de s'enfuir, l'aidant même, épargnant aussi sa famille et sa maison, alors que toutes les autres fermes du voisinage sont brûlées. Tout le livre tourne autour de la mort qui n'a pas eu lieu, et non pas la mort comme non événement, conjuguant « *l'il y a*<sup>412</sup> » et le « *non savoir de l'être de l'étant*<sup>413</sup> », à cette mort « hors de lui qui ne pouvait désormais que se heurter à la mort en lui<sup>414</sup> », idée centrale du narrateur-auteur. Le récit, pour ainsi dire, est borné, commençant par : « Je me souviens d'un jeune homme-un homme encore jeune - empêcher de mourir par la mort même - et peut être l'erreur et l'injustice ». Il se termine par : « Je sais, j'imagine que ce moment inanalysable changea ce qui lui restait d'existence. Comme si la mort hors de lui ne pouvait désormais que se heurter à la mort en lui. ''*Je suis vivant. Non, tu es mort*'' ». La vie, désormais, se joue à l'ombre de la mort. Il écrit<sup>415</sup> : « l'instant de ma mort désormais toujours en instance » ; mais aussi « cette vie qui porte la mort et se maintient en elle ». La temporalité change dès lors, inscrite toute entière dans la répétition incessante d'un rendez vous manqué, à chaque instant, avec la mort. C'est à partir de cette position, pour Maurice Blanchot, que s'origine d'abord tout récit, et la narration devient possible, donnant de la hauteur à chaque expérience vécue.

### III-A-2 : Le *Non-savoir*, *l'il y a*, et le *Neutre*.

Ces trois concepts (concepts ou percepts ?) émergent à la même période (fin des années trente, années quarante), portés respectivement par Georges Bataille, Emmanuel Levinas, et Maurice Blanchot, chacun se nourrissant des réflexions<sup>416</sup> des deux autres, tous

<sup>411</sup> Le récit de cet événement, véritable bascule phénoménologique, qui traversera toute son œuvre, n'est fait pour la première fois qu'en 1973, dans « *La folie du jour* » ; Blanchot le reprendra plus tard, dans « *L'instant de ma mort* » (1994).

<sup>412</sup> Emmanuel Levinas ; Pour une lecture rapide, le concept est résumé dans le livre d'entretiens avec Philippe Nemo, « *Ethique et infini* » ; 1982 ; Livre de poche, Essais, chapitre 37-43.

<sup>413</sup> Terme emprunté à Eugen Fink, assistant de Husserl ; le concept de « *non savoir* » sera élaboré au fur et à mesure des rencontres et des échanges entre Blanchot, Bataille et Levinas.

<sup>414</sup> Maurice Blanchot ; « *L'instant de ma mort* » ; Gallimard.

<sup>415</sup> Christine de Camy ; Ibid ; p 97, citant Blanchot.

<sup>416</sup> Rappelons leur amitié et les nombreux échanges qu'ils entretenaient. Au point que Bataille écrira : « La pensée de Levinas ne diffère pas me semble t-il de la pensée de Blanchot et de la mienne » ; Œuvres complètes, t XI, Gallimard, 1988, note 293. Cité par Christophe Bident.

trois connaisseurs et admiratifs critiques de la phénoménologie d'Edmond Husserl et de Martin Heidegger.

### III-A-2-a : Georges Bataille & le *Non-savoir* :

Georges Bataille s'est appliqué à essayer de comprendre, de définir, à travers la phénoménologie hégélienne, la lutte impitoyable entre la rationalité et ce qui l'entoure, l'accompagne, et la déborde inexorablement. La pensée de Georges Bataille sur le non-savoir ne peut s'affirmer et déployer sa portée heuristique que dans la mesure où elle s'oppose à une pensée (celle de Georg Wilhelm Friedrich Hegel par exemple) autour du savoir absolu, se circonscrivant l'une l'autre. Robert Sasso<sup>417</sup> montre comment Friedrich Hegel a développé une pensée autour de la rationalité pour échapper à la folie, et comment Georges Bataille y répond, en y opposant *l'éclat-de-rire* : « L'éclat de rire de celui qui danse avec sa propre destruction, la mort. Et s'il y a une réponse du non savoir à Hegel, celle-ci ne peut être que le fou-rire devant l'effondrement total du savoir absolu, provoqué par l'intelligibilité absolue de la mort, aussi bien sa propre mort que celle d'autrui ». Le *fou-rire* devient réponse donc à une expérience intérieure du monde, de tout l'irrationnel qui le traverse, de ce chaos indicible, qui certes renvoie au ravissement et à une extase quasi mystique, qui ne peut pas non plus servir de point d'appui ni apporter le repos, laissant le sujet livré à lui-même, plongé dans l'effroi. Bataille aurait ressenti ce percept, à plusieurs reprises, avant de le conceptualiser ; il est vrai aussi que son parcours ethnologique et philosophique l'avait aussi préparé à être ouvert et disponible à ce ressenti (tout comme Emmanuel Levinas avec *Il y a* et Maurice Blanchot avec *le Neutre*) : « J'ai dû m'arrêter d'écrire. J'ai été, comme souvent, je le fais, m'asseoir devant la fenêtre ouverte : à peine assis, je suis tombé dans une sorte d'extase. Cette fois, je ne doutais plus, comme, douloureusement, je l'avais fait la veille, qu'un tel état ne fut plus intense que la volupté érotique. Je ne vois rien : *cela* n'est ni visible ni sensible. *Cela* rend triste de ne pas mourir. (...) *Ce qui est là* est entièrement à la mesure de l'effroi<sup>418</sup> ». Le « *Cela* », « *Ce qui est là* »,

---

<sup>417</sup> Maria Casanas ; Philosophie contemporaine, analyse de textes ; Revue Philosophique de Louvain ; 1979 ; Volume 77 ; N°36 : à propos de Robert Sasso : « *Georges Bataille, le système du non-savoir. Une ontologie du jeu* » ; Arguments ; Editions de Minuit ; Paris ; 1978.

<sup>418</sup> Georges Bataille ; Œuvres complètes ; Le coupable ; t.5 ; Gallimard ; 1973 ; p 269.

Bataille décrit le même ressenti, de façon plus lyrique, dans un autre texte, qui complète celui sus cité et prépare (Ibid, p 253) l'avènement du *cela*, du *non-su* : « Dans une sérénité aigue, devant le ciel étoilé et noir, devant la colline et les arbres noirs, j'ai retrouvé ce qui fait de mon cœur une braise couverte de cendre, mais brûlante intérieurement : le sentiment d'une présence irréductible à quelque notion que ce soit, cette sorte de silence de foudre qu'introduit l'extase. Je deviens fuite immense hors

« Non-savoir », comme concept-percept récuse, voire condamne, la formalisation hégélienne de l'expérience. Et (dans le cadre des questions qui nous intéressent dans ce travail), ouvre probablement à la rencontre avec l'autre, dans la mesure où il est aussi, "celui-que-je-sais pas", "celui-que-je-ne-connais-pas", "celui-qui,-de-toutes façons-je-ne-cernerai-jamais".

### III-A-2-b : Emmanuel Levinas & l'Il y a :

Emmanuel Levinas représente un second basculement de la pensée de Martin Heidegger, témoignant de « l'impersonnel de l'être<sup>419</sup> » ; il se positionne loin de l'hymne à la joie et à ce qui existe tel que rapporté par Guillaume Apollinaire<sup>420</sup> dans son poème ; Emmanuel Levinas est loin aussi du « *es gibt*<sup>421</sup> » heideggérien, « l'être lui-même », par opposition à « *est gibt das Sein* », « Il y a l'être ». Emilio Brito<sup>422</sup>, fin connaisseur et commentateur de Heidegger, résume ce point crucial, qui n'est pas sans rappeler la position de Jean-Luc Marion<sup>423</sup> : « Il faut distinguer « *Il y a* » et « *l'être* », le donner n'étant plus l'être mais le « *Es* » qui se dévoile dans l'événement(...). Le fait que l'être comme don du *Es gibt* appartient au donner, permet de comprendre la plénitude des avatars de l'être. Autrement dit, l'historialité de l'histoire de l'être dépend de la manière dont l'être se produit, ou du « comment *il y a* l'être », c'est-à-dire comment le *Es* donne l'être. Dans la donation de son don, le donner lui-même se retire et pour cette raison est appelé l'envoi (*das Schicken*) ; ainsi l'être est celui qui est envoyé (*das Geschickte*) et chacun de ses avatars demeure un envoi, un destin. Aussi Martin Heidegger parle-t-il des époques du destin de l'être ». « *Il y a l'être* », devient pour Emmanuel Levinas avant tout le phénomène de l'être impersonnel. Partant de souvenirs d'enfance, il décrit de façon concise, précise, et parlante<sup>424-425</sup> : « On dort seul, les grandes personnes continuent la vie ; l'enfant ressent le

---

de moi, comme si ma vie s'écoulait en fleuves lents à travers l'encre du ciel. Je ne suis plus alors moi-même, mais ce qui est issu de moi atteint et enferme dans son étreinte une présence sans bornes, elle-même semblable à la perte de moi-même : ce qui n'est plus *ni moi ni l'autre*, mais un baiser profond dans lequel se perdraient les limites des lèvres se lie à cette extase, aussi obscur, aussi peu étranger à l'univers que le cours de la terre à travers la perte du ciel. »

<sup>419</sup> Emmanuel Levinas ; « *Ethique et Infini* » ; Le livre de poche, Biblio, essais ; p 37.

<sup>420</sup> [http://www.toutelapoesie.com/poemes/apollinaire/il\\_y\\_a.htm](http://www.toutelapoesie.com/poemes/apollinaire/il_y_a.htm)

<sup>421</sup> Rappel : dans « *es gibt* », il y a le verbe *geben*, qui signifie donner.

<sup>422</sup> Emilio Brito ; « *Heidegger et l'hymne du sacré* » ; Edition Peeters Leuven ; 1999 ; p 463.

<sup>423</sup> Jean Luc Marion ; « *Etant donné* » ; Puf ; 1997 ; (déjà cité en première partie) ; le processus phénoménologique de donation (avec un seul n) permet justement de percevoir au-delà des apparences.

<sup>424</sup> Emmanuel Levinas ; Ibid ; p 39.

silence de sa chambre à coucher comme "bruisant". (...) Et il n'y a ni joie ni abondance : c'est un bruit revenant après toute négation de ce bruit. Ni néant, ni être ». Il rapporte aussi une autre expérience, courante chez tout un chacun, l'insomnie<sup>426</sup> : « L'impossibilité de sortir de la veille », « Je ne veille pas : « ça » veille ». Ce qui permet à Emmanuel Levinas d'appréhender l'impersonnalité qui absorbe la conscience, de dépersonnaliser définitivement la conscience, s'inscrivant dans une négation quasi absolue, qui nie jusqu'à l'existant, voire l'existant de la pensée qui effectue cette pensée même.

*L'Il y a* levinassien ne peut être la traduction du « *es gibt* » heideggérien ouvert et généreux : *l'Il y a* ne cesse de renvoyer à une neutralité surhumaine, inhumaine peut-être même, répétitive et quasi obsédante, qui ne trouve sa source que dans un anonymat débarrassé de tout « remue ménage<sup>427</sup> », paradoxalement sans *étants* et sans *êtres*. Il écrit<sup>428</sup> : « Chez Blanchot, ce n'est plus de l'être, ce n'est plus un « quelque chose », (...), c'est un événement qui n'est plus ni être ni néant. (...) De cette situation affolante, obsédante, il semble que pour lui il soit impossible de sortir. (...) Dans "De l'existence à l'existant", j'analysais d'autres modalités de l'être, pris dans son sens verbal : la fatigue, la paresse, l'effort. Je montrais dans ces phénomènes un effroi devant l'être, un recul impuissant, une évasion, et par conséquent, là encore, l'ombre de " l'il y a " ». C'est précisément là, à cet endroit précis de *l'il y a*, que Emmanuel Levinas affirme, assène, confirme, que l'être est essence et existence, sujet qui dit (pourtant, « il faut toujours dédire ce que l'on dit<sup>429</sup>»), qui agit, et qui subit. Nous voilà donc proches du concept d'*eccéité*, qui confère son individualité au sujet, cette identité avec soi même : « L'exister sans l'existant que j'appelle *il y a* est l'endroit où se produira l'hypostase »<sup>430</sup>. Avec *l'Il y a*, la perte de l'ipséité est dès lors absolue ; cet "l'Il y a", dit Emmanuel Levinas, « cet exister, n'est pas un *en-soi* ; il est

---

<sup>425</sup> Emmanuel Levinas ; Ibid ; p 38. Il décrit ce bruit bruisant de l'enfant seul au milieu de la nuit : « Quelque chose qui ressemble à ce que l'on entend quand on approche un coquillage vide de l'oreille, comme si le vide était plein, comme si le silence était un bruit. Quelque chose qu'on peut ressentir aussi quand on pense que même s'il n'y avait rien, le fait qu' « il y a » n'est pas niable. Non qu'il y ait ceci ou cela ; mais la scène même de l'être est ouverte : il y a. Dans le vide absolu, qu'on peut imaginer d'avant la création-il y a ».

<sup>426</sup> Emmanuel Levinas ; Ibid ; p 38. D'autres expériences similaires permettant de réfléchir à l'impersonnalité de la conscience sont rapportées dans « *De l'existence à l'existant* » ; paru en 1947 ; Editions Vrin ; Poche 1993.

<sup>427</sup> Emmanuel Levinas ; Ibid, p 40 ; expression empruntée à Maurice Blanchot, justement.

<sup>428</sup> Emmanuel Levinas ; Ibid, p 41.

<sup>429</sup> Emmanuel Levinas ; Ibid, p 40.

<sup>430</sup> Emmanuel Levinas ; « *Le temps et l'autre* » ; Puf ; Quadrige ; 1979 ; p 28.

précisément absence de tout soi, un *sans-soi* »<sup>431</sup>. L'hypostase œuvrant se manifeste d'abord à travers la solitude<sup>432</sup>, « unité même de l'existant », « maîtrise de l'existant sur l'exister » : « le sujet est seul parce qu'il est un » ; pour Emmanuel Levinas, il ne s'agit pas d'une solitude du désespoir, non, mais bien d'une solitude « fière, aristocratique, géniale<sup>433</sup> ». Emmanuel Levinas continue<sup>434</sup> : « Cette solitude n'est pas tragique parce qu'elle est privation de l'autre, mais parce qu'elle est enfermée dans la captivité de son identité ». Voilà donc le sujet levinassien, *hypostasié*, originairement inscrit dans *l'Il y a, sans-soi*, fièrement *seul*, définitivement *anonyme*. Néanmoins, Emmanuel Levinas prend garde de souligner un renversement lié à la question ; il illustre sa pensée, citant justement « *Aminadab* » un des premiers romans de Maurice Blanchot<sup>435</sup>. Emmanuel Levinas met en évidence comment « l'être se double de l'avoir : je suis encombré par moi-même<sup>436</sup> ». Dès lors, « l'identité n'est pas seulement un départ de soi ; elle est aussi un retour à soi. (...) Elle n'est pas une inoffensive relation à soi, mais un enchaînement à soi ; c'est la nécessité de s'occuper de soi. Le commencement est alourdi par lui-même ; c'est un présent d'être et non de rêve ». Cette dialectique identitaire n'est possible justement que par le fait de *l'Il y a*, de l'existant, de l'anonyme (confère Seconde partie, paragraphe III-C-2).

### III-A-2-c : Maurice Blanchot & le Neutre :

Un texte de Maurice Blanchot, probablement autobiographique, fait écho, accompagne, suit, voire souligne les deux écrits sus cités ; celui de Georges Bataille assis au bord de sa fenêtre, découvrant et prenant conscience d'un *cela* qui le plonge dans l'effroi ; celui d'Emmanuel Levinas, décrivant *l'Il y a* indépassable, « *le silence bruissant de la nuit* ».

<sup>431</sup> Emmanuel Levinas ; Ibid ; chap. « *L'exister sans l'existant* », p 27 ; nous reviendrons ultérieurement sur ce point, dans ce qui oppose Levinas à Heidegger sur la question de la mienneté (paragraphe III-C-2).

<sup>432</sup> Emmanuel Levinas ; Ibid ; « *Solitude et hypostase* » ; p 35.

<sup>433</sup> Emmanuel Levinas ; Ibid ; il écrit de cette solitude qu'elle est aussi « une virilité et une fierté, et une souveraineté », nécessaire à une « liberté de commencement » ; p 35.

<sup>434</sup> Emmanuel Levinas ; Ibid ; p 38.

<sup>435</sup> Maurice Blanchot ; « *Aminadab* » ; Gallimard ; 1942. Thomas, le personnage principal erre dans un hôtel, et ne rencontre que des portraits qui sont flous, brouillés, effacés, soit par le temps, soit par le peintre, soit par une autre couche de peinture : des portraits sans visage, qui ne manquent pas d'interroger Thomas ; il a pour tout interlocuteur Dom, personnage lui-même au visage étrange et défiguré, aux réponses évanescentes, déroutantes, amenant même plus de questions. Ce qui « le plonge dans une quête interprétative à la fois réceptive et libératrice: il n'y a rien à découvrir, si ce n'est ce rien, par-delà la négativité » ; Analyse de Jérémie Majorel : « Portraits avec visages absent : Aminadab. » ; Alea; Estudos Neolatinos ; Vol 12, N°1 ; Rio de Janeiro ; June 2010.

<sup>436</sup> Emmanuel Levinas ; Ibid ; p 37.

Dans « L'écriture du désastre <sup>437</sup> », Maurice Blanchot pose et décrit le désastre en chacun, le neutre qui nimbe les circonstances :

*« (Une scène primitive ?) Vous qui vivez plus tard, proches d'un cœur qui ne bat plus, supposez, supposez le : l'enfant a-t-il sept ans, huit ans, peut-être ?-debout, écartant le rideau et, à travers la vitre, regardant. Ce qu'il voit, le jardin, les arbres d'hiver, le mur d'une maison: tandis qu'il voit, sans doute à la manière d'un enfant, son espace de jeu, il se lasse et lentement regarde en haut vers le ciel ordinaire, avec les nuages, la lumière grise, le jour terne et lointain.*

*Ce qui se passe ensuite :le ciel, le même ciel, soudain ouvert, noir, absolument et vide absolument, révélant (comme par la vitre brisée) une telle absence que tout s'y est depuis toujours et à jamais perdu, au point que s'y affirme et s'y dissipe le savoir vertigineux que rien est ce qu'il y a, et d'abord rien au delà. L'inattendu de cette scène (son trait interminable) c'est le sentiment de bonheur qui aussitôt submerge l'enfant, la joie ravageante dont il ne pourra témoigner que par les larmes. On croit à un chagrin, on cherche à le consoler. Il ne dit rien. Il vivra désormais dans le secret. Il ne pleurera plus <sup>438</sup>».*

Il y aurait là, un avant récit, qui seraient les circonstances, « un narrable sans épisode ou purement épisodique » ; puis « la circonstance fulgurante », ce qui fait irruption dans la perception/appréhension du monde (figuré ici par « le ciel, le même <sup>439</sup> ciel », le ciel appartenant à la fois aux circonstances puis aux circonstances fulgurantes), puis le bouleversement du rien : « rien est ce qu'il y a ». Maurice Blanchot n'écrit pas : « il n'y a rien », mais bien « rien est ce qu'il y a » : expérience du rien, à laquelle l'enfant survit, avec la conscience aigüe de ce rien qui remplit tout l'espace, toute sa pensée. Maurice Blanchot continue : « La circonstance fulgurante par laquelle l'enfant foudroyé voit(...) le meurtre heureux de lui-même(...), lui donne le silence et la parole ». Ce silence et cette parole qui permettront justement à l'enfant de se raconter, mettant en jeu le neutre, entre un présent

---

<sup>437</sup> Maurice Blanchot ; « L'écriture du désastre » ; 1980 ; p 117. ; Nous reprenons de façon intentionnelle ici la disposition même du texte, entre paragraphes/fragments et blanc ; à noter que tout le paragraphe est écrit en italique, sauf le mot même (même ciel).

<sup>438</sup> Emmanuel Levinas ; Ibid. ; p 40. Levinas commente : « un événement qui n'est ni être ni néant ; Blanchot appelle cela « désastre », ce qui signifie ni mort ni malheur, mais comme de l'être qui se serait détaché de sa fixité d'être, de sa référence à une étoile, de toute existence cosmologique, un dés-astre. Il donne au substantif désastre un sens presque verbal ».

<sup>439</sup> Alors que tout le texte est écrit en italique, seul le mot même échappe à cette écriture, donnant toute sa puissance au ciel qui devient dès lors un événement fulgurant.

impersonnel, forgé nécessairement de circonstances qui échappent au sujet ; et un passé narratif, forgé par l'oubli, un oubli qui donne sa place au souvenir, avec là encore, l'expérience commune d'une circonstance fulgurante ; Maurice Blanchot<sup>440</sup> écrit : « Soudain, l'oubli a toujours été là ».

Chaque épreuve singulière que met en scène Maurice Blanchot dans ses récits se dissout en même temps dans une expérience indéfinie, neutre, inscrite dans une temporalité nouvelle. Le temps est celui de la répétition, qui devient réitération infinie, et donc paradoxalement celui de la différence. Cette temporalité dessine elle-même un mouvement vers l'anonyme. Le style, aussi, est au service du récit<sup>441</sup>. « Dans la durée, le Même est toujours Autre, c'est toujours, au cœur même de la répétition, la venue de l'inconnu » écrit Eric Hoppenot<sup>442</sup>. Le temps que décrit Maurice Blanchot, continue Eric Hoppenot, « se joue de l'infime ; quand l'événement survient, je ne suis déjà plus là pour le vivre, le présent est comme toujours dépassé. La venue de l'événement nous dérange à un point tel qu'il modifie le temps lui-même (...) Le temps de "l'absence de temps" échappe à toute appréhension ; un présent sans présence (au mieux, *une possibilité de présence*), un passé plus présent que le présent lui-même, un futur mais alors sans avenir, appartenant déjà au passé ». Cette temporalité, aporétique, n'est pas sans évoquer celle décrite par Jacques Derrida<sup>443</sup> marquant le temps de la donation.

L'inconnu n'est jamais loin, l'inconnu rempli tout l'espace de sa présence, une présence qui justement ne serait pas perdue, pourtant toute engluée<sup>444</sup> dans les embrouilles du moi. « *Comment donc vivre sans inconnu devant soi ?* »<sup>445</sup> questionne Maurice Blanchot,

---

<sup>440</sup> Maurice Blanchot : « *L'attente, l'oubli* » ; Gallimard ; Blanchot écrit : « Nous n'allons pas vers l'oubli, pas plus que l'oubli ne vient à nous, mais soudain l'oubli a toujours déjà été là, et lorsque nous oublions, nous avons toujours déjà tout oublié : nous sommes, dans le mouvement vers l'oubli, en rapport avec la présence de l'immobilité de l'oubli » ; p 87.

<sup>441</sup> Nous pouvons évoquer ici le roman de Camus, « *L'Étranger* » ; Blanchot écrira à ce propos : « Le temps de l'étranger, c'est le temps du neutre. Nous voyons par là pourquoi le roman ne peut plus se plaire à des gens qui disent "Je", à des intrigues qui se racontent. C'est que le roman appartient à l'étranger » ; Nouvelle Revue Française, « *L'étrange et l'étranger* », n°70, 1958 ; p 682.

<sup>442</sup> Eric Hoppenot ; « Maurice Blanchot et l'écriture fragmentaire : *le temps et l'absence de temps* », Colloque du GRES, Barcelone 2001.

<sup>443</sup> Confère première partie, Chapitre IV, Derrida et l'impossibilité du don.

<sup>444</sup> Confère Emmanuel Levinas, seconde partie, III-C-2.

<sup>445</sup> Le thème de l'inconnu est d'abord porté par le compagnon et l'ami de Blanchot, le poète René Char. René Char questionne : « Comment vivre sans inconnu devant soi ? » ; In recueil « *Le Nu perdu* » ; poésie : « *Le terme épars* » ; nrf ; Gallimard ; 1966 ; p 53.

reprenant le vers, dans un chapitre<sup>446</sup> consacré au poète René Char. Il y a là une « question-affirmation », « une mise en demeure, une difficulté qui nous tient sous sa visée ». L'inconnu n'est « ni objet, ni sujet », l'objet de la recherche étant justement l'inconnu. La pensée est convoquée là encore, obligée de se retourner sur elle-même. Maurice Blanchot écrit : « La recherche se rapporte à l'inconnu comme inconnu. Phrase tout de même déconcertante, puisqu'elle se propose de « relater » l'inconnu en tant qu'il est inconnu. (...) L'inconnu, dans ce rapport, se découvrirait donc en cela qui le laisse à couvert<sup>447</sup> ». Il s'agit bien d'une contradiction, d'une autre aporie, que Maurice Blanchot souligne ici, fondatrice de la question de l'anonymat. Il s'agit dès lors d'une « présence » de l'inconnu (vérifiée chez Georges Bataille avec le concept-percept de *Non-savoir* ; et chez Emmanuel Levinas, avec le concept-percept de *l'Il y a*). Maurice Blanchot écrit : « L'inconnu en cette présence est rendu présent, mais toujours comme inconnu. Ce rapport doit laisser intact -non touché- ce qu'il porte et non dévoilé ce qu'il découvre. Ce ne sera pas un rapport de dévoilement. L'inconnu ne sera pas révélé, mais indiqué. (...) L'inconnu comme neutre suppose un *rapport étranger* à toute exigence d'identité et d'unité, voire de présence<sup>448</sup> ». Pour Maurice Blanchot, comme pour René Char, la poésie est une voie possible, mettant en alerte, éveillant la conscience, ouvrant à un « *avenir non prédit* » (« car comme la mort, il échappe à toute prise »). Il s'agit, dès lors, grâce à la parole, de : « Parler l'inconnu, l'accueillir dans la parole en le laissant inconnu, c'est précisément ne pas le prendre, ne pas le com-prendre, c'est se refuser à l'identifier, fut-ce par cette saisie « objective » qu'est la vue, laquelle saisit, quoique à distance : vivre devant l'inconnu et devant soi, c'est entrer dans cette responsabilité de la parole qui parle sans exercer aucune forme de pouvoir<sup>449</sup> ». L'inconnu, « le permanent invisible<sup>450</sup> », « ni éternel ni temporel<sup>451</sup> » par sa neutralité, sa présence-absence, sa présence-void, est paradoxalement ce qui empêche la dissolution dans l'identique, dans le

---

<sup>446</sup> Maurice Blanchot ; « L'entretien infini » ; Chap. « René Char et la pensée du neutre », Gallimard, 1969 ; p 434-450. Nous laisserons de côté les réflexions de Blanchot portant sur le neutre dans la langue comme genre grammatical ; du rappel historique concernant Héraclite, déjà, faisant référence au neutre singulier ; pour nous consacrer aux rapports entre l'inconnu et le neutre, tels que avancés par René Char. La page 442 de « *L'entretien infini* » nous semble être d'une richesse et d'une densité exceptionnelles.

<sup>447</sup> Maurice Blanchot ; *Ibid* ; p 442.

<sup>448</sup> Maurice Blanchot ; *Ibid* ; p 442.

<sup>449</sup> Maurice Blanchot ; *Ibid* ; p 442.

<sup>450</sup> René Char ; « *Le Nu perdu* » ; NRF Poésies ; Gallimard ; p 79.

<sup>451</sup> René Char ; *Ibid* ; p 80.

supposé connu ou su. L'inconnu<sup>452</sup>, en tant que constitutif du neutre, permet dès lors de se glisser dans l'impersonnalité de l'autre ; il permet aussi, dans un mouvement qui serait inverse, au désir de mettre à l'épreuve le paradoxe de sa propre impersonnalité.

Si on peut voir dans le *Non-savoir* et *Il y a* les fondements du *Neutre*, Maurice Blanchot ne s'est jamais accordé avec Emmanuel Levinas sur la notion d'hypostase liée à *Il y a*. Le *Neutre* renverrait plutôt à un *Il y a* non hypostasié, ramenant « plutôt qu'à Dieu, à l'absence de Dieu<sup>453</sup> », une absence de tout *étant*. Le sujet est dessaisi, son identité obligatoirement différente dénoncée, au point que la perte du nom devient la marque de sa fidélité à l'égard de l'irreprésentable tant de son origine, que de sa finitude<sup>454</sup>. Le naître et le mourir portent en eux définitivement un caractère impersonnel et indépassable, imposant une ipsité autre, présente dès le premier roman de Maurice Blanchot, voire une logique nouvelle, formulée dans le monologue final, condensée dans la formule : « Je pense, donc je ne suis pas<sup>455</sup> ».

Sans aucune référence à l'être, sans référent ontologique, Emmanuel Levinas<sup>456</sup> avec *Il y a*, et Maurice Blanchot avec le *Neutre*, parviennent, chacun selon une voie propre et personnelle, à déconstruire la subjectivité, pensant autrement l'altérité. Tout, pourtant, oppose Maurice Blanchot à Emmanuel Levinas. Maurice Blanchot développe sa réflexion après avoir lu Emmanuel Levinas ; il est frappé par la radicalité absolue d'Autrui. Avec le *Neutre*, concept difficile à penser, véritable "scandale"<sup>457</sup> que la pensée a toujours essayé d'étouffer, parce qu'incapable de le nommer, Autrui devient une énigme absolue, rien ne permet de lui donner sens ; chaque homme est porteur d'un infini, qu'il s'agit de reconnaître, et c'est bien cet infini incommensurable qui rend tout rapport terrible, tragique, incompréhensible. Il y a définitivement entre deux sujets une « inégalité irréductible », un

---

<sup>452</sup> Maurice Blanchot ; « *Thomas l'Obscur* » ; 1950 ; Blanchot écrit, ce qui serait presque un texte poétique : « Voilà donc la nuit. L'obscurité ne cache aucune chose. Mon premier discernement est que cette nuit n'est pas absence provisoire de la clarté. Loin d'être un lieu possible d'images, elle se compose de tout ce qui ne se voit pas et ne s'entend pas et, en l'écoutant, même un homme saurait que, s'il n'était pas homme, il n'entendrait rien. A la vraie nuit, manque donc l'inouï, l'invisible, tout ce qui peut rendre la nuit habitable » ; *L'Imaginaire* ; Gallimard ; Edition 2009 ; p 123.

<sup>453</sup> Emmanuel Levinas ; « *De l'existence à l'existant* » ; Vrin Poche ; p 99.

<sup>454</sup> Conférencier le dialogue sus cité dans « *Celui qui ne m'accompagnait pas* » ; p 42-43 ; ( III-Introduction ; références 100 & 101).

<sup>455</sup> Maurice Blanchot ; « *Thomas l'Obscur* » ; p 114.

<sup>456</sup> Nous développerons cette idée concernant Levinas dans le paragraphe III-C-2.

<sup>457</sup> Jacques Rolland ; « *Pour une approche de la question de Neutre* » ; Exercices de la patience, Maurice Blanchot ; Obsidiane ; 1981.

face à face impossible, car, de toutes les façons, quelque soient les circonstances, et les événements, « je ne suis jamais en face de celui qui me fait face <sup>458</sup> » ; avec là encore, deux contraintes, deux paradoxes, supplémentaires. D'abord, cet impossible ne peut *justement* se maintenir que grâce à la parole, qui maintient *justement* la distance, ce qui peut sembler un non sens à première vue. La parole, qui relève de l'acte de parler, garde toujours en elle l'intransitivité du verbe *parler* lui-même ; la parole n'est pas un outil de connaissance, pas plus que de pouvoir, le danger étant de la dissoudre dans ce qui serait la familiarité ; dès lors, la parole perd toute son essence, toute son accessibilité. Ensuite, la place de chacun , de chaque protagoniste, répond toujours à une place vide (là encore, comme dans le jeu du taquin); pour imaginer et comprendre, Maurice Blanchot met en scène<sup>459</sup>: «Comme toujours, l'un des deux attend de l'autre une confirmation qui, à la vérité, ne vient pas, non parce que l'accord ferait défaut, mais parce qu' il a été donné à l'avance : c'est la condition de leur entretien (...) Ils prennent place, séparés par une table, non pas tournés l'un vers l'autre, mais dégageant autour de la table qui les sépare, un assez large intervalle pour qu'une autre personne puisse se considérer comme leur véritable interlocuteur, celui pour lequel ils parleraient, s'ils s'adressaient à lui ». Car il y a un «besoin (l'éternel vœu humain) de faire assumer par un autre, de vivre à nouveau dans un autre, un tiers, le rapport duel, fasciné, indifférent, irréductible à toute médiation, rapport neutre, même s'il implique le vide infini du désir <sup>460</sup>». Face à face impossible donc, attente réciproque infinie, avec un autre qui garde une place, étrange, radicale, inassignable et pourtant incontournable, et *qui m'assigne* aussi une place, celle de l'étrangeté justement<sup>461</sup>, que le dialogue ne lève pas. Toute l'énergie, tout le travail, est bien dès lors d'accueillir et de respecter la différence,

---

<sup>458</sup> Maurice Blanchot ; « *L'entretien infini* » ; Blanchot écrit, p 84 : «C'est un rapport nu, sans mythes, pur de religion, libre de sentiment, privé de raison subordonnée et ne pouvant donner lieu ni à jouissance ni à connaissance : un rapport neutre ». Quelques pages plus loin, il écrit (p 89) : « je ne suis jamais face à celui qui me fait face(...) L'inégalité est irréductible ».

<sup>459</sup> Maurice Blanchot ; Ibid ; Premières pages ; IX et X.

<sup>460</sup> Maurice Blanchot ; Ibid ; Chapitre « *La voix narrative* » ; p 567.La situation paradigmatique de cet impossible dialogue, serait l'écriture, l'écrivain et son lecteur, inconnu et anonyme.

<sup>461</sup> Pour Maurice Blanchot, les parcours sont obligatoirement différents, la rencontre quasi impossible, ce qui exclut tout rapport symétrique ou réciproque ; il utilise une image empruntée à la physique : «Le dialogue, c'est la géométrie plane, là où les relations sont droites et restent idéalement symétriques. Mais supposons que le champ de rapports dépende de quelque anomalie analogue à ce que les physiciens appelleraient courbure d'univers, soit une distorsion empêchant toute possibilité de symétrie et introduisant entre les choses et particulièrement entre l'homme et l'homme un rapport d'infinité. Supposons que ce nœud d'espace , ce point d'abrupte densité, cette polarisation qui creuse et boursoufle étendue et durée de telle sorte qu'il n'y ait rien qui soit seulement inégal, supposons que cette irrégularité fondamentale, il revienne à la parole, non pas de la réduire, ni de s'en détourner en la déclarant indicible, mais de la présenter, c'est-à-dire de lui donner forme » ; Ibid ; p115.

« une différence qui ne doit rien simplifier, qui ne peut égaliser, et qui seule, mystérieusement, rend parlante les deux paroles en les tenant séparées, maintenues ensemble par cette séparation<sup>462</sup> » ; car au final, ce dont il s'agit, c'est « bien d'accueillir l'autre comme autre, et l'étranger comme étranger, autrui comme son irréductible différence, dans son étrangeté infinie<sup>463</sup> ». La question du nom intervient alors à cet endroit précis : l'autre, incontournable et inassignable, porteur d'altérité radicale, est un dénommé-indénomnable<sup>464</sup>. Jacques Cardinal<sup>465</sup> questionne : « Mais si le sujet ne peut donner un nom à l'autre sans du coup l'enfermer dans le même, la question éthique n'est elle pas désormais celle de savoir comment le sujet peut donner son nom à l'autre et entendre le nom de l'autre dans la différence ? ».

La question de la responsabilité du nom se pose dès lors. Là encore, les positions de Maurice Blanchot diffèrent de celles d'Emmanuel Levinas<sup>466</sup>. Comment est-il possible d'associer, de concilier le triptyque : un sujet, un nom (éventuellement), un visage<sup>467</sup> ? Pour cela, il convient de répondre avec Maurice Blanchot à la question qu'il pose : « Qui est « Autrui » ?<sup>468</sup> ». D'un point de vue grammatical, le penseur rappelle qu'*Autrui* ne peut être considéré ni comme sujet, ni comme première personne, il est toujours objet indirect ou second de *autre*. « Autrui, selon certains grammairiens sourcilleux, ne devrait jamais s'employer en première personne. Je puis m'approcher d'autrui, autrui ne peut s'approcher de moi. Autrui, c'est donc l'Autre lorsqu'il n'est pas sujet(...) L'égo manque à Autrui, mais ce manque n'en fait pas un objet (...) Autrui n'est jamais moi pour moi, il en va de même pour

<sup>462</sup> Maurice Blanchot ; Ibid ; p 114 ; Blanchot se réfère là au mythe d'Admète.

<sup>463</sup> Maurice Blanchot ; Ibid, p 115 ; Blanchot commente : « Au fond, qu'est ce qu'il est demandé à Admète par le dieu ? Peut être rien de moins que de secouer le joug de dieu et de sortir enfin du cercle où il demeure enfermé par la fascination de l'unité. »

<sup>464</sup> Maurice Blanchot rapporte cet étrange dialogue : « Nous leur donnerions un nom »-« Ils en auraient un »-« Celui que nous leur donnerions ne serait pas leur vrai nom. »-« Tout de même capable de les nommer. »-« capable de faire savoir, le jour où ils se rencontreraient prêts, il y aurait un nom pour leur nom. »-« Un nom tel qu'il n'y aurait pas lieu de se sentir interpellés par lui, ni tentés d'y répondre, ni même jamais dénommés par ce nom »-« Pourtant, n'avons-nous pas supposé qu'ils en auraient un qui leur serait commun ? »-« Nous l'avons supposé, mais seulement pour qu'ils puissent plus commodément passés inaperçus » -« Alors, comment saurions nous que nous pouvons nous adresser à eux ? » Ils sont loin, vous savez. »-« C'est pour cela que nous avons les noms, plus nombreux et plus merveilleux que tout ce qu'on use habituellement » -« Ils ne sauraient pas que c'est leur nom. »-« Comment le sauraient ils, ils n'en ont pas. » .In « *Le pas au delà* » ; Gallimard ; 1973 ; p 16 -17

<sup>465</sup> Jacques Cardinal, Ibid ; p 151.

<sup>466</sup> La pensée levinassienne est développée dans le paragraphe III-2-C.

<sup>467</sup> Maurice Blanchot ; « *Aminadab* » ; Blanchot décrit l'errance de Thomas dans une galerie de portraits sans visages.

<sup>468</sup> Maurice Blanchot ; « *L'entretien infini* » ; p 99.

autrui, c'est-à-dire que l'Autre qui surgit devant moi, hors de l'horizon et comme celui qui vient de loin, n'est *pour lui-même* rien qu'un moi qui voudrait se faire entendre de l'Autre, l'accueillir comme Autre et se tenir en ma présence, comme si j'étais l'Autre et parce que je ne suis rien d'autre que l'Autre : *l'inéditifiable*, le sans « Je », le sans nom, la présence de l'inaccessible<sup>469</sup> ». Il y a là une béance incommensurable, avec cet Autrui qui ne me fera jamais face, qui ne sera jamais sur le même plan que moi, qui me parle pourtant (et à qui je parle) avec une parole qui justement maintient la distance ; le rapport ne sera jamais dialectique, habité par un vide constitutif, qui ne saurait être autre que le Neutre : « Ce renversement qui fait de moi apparemment l'autre de l'autre (...) ne peut être pris en charge par la dialectique, car il ne tend à établir aucune égalité ; au contraire, il signifie une double dissymétrie, une double discontinuité, comme si le vide entre l'un et l'autre n'était pas homogène, mais polarisé, comme s'il constituait un champ non isomorphe...<sup>470</sup> ». Dès lors seul le Neutre permet d'habiter cet espace entre moi et l'autre, respectant les différences sans les nier ni les abolir. Et parce que l'autre, justement, n'est pas transcendant, pas plus qu'il est immanent, il introduit à son tour le Neutre dans une relation qui se doit de garder une distance nécessaire. Quant à « *Moi* : est ce qu'on peut encore parler de moi ?<sup>471</sup> » questionne Maurice Blanchot. Et de donner une réponse qui conduit à l'effacement : « Un Je sans moi peut être, une ponctualité non personnelle oscillante entre personne et quelqu'un, un semblant que seule l'exigence de la relation exorbitante investit silencieusement et momentanément du rôle ou établit dans l'instance du Moi-sujet à quoi il s'identifie pour simuler l'identique, afin qu'à partir de là s'annonce, la marque en l'Autre, de l'absolu non identique ». Le *Moi* ne serait dès lors plus que la résultante de ce que dicte toute relation. *Autrui* serait toujours en avance sur *Moi*. *Autrui*, avec sa radicalité et son étrangeté totales, m'arrache à *Moi* (et à moi-même), à ce qui constituerait ma souveraineté, à mon identité. Je deviens *l'autre* de la relation. Dès lors, *Moi* est passif devant *Autrui*, qui ne cesse de m'apparaître en tant qu'*inconnu*. Et bien que distant, voire lointain, *Autrui* est aussi mon proche, celui qui ne m'abandonne pas et qui m'obsède devant mon bourreau. Du fait d'Autrui, j'accède à un « moi sans moi (...) un moi mis en question de part en part en tant que je, sans identité<sup>472</sup> », j'accède au *Neutre*. Et pourtant, « Autrui n'est pas mon ennemi (...)

<sup>469</sup> Maurice Blanchot ; *Ibid* ; p 100.

<sup>470</sup> Maurice Blanchot ; *Ibid* ; p 100.

<sup>471</sup> Maurice Blanchot ; *Ibid* ; p 102.

<sup>472</sup> Maurice Blanchot ; *Ibid* ; p 187.

Comment peut-il devenir celui qui m'arrache à mon identité ?<sup>473</sup> » interroge Maurice Blanchot. En fait, Autrui est autant porteur que moi de fatigue<sup>474</sup>, de faiblesse, de dénuement, de fragilité. Cette passivité de Moi devant Autrui, habitée par le Neutre, est bien à la base même de la responsabilité blanchotienne<sup>475</sup> : « Là où la passivité me désoeuvre et me détruit, en même temps je suis contraint à une responsabilité qui non seulement m'exécède, mais que je ne puis exercer, puisque je ne puis rien et que je n'existe plus comme avant ». Maurice Blanchot continue<sup>476</sup> : « Une responsabilité qui découvrant l'autre au lieu de moi, me donne à répondre de l'absence, de la passivité, c'est-à-dire de l'impossibilité d'être responsable, à laquelle cette responsabilité sans mesure m'a toujours voué ». La responsabilité selon Maurice Blanchot devient énigmatique ; elle est, réalité opérante, omniprésente, ouvrant aux mystères du perceptible inconnu, de la présence, et pourtant faisant l'économie de toute recherche de sens ou de tout fondement moral ou éthique, plaçant Autrui bien en amont de Moi.

Cette démarche paradoxale invite à poser un regard autre que la philosophie levinassienne sur la question du visage. Jérémie Majorel<sup>477</sup> écrit que « les portraits sans visage d'*Aminadab* sont des portraits *en souffrance de visage* ». Le personnage principal, Thomas, est amené, dans la galerie de portraits qu'il découvre au fur et à mesure, à s'arrêter devant chaque tableau, pour le *dévisager* justement. A chaque fois, il ne découvre qu'un effacement supplémentaire, car « il n'y avait donc rien d'autre à découvrir », *que ce rien*, justement. Pour Emmanuel Levinas, « quelqu'un qui meure : visage qui devient masque<sup>478</sup> », le visage du mort devient bien « forme, masque mortuaire, il se montre au lieu de se laisser voir, mais précisément n'apparaît plus comme visage<sup>479</sup> » ; le visage devenant masque devient alors faux, inauthentique, ne traduisant plus rien du sujet. Pour Maurice Blanchot, c'est bien au moment de la mort que le masque tombe, que le sujet enfin en arrive à se ressembler à lui-même, « que la biologie l'emporte sur l'expressivité (le

<sup>473</sup> Maurice Blanchot ; « *L'écriture du désastre* » ; p 34.

<sup>474</sup> Maurice Blanchot ; « La fatigue (...) nous la connaissons tous. Elle nous fait vivre. »-« Elle nous fait parler (...) » ; In « *L'entretien infini* » ; p XIII

<sup>475</sup> Maurice Blanchot ; « *L'écriture du désastre* » ; p 37. En cela Blanchot s'oppose à Levinas.

<sup>476</sup> Maurice Blanchot ; Ibid ; p 46.

<sup>477</sup> Jérémie Majorel ; « *Les portraits sans visage d'Aminadab de Maurice Blanchot* » ; ALEA, vol 12, numéro 1, Janeiro 2010. Ce n'est pas sans rappeler pour Majorel le concept de « ressemblance informe » qu'il emprunte à Georges Bataille, (citant Didi Huberman in « La ressemblance informe ou Le gai savoir visuel selon Georges Bataille. Paris : Macula ; 1995 »)

<sup>478</sup> Emmanuel Levinas ; « *La mort et le temps* » ; L'Herne ; 1991 ; p 14.

<sup>479</sup> Emmanuel Levinas ; « *Totalité et infini* » ; La Haye ; Martinus Nijhoff ; 1971 ; p 293.

premier pas étant la maladie)<sup>480</sup> ». Une responsabilité pour Autrui qui me précède, qui m'échappe et qui, pourtant, inconnu devant moi m'est indispensable en tant qu'inconnu ; responsabilité totale et anonyme, paradoxale, libérée du visage d'autrui qui s'efface au fur et mesure que je m'en approche, détachée totalement du biologique.

### III-B : Du côté de la psychanalyse :

La psychanalyse ne s'est réellement intéressée à la question du nom que depuis Jacques Lacan. Qu'est ce que nommer ? De qui suis-je le nom, de qui l'autre est-il le nom ? Comment le nom permet-il la rencontre, dans quelle mesure ? Comment le nom s'articule-t-il avec la réalité, l'imaginaire, et le symbolique ? N'est-ce pas là, la question qui traverse la problématique qui nous intéresse : dans le don de gamètes, avec une filiation qui s'enfermerait plus ou moins dans le biologique et qui s'ouvrirait dans une dimension plus sociale ; idem dans le don d'organes, une intériorité qui serait mise à mal par une rencontre, qui de toutes les façons, ne peut jamais advenir, la mort étant là, présente, réelle pour le donneur, fantasmée pour le receveur ?

Pour Jacques Lacan<sup>481</sup>, le nom est d'emblée inassignable, il ne peut répondre à la demande qu'à travers le Symbolique de l'Autre, qui de toutes les façons, tient une place d'emblée très particulière, celle du mort (placé en position de Maître), et du langage d'abord ; le nom de l'autre n'est que silence énigmatique et étrange, porteur pourtant du Symbolique et donc de la loi<sup>482</sup>, et n'est, un tant soit peu appréhendable, approchable, que par le travail repris et répété de l'Imaginaire<sup>483</sup>. En effet, pour Jacques Lacan, le sujet est d'emblée, de par son nom, projeté en plein, dans le Symbolique, même si son nom se situe à l'exact intersection de l'Imaginaire et du Symbolique. Le sujet ne cesse en effet de questionner comme une énigme le sens du désir et du legs déposé dans son nom, ce qui le place du côté de l'Imaginaire. Mais son nom l'inscrit aussi dans la loi du père, la généalogie (ou son procès quelques fois), ce qui le pose du côté du Symbolique. Il se cherche entre les

---

<sup>480</sup> Jérémie Majorel ; Ibid.

<sup>481</sup> Jacques Lacan ; « *Ecrits* » ; Seuil ; 1966 ; p 430.

<sup>482</sup> Et nous retrouvons ici en quelque sorte l'obligation levinassienne du visage. Nous pourrions questionner ici : « Tout visage ne porte-t-il pas déjà un nom ? L'obligation éthique tient-elle plutôt au visage, ou plutôt au nom, ou au deux à la fois ? »

<sup>483</sup> Une situation paradigmatique de ce que nous décrivons là serait une séance au cours d'une cure analytique.

traces et les figures du désir, et les traces d'une fiction légale qui l'oblige et le structure. Quand bien même, aussi, le nom de l'autre serait inassignable, il est aussi assujetti, outre à la loi du Symbolique, à une autre loi plus ouverte, plus heureuse peut être, la loi de la transmission du désir. Cette dernière, nécessaire, l'inscrit d'emblée aussi dans l'Histoire, quitte à faire quelque part le procès du symbolique. L'Autre, comme moi, avec son nom, est soumis à la loi Symbolique et à la finitude (le manque, la mort) ; comme moi, avec son nom, l'Autre est inscrit dans une histoire en mouvement, dans la filiation et le désir, avec ses voix<sup>484</sup>, ses voies, ses masques (pseudonymes notamment). Comment dès lors répondre de son nom ? L'identité serait elle le nom ? Au final, le nom place le sujet dans une situation particulière d'où il ne peut que répondre, sans pour autant avoir le contrôle. Répondre alors de son nom, c'est peut être répondre d'une histoire (non maîtrisable encore une fois, et contingente aussi), qui traduit immanquablement déjà du désir de l'autre, ce qui permet dès lors son arrivée, sa présentation. Le nom ne traduit plus d'une supposée identité, mais d'un appel, qui répond du désir...justement de répondre. Ainsi, pour l'école psychanalytique lacanienne, le nom est d'abord un don<sup>485</sup> ; ce don est déterminé par le désir ; le discours (de l'appel, justement) le structure donc ; ce qui appelle en retour le désir de l'écoute...et du répondre. Répondre de son nom, c'est donc avant tout répondre du désir de l'appel qui y a été déposé. Et c'est bien cet appel, avec cette attente infinie de l'autre, qui se trouvent convoqués tant à travers la procréation suite à un don anonyme de gamètes, que la survie à travers la greffe suite à un prélèvement sur un corps (cadavre) anonyme : un appel, qui ne reçoit au final que l'écho de sa propre voix, l'écho de son manque originaire.

### **III-C : Du côté de la philosophie :**

#### **III-C-1 : La phénoménologie ou la tentation de l'épochè.**

La démarche phénoménologique, dont se nourrissent plusieurs penseurs cités<sup>486</sup> dans ce travail, nous semble intéressante pour interroger la question de l'anonymat, par les principes même qui la fondent. Le geste fondateur de la phénoménologie, méthode philosophique qui cherche à revenir aux «choses mêmes» et à les décrire telles qu'elles apparaissent à la conscience, indépendamment de tout savoir constitué, est ce qu'Edmond

---

<sup>484</sup> Une approche qui permet la compréhension de certains délires, de dénomination, voire d'anomie.

<sup>485</sup> La conception du don selon Jean-Luc Marion nous sied ici parfaitement ; le nom, « donné, pour être donné, se doit d'être abandonné », au symbolique certes, mais à l'imaginaire aussi.

<sup>486</sup> Nous rappellerons quelques penseurs sus cités : Jean-Luc Marion ; Jacques Derrida ; Marc Richir ; Maurice Merleau-Ponty ; Paul Ricœur ; Emmanuel Levinas ; mais aussi Georges Bataille et Maurice Blanchot, deux lecteurs assidus de Martin Heidegger.

Husserl, nomme l'*epochè*<sup>487</sup> : il s'agit là, véritablement, « de décaler le regard pour lire autrement. Prendre distance par rapport au phénomène décrit, mettre en suspens les contenus pré-donnés pour en interroger en permanence le sens, ne pas adhérer de façon naïve à ce qui apparaît pour donner corps au mode d'apparaître de ce phénomène (...) Lire en étant à l'affût de ce qui n'est pas donné naturellement, en laissant apparaître toutes les propriétés du phénomène (...) Suspendre le premier sens qui apparaît à l'esprit pour laisser émerger la possibilité d'une signification plus profonde<sup>488</sup> ». Cette réduction phénoménologique, véritable retour aux choses elles-mêmes, il n'est possible de l'atteindre, qu'en suspendant paradoxalement « la validation de toute chose comme existante, pour revenir à la vie intime de la conscience, qui grouille derrière notre adhésion naturelle au monde<sup>489</sup> ». Un autre paradoxe, et non des moindres, sous-tend cette opération, soulignent Nathalie Depraz et Jean Michel Salanskis: il s'agit de vivre cette vie, qu'il est impossible de mettre entre parenthèse, en cultivant une aptitude, à savoir « accueillir l'imprévisible », « ouvrir nos habitudes sédimentées à l'inattendu<sup>490</sup> », et ceci que « les choses du réel avec lesquelles nous estimons ordinairement avoir commerce existent ou non<sup>491</sup> ». Il s'agit avec Edmond Husserl, justement de suspendre l'*attitude naturelle* dans laquelle nous sommes pris, un monde où le *cela est* prédomine de facto. Jean Michel Salanskis résume<sup>492</sup> : « *Suspendre l'énonciation implicite permanente du cela est, (...) pour accéder justement au vivre dans toute sa richesse* ». Il s'agit d'omettre sciemment, de valider les événements du théâtre de la vie : « Husserl estime que tout se passait comme si nous énoncions le *cela est* : *il nous demande de biffer explicitement le cela est implicite de la vie*<sup>493</sup> ». Le *non savoir* (Georges Bataille), le *neutre* (Maurice Blanchot), l'*il y a* (Emmanuel Levinas) sont autant de tentatives de mises entre parenthèses, de réductions

---

<sup>487</sup> *Epochè*, du grec *épikhein*, renvoie, chez les sceptiques grecs à la notion de suspension de jugement. Pour eux, l'*epochè*, nie toute attitude théorique ; la connaissance demeure inaccessible à l'homme ; l'*epochè* sceptique représente un état d'*aphasie* où la pensée ne produit plus d'assertion concernant la nature des choses, aucun trouble ne venant perturber cet état dit de bonheur sceptique ou d'*ataraxie*. L'*epochè phénoménologique*, au contraire, s'origine dans le doute cartésien et s'ouvre dès lors à la théorisation.

<sup>488</sup> Nathalie Depraz ; « *Comprendre la phénoménologie ; une pratique concrète* » ; Coursus ; Armand Colin ; (2006) ; Réédition 2011 ; p 6.

<sup>489</sup> Jean Michel Salanskis ; « *Husserl & Heidegger ; Présentation-Mots clés* » ; Figures du Savoir ; Les Belles Lettres ; 2008 ; p 11.

<sup>490</sup> Nathalie Depraz ; *ibid* ; p 9. Confère l'appel de Blanchot et de René Char « à vivre et à rencontrer l'imprévu ».

<sup>491</sup> Jean Michel Salanskis ; *ibid*.

<sup>492</sup> Jean Michel Salanskis ; « Husserl » ; Figures du Savoir ; Les Belles Lettres ; p 40-41

<sup>493</sup> Jean Michel Salanskis ; *ibid* ; en italique dans le texte ; p 40-41.

phénoménologiques, permettant de se dégager d'une validation ipso-facto évidente, voire dogmatique du monde, pour justement et paradoxalement « valider sans le savoir le monde, toute chose et tout fait, laissant apparaître en quelque sorte la vie luxuriante de cette validation<sup>494</sup> ».

Cet anonymat, tant usité en médecine et en droit, et pourtant si peu pensé, tant par les praticiens que par les patients, trouve des éclairages pertinents à travers des concepts fondateurs que nous devons aux pères de la phénoménologie ; avec Edmond Husserl, les concepts d'*intentionnalité* et de *flux de vécus* ; avec Martin Heidegger, le *cercle de l'être* et le *Dasein*.

### III-C-1-a : Edmond Husserl : Flux des vécus et intentionnalité.

#### III-C-1-a-1 : Le flux des vécus :

Edmond Husserl, mathématicien et/puis philosophe, campe notre univers de vie comme constitué de plusieurs mondes, sans relation les uns avec les autres, dans lesquels nous flottons<sup>495</sup> ; « nous serions *ce bouger*, ce glissement, qui va nous projeter dans les coordonnées, devant les horizons d'un monde. Notre flottement est aussi une intermittence ; si les mondes clignotent, basculent, comparaissent l'un après l'autre, c'est aussi parce que notre rapport à l'un ou à l'autre s'actualise et se virtualise, nous nous allumons à un monde, ou nous nous en évadons, par une sorte d'interruption électrique<sup>496</sup> ». Dès lors, si nous avons la capacité de trouver les entrées et les sorties de ces mondes, sans aucune relation les uns avec les autres, c'est bien que nous sommes aussi et bien sur, un lieu, un espace, qui permet justement ces glissements, ces flottements. Et c'est

---

<sup>494</sup> Jean Michel Salanskis ; Ibid ; p 42.

<sup>495</sup> « Je puis par exemple m'occuper des nombres purs et des lois des nombres ; rien de tel n'est présent dans mon environnement, entendons dans ce monde de "réalité naturelle" ; le monde des nombres, lui aussi, est là pour moi ; il constitue précisément le champ des objets où s'exerce l'activité de l'arithméticien (...) **Le monde arithmétique n'est là pour moi que quand je prends et aussi longtemps que je garde l'attitude de l'arithméticien** ; tandis que **le monde naturel**, le monde au sens ordinaire du mot, est constamment là pour moi, aussi longtemps que je suis engagé dans la vie naturelle (...) Le monde actuel **demeure encore "présent"** ; je reste après comme avant engagé dans l'attitude naturelle, **sans en être dérangé par les nouvelles attitudes** (...) Le monde naturel n'entre pas en considération, il reste à l'arrière plan de mon acte de conscience, mais il ne forme pas **un horizon au centre duquel viendrait s'inclure un monde arithmétique**. Les deux mondes simultanément présent n'entretiennent **aucune relation**, si on fait abstraction de leurs rapport au moi, en vertu duquel je peux librement porter mon regard et mes actes au cœur de l'un ou de l'autre ». Edmond Husserl ; 1913 ; « *Idées directives pour une phénoménologie (Ideen I)* » ; traduction française par Paul Ricœur ; Paris 1950 ; Gallimard, p 92-93. Cité par Jean Michel Salanskis ; Ibid ; p 15 & 16.(en gras dans le texte)

<sup>496</sup> Jean Michel Salanskis ; Ibid ; p 17.

bien depuis cet espace interne, révélé par l'expérience du flottement entre divers mondes, que toutes les autres possibilités s'annoncent, se profilent, et se dessinent. Cet espace interne, lieu d'immanence, est ce qu'Edmond Husserl dénomme le *flux héraclitéen des vécus* : il désigne par là « l'écoulement irréversible de nos vécus, cet écoulement étant la forme par laquelle nous faisons l'expérience de notre vie consciente. Ces vécus forment un amalgame infinitaire, composant la richesse inexhaustible du temps intime<sup>497</sup> ». Le flux, est d'abord flux de vécus, un flux continu permettant justement ce glissement de monde à monde ; le vécu étant, toujours d'après Jean Michel Salanskis, « ce dont se tisse notre conscience en tant qu'en elle coule la vie ». La réflexion demeure un des moyens privilégiés qui permet, dans l'après coup, l'accès à la conscience ; mais cette même réflexion ne permet à chaque fois l'accès qu'à une petite partie de l'écoulement du flux de vécus. Les vécus, noués les uns aux autres, « les parties contiguës fusionnant par leurs bords », constituent un *continu*<sup>498</sup>. Le continu est bel et bien un espace ; mais aussi, un « *substantif*, il est le nom d'un élément, d'un réceptacle, d'une quasi multiplicité, il ne vaut pas comme qualité, modalité ou aspect ». La conscience, véritable perception interne, mais aussi générique de nos faits et actes psychiques, demeure avant tout pour Edmond Husserl le « tissu des vécus psychiques dans l'unité du flux des vécus<sup>499</sup> ». Cette conscience, avec son flux spatial de vécus contigus, s'inscrit aussi dans la temporalité, à travers le concept husserlien de *rétenion* : la rétenion serait l'expérience la plus primitive du temps ; « la façon dont notre conscience, dans le présent qu'elle habite, "garde la main" sur le passé qui vient juste de disparaître : elle se rapporte à lui comme passé, le retient, plutôt qu'elle ne l'imagine ou ne le reproduit. Cette tension vers le tout-juste-passé qui affecte tout présent est notre rapport originaire au passé, c'est en elle que nous apprenons d'abord le sens du mot *passé*<sup>500-501</sup> ». La rétenion aurait deux fonctions : permettre le rattachement à ce passé tout juste dé-passé ; maintenir tant dans la forme que le fond, dans une conscience mnésique, l'identité en quelque sorte, de la perception juste passée, juste révolue, ce qui

---

<sup>497</sup> Jean Michel Salanskis ; « *Husserl & Heidegger ; Présentation-Mots clés* » ; p 11.

<sup>498</sup> Jean Michel Salanskis ; « *Husserl* » ; p 22.

<sup>499</sup> Edmond Husserl ; « *Recherches logiques* » ; Tome 2, 1901 ; Traduction française par H. Elie. Paris ; 1961 ; P.U.F, p 145 ; cité par Salanskis ; in « *Husserl* » ; p 19.

<sup>500</sup> Jean Michel Salanskis ; « « *Husserl & Heidegger ; Présentation-Mots clés* » ; p 12.

<sup>501</sup> Jean Michel Salanskis utilise une image musicale pour expliquer le concept de rétenion ; « Nous "retenons" encore la mélodie entendue alors que la limite du fait temporel lié à la mélodie et déjà transgressé ; nous restons en arrière de la limite après l'avoir franchie, nous adhérons encore au son, à l'instant révolu, au « tout juste passé » ; in « *Husserl* » ; p 28.

permet de synthétiser et d'unifier le vécu à un tissu de vécus. Véritable ouverture sur l'incorporel qui nous fonde aussi, tant d'un point de vue spatial que temporel, la rétention dans le cadre du flux des vécus permet une compréhension autre du corps sensible « *touchant et touché* », du corps « *visible et invisible*<sup>502</sup> ».

Il nous semble que la levée de l'anonymat dans le don de gamètes ou d'organes introduirait un hiatus, une déchirure, une solution de continuité dans le tissu des vécus, dans le flux des vécus, dans ce *continu* décrit par Edmond Husserl. Au niveau spatial, ce serait marquer des limites entre un soi aux frontières toujours mobiles, poreux au monde, qu'il co-construit au fur et à mesure, se nourrissant de la rencontre avec l'inconnu et l'imprévisible notamment ; et un non-soi fixe, inamovible, dans une identité, et une immobilité, qui ne seraient que figées. Au niveau temporel, ce serait comme marquer un arrêt au niveau du temps vécu, le réinitialiser (comme on le ferait avec un compteur, un processeur d'ordinateur), puis le relancer avec une information nouvelle qui viendrait effacer en grande partie ou en totalité, l'information inscrite comme *rétention* dans un corps certes *visible et tangible*, mais surtout dans un corps *invisible, sensible, et touché*, tout aussi vrai et vivant que le premier. L'harmonie tant spatiale que temporelle, portée par le flux incessant et continu des vécus, plus ou moins conscientisés, serait, à notre sens, comme diffractée.

### **III-C-1-a-2 : L'intentionnalité :**

Émergeant et portée par le flux des vécus, par une multiplicité de vécus, l'intentionnalité serait la propriété qu'a la conscience de faire *événement*, l'activité de la conscience elle-même, « toute conscience étant conscience de quelque chose<sup>503</sup> ». Les états de conscience sont dès lors « tournés vers quelque chose, ont la propriété d'adresser notre conscience à un thème visé (...) L'intentionnalité est cette propriété de nos vécus par laquelle ils visent, envoient en quelque sorte une flèche vers une entité qu'il ne faut pas concevoir comme une vraie chose existante, (...) cette entité étant entièrement dépendante de notre façon de tendre vers elle selon tel ou tel sens », écrit Jean Michel

---

<sup>502</sup> Maurice Merleau-Ponty : Confère la première partie, paragraphes III-A-1 ; III-A-2 ; III-A-3.

<sup>503</sup> Le philosophe et psychologue allemand Franz Brentano (1838-1917), commentateur notamment d'Aristote, a eu pour élèves Edmond Husserl et Sigmund Freud. Il a réintroduit « *le concept d'intentionnalité qui est le critère permettant de distinguer les « faits » psychiques des « faits » physiques : tout fait psychique est intentionnel, c'est-à-dire qu'il contient quelque chose à titre d'objet, bien que ce soit toujours d'une manière différente (croyance, jugement, perception, conscience, désir, haine, etc.)* ». <http://fr.wikipedia.org/wiki/Intentionnalit%C3%A9>

Salanskis<sup>504</sup>. L'intentionnalité émerge du flux des vécus, portée par une multitude de flux. A ce stade, Edmond Husserl distingue deux sortes de vécus ; les vécus *hylétiques*, éléments de base et élémentaires du sentiment et de la sensation, matière de la conscience, renvoyant à une immanence des vécus après le phénomène de réduction ; et des vécus qui participent de l'intentionnalité elle-même. L'intentionnalité prend alors sens, avec là encore deux significations ; *sens* comme direction de la flèche ; *sens* comme issu de la donation de sens, de la *noèse*, « à la notion la plus haute de norme et au concept le plus spirituel de sens<sup>505</sup> ». Les actes sont alors entendus dans le sens de l'intentionnalité, « excédant l'effectivité du flux, porteurs d'une tension qui justement émerge en eux et vaut comme avènement de sens »<sup>506</sup>, et donc de l'immanence. Ce qui permet à Edmond Husserl de distinguer les fonctions du *moi*<sup>507</sup> et de *l'objet*, selon l'activité intentionnelle, tout en introduisant et en développant le concept de *kinesthèse*<sup>508</sup> ; le corps mobile, intentionnel, est le lieu d'accueil de la chose, de perceptions et sensations, pilotées par cette attitude motrice même. Continuant son raisonnement, Edmond Husserl essaie de mettre en évidence, un être en couches, en strates, selon des progressions phénoménologiques et intentionnelles, de plus en plus complexes : "chose", puis "réalité animale", puis "réalité psychique", et enfin "monde de la personne". Il en arrive à conclure que les flux de vécus portent en eux une cohérence propre, « suivant laquelle les vécus se nouent les uns aux autres, *sans référence au corps*<sup>509</sup>. »

Voici donc un *moi husserlien*, conscient de lui-même, permanent et persistant, animé de mouvements, lieu de sensations, alimenté d'un flux de vécus, intentionnels et

<sup>504</sup> Jean Michel Salanskis ; « *Husserl & Heidegger ; Présentation-Mots clés* » ; p 12.

<sup>505</sup> Jean Michel Salanskis ; « *Husserl* » ; p 60.

<sup>506</sup> Jean Michel Salanskis ; « *Husserl* » ; p 60.

<sup>507</sup> « Et de plus, il faut voir que parallèlement à ce genre de synthèse constamment dominant, qui élève au niveau de la conscience l'unité et l'identité de telle ou telle chose, et de manière générale des **objets** en tant qu'objets pour le moi, à l'inverse le **moi** lui-même l'indice d'une synthèse **universelle** grâce à laquelle toute cette conscience infiniment variée qui est la mienne acquiert une unité universelle, non pas l'unité objective, mais l'unité d'un **moi** ; ou plutôt, il faut voir que par ce genre de synthèse, le « moi permanent et persistant » de cette vie de conscience est sans cesse constitué et élevé au niveau de la conscience ». Husserl, *Philosophie première*, 1923-1924 ; Paris Puf, 1970-72 (2 vol) ; Vol 1, p 155-156 ; cité par Salanskis.

<sup>508</sup> « Nous percevons les objets sensibles à travers les esquisses en nous de ces objets, qui sont portés par notre corps. Mais ce que nous voyons et touchons est la manière dont l'ensemble de ces données est pris en charge pour constituer un sens intentionnel de chose externe perçue, est aussi fonction du mouvement qui est le notre (...) Husserl appelle *kinesthèse* cette sensation de soi comme mobile qui accompagne et redouble toute sensation de contenu ». Jean Michel Salanskis ; « *Husserl & Heidegger ; Présentation-Mots clés* » ; p 13.

<sup>509</sup> Jean Michel Salanskis ; « *Husserl* » ; p 66.

immanents, sans plus de référentiel au corporel, débarrassé du biologique, et pourtant porteur de sens.

### III-C-1-b : Martin Heidegger : Le *Cercle de l'être et le Dasein*.

Il serait légitime d'affirmer que la problématique centrale qui fonde et traverse toute l'œuvre heideggerienne serait d'essayer de circonscrire au mieux, mais aussi au plus près, la question de comprendre ce qu'est « l'Être ». Et c'est bien cette question qui englobe les processus qui accompagnent, entourent, la donation (et donc le recours, l'acceptation, la réception en soi) d'organes et de gamètes. Jean Michel Salanskis<sup>510</sup> rappelle que Martin Heidegger différencie *existence* et *réalité*. Les choses *sont*, « comme des "étants intramondains" (...), dans une disponibilité inerte (...), s'offrant silencieusement à la prise et à la pensée en tant que fragment déposé dans la nacelle englobante du monde<sup>511</sup> ». Par contre, *exister* pour une personne, c'est « *y aller d'elle-même* », c'est-à-dire « être engagé dans un rapport de soi à soi, permanent et indépassable, selon lequel ce que l'on est, importe : tout se passe comme si nous ne pouvions à vrai dire être ce que nous sommes qu'en projetant de l'Être, qu'en assumant une sorte de sélection de ce que nous pouvons être<sup>512</sup> ». Il s'agit, pour Martin Heidegger, de faire le tour de la question (ou du problème) de l'Être, ou, plus justement de l'énigme<sup>513</sup> de l'Être : l'énigme posera toujours question et fera toujours problème ; la rationalité n'en viendra pas à bout, aucune réponse n'en altère la pertinence. L'ontologie devient phénoménologique, entre *un étant* (apparent) et *un être* (inapparent) ; dans l'étant, il y a bien de l'être, un être qui se manifeste certes par son retrait en deçà de toute visibilité ontique : car il ne s'agit pas de traiter uniquement de la différence « étant/être », « visible/invisible », mais bien de l'articulation « étant / être / sens d'être ». Comme pour le don, et d'une façon qui peut sembler aporétique là aussi, c'est bien dans son oubli et dans son retrait que l'être (l'inapparent, l'invisible) manifeste vraiment sa présence, sa puissance. L'anonymat, en cela, se profile déjà.

---

<sup>510</sup> Jean Michel Salanskis ; « *Heidegger* » ; Collection Figures du Savoir ; Les Belles Lettres ; Paris ; 2003 ; p 14.

<sup>511</sup> Jean Michel Salanskis ; *Ibid* ; p 15.

<sup>512</sup> Jean Michel Salanskis ; *Ibid* ; p 15.

<sup>513</sup> « L'énigme peut, et c'est la seule véritable alternative qui est, notons le, d'ordre moral, être ignorée ou endurée, mise de côté ou bien affrontée, éludée dans le divertissement et le bavardage, ou bien élucidée dans la méditation et le témoignage. L'énigme peut être authentiquement appropriée par l'effort de la pensée qui fait l'épreuve de son caractère angoissant et inquiétant, ou bien neutralisée dans l'ignorance et l'oubli ». Pierre Dulau ; « *Heidegger, pas à pas* » ; Ellipses ; 2008.

### III-C-1-b-1-Le cercle de l'être :

Car, avec l'énigme de l'être, ce dont il s'agit, c'est bien de cerner, de tourner autour, comme dans un cercle, d'essayer d'approcher au plus près, l'être. On touche là à un des plus grands paradoxes de la philosophie en particulier, et de la pensée en générale. Blaise Pascal<sup>514-515</sup>, déjà, faisait remarquer : « On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité : car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, c'est, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire c'est, et ainsi employer le mot défini dans la définition. ». Pierre Dulau<sup>516</sup> explicite : « On ne peut en effet définir l'être qu'en disant ce qu'il est. On tombe ainsi inéluctablement dans un cercle puisqu'on le présuppose pour pouvoir le poser (...). La pensée ne peut le viser comme objet que parce qu'elle est déjà en quelque sorte dans sa ligne de mire à lui, qu'elle lui est assujettie, conditionnée par avance, antérieurement déterminée par l'exercice de sa propre puissance ». L'être est le concept « le plus universel<sup>517</sup> », mais aussi un concept « indéfinissable<sup>518</sup> », tout en étant « évident<sup>519</sup> » ; ce qui impose que soit posée la question du sens de l'être. Martin Heidegger répond<sup>520</sup> : « Qu'est ce que « l'être » ? », nous nous tenons dans une compréhension du « est », sans que nous puissions fixer conceptuellement ce que le « est » signifie. Nous ne connaissons même pas l'horizon à partir duquel nous devrions saisir et fixer le sens. *Cette compréhension moyenne et vague de l'être est un fait* ». Cette question de l'être, et du sens de l'être, aporétique, risque d'être éludée lors des débats autour du don d'organes et du don de gamètes ; pourtant, elle permettrait de poser le débat, et de l'orienter autrement, que vers une *marchandisation*, ou une *simple réponse technique*, car relevant du possible. Pierre Dulau résume : « En tant que concept, l'être est le plus intégrateur (qui comprend sous lui le plus grand nombre d'objets), et le concept le plus révélateur (celui sans lequel aucun autre ne pourrait avoir de sens). En tant qu'il a la plus grande compréhension intégrative et la plus grande force révélatrice, il est, comme tel,

<sup>514</sup> Blaise Pascal ; « *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader* » ; Œuvres complètes ; Paris ; Le Seuil ; 1963 ; p 350 ; Cité par Pierre Dulau.

<sup>515</sup> Martin Heidegger, pose le problème, citant Aristote : « L'être est le concept le plus universel » ; mais aussi Thomas D'Aquin : « Une compréhension de l'être est déjà comprise dans tout ce que l'on saisit de l'étant » ; In « Être et Temps » ; (« *Sein und Zeit* » ; 1927; Tübingen) ; Traduction en français d'Emmanuel Martineau, 1985, p 25. Edition numérique hors commerce. [http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger\\_Être\\_et\\_temps.pdf](http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_Être_et_temps.pdf)

<sup>516</sup> Pierre Dulau ; « *Heidegger, pas à pas* » ; Ellipses ; 2008 ; p 11.

<sup>517</sup> Martin Heidegger ; « *Être et temps* » ; p 25.

<sup>518</sup> Martin Heidegger ; Ibid ; p 26.

<sup>519</sup> Martin Heidegger ; Ibid ; p 26.

<sup>520</sup> Martin Heidegger ; Ibid ; p 27. En italique dans le texte. « *La structure formelle de la question de l'être* ».

impossible à intégrer et impossible à révéler (...) Or l'être ne peut logiquement être ni intégré ni être subordonné à autre chose que lui-même ; il est...celui qu'il est, « Je suis celui qui suis »<sup>521</sup> ». Martin Heidegger pose la problématique lapidairement<sup>522</sup> : « Être est toujours l'être d'un étant ». Comment dès alors comprendre le participe présent « étant » accolé au verbe exceptionnel « être », interroge Jean Michel Salanskis<sup>523</sup> ? Deux approches émergent : - Un premier « *étant* » qualifierait ce qui est entrain d'advenir, d'émerger, d'apparaître, de se construire, un *entrain d'être*, « en proie à l'événement ou à l'aventure de l'être : en lui le fait d'être s'atteste, se déploie, donne la mesure<sup>524</sup> ». Ce serait en quelque sorte, *l'étant* de la réalité se déployant. -

Martin Heidegger donne un second sens à « *étant* » : il nomme ainsi « une chose absolument quelconque, pour invoquer la figure somme toute simplement logique d'un "quelque chose", ayant quelque statut, quelque raison d'être considéré, ayant cours, ayant lieu, (...) *quelque chose qui est*<sup>525</sup> ». Ce serait *l'étant*-chose de ce qui constitue l'existence. Dans cette optique, l'homme est un étant particulier, car « il y va (dans le monde) de lui-même ». Cet étant là, Martin Heidegger l'appelle *Dasein*<sup>526</sup> : « Le *Dasein* est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède bien le privilège ontique suivant : pour cet étant, il y va en son être *de* cet être. Par suite, il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être (...) A cet étant, il échoit ceci que, avec et par son être, cet être lui est ouvert à lui-même ».

La question de l'être demeure énigmatique ; ceci, même en prenant acte d'une approche seule possible, vague, moyenne, et incomplète ; même l'éclairage par les étants (ontologiques et ontiques), s'il apporte des nuances compréhensibles, n'apporte pas de réponses ; Pierre Dulau<sup>527</sup> résume : « En voulant saisir l'être, la pensée est prise dans un spectacle impossible : 1. Elle doit le supposer pour pouvoir le définir ; 2. Pour le définir en sa vérité propre, elle devrait s'abolir ; 3. En le saisissant par le jugement rationnel, elle n'en respecte pas l'essence, donc elle le réduit ; 4. En voulant en respecter l'essence, elle se

---

<sup>521</sup> Pierre Dulau ; Ibid ; p 14.

<sup>522</sup> Martin Heidegger ; Ibid ; p 29 ; « *La primauté ontologique de la question de l'être* ».

<sup>523</sup> Jean Michel Salanskis ; Ibid ; p 58.

<sup>524</sup> Jean Michel Salanskis ; Ibid ; p 59.

<sup>525</sup> Jean Michel Salanskis ; Ibid ; p 58.

<sup>526</sup> Martin Heidegger ; Ibid ; Ibid ; p 31 ; « *La primauté ontique de l'être* » ; Nous développerons plus avant le concept de *Dasein* dans ce qui suivra.

<sup>527</sup> Pierre Dulau ; Ibid ; p 25.

contredit ; 5. En l'affirmant purement et simplement elle ne dit rien du tout ». Ce spectacle est pourtant ce qui donne à penser, à réfléchir, voire, paradoxalement, rend la pensée possible. Et c'est bien *le penser* qui confère à l'être un *étant pensant*, un étant pensant l'être même, dans ce que cette démarche a de plus difficile et de plus impossible. Derrière cette énigme de l'être, Pierre Dulau<sup>528</sup> met en exergue un impératif éthique majeur, qui n'est pas rappeler l'impératif kantien<sup>529</sup> : « L'être étant au principe de détermination possible (une qualité, une quantité, une propriété essentielle...), tacher de le déterminer c'est reconduire l'exercice de sa propre puissance et jamais s'en distinguer pour pouvoir l'appréhender comme objet ».

A ce point, il convient de rappeler rapidement deux idées princeps heideggeriennes<sup>530</sup>, à mettre en perspective dans le cadre de ce questionnement autour de l'anonymat : la question de la technique<sup>531</sup>, son développement contemporain ; celle de l'origine et du secret.

### III-C-1-b-1-a : La technique :

La technique serait une manière pour l'étant de se dévoiler<sup>532</sup>, de devenir présence, de façon toute prévisible et planifiée, suite à un filtrage, un calcul (qui lui, tiendrait à l'essence de la technique elle-même). L'être, énigmatique toujours, et l'étant, collant à l'être, seraient d'une certaine façon maîtrisables, contrôlables, grâce à la technique. La tension, voire la

---

<sup>528</sup> Pierre Dulau ; Ibid ; p 12.

<sup>529</sup> Emmanuel Kant : « Agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans tout autre, toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen » ; In « *Métaphysique des mœurs* ».

<sup>530</sup> Schématiquement, on pourrait dire que Heidegger a essayé de cerner au plus près l'énigme de l'être à travers quatre grandes thématiques ; **la Technique** avec un développement de plus en plus accéléré et prométhéen ; **le Temps**, comme un espace où se dévoile la présence ; **la Parole et la Poésie** dans leur rapports à la construction de la pensée ; **l'Origine et la vérité** dans leur rapport à l'être.

<sup>531</sup> Martin Heidegger. Essais et conférences. « *La question de la technique* » ; 1953 ; Editions Gallimard, traduction André Préau, 1958, p 9-48. Version en ligne : [www.jpbu.fr/philo/.../Heidegger\\_La-question-de-la-technique.rtf](http://www.jpbu.fr/philo/.../Heidegger_La-question-de-la-technique.rtf).

Dès les premières lignes de l'essai, Martin Heidegger souligne : « Le rapport est libre, quand il ouvre notre être, (*Dasein*) à l'essence (*Wesen*) de la technique. Si nous répondons à cette essence, alors nous pouvons prendre conscience de la technicité dans sa limitation. (...) La technique n'est pas la même chose que l'essence de la technique. (...) De même, l'essence de la technique n'est absolument rien de technique. »

<sup>532</sup> Martin Heidegger ; Ibid ; « La technique est un mode de dévoilement. La technique déploie son être (*west*) dans la région où le dévoilement et la non occultation, où *αληθεια*, où la vérité a lieu. (...) Le dévoilement qui régit la technique moderne est une pro-vocation (*Herausfordern*) par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite (*herausgefördert*) et accumulée. (...) Le dévoilement qui régit complètement la technique moderne a le caractère d'une interpellation (*Stellen*) au sens d'une pro-vocation. (...) Maintenant quelle sorte de dévoilement convient à ce qui se réalise par l'interpellation pro-voquante ? »

contradiction, naissent justement de ce que l'homme entretient cette relation d'abord vis-à-vis de lui-même, de telle sorte qu'il devient lui-même un étant prévisible, transformable, maîtrisable ; en quelque sorte, un *étant-quelque chose*, assimilable à de la matière chosifiée, inanimée, inerte. Ce qui fut humain peut-être, l'homme, est dès lors utilisable, socialement, politiquement, économiquement, comme n'importe quel matériau. Il fait partie « des fonds<sup>533</sup> » : l'homme se donne lui-même à l'expérimentation et à l'utilisation, il devient pour lui-même une matière exploitable. L'étant-homme se trouve donc convoqué, sommé, par la technique : « Maintenant cet appel pro-voquant qui rassemble l'homme (autour de la tâche) de commettre comme fonds ce qui se dévoile, nous l'appelons — l'Arraisonement<sup>534</sup> » ; Arraisonné donc, il doit se livrer à elle, à ses besoins d'expérience certes, mais surtout à ses besoins de compréhension et de raison. Le mot arraisonement est à prendre dans ses deux significations, indissociables et dépendantes l'une de l'autre. Un premier sens : la technique *arraisonne l'étant* en le prenant de force, et l'oblige à se rendre en livrant ses secrets, son intimité ; en faisant cela, le monde est quelque part homogénéisé, aplati, réduit au mieux à une somme d'informations et d'énergie<sup>535</sup> (valable aussi pour l'homme). Le second sens est à chercher dans la relation mise en place par l'homme envers le monde, l'étant, par, grâce, et avec la technique : « L'essence de la technique moderne met l'homme sur le chemin de ce dévoilement par lequel, d'une manière plus ou moins perceptible, le réel

<sup>533</sup> Martin Heidegger ; *Ibid* ; « Ce qui se réalise ainsi est partout commis à être sur-le-champ au lieu voulu, et à s'y trouver de telle façon qu'il puisse être commis à une commission ultérieure .Ce qui est ainsi commis a sa propre position-et-stabilité (*Stand*). Cette position stable nous l'appelons le « fonds » (*Bestand*). Le mot dit ici plus que stock et des choses plus essentielles. Le mot « fonds » est maintenant promu à la dignité d'un titre. Il ne caractérise rien de moins que la manière dont est présent tout ce qui est atteint par le dévoilement qui pro-voque. (...) C'est seulement pour autant que, de son côté, l'homme est déjà pro-voqué à libérer les énergies naturelles que ce dévoilement qui commet peut avoir lieu. Lorsque l'homme y est pro-voqué, y est commis, alors l'homme ne fait-il pas aussi partie du « fonds », et d'une manière encore plus originelle que la nature ? La façon dont on parle couramment de matériel humain, de l'effectif des malades d'une clinique, le laisserait penser. »

<sup>534</sup> Martin Heidegger ; *Ibid* ; « Arraisonement (*Ge-stell*) : ainsi appelons-nous le rassemblant de cette interpellation (*Stellen*) qui requiert l'homme, c'est-à-dire qui le pro-voque à dévoiler le réel comme fonds dans le mode du « commettre ». Ainsi appelons-nous le mode de dévoilement qui régit l'essence de la technique moderne et n'est lui-même rien de technique. (...) Dans l'appellation *Ge-stell* (« Arraisonement »), le verbe *stellen* ne désigne pas seulement la pro-vocation, il doit conserver en même temps les résonances d'un autre *stellen* dont il dérive, à savoir celles de cet *her-stellen* (« placer debout devant » « fabriquer ») qui est uni à *dar-stellen* (« mettre sous les yeux », « exposer ») et qui, au sens de la *ποιησις*, fait apparaître la chose présente dans la non-occultation. Cette production qui fait apparaître, par exemple, l'érection d'une statue dans l'enceinte du temple, et d'autre part le commettre pro-voquant que nous considérons en ce moment sont sans doute radicalement différents et demeurent pourtant apparentés dans leur être. Tous deux sont des modes du dévoilement, de l'*αληθεια*. Dans l'Arraisonement se produit (*ereignet sich*) cette non-occultation, conformément à laquelle le travail de la technique moderne dévoile le réel comme fonds. Aussi n'est-elle ni un acte humain ni encore moins un simple moyen inhérent à un pareil acte. »

<sup>535</sup> Nous retrouvons là, dans ce premier sens, ce que dénonçait Jean Baudrillard.

partout devient fonds». Ce serait dans la nature même de l'homme, du fait même de sa liberté, que de chercher à-comprendre, à-dévoiler, à-raisonner : « En tant qu'il est la provocation au commettre, l'Arraisionnement envoie dans un mode du dévoilement. L'Arraisionnement, comme tout mode de dévoilement, est un envoi du destin (...) Tout dévoilement vient de ce qui est libre, va à ce qui est libre et conduit vers ce qui est libre »<sup>536</sup>. Un danger imminent guette l'homme pourtant, *dévoileur* et *arraisionneur* du réel, du monde, du fonds, certes ; mais autant que de lui-même. Si Martin Heidegger souligne « La technique en soit n'est pas ce qui est dangereux », il écrit<sup>537</sup> aussi : « Le destin de dévoilement n'est pas en lui-même un danger quelconque, il est *le danger* ». Martin Heidegger opère là une inversion, un renversement majeur ; ce n'est plus l'homme qui étudie, maîtrise, dévoile, l'étant ; mais bien l'étant, par le biais de l'homme, qui arraisionne rien de moins que l'Être. Comme si l'homme avait occulté que ce dont il est question avec la question de la technique, n'est pas tant son rapport au monde, à la nature ; que plutôt son rapport à l'Être (mais aussi le rapport de l'Être à l'homme), c'est-à-dire à ce qu'il est impossible de définir, ou tout au mieux énigmatique à approcher. Là réside toute l'ambiguïté de l'essence de la technique.

Martin Heidegger ne désespère pas pour autant et offre une issue honorable à l'homme. Il cite le poète Hölderlin : « *Mais, là où il y a danger, là aussi / Croît ce qui sauve* » ; puis le poète Goethe : « *Seul dure ce qui a été accordé. Ce qui dure à l'origine, à partir de l'aube des temps, c'est cela même qui accorde.* » Et de rappeler : « Autrefois la technique n'était pas seule à porter le nom de *τεχνη*. Autrefois *τεχνη* désignait aussi ce dévoilement qui pro-duit la vérité dans l'éclat de ce qui paraît. Autrefois *τεχνη* désignait aussi la production du vrai dans le beau. La *ποιησις* des beaux-arts s'appelait aussi *τεχνη* ». Il souligne ainsi la place des arts, de la poésie, comme promesses d'un autre questionnement, mais aussi d'autres réponses, le commencement d'une autre pensée permettant de cerner quelque part aussi l'énigme de l'Être. La parole, la poésie, traduisent pour lui, bien plus que la technique, la part véritablement irréductible de l'homme, part qui demeurera

---

<sup>536</sup> Martin Heidegger ; *Ibid* ; Le philosophe poursuit : « La liberté de ce qui est libre ne consiste, ni dans la licence de l'arbitraire, ni dans la soumission à de simples lois. La liberté est ce qui cache en éclairant et dans la clarté duquel flotte ce voile qui cache l'être profond (*das Wesende*) de toute vérité et fait apparaître le voile comme ce qui cache. La liberté est le domaine du destin qui chaque fois met en chemin un dévoilement. L'essence de la technique moderne réside dans l'Arraisionnement et celui-ci fait partie du destin de dévoilement. »

<sup>537</sup> Martin Heidegger ; *Ibid* ; en italique dans le texte.

inaccessible à la technique, au calcul ; citant toujours Friedrich Hölderlin, Martin Heidegger conclue : « *L'homme habite en poète sur cette terre* ».

Un monde médical, un monde judiciairisé, arraisonné par la technique, sera réduit à un monde où l'information se devra être la plus limpide possible, la plus accessible possible au plus grand nombre ; peut être même, que l'homme ne sera plus réduit qu'à une masse critique de données, de « *datas* ». Arraisonné, « technique »<sup>538</sup>, débarrassé de toute poésie, lavé de toute énigme, il se devra d'être logiquement dévoilé ; tout devra être dit, exposé, montré, les *datas* devront circuler. Un organe greffé, un gamète implanté, ne seront aussi, tout au mieux, que des informations transplantées : pourquoi ces *datas* ne circuleraient-elles pas alors? On peut aussi imaginer, dans un scénario de science fiction, que le secret qui entoure le soin soit complètement aboli, dans une logique de la transparence et de la circulation de l'information. L'anonymat deviendrait ipso-facto un anachronisme terrible, un combat d'arrière garde qui n'aurait plus lieu d'être... sauf peut être pour quelques rares sages et poètes, qui ne confondraient toujours pas information et parole, information et logos.

### **III-C-1-b-1-b: L'Être : L'origine ; Le secret :**

Deux concepts nous semblent opérants pour prolonger, avec Martin Heidegger, le débat concernant l'anonymat. Pour le penseur, (dans la dernière partie de sa vie), écrit Pierre Dulau<sup>539</sup>, « l'être n'est ni seulement l'énigme initiale de la métaphysique, ni l'énigme de son achèvement, dans la technicisation intégrale des expériences, non plus que l'énigme de la parole comme révélation, de toute possibilité d'être. L'être, c'est dans cette perspective, l'énigme de l'Origine, autrement dit, l'énigme d'un événement secret qui préside à toute l'histoire de l'homme».

-L'Origine : L'origine n'est pas un événement temporel repérable dans le temps, mais paradoxalement un non-événement ; en effet l'être<sup>540</sup> ne pourrait être assimilé à une

---

<sup>538</sup> « Technique » : mot souvent utilisé par le corps médical et paramédical dans les services de réanimation. Peut-on encore parler de soin ?

<sup>539</sup> Pierre Dulau ; Ibid ; p 180.

<sup>540</sup> Martin Heidegger ; « *Être et temps* » ; p 316-317 ; « Mais où se fonde ce nivellement du temps du monde et ce recouvrement de la Temporalité ? Réponse : dans l'être du *Dasein* lui-même, que nous interprétons provisoirement comme *souci*. Jeté-échéant, le *Dasein* est de prime abord et le plus souvent perdu dans ce dont il se préoccupe. Mais dans cette perte s'annonce la fuite recouvrante du *Dasein* devant son existence authentique, qui a été caractérisée comme résolution devançante. Dans la fuite préoccupée est impliquée la fuite devant la mort, c'est-à-dire un détournement du regard de la

dimension circonscrite dans une temporalité chronologique<sup>541</sup>. L'origine transcende tout calcul temporel, « elle ne vient ni avant ni après autre chose, elle ne succède ni précède rien<sup>542</sup> ». Les événements ne se déroulent plus dans l'ordre d'une spirale chronologique, mais sont bien tous équidistant d'un centre, l'origine, autour duquel ils seraient enroulés. A ce stade, Martin Heidegger met en exergue une autre contradiction, une autre aporie ; si on pose la question de son origine à une personne, elle ne répond pas par une date<sup>543</sup> (sa date de naissance par exemple), mais bien par une ville, un pays, une région. « L'origine ne se *déroule pas*, mais elle est le centre autour duquel tout *s'enroule* et se noue. C'est à dire qu'elle n'est pas soumise et qu'elle n'est pas comprise par le filtre de la chronologie qui distingue, dans une succession, le passé, du présent, de l'avenir. Comprendre l'être comme origine, c'est alors tâcher de le comprendre comme dimension à partir de laquelle quelque chose comme une chronologie et une histoire deviennent possibles, sans toutefois que cette dimension soit elle même réductible à la chronologie et à l'histoire (...) Trouver l'origine, c'est trouver là où se détermine l'essence de la chose<sup>544</sup> ». Pour Pierre Dulau, la problématique du temps et de l'origine telles qu'aménées par Martin Heidegger permet de saisir l'ordre du discours (une possibilité logique) dans une dimension ontologique (ordre de l'être) et non pas uniquement ontique (ordre de l'étant) ; c'est se dégager, d'une succession de *maintenant*, d'une singularité de l'étant : cela permet de penser l'antériorité de l'individu de façon logique et non pas chronologique. De façon définitive, résumant la pensée heideggérienne, il conclut<sup>545</sup> : « *L'origine n'a jamais eu lieu*, elle n'arrivera jamais comme un événement ou comme un événement datable, et c'est la raison précisément pour laquelle

---

fin de l'être-au-monde. Ce détournement du regard de... est en lui-même un mode de l'être ekstatiquement *avenant pour* la fin ».

<sup>541</sup> Martin Heidegger ; « *Être et temps* » ; p 316 ; « Le temps se donne de prime abord comme séquence ininterrompue des maintenant. Tout maintenant est aussi déjà un à l'instant où dans un instant. Si la caractérisation du temps s'en tient primordialement et exclusivement à *cette suite*, alors ne se laisse fondamentalement trouver en elle aucun commencement et aucune fin. Tout dernier maintenant est, *en tant que maintenant*, à chaque fois toujours *déjà* un aussitôt-ne-plus, donc du temps au sens du maintenant-ne-plus, du passé ; et tout premier instant est un à-l'instant-pas-encore, donc du temps au sens du maintenant-pas-encore, de l'« avenir ». »

<sup>542</sup> Pierre Dulau ; *Ibid* ; p 181. Dulau explicite ce que l'entendement courant assène de prime abord : « Si elle est le premier événement, c'est à entendre au sens de la dignité de celui qui vient en premier dans une hiérarchie et non au sens de celui qui vient d'abord dans une simple série. L'origine est première, si l'on veut, mais au sens où elle est « primordiale », c'est-à-dire qu'elle institue « le premier ordre ».

<sup>543</sup> Martin Heidegger ; « *Être et temps* » ; p 315 : « A titre de premier moment essentiel du temps de la préoccupation, nous avons dégagé la *databilité*. Elle se fonde dans la constitution ekstatique de la temporalité. « *Maintenant* » est essentiellement que... (...) A la structure du maintenant appartient la *significativité* ».

<sup>544</sup> Pierre Dulau ; *Ibid* ; p 182.

<sup>545</sup> Pierre Dulau ; *Ibid* ; p 184. En italique dans le texte.

elle est l'origine. Allons jusqu'au bout, si exister au sens vulgaire signifie être localisé dans l'espace et dans le temps, alors l'origine n'existe pas, et c'est bien pourquoi elle est originelle».

L'acte médical d'aide à la procréation par fécondation de précieux gamètes, le moment de la greffe, très investi, voire surinvesti (sûrement et à juste titre), ne peut plus, dès lors, être considéré comme le moment fondateur et originel ; ce serait nier la dimension ontologique de l'enfant à venir, du survivant à la greffe, figer dans une chronologie, ce serait conforter le « jeté-échéant dans ce qui le préoccupe<sup>546</sup> » et le soucie.

- Le Secret : Même si la technique est une manière pour l'étant de se dévoiler en l'arraisonnant, il n'en demeure pas moins que l'Être demeure une énigme ; tout au plus, une *connaissance moyenne* permettrait de l'approcher. Martin Heidegger amène une autre voie, tout aussi aporétique que la question du don, de l'origine, ou que celle du temps : le mystère du secret. Il ne s'agit pas du secret du fait divers, ni des secrets de famille, même lourds. Il s'agit paradoxalement bien du fait que le caractère du secret ne s'occulte pas en se donnant à parler, en se donnant à voir. Par exemple, la formule chimique de l'eau<sup>547</sup>, bien connue de tous, n'est un secret pour personne, et pourtant sa connaissance ne la rend pas supérieure ou plus importante au lien profond, indestructible, indépassable, liant tout forme de vie à l'eau, qu'il faille tout simplement boire de l'eau, plusieurs fois par jour, pour vivre : « Le caractère secret n'est jamais aboli par la transmission ou le caractère public, connu de tous. En fait, il est d'autant plus secret qu'il donne l'apparence de ne pas l'être, d'autant plus mystérieux que se livrant dans sa parfaite visibilité, il se retire pourtant dans l'inimaginable<sup>548</sup> ». La notion de *jardin secret*, de jardin secret de l'Être, est peut être plus parlante. Le jardin, en lui-même, est public, et tout le monde sait que tel jardin est pourtant bien le jardin secret (un espace de retrait, de méditation, de rêverie, de culture même, de poésie) de telle personne : ce qui le rend secret, c'est bien parce que tous s'accordent « qu'il est secret par une sorte de pudeur et d'intimité que nous ne pouvons ni violer ni trahir en

---

<sup>546</sup> Confère la Première partie, paragraphe IV-A-4 : « Le don et le temps, une même et double aporie ».

<sup>547</sup> Heidegger et ses commentateurs donnent d'autres exemples, tous aussi parlant : la Trinité, connue par tous les Chrétiens, célébrée plusieurs fois par jour, est bien un secret mystérieux ; le sourire de la Joconde, exposé au regard quotidien de milliers de visiteurs ; l'existence dans chaque pays de *services secrets* ; ...

<sup>548</sup> Pierre Dulau ; *Ibid* ; p 203.

en parlant ». Tout ce qui peut en être dit ne perturbera pas le lien intime, personnel, *secret*, entre son habitant et l'espace même, « il y retrouve l'énigme de sa propre présence (...) Le jardin authentiquement secret est celui de l'Être (...) L'Être est un jardin, car il est l'origine, et il est un secret, parce qu'il est mystère », spécifie Pierre Dulau.

Comme avec le don, qui ne peut être donné qu'en s'abandonnant, qu'en se faisant oublier en même temps qu'il se met en place, le secret n'est pas ce qui est caché, mais bien ce qui se donne en se cachant. Car ce dont il s'agit, c'est bien de penser l'Être comme un secret, comme un mystère, malgré une totale visibilité : il faut, dès lors, repenser l'être comme ce qui se cache en l'homme, et requiert la vérité. « Le secret n'est pas une barrière située au delà de la vérité, mais *il est lui-même la plus haute forme de la vérité* ; car pour laisser le secret être véritablement ce qu'il est, il faut que le secret soit comme tel manifeste<sup>549</sup> ». Poursuivant le raisonnement, ce qui est vrai, c'est ce qui est secret, ce qui se manifeste en même temps qu'il fait retraite, ce dont le mode de donation est bien l'occultation. Pour Martin Heidegger, l'arraisonement technique, tout au plus, peut donner l'illusion à l'homme d'assimiler et de posséder l'être. Or, précise Pierre Dulau « l'essentiel s'y livre de manière si profondément secrète, que rien n'est susceptible d'en réduire la force ; il résiste. L'être, c'est en réalité, ce qui, au plus profond de l'homme, *résiste* à l'homme (...) C'est s'étonner du fait que l'être, en *sa vérité* (et il s'agit donc bien là d'une connaissance à part entière), ne se donne que sur le mode de l'absence<sup>550</sup> ». Le secret donc, même s'il est connu, doit pouvoir être gardé, rappelle Martin Heidegger, sur le mode de la réserve<sup>551</sup>. Il y a là, comme une injonction faite par l'être à l'homme, à retrouver et à garder le secret et le mystère de l'origine.

D'où vient le greffon ? A qui ira le greffon ? Quelle est la source du gamète (ou faudrait-il penser « *du matériel génétique* ») donné et implanté ? Chez qui l'œuf prendra-t-il ? Faut-il le dire, dévoiler ce que la technique arraisonante permet ? Cette pseudo connaissance de l'origine et de la fin, aident-elles les patients à redécouvrir leur dimension d'Être ? Martin Heidegger semble apporter une réponse. L'existant ne saurait se réduire et s'appauvrir dans le tout connu, le tout su.

---

<sup>549</sup> Martin Heidegger ; « *Approche de Hölderlin* » ; Traduction de M.Deguy ; Paris ; Gallimard, 1973, p 119 ; cité par Pierre Dulau.

<sup>550</sup> Pierre Dulau ; Ibid ; p 207.

<sup>551</sup> J.L Chrétien ; « *La réserve de l'être* » ; Le Cahier de l'Herne ; 1983 ; Cahier n°45. p 255.

### III-C-1-b-2 : Le *Dasein* :

Le concept de *Dasein*<sup>552</sup> nous intéresse dans le cadre de ce travail dans la mesure où nous tentons de démontrer l'absolue nécessité de dépasser l'événement majeur et certes vital du don de gamètes et celui, certes vital, du don d'organes, pour ouvrir le parent, le patient, à l'ensemble de leurs possibilités d'être. Il y a lieu, avec Martin Heidegger, de trouver le sens à l'être, « de dévoiler le sens de l'homme en l'être, de rendre manifeste l'homme en tant qu'il est cet étant en qui l'être perce comme une exigence indépassable, comme l'horizon même de toute donation possible de présence<sup>553</sup> ». En ce sens *Dasein* est le nom par lequel Heidegger désigne, l'homme ou le sujet, désignant ainsi l'existence : une façon d'être d'un étant qui se porte constamment au delà de lui-même, de ses possibles, qui s'élanche vers ceux-ci : « Il est en charge de lui-même à ses yeux avant même qu'il s'agisse pour lui de choisir un comportement : *il y va de lui-même* au sens où il est tributaire d'un certain intérêt fondamental envers lui-même qui le confronte à son possible<sup>554</sup> ». Pierre Dulau questionne : pourquoi Martin Heidegger a-t-il donc remplacer le mot *homme* par celui de *Dasein* ? En fait, répond Pierre Dulau<sup>555</sup>, « Le *Dasein* ne remplace pas l'homme en tant que tel (...) mais ce qui est toujours requis, supposé, pour que quelque chose comme un homme puisse être. Le *Dasein* est ce qui antérieurement à l'homme rend possible quelque chose comme une expérience manifeste de l'étant, (...) toutes les possibilités d'être de l'homme qui décide de ce qu'il en est de son être ». Le *Dasein* est projection dans le monde, pénétration dans le monde, une espèce d'affairement, par, à la fois, un intéressement à son propre futur, et une façon *d'être-au monde*. Le *Dasein* désigne dès lors « l'être<sup>556</sup> comme l'ensemble des possibilités de présence ». Et il nous semble que cela touche le point nodal de la problématique de la greffe et du don de gamètes. Le monde des possibles du receveur, comme projection, comme *nouvel Être-au-monde*, ne s'arrime pas à celui du donneur, quelque soit son destin. Idem pour les parents fécondés par d'autres gamètes ; *l'affairement* quand à leur devenir se devrait d'être indépendant quant à l'origine de l'organe ou du tissu greffé, du gamète reçu. L'anonymat en serait à la fois la condition et la garantie. Ceci va

---

<sup>552</sup>: « *Dasein* : en allemand, *Dasein* est l'infinitif du verbe être, et exprime donc, d'un côté, l'événement d'être. Mais *Dasein*, d'un autre côté, se laisse traduire "être-là" ». J.M.Salanskis : « Husserl et Heidegger : présentation et mots clés » ; p 16

<sup>553</sup> Pierre Dulau ; *Ibid* ; p 37.

<sup>554</sup> J.M Salanskis ; « *Heidegger* » ; Figures du Savoir ; Les Belles Lettres ; 2003 ; p 15.

<sup>555</sup> Pierre Dulau ; *Ibid* ; p 39.

<sup>556</sup> Pierre Dulau ; *Ibid* ; p 40. Et l'auteur de préciser : « C'est bien ce décentrement qui est le plus difficile à saisir »

dans le sens de ce que Martin Heidegger voulait réfuter aussi par l'utilisation du mot *Dasein* : à savoir que le *Dasein* ne désigne pas : toute forme réductionniste caractérisant tant les sciences humaines que les sciences dures. La question « *Qu'est ce que l'homme ?* » n'a pas de sens pour Martin Heidegger, et il y substitue la question « *Qui est l'homme ?* » : « Car on ne peut comprendre ce *qu'est l'homme* qu'en détruisant *qui il est*<sup>557</sup> ». Le patient greffé, le parent fécondé, n'en demeurent pas moi assujettis, convoqués, à répondre de leur essence, peut être même de leur identité, de leur histoire, et de leur devenir, sans être réduits pour autant à devenir un conglomérat d'organes ou de cellules.

La philosophie d'Edmond Husserl, puis celle de Martin Heidegger, trouveront un enrichissement et un juste prolongement dans la réflexion d'Emmanuel Levinas. Ce dernier insiste sur l'enseignement husserlien, à savoir que l'être n'est pas toujours le même, pris entre une « région conscience » et une « région chose », avec peut être le primat de la première (absolue, nécessaire) sur la seconde (contingente) ; cette dernière ne prenant sens qu'au vu de la première. Levinas plante, avec *l'Il y a* et une description immédiate du réel, la force de l'intuition, comme mode de connaissance, d'accès à la conscience. Prolongeant Edmond Husserl, pour Emmanuel Levinas, l'être ne peut être uniforme ni monotone, il ne peut avoir un sens unique, il ne peut être considéré comme objet, il ne peut être qu'intentionnalité, toute conscience ne pouvant être que conscience de quelque chose, elle ne peut que *se diriger vers*, et notamment à *se transcender*. Cette lecture que fait Emmanuel Levinas d'Edmond Husserl n'est possible qu'au regard de l'œuvre heideggérienne. Le *Dasein* heideggérien ne délivre t-il pas l'existant humain de l'appellation conscience, pour, justement insister sur « l'être qui y va de son être du sens de l'être même<sup>558</sup> », aboutissant à une véritable ontologie?

---

<sup>557</sup> « Ce n'est pas reconnaître la spécificité de l'objet que l'on étudie que de prétendre le comprendre parce qu'on l'a décomposé. En effet, lorsque je dissèque un corps, je comprends bien l'intérieur de ses parties, sa complexion interne, mais ce que je comprends, ce n'est pas un corps vivant, c'est un corps mort. De la même manière, lorsque j'analyse les pigments et les fibres qui composent une peinture, j'ai bien saisi de quoi elle est faite, mais je ne rien saisis de ce qui l'anime et la livre au regard comme objet de contemplation. Il en va de même pour l'homme, l'on ne peut comprendre selon les procédures des sciences expérimentales que moyennant la neutralisation de son essence propre » ; Pierre Dulau ; Ibid ; p 38.

<sup>558</sup> Martin Heidegger : « Le *Dasein* est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède bien plutôt le privilège ontique suivant : pour cet étant, il y va de son être *de* cet être. Par la suite, il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être ; (...) *La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être* du *Dasein* .Le privilège ontique du *Dasein* consiste en ce qu'il *est* ontologique » ; « *Être et temps* » ; p 31.

### III-C-2 : Emmanuel Levinas ou l'anonymat de l'égo :

Un paradoxe fondateur, s'originant dans le concept de *l'il y a*, menant inéluctablement à l'anonymat, traverse l'œuvre<sup>559</sup> d'Emmanuel Levinas<sup>560</sup> : « Cette « consommation » impersonnelle, anonyme, mais inextinguible de l'être, celle qui murmure au fond du néant lui-même, nous la fixons dans le terme *d'il y a*. *L'il y a*, dans son refus de prendre une forme personnelle, est « l'être en général ».(...) *L'il y a* transcende en effet l'intériorité comme l'extériorité dont il ne rend même pas possible la distinction. Le courant anonyme de l'être envahit et submerge tout sujet, personne ou chose.» Pour Rodolphe Calin<sup>561</sup>, Emmanuel Levinas pose « le paradoxe d'une philosophie du sujet qui commence par l'expérience de la destruction du sujet, c'est-à-dire qui commence par une expérience qui ruine la possibilité même de toute expérience, de toute phénoménalité, puisqu'elle décrit la destruction du moi qui pourrait faire cette expérience ». Avec la notion *d'il y a*, nous l'avons bien compris, abstraction est faite alors de toutes choses (les étants), seul est désigné le pur fait d'être<sup>562</sup>, le pur événement. Ce pur événement, parfaitement impersonnel, est celui qui se produit alors - et non pas telle ou telle chose - est bien celui qui permet au sujet d'advenir. Mais comment, justement, accéder à ce sujet ? Et Rodolphe Calin de répondre<sup>563</sup> : « On y accède en l'excédant, en le détruisant. C'est donc que la perte de soi est essentielle au sens même de la subjectivité. Mais qu'est ce qu'une subjectivité qui peut se perdre ? C'est une subjectivité dont l'être au monde ne constitue plus la structure stable et permanente». *L'il y a* permet de promouvoir l'être sans le néant<sup>564</sup> : l'être est sans limite, sans dehors véritable. Dès lors le dehors n'existe pas ; *Rien*, du dehors, ne pourrait attaquer,

---

<sup>559</sup> En fait, la problématique est posée dès l'un de ses premiers écrits, « *De l'existence à l'existant* », écrits de captivité, publiés pour la première fois en 1947 chez Nijhoff, La Haye.

<sup>560</sup> Emmanuel Levinas ; « *De l'existence à l'existant* » ; (Seconde édition, huitième tirage, 2004) ; Vrin ; Bibliothèque des textes philosophiques ; p 94.

<sup>561</sup> Rodolphe Calin ; « *L'anonymat de l'ego et la phénoménologie emphatique chez Levinas* » ; Collège International de Philosophie ; 2002/1-n°35 ; p 58.

<sup>562</sup> Emmanuel Levinas : « La question d'être est l'expérience même de l'être dans son étrangetés Elle est donc une manière de l'assumer. C'est pourquoi la question de l'être : *qu'est ce que l'être ?* n'a jamais comporté de réponse. L'être est sans réponse. La question est la manifestation de la relation avec l'être. L'être est essentiellement étranger et nous heurte. » ; In de « *L'existence à l'existant* » ; p 28.

<sup>563</sup> Rodolphe Calin ; Ibid ; p 59.

<sup>564</sup> Plutôt qu'une co-appartenance entre « *être et néant* », comme cher Heidegger. Introduire la notion de néant, consiste à inverser la notion *d'il y a*, sans le nier pour autant, à introduire dans *l'il y a* un « néant intervalle » ; Levinas écrit dans de « *L'existence à l'existant* », p105 : « Il faut précisément se demander si, impensable comme limite ou négation de l'être, le " néant", n'est pas possible en tant qu'intervalle et interruption, si la conscience avec son pouvoir de sommeil, de suspension, *d'époque*, n'est pas le lieu de ce néant-intervalle ».

toucher, entamer, la plénitude de son auto affirmation<sup>565</sup> ; *Rien*, non plus, ne pourrait apaiser sa souffrance (par exemple comme dans le cadre de l'insomnie, ce moi qui veille à mon insu ; ou même du suicide<sup>566</sup>). *L'il y a* mène à ce moment limite, où « le jeu perpétuel de nos relations avec le monde est interrompu », où « on ne trouve pas, comme on aurait tord de le penser, la mort, ni le " moi pur", mais le fait anonyme de l'être. La relation au monde n'est pas synonyme de l'existence. Elle est antérieure au monde<sup>567</sup> ». Ce moment limite, cette pleine conscience de l'être anonyme débarrassé de tous les étants, de tout dehors, est ce que Levinas appelle *la fin du monde*. Rodolphe Calin souligne deux mouvements qui se dessinent concomitamment. Dans un sens, la venue en soi du moi ne serait possible qu'à partir d'un certain abandon de soi. Dans l'autre sens, le moi ne serait lui-même qu'à la condition de ne pas se figer dans le soi par tout son être ; le moi se doit de reconnaître, in initio, une dimension de non-présence à soi<sup>568</sup> : « Comme si, pour être soi, le moi ne devait pas surmonter tout à fait son anonymat ».

Emmanuel Levinas aurait-il répondu de façon prémonitoire aux débats qui nous intéressent concernant l'anonymat (ou la levée de celui ci), tant pour le don d'organes que pour le don de gamètes ? Il semblerait que l'anonymat est à la fois antérieur à *l'il y a*, et postérieur aussi à ce moment fatidique de *fin du monde*, antérieur et postérieur à tout *étant*, à tout événement. La greffe d'organe, tout comme la fécondité nouvelle par don de gamètes, se dissolvent alors comme autant de *nouveaux étants* nécessairement dépassables. L'inscription dans la vie par le sujet est préalable et antérieure à toute greffe d'organes (permettant alors une survie nouvelle), à tout don de gamètes (permettant alors une fécondité nouvelle), en tant qu'événements biologiques majeurs, mais aussi en tant qu'événements de vie marquants. Elle ne saurait s'épuiser ou se figer alors dans ce que permettent techniquement et réellement les progrès de la biologie et de la médecine, tant

---

<sup>565</sup> Emmanuel Levinas : « Le Moi est identique jusque dans ses altérations. Il se les représente et les pense. L'Identité universelle où l'hétérogène peut être embrassé, a l'ossature d'un sujet, de la première personne. Pensée universelle, est un « je pense » ». In « *Totalité et infini, essai sur l'extériorité* », chapitre *Métaphysique et transcendance* ; Biblio Essais, le Livre de Poche ; p 24.

<sup>566</sup> Emmanuel Levinas : « L'exister sans existant que j'appelle *il y a* est l'endroit où se produira l'hypostase. Mais je veux auparavant insister plus longuement sur les conséquences de cette conception. Elle consiste à promouvoir une notion d'être sans néant, qui ne laisse pas d'ouvertures, qui ne permet pas d'échapper. Et cette impossibilité de néant enlève au suicide qui est la dernière maîtrise qu'on puisse avoir sur l'être, sa fonction de maîtrise ». In « *Le temps et l'autre* » ; PUF ; Quadrige, p 24.

<sup>567</sup> Emmanuel Levinas ; « De l'existence à l'existant » ; p 26

<sup>568</sup> Rodolphe Calin ; *Ibid*, p 61.

au niveau de la survie ou de la qualité de vie, qu'au niveau des nouvelles capacités de projection dans l'avenir. L'anonymat préservé du donneur et du receveur, permettrait justement à l'anonymat levinassien de chacun d'entre eux, (chacun porteur d'un anonymat antérieur quasi ontologique), de maintenir cet aller-retour continu entre *soi* et *moi*, évolutif, adaptatif et changeant : il s'agit de ne pas bousculer justement, mais de préserver et de protéger, ce qui permet la non cristallisation dans un état figé et limité, réduit à un existant issu de la seule biologie. L'anonymat pourrait être un fil rouge, traversant un certain nombre de concepts levinassiens.

Nous avons choisis de nous intéresser à l'anonymat à travers trois idées empruntées à Emmanuel Levinas : l'expérience limite ; la responsabilité ; et enfin la question du visage.

### III-C-2-a : L'expérience limite :

Le geste médical n'est pas anodin, ni banal, dans aucune des étapes qui le constitue ; depuis la demande du patient, plus ou moins formulée, plus ou moins pensée et élaborée, jusqu'à la réponse du praticien et de l'institution médicale, et de la mise en acte de cette réponse. La greffe d'organe, l'assistance médicale à la procréation, ainsi que d'autres techniques médicales<sup>569</sup> issues de la recherche, demandant ingéniosité, persévérance, validation, constituent bien des expériences limites, des moments révélateurs de ce qui serait un « monde cassé », ou un « monde bouleversé »<sup>570</sup>, renvoyant à l'expérience levinassienne de *fin du monde* , et à son corollaire , l'anonymat de l'être. Levinas écrit<sup>571</sup>: « La divergence entre les événements et l'ordre rationnel, l'impénétrabilité réciproque des esprits opaques comme la matière, la multiplication des logiques, absurdes les unes pour les autres, l'impossibilité pour le *moi* de rejoindre le *toi*, et par conséquence l'inaptitude de l'intelligence à ce qui devrait en être la fonction essentielle – autant de

---

<sup>569</sup> La liste des progrès techniques fabuleux opérés ces dernières décennies serait longue. Sans être exhaustif : depuis les techniques d'investigation ; imagerie de plus en plus performante mettant à jour un dedans énigmatique, et de moins en moins invasive ; Progrès de la biologie, et notamment de la compréhension de l'immunité, permettant les greffes, mais aussi des mécanismes de la reproduction, de la cancérogénèse... ; Progrès techniques incontestés des spécialités médicales, et notamment de la réanimation médicale et chirurgicale ; Prothèses articulaires de tout genre, permettant de retrouver une fonctionnalité et une mobilité qui seraient sinon perdues ; Technologies d'électronique « miniaturisée et embarquée », tels que les pace-makers, mais aussi les implants, notamment cochléaires, ... ; Rappelons aussi les premiers cas mondiaux de chirurgie reconstructive du visage permettant une greffe de la face (Juillet 2010) chez des patients défigurés ; ... .

<sup>570</sup> « Des expressions comme « monde cassé » ou « monde bouleversé », pour courantes et banales qu'elles soient, n'en expriment pas moins un sentiment authentique. ». Emmanuel Levinas ; « *De l'existence à l'existant* » ; p 25 (première paragraphe du livre).

<sup>571</sup> Emmanuel Levinas ; Ibid ; p 25, suite de la phrase sus citée.

constatations qui, dans le crépuscule d'un monde, réveillent l'antique obsession de la fin du monde ». Une bascule épistémologique, lourde de conséquences, même pour « la philosophie contemporaine<sup>572</sup> », agissante toujours, serait survenue au XIX<sup>ème</sup> siècle, du fait du développement de la biologie : « l'adhérence de l'existant à l'existence<sup>573</sup> », précisément là où Emmanuel Levinas voit plutôt une séparation, à travers le concept darwinien<sup>574</sup> de lutte pour la vie. Il écrit<sup>575</sup> : « Déjà ce qu'on appelle la lutte pour la vie, par delà les choses susceptibles de satisfaire nos besoins, que cette lutte se propose de conquérir, il y a l'objectif de l'existence elle-même, de l'existence pure et simple, la possibilité pour l'existence pure et simple de devenir un objectif (...) Jusqu'alors, l'existence, dont l'être était pourvu par décret divin quand il ne la tirait pas de son essence, lui appartenait d'une manière quasi-insensible. Que cette appartenance soit la lutte même de la vie, voila l'idée nouvelle et fondamentale ». Dans une lecture qui n'est pas sans rappeler la réflexion de Jean Baudrillard<sup>576</sup> et de Georges Bataille<sup>577</sup> sur l'économie victorieuse, la production triomphante se voulant illimitée, Emmanuel Levinas perçoit cette lutte comme « prise au niveau du temps de l'économie où elle est habituellement envisagée, elle apparaît comme la lutte pour un avenir, comme le souci que l'être prend de sa durée et de sa conservation<sup>578</sup> ». Nous sommes dès lors en plein dans le sujet de travail ; pour Emmanuel Levinas, *la lutte pour la vie, ou encore la lutte pour l'existence* ne permet pas (ou plus) de saisir la relation de l'existant, avec l'existence : « La lutte de l'être déjà existant pour la prolongation de cette existence ; et non pas naissance perpétuelle, comprise comme une opération distincte dans laquelle l'existence s'empare de son existence indépendamment de toute technique de conservation<sup>579</sup> ». Procréation médicalement assistée avec receveur et donneur anonymes ; greffe d'organe avec donneur et receveur tout aussi anonymes : deux expériences limites, extrêmes, techniquement possibles, inscrites dans la lutte pour l'existence et pour la vie, mais où l'anonymat préservé, (imposé par le Législateur, pourquoi

---

<sup>572</sup> Emmanuel Levinas ; Ibid ; p 29.

<sup>573</sup> Emmanuel Levinas ; Ibid ; p 28.

<sup>574</sup> Charles Darwin ; « *De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle, ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie* » ; 1859. Ses travaux sont à prendre dans la continuité de ceux amorcés par Georges-Louis Leclerc De Buffon et poursuivis par Jean Baptiste De Lamarck.

<sup>575</sup> Emmanuel Levinas ; Ibid ; p 29.

<sup>576</sup> Jean Baudrillard ; « *L'échange symbolique et la mort* » ; NRF ; Gallimard ; 1976

<sup>577</sup> Georges Bataille ; « *La notion de dépense* ; 1949 » & « *La part maudite* ; 1967 » ; Editions de Minuit ; Editions avril 2011.

<sup>578</sup> Emmanuel Levinas ; Ibid ; p 29.

<sup>579</sup> Emmanuel Levinas ; Ibid ; p 30.

pas ?), est un rappel de l'Il y a, du Neutre, du Non su, et donc du mystère de l'existant, permettant au sujet de renaître à un nouvel étant. D'une autre façon, l'anonymat pourrait être un rappel de ce qu'Edmond Husserl appelait « la tâche de la conscience de soi<sup>580</sup> », issue de la technicité et de l'objectivisme scientifique, un renvoi, peut être même forcé mais nécessaire, à la subjectivité. Edgar Morin souligne ce hiatus entre subjectivité humaine portée par les arts et la philosophie et l'objectivité de la techno-science, hiatus où se joue justement à notre sens, la question de l'anonymat, en amont et en aval de la technique (la greffe et l'assistance médicale à la procréation). Il écrit<sup>581</sup> : « A partir du moment où s'est opérée la disjonction entre d'une part la subjectivité humaine réservée à la philosophie ou à la poésie , et d'autre part l'objectivité du savoir qui est le propre de la science, la connaissance scientifique a développé les modes les plus raffinés pour connaître tous les objets possibles, mais elle est devenue complètement aveugle sur la subjectivité humaine ; elle est devenue aveugle sur la marche de la science elle-même : la science ne peut connaître, ne peut se penser avec les méthodes dont elle dispose ». L'anonymat serait une de ces « *taches aveugles* » husserlienne et post darwinienne, sur laquelle buteraient les techno-sciences, fonctionnant comme un rappel dérangent d'une subjectivité qui échapperait à la connaissance, offerte au mystère de l'Il y a levinassien, à l'événement-d'être.

### III-C-2-b: La responsabilité pour autrui :

Le concept de responsabilité traverse l'œuvre d'Emmanuel Levinas dès ses premiers écrits. La responsabilité est entendue d'abord comme une responsabilité pour *soi*, et non encore comme une responsabilité pour *autrui*. Dans ses écrits de captivité, il souligne déjà : « Le tragique ne vient pas d'une lutte entre liberté et destin, mais du virement de la liberté en destin, de la responsabilité ». Il poursuit, introduisant déjà une certaine dimension du je, comme être anonyme : « De là l'équivoque essentielle du « *je* » : il *est*, mais reste inassimilable à un objet. Il n'est ni une chose ni un centre spirituel dont rayonnent les faits de conscience, s'offrant à la conscience d'un « *je* » nouveau qui l'appréhenderait dans un nouveau recul<sup>582</sup> ». Si le moi est débordé et encombré par le soi<sup>583</sup> comme nous l'avons vu

---

<sup>580</sup> Edmond Husserl; Conférence de 1935; « La crise de l'humanité européenne et la philosophie ». Conférence incluse dans « La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale »; Gallimard; Collection « Tel ».

<sup>581</sup> Edgar Morin; « *La méthode; tome 6: L'éthique* »; Seuil; 2004; p 76.

<sup>582</sup> Emmanuel Levinas; « *De l'existence à l'existant* »; p136.

précédemment, alourdi en quelque sorte par la corporéité même, il est aussi en même temps assujetti à l'autre, à tous les autres, souffrant(s)<sup>584</sup>, inconnu(s) et anonyme(s), cette souffrance ouvrant justement au mystère. Levinas va plus loin, avec le concept de subjectivation ; il écrit<sup>585</sup> : « On essaie de dire l'incondition du sujet, laquelle n'a pas le statut de principe (...) C'est comme reposant sur un Soi, *supportant* tout être, que l'être se rassemble en unité de l'univers et *l'essence* en événement. Le Soi est Sub-jectum : il est sous le poids de l'univers-responsable de tout. L'unité de l'univers n'est pas ce que mon regard embrasse dans son unité de l'aperception ; mais ce qui de toutes parts m'incombe, me regarde dans les deux sens du terme, m'accuse, est mon affaire. Dans ce sens, l'idée qu'on me cherche dans les espaces intersidéraux, n'est pas une fiction de la science fiction, mais exprime ma passivité de Soi ». Emmanuel Levinas passe donc d'une responsabilité de soi, de sa propre souffrance, *se souffrir*, à une responsabilité pour autrui, révélée par une souffrance *par l'autre*. Loin de détruire le moi, cette souffrance *par l'autre*, assoit le moi, voire le grandit ; la subjectivation, où s'originerait la responsabilité, le transforme en souffrance *pour l'autre*<sup>586</sup>. Et c'est justement cette même subjectivation qui rend « *le donner* possible. Récurrence qui est « incarnation », et où le corps par lequel le donner est possible rend *autre* sans aliéner, car cet autre est le cœur -et la bonté- du même, l'inspiration ou le psychisme même de l'âme<sup>587</sup> ». La subjectivation ouvre de facto à la responsabilité, par donation d'abord de soi, pour l'autre, quel qu'il soit et anonyme, sous le poids et à la place de l'autre, répondant à son appel, dans un double mouvement qui peut

---

<sup>583</sup> Emmanuel Levinas ; « L'identité n'est pas inoffensive relation avec soi, mais un enchaînement à soi ; c'est la nécessité de s'occuper de soi. Le commencement est alourdi par lui-même ; c'est un présent d'être et non de rêve. Sa liberté est immédiatement limitée par sa responsabilité. C'est un grand paradoxe : un être libre n'est déjà plus libre parce qu'il est responsable de lui-même. ». In « *Le temps et l'autre* », chapitre « *Solitude et matérialité* » ; p 36.

<sup>584</sup> Emmanuel Levinas : « Il y a dans la souffrance une absence de tout refuge. Elle est le fait d'être directement exposé à l'être. Elle est faite de l'impossibilité de fuir ou de reculer.(...) Mais il y a dans la souffrance, en même temps que l'appel à un néant impossible, la proximité de la mort. (...) La structure de la douleur (...) qui se prolonge jusqu'à un inconnu qu'il est impossible de traduire en termes de lumière, c'est-à-dire qu'il est réfractaire à cette intimité de soi à moi, à laquelle retournent toutes nos expériences. L'inconnu de la mort (...), nous pourrions dire qu'il est en relation avec le mystère ». In « *Le temps et l'autre* », chapitre « *La souffrance et la mort* » ; p 55-56.

<sup>585</sup> Emmanuel Levinas : « Autrement qu'être : ou au delà de l'essence » ; Biblio Essais ; Le Livre de Poche ; p 183.

<sup>586</sup> Emmanuel Levinas ; « Subir par autrui, n'est patience absolue que si ce « par autrui » est déjà « pour autrui ». Ce transfère-autre qu'intéressé, « autrement qu'essence »-est la subjectivité même. La subjectivité comme *l'autre dans le même* -comme inspiration- est la mise en question de toute affirmation pour soi (...) Responsabilité antérieure au dialogue, à l'échange de questions et de réponses, à la thématization du dit, qui se superpose à ma mise en question par l'autre dans la proximité... » ; Ibid ; p 176.

<sup>587</sup> Emmanuel Levinas ; Ibid ; p 173.

sembler paradoxal<sup>588</sup>: « Le Moi devant Autrui est infiniment responsable. L'Autre est le pauvre et le dénué et rien de ce qui concerne cet Etranger ne peut laisser indifférent(...) Le Moi reste comptable de cette charge envers celui même qu'il supporte. Celui dont j'ai à répondre est aussi celui à qui j'ai à répondre. Le « de qui... » et le « à qui » coïncident. C'est ce double mouvement (...) qui m'interdit d'exercer cette responsabilité comme pitié, car je dois des comptes à celui-là même dont je suis comptable ; ou comme inconditionnelle obéissance dans un ordre hiérarchique, car celui là même qui m'ordonne, j'en suis responsable ». La donation d'organes ou de gamètes, comme expériences limites, dans des mondes effondrés, sont indissociables d'une subjectivation terriblement humaine, échappant à toute tentative scientiste, qui s'origine et trouve sa fin à la fois dans une responsabilité totale et anonyme envers des autres, tout autant anonymes, souffrants peut-être même. Edgar Morin<sup>589</sup> en appelle à la vigilance et au bon sens : « De même pour penser la responsabilité, il faut qu'il y ait un sujet conscient : or la vision scientifique classique (déterministe et réductionniste) élimine la conscience, élimine le sujet, élimine la liberté ; ergo, la notion de sujet conscient et l'idée de responsabilité ne peuvent être des idées scientifiques. Pour qu'il y ait responsabilité, il faut qu'il y ait au minimum un être humain. Or l'hyperspécialisation disciplinaire des sciences humaines désintègre la notion d'homme ».

L'anonymat, en médecine, apparaît dès lors comme une promesse de concevoir la donation d'organes et de gamètes comme une nécessité et une responsabilité, un oubli et un abandon de soi pour un autre moi, un exemple abouti de la subjectivation. Peut être aussi une tentative détournée de dépasser la question de l'être<sup>590</sup>, et de répondre avec Emmanuel Levinas<sup>591</sup>: « Ce qu'il peut y avoir de plus que la question de l'être, ce n'est pas une vérité, mais le bien ».

---

<sup>588</sup> Emmanuel Levinas ; « *Liberté et commandement* » ; Biblio Essais ; Le Livre de Poche ; p 83.

<sup>589</sup> Edgar Morin ; *Ibid* ; p 76.

<sup>590</sup> Emmanuel Levinas : « La question d'être est l'expérience même de l'être dans son étrangeté. Elle est donc une manière de l'assumer. C'est pourquoi la question de l'être : *qu'est ce que l'être ?* n'a jamais comporté de réponse » ; In « *De l'existence à l'existant* » ; p 28.

<sup>591</sup> Emmanuel Levinas ; *Ibid* ; p 28

### III-C-2-c : Le visage <sup>592</sup>:

Les récents progrès en microchirurgie et en immunologie permettent dans certains cas, bien précis, des allotransplantations de tissus composites<sup>593</sup> au niveau de la face, permettant des greffes partielles ou totales du visage. Cette greffe, obéissant aux mêmes règles que celles prévalant pour des greffes d'organes, classiques : anonymat du donneur en état de mort cérébral ; consentement pour le prélèvement ; compatibilité immunitaire ; traitement immunosuppresseur par la suite... La première greffe intégrale du visage ayant été effectuée en juillet 2010. Le Pr Lantieri<sup>594</sup> rapporte : « Sa mère (du patient greffé Jérôme) ne crie pas, ne s'effondre pas (...) Elle dit ces mots : " C'est magnifique, c'est incroyable ". Immédiatement, elle accepte le nouveau visage de son fils, qui n'a pourtant plus rien à voir avec ce qu'il était il y a seulement vingt-quatre heures (...) Imaginons un ami qui ne serait pas au courant de l'opération : s'il le croisait dans la rue, il lui serait impossible de le reconnaître. Les proches du donneur non plus ne sauraient retrouver le moindre trait du disparu sur le visage du greffé. Ce visage est un nouveau visage : il n'est plus l'ancien de Jérôme, il n'est pas non plus celui du donneur. Nous en avons créé un autre, unique, méconnaissable aux yeux de tous... sauf d'une mère, qui s'approprie aussitôt le résultat de notre opération et prononce ces mots magnifiques : "On le reconnaît" ». Ce récit, rapporté par le chirurgien, loin d'être une anecdote et bien plus qu'une vignette clinique, est un véritable témoignage: il soulève de façon paradigmatique les apories liées au don d'organes (ici, en l'occurrence, de

---

<sup>592</sup> Il convient de distinguer deux grandes phases dans l'œuvre de Levinas autour de la question du visage ; la première, avec « *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité* » (publié en 1961, Nijhoff, La Haye); la seconde avec « *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence* » (publié en 1974, Nijhoff, La Haye). Succinctement : la violence et la guerre sont le réel et la loi de l'être, constituant le concept de *Totalité*. Instaurer la paix, défaire la totalité, est à ce quoi il faut s'atteler, ouvrant alors sur *l'Infini*. La rencontre avec le *Visage d'autrui*, exposé, fragile et d'une nudité extrême, mais droit et franc, brise alors la totalité, oblige le guerrier (que je suis) à déposer les armes. Cette rencontre avec le visage d'autrui, événement concret et hors langage, impose une remise en question totale de l'égo (de mon égo), du pouvoir (de mon pouvoir de tuer et de meurtre), l'appel au meurtre s'inversant dans une responsabilité infinie pour autrui. Dans *Autrement qu'être*, le visage porte une ambiguïté irréductible, « du phénomène et de sa défection simultanée » (*Autrement qu'être*, Livre de poche, p 143). Ce visage qui était une invite à la responsabilité pour autrui devient alors obsession de l'autre, voire persécution par l'autre. François David Sebbah propose une lecture thématique de Levinas, avec un long chapitre consacré au visage. « Levinas » ; Collection Figures du Savoir ; Editions les Belles Lettres ; Chapitre « *Le visage, l'éthique* » ; 2003 ; p 33-82.

<sup>593</sup> Avis N° 82 du CCNE ; « *L'allotransplantation de tissus composites au niveau de la face (Grefe totale ou totale d'un visage)* » Saisine du Dr Laurent Lantieri (février 2002) ; Réponse du CCNE février 2004.

<sup>594</sup> Laurent Lantieri ; « *Chaque visage a une histoire* » ; Flammarion ; 2011 ; p 29-30 & p 31-32.

la face), à la question de l'anonymat, et des mécanismes permettant l'émergence, au décours de cette expérience limite, d'une subjectivité et d'une ipsité<sup>595</sup>.

Lapidairement, Emmanuel Levinas écrit<sup>596</sup> et résume : « La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux ! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui. La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, ne s'y réduit pas. Il y a d'abord la droiture du visage, son exposition droite, sans défense. La peau du visage est celle qui reste la plus nue, la plus dénuée. La plus nue, bien que d'une nudité décente. La plus dénuée aussi : il y a dans le visage une pauvreté essentielle (...) Le visage est exposé, menacé, comme nous invitant à un acte de violence. En même temps, le visage est ce qui nous interdit de tuer ». Le visage est bien la manière la plus singulière qu'utilise Autrui<sup>597</sup> pour s'exprimer et s'imposer à moi, Autrui n'étant nulle part ailleurs qu'en son visage. « Autrui demeure infiniment transcendant, infiniment étranger, - mais son visage où se produit son épiphany et qui en appelle à moi, rompt avec le monde qui peut nous être commun et dont les virtualités s'inscrivent dans notre *nature*, et que nous développons aussi par notre existence<sup>598</sup> ». Autrui se manifeste ainsi, dans l'après coup, à travers le visage. Cependant, malgré toute forme de proximité<sup>599</sup> possible, la différence entre moi et Autrui est absolue, seul le langage permet une mise en relation entre les deux, une relation d'emblée éthique. « Parler au lieu de "laisser être" sollicite autrui. La parole tranche sur la vision (...) Dans le discours, l'écart qui s'accuse inévitablement entre Autrui comme mon thème et Autrui comme mon interlocuteur, affranchi du thème qui semblait un

---

<sup>595</sup> Nous aimerions rapporter ici une pensée de Ludwig Wittgenstein, soulignant la nécessaire *différence de visages* : « Si nous avons affaire à des hommes dont les traits du visage fussent identiques, nous ne pourrions nous y retrouver » ; In « *Remarques mêlées* » ; Flammarion GF, 2002, p 147.

<sup>596</sup> Emmanuel Levinas ; « *Ethique et infini* » ; p 79-80.

<sup>597</sup> Rodolphe Calin & François David Sebbah : « Levinas décrit toute une phénoménologie de la relation à autrui ; Autrui est celui à qui on parle ; Autrui s'expose dans le dénuement du pauvre et de l'étranger ; Autrui est le prochain, dans ce qui serait une relation de proximité ; Autrui, exposé, suscitant l'appel au meurtre, se radicalise, au point de se retourner en responsabilité pour autrui sans limite (...) Signalons que la signification d'autrui chez Levinas n'est pas partageable de la signification de visage » ; In « *Le vocabulaire de Levinas* » ; Ellipses ; 2011 ; p 13 .

<sup>598</sup> Emmanuel Levinas ; « *Totalité et infini* » ; Le Livre de Poche ; Biblio Essais ; 212.

<sup>599</sup> Emmanuel Levinas : « La proximité, en tant que suppression de la distance-supprime la distance de la conscience de...Le prochain s'exclut de la pensée qui le cherche et cette exclusion a une face positive :mon exposition à lui, antérieure à son apparoir, mon retard sur lui, mon subir, dénoyant ce qui est identité en moi.(...) La proximité ouvre la distance à la dia-chronie sans *présent commun* où la différence est passé non rattrapable, un avenir inimaginable, le non-représentable du prochain sur lequel je suis en retard –obsédé par le prochain- mais où cette différence est ma non différence à l'Autre. La proximité est dérangement du temps mémorable » ; In « *Autrement qu'être* » p 142.

instant le tenir, conteste aussitôt le sens que je prête à mon interlocuteur. Par là, la structure formelle du langage annonce l'inviolabilité éthique d'Autrui, « sa » sainteté (...) Le fait que le visage entretient par le discours une relation avec moi, ne le range pas dans le Même. Il reste absolu dans la relation<sup>600</sup> ». Il est dès lors *l'autre-de-l'être*.

Voilà donc un visage nu, exposé, concret, sensible, *donné*<sup>601</sup>, vulnérable à travers cette peau<sup>602</sup>, qui ne le protège pas, et qui autorise cependant la proximité, la caresse<sup>603</sup> ; un visage, en somme, toujours marqué par le retrait<sup>604</sup>. Dès lors, le visage s'inscrit hors de toute perception hors de tout contexte. Rodolphe Calin résume la pensée d'Emmanuel Levinas en écrivant<sup>605</sup> : « Tout visage, toujours, est hors contexte. Tel est le paradoxe qu'il faut tenir en vue : le visage relève de l'invisible de l'autrement qu'être et, du même mouvement, est le plus vulnérable des étants. Il signifie d'ailleurs *la priorité de l'étant sur l'être* (contre Martin Heidegger) ». L'apparence sensible du visage, s'inscrivant dans le visible, parle, et « par là m'invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce, fut il jouissance ou connaissance<sup>606</sup> » ; Car pour Emmanuel Levinas, le visage se refuse à la possession, aux pouvoirs : « Il ne défie pas la faiblesse de mes pouvoirs, mais mon pouvoir de pouvoir<sup>607</sup> ».

Le visage est une invite, certes, à réfléchir autrement la problématique de *l'il y a*, de façon à éviter la dissolution de toute ipséité dans un anonymat radical ; mais aussi un moyen, permettant à la subjectivité d'advenir, en s'arrachant à un anonymat originaire.

---

<sup>600</sup> Emmanuel Levinas ; « *Totalité et infini* » ; p 212-213.

<sup>601</sup> Comme l'entendrait Jean-Luc Marion. Mais aussi Levinas qui écrivait : « La chose est *donnée*, s'offre à moi. Je me tiens dans le Même en y accédant. Le visage est présent dans son refus d'être contenu. » ; « *Totalité et infini* » ; p 211.

<sup>602</sup> Emmanuel Levinas : « Visage approché, contact d'une peau : visage s'alourdissant d'une peau et peau où, jusqu'à dans l'obscénité, respire le visage altéré (...) La peau caressée n'est pas la protection d'un organisme, simple surface de l'étant ; elle est l'écart entre le visible et l'invisible, quasi transparent, plus mince que celui qui justifierait encore une expression de l'invisible par le visible » ; In « *Autrement qu'être* », p 143.

<sup>603</sup> Emmanuel Levinas ; « Relation de proximité précisément pour cela disparate : dans la caresse, ce qui est là, est recherché comme s'il n'était pas là, comme si la peau était la trace de son propre retrait, langueur quérant encore, comme une absence, ce qui, cependant est, on ne peut plus, là. La caresse est le ne pas coïncider du contact, une dénudation jamais assez nue. Le Prochain ne comble pas l'approche » ; In « *Autrement qu'être* » ; p 144.

<sup>604</sup> Emmanuel Levinas ; « Le retrait n'est pas une négation de la présence, ni sa pure latence, récupérables dans le souvenir ou l'actualisation. Il est altérité ; sans mesure commune avec une présence ou un passé se rassemblant en synthèse dans la synchronie du corrélatif » ; In « *Autrement qu'être* » ; p 143.

<sup>605</sup> Rodolphe Calin & François David Sebbah ; Ibid ; p 88.

<sup>606</sup> Emmanuel Levinas ; « *Totalité et infini* » ; p 216.

<sup>607</sup> Emmanuel Levinas ; Ibid ; p 215.

Rodolphe Calin<sup>608</sup> écrit : « Comme s'il s'agissait, pour chacun, de reconquérir sur *l'il y a*, la tâche d'être soi. Mettre au jour un soi qui, sans cesse menacé d'être défait par l'anonymat de l'exister, a sans cesse à réeffectuer la tâche de s'en emparer ». Ainsi en est-il du patient Jérôme, de son nouveau visage, ce qui ressemble fort à une mise en abyme.

### **L'anonymat : et pour conclure...**

Comment conclure cette seconde partie autour de l'anonymat, qui définitivement, est bien un espace, nimbant, entourant, étayant, portant, comme nous avons essayé de le montrer, tout acte de soin et tout acte médical, tant du côté du patient, que du côté du soignant ? Cela semble être paradoxalement d'autant plus vrai que la médecine et le soin opèrent dans des champs limites : chirurgie du visage ; transplantation d'organes ; technologies<sup>609-610</sup> de l'information et de la communication appliquées à la médecine ; procréation médicalement assistée ;... D'autres champs, qui nous éloignent - mais à peine de ce travail - nous amènent à interroger l'anonymat comme espace. Nous donnerions comme exemple le cas des patients atteints de maladies neurologiques où les troubles de la mémoire prédominent aboutissant à des démences : la maladie d'Alzheimer certes, plus courante et mieux connue du grand public, mais aussi la paralysie supra-nucléaire progressive, la dégénérescence cortico-basale, ..., autant de pathologies qui induisent ce qui, communément, serait qualifié « d'une perte de l'identité », le patient devenant anonyme d'une certaine façon à lui-même et aux siens. Le flux des vécus semble s'interrompre, *les bords ne fusionnent plus*, tout au plus s'effleurent-ils au niveau de quelques rares points ; la rétention n'opère plus ; l'intentionnalité est dès lors obérée ; le corps même, *touchant-touché*, se trouve autrement appréhendé. Ces lourdes pathologies neurologiques<sup>611</sup> questionnent : « *Quel être pour quel étant ?* ». Cet anonymat, excessif, « *pathologique* », d'une certaine façon, dépersonnalise. S'il est certain qu'il faut introduire la question de l'anonymat dans le raisonnement médical (plus habitué à manipuler des objets-choses), voire dans certaines pathologies même, comment faut-il l'appréhender ? Comme un nouvel espace transitionnel winnicottien ? Comme un espace hétérotopique foucauldien ?

---

<sup>608</sup> Rodolphe Calin ; « *L'anonymat de l'ego et la phénoménologie emphatique chez Levinas* » ; déjà cité ; p 53.

<sup>609</sup> Groupe Européen d'Ethique des Sciences et des Nouvelles Technologies, avis du 17 janvier 2007.

<sup>610</sup> Avis du CCNE ; « *Les questions éthiques posées par les nanosciences, les nanotechnologies et la santé* » ; avis n°96 du 1<sup>er</sup> février 2007.

<sup>611</sup> Le même questionnement pourrait être utilisé pour essayer d'approcher certaines pathologies psychiatriques, notamment les psychoses.

Comme une enveloppe, paradoxalement contenante, à la façon de Didier Anzieu<sup>612</sup> ? L'anonymat nécessairement -et avec un certain bonheur- au receveur de fantasmer l'identité du donneur : car il nous semble que la manière « la meilleure » d'accepter d'accueillir un corps étranger -un organe certes, mais cela est encore plus vrai pour un gamète, la question de la filiation étant convoquée- est que ce dernier n'existe pas trop, juste suffisamment, pour laisser le sujet fantasmer justement, qu'il n'est qu'un retour d'un objet connu voire reconnu, ce qui prévient et limite les phénomènes de rejet. Ceci pose la question de la création de soi, à partir d'une nécessaire absence.

Ceci nous amène d'un autre côté, à ce que nombre de penseurs, d'écrivains, d'artistes<sup>613</sup>, totalement engagés dans leurs œuvres, ont tenté d'abandonner leur moi propre. « Créer est une expérience radicale en ce sens qu'elle exige l'investissement le plus total de soi pour l'œuvre. Paradoxalement l'expérience est également dessaisissante puisqu'elle requiert l'intégrale extinction de ce moi, ce qui pousse l'artiste à se dissoudre au profit d'une œuvre qui commande », une œuvre dangereuse et abyssale, écrit Julien Dugnoille<sup>614</sup>. Être entièrement à son œuvre, *être-à-l'œuvre* rencontrerait d'abord une difficulté majeure qui serait, paradoxalement, le moi, la signature, la trace identitaire, autant d'autolimitations ; comme si, précise Julien Dugnoille, ces penseurs-créateurs étaient habités par la même pulsion, celle « à devenir personne<sup>615</sup> » ; ils percevraient leur moi comme une erreur originelle, cherchant à régresser vers « *l'instant* auquel correspond cette *inquiétante étrangeté de l'égo*<sup>616</sup> ». Car ce dont il s'agit au final avec la problématique éthique de la question de l'anonymat, serait -à notre sens-, la difficile mise en perspective entre identité et altérité, le passage ardu d'une statufication égologique à *l'événement d'être* levinassien, sous-tendu par cet *autre-de-l'être*.

---

<sup>612</sup> Didier Anzieu ; « *Les enveloppes psychiques* » ; Inconscient et Culture ; Dunod ; 1985.

<sup>613</sup> Georges Bataille, Maurice Blanchot, pour ceux déjà évoqués dans ce travail ; mais nous pourrions citer aussi Antonin Artaud, Simone Weil, Rainer Maria Rilke, Friedrich Nietzsche...

<sup>614</sup> Julien Dugnoille ; « Le désir d'anonymat ; *Chez Blanchot, Nietzsche et Rilke* » ; Ouverture philosophique ; l'Harmattan ; 2005 ; p 7.

<sup>615</sup> Julien Dugnoille ; *Ibid* ; p 13.

<sup>616</sup> Julien Dugnoille ; *Ibid* ; p 11 ; l'auteur cite Freud, In Œuvres Complètes ; t.XII ; p 211.

### Troisième partie : l'Identité.

« Nous demandons à l'imprévisible de décevoir l'attendu. Deux étrangers acharnés à se contredire - et à se fondre ensemble si leur rencontre aboutissait ! ». René Char<sup>617</sup> ; In *Le Nu perdu*.

« Quand je m'absenterai, dit Dieu, ne cherche pas à me voir, tu ne me trouveras pas. Mais raconte des histoires. Je suis la flamme secrète du récit, le noyau de l'énigme, l'âme de la question, la fleur du temps. »  
*Le Midrash*<sup>618</sup>

#### Problématique :

Celui qui donne, s'approche, se présente, va, vient, fait irruption, dérange en quelque sorte, fusse t-il mort, fusse t-il inconnu ; En même temps qu'il s'efface, pour que la donation, justement, soi<sup>619</sup> ; Celui qui reçoit se trouve là approché, convoqué, dérangé, touché<sup>620</sup>. Et même si donneur et receveur, bien qu'anonymes l'un pour l'autre - et vice versa-, voilà qu'ils se rencontrent dans un nouvel espace, vague, flou, malléable, insaisissable, poétique même, bordé justement par l'anonymat qui le limite et le porte, (*l'espace d'un désir immense l'un de l'autre, d'une attente infinie de l'autre*), où se joue une nouvelle co-construction identitaire, qui se nourrit en cet autre inconnu et anonyme, plutôt que de se perdre en lui, s'il venait à être connu. Peut-être, aussi, pour se dissoudre et se fondre, à leur insu même, comme le suppose le poète René Char ? Ou pour inventer de nouvelles fictions narratives, tel que l'envisage le Midrash ? Les questions aporétiques du don (organes ou gamètes) et de l'anonymat obligent à repenser simultanément, à notre sens, deux questions : la

---

<sup>617</sup> René Char ; Poème « *Encart* » ; In « *Le Nu perdu* » ; NRF ; Poésie ; Gallimard ; 1978 ; p 89.

<sup>618</sup> Le Midrash est une méthode d'exégèse hébraïque ; mais aussi une compilation de commentaires, notamment en ce qui concerne les lois (*Halaka*).

<sup>619</sup> Un peu comme la caresse, telle que théorisée par Emmanuel Levinas, et reprise par Jean-Luc Marion.

<sup>620</sup> Nous nous référons au concept de corps *touchant / touché* tel que avancé par Maurice Merleau-Ponty.

question de la rencontre ; et définitivement, la question de l'identité <sup>621</sup>; ceci à un moment donné de l'Histoire où la réification du monde, de la pensée, mais aussi des sentiments et des affects semble être devenue le mode opératoire dominant.

A/ La première question, serait celle de la rencontre ; elle traverse tout le champ de la médecine. Mais cette fois ci, non pas du côté de la classique question médecin/malade, soignant/soigné, mais bien, suite à *un passage de l'autre côté du miroir*, d'un sujet-personne<sup>622</sup> non soignant demandeur, dans une attente qui confine à la détresse, avec une autre *personne-sujet* (ou *sujet-personne* ?), vive ou morte, qui répond à cette détresse , et de ce fait même, porteuse d'un soin. La question de la rencontre entre personnes-sujets-patients est là encore, très peu abordée en médecine<sup>623</sup> ; ni au cours de la formation initiale, ni dans les enseignements post universitaires, à un moment où les usagers de la médecine et du soin s'organisent en associations, infléchissent les décisions médicales, voire les politiques de santé, du fait de l'évolution des mœurs dans une culture de l'autonomie et de la participation.

Cette rencontre se trouve infléchie, « parasitée », par un processus, *la subjectivation*, fait psychologique mais aussi éminemment social, qui impute une subjectivité aux matériaux biologiques, *ego et alter* : l'existence, la présence, voire la manifestation potentielle ou actuelle du donneur dans les différents matériaux biologiques, depuis les gamètes jusqu'au cadavre. Ce phénomène de subjectivation pose de nombreuses questions. Comment les sujets incarnent-ils les différents matériaux biologiques, que ceux ci soient *anthumes* (précèdent la naissance ; les gamètes entre autres) ou *posthumes* (organes prélevés sur cadavres) et s'y incarnent-ils ? Comment construire une sphère propre et une sphère de l'autre, une intersubjectivité qui rendrait possible la communication entre matériaux d'origine différente ? « Comment reconnaître *ego et alter*, comme des *ipsités* ? Et reconnaître soi même comme différent d'autrui et autrui différent de soi, et pourtant

---

<sup>621</sup> Philippe Pédrot ; Michel Delage ; « Identités, filiations, appartenances » ; Presses Universitaires de Grenoble ; 2005.

<sup>622</sup> Nous utilisons le néologisme *sujet-personne* plutôt que sujet ou personne ; Le mot sujet pour signifier que la personne physique, même morte, est soumise au droit ; mais aussi pour signifier tout le travail de subjectivation, qui est l'expression de besoins narcissiques puissants, menant à une quête identificatoire, et à une élaboration psychique continue et infinie. Le mot personne, en raison de son étymologie, du latin *persona*, qui signifie masque, ce qui renvoie à la présence –absence (comme abordée avec Blanchot et Levinas), mais surtout à l'échange avec l'autre, à la construction de soi, comme l'envisage Ricœur.

<sup>623</sup> Tout au plus, cela a été réfléchi et théorisé pour les groupes de paroles.

reconnaître une identité commune entre soi-même et autrui ? », questionne Philippe Oliviéro<sup>624</sup>. Le *Soi* serait-il individualisable par rapport au *Qui*, comme questionnaient Hannah Arendt et Paul Ricoeur ? « La question du *Qui* est définitivement trop importante pour être mise de côté. Non seulement la question " *Qui suis-je ?* ", " *Qui sommes nous ?* ", mais " *Qui dites vous que je suis ?* " », fait remarquer Olivier Abel<sup>625</sup>. Une identité interrogative se profile là, celle qui questionne, entre autre, la problématique du nom propre, mais aussi le désir de se connaître soi-même, livrant le sujet lui-même non pas à une *quête d'identité*, entendable, mais bien à une vraie *enquête d'identité*, aliénante.

Les problèmes psychologiques, voire psychiatriques, que suscitent les questions du don d'organes chez le receveur, ravivent autrement cette *quête-enquête*, et permettent d'interroger autrement la question d'une identité intersubjective. Edmond Husserl<sup>626</sup>, en 1935 déjà, bien avant l'avènement des greffes d'organes et du don de gamètes, posait déjà la problématique, d'un point de vue phénoménologique : « La conscience de l'intersubjectivité doit devenir un problème transcendantal ; (...) La question est de comprendre comment je puis distinguer en moi, entre moi et les autres, et leur conférer le sens de "mes semblables". La psychologie peut-elle rester ici indifférente, ne devrait-elle pas traiter de tout cela ? ». Une réponse, toute poétique, mais dont la portée heuristique n'est pas moindre à notre sens, est donnée par Guillaume Apollinaire<sup>627</sup> :

« Un jour / Un jour je m'attendais moi-même / Je me disais Guillaume il est temps que tu viennes / Pour que je sache enfin celui-là que je suis / Moi qui connais les autres / (...) / Tous ceux qui survenaient et n'étaient pas moi-même / Amenèrent un à un les morceaux de moi – même / On me bâtit peu à peu comme on élève une tour / Les peuples s'entassaient et je parus moi-même / Qu'ont formé tous les corps et les choses humaines ».

B/ La seconde question, bien en amont de toutes celles que nous avons abordé dans ce travail, (voire qui les contient même), et qui sont pourtant autant de voies d'abord, serait

<sup>624</sup> Philippe Oliviéro ; « Intersubjectivité matérielle et disponibilité des matériaux substitutifs » ; In « La greffe humaine. (In)certitudes éthiques : du *don* de soi à la *tolérance* de l'autre ». Sous la direction de Robert Carvais et Marilynne Sasportes ; PUF ; Mai 2000 ; Paris ; p 542.

<sup>625</sup> Olivier Abel ; préface de l'ouvrage collectif : « L'identité, en panne ou en devenir ? » ; Editions Peuple Libre ; Valence ; 2010 ; p 8.

<sup>626</sup> Edmond Husserl ; « La crises des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale » ; Gallimard ; Paris ; 1976, p 229 (pour la traduction française)

<sup>627</sup> Guillaume Apollinaire ; Recueil « *Alcools* » ; Poème "Cortège" ; 1913.

la question de l'identité : la relation du non-soi (d'abord inscrit dans la réalité du corps, du biologique) à soi (inscrit, là aussi, dans sa propre chair) ; et à l'autre encore une fois, à travers une histoire, qui ne peut être qu'une fiction. Mais qu'est ce que l'identité ? « L'identité est le sentiment de l'unicité vécue d'un organisme intégré qui reconnaît autrui sans ambiguïté » écrit Phyllis Greenacre<sup>628</sup>. « L'identité est la nature de l'existence. Tant que vous existez vous êtes identiques à vous-même, quels que soient les changements plus ou moins importants qui peuvent vous advenir. (...) Exister, c'est exister en tant qu'un et le même » précise Stéphane Ferret<sup>629</sup>. Cela suppose plusieurs faits, clairement établis, notamment par Paul Ricœur<sup>630-631</sup>. Tout d'abord, que les prédicats physiques et psychiques sont les mêmes ; ce qui souligne le primat du corps en tant que chose matérielle, une propriété privée, vulnérable<sup>632</sup>, à protéger et à défendre, permettant l'identification d'un espace temps objectivable, avec un ancrage dans « l'ici et le maintenant », une permanence dans le temps : c'est la première idée forte, d'*idemté/mêmeté/identité*. L'identité pourrait alors être envisagée comme ce qui serait non substituable, non remplaçable. Partant de l'idée de Ricœur selon laquelle pour avoir *un autre que soi*, il faut déjà avoir un *soi*, Olivier Abel<sup>633</sup> parle de l'identité comme « d'une immunité non pas seulement comme métaphore biologique, mais comme noyau dur de l'identité ». Il est intéressant à ce niveau de faire un rapprochement avec le renversement de paradigme qui jusque là traversait l'immunologie même. S'il était classiquement admis que le système immunitaire était capable de discriminer le « soi », ensemble de molécules propres à l'individu constituant son identité

<sup>628</sup> Phyllis Greenacre ; « *Emotional Growth* », New York ; 1958 ; cité par Michel de M'Uzan, in « *Aux confins de l'identité* » ; Gallimard ; 2005, p18.

<sup>629</sup> Stéphane Ferret ; « L'identité » ; Textes choisis et présentés ; Collection Corpus ; GF Flammarion ; Paris ; 1998 ; p 11.

<sup>630</sup> Nous citons rapidement dans cette introduction les concepts de mêmeté, d'ipséité, d'identité narrative, sur lesquels nous reviendrons de façon plus approfondie ultérieurement, ainsi que les concepts d'agentivité et d'identité changeante et plurielle.

<sup>631</sup> D'autres penseurs et philosophes ont également réfléchi à la question de l'identité : nous citerons Hume, Frege, Quine, Hobbes, Wiggins, Butler, Parfit, Ferret...

<sup>632</sup> Nous citerons dans cette introduction deux penseurs majeurs défendant cette idée. Le premier, Johann Gottlieb Fichte : « *On ne doit pas attendre, et imaginer de moi que je porte tout cela continuellement sur mon corps* », In "Fondements du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science" ; Paris ; Puf ; Quadrige, 1998, p 252. La seconde, Hannah Arendt : « *Le corps devient la quintessence de toute propriété, puisque c'est la seule chose qu'on ne puisse partager même si l'on y consent* », In "La condition de l'homme moderne" ; 1961 ; Calmann-Lévy ; édition de 1983 ; p 160.

<sup>633</sup> Olivier Abel ; *Ibid* ; la suite de la citation est explicite : « La capacité d'un corps à discerner les corps étrangers, à s'en distinguer pour les traiter diversement selon le cas, est simplement vitale. Les défenses immunitaires sont ici le socle de la différenciation entre soi et l'autre. Elles entraînent la question de la limite, de la clôture, de la frontière, c'est-à-dire de l'asymétrie entre le dedans et le dehors. Et cette question de l'immunité est inséparable de celle de la communauté. La communauté est faite de ceux qui ont tissés des défenses immunitaires, des différences spécifiques qui résistent à la marée (au déluge !) des échanges » ; p 8.

immunologique du « non-soi », molécules étrangères à l'individu, on considère depuis déjà une vingtaine d'années que le « soi immunologique » est un champ construit par apprentissage, dans un champ où la réaction immunitaire est la réaction normalement programmée, la distinction soi/non-soi étant stable et elle même antérieure au fonctionnement du système immunitaire<sup>634</sup>. La seconde idée majeure serait, et ceci de façon toute paradoxale, que le « Soi-même », ne peut se concevoir que de façon corrélative, par rapport à « Autrui ». Paul Ricœur pose que « l'ipséité de soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe plutôt dans l'autre, comme on dirait en langage hégélien<sup>635</sup> ». L'altérité est alors incluse définitivement dans l'identité : c'est l'idée d'une *ipséité/identité*. Enfin, le troisième point important, serait que *Mêmeté* et *Ipséité* se conjuguent à travers une *identité narrative* qui suppose la confluence *d'identités corrélatives*, avec comme socle un soi minimum, une confluence d'histoires (personnelles, familiales, historiques), mais aussi d'histoires séparées, de chacun. Chacun, porteur d'une *mêmeté*, d'une *ipséité*, d'une *identité narrative* propre, au gré des rencontres, aurait alors une identité changeante, malléable, évolutive ; Voire une identité selon chacun des contextes où il serait alors, en situation. Voici que l'identité devient *feuilletonnée* par les rencontres (René Char), *métaphorique* (le Midrash), et *poétique* (Guillaume Apollinaire). Autant de dimensions qui, si elles existent dans le soin, patiemment redécouvertes intuitivement par certains praticiens, ne sont pas non plus appréhendées par l'enseignement d'une clinique, qui serait pourtant celle du quotidien.

Dès lors, le concept d'identité nous permet de dépasser la question de l'anonymat, ou du moins de la reformuler autrement. L'identité ne peut être définie par l'appartenance : ce n'est pas être *pareil que*, *même que*, mais bien *unique*. L'identité devient un processus dynamique, tendue entre mémoire du passé, porteuse d'oubli aussi, et action dans le futur, indissociable de l'intersubjectivité et de l'agentivité, processus qui s'alimentent des rencontres, de leurs contingences, de leur poésie même. Cela permet de mieux comprendre l'angoisse que génèrent pour certains les questions de l'anonymat (du donneur pour le receveur, ou du receveur pour le donneur ou sa famille) ; mais aussi l'angoisse qu'il y aurait à

<sup>634</sup> Gabriel Gohau ; « *Le soi et le non-soi* » ; in « *L'immunologie, jeux de miroirs* » ; Aster N° 10, INRP, 29 rue d'Ulm ; Paris ; 1990.

<sup>635</sup> Paul Ricœur ; « *Soi même comme un autre* » ; il convient de poursuivre la citation : « Au "comme" nous voudrions attacher la signification forte, non pas seulement d'une comparaison, -soi même semblable à un autre-, mais bien d'une implication : soi même en tant que...autre ». Phrase clé de l'ouvrage, posée dès la préface, p 14 ; Points Essais ; 1990.

trop connaître l'identité du donneur, au point de s'identifier complètement à lui, de se perdre dans une *enquête* sans issue. Nous défendons encore une fois, *au risque de la répétition*, l'idée que l'anonymat qui accompagne l'aporie du don protège et permet à l'identité de continuer à se co-construire en se nourrissant en l'autre, plutôt que de se perdre en l'autre, s'il venait à être connu.

Nous tenons à rappeler ici que nous n'avancions dans ce travail de *monstration* plus que de *démonstration* (même si nous essayons de tenir un raisonnement logique), qu'avec des éléments tout intuitifs, perceptifs, issus de la constatation et de la rencontre avec des patients, bien éloignés du mode de réflexion et de décision qui nous a été inculqué et transmis sur les bases d'une *Evidence-Based-Medicine*<sup>636</sup>, qui dans ces cas là achoppe, montre ses limites. Nous réfléchissons et pensons, aussi en accordant toute sa valeur au témoignage.

### **I : Corps et identité :**

Les premières questions qui viennent à l'esprit à travers ce travail sur le don d'organes ou de gamètes seraient : le corps et la pensée seraient-ils indissociables de l'identité ? Peut-on imaginer un corps sans identité ? Et vice versa, une identité sans corps ? Une identité (humaine) sans système de pensée ? Avec le concept de subjectivation que nous rencontrons en clinique, la question serait alors : un corps, implanté d'un tissu biologique (organe ou gamète) issue d'une autre personne, garde-t-il son identité première et, dès lors, que transmet-il ? Dans quelle mesure un sujet, agent moral mais aussi nécessairement politique, est-il libre, ou plus exactement autonome, dans ses prises de décisions, voire dans quelle mesure cette autonomie est-elle constitutive d'une identité (et vice-versa) ? Quelles évolutions sociales silencieuses modulent la question de l'identité ?

#### **I-A : Une nouvelle vision du corps : du corps au *corpus*.**

On devine là une démarche qui cherche à combler un hiatus, une interrogation, un blanc, bref un vide angoissant, entre une perception du corps dans son intégralité, ses fonctions, et ce que les avancées de la technique permettent (répondant certes à des besoins, souvent même vitaux), en donnant à ce corps une conception neuve et autre.

---

<sup>636</sup> Anne Fagot Largeault ; « *Preuve et niveau de preuve dans les sciences biomédicales* » ; In « La vérité dans les sciences » ; Symposium annuel du Collège de France ; Odile Jacob ; 2003 ; p 215-236.

Cosimo Marco Mazzoni<sup>637</sup> écrit : « Le corps humain est devenu aujourd'hui un corps prothèse (...) Aujourd'hui, il faut que le corps "fonctionne". Les parties du corps, les organes, sont "au service" du corps. Les biotechnologies ont redécouvert le mécanisme cartésien en lui conférant une actualité nouvelle, mais avec cette différence formidable : les organes ne sont pas les parties d'un tout, ce ne sont pas les composantes d'une unité, mais ils ont une vie et une valeur en eux-mêmes. On peut les combiner, les sectionner, les vendre, les donner, les prêter : ils vivent par eux-mêmes ». Les idées de l'anthropologue Dietmar Kamper<sup>638</sup> ne sont pas éloignées de celles de Jean Baudrillard concernant l'économie lorsqu'il écrit : « Le corps, est actif comme serviteur muet, comme cible -en rien passive-, où s'exercent répressions et discipline, lesquelles se présentent en général sous la mascarade de l'émancipation.(...) Le corps fait grève , devient impuissant ou frigide, produit des symptômes chroniques, envoie des signaux toujours plus incompréhensibles et confus, en sapant petit à petit les fondements du principe qui régit l'organisation sociale, de cette instance abstraite et générale du règne de la nature .( ...) Ce corps prothèse devient un facteur qui trouble la spiritualisation théologique et technologique ».

Les philosophes Theodor Adorno et Max Horkheimer, dans un ouvrage de référence, « *La dialectique de la raison*<sup>639</sup> » ont essayé de mettre en évidence une généalogie des processus logiques et historiques par lesquels la philosophie des Lumières a été conduite à se transformer en son contraire, à savoir *la barbarie* ou *le mythe*, dont elles prétendaient justement s'émanciper. Le mot dialectique est justement utilisé pour signifier « le procès de venue à soi de la rationalité occidentale et du sujet, lequel s'effectue par la négation de leur opposé respectif, le mythe et la nature (...) Ce procès n'a pas abouti à l'émancipation promise, mais bien plutôt à une domination exercée par la raison<sup>640</sup> ». La pensée n'est plus un instrument de lutte, d'émancipation, mais bien un instrument d'aliénation<sup>641</sup>. Rappelons que, en cette même année de 1944, Maurice Merleau-Ponty<sup>642</sup>

<sup>637</sup> Cosimo Marco Cazzoni ; « *Dictionnaire du corps* » ; sous la direction de Michela Marzano ; Quadrige ; PUF ; 2007 ; p 483.

<sup>638</sup> Dietmar Kamper, cité par Mazzoni ; « *Corps* », sous la direction de C.Wulf, R.Hamburg, R-T Verlag ; « *Cosmos, corps, culture, Anthropologie : Geschichte, Kultur, Philosophie* » ; Munich ; 2004.

<sup>639</sup> Theodor.W Adorno ; Max Horkheimer ; « *La dialectique de la raison* » ; Ecrit par les deux philosophes allemands après leur départ en exil aux Etats Unis au début des années quarante (1944) ; Gallimard, 1974.

<sup>640</sup> Marie-André Ricard ; « La dialectique de T.W Adorno » ; Laval Théologique et Philosophique, 55, juin 1999 ;267-283.

<sup>641</sup> Theodor.W. Adorno & Max Horkheimer ; « L'Europe a deux histoires : l'une, bien connue et écrite, l'autre souterraine. La seconde est constituée par le destin des instincts et des passions humaines

publiait « Phénoménologie de la perception », où il abordait ces mêmes problématiques, de *la chair, du corps visible/invisible, du corps touchant/touché*, dénonçant la chosification, la perte du perceptible pour l'objectif et le rationnel. Pour Theodor Adorno, par exemple, le capitalisme dans lequel nous vivons fait preuve d'une capacité d'intégration quasi infinie ; Le monde évolue alors vers un monde fermé, administré notamment par les experts ; Ceux-ci décident et tranchent définitivement ; Les techniciens l'emportent sur les citoyens, sur les sujets. Il y a là création d'un nouveau mythe, celui de la raison, phagocytant toute forme d'immanence du sujet, diluant tout espace intérieur, déplaçant les frontières entre cet intérieur, hyper intime, historique, et relationnel, qui est bien le monde de l'expérience et de la subjectivité, et un extérieur objectivable : « Ce qui pourrait être autre, est réduit à égalité. Tel est le verdict qui érige de façon critique les limites de l'expérience possible. L'identité de toutes les chose entre elles se paie par l'impossibilité de chaque chose d'être identique à elle même<sup>643</sup> ». Notons au passage que cette problématique se déploie exemplairement dans le champ de la médecine<sup>644</sup>. Theodor Adorno et Max Horkheimer, s'ils critiquent fortement la pensée rationnelle, réfutent du même coup le caractère affirmatif de la négation, comme l'avait développé Friedrich Hegel. La contradiction devient le principe de la dialectique négative<sup>645</sup>, qui est en fait, réellement, « l'essence invariante de l'être et de la pensée ; (...) ; la contradiction a donc exclusivement trait à l'identité, c'est à dire à une forme d'intégration de l'autre par le concept ; (...) ; la subjectivité en est l'agent, et le système (celui de la dialectique négative), l'expression achevée<sup>646</sup> ». Theodor Adorno<sup>647</sup> écrit : « La contradiction n'est que l'indice de la non-vérité de l'identité ». La critique dialectique négative annonce, ou du moins met en exergue une des apories de l'identité<sup>648</sup>. Don, anonymat, identité, trois concepts, convoqués par la médecine, qui cependant ignore les

---

refoulées, dénaturées par la civilisation. Le régime fasciste, où tout ce qui était caché apparaît au grand jour, révèle la *relation entre l'histoire manifeste et cette face obscure* ». 1944; Gallimard, édition de 1974 ; p 250. ;

<sup>642</sup> Confère la première partie de ce travail, autour du don, paragraphe III-A-2.

<sup>643</sup> Theodor.W. Adorno & Max Horkheimer ; *Ibid.*; p 30.

<sup>644</sup> Les exemples sont nombreux. Entre autres ; La question de l'implant cochléaire ; Les neurosciences et nous renvoyons à l'article de François Gonon, neurobiologiste et directeur de recherche au CNRS : « *La psychiatrie biologique : une bulle spéculative ?* » ; Revue Esprit, Novembre 2011 ; p 57-74; Les thérapies cognitivo-comportementales et nous renvoyons à « *La santé totalitaire, essai sur la médicalisation de l'existence* », de Roland Gori & Marie-José Del Volgo, chapitre « La passion de l'ordre » Champs essais, 2005.

<sup>645</sup> Theodor.W. Adorno ; « *La dialectique négative* » ; Payot ; 1992.

<sup>646</sup> Marie-André Ricard ; *Ibid.*

<sup>647</sup> Theodor.W. Adorno ; « *La dialectique négative* » ; Payot ; 1992 ; p 17.

<sup>648</sup> Nous verrons dans cette troisième partie que d'autres approches du concept de l'identité sont tout aussi aporétiques.

apories qui les fondent, ou du moins ne se donne pas le temps de les penser, le corps ayant pris le devant, faisant à la fois masque et écran.

Dans la même logique, Theodor Adorno et Max Horkheimer en viennent tout naturellement à s'intéresser au corps, à son histoire *souterraine*, à la lumière de la raison dominatrice, et technicienne ; ils écrivent: « Cette sorte de mutilation atteint surtout les relations avec le corps (...) L'amour-haine<sup>649</sup> pour le corps imprègne toute la civilisation moderne. Le corps est raillé et rejeté comme la part inférieure et asservie de l'homme et en même temps objet de désir comme ce qui est défendu, réifié, aliéné. Seule la civilisation connaît le corps comme objet de possession, ce n'est qu'avec la civilisation qu'il a été séparé de l'esprit – quintessence du pouvoir et du commandement, comme chose, chose morte, un *corpus*. Dans ce dénigrement pratiqué par l'homme à l'égard de son propre corps, la nature se venge de ce que l'homme l'a réduite à l'état d'objet de la domination, de matière brute ». Dès lors, nous acceptons d'abandonner nos organes, tissus, gamètes, en tant que *sacra*<sup>650</sup>, ces biens inaliénables, interdits à tout échange. Un nouvel ordre, silencieux, s'instaure, dénoncé par l'Ecole de Francfort<sup>651</sup>, dominé par une rationalisation de la société, conduisant à des sociétés quasi totalitaires par un mode techno scientifique de l'organisation administrative, avec une instrumentalisation de l'humain par un pouvoir politique et économique plus fort. Si la liberté de la presse et de l'information est la plus affirmée, l'identité, elle, est groupale, de masse, avec une uniformisation de la réceptivité, surdéterminée : les mêmes goûts, les mêmes loisirs, la même mode, les mêmes émissions télévisuelles, les œuvres d'art replicables... La liberté affirmée n'est plus qu'illusoire. Nous retrouvons là les idées avancées par Jean Marc Ferry, à travers le concept de liberté négative<sup>652</sup>.

---

<sup>649</sup> Ce concept d'amour-haine est repris par le philosophe Axel Honneth, sur lequel nous reviendrons, in « *La société du mépris* », éditions La Découverte, 2006 et 2008.

<sup>650</sup> Confère la première partie de ce travail, autour du don ; Maurice Godelier et les *sacra*, paragraphe I-B-1.

<sup>651</sup> Créée en 1923 avec la Fondation de l'Institut de Recherches Sociales, destinée à l'étude critique des phénomènes sociaux, dans une perspective néo marxiste ; l'Ecole de Francfort s'est particulièrement intéressée à l'apparition de la culture de masse dans les sociétés modernes ; on lui doit le concept « d'industrie culturelle ». Elle a essayé de confronter la philosophie, avec la réflexion sociologique, historique, mais aussi avec les apports du marxisme et de la psychanalyse. La première génération de penseurs comprenait, entre autres, Theodor.W.Adorno, Max Horkheimer, Herber Marcuse et Walter Benjamin ; la seconde génération est principalement représentée par Jürgen Habermas ; la troisième, par Axel Honneth.

<sup>652</sup> Confère la première partie de ce travail, autour du don ; paragraphe III- B-2.

Michel Foucault propose de réfléchir aux changements induits par les avancées biotechniques, dans un monde de plus en plus capitaliste ; il parle alors de *biopouvoir*, ce qui nous amène à réfléchir aux questions du corps, de l'identité, du rapport au politique ; il existe un vrai biopouvoir, silencieux, insidieux, un vrai pouvoir biopolitique, qui s'est mis en place lentement dès la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, avec la disparition des grandes famines et des grandes épidémies, un savoir constitué concernant la biologie et la vie de façon plus générale, l'amélioration rapide des techniques agricoles, la montée en puissance des moyens de production, une révolution industrielle (déjà entamée en Grande Bretagne) qui s'annonce un peu partout en Europe et aux Etats Unis. Michel Foucault<sup>653</sup> affirme qu'alors, « l'investissement du corps vivant, sa valorisation, et la gestion distributive de ses forces ont été à ce moment là indispensables (...) Ce ne fut rien de moins que l'entrée de la vie dans l'histoire- je veux dire l'entrée des phénomènes propres à la vie de l'espèce humaine dans l'ordre du savoir et du pouvoir-, dans le champ des techniques politiques». Ainsi, la possibilité d'une santé individuelle et collective se dessine, « le fait de vivre n'est plus ce soubassement inaccessible qui n'émerge que de temps en temps <sup>654</sup>», la vie passe dès lors dans le champ d'un contrôle du savoir et d'intervention du pouvoir. Cela aboutit au fait que l'homme, le sujet, n'est pas *constituant*, mais bel est bien *constitué*, tout comme l'est son objet<sup>655</sup>. La question que pose Michel Foucault, dans sa quête de la généalogie et de la constitution des savoirs, mais aussi des pouvoirs, nous semble toujours d'actualité<sup>656</sup> : « A quelle règle est on obligé d'obéir, à une certaine époque, quand on veut tenir un discours scientifique sur la vie, sur l'histoire naturelle, sur l'économie politique ? ». Et s'il est quasi impossible d'échapper aux relations de pouvoir, il est possible pour M. Foucault, de les modifier, dans la mesure où le pouvoir réside toujours sur une relation bilatérale. En face de ce biopouvoir, réagissant exactement en miroir, mais peut être sans s'en rendre compte, on retrouve l'organisation d'un autre contre pouvoir, celui des associations de patients, constituées en véritables « syndicats de copropriétaires, que d'instances véritablement politiques participant au débat public. Elles s'inscrivent dans le déficit d'une agora. Elles

---

<sup>653</sup> Michel Foucault ; « *La volonté de savoir. Droit de mort et pouvoir sur la vie* » ; 1976 ; Gallimard ; Editions Folio plus Philosophie de 2006 ; p 15.

<sup>654</sup> Michel Foucault; Ibid ; p 16.

<sup>655</sup> Pour Foucault, le sujet n'en demeure pas moins libre, grâce au recul qu'il peut prendre par la réflexion, le repli, la pensée. Il est proche en cela de Nietzsche : « Même dans l'obéissance il y a de la résistance (...) Rien ne renonce à sa propre puissance, et le commandement comporte toujours quelques concessions » ; in « *La volonté de puissance* » ; 1995 ; p 268.

<sup>656</sup> Michel Foucault ; « *Dits et écrits* » ; tome III ; p 402.

normalisent le rapport du sujet à son corps et à sa santé en tant que biens dont il serait légitimement propriétaire et auxquels on ne peut impunément causer aucun dommage<sup>657</sup>». Voilà le corps donc, celui du sujet constitué, dépossédé de lui même par un biopouvoir en œuvre, qui se défend en continuant à se poser en sujet constitué, et non pas constituant. Pour ce corps-sujet constitué, quel type d'identité est encore possible ? Une partie de la réponse nous a été fournie en 1994, lors de l'établissement des premières lois de Bioéthique : celles ci ont distinguées « le corps humain » des « éléments et des produits qui le composent ». Voilà le corps humain, constitué de matériaux biologiques, réduit à un corps-corp<sup>us</sup>, un ensemble de composés disparates et autonomes, pouvant circuler, prélevables et échangeables. Nous sommes loin du corps, comme entité à la fois<sup>658</sup> constituée et continuant à être constituante, porteuse de rêves.

Si l'École de Francfort avait montré que la liberté affirmée à travers une industrie du culturel et du divertissement, une presse non muselée et libre de dénoncer, n'était qu'illusion pour un sujet en vérité totalement maîtrisé, il en serait de même depuis que le corps est devenu un corp<sup>us</sup>, prélevable, certes avec des règles, mais à volonté. L'illusion laissée, ici, par la médecine (et/ou le bio pouvoir ?) serait « *le concept individualiste de consentement(...)* Ce concept "social" procède tout autant d'une logique juridique de protection de la personne humaine que d'une logique idéologique et culturelle produisant l'illusion que le sujet aurait à la fois le choix et son mot à dire dans ce qui lui arrive conséquemment à cette révolution technologique<sup>659</sup> ». L'autonomie, comme principe éthique défendu, ne serait-elle qu'un avatar du biopouvoir, une illusion, qui permettrait au sujet constitué d'être une ressource biologique pour un autre que lui<sup>660</sup>?

---

<sup>657</sup> Roland Gori ; Marie José Del Volgo ; « *La santé totalitaire* » ; Champs essais ; 2005 ; p 42.

<sup>658</sup> Nous aimerions rappeler ici une première métaphore malheureusement trop souvent oubliée, qu'utilisait le mathématicien Henri Poincaré : « On fait la science avec des faits, comme on fait une maison avec des pierres : mais une accumulation de faits, n'est pas plus une science qu'un tas de pierres n'est une maison ». A laquelle répondrait une seconde métaphore, attribuée au philosophe Gaston Bachelard : « La maison (natale) est plus qu'un corps de logis, elle d'abord un corps de songes. Même disparue, nous l'habitons en songes ».

<sup>659</sup> Roland Gori et Marie José Del Volgo ; *Ibid* ; p 7 .

<sup>660</sup> Nous avons déjà abordé la question de la mort dans la première partie de ce travail, paragraphe II-B-3 et II-B-4. Nous rappelons la citation déjà faite de Jean Baudrillard, qui retrouve ici toute sa puissance heuristique : « La mort ôtée à la vie, c'est l'opération même de l'économique- c'est la vie résiduelle , désormais lisible en termes opérationnels de calculs de valeurs ». Le raisonnement poussé à son extrême aboutit ipso facto à l'invention du concept de mort encéphalique, une aporie des temps modernes, première partie, paragraphe III-C-2-b.

Ainsi, de façon anthume et posthume, l'être humain devient une source de production de matériaux biologiques, une ressource biologique (rare et inépuisable à la fois ?) pour un autre que lui. Indéniablement, il y aurait là une démarche utilitariste, silencieuse et insidieuse. La juriste Marcela Iacub<sup>661</sup>, de façon toute provocatrice interroge : comment interdire le trafic d'organes alors que la culture dominante, la logique qui prévaut, le bio pouvoir en place, tendent à faire du corps un réservoir de pièces détachées, tant pour la consommation que pour l'échange, et la reproduction ? Dans la même logique, comment serait-il possible d'interdire la prostitution alors que tout un chacun est encouragé à se vivre comme *autonome* mais aussi comme *propriétaire autonome* de son corps ? Le droit se trouve alors convoqué ; il répond en faisant de l'être humain son sujet, un sujet constitué certes, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, valorisant les idées d'autonomie et de consentement. Certes le droit<sup>662</sup> légitime, protège la personne, le corps humain, voire même *la personnalité* ; mais il introduit aussi le concept d'autonomie, et donc de consentement ; ce faisant, il nous semble qu'il induit aussi une confusion techno médicale et juridique, désacralisante pour le corps humain, qui n'est plus appréhendé que de façon utilitariste.

### **I-B: Réflexion critique du concept d'autonomie.**

En entamant ce travail, il nous était impensable, inimaginable, d'en venir à critiquer l'un des principes majeurs de la pensée et du raisonnement en éthique médicale, à savoir le principe d'autonomie, dont le corollaire serait le consentement : la responsabilité -pour autrui d'abord, dans le sens levinassien- est quelque part, disqualifiée au profit, nous semble-t-il, du principe de précaution. Ce flou qui s'installait autour du concept d'autonomie avait commencé par la rencontre avec le concept de liberté négative<sup>663</sup> ; il s'agissait de justifier moralement des choix de valeurs, et de justifier aussi l'adoption de normes, la raison œuvrant sur deux horizons d'argumentations radicalement différents. Les penseurs de l'Ecole de Francfort, nous ont permis de faire un parallèle avec ce que nous devinions déjà depuis longtemps à travers les textes de Michel Foucault concernant la bio politique, sans que nous puissions clairement le formuler. La rencontre avec la philosophe américaine

---

<sup>661</sup> Marcela Iacub ; « *Le crime était presque sexuel* » ; Paris ; Editions EPEL, 2002.

<sup>662</sup> Brigitte Feuillet-Le Mintier ; « *Personne et éthique médicale* » ; In Philosophie, éthique et droit de la médecine » ; Ouvrage collectif sous la direction de Dominique Folscheid ; Brigitte Feuillet-Le Mintier ; Jean François Mattei ; PUF ; 1997 ; p 279-294.

<sup>663</sup> Première partie de ce travail ; Jean Luc Ferry ; paragraphe III-B-2.

contemporaine Martha Craven Nussbaum nous a permis de nuancer le concept d'autonomie dans sa complexité, voire de l'enrichir.

Martha Nussbaum, s'inscrit dans une perspective aristotélicienne<sup>664-665</sup>, loin des perspectives utilitaristes, et sans pour autant tomber dans un certain paternalisme, ni dans les éthiques du *care*, trop sentimentales à ses yeux. Pierre Goldstein<sup>666</sup> résume son questionnement : « A la morale de l'autonomie faut-il substituer une éthique de la vulnérabilité ? Faut-il prendre pour guide l'amour et la compassion plutôt que le respect d'une règle universelle rigide ? Convient-il de promouvoir le souci des autres au lieu de valoriser l'accomplissement individuel et l'indépendance ? L'Etat doit-il intervenir pour faire le bonheur des citoyens ou bien faut-il avant tout sauvegarder la liberté individuelle ? ».

Martha Nussbaum ne se donne pas l'occasion de choisir entre ces différents dilemmes : le sujet, le citoyen, l'agent moral, mais qui est aussi un agent politique, doit être traité *à la fois* comme *autonome* et *vulnérable*. Il nous semble, peut être à tort, qu'en médecine, cette vulnérabilité, qui devrait aller de soi, est en passe d'être oubliée, occultée par l'autonomie du patient. A ce point du questionnement éthique, et partant d'un constat *qui semble* simple et évident, Martha Nussbaum introduit (ou réintroduit après Platon notamment), la notion d'affectivité : les conflits moraux ou de devoirs, aboutissant à des décisions, ne correspondent aucunement à la façon dont ces mêmes conflits sont ressentis, vécus, mentalisés. Le devenir de ce ressenti n'est pas non plus pris en compte.

Se référant à la tragédie grecque, Martha Nussbaum démontre « *qu'il n'est pas bon de se prétendre autonome* »<sup>667</sup>. Un premier exemple : Si le Chœur considère que le sacrifice d'Iphigénie est absolument nécessaire par son père Agamemnon, il reproche néanmoins à celui-ci non pas de ne pas avoir choisi la *meilleure* solution, « mais d'avoir considéré qu'il suffisait qu'elle soit la *meilleure* pour qu'elle puisse être considérée comme une *bonne*

---

<sup>664</sup> Nous n'aborderons pas dans ce travail de façon spécifique la « *capabilities approach* » développée par Nussbaum aux côtés du prix Nobel d'économie Sen Amartya ; mais nous emprunterons quelques idées et concepts pour illustrer notre raisonnement.

<sup>665</sup> Nous prenons l'exemple de la vertu, qui nous intéresse ici ; pour Aristote, « la vertu n'est ni une science, ni un don, elle consiste en « un juste milieu relatif à nous, lequel est déterminé par la droite règle et tel que le déterminera l'homme prudent (Ethique à Nicomaque) » ; comme la morale ne relève pas seulement du connaître (logos) , mais aussi des mœurs (ethos) et de la souffrance-passion (pathos) , la vertu doit pénétrer la partie *irrationnelle* de l'âme, siège des vertus morales ».

<sup>666</sup> Pierre Goldstein ; « *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha Craven Nussbaum* » ; PUF ; philosophie ; mars 2011 ; p 5.

<sup>667</sup> Pierre Goldstein ; *Ibid* ; p 12.

solution. Ce n'est pas parce qu'il tue sa fille qu'il est coupable, mais parce qu'il le fait sans regret, persuadé de ne faire aucun mal en accomplissant son devoir<sup>668</sup> ». Un second exemple : Créon et Antigone<sup>669</sup>, tous deux, seraient fautifs d'une même chose, avoir rétréci leur vue, leur horizon ; Créon, en ne prenant en compte que l'intérêt de la cité, que l'intérêt public, éliminant tout conflit psychique ou affectif ; Antigone, en ayant choisi un amour qui ne relevait pas du *pathos*, de la passion, mais un amour qui serait kantien, raisonnable, pratique, l'amenant à une certaine autonomie, défiant les lois de la cité, et peut être même des Dieux. Antigone, totalement habitée par le conflit, n'en demeure pas moins préférable à Créon. Elle présente « une vulnérabilité dans la vertu », qui, sinon, l'enfermerait dans une rationalité froide, coupée de toute réceptivité affective, et qui serait alors véritablement fragilisante.

Le *respect*, la *compassion*, la *crainte*, sont « ces émotions qui révèlent à l'agent moral la valeur qu'il attache aux principes éthiques de l'autonomie, de la bienfaisance et de la non malfaisance », précise Pierre Le Coz<sup>670</sup>, dans un autre contexte, mais pas si lointain, celui de la décision médicale. Il est possible que la vulnérabilité liée aux émotions, appliquée à l'autonomie, empêche cette dernière de se transformer en *hybris*<sup>671</sup>. Et c'est bien cette capacité à être ému, cette fragilité vertueuse, cette passivité émotionnelle, qui confère au sujet une identité d'agent moral, une identité *d'agent responsable de* lui-même d'abord, et simultanément *de cet autre que lui*. La vulnérabilité-passivité émotionnelle devient dès lors un jugement de valeur et de vérité morale, et donc une condition même de l'action rationnelle. Et si on venait à construire une éthique de la compassion, « cette émotion

<sup>668</sup> Pierre Goldstein ; *Ibid* ; p 13.

<sup>669</sup> Sophocle ; « Antigone » : Vers 853 à 855 : le Chœur, s'adressant à Antigone : " *Tu es allée jusqu'au bord extrême de l'audace / Tu es tombée lourdement devant le haut / Piédestal de la Justice*". Traduction de Jean et Mayotte Bollack ; Editions de Minuit, 1999.

<sup>670</sup> Pierre Le Coz ; « *Petit traité de la décision médicale* » ; Seuil ; 2007 ; p 88.

<sup>671</sup> *Hybris* : si la religion grecque méconnaissait la notion de péché, l'*hybris* constituait la faute majeure ; une démesure, une arrogance, une insolence, un orgueil,..., souvent inspiré(e) par les passions. Celui qui commet l'*hybris* est coupable de vouloir plus que ce que le destin lui assignait. Le châtement consistait en la *Némésis*, l'individu puni par les moyens qu'il avait utilisés pour transgresser l'ordre cosmique. A l'opposé, on retrouve la vertu la plus grande, la Justice, *Dikè*, traduisant l'accord parfait avec le cosmos. Le temple de Delphes, temple d'Apollon, dieu *éthique*, portait d'ailleurs deux maximes pour le rappeler : « *Connait-toi toi même* », qui signifiait connaître ses limites (et non pas une invite à l'introspection) ; et une seconde « *Rien de trop* », qui allait dans le même sens.

Ces éléments de base de la mythologie grecque sont bien expliqués par Luc Ferry ; « *La sagesse des mythes* » ; Plon ; 2008 ; mais aussi : « *Mythologie ; l'héritage philosophique expliqué* » ; cours de 4 CDs ; Frémeaux et associés ; 2010.

douloureuse dirigée vers l'infortune ou la souffrance d'une autre personne <sup>672</sup>», il ne faudrait pas que celle-ci devienne de la sensiblerie. Pour cela la personne devrait comprendre la souffrance de l'autre « comme faisant partie de ses propres systèmes de buts et fins (...) elle doit se rendre vulnérable elle même dans la personne de l'autre<sup>673</sup>». Si la prise de décision dessine les contours de l'identité du sujet, voire les limites de celle ci, c'est qu'elle engage aussi la question de l'autre, à travers des émotions, des craintes, des angoisses, peut être même des conflits.

Les situations que nous avons choisies d'explorer modestement dans ce travail, situations extrêmes et limites par leur nature et leurs enjeux (la naissance, la mort), impliquent des décisions à prendre, non pas comme il est usuel, entre un patient connu et un soignant identifié et choisi, soit par le patient lui-même, soit par ses proches, dans le cadre d'une relation, qui même si elle est toujours asymétrique, n'en demeure pas moins une relation de confiance. Il s'agit, ici, de prendre une décision par rapport à un autre sujet inconnu, sans visage qui oblige, à *donner* ou à *recevoir* - avec Marcel Mauss, on pourrait questionner : *Et accepter ? Et rendre ?* - . Si la question de la rencontre entre personnes-sujets-patients n'est quasiment jamais abordée en médecine, la *rencontre-anonyme* , que nous défendons, nous semble être encore moins réfléchi, peut être en raison des nombreuses apories que soulève cet oxymore, de la *passivité-active* que cela suppose, de la vulnérabilité comme facette de la personnalité, voire de l'identité : peut-être la peur de perdre le contrôle, sous peine de se perdre, de se dissoudre dans l'autre, plutôt que de s'enrichir de lui ? , tout cela souligné et mis en exergue par d'autres apories, notamment celles du *don*. Ces questions pointent aussi un autre débat, souligné par Jacques Bouveresse et Jean-Pierre Changeux<sup>674</sup>, très actuel en épistémologie, celui de savoir si la science (la médecine ?), « se doit d'atteindre une forme de vérité et de réalité objectives ou doit, au contraire, se contenter simplement de chercher la meilleure façon possible de "sauver les phénomènes" ; (...) ; de savoir si des notions comme celles de vérité et d'objectivité elles-mêmes doivent ou non continuer à occuper une place centrale dans notre culture ; (...) ; de consentir à remplacer celles-ci par des notions plus modestes et plus faibles comme celles de validité intersubjective ou plus simplement de solidarité ». Le don, l'anonymat, l'identité,

---

<sup>672</sup> Pierre Goldstein ; Ibid ; citant Aristote ; p 42.

<sup>673</sup> Pierre Goldstein ; Ibid ; p 43.

<sup>674</sup> Jacques Bouveresse et Jean-Pierre Changeux ; « *La vérité dans les sciences* » ; Symposium annuel du Collège de France. ; Odile Jacob ; 2003. Introduction, p 8.

relèvent de ce dernier mode d'approche, qui permet justement d'avancer dans l'incertain, à une conscience d'en rencontrer une autre dans la passivité et la confiance.

### **I-C: La réification à l'œuvre.**

Que se passe-t-il à partir du moment où on traite les autres non pas selon et conformément à leurs qualités d'être humains, mais plutôt comme des choses, des marchandises<sup>675</sup> ? voire comme des objets morts ? Outre le cadre de ce travail, la question est d'actualité ; on citera rapidement comme exemples : la demande croissante de mères porteuses et les débats y afférents ; le développement logarithmique d'une industrie du sexe... Martha Nussbaum n'hésite pas à utiliser le concept de réification, développé par le philosophe allemand des années 1920, Georg Lukács<sup>676</sup>, et repris récemment par le représentant de la troisième génération de l'École de Francfort, Axel Honneth<sup>677</sup>. La réification, telle que défini par Georg Lukács, n'est rien d'autre que le fait « qu'une relation entre personnes prend le caractère d'une chose », mais également « le processus cognitif par lequel un être qui ne possède aucune propriété particulière des choses, par exemple un être humain, est néanmoins perçu comme une chose<sup>678</sup> ».

#### **I-C-1 : Approches théoriques de la réification.**

Il ne s'agit probablement pas d'une erreur cognitive touchant à une erreur épistémologique de catégorie, la réification semblant stable et traversant divers champs. Ses causes seraient plutôt sociétales, devenant « une seconde nature<sup>679</sup> » de l'homme dans le capitalisme, le mode dominant de *presque toute* activité intersubjective. Axel Honneth, faisant suite à Georg Lukács, fait ressortir trois points, regroupés sous le terme de *chosification* : une appréhension quantitative de l'objet, les sujets ne perçoivent les objets donnés que comme des choses dont ils pourront tirer partie ; autrui est traité, instrumentalisé, il n'est que l'objet d'une transaction intéressée ; enfin, et c'est peut-être là

---

<sup>675</sup> Questionnement déjà entrevu dans ce travail avec Jean Baudrillard et avec Georges Bataille.

<sup>676</sup> Georg Lukács ; « *Histoire et conscience des classes* » ; 1923 ; paru en 1960 en français aux Editions de Minuit.

<sup>677</sup> Axel Honneth ; « *La réification : petit traité de Théorie critique* » ; ( 2005 pour la version allemande ) ; NRF Essais ; Gallimard ; 2007. Dans son introduction, Honneth souligne comment , pendant la République de Weimar, frappée par la crise et le chômage « les rapports sociaux donnaient l'impression d'être soumis à la recherche de finalités terre-à-terre de type calculateur : l'attachement de l'artisan à ses outils et aux produits de son travail se voyait remplacé par une conduite simplement instrumentale et même les expériences intérieures du sujet semblaient être glacées par le souffle froid de la conduite rationnelle », Georg Lukács, s'inspirant de Karl Marx, Max Weber et de Georg Simmel, théorise le concept de réification.

<sup>678</sup> Axel Honneth ; *Ibid* ; p 21.

<sup>679</sup> Axel Honneth ; *Ibid* ; p 24.

le fondement de la démarche réificatoire, les sujets sont contraints mutuellement « à ne se rapporter à leurs propres facultés qu'en tant que "ressources" supplémentaires dans le cadre du calcul des opportunités de profit<sup>680</sup> ». Il y a chosification donc, qu'il s'agisse d'objets, de personnes, voire de sentiments ou de compétences, dès que ces éléments sont appréhendés dans une perspective d'utilité économique.

Nous sommes loin des théories du don et de l'échange abordées dans la première partie de ce travail (Marcel Mauss, Maurice Godelier, Claude Lévi-Strauss, Jacques Derrida, Jean Luc Marion). Georg Lukács démontre comment les règles et les contraintes de l'échange affectent le sujet, jusqu'à sa personnalité, et donc son rapport à la réalité. Si un sujet adopte de façon durable un rôle de partenaire dans un échange, il devient de fait un observateur, définit par trois positions : de *contemplation* ; de *détachement* ; de *réduction de son existence à une partie isolée, intégrée à un système étranger*,<sup>681</sup> marchand. Par l'observation et la contemplation, le sujet devient un observateur neutre, délié des phénomènes existentiels ou psychiques qui accompagnent l'échange. Par le détachement, il n'est plus affecté émotionnellement<sup>682</sup>, les événements et les transactions ont lieu, sans affectation. Les protagonistes de l'échange deviennent à la limite des observateurs d'un phénomène qui se déroule, plutôt que des participants actifs et impliqués émotionnellement. Cette attitude ne se limite plus à l'échange marchand, mais « contamine » en quelque sorte la vie sociale, les sujets devenant là encore des observateurs distanciés. Honneth écrit : « Ce que entend Lukács par réification c'est la disposition (*habitus*) ou encore l'habitude correspondant à l'attitude simplement contemplative par laquelle l'environnement naturel, le monde social, ainsi que les capacités du sujet, sont saisis d'une manière désintéressée et affectivement neutre, à la manière de choses<sup>683</sup> ». La réification devient donc une seconde nature de l'homme dans nos sociétés modernes, et ne peut plus dès lors être perçue comme une atteinte de principes moraux. Cela devient une habitude intellectuelle, figée et figeante, faisant perdre au sujet la capacité de s'intéresser au monde, de *participer* au monde, ce que Georg Lukács appelle *l'activité*

---

<sup>680</sup> Axel Honneth ; Ibid ; p 22.

<sup>681</sup> Axel Honneth ; Ibid ; p 25.

<sup>682</sup> Nous avons vu avec Nussbaum l'importance de la pris en compte des émotions et des affects à travers un principe éthique aussi important que l'autonomie ; Pierre le Coz va dans le même sens.

<sup>683</sup> Axel Honneth; Ibid ; p 27.

*participante*<sup>684</sup>. La réification est pour lui un fait social et non une faute morale, tandis que pour Martha Nussbaum et pour Axel Honneth, la réification d'une personne traduit avant tout du mépris que l'on a pour elle. Axel Honneth n'hésite pas à parler littéralement d'une « *société du mépris*<sup>685</sup> ».

Il semblerait qu'il existe de nombreux points communs entre les idées de Lukács et celles des philosophes Martin Heidegger<sup>686</sup> et John Dewey, intéressés par le dualisme sujet-objet. Tous partagent l'idée que cette volonté, ce désir, cette exigence, de saisir la réalité de manière neutre<sup>687</sup>, a induit une cécité ontologique, ne permettant plus d'être sensible, de percevoir, les structures de l'existence humaine.

- Pour Martin Heidegger, le monde se donne comme un espace de significations, pratiques, un monde déjà ouvert au *Dasein*. Pour décrire la position de celui qui cherche à connaître, Martin Heidegger utilise le concept de « *souci* ». « *La tonalité affective* » des situations domine le rapport au monde (et à nous même), et fait qu'il est souvent difficile, voire impossible, de mettre en avant les aspects déterminés de ces mêmes situations ; il ne faut pas néanmoins s'en couper. Georg Lukács diverge de Martin Heidegger en ce sens que pour lui, l'introduction d'un rapport pratique au monde, fait que le sujet ne cherche plus à le comprendre, à le connaître ; le sujet investi alors le monde sur le mode de ses intérêts existentiels, qui plus est, de façon neutre et détachée, ce qui ne peut mener qu'à une réification du monde. Axel Honneth<sup>688</sup> préfère substituer au concept de « *souci* », celui de « *reconnaissance* ».
- Pour John Dewey<sup>689</sup>, quelle que soit la situation (échange, rapport à l'objet, interaction...), les caractéristiques de celles ci apparaissent à la lumière d'une

---

<sup>684</sup> Axel Honneth; Ibid; p 38.

<sup>685</sup> Axel Honneth ; « *La société du mépris* » ; Collection Armillaire ; Editions La Découverte ; 2006.

<sup>686</sup> L'ouvrage de Lukács et celui de Heidegger paraissent à la même période, respectivement en 1923 pour le premier et en 1927 pour le second, « *Être et temps* ».

<sup>687</sup> La manière neutre d'appréhender le monde est différente du *neutre* de Maurice Blanchot que nous avons abordé dans la seconde partie de ce travail.

<sup>688</sup> « Avec la prudence requise, je substitue au concept heideggérien de « *souci* » celui de « *reconnaissance* », tiré de l'œuvre de Hegel. Il me semble possible de cette manière de justifier la thèse selon laquelle, dans la relation humaine à soi même et au monde, une posture affirmative, en l'occurrence une posture formée par la reconnaissance, précède toutes les autres attitudes aussi bien d'un point de vue génétique que d'un point de vue catégoriel » ; Axel Honneth ; Ibid ; p 44.

<sup>689</sup> John Dewey (1859-1952), philosophe et psychologue américain, influencé par Hegel et Darwin, politiquement proche du socialisme ; pour lui la connaissance s'enracine dans l'expérience et l'action.

expérience qualitative, dans laquelle il n'y a aucune différence entre les éléments cognitifs, émotionnels, ou encore volitifs. La *tonalité affective* de ces moments domine de façon englobante, de telle manière qu'il est impossible de mettre en avant un des aspects plutôt qu'un autre. Pour John Dewey, « l'appréhension rationnelle de la réalité est toujours liée à une forme d'expérience holistique. Celle-ci fait que tous les éléments d'une situation se découvrent qualitativement dans la perspective d'une *participation intéressée*<sup>690</sup> ». Ce n'est que dans un second temps, un second mouvement de la pensée, que se détache l'objet de la connaissance auquel l'agissant, devenu neutre, peut s'opposer en tant que sujet ; il peut aussi concentrer toutes ses ressources cognitives, qui étaient auparavant saisies par l'intégration multimodale de l'expérience ; le cognitif passe alors au premier plan, refluant malheureusement loin derrière les autres informations, les autres sensations et ressentis issus de l'expérience. Il est nécessaire de prendre conscience de cette opération de rationalisation, d'extraction des données à partir d'une expérience toute qualitative.

Ces problématiques autour de la réification semblent présentes en ce qui concerne les problématiques que nous abordons, peut-être de façon plus spécifique en ce qui concerne la greffe d'organes que le don de gamète. Le corps du donneur est définitivement chosifié, seule une rationalité opératoire est convoquée, une neutralité toute technique assise par le fonctionnement social certes, mais peut-être exacerbée par le plateau technique médical mis en place, les rouages administratifs et législatifs qui entourent les processus de donation d'organes ou de gamètes ; toute émotion est expulsée, tout questionnement mis de côté. La "*seconde nature*" réifiante et réifiée du candidat à la greffe se trouve aidée, -presque une identité acquise-, se trouve soutenue, par les valeurs du système. L'anonymat, (que nous défendons malgré tout), se trouve mis à mal, forçant et soulignant cette neutralité pragmatique, inaffective, méconnaissante, oublieuse de l'autre et des mystères, que souligne et dénonce Axel Honneth. Peut-être, pour éviter, du moins amoindrir, cet effet réificateur du système, faudrait-il donner des informations émotionnelles<sup>691</sup> sur le donneur, sans que celles-ci

---

<sup>690</sup> Axel Honneth ; Ibid ; p 45

<sup>691</sup> On peut imaginer des informations telles que : « *Le défunt aimait le jardinage, le football, la tragédie antique ; il était attaché à sa famille, et passer ses vacances avec elle ; il chérissait*

puissent permettre de remonter à son identité légale, en prenant peut-être le risque que cette démarche active des processus de subjectivation, qui existent déjà, et qui sont, à notre sens, une modalité psychique d'appropriation de la vie qui redémarre, après des moments d'attente et d'angoisse majeurs<sup>692</sup>. Il n'en demeure pas moins que cette démarche permettrait une certaine reconnaissance du donneur par le receveur, participant ainsi à une *dé-réification* possible.

### I-C-2 : La reconnaissance oubliée.

Pour Axel Honneth, lapidairement et de façon concise, « la reconnaissance précède la connaissance<sup>693</sup> ». L'introduction de la reconnaissance, toute symbolique certes, dans le cadre du don d'organes ou de gamètes, permettrait de lever le fait que, bien des fois, cela est vécu comme un dû ; certains psychologues ayant travaillé dans les services de greffe n'hésitent pas à parler « *d'attentes cannibaliques* » chez les patients en attente, le défunt n'étant plus qu'un cadavre chosifié et réifié. La reconnaissance d'un droit (puisque les avancées de la médecine, de la société, et des lois permettent la greffe) qui ne serait pas un dû, la reconnaissance de besoins affectifs, mais comme sujets égaux dans une communauté habitée par le juridique là encore, permettraient aux solliciteurs du don d'organes ou de gamètes, comme pour tout un chacun, d'accéder à un autre type de rapport d'abord par rapport à soi-même : *respect de soi, estime de soi, confiance en soi*. Axel Honneth écrit : « On a ainsi un réseau de différentes relations de reconnaissance, à travers lesquelles les individus peuvent à chaque fois se savoir confirmés dans l'une et l'autre des dimensions de leur autoréalisation<sup>694</sup> ». L'absence de reconnaissance du donneur par le receveur, empêcherait ce dernier d'accéder à une reconnaissance de lui-même (*respect de soi, estime de soi, confiance en soi*), et donc une formation positive de son identité. Avec la reconnaissance, nous nous éloignons *du don comme abandon* (comme nous l'avons vu et *défendu* avec des auteurs comme Jacques Derrida et Jean-Luc Marion), pour retrouver une

---

*particulièrement la Bretagne où il séjournait régulièrement ; Il a vécu une grande histoire d'amour qui l'a marqué des années durant »...*

<sup>692</sup> Mais ce n'est pas là le propos de ce travail ; cette question mériterait d'être abordée sous l'angle des pathologies sociales telle que mises en évidence notamment par l'École de Francfort ; mais aussi de la psychanalyse en s'inspirant des travaux de Donald Woods Winnicott pour ne citer que ceux-ci, sur lesquels nous reviendrons.

<sup>693</sup> Axel Honneth ; Ibid ; p 52. La connaissance « est un simple acte cognitif, qui ne fait pas appel à des gestes à caractère moral et qui suppose de neutraliser la relation de reconnaissance mutuelle apprise par les êtres humains et qui leur est constitutive. » ; Axel Honneth ; « *La société du mépris* » ; p 30.

<sup>694</sup> Axel Honneth ; « *La lutte pour la reconnaissance* » ; Editions du Cerf ; Paris ; 2000 ; p 210.

conception maussienne du don. Dès alors, la reconnaissance peut être approchée comme une tentative : de neutralisation de ce qui a été donné, entre *Kula* et *Potlatch* ; de construction voire de reconstruction d'une identité ; de déconstruction d'un système de pensée et de vie réificatoire, pour retrouver un système plus symbolisant, ou la *philia* peut advenir. Tout ceci mettant en exergue les contradictions mais aussi les apories qui traversent les questions du don, de l'anonymat, et de l'identité.

Pour étayer ses propos, Honneth s'appuie sur des approches philosophiques et psychodynamiques.

-Une approche philosophique : Il existerait une invisibilité sociale<sup>695</sup>, qui n'est qu'une forme sourde du mépris. Il s'appuie d'abord et avant tout sur la notion de respect (*Achtung*) telle que mise en avant par Emmanuel Kant : le respect est « la représentation d'une valeur qui porte préjudice à mon amour-propre<sup>696</sup> ». Pour Laurent Sentis, la mise en évidence de ce sentiment par Kant est une de ses avancées les plus remarquables. Lié à l'impératif de distinction avec les prix attribués aux choses et à l'impératif de la dignité, le concept de respect permet « de formuler ce qui est reconnu par la plupart d'entre nous comme un principe moral incontestable : le respect de la dignité humaine<sup>697</sup> ». Axel Honneth, réinterprétant Emmanuel Kant, se fixe sur la notion d'amour-propre : « Ce n'est pas le sujet lui-même qui s'impose une obligation ; il semble que ce soit plutôt l'acte de « respect » en tant que tel qui dispose du pouvoir d'agir, ce qui implique un nécessaire refoulement de l'inclination égocentrique du sujet<sup>698</sup> ». Car pour Axel Honneth, la reconnaissance implique un décentrement chez le sujet, accordant de fait une valeur à un autre sujet, cette valeur étant justement une source d'exigences légitimes qui contrarient son amour-propre. « Reconnaître revient alors à attribuer au partenaire autant d'autorité morale sur ma personne que j'ai conscience d'en avoir moi-même en ce que je suis obligé d'accomplir ou de m'abstenir de certains type d'actions<sup>699</sup> » écrit Axel Honneth. Cette reconnaissance passe par des gestes expressifs (la parole, le sourire, le touché, la considération), qui engagent, et qui manifestent la valeur positive de cet *engagement*, de cet *aller-vers*, envers

---

<sup>695</sup> Axel Honneth ; « *Visibilité et invisibilité. Sur l'épistémologie de la Reconnaissance.* » ; La Découverte ; revue du Mauss ; 2004/1 ; n°23 ; p 137-151.

<sup>696</sup> Emmanuel Kant ; « *Fondements de la métaphysique des mœurs* » ; Œuvres philosophiques II ; Gallimard ; La Pléiade, 1985 ; p 260.

<sup>697</sup> Laurent sentis ; « *Ethique et alliance* » ; Editions Beauchesne ; 2004 ; p 334.

<sup>698</sup> Axel Honneth ; « *La société du mépris* » ; p 237.

<sup>699</sup> Axel Honneth ; *Ibid* ; p 29.

des partenaires, avec une reconnaissance mutuelle. Inversement, l'absence de manifestation « à l'égard de » rend l'autre invisible, transparent ; C'est malheureusement et justement aussi « refuser à l'autre ce décentrement de soi vers l'autre, qui est le propre de la reconnaissance, et par conséquent, le soumettre au mépris<sup>700</sup> ».

Comment donc préserver la triade « don, anonymat, identité (identités ?) », sans qu'il y ait *non reconnaissance, invisibilité*, et cela au risque du mépris ? Une réponse, confortant la problématique de la primauté de la reconnaissance dans le rapport à soi, dans la construction de soi, viendrait d'Aristote, avec le concept « *d'amitié pour soi-même*<sup>701</sup> ».

-Une approche psychodynamique<sup>702</sup> : Donald.W.Winnicott<sup>703</sup> a été le premier à penser la relation d'objet, monde intérieur /monde extérieur du jeune enfant, comme un espace transitionnel, essentiellement de jeu. Cette activité toute ludique est avant tout exploratoire ; exploration du monde certes ; exploration des rapports aux autres (les parents, les donneurs de soins, les autres enfants,...) ; mais aussi et surtout exploration de sa propre vie pulsionnelle à travers la relation à l'autre, dans une reconnaissance mutualisée, reprise en mots, par et avec l'adulte : « Il s'agit de comprendre ses propres états internes comme une part de soi susceptible d'être exprimée linguistiquement et valorisée<sup>704</sup> ». Cette compréhension de ses propres états par le très jeune enfant n'est possible que si l'appareil à penser maternel (ou d'un autre adulte *bienveillant* et *donneur de soins*) est mis à disposition complètement, presque dans une attitude de soumission face à l'omnipotence du bébé. La mère est soumise dans une attitude de faux-self, absolument nécessaire, pour protéger et permettre réellement l'émergence du vrai self de l'enfant, permettant une conduite sociale et socialisante acquise, ainsi qu'une adaptation par compromis. Par contre, si la mère ne s'adapte pas aux pulsions de son bébé, il élabore des relations artificielles, avec des introjections, en arrivant même à faire semblant d'être réel : le bébé en arrive malheureusement à ressembler à la mère. Si le faux self est dissocié du vrai, il n'y a plus d'accès au vrai. La reconnaissance de l'enfant par la mère permet la reconnaissance de l'adulte certes, mais surtout la reconnaissance de ses propres états mentaux. Pour

---

<sup>700</sup> Axel Honneth ; Ibid ; p 30.

<sup>701</sup> Aristote ; « Ethique à Nicomaque » ; GF Flammarion ; Paris ; 2004 ; p 475-481.

<sup>702</sup> Axel Honneth cite aussi les travaux de Loewald, dans le dernier chapitre de « *La société du mépris* », au titre parlant : « *Théorie de la relation d'objet et identité postmoderne : à propos d'un prétendu vieillissement de la psychanalyse* » ; p 325-348.

<sup>703</sup> Donald Woods Winnicott ; nous citons principalement « *Jeu et réalité* » ; Gallimard ; 1975 ; Paris.

<sup>704</sup> Axel Honneth ; « *La réification, petit traité théorique* » ; p 106.

continuer avec Axel Honneth, si cette acceptation préalable tombe dans l'oubli, toutes les conditions pour la mise en place d'une *réification de soi* se trouvent mises en place, l'expérience de ses propres sentiments, de ses propres ressentis, se faisant alors sur le modèle de la relation à l'objet chose : sentiments, ressentis, pensées, sont chosifiés.

A coté de la réification intersubjective dans le rapport aux autres, de la réification objective dans le rapport au monde (des choses), il y aurait là une auto-réification du sujet lui même, l'amenant à percevoir ses productions émotionnelles et de pensée comme des objets extérieurs, à observer, voire à produire de façon normée. Il y a donc une vraie place pour la reconnaissance à travers des situations de vie aussi lourdes que la procréation médicalement assistée avec don de gamètes ou lors de la greffe d'organes suite à un prélèvement sur un autre patient anonyme en état de mort encéphalique. L'enjeu étant une identité narcissiquement bien assise, valorisée par le soi, engagée moralement. Les modalités de cette reconnaissance seraient à penser, à imaginer, le don et ses apories ne pouvant être réifiés.

## II : L'identité ou Les Identités ?

« Nous n'avons droit, quoi que nous fassions, à aucune reconnaissance. »

Antoine de Saint Exupéry.

Rappelons que la question pourtant centrale de l'identité n'est jamais abordée au cours du cursus médical ; pas même à travers le cursus de psychiatrie ou de pédopsychiatrie ,où , le concept mériterait d'être saisi, ne serait-ce que pour traiter au mieux les chapitres s'y référant, à savoir les « *Troubles dissociatifs de l'identité*<sup>705</sup> » et les « *Troubles de l'identité sexuelle*<sup>706</sup> » , encore appelés « *Troubles de l'identité de genre* ».

---

<sup>705</sup> Apparue en 1994 dans le « *Manuel Diagnostique et Statistique des troubles mentaux* » ou DSM-IV ; puis en 2000 dans le DSM –IV - Association américaine de psychiatrie ; Coté F44.8 dans la Classification Internationale des Maladies (CIM, 10 ème version) de l'OMS.

<sup>706</sup> Coté F64.8 et F64.9 dans la Classification Internationale des Maladies (CIM, 10 ème version) de l'OMS. Notons que, depuis février 2010, pour la Sécurité Sociale Française , ces troubles ne sont plus classés dans la nomenclature comme troubles de la personnalité ouvrant droit à des allocations longue durée ; que selon les Principes de Jogjakarta sur l'application de la législation internationale des droits humains en matière d'orientation sexuelle et d'identité de genre, « *ce ne sont pas en soi des maladies et ne doivent pas être traitées , soignées, ou supprimées* ».

Nous n'avons pas non plus trouvé de chapitres consacrés à la question dans les traités d'éthique médicale<sup>707</sup>. Pourtant, la question de l'identité est centrale en anthropologie et en philosophie, les ouvrages nombreux, variés et disponibles. La médecine ne s'intéressait-elle qu'au corps du sujet malade, à ce qui est déviant, " hors normes<sup>708</sup> ", sans s'intéresser à ce que *ce sujet est*, justement ? Si cette démarche dissociative, se privant de la dimension ontologique, permet en effet une médecine technique, pointue, prométhéenne parfois même, des questions comme le don d'organes (supposant certes un plateau technique à la pointe, tant en immunologie, en chirurgie, qu'en réanimation) ou les techniques de procréation médicalement assistées (nécessitent là aussi un plateau multidisciplinaire très performant), ou comme l'anonymat (qu'on le défende ou qu'on le récuse), sont rattrapées ipso-facto par la dimension ontologique du sujet. Comment adopter une démarche holistique, requérant une pensée complexe, quand les fondements même de cette démarche ne sont pas posés ? Comment tenter d'aborder l'humain, *l'être*, avec toutes ses contradictions, ses paradoxes, en prenant en compte aussi *sa finitude*<sup>709</sup>, si la question de l'identité n'est même pas effleurée au cours de la formation médicale ?

Nous avons continué à nous intéresser au concept d'identité, à travers les avis des Sages du Comité Consultatif National d'Éthique ; si le thème est transversal aux différentes saisines et avis, il est à chaque fois abordé de façon parcellaire. Nous avons choisis quelques avis qui nous semblaient pertinents pour illustrer nos propos.

-Concernant l'avis n°17 du CCNE<sup>710</sup> portant sur les techniques d'identification génétique, il est fait référence à l'identité civile à protéger, que celle-ci ne devienne pas l'objet d'enjeux financiers ou de chantage, « d'autant plus dangereux que les conséquences issues de la connaissance de l'identité biologique échappent au libre arbitre » ; idem les Sages insistent sur la protection de la filiation, au delà de l'identité biologique : « L'indisponibilité de l'identité civile et de la filiation, dont l'établissement ne

---

<sup>707</sup> « *Philosophie, éthique et droit de la médecine* », D.Folscheid, B. Feuillet-Le Mintier, J.F.Mattei ; PUF, 1997 ; « *Initiation à l'éthique médicale* », H.Brunswic, M.Pierson, Vuibert, 2002 ; « *Introduction générale à la bioéthique* », G.Durand, Fides, 2005 ; « *Questions d'éthique biomédicale* » ; J.F.Mattei, Flammarion 2008 ; « *L'éthique appliquée* » ; Michela Marzano ; Que sais-je ? ; PUF ; 2008.

<sup>708</sup> Nous avons abordé, dans la première partie de ce travail, la question de la fabrication des normes en médecine.

<sup>709</sup> « *La possibilité pour l'individu d'être à la fois sujet et objet de sa propre connaissance implique que soit inversé dans le savoir le jeu de la finitude* », écrivait déjà Michel Foucault en 1963, en frontispice de son ouvrage, « *Naissance de la clinique* », lecture qui a imprégné nos premières années de médecine. Quadrige ; PUF ; édition de 1988.

<sup>710</sup> CCNE : Avis n°17 du 15 décembre 1989, « *Les techniques d'identification génétique* ».

requiert pas de preuve biologique, en dehors d'un procès, la sécurité du lien de parenté dans l'intérêt primordial de l'enfant, l'équilibre et la paix des familles, justifient que la preuve biologique ne puisse être rapportée que sous contrôle du juge dans la cadre d'une action en justice relative à la filiation et juridiquement recevable ».

-Concernant l'avis 54 du CCNE<sup>711</sup>, portant sur le clonage reproductif ; les Sages s'attachent à lever la confusion entre identité génétique et identité personnelle, sans pour autant définir ce que serait l'identité. Le paradigme le plus explicite à notre sens dans ce texte prend comme exemple les vrais jumeaux : « On sait par exemple que chez deux jumeaux vrais adultes, ni l'organisation cérébrale ni même celle du système immunitaire ne sont identiques dans leurs détails. A plus forte raison l'identité de la personne dans ses dimensions psycho-sociales ne le peut bien moins encore, puisqu'elle se constitue essentiellement au travers et à partir d'une individuation subjective et biographique inépuisablement singulière et foncièrement irréductible à quelque programmation génétique que ce soit ».

-Concernant l'avis n°98<sup>712</sup> portant sur la biométrie, la question de l'identité semble enfin être abordée pour elle-même, les Sages dénonçant les transformations induites par la biométrie au niveau de la compréhension du concept d'identité ; la biométrie ne prenant en compte que la dimension corps-objet (*la mêmeté*) au détriment du corps-sujet (*l'ipséité*), tendant à gommer cette dernière dimension, où se joue l'affectivité, l'intersubjectivité, la liberté, et surtout la dignité.

Nous avons fait le choix d'explicitement rapidement quelques grands principes ainsi que différentes approches théoriques sous tendant toute réflexion concernant la question de l'identité, ceci sans vouloir être exhaustif. Les débats autour de la question de l'identité sont nombreux, tant chez les anthropologues que chez les philosophes, avec parfois des points de vue, toujours justifiés, contradictoires, parfois même antinomiques. C'est dire la complexité de la question, qu'il nous faut néanmoins *apprendre* à aborder, à réfléchir, peut être même dès le début des études médicales. Chaque point éclaire quelque peu, dévoile discrètement, un aspect des questions rencontrées jusqu'alors, que ce soit pour le don d'organes ou de gamètes, ou encore pour l'effacement (plutôt une *mise en transparence*) du sujet, pour que

---

<sup>711</sup> CCNE : Avis n°54 du 22 avril 1997, « Réponse au Président de la République au sujet du clonage reproductif ».

<sup>712</sup> CCNE : Avis n°98 du 26 avril 2007 : « Biométrie, données identifiantes et droits de l'homme. »

justement, son identité advienne dans la co-construction de l'autre (respect et reconnaissance), même mort et non-connu, à travers les *événements* que nous avons choisis d'étudier, le don d'organes et le don de gamètes. Là encore, si nous considérons que le don d'organe ou que le don de gamètes sont des *événements*, il convient d'entendre ce mot, non pas comme une action qui advient à un moment donné, mais comme un *croisement d'itinéraires possibles*, entre un donneur et un receveur. Le don, comme événement, comme croisement d'itinéraires, mène alors à une identité qui se forge aux *croisements*, aux lieux de rencontre et non pas de passage<sup>713</sup> : en somme, une identité mêlée, et poétique à la fois.

## **II-A : De différents principes :**

L'idée , encore une fois, n'est pas de citer tous les principes qui ont été développés au fur et à mesure par différents penseurs , mais quelques uns d'entre eux, montrant la complexité de la question, et les apories que nous pourrions rattacher à notre réflexion concernant le don de gamètes, le don d'organes, et l'identité nouvelle recomposée résultant de ces opérations, qui ne sont jamais simples, jamais banales.

### **II-A-1 : Le principe d'exclusion sortale :**

John Locke<sup>714</sup> est le premier à développer l'idée de l'identité personnelle ; celle-ci n'étant plus extérieure à la chose qu'elle est censée identifier, il n'est nul besoin de la reconnaître ou de la ré-identifier pour qu'elle soit justement cette chose, malgré tous les changements qui pourraient toucher ses constituants. Un nouveau point de vue est posé là, celui du *soi (self)*, exclusivement intérieur, toujours singulier, et de fait, incommunicable, constituant en soi un témoignage infalsifiable. La conscience est là, totalement auto-réflexive, ne s'étayant ni sur la forme, ni sur le nombre, pas même sur le rapport à autrui. Pour John Locke, « c'est la *conscience de soi* qui détermine l'identité personnelle : une personne demeure une et la même tant qu'elle a conscience d'elle-même », résume Stéphane Ferret<sup>715</sup>. John Locke fait de *la mémoire*<sup>716</sup> le support de la conscience, porteuse

---

<sup>713</sup> Nous nous référons ici aux idées avancées par Marc Augé sur *les non-lieux*, abordées dans la seconde partie.

<sup>714</sup> John Locke ; « *Essai concernant l'entendement humain* » ; 1694 ; Vrin, 1983. ; Livre II, chapitre XXVII, p 9-29 ; cité par Stéphane Ferret : §10 « *la conscience fait l'identité personnelle* » ; §11 « *L'identité personnelle subsiste dans le changement des personnes* » ; §17 « *Le Soi dépend de la conscience* » ; §19 « *Nous pouvons voir par là en quoi consiste l'identité personnelle ; et qu'elle ne consiste pas en l'identité de substance...* »

<sup>715</sup> Stéphane Ferret ; « *L'identité* » ; Corpus GF ; 1998, p 31.

<sup>716</sup> Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, mais surtout Paul Ricœur (« La mémoire, l'histoire, l'oubli »), font eux, de l'oubli, une composante nécessaire de l'identité.

d'identité personnelle, lui permettant justement de se sentir, « de s'éprouver comme un tout le long de l'existence <sup>717</sup>». John Locke distingue la personne de l'homme : la conscience de soi est rattachée au premier, tandis que l'ordre biologique est rattaché au second. Il est donc possible pour lui d'être à la fois la même personne mais pas le même homme, et réciproquement. La personne est définitivement un être pensant : une seule et même personne, qui pense en différents lieux, en différents moments, et rien d'autre n'entre en compte dans cette certitude d'être une seule et même personne, ni le corps, ni le témoignage d'autrui. Le problème de la question de l'identité de la personne apparaît comme une question finalement de connaissance, voire de *reconnaissance*, plutôt qu'une question d'ontologie. La personne, à travers ses actes, trace un parcours qui pourrait être qualifié de noétique, historisant, et attestant par là, de son ipséité. John Locke pousse le raisonnement plus loin, distinguant l'identité personnelle de l'identité réelle (il se réfère là, à la substance, la forme, la matérialité en tant que qualité du corps), que celle-ci soit matérielle (le corps) ou immatérielle (l'âme, le cogito pour les cartésiens). En faisant ceci, John Locke dissocie l'âme comme conscience, de l'âme comme substance, et de fait, occulte la question de la nature de cette substance : la morale s'inscrit dès lors dans l'identité personnelle.

En comprenant les idées principales de John Locke, on comprend mieux ce qu'il a appelé le *principe d'exclusion sortale*, principe selon lequel deux êtres de la même espèce ne sauraient occuper les mêmes lieux au même moment, ce qui lui permet de conceptualiser l'individuation au niveau de l'espace et du temps. Cela a deux conséquences majeures. La première, serait que « *exister, c'est exister en tant qu'un et le même* », renvoyant à son idée princeps, d'étroite corrélation entre identité et existence : de fait, les critères spatiaux, mais surtout temporels (vieillir, tomber malade, changer de physionomie,...) traduisent de la persistance de l'identité à travers le temps. La seconde idée importante est que *telle personne*, avec son identité, et aucune autre, ne peut avoir *telle trajectoire spatio-temporelle*. Pour Stéphane Ferret<sup>718</sup>, les coordonnées spatio-temporelles sont plutôt la conséquence de ce que cette personne est, plutôt qu'elle n'indique sa localisation dans l'espace ou dans le temps.

---

<sup>717</sup> Stéphane Ferret; Ibid ; p 31.

<sup>718</sup> Stéphane Ferret; Ibid ; p 62.

Cette conscience aiguë de soi, de son propre self, menant à une *identité une et même*, indépendamment de la matérialité du corps ou de ce qui le compose, déconstruit en quelque sorte le processus de subjectivation rencontré lors des greffes. Selon le raisonnement de John Locke, la matérialité du don, changeant certes la matérialité du corps, de l'homme, n'altère en rien la personne. La connaissance de l'origine du néo-matériel biologique intégré à l'homme ne changera en rien, non plus, la conscience qu'il a de lui-même.

La notion de *conscience de soi* comme support d'une "tentative" de définition de l'identité nous amène à ouvrir d'autres questions -éloignées certes de notre champ de travail- dans différents champs de l'éthique médicale et de la médecine, auxquelles cette dernière, sommée de répondre, échappe pourtant : est-on encore soi lorsque vient à faire défaut la conscience de soi ? (Nous pensons à certains patients atteints de démences très avancées ; à d'autres patients présentant des délires dits *de Cotard* ou *de dénégarion d'organes*). Ou encore, à partir de quand, et comment, responsabiliser un sujet -ce qui revient à établir sa culpabilité- ayant commis un acte délictueux s'il n'a pas conscience de lui-même ?

### **II-A-2 : Du principe d'invariabilité au principe d'individuation:**

Nous les devons à David Hume, sceptique et empiriste anglais du 18<sup>ème</sup> siècle ; opposé à René Descartes, David Hume inspira grandement la réflexion d'Emmanuel Kant. Pour David Hume, « les énoncés concernant l'identité sont triviaux, ou faux, ou incongrus<sup>719</sup> ». Il tente de définir ce qu'est *le moi (self)* d'un individu, sans parvenir à une définition satisfaisante. Le moi est douteux, indéfinissable, sujet à des perceptions, des impressions, des idées, des passions. Le sujet ne se perçoit comme tel, ayant conscience de lui-même, que sous l'effet d'impressions, d'idées, ou de sensations (en dormant, on perd conscience de soi). Celles-ci sont changeantes, séparées les unes des autres, et différentes en même temps (on peut avoir froid - *sensation ou perception* - ; être amoureux - *passion* - ; et en même temps discuter de politique - *idée* -), recomposables : il n'y aurait donc pas d'impression fixe du moi, pas plus que de continuum<sup>720</sup>, ce qui constitue la problématique

---

<sup>719</sup> Stéphane Ferret; Ibid ; p 67. "Trivial" dans le sens de quelque chose de déjà su.

<sup>720</sup> «Nous pouvons aussi d'autre part, suivre la succession du temps grâce à une succession semblable d'idées et, concevant d'abord un moment, en même temps que l'objet existant alors, imaginer ensuite un changement dans le temps sans la moindre variation ou interruption dans l'objet,

du moi à proprement parler : car, tout un chacun a l'impression d'un moi unique et unifié. Le *moi* devient ce que la « fiction de l'imagination<sup>721</sup> » utilise pour unifier des idées, des perceptions, des sensations, voire même des passions, selon des relations de causalité, de contiguïté, d'analogie, constituant ce que serait l'expérience d'un sujet au cours de son existence.

David Hume en vient à expliciter de façon claire le principe d'invariabilité, un principe en soi bien contraignant : « Nous ne pouvons pas à proprement parler, dire qu'un objet est le même que lui-même, à moins de vouloir dire qu'un objet existant à un moment est le même que lui-même existant à un autre moment. Par ce moyen nous établissons une différence exprimée entre le mot *objet* et celle exprimée par *lui-même* sans passer par le nombre et, en même temps, sans nous astreindre à une unité stricte et absolue » ». A partir de là, David Hume dégage le principe d'individuation : « Ainsi, le principe d'individuation n'est autre que *le caractère invariable et ininterrompu*<sup>722</sup> d'un objet quelconque à travers une variation supposée du temps, par laquelle l'esprit peut le suivre à différentes périodes de son existence, sans cesser jamais de le voir et sans être obligé de former l'idée de multiplicité ou de nombre<sup>723</sup> ».

A ce stade, Hume introduit la notion de *caractère*, composé de passions dominantes, d'intérêts, d'habiletés, d'imagination, de vertus, d'actions et d'interactions dans le monde et avec les autres, voire même d'une histoire personnelle et groupale. Si le caractère ne se transforme pas réellement au cours de la vie, il s'enrichit au cours de l'existence, notamment des passions, qui à leur tour, peuvent modifier discrètement et en partie seulement, le caractère d'un sujet. Le moi, *le self*, recomposable tout le temps, ne décrit la nature de l'individu qu'en tant qu'il ressent et perçoit ; cela aboutit à une vraie fiction de l'imagination, et ne saurait à lui seul définir l'identité d'un individu que par le ressenti

---

et dans ce cas nous obtenons l'idée d'unité» ; David Hume : « *Traité de la nature humaine* », livre I ; GF-Flammarion, 1995, p 282-284. Cité par Stéphane Ferret ; *Ibid* ; p 68.

<sup>721</sup> « Cette fiction de l'imagination est presque universelle et c'est grâce à elle qu'un objet singulier placé devant nous et examiné pendant un certain temps, sans que nous y découvrons la moindre interruption, ou la moindre variation, est susceptible de nous donner une notion d'identité » ; David Hume : « *Traité de la nature humaine* », livre I ; GF-Flammarion, 1995, p 282-284. Cité par Stéphane Ferret ; *Ibid* ; p 68.

<sup>722</sup> David Hume : « *Traité de la nature humaine* », livre I ; GF-Flammarion, 1995, p 282-284. Cité par Stéphane Ferret ; *Ibid* ; p 69. En italique dans le texte.

<sup>723</sup> A ce stade, Ferret critique l'approche de Hume : pour lui, « l'individuation doit être plutôt rattachée à la question de l'identité à travers les mondes possibles qu'à la question de l'identité à travers le temps ». *Ibid*, p 67.

continuel et changeant de celui ci ; par contre, le caractère, plus constant, éduicable aussi, complète le moi dans la constitution de l'identité.

Signalons dans le cadre de ce travail en éthique médicale deux points importants avancés par David Hume :

- Le premier concerne la notion de caractère : en effet, pour David Hume, c'est bien le caractère et non le self qui permet d'aborder la question de la responsabilité morale d'un individu.
- Le second point, non moins crucial et important, concerne le concept de sympathie. Avec David Hume<sup>724</sup>, on pourrait même avancer que la sympathie est le liant de toute vie sociale ; la sympathie<sup>725</sup> est fondamentale dans la constitution du moi, du self, du sujet sentant, mais aussi pensant, et agissant, passionné. Des sentiments tantôt comme la fierté ou la joie, tantôt comme la honte ou la tristesse, font office de miroirs complexes pour ce que peut éprouver un sujet pour un autre, rejaillissant sur l'autre par la grâce de la sympathie. La sympathie, pour David Hume, donne à l'autre une consistance à son existence, mais également au sujet, à travers ce jeu de regards. La sympathie ne permet pas seulement la communication des sentiments et des ressentis, mais aussi des traits de caractère. De ce fait, elle se propage à travers une société, assurant la régulation des mœurs, la cohésion sociale. C'est aussi par son biais que des jugements sur le bien (la morale) et le beau (l'esthétique) se forment et sont ressentis. Le concept sera repris par Adam Smith<sup>726</sup>, puis par Max Scheler<sup>727</sup>.

Ces éléments devraient peut être nous amener à revoir différemment la question de la greffe et du don. La sympathie comme liant sociale ne semble pouvoir être vécue, là encore, que comme négociée, contractualisée ; l'Autre devient dès lors dangereux, potentiellement persécuteur ; son organe, ses gamètes, tant désirés, peuvent dès lors, peut-être, transmettre ce « *trait de caractère* ». Le self comme fiction imaginative consolidée par le caractère, plus réel, entérine une fois de plus notre position en faveur de l'anonymat à préserver.

---

<sup>724</sup> David Hume ; « *Traité de la nature humaine* » ; 1739.

<sup>725</sup> Monique Canto-Sperber ; « *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* » ; PUF ; Tome 2 ; p 1904 -1910.

<sup>726</sup> Adam Smith ; « *La théorie des sentiments moraux* » ; 1759.

<sup>727</sup> Max Scheler ; « *Nature et Formes de la sympathie* » ; 1923.

### II-A-3 : Le principe d'identité des indiscernables :

Gottfried Leibniz s'oppose aux avancées théoriques de John Locke en refusant que la question de l'identité soit ramenée à celle de l'identification ; il réfute le passage de la connaissance à celle de la reconnaissance ; tout comme il récuse le caractère indifférencié des parties de la matière pour définir l'identité d'une chose ou d'une personne pour retenir plutôt une dimension qui a rapport à son essence propre.

Revenons à John Locke : si l'identité porte sur un objet inerte (une pierre, du verre...), celle-ci sera simplement numérique, changeante avec le nombre et la nature des atomes qui constituent l'objet. Si l'identité porte sur une créature vivante, le critère précédent est insuffisant et inopérant, les différentes parties composant la créature sont en constant changement : c'est ainsi que le chêne est le même que le gland qui le suppose ; le cheval est identique au poulain qu'il était, l'adulte que le bébé ou l'embryon (cette idée traverse les débats actuels sur l'interruption volontaire de grossesse). Le critère d'identité s'applique ici aux parties elles-mêmes, organisées en plan, et non pas aux flux afférents, qui alimentent les différentes parties ; c'est ainsi que l'homme (et non pas la personne), est caractérisé par *l'union vitale* de différentes particules organisées dans son corps. Si cette créature vivante changeait de forme toute en gardant ses autres caractéristiques, la forme l'emporterait et donnerait son identité à la dite créature. Le regard des autres (*la reconnaissance*) est quelque part aussi constitutif de ce qu'est l'identité, établissant ainsi presque *un état civil* : la forme devient là plus importante que l'esprit. En cela, Gottfried Leibniz, s'oppose à John Locke : le corps ne peut pas avoir une identité et l'esprit (ou l'âme) une autre ; tous deux se répondent. Enfin, Gottfried Leibniz s'attaque à l'identité personnelle telle que pensée par John Locke, à travers le concept de *self*, n'admettant pas de coupure entre *le self* et la conscience, pas plus qu'il n'admet de coupure entre identité réelle et identité personnelle. Gottfried Leibniz<sup>728</sup> insiste sur la nécessité de prendre en compte *les aperceptions*<sup>729</sup> (des perceptions qui sont sensibles à la

---

<sup>728</sup> Leibniz écrit, en réponse à Locke « *Essai sur l'entendement humain (1704)* », les « *Nouveaux Essais sur l'entendement humain (1765)* », sous forme de dialogue ; Leibniz est incarné sous le nom de Théophile, rationaliste, Leibniz défend une position innéiste, selon laquelle certaines idées existent dans l'esprit dès la naissance, constitutives de l'entendement, activées et enrichies par l'expérience ; la causalité est une idée princeps chez Leibniz. Locke, lui, apparaît sous le nom de Philalète défendant des positions empiristes, selon laquelle toutes nos idées nous viennent uniquement de l'expérience.

<sup>729</sup> Leibniz utilise là le modèle du calcul intégral ; il est donné classiquement comme exemple le bruit de la mer ; le bruit global de la mer est composé du bruit de chaque vague, du bruit des vagues subintrantes, voire même du bruit de chaque gouttelette d'eau.

conscience) des *petites perceptions*<sup>730</sup>, nombreuses, en flux continu, difficilement perceptibles voire aperceptibles, qui pourtant modifient l'âme sans que celle-ci s'en aperçoive<sup>731</sup>. Dès lors, le moi devient indépendant de la conscience ; l'identité personnelle ne peut plus être définie par la conscience, et si cela était le cas, cette définition serait insuffisante voire fautive en raison des *petites perceptions* ; l'être de la personne ne peut être réduit à la conscience qu'il a de lui-même. Seul un être substantiel peut concilier la personne humaine et son être. C'est répondre au *principe d'identité des indiscernables*<sup>732</sup> tel que posé par Gottfried Leibniz : il n'existe pas et il n'existera pas plusieurs individus qualitativement identiques.

Gilles Deleuze<sup>733</sup> décortique de façon très explicite le raisonnement de Gottfried Leibniz concernant le principe d'identité des indiscernables, ouvrant sur une vision quasi phénoménologique : chaque identité, chaque individualité, exprime *le monde*, et non pas *un monde particulier* : ce que Dieu crée, c'est le monde ; lequel monde, de façon paradoxale et contradictoire, voire illogique, n'existe que dans les notions individuelles qui l'expriment.

---

<sup>730</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz ; « *Nouveaux essais sur l'entendement humain* » ; Préface : Les petites perceptions : « D'ailleurs, il y a des marques qui nous font juger qu'il y a à tout moment, une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception et réflexion, i.e., des changements dans l'âme même dont nous ne nous apercevons pas, parce que ces impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre, ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais, jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet et de se faire sentir moins confusément dans l'assemblage.(...) Toute attention demande de la mémoire, et quand nous ne sommes point avertis pour ainsi dire de prendre garde à quelques unes de nos perceptions présentes, nous les laissons passer sans réflexion et même sans les remarquer ».

<sup>731</sup> Pour introduire la pensée contradictoire (par rapport à Locke certes mais aussi et surtout par rapport à Descartes) et complexe de Leibniz, S.Ferret questionne : « Existerait-il des choses différentes *solo numero*, autrement dit, identiques en tout point à l'exception du fait trivial de leur pluralité ? » ; S.Ferret ; *Ibid* ; p 51

<sup>732</sup> Gilles Deleuze ; *Cours du 06/05/1980 ; Vincennes*. « Qu'est ce que le principe d'identité ? Tout principe est une raison. A est A. Une chose, c'est la chose. Une chose est ce qu'elle est. J'ai déjà un peu avancé, c'est mieux que A est A, pourquoi ? Parce que ça montre qu'elle est la région gouvernée par le principe d'identité. Si le principe d'identité peut s'exprimer sous la forme « une chose est ce qu'elle est », c'est que l'identité consiste à manifester l'identité propre entre la chose et ce que la chose est. Si l'identité régit le rapport de la chose et de ce qu'est la chose, à savoir ce que la chose est identique à la chose, et la chose identique à ce qu'elle est, je peux dire, qu'est ce que la chose ? Ce qu'est la chose, tout le monde l'a toujours appelé l'essence de la chose. Je dirais que le principe d'identité c'est la règle des essences. La règle des essences, ou ce qui revient au même, du possible. En effet, l'impossible, c'est le contradictoire. Le possible, c'est l'identique. Si bien que dans la mesure où le principe d'identité est une raison, une ratio, quelle ratio ? C'est la ratio des essences ou, comme disaient les latins, ou la terminologie du Moyen Age bien longtemps avant : *ratio essendi* (...) L'identité, c'est la raison d'essence ou *ratio essendi* ; la raison suffisante, c'est la raison d'existence ou *ratio esistendi* ; les indiscernables, c'est la raison de connaître ou *ratio cognoscendi* ; le principe de continuité, c'est la *ratio fendi*, c'est-à-dire la raison de devenir ». [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com)

Gilles Deleuze propose lui une autre lecture, celle d'un monde monadique<sup>734</sup>, non pas comme le conçoit Gottfried Leibniz, mais bien plus proche de celui d'Edmond Husserl<sup>735</sup>, réduit à un ensemble de notions individuelles, chacune exprimant ce monde, chacune contenant un petit nombre de singularités, qui sont autant de points de vue, faisant justement la différence, « l'individualité devenant un complexe de singularités en tant qu'elles forment un point de vue ».<sup>736</sup>

La difficulté à appréhender la question de l'identité est clairement mise en évidence ne serait-ce qu'à travers les trois auteurs sus cités (respectivement John Locke, David Hume et Gottfried Leibniz), et les principes mis en évidence (principe d'exclusion sortale, principe d'invariabilité et principe d'individuation, principe d'identité des indiscernables), qui se recoupent et se contredisent à la fois, laissant entrevoir les difficultés qui émergent dès que l'on touche au soma (par exemple, à travers la question de la greffe), au biologique surinvesti au détriment d'une subjectivité et d'une intersubjectivité également avancées par les différents auteurs. Comment penser le don, la greffe d'organe, sans penser l'identité et ses apories ? Comment être dans l'accompagnement, le soin, le sens (mettre du sens certes sur un vécu, mais aussi lui donner une direction) si cette dimension est inabordable pour le soignant lui-même ? Comment amener le patient à formuler, mentaliser, ce qui n'était peut être même pas *une petite perception* ? Le don de gamètes ou d'organes semblent faire chanceler ces quelques principes énoncés en exemple, car, justement aussi, non élaborés du côté des soignants<sup>737</sup>. Au final, ceci comme s'il y allait aussi de leur propre subjectivité en

---

<sup>734</sup>La *monade* est un concept issu de la métaphysique, pour désigné l'Unité ; ce peut être l'Unité suprême (la Monade), Dieu en l'occurrence, un Principe, mais aussi une unité minimale, une monade ; une chose comme unité minimale ; le principe minimal est reflet du principe maximal : exemple : une âme renseigne sur ce que serait l'Âme. Pour Leibniz, tout être est soit une monade soit un composé de monades ; la monade est par sa nature, une substance douée de perception ; par sa structure, c'est une unité analysable en un principe actif qui serait l'âme, et un principe passif qui serait sa matière première (« *Monadologie* », publié 1714). Chez Husserl, la monade désigne la conscience individuelle, l'individualité celle-ci étant un point de vue unique sur le monde, ainsi qu'un système clos fermé aux autres, aux autres consciences. Par tout un enchainement d'actes extérieurs, le moi intégrerai d'autres moi, d'autres mondes, construisant ainsi un monde intersubjectif.

<sup>735</sup> Nous avons vu dans la seconde partie de ce travail comment le moi chez Husserl était à la fois conscient de lui-même, permanent, animé de mouvements, lieu de sensations, alimenté d'un flux de vécus, intentionnels et immanents, sans plus de référentiel au corporel, débarrassé du biologique, et pourtant porteur de sens.

<sup>736</sup> Gilles Deleuze ; Ibid.

<sup>737</sup> Nous pensons ici au psychiatre et psychanalyste André Green, qui affirmait : « *Aucun psychisme ne peut s'instaurer et s'éprouver comme tel, sans se donner d'abord à penser par un autre psychisme* ».

tant que soignants, de leurs propres positions mentales, ainsi que des défenses mises en place par les équipes spécialisées.

## **II-B : Différentes autres approches théoriques :**

La question de l'identité dans le cadre de ce travail autour du don de gamètes et d'organes (de façon particulière), mais aussi en tant que pédopsychiatre (de façon plus générale et plus quotidienne), se trouve posée à cette étape de la réflexion, selon deux directions. Tout d'abord, il s'agit de comprendre comment l'expérience sensible du corps, productrice d'un vécu, de ressentis, d'émotions, amène le sujet (le patient ?) à ressentir son intériorité, son *identité* même, les variations de celle-ci, ses besoins et peut être même ses manques, mais aussi à occuper une certaine place, qui serait incarnée et *identitaire* à la fois, vis-à-vis de lui-même certes, mais aussi par rapport à autrui, et dans le monde. *L'homme phénoménal* tel que pensé par Maurice Merleau-Ponty et le concept de *tonus identitaire* tel que avancé par Michel de M'Uzan semblent être deux voies d'approche opérantes. Ensuite, comment ce moi identitaire se construit-il sous le poids de l'histoire, du social, et de la modernité ? Le philosophe nord-américain Charles Taylor ouvre des pistes quant à la construction du moi contemporain. Il est évident que le moi du patient est aussi convoqué. Les nouvelles pratiques médicales ne peuvent demeurer insensibles à ces divers champs de réflexion, ne serait-ce que pour être *autrement là*, là où justement le patient les attend.

### **II-B-1-Du phénoménal au tonus identitaire.**

#### **II-B-1-a : L'homme phénoménal<sup>738</sup>.**

Il convient de se concentrer sur la personne existante, apparaissant constamment et en perpétuel devenir. La philosophie, pour Maurice Merleau-Ponty, doit se départir de ses positions antérieures, philosophie de l'objet ou philosophie du sujet, pour prendre en compte ce qui fonde le monde, originellement, la perception. Il s'agit donc de redéfinir le rapport *du moi au monde*, dans une visée indirecte de ses objets, sans pour autant que cela devienne une philosophie de l'objet ou une philosophie du sujet. Il en va de même pour la

---

<sup>738</sup> Ronald Bonan ; « *Merleau-Ponty* » ; Les Belles Lettres ; 2011 ; p 33. L'expression « l'homme phénoménal » n'est pas du à Merleau-Ponty mais à Ronald Bonan, « pour désigner une vision de l'homme pris dans une dimension phénoménale dont il est lui-même un segment particulier ». L'idée de Bonan est de transcrire par cette locution comment Merleau-Ponty définit « une rationalité nouvelle, enfin autonome, car délestée de toutes celles, comme la causalité scientifique, qui ne tiennent pas compte du fait que la relation perceptive institue un fonctionnement irréductible à toute forme d'intelligibilité. (...) Le comportement humain n'est ni déterminé par de simples causes physiques, ni porteur d'une liberté métaphysique acosmique, mais organisé par des lois phénoménales ».

science et pour la psychologie, toutes deux restées enfermées, dans leurs propres significations ontologiques, incapables de réfléchir à la perception. Un effort de *surréflexion*<sup>739</sup> est indispensable pour penser *le spectacle du monde*, les choses et les êtres simultanément dans leur co-construction archaïque et perceptive, sans pour autant tomber dans *le survol*, détachement non naturel de la pensée, qui introduit une distance entre le signifiant et le signifié, une expression et son contenu, en neutralisant sa portée, ou du moins en lui faisant perdre l'essentiel<sup>740</sup>. Le monde sensible, qui ne peut être, tout du moins, appréhendé que sur ce mode là originellement, devient une dimension à part entière. Une véritable fracture est opérée à ce niveau, Maurice Merleau-Ponty ouvrant une autre et nouvelle voie. Celle-ci est sans lien aucun avec l'héritage de Platon : dans une approche dualiste, que cela soit pour les Anciens (l'âme) ou pour les Modernes (le sujet), le monde sensible n'est que le reflet intelligible de ce que l'âme (ou le sujet) avait déjà saisi, et que la perception réactive, en le reconnaissant. Et sans lien aucun, non plus, avec l'héritage de René Descartes, où les qualités sensibles du monde sont rapportées à une notion d'espace, donc mesurables et quantifiables. Si avec Platon, « *connaître, c'est reconnaître* » ; et avec René Descartes, « *connaître, c'est mesurer* » ; alors, avec Maurice Merleau-Ponty, « *connaître, c'est d'abord sentir*<sup>741</sup> ». La connaissance s'origine donc dans le corps, et ce corps, qui fonde l'être, source de connaissance bien plus qu'objet de connaissance. Sans corps, le sensible aurait été inaccessible.

Cette dimension sensible contient l'être, bien plus que celui-là la comprend. La surréflexion aura pour principal objet la perception du monde, la construction de celui à

---

<sup>739</sup> Surréflexion : « La réflexion impose au sujet philosophique de prendre de la distance à l'égard de ce qu'il pense, l'exigence phénoménologique d'un contact permanent avec ce même objet (le monde sensible). La surréflexion est précisément le remède à ce paradoxe d'une pensée qui cherche la bonne distance avec le sensible, tout en ne perdant jamais le contact avec lui : cela n'est possible qu'en expliquant à chaque moment ce que la pensée doit à son ancrage dans le concret, c'est-à-dire en maintenant toujours actif le lien vital de *l'être* et du *penser* » ; Ronald Bonan ; Ibid ; Glossaire ; p 217.

<sup>740</sup> Ce point est important, jusqu'à l'écriture même qu'utilisera Merleau-Ponty pour rédiger ses réflexions : son écriture est facile et agréable à lire, au service de sa pensée, forme et fond se confondent, l'un au service de l'autre (et vice versa).” Par sa « *puissance parlante* », par un style qui est « *vision* », qui anime le langage d'une « *manière d'être* », d'une « *chair* », l'écrivain rejoint lui aussi cette « *essence commune au réel et à l'imaginaire* »” peut-on lire dans l'argumentaire du Colloque International des Archives Husserl : « *Merleau-Ponty ou la philosophie à l'épreuve de l'écriture* » ; Ecole Normale Supérieure ; Rue d'Ulm ; 4 & 5 mai 2012.

<sup>741</sup> Ronald Bonan ; Ibid ; p 26.

travers la perception, pris entre *un visible*<sup>742</sup>, ce qui est perçu donc, et *un invisible*, ce qui est pensé, imaginé, fantasmé (ou phantasmé même), dit, le visible et l'invisible étant intimement enlacés, confondus, tant dans ce qu'on peut en approcher que métaphysiquement, fondant *l'être-au-monde*. Il y aura, de fait, toujours une expérience primordiale, initiale, inscrite dans le ressenti, dans le corps, porteuse en soi d'une certaine vérité, constituante de l'être<sup>743</sup>. L'être est en cela *pré-objectif*, plongé dans l'expérience, la perception émergeant comme un vrai contact naïf avec le monde ; la perception est, en soi, un phénomène originaire. Maurice Merleau-Ponty écrit : « La perception est justement cet acte qui crée, d'un seul coup, avec la constellation des données, le sens qui les relie – qui non seulement découvre le sens qu'elles ont, mais encore fait qu'elles aient un sens<sup>744</sup> ». Il va jusqu'à user du vocable « *foi originaire* » pour témoigner et rendre compte de cela ; le but étant de réduire (phénoménologiquement parlant) les phénomènes qui lient le sujet et le monde, l'objet devenant *en-soi* et le sujet devenant *pure conscience*. Par la perception, par le visible donc, l'être est de fait impliqué dans un monde qui l'habite, l'un indissociable de l'autre, pris tous deux dans des feuillets, avec des plis et replis, inextricables; le visible va donner sa tonalité au monde, une épaisseur<sup>745</sup>, prise à la fois dans les replis de l'être et du monde : c'est ce que Maurice Merleau-Ponty appelle la chair<sup>746</sup>, dimension plutôt que substance.

Il semblerait aussi, pour suivre le raisonnement de Maurice Merleau-Ponty, que ce qui est visible, perceptible, entretient des rapports avec le voyant lui-même, reliés justement par la chair. Le corps sensible, percevant, *voyant*, faisant une expérience toute sensorielle,

---

<sup>742</sup> Maurice Merleau-Ponty ; « *Le visible et l'invisible* » ; Gallimard ; Bibliothèque des idées ; Texte établi par Claude Lefort en 1979, à partir des notes de M. Merleau-Ponty prises entre mars 1959 et décembre 1960, M. Merleau-Ponty décédant en mai 1961. Le chapitre IV est particulièrement riche de concepts porteurs.

<sup>743</sup> Maurice Merleau-Ponty ; « *Le visible et l'invisible* » ; p 198. « Avec la première vision, le premier contact, le premier plaisir, il y a initiation, c'est-à-dire, non pas opposition d'un contenu, mais ouverture d'une dimension qui ne pourra plus être refermée, établissement d'un niveau par rapport auquel désormais, toute expérience sera répétée. »

<sup>744</sup> Maurice Merleau-Ponty ; « *Phénoménologie de la perception* » ; Gallimard ; Bibliothèque des Idées ; 1945 ; p 46.

<sup>745</sup> Pour donner un exemple, prenons un tapis en laine rouge : fixer le rouge d'un tapis donnera de la « *rougeur* » à ce tapis ; fixer la laine de ce même tapis, donnera de la « *laineur* » au tapis...

<sup>746</sup> La chair : « De l'allemand *Leib*, qui signifie corps-vécu, la chair désigne au fur et à mesure le sentir hors du corps propre. La chair porte la charge de la déhiscence de l'être, puisqu'elle est l'étoffe commune du corps voyant et du monde visible. En ce sens, la chair désigne le caractère unitaire de la visibilité du monde et de la visibilité du corps dans leur enveloppe réciproque. (...) La chair permet de penser le corps propre comme un cas particulier de la sensibilité générale. » Ronald Bonan ; Ibid ; Glossaire ; p 215.

devient dès lors le monde même, comprenant par sa chair même, le prolongement du tissu du monde *visible*. Il y aurait là tout un système d'entrelacs, entre visible et voyant ; le voyant est profondeur, une épaisseur de chair sous le visible, par un jeu de reprises, d'empiétement, de contiguïté : le visible est visité par le voyant ; et le voyant, à son tour, habité par le visible, dans un *enveloppement réciproque*. Malgré cela, il y aura toujours un *écart-type*, un hiatus, entre voyant et visible, entre touchant et touché, ce que Maurice Merleau-Ponty appellera un *chiasme*<sup>747</sup>.

L'enveloppement réciproque, appliqué à la situation d'intersubjectivité, permet de saisir que chacun puisse participer de l'autre, en l'englobant tout en étant englobé, dans « une transitivité d'un corps à l'autre<sup>748</sup> ». Car dans l'entrelacement du voyant et du visible, passant par un *se-voyant*, le corps sensible est en contact avec celui de l'autre, tous deux unis, non pas seulement par la chair, mais aussi par une *intercorporeité*. Le tissu du visible (le sensible) traverse l'ensemble des corps, tous touchés par les nervures de la même chair englobante. *L'enveloppement réciproque* devient dès lors l'expression la plus concrète du rapport à autrui. La chair, mais aussi l'être, sont présent avant toute distinction entre *en-soi*<sup>749</sup> et *pour-soi*, entre *pour-soi* et *pour-autrui* ; la chair peut alors, soit se refermer sur elle-même, creuser un puits où le visible se refermera sur lui-même (un peu comme Narcisse pris

<sup>747</sup> Un exemple : chacun perçoit (et comprend !) la différence entre sa main *touchée* par son autre main, et la même main *touchant* une autre main.

<sup>748</sup> Maurice Merleau-Ponty ; « *Le visible et l'invisible* » ; p 188.

<sup>749</sup> Sartre développe dans « *L'Être et le Néant (1943)* » la problématique des différentes modalités de l'être. Il part de l'idée princeps que l'homme est naturellement incomplet, projeté hors de lui, tourné vers, poussé en cela par une béance originelle, un néant originel. Sartre distingue : « *l'être-en soi* », ce « qui est ce qu'il est », c'est-à-dire l'objet, qui n'a aucune conscience de lui-même. « *L'être-pour-soi* » est l'être porteur et pourvu de conscience, ouvert à cette béance qu'est le néant ; cette conscience lui donne une liberté absolue, et donc la possibilité de choisir, d'être non pas seulement « *ce qu'il est* », mais d'être « *ce qu'il fait de soi* » ; *L'être-pour-soi* mais aussi lui fait prendre conscience du néant qui le fonde, et qui le constitue. « *L'être s'affecte lui-même de non-être* », il n'est jamais identique à lui-même, jamais présent à lui-même puisque tout son être se définit par ce qu'il aurait pu être, ce qu'il sera... Il se jette dans l'avenir, dans un projet qui se vit subjectivement. « *L'être-pour-autrui* » est la personne constituée par le regard d'autrui, transformée, passant de l'être-pour soi à l'être-en-soi, et ainsi chosifiée par le regard de l'autre, devenant un objet du monde. Ainsi pour Sartre l'existence précède l'essence, la conscience lui permettant d'échapper à n'être qu'un *en-soi*, ce que Sartre appelle un *étant*, créant un hiatus entre l'homme-en-soi et l'homme qui a conscience d'être. Sartre rejoint en ce sens Husserl avec le concept d'intentionnalité, la conscience étant d'abord conscience d'elle-même.

La question du don d'organes et de gamètes peut aussi être reprise à travers les concepts sartriens ; notre idée est de défendre, malgré tout, ***un être-pour-soi, anthume et posthume***, échappant au regard de l'autre grâce à l'anonymat, porteur de ce néant sartrien qui lui assure justement sa liberté et sa dignité.

dans son propre regard) ; soit s'élargir et s'ouvrir aux autres, créant des *intermondes*<sup>750</sup>, où le regard du sujet croisera le regard d'autrui. Ronald Bonan explicite ce que la philosophie classique appelle "sujet" : « une concentration de l'expérience sensible en un point auprès d'un être capable de la redoubler d'un feuillet invisible en la retournant sur elle-même<sup>751</sup>».

La phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty permet de comprendre que la construction identitaire s'origine d'abord dans le sensible, dans ce qui est visible, et que cette visibilité de soi par soi n'est justement possible que grâce au sensible originaire partagé, au fait que le sujet, (tel que défini plus haut), est justement visible pour autrui. Les mêmes feuillets, la même chair, les enveloppent et les relient ontologiquement. Maurice Merleau-Ponty enrichit la réflexion en intégrant à son questionnement la question du désir, mais aussi du corps libidinal, l'amenant à « penser d'un seul tenant le sens de la subjectivité comme l'expérience concrète d'un manque qui en appelle à autrui dans leur dimension sensible commune, pour former un circuit où *chacun* trouve matière à s'individuer, en même temps que *tous* s'humanisent, et que le *milieu* devient *monde*, la *réalité*, *vérité*<sup>752</sup>».

Il est peu de dire que dans la pratique médicale courante, nous nous intéressons à la perception que du point de vue de la sémiologie médicale enseignée soit par nos Maîtres, soit revisitée à leurs cotés lors d'années de compagnonnages indispensables. Le cadre médical l'emporte, et l'évolution de la psychiatrie même vers une médecine basée sur des classifications et des échelles, en est la caricature paradigmatique. La dimension subjective de la perception est occultée, sauf peut être pour quelques soignants imprégnés de psychanalyse ; la dimension intersubjective de la perception n'est prise en compte que par de trop rares médecins phénoménologues. Comment dès lors aborder *le perceptible-visible*, où s'origine même le patient dans sa dimension identitaire d'être, dans une relation duelle soignant-patient, dans ce qui devrait être, un enveloppement réciproque ? Avec le patient ayant bénéficié d'une greffe d'organe (vif ou mort), *l'intercorporeité* n'est plus juste un concept à la puissance heuristique certaine, inscrit dans la chair du monde, pris dans un monde où les plissements semblaient se flétrir, avec un inconfort patent, et peut être même

---

<sup>750</sup> Intermonde : « Notion purement due à Merleau-Ponty, elle désigne le milieu intersubjectif qui incarne le champ dans lequel s'organise la rencontre des subjectivités et des choses. Elle a été forgée pour critiquer le dualisme sartrien de l'en-soi et du pour-soi... » ; Ronald Bonan ; Ibid ; Glossaire ; p 216.

<sup>751</sup> Ronald Bonan ; Ibid ; p 75.

<sup>752</sup> Ronald Bonan ; Ibid ; p 76.

une mort annoncée. Le patient est réellement pris dans *l'intercorporeité*, avec un retour parfois violent de *l'intermonde*, comme le serait le retour du refoulé en psychopathologie, avec comme corollaire un questionnement identitaire en suspend, sans réponse, anxiogène. Comme si l'organe (ou le gamète) était pris entre les plis des deux feuillets, dans une nouure, le sujet ne prêtant plus attention qu'à ce nœud là.

Si toute la réflexion de Maurice Merleau-Ponty vise à se déprendre du monde en partant de la perception et se libérant d'un déterminisme physique ou biologique, passant de la substance à la relation, du soi à autrui, assoyant le primat de l'intersubjectif sur le subjectif (mais n'est-ce pas là peut-être les fondements d'une véritable relation éthique) ? Les patients qui nous intéressent dans le cadre de ce travail - mais pas que ceux-ci - disent et défendent le contraire, dans une sorte de réification de la pensée, interdisant toute surréflexion. Ils défient la sphère de l'anonymat de l'intercorporeité - et du partage<sup>753</sup> donc -, pour justement la figer en une chose, l'organe, ou le gamète. Merleau-Ponty avait compris que la dimension du partage inscrite dans l'intermonde se rejouait, non plus juste au niveau de l'intersubjectif de quelques personnes, mais au niveau social, historique, politique, scientifique, et artistique. Sauf que les institutions, qu'elles soient sociales, scientifiques ou politiques imposent leurs lignes de tension et de force. Il nous semble que le mode de pensée médical actuel, certaines institutions (la justice ; l'enseignement,...) contribuent, sinon initient, la quête identitaire jusqu'à peut-être même la transformer en une *enquête identitaire*.

### **II-B-1-b : Le tonus identitaire de Michel De M'Uzan.**

Il nous semble intéressant à ce stade du questionnement de rappeler un concept introduit par Henri Wallon et Julian de Ajuriaguerra, deux pionniers de la psychologie et de la psychiatrie de l'enfant, celui du « *tonus corporel* », puis celui du « *tonus relationnel* », allant jusqu'à parler de « *dialogue tonique* » : voilà que le tonus, *ce qui tient et soutient*, devient un outil relationnel, témoin d'une communication infra verbale, inconsciente, permettant le passage d'un corps qui ne serait qu'objet, à un corps vivant, un corps sujet, plus précisément, *un corps propre*. Ce dialogue se construit dans la prime enfance, grâce,

---

<sup>753</sup> Rappelons à ce stade l'attrait qu'avait Marcel Mauss pour Merleau-Ponty à travers le don, comme fait social total, phénomène complexe éminemment social, pluridimensionnel, avec une compréhension de sens difficile mais possible. Ronald Bonan ; Ibid ; p 221.

notamment, au «  *Holding*  » et au «  *Handling*  » winnicottien<sup>754</sup>, et persiste à tout âge<sup>755</sup>, faisant du corps même un espace transitionnel<sup>756</sup>. Julian de Ajuriaguerra rappelle lui-même, à travers ce concept, sa proximité phénoménologique avec Maurice Merleau-Ponty. Il écrit<sup>757</sup> : « Nous pensons avec Merleau-Ponty que la philosophie de Freud n'est pas une philosophie du corps, mais de la chair. (...). Cette incarnation n'est pas seulement un être palpitant en lui-même. (...). En fait, notre corps n'est rien sans le corps de l'autre, complice de notre existence (...) En dépit des Mathématiques, Moi et l'Autre nous sommes un, habillés de peau et palpitant de muscles, surface et profondeur, corps qui questionne et corps qui répond. Nous sommes reflet de notre double... Moi l'autre...  *l'alter et l'ego*  ». Le tonus n'est plus juste un état de tension, essentiellement musculaire, s'exerçant dans le corps, pour contrer les effets de la gravité ; il devient un dialogue silencieux relationnel, un mode d'échange, voire de partage.

Ce qui amène à interroger : mais dès lors, de quel corps, mû par quel tonus, parle t'on au juste : celui qui pense ou celui qui sent (ouvert sur le dehors) et ressent (mais aussi ouvert sur le dedans) ? Le corps éprouvé (avec une dimension affective) ? Ou encore, le corps représenté, avec toutes les dimensions anthropologiques, sociales et historiques ? Ces quelques questions, à priori simples, laissent entrevoir, là encore, que l'identité ne saurait être ramenée à la corporéité.

Georges Canguilhem avait démontré le caractère relatif de la différenciation quantitative et qualitative entre le normal et le pathologique. Concernant la problématique  *quantitative* <sup>758</sup>, il n'existerait pas une opposition franche et radicale entre le pathologique et le normal ; et cela, dans la mesure où le pathologique ne manque pas d'être lui-même d'une certaine façon normal, le pathologique obéissant à une normativité qui lui est propre.

---

<sup>754</sup> Termes développés par Donald Woods Winnicott ; le «  *Holding*  » désigne le maintien et soutien de l'enfant tant d'un point de vue physique que psychique ; le «  *Handling*  » désigne l'ensemble des soins à l'enfant, toilettage, habillage, mais aussi les caresses, le toucher, les autres échanges cutanés.

<sup>755</sup> Le génie de Julian de Ajuriaguerra est d'avoir introduit cette notion dans la relation d'aide et de soin ; tant en ce qui concerne le rapport direct au corps, lors par exemple de soins infirmiers, de soins aux personnes handicapées, indiquant si le toucher est juste, adapté et respectueux de la personne ; mais aussi dans la relation psychothérapeutique, conceptualisant ainsi la place du non verbal, de tout ce qui n'est pas dit avec des mots, mais avec la tenue, la posture, le climat co-créé par le patient et le thérapeute, entre à la fois identification et distanciation.

<sup>756</sup> Joyce McDougall ; «  *Théâtres du Corps*  » ; Gallimard ; 1989.

<sup>757</sup> Julian de Ajuriaguerra ; «  *Ontogenèse des postures : moi et l'autre*  » ; Revue de Psychiatrie de l'Enfant ; 1971.

<sup>758</sup> Georges Canguilhem ; «  *Le Normal et le Pathologique*  » ; « L'état physiologique n'est pas, en tant que tel, ce qui se prolonge identiquement à soi, jusqu'à un autre état capable de prendre alors, inexplicablement, la qualité de morbide » ; PUF ; Quadrige ; Seconde édition ; 1988.

Angèle Kremer Marietti<sup>759</sup> commente : « Être malade, c'est encore *vivre*, et vivre, c'est toujours fonctionner selon des normes, même restreintes ; en outre, c'est même vivre, parfois, selon une normativité toute nouvelle ». Concernant la problématique du *qualitatif*, il est nécessaire de prendre en considération le patient (le sujet, le malade), et son milieu. Avec la maladie, le patient devient autre, une altérité nouvelle se met en place, autre que qualitative, confirmée par le regard du soignant<sup>760</sup>. Subjectif et qualitatif ont été discrédités par la Modernité, privilégiant objectif et quantitatif, occultant sur leur passage la valeur du témoignage comme le montre le philosophe et phénoménologue Michel Henry<sup>761</sup>. Pour lui, le vivant n'est pas ce que peut bien essayer de définir ou de montrer la biologie ou les biologistes, mais bien ce qui possède un vécu, une capacité à s'éprouver soi-même, une sensibilité toute transcendante, porteur d'une intériorité qui est le lieu de manifestation de toute une vie invisible.

Ce détour par Georges Canguilhem et Michel Henry nous a semblé indispensable pour introduire la pensée de Michel de M'Uzan, psychiatre *clinicien* et psychanalyste. Car il nous semble que c'est cette approche, sensible et ouverte aux variations qualitatives, difficiles à objectiver mais riches d'enseignements et ouvrant à la réflexion, qu'emprunte ce dernier concernant les problématiques identitaires. « Maman, dis moi ; dis moi Maman : pourquoi je suis moi ?<sup>762-763</sup> », rapporte-t-il comme question d'ouverture.

Le clinicien pose la problématique de l'identité en lui donnant une autre dimension, la déplaçant au niveau *d'un spectre identitaire*, à travers certaines expériences de déréalisation<sup>764</sup>, qui ne peuvent être comprises qu'à travers le concept de *double*, un double

---

<sup>759</sup> Angèle Kremer Marietti: « Les concepts de normal et de pathologique depuis Georges Canguilhem » ; 4<sup>ème</sup> semaine nationale Sciences Humaines et Sciences Sociales en Médecine ; Lyon ; le 16 mars 1996, texte révisé le 20 août 2000.

<sup>760</sup> Canguilhem citant le chirurgien René Leriche : « La maladie humaine est toujours un ensemble... Ce qui la produit touche en nous, de si subtile façon, les ressorts ordinaires de la vie que leurs réponses sont moins d'une physiologie déviée que d'une physiologie nouvelle ».

<sup>761</sup> Michel Henry ; Ces thèmes sont notamment repris et développés dans : « *Barbarie* », 1987 ; réédition PUF, Quadrige, 2001. Et dans « *Incarnation. Une philosophie de la Chair* », Seuil, 2000.

<sup>762</sup> Michel de M'Uzan ; « *Aux confins de l'identité* » ; NRF ; Connaissance de l'Inconscient ; Gallimard ; 2005, p15. Rappelons que Michel de M'Uzan questionne cette problématique depuis 1970 dans un texte princeps, « *Le Même et l'Identique* », repris In « *De l'art à la mort* », Gallimard, 1977. Qui, enfant ou adulte, ne s'est pas posé cette question que rappelle justement de M'Uzan, "pourquoi je suis moi ?"

<sup>763</sup> Nous assurons le suivi d'un adolescent de 16 ans, Jean-Baptiste, jeune homme d'une grande culture, qui ne présente pas de troubles de la personnalité, mais une angoisse parfois invalidante, qui ne peut être comprise *que si on le suit « phénoménologiquement »* : « *Je suis une conscience dans le corps de Jean-Baptiste* » ; « *Je suis éloigné à moi-même* ».

<sup>764</sup> Michel de M'Uzan Ibid ; p 17 : l'auteur rapporte le témoignage suivant d'une patiente, vivant une expérience étrange et affolante, des têtes de lapins apparaissant devant elle : « C'était une partie de

de soi en quelque sorte, plus ou moins présent, trop présent (certains cas de paraphrénie), ou venant à manquer (une piste que propose l'auteur concernant la problématique de l'addiction) ; Michel De M'Uzan aborde cette question du spectre identitaire à travers la notion de double, dans la dimension du rapport que celui entretient avec la notion d'*authenticité à soi-même*, de *fidélité* envers le plus essentiel de soi-même. Cela permet d'imaginer le Moi, le Je, le Moi-Je, glissant comme un curseur sur la ligne du spectre identitaire, suivant les variations de sa propre représentation : depuis un pôle très intime, le sujet lui-même avec sa construction narcissique ; jusqu'à un pôle quasi externe, qui serait l'image de l'autre. Pour Michel De M'Uzan, l'identitaire varie en fonction de l'investissement narcissique de représentation, et le concept de *spectre d'identité* traduirait de cet auto-investissement et non pas d'un investissement préobjectal ou objectal, comme pourrait l'être l'objet transitionnel winnicottien : l'identité s'accomplit alors « *au sein de l'organisation sexuelle, dans le cadre de la relation avec un non-moi, réalité ou représentation lorsque "Je est un autre"* »<sup>765</sup>.

La puissance de réflexion et de théorisation de Michel De M'Uzan le pousse à se questionner sur la possibilité pour *le soi-même archaïque* à se différencier non pas seulement d'avec le *non-soi*, mais aussi d'avec *lui-même*. A ce niveau du raisonnement, l'auteur fait l'hypothèse de « *la création, l'invention, d'un authentique jumeau* »<sup>766</sup>, les tous premiers temps de la vie du nouveau-né, à partir de ce qu'il appelle un *être primordial*, procédant du moi autant que du non-moi dans le moi.

Ce double, ce *jumeau paraphrénique*<sup>767</sup> témoigne d'une opération psychique éminemment complexe, par laquelle, le *soi-même archaïque* des tous premiers temps, en « s'exondant<sup>768</sup> de l'être primordial », permet la mise en place d'une identité distincte. Seules certaines expériences de dépersonnalisation permettent d'accéder à ce *travail de personation* des tous premiers moments de la vie psychique<sup>769</sup>. Car le jumeau

---

moi qui ne m'appartenait pas et qui, pourtant, était moi. Une zone comme si, continuant de regarder cette partie de moi, cette partie de moi allait prendre le pas sur l'autre et, alors, je ne serais plus que ça, dans cette angoisse ». Ces propos ne sont sans rappeler certains propos entendus chez des patients greffés, avec cette angoisse de dépersonnalisation, lors des processus de subjectivation.

<sup>765</sup> Michel de M'Uzan ; Ibid ; p 17.

<sup>766</sup> Michel de M'Uzan ; Ibid ; p 21.

<sup>767</sup> W.R. Bion, lui, a parlé de « *jumeau imaginaire* » : « Le jumeau du patient qui l'encourageait dans sa fuite » ; Cité par de M'Uzan.

<sup>768</sup> Michel de M'Uzan ; Ibid ; p 21.

<sup>769</sup> Là encore, on serait tenter de dire avec Canguilhem que le pathologique, comme variation qualitative majeure, éclaire le normal et permet de le comprendre.

paraphrénique fonctionne comme un sujet transitionnel, dont les stigmates et les traces perdurent toute la vie, et qui deviennent manifestes dans certaines situations bien particulières (le danger, là encore, serait de ne pas le comprendre, et de considérer ces situations extrêmes comme pathologiques, en les psychiatisant). Le soi-même archaïque et son jumeau, son double paraphrénique, constitueraient bien les strates du noyau identitaire, et seraient mus par des pulsions d'autoconservation (en cela opposées aux pulsions sexuelles).

En cela, l'authenticité intervient dans ce rapport de fidélité qui lie le soi-même à son jumeau paraphrénique, permettant justement l'extraction du soi-même à partir de l'être primordial, par la grâce du double comme Michel de M'Uzan en émet l'hypothèse.

Ce clinicien propose un exemple de déploiement du concept de tonus identitaire intéressant et original à travers la problématique des addictions<sup>770</sup>. Le manque devient le fil rouge des conduites addictives : il construit la personnalité du sujet, qui se construit lui-même autour du manque. Avec le manque, la recherche compulsive et obsédante du produit, l'apport enfin de celui-ci apporte une « dilatation du sentiment de soi, une expansion narcissique accompagnée d'une impression de toute puissance, intellectuelle en particulier, avec un état d'euphorie<sup>771</sup> ». La carence d'être, existentielle, *ce tonus identitaire*, est comblé là, par le produit, il devient enfin suffisant quelques moments, plus ou moins courts ou longs. « Le manque est la trace spécifique de la défaillance du tonus identitaire<sup>772</sup> », écrit Michel de M'Uzan. Le manque, chez ces sujets là, est autant organisateur de la personnalité (dans le sens de participant à la construction, sans aucun jugement moral) que peut l'être l'apport de produit et le sentiment fugace de complétude.

Nous retrouvons le même cheminement de pensée concernant le manque, comme organisateur, dans un tout autre registre, celui du sentiment amoureux. Peut-on être amoureux sans éprouver le manque ? Henry Miller, à l'instar de nombreux autres écrivains, décrit cette situation, ce manque absolu de l'autre aimé(e) qui fait vaciller jusqu'à même son tonus identitaire au sujet. Il écrit, commentant un vers de Herman Hesse<sup>773</sup> : « Ce que nous désirions tant peut très bien ne plus être désirable, finalement. Et que nous attirions ou

---

<sup>770</sup> Michel de M'Uzan prend comme exemple les addictions à l'héroïne.

<sup>771</sup> Michel de M'Uzan ; *Ibid* ; p 135.

<sup>772</sup> Michel de M'Uzan ; *Ibid* ; p 139.

<sup>773</sup> Herman Hesse : « L'amour ne doit pas plus supplier qu'exiger », cité par Henry Miller ; « *Insomnia* » ; Stock ; 1974, p 4.

soyons attirés, tout ce qui compte, c'est elle, la seule, l'unique. Ce qui est plus important que les lumières de l'esprit, c'est de trouver la moitié manquante. Les Bouddha et les Christ naissent entiers. Ils ne cherchent ni ne donnent l'amour parce qu'ils sont l'amour. Nous qui ne cessons de naître et de renaître, nous devons découvrir le sens de l'amour<sup>774</sup>».

Le concept de *spectre identitaire* apporte un éclairage clinique et psychopathologique concernant la problématique de la subjectivation que l'on peut rencontrer, sous des formes paroxystiques, avec dépersonnalisation, lors des greffes notamment. Il permet aussi d'introduire la question du narcissisme au niveau de la construction identitaire. Il nous semble qu'avec la question du don de gamètes, le curseur serait plutôt déplacé du côté de l'hyper intime, la question du narcissisme infiltrant celle de la filiation, laissant entrevoir la possibilité d'une bascule du social vers le biologique. Tandis qu'avec la greffe d'organes, nous serions plutôt tendus vers l'autre pôle que nous propose Michel De M'Uzan, celui où le Moi-Je se dissout dans l'image crépusculaire de l'Autre. L'anonymat serait-il alors, dans ces situations de vie extrêmes que sont la procréation après avoir reçu un don de gamètes, ou la survie après avoir reçu un don d'organe, ce qui paradoxalement, permet justement au moi-même archaïque de continuer à se différencier du non-soi et de lui-même, de garder un certain tonus identitaire, de ne pas sombrer dans la problématique du manque, manque de l'autre, et par là, de soi ?

## **II-B-2 : Le Moi et la Modernité :**

### **II-B-2- a : L'homme *moderne* et la technique:**

La question de la technique en médecine, de son essor, de ses développements, se trouve convoquée et revisitée, à travers la greffe d'organes et les méthodes de procréation médicalement assistées. Nombre de penseurs ont dénoncé la fascination que pouvait exercer ces avancées (indiscutablement utiles et salvatrices), tant sur le soignant, que sur l'utilisateur, le patient. De façon toute imagée et poétique, c'est peut être Victor Hugo<sup>775</sup> qui a le plus justement brossé le portrait de l'homme moderne en proie avec la technique : « De toutes les dents du temps, celle qui travaille le plus, c'est la pioche de l'homme. L'homme

---

<sup>774</sup> Henry Miller ; « *Insomnia* » ; Stock ; 1974, p 37.

<sup>775</sup> Victor Hugo ; « *Les travailleurs de la mer* » ; 1866 ; cité par Alain Finkielkraut, « *Nous autres, modernes* » ; Ellipses ; Ecole Polytechnique ; 2005 ; p 286.

est un rongeur. Tout sous lui se modifie et s'altère, soit pour le mieux, soit pour le pire. Soit il défigure, soit il transfigure. (...). L'homme, ce vivant à brève échéance, ce perpétuel à brève échéance, ce perpétuel mourant, entreprend l'infini. Il entend faire ce que bon lui semble. (...). Un univers est une matière première. Tout borne l'homme, mais rien ne l'arrête. Il réplique à la limite par l'enjambée. L'impossible est une matière toujours reculante (...). Rien ne le fait hésiter, nulle masse, nul bloc, nul encombrement, nulle autorité de la matière splendide, nulle majesté de la nature ». *Citius, Altius, Fortius,...*, Plus vite, Plus haut, Plus loin,...Voilà l'homme moderne, *dopé*<sup>776</sup> même, caractérisé par l'orgueil et l'insoumission devant l'ordre naturel du monde. La santé, fin et moyen à la fois, doit être optimale. Pour Finkielkraut, l'homme moderne joue le vivant contre l'humain, oublieux que, « l'humain dans la vie se signale précisément par l'interruption du processus vital ». L'humain est ce qui maîtrise la vie et non ce qui est maîtrisé par elle. Et maîtriser la vie n'est pas autre chose que connaître ses limites<sup>777</sup>. Autrement dit, prendre conscience de la mort. Or, la mort, justement, est bien ce que les « *dopés* » ont expulsé de leur existence, par une sorte de panique inavouée. Contre toute attente, le moderne pour Alain Finkielkraut, est celui qui a peur de la mort...comme tout un chacun pourrait-on dire, sauf que lui n'a plus les moyens de l'appréhender. D'où sa perpétuelle fuite en avant qui lui fait à la fois désirer tout ce qui augmente son potentiel de vie et en même temps lui fait prendre les mesures les plus drastiques pour prévenir tout ce qui pourrait attenter à sa vie potentialisée et optimisée. La nature est ainsi dominée, maîtrisée, éclipsée. C'est ce que Alain Finkielkraut appelle « *l'émergence de la précaution* », qui est cette propension de l'homme moderne à étendre tout azimut le domaine de la responsabilité<sup>778</sup>, jusqu'aux coups du hasard. Certes, il n'a

---

<sup>776</sup> Alain Finkielkraut ; *Ibid* ; p 295-304. On peut lire les réflexions de l'auteur concernant le dopage, notamment dans le domaine sportif, mais qui est paradigmatique d'une façon d'être dans la vie, le travail, les loisirs. On ne peut s'empêcher de faire le lien avec les avancées de l'École de Francfort, avec Adorno et Horkheimer, concernant la culture de masse, et l'industrie de cette culture.

<sup>777</sup> Nous avons déjà cité deux des préceptes grecques graves sur le temple de Delphes : « *Connais-toi toi-même* », à entendre comme « connais tes limites » et « *Rien de plus* » ou tantôt « *Rien de trop* », rappel à l'homme concernant sa place, petite, dans l'ordre cosmique. Il s'agit de ne pas pécher contre les Dieux de l'Olympe ou contre les Dieux Chthoniens, par l'orgueil, la démesure, l'*hybris*. Les autres préceptes, qui vont dans le même sens sont : « *La mesure est la meilleure des choses* » ; « *Maîtrise le plaisir* » ; « *Aime la prudence* » ; « *Adresse des prières à la fortune* » ; « *Connais le moment opportun* ». *Ibid* ; p 286.

Nous retrouvons ce rappel constant à éviter l'*hybris* dans « *Mythologie, l'héritage philosophique expliqué* », cours de Luc Ferry ; CDs ; Frémeaux & Associés ; mai 2010.

<sup>778</sup> Alain Finkielkraut ; *Ibid* ; « Il y a là une nouvelle donne qui oblige les industriels, les ingénieurs, les politiques, tout un chacun à redoubler d'attention, et qui conduit le droit à pénaliser même l'involontaire, afin que nul ne puisse se prévaloir de son inadvertance ». Plus loin, il écrit : « Tout est

jamais été facile d'être sage, mais du fait que les limites étaient autrefois inscrites dans l'univers, la sagesse avait ses alliés naturels alors qu'aujourd'hui l'homme est le seul législateur. Et cela relève de nos choix contemporains, modernes, *prométhéens*, bons ou mauvais. L'homme a ainsi pris la place de ce qui était « Dieu » et pense que les seules limites sont celles de sa propre création. Tout principe de réalité est évacué puisque l'homme est à lui même ce principe de réalité. Voilà l'homme devenu démiurge à son tour, un *homme-dieu* en quelque sorte. « Quand Dieu est cause de soi, Il est Dieu et seulement Dieu : l'individu, en Lui, se confond avec le genre. C'est l'homme générique, en revanche, qui peut être dit *causa sui*, pas l'homme individuel. Celui-ci n'est pas Dieu, car il est (au moins) deux, la cause et l'effet, Pygmalion et Galatée, celui qui passe commande et le produit optimal qui lui est livré<sup>779</sup> ». En se prenant pour Dieu, *l'homo faber*, l'homme moderne, non seulement a la volonté de dominer la nature, mais aussi la tentation de se créer lui même. Il pousse jusqu'au bout l'idée moderne du soulagement de la condition et de l'autonomie humaines, en rêvant d'une vie qui serait à la fois sans douleur et sans mort, c'est à dire une vie dopée, précautionneuse (et donc privée d'espérance), stéréotypée, reproductible, pour ne pas dire *clonée*. La vision que l'homme moderne a de la science est donc constitutive aussi de ce qu'il est, de ce qu'il devient. Le père de la phénoménologie, Edmond Husserl<sup>780</sup>, en 1936, dans ce qui serait un de ses testaments, faisait la critique de ce que nous vivons aujourd'hui, avec la question de la science, des sciences, comme crise et *en crise* : celles-ci ne sont plus réduites qu'à être des sciences éminemment objectives, positivistes, éloignées des questions de fond que se pose l'homme, comme par exemple la question de la mort - nous pourrions ajouter celle de la naissance – Il propose de retrouver le « *monde-de-la-vie*<sup>781</sup> », le « *Lebenswelt* », « *le monde vécu* », un monde qui se caractérise par une intuitivité concrète et quotidienne, « *ordinaire* » aurions nous envie d'écrire, qui échappe à toute abstraction comme constitutive de ce qui serait originaire ou primordial; pour Edmond Husserl, il y a crise, « cette crise des sciences est l'expression de la crise radicale de la vie dans l'humanité européenne ».

---

devenu possible, il n'y a plus de *Principe de réalité* » ; et de rappeler que le *Principe de Précaution* a même été inscrit en 2004 dans la Constitution française ; p 313-324.

<sup>779</sup> Alain Finkielkraut ; Ibid ; p 321.

<sup>780</sup> Edmond Russel ; « *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* » ; 1936 ; Publié aux Editions Gallimard en 1989. Rappelons que Husserl décédera en 1938.

En libre accès avec un commentaire très complet de Nathalie Depraz : <http://saobiennhatrang.com/thuvien/trietTexte-crise.pdf>

<sup>781</sup> Pierre Trotignon ; « *Le cœur de la raison* » ; Fayard ; 1986 ; p 167.

La peur, l'apologie de la peur, l'inquiétude morale pour l'autre et pour le monde, sont pour Alain Finkielkraut les meilleures défenses contre les risques de la modernité. « Il y a, en d'autres termes, une clairvoyance du tremblement, ou, selon l'expression de Hans Jonas *une heuristique de la peur*. La peur est bonne conseillère. Elle nous apprend quelque chose. Loin d'obscurcir notre entendement, elle l'éclaire, elle est plus intelligente que nos désirs. Sachons donc lui faire bon accueil et prêter davantage l'oreille aux prophéties du malheur qu'à la prophétie du bonheur<sup>782</sup>». Seulement, cette peur énoncée, dite, affirmée, revendiquée à la limite, se trouve être jugulée et circonscrite justement par le principe de précaution<sup>783</sup> (un prolongement du bras armé du biopouvoir) : elle est, en fait, par excellence, le péché non autorisé. L'homme moderne, devient celui qui veut à tout prix ne pas avoir peur de la vie, afin d'oublier qu'il a peur de la mort. Le moderne est « l'homme que la mort fait claquer des dents, l'homme qui maudit la mort, l'homme que la mort empêche de dormir<sup>784</sup>». La peur, paradoxalement, lui rappelle la mort, le réconcilie avec elle, l'apaise, le rend humain.

#### **II-B-2- b : La formation de l'identité de l'homme *moderne* :**

Ce qui dit «*Je*» ne semble pas être le même par le passé, à l'âge Antique, à la Renaissance ou à l'âge Classique, ou encore plus prêt de nous. L'individu semble avoir une histoire, qui semble débiter véritablement vers le XV<sup>e</sup> siècle. L'individu dit «*Je*», il se libère des tutelles traditionnelles qui plombent son avenir, voire son destin. Avec le discours « *Oratio de hominis dignitate* » de Giovanni Pico Della Mirandola<sup>785</sup>, l'homme devient le

---

<sup>782</sup> Alain Finkielkraut ; Ibid ; p 322.

<sup>783</sup> Gerald Bronner et Etienne Géhin vont plus loin dans la critique du principe de précaution ; dans « *L'inquiétant principe de précaution* », ils analysent le biais cognitif qui sous tend ce principe et analysent comment l'application de ce principe amène à prendre des décisions parfois déraisonnables, préjudiciables pour la communauté, voire à l'intérêt général. Le principe devient en fait une idéologie, voire un nouveau populisme : *le précautionnisme*. Quadrige ; Essais Débats ; PUF ; 2010.

<sup>784</sup> Alain Finkielkraut ; Ibid ; p 327. Il donne comme contre exemple le philosophe Michel Onfray, qui, lui défend une médecine radicalement orientée vers la technique, Michel Onfray ne célèbre t'il pas lui-même la jouissance et l'hédonisme et ne plaide t-il pas pour « tout ce qui fait peur: clonage, manipulation du génome, transgénèse, optimisation technique de l'enfant à naître, la fabrication en cours d'un corps entièrement dénaturé par la volonté prométhéenne des biologistes, des généticiens, des médecins, dans toutes leurs spécialités, des chirurgiens et de ceux qui les assistent ? » (p 329). Certes, sa compagne est atteinte d'un cancer et la mort lui paraît l'ennemi à abattre... On comprend évidemment la douleur de l'homme devant la mort, mais Onfray apparaît au contraire comme l'homme qui s'enivre de « vie » pour oublier qu'il va mourir...Il incarne à merveille ce vivant trop vivant qui a refoulé sa mortalité.

<sup>785</sup> Ou encore Jean Pic de la Mirandole ; « *Discours sur la dignité de l'homme* » ; 1486 : « Je ne t'ai donné ni place déterminée, ni visage propre, ni don particulier, ô Adam, afin que ta place, ton visage, et tes dons, tu les veuilles, les conquières et les possèdes par toi-même. La nature enferme d'autres espèces en des lois par moi établies. Mais toi, *que ne limite aucune borne*, par ton propre arbitre,

créateur de lui-même, dans une vision prométhéenne de l'homme libre, maître de son destin, désormais seul responsable de son devenir et de ses choix. Pour la première fois, l'homme comme substance cède la place à l'homme comme liberté. Il n'est plus au service seulement de Dieu, ou de la famille, ou de l'Etat, il se tourne vers lui-même, vers un culte de soi-même, devenant ainsi norme et but à la fois. Et ce, jusqu'au sujet contemporain, libéré, affranchi, de toute tutelle, mais aussi quelque part sans racines, sans liant social, perdu dans une inquiétante et peu rassurante quête de soi.

D'un point de vue anthropologique, Louis Dumont<sup>786</sup> a tenté de montrer comment l'individualisme a émergé au cours de l'histoire. Pour ce, il oppose les sociétés dites holistes, où la notion même d'individu n'existe pas, l'homme « *étant* » pris dans un réseau social, culturel, politique, économique, qui l'absorbe et dans lequel il se dissout. Dès sa naissance, il est comme enrobé dans un tissu de dépendances, sa destinée est toute dessinée, lui échappant, participant à quelque chose qui le dépasse et qu'il ne contrôle pas. Les sociétés primitives, les sociétés antiques – ainsi de la Grèce –, les sociétés médiévales, l'Inde d'il y a encore quelques décennies, avec ses croyances et ses castes, en sont de parfaits exemples. Bon connaisseur de l'Inde, Louis Dumont cite comme exemple de *premiers individualistes*, les *renonçants*, qui quittaient leur famille, leur chez-soi, leur caste, leur groupe, pour s'abandonner à la spiritualité. Idem des premiers ascètes chrétiens, fondateurs du monachisme chrétien, inspirés des figures des prophètes Elie, Jean Le Baptiste, ou encore de Saint Antoine, vivant hors du monde. Ce premier détachement du monde constitue donc pour Louis Dumont le fondement historique de l'individualisme. Par la suite, la logique individualiste se développera ; Thomas Hobbes développera l'idée selon laquelle l'individu a droit à *la protection* et à *la sécurité* ; John Locke, lui défendra le droit à *la propriété*. Louis Dumont montrera aussi que les sociétés « *pseudo-holistes* » que nous avons connus ce vingtième siècle, en Europe notamment, (fascisme, nazisme, franquisme, et peut être-même communisme), continuaient à secréter malgré elles un message individualiste.<sup>787</sup>

---

entre les mains duquel je t'ai placé, tu te définis toi-même. Je t'ai mis au milieu du monde, afin que tu puisses mieux contempler autour de toi ce que le monde contient. Je ne t'ai fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, afin que, souverain de toi-même, tu achèves ta propre forme librement à la façon d'un peintre ou d'un sculpteur ». <http://www.lyber-eclat.net/lyber/mirandola/pictrad.html>

<sup>786</sup> Louis Dumont ; « *Essais sur l'Individualisme* » ; Seuil ; 1983.

<sup>787</sup> Nous donnerons un exemple emprunté au cinéma: « *Une journée bien particulière* », d'Ettore Scola (1977), ce fabuleux huit-clos, réunissant un homosexuel pourchassé par la police et une mère de famille tandis que Rome assiste au défilement des troupes.

Au niveau de l'histoire de la philosophie, Edouard Delruelle<sup>788</sup> a tenté de montrer les métamorphoses<sup>789</sup> du sujet : chaque philosophie a amené le sujet à opérer une métamorphose pour penser lui-même et par lui-même ; en même temps que cela induisait aussi une métamorphose dans l'histoire et la constitution du sujet.

Alain de Libera<sup>790</sup>, lui, s'est interrogé sur ce qu'il y avait de permanent à travers l'histoire dans la constitution du moi individuel ; il s'agit pour l'auteur, d'une véritable intrigue, commençant au 17<sup>ème</sup> siècle<sup>791</sup>, le sujet étant tout au plus un récepteur, ne désignant personne, jusqu'à devenir le nom moderne de la personne. Alain de Libera questionne : « Pourquoi nous faut-il un sujet *en plus* de « nous-même », pour rendre compte du fait que nous sommes ce que nous sommes, pensons ce que nous sommes, et faisons ce que nous faisons ? Pourquoi sommes-nous assujettis à *la condition subjective* ? A *la condition d'un sujet* ? Pourquoi philosophons-nous sur le moi, l'esprit, ou la personne dans le cadre de l'attributivisme<sup>792</sup> ? Le sujet n'est-il pas toujours de trop dès qu'il y a nous ? Qu'est-ce qui nous contraint à faire de nos actes ou de nos pensées les attributs d'un sujet ? A doubler notre « moi » de cela, ce « quelque chose », qui dit « je » à *notre place*, parlant en nous, parlant pour nous ?<sup>793</sup>... ». Car ce dont il s'agira plus tard, avec la philosophie anglo-saxonne, est bien avant tout une critique de *l'assujettissement* des pensées et des actes, véritable critique du courant attributiviste médiéval. Qui aboutira inévitablement à une *élision* du « sujet », qui s'efface, pour laisser la place au *Self* et à la *Person*, issus de la philosophie anglo-saxonne, « pour *tracer la condition personnelle* imposée à nos pensées et à nos actions

---

<sup>788</sup> Edouard Delruelle ; « *Métamorphoses du sujet ; L'éthique philosophique de Socrate à Foucault* » ; 2<sup>nde</sup> édition ; Le point philosophique ; De Boeck ; 2011.

<sup>790</sup> Alain de Libera ; « *Archéologie du sujet ; tome II ; La quête de l'identité* » ; Vrin ; 2010.

<sup>791</sup> Alain de Libera ; *Ibid* ; p 12-15.

<sup>792</sup> Alain de Libera ; Colloque « *Le Toucher* » ; Université de Genève ; « *Attributivisme (attributivism, attribute theory)* : toute doctrine faisant de l'âme, de l'esprit, ou de l'intellect une *propriété ou disposition* [= attribut, prédicat] *du corps*. L'attributivisme s'oppose au substantialisme dualiste : toute doctrine définissant l'âme ou l'esprit comme une chose (*thing*), c'est-à-dire un sujet – *a subject of properties* – distinct du corps, entendu lui-même comme une chose/sujet doté de propriétés.

Ne pas confondre attributivisme et attributivisme\* :

Déf : *Attributivisme\** : toute doctrine de l'âme, de la pensée, de l'intellect ou de l'esprit reposant sur (ou Présupposant ou impliquant) une assimilation explicite des états ou des actes psychiques, noétiques ou mentaux à des attributs ou des prédicats d'un *sujet* défini comme *ego*. L'attributivisme\* est compatible avec l'attributivisme comme avec le substantialisme dualiste ; Octobre 2008.

<sup>793</sup> Alain de Libera ; *Ibid* ; p 24.

pour faire de nous des agents libres et responsables<sup>794</sup>». Alain de Libera voit dans *la condition subjective* une nécessité historique : il fallait un sujet de nos pensées et de nos actes. Idem, cette situation de condition subjective s'étant construite par la rencontre entre l'attributivisme et la *sub-jectivité* ; Alain de Libera explicite sa pensée en rappelant que pour Martin Heidegger, c'est bien « le passage de « *sub-jectivité* » à « *la subjectivité* » qui signe l'entrée dans la modernité, ceci à partir de René Descartes, dès le moment où *l'égo* devient le sujet insigne, et qu'il acquiert le statut « d'étant le plus véritable<sup>795</sup> ». Au final le passage du sujet à la personne ne serait qu'un fait de langage, à comprendre dans les traits même de la philosophie anglo-américaine. Tout d'abord, un premier mouvement anti-kantien, abandonnant « la structure de la discussion, et donc « des rapports douteux entre l'unité transcendante de l'aperception et l'objet transcendantal », « entre le sujet comme agent rationnel et autonome » et « le sujet comme objet de sa propre expérience », entre « l'en-soi et le pour-soi »<sup>796</sup> ». Ensuite, opérer un retour, histoire de court-circuiter ces problèmes obscures et mettre en avant le lègue, notamment, de John Locke et de David Hume. La philosophie anglo-américaine se trouve dès lors dotée d'un langage plus accessible aux non initiés, celui du positivisme moderne et de la logique formelle, se reflétant dans le langage courant, celui « de la conscience et de la mémoire, du corps, du cerveau, de l'organisme, d'une chose numériquement ou qualitativement semblable à une autre ou différente d'elle, du caractère, de la personnalité, de la responsabilité morale ou légale<sup>797</sup> ».

La lecture archéologique que fait Alain de Libera de la transformation du sujet en personne permet de comprendre et de mieux appréhender ce qui est accessible, positiviste, technique, dans le rapport qu'entretient celui-ci à la médecine, et plus particulièrement à son propre corps, à sa propre pensée, à ses propres prises de décision, à ce qui a rapport à la technique. C'est peut être bien dans le champ de la médecine moderne et contemporaine que la *personnification du sujet* a le plus opérée, ou du moins est la plus frappante. Le langage de la greffe d'organes et des processus de fécondation avec don de gamètes s'articulent bien avec la notion de personne, dotée d'un self, *propriétaire* de son corps, et *autonome* quant à la prise de décision. Par contre, ce langage ne sied pas au concept

---

<sup>794</sup> Alain de Libera ; Ibid ; p 27.

<sup>795</sup> Alain de Libera ; Ibid ; p 28.

<sup>796</sup> Alain de Libera ; Ibid ; p 75.

<sup>797</sup> A. Monteffiore ; « *Identité personnelle et Identité du Soi* » ; Critique ;, N° 399-400 ; « *Les philosophes anglo-saxons par eux-mêmes* » ; p 751-764 ; Cité par Alain De Libera ; p 75.

d'anonymat, qui lui renvoie à un certain *non savoir*, à *l'il y a*, au *neutre*, à une certaine hypostase même, qui remet en cause ces idées de propriété et d'autonomie.

Rappelons ce que nous avons déjà vu dans ce travail. Avec Edmond Husserl, *l'épochè*, la réduction phénoménologique, a pour but d'échapper à un double piège, celui d'un *objectivisme*, à savoir que les sciences dites empiriques sont les seules sources de la connaissance, du savoir, voire même de la raison ; et celui d'un *subjectivisme* poussé à son extrême, qui conclurait que tout ce qui n'est pas "scientifique" ( arts, littérature, politique...), n'est que très relatif ; l'homme perdrait alors le lien direct qui l'unit au monde, aboutissant à cette nouvelle position dominante, « le sujet » étant séparé, coupé, de « l'objet<sup>798</sup> », perdant ainsi conscience de tous les *phénomènes* (avec leurs ombres, reliefs, apories, ambiguïtés, et indéterminations, qui justement en font la richesse) qui le relie au monde, le tournent vers le monde, lui donnant *une visée*, une *intentionnalité*. Martin Heidegger, en introduisant le concept de *Dasein*, réintroduit la question du sujet, de l'étant, du sens de l'être en tant qu'immanent. En se questionnant, plus avant que le fondateur Edmond Husserl, sur la question de la conscience quand celle-ci ne vise pas un objet du monde, mais elle-même, dans un acte réflexif, un quasi enroulement sur elle-même, *une phénoménologie* de la phénoménologie, le concept d'intentionnalité perd de sa puissance heuristique et n'est plus opérant. Martin Heidegger propose alors de réfléchir le rapport à soi en tant que *compréhension* du monde, le sujet étant toujours un être *historiquement* situé dans le temps. On pourrait écrire : « *Je* ne me vise pas, mais je *me comprends* à partir d'un passé, d'un présent, et d'un avenir, qui, eux, *m'appartiennent*, mais aussi me font et me portent ». L'être du *Dasein* est donc plongé dans le temps et dans l'histoire. Si avec Edmond Husserl nous étions dans ce qui serait un rapport *vrai-au-monde*, avec Martin Heidegger et ce mouvement réflexif, nous passons à un rapport *authentique-à-soi-même*. Le sujet du *Dasein* est posé en tant que d'abord subjectivation.

Dans la lignée d'Edmond Husserl et de Martin Heidegger, l'idée que nous développons dans ce travail de la prééminence de l'anonymat, comme garant de l'identité à travers une subjectivation s'inscrivant dans une démarche hypostatique, permettant la prévention de certaines problématiques en rapport avec l'identité ; ces questions sont

---

<sup>798</sup> Le philosophe contemporain Pierre Trotignon, commentateur de Husserl, résume la question dans « *Le cœur de la raison* » : il ne s'agit pas de jouer *le cœur*, les sentiments, contre *la raison* : abandonner la science mène à l'ignorance ; ne s'enfermer qu'en elle, mène au nihilisme.

exacerbées au niveau de la médecine par des techniques comme la greffe et la procréation médicalement assistée, semble pouvoir se nourrir aussi de l'apport réflexif de Jean Paul Sartre. Pour lui, la conscience n'est ni forme (Emmanuel Kant), ni substance (René Descartes), mais plutôt un éclatement, un pur arrachement, « elle est claire comme un grand vent, il n'y a rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi<sup>799</sup> ». Pour Jean Paul Sartre, Edmond Husserl s'est quelque part trompé quand il fixe la conscience sur un ego, dans un « *Je* ». Edouard Delruelle explicite les bases du raisonnement sartrien<sup>800</sup> : « Pourtant si tout est conscience de quelque chose qui n'est pas elle, est ce que je n'ai pas aussi conscience de mon ego comme quelque chose qui lui est extérieur, transcendant ? ». L'intuition de Jean Paul Sartre est donc de donner à l'ego une dimension transcendantale ; la conscience est spontanée, originelle, première, source de l'existence, de la vie psychique. L'ego, lui, est isolable par la réduction phénoménologique, *l'épochè* ; l'ego transcende donc le sens. Jean Paul Sartre réintroduit à ce niveau la notion de *l'il-y-a*<sup>801</sup>. Il faut donc concevoir le sujet comme « un champ transcendantal impersonnel, c'est-à-dire comme un *rien*, qui est en même temps, un *tout*, puisqu'il est la condition de toute existence<sup>802</sup> ». Le sujet sartrien est aussi porteur d'autres apories. Son existence précède son essence : « Tout son *être*, s'origine et tient dans le faire, la création, l'action<sup>803</sup> », avec une différence majeure entre l'être propre de la chose (*l'être-en-soi*) et l'être propre de l'humain (*l'être-pour-soi*)<sup>804</sup>.

Pour revenir à Alain De Libera et à sa tentative de construire une archéologie du sujet, celui-ci conclut : « Tout ce qui s'attribue à un individu en tant que sujet de pensée et d'action, tout ce qui fait d'un individu un sujet de dénomination, peut aussi bien s'attribuer à une personne, ou donner lieu pour elle à une dénomination ; Ceci pour une raison bien simple : *la mise en équation du sujet et de la personne, via l'hypostase*<sup>805</sup> ». Ce, qui en

<sup>799</sup> Jean Paul Sartre, in « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité (1939) » ; cité par Edouard Delruelle ; « *Métamorphoses du sujet* » ; p 291.

<sup>800</sup> Edouard Delruelle ; *Ibid* ; p 291.

<sup>801</sup> Delruelle donne l'exemple suivant : « Je dois aller au secours de Pierre » devrait se dire et se penser comme : « Il y a Pierre devant être secouru » ; *Idem*, « J'ai conscience de cette chaise », deviendrait en langage et en raisonnement sartriens : « Il y a conscience de cette chaise ».

<sup>802</sup> Edouard Delruelle ; *Ibid* ; p 291. Citant Sartre : « Cette sphère transcendantale est une sphère d'existence absolue, c'est-à-dire de spontanéités pures qui ne sont jamais objets et qui se déterminent elles-mêmes à exister. Le Moi étant objet, il est évident que je ne pourrai jamais dire : ma conscience, c'est-à-dire la conscience de mon moi. L'Ego n'est pas propriétaire de la conscience, il en est l'objet ».

<sup>803</sup> Edouard Delruelle ; *Ibid* ; p 292.

<sup>804</sup> Nous avons tenté d'explicitier ces notions dans le paragraphe consacré à « *l'homme phénoménal* » ; Troisième partie ; Section II-B-1-a, de notre travail.

<sup>805</sup> Alain de Libera ; *Ibid* ; p 433.

définitive, donne, pour Alain De Libera : « Sujet = Hypostase = Personne<sup>806</sup> ». Et ouvre à nouveau sur *le non-connu*, l'inconnu : en somme, l'anonymat.

### **II-B-2-c : L'homme moderne selon Charles Taylor : ou l'affirmation de la vie ordinaire.**

Le philosophe canadien contemporain Charles Taylor a tenté de mettre en exergue une généalogie de l'identité de l'homme moderne, marqué par « la combinaison unique de grandeur et de danger, de *grandeur et misère*<sup>807</sup> ». Cette identité présente trois aspects importants : « le premier, l'intériorité moderne, le sentiment que nous avons de nous-mêmes en tant qu'êtres dotés de profondeur intérieure, et la notion qui s'y rattache et selon laquelle nous sommes des « *moi* » ; le deuxième, l'affirmation de la vie ordinaire qui se développe à partir du début de l'époque moderne ; le troisième, enfin, la notion expressiviste de la nature comme source morale intérieure<sup>808</sup> ».

Tout comme Louis Dumont, Charles Taylor entrevoit dans cette période riche de la Renaissance le moment de la constitution de la notion d'individualité, mais pas seulement. Car la particularité de la réflexion de Charles Taylor tient au fait qu'il a essayé aussi, d'articuler cette généalogie, toute diachronique, de l'individu moderne, en mettant en perspective les relations entre les concepts sous jacents au *moi* et les visions morales synchroniques qui l'accompagnaient, entre « l'identité et le bien (...) la place que le bien occupe dans notre perspective morale et notre vie<sup>809</sup> ». Cette question de la généalogie du *moi* corrélée à celle du bien trouve toute sa place, à notre sens, dans le cadre de ce travail, mettant autrement en perspective la question du don.

#### **II-B-2-c-1 : Ce que « *le moi* » doit à Saint Augustin, Michel de Montaigne, René Descartes, et John Locke.**

Charles Taylor rappelle que Saint Augustin (354-430), influencé certes par Platon, avait, dès le quatrième siècle, posé les premiers questionnements en explorant son « moi intime ». Charles Taylor écrit : « Il établit une distinction entre l'homme intérieur et l'homme extérieur. L'extérieur est le corporel que nous partageons avec les bêtes, y compris même nos sens, ainsi que la mémoire de nos images des choses extérieures. L'intérieur est l'âme. (...) Le chemin du bas vers le haut, le changement capital de direction, passe par l'attention

---

<sup>806</sup> Alain de Libera ; Ibid ; p 433.

<sup>807</sup> Charles Taylor ; « *Les sources du Moi : La formation de l'identité moderne* » ; Collection « La couleur des idées » ; Editions du Seuil ; 1998 ; p 10 ; en italique dans le texte.

<sup>808</sup> Charles Taylor ; Ibid ; p 10.

<sup>809</sup> Charles Taylor ; Ibid ; p 11.

porté à soi en tant qu'intérieur<sup>810</sup> ». Pour Charles Taylor, Saint Augustin introduit là, à travers cette réflexivité radicale<sup>811</sup>, ce retour sur soi et sa propre intériorité, avec un objectif principal : « *se soucier de soi* », et donc de son âme essentiellement, instituant par là le point nodal des sources morales de la culture occidentale<sup>812</sup>. Le cheminement vers le supérieur passe dès lors par l'intérieur ; en même temps, « nous ne pouvons nous comprendre que si nous pouvons entrer en contact avec une perfection qui nous dépasse<sup>813</sup> », Dieu. Si par contre, la réflexivité s'enferme sur elle-même, si elle ne mène pas vers le supérieur, le transcendantal, alors seulement elle mène vers le mal, et non plus vers le bien.

Pour Charles Taylor, Montaigne marque un autre tournant important dans la généalogie du moi moderne : « Au lieu d'objectiver notre propre nature et donc de juger qu'elle est sans rapport avec notre identité, elle consiste à explorer ce que nous sommes afin d'établir cette identité, parce que derrière l'exploration du moi moderne se trouve le supposé que nous ne savons pas qui nous sommes<sup>814</sup> ». Cette exploration met en évidence, non pas un être stable et immuable par le biais de la raison, mais bien un être, « porteur de la forme entière de l'humaine condition<sup>815</sup> », qui « épouse simplement les contours de la réalité changeante d'un être, lui-même<sup>816</sup> ». Ainsi, la connaissance de soi devient véritablement la condition nécessaire de l'acceptation de soi, à l'intérieur de limites, essentiellement intérieures, toujours en rapport avec cette « *humaine condition*<sup>817</sup> », et non pas selon des normes qui seraient surhumaines. Montaigne introduit par là une étude toute à la première personne, ne s'intéressant qu'à elle-même, n'ayant jamais recours à l'observation par l'autre, et encore moins à ce qui serait aujourd'hui appelé l'observation, prétendument neutre et scientifique. En cela, Montaigne serait à l'origine d'un certain type

---

<sup>810</sup> Charles Taylor ; Ibid ; p 175 ; « *Noli foras ire, in teipsum redi ; in interiore homine habitat veritas* » : « Au lieu d'aller dehors, rentre en toi-même ; c'est au cœur de l'homme qu'habite la vérité ».

<sup>811</sup> La réflexivité chez Saint Augustin préfigure le cogito cartésien ; Charles Taylor résume : « Me centrer sur ma propre activité pensante, c'est prêter attention non seulement à l'ordre des choses dans l'univers, que je cherche à *trouver*, mais aussi à l'ordre que je *crée* alors que je me débats pour sonder les profondeurs de ma mémoire et discerner mon être réel » ; Ibid ; p 191.

<sup>812</sup> Charles Taylor commente : « En réaction contre ce que nous sommes devenus, en particulier dans les formes réifiées et egocentriques du subjectivisme moderne, il se peut que nous n'en apprécions pas la valeur ; ou bien qu'emprisonnés dans notre subjectivisme moderne, nous soyons même incapables de le remarquer » ; Ibid ; p 179.

<sup>813</sup> Charles Taylor ; Ibid ; p 190.

<sup>814</sup> Charles Taylor ; Ibid ; p 234.

<sup>815</sup> Montaigne ; « *Essais* » ; III, ii ; Editions P.Villey, 2 volumes ; PUF ; 1978 ; p 805 ; cité par Charles Taylor ; Ibid ; p 235

<sup>816</sup> Charles Taylor ; Ibid ; p 235.

<sup>817</sup> Montaigne ; « *Essais* » ; III, ii ; p 809 ; cité par Charles Taylor ; Ibid ; p 236.

d'individualisme moderne, tout entièrement tourné vers lui-même, cette découverte de soi étant totalement différente, voire opposée, à la démarche cartésienne, qui propose elle une connaissance scientifique, reproductible, de l'homme. Montaigne s'étudie donc, par le biais d'une critique de ses sentiments, de ses désirs propres, de ses émotions toutes personnelles, procédant d'une interprétation de son moi propre, loin des évidences des raisonnements impersonnels, dits cartésiens ou scientifiques.

La lecture que nous donne Charles Taylor de l'empreinte laissée par René Descartes et John Locke quant à la constitution de *la personne contemporaine* donne un éclairage de plus concernant la vision portée par *l'homme moderne* sur la question de la greffe d'organes, les techniques de procréation médicalement assistée suite à un don de gamètes, et la question de la levée de l'anonymat : une première bascule de l'être à la connaissance ; puis une seconde, avec la constitution d'un être porteur d'une réflexivité extrême, toute subjectivité étant honnie, jusque dans les lois qu'il se donne.

Car ce que met en place René Descartes (1596-1650), et qui s'accentuera ensuite avec John Locke (1631-1704), est un « désengagement face à soi-même, (...), avec une nouvelle définition de l'action humaine et de ses pouvoirs caractéristiques, (...), de nouvelles conceptions du bien et de nouvelles localisations de sources morales : un idéal de responsabilité de soi, de nouvelles définitions de la liberté et de la raison qui en découlent, ainsi que le sentiment de dignité qui s'y rattache<sup>818</sup> ». Ceci au point que ce nouveau mode d'appréhension du monde et du rapport à soi-même, fait remarquer Charles Taylor, imprègne tous les champs et semble « normal », voire « ancré dans la nature humaine », jusqu'au langage et l'utilisation du mot *"moi"*, conditionnant ainsi la pensée et tout raisonnement, le monde décrit certes, mais aussi le monde vécu ; il écrit<sup>819</sup> : « L'idée que nous avons ou que nous sommes un *"moi"*, que l'agent humain se définit essentiellement comme le *"moi"*, est un reflet linguistique de notre conception de la réflexivité radicale qu'elle implique. Profondément engoncés dans cette façon de voir, nous ne pouvons que recourir à ce langage ». Edouard Delruelle<sup>820</sup>, posait des interrogations allant dans le même sens que celle de Charles Taylor à propos de René Descartes : la question « *Qu'est ce que l'être ?* » devient « *Qu'est ce que la connaissance ?* ». Delruelle fait remarquer : « La

---

<sup>818</sup> Richard Taylor ; Ibid. ; p 233.

<sup>819</sup> Richard Taylor ; Ibid. ; p 233.

<sup>820</sup> Edouard Delruelle ; « *Métamorphoses du sujet* » ; p 152.

*méthode* introduite par René Descartes n'est elle pas à l'origine de l'illusion technoscientifique qui domine dans le monde moderne ? Et sa *métaphysique*, en parallèle, ne fait-elle pas la promotion d'une subjectivité souterraine ? Ne doit-on pas le tenir pour responsable de l'oscillation dangereuse de notre culture entre « *objectivisme* » et « *subjectivisme* » ? ». Charles Taylor décryptant l'épistémologie et l'éthique de R.Descartes, conclut que celles-ci invitent « à se désengager du monde et du corps et à assumer une fonction de maîtrise instrumentale par rapport à eux. Il appartient à l'essence de la raison, à la fois spéculative et pratique, qu'elle nous incite à nous désengager. (...) Tout comme la connaissance exacte ne vient plus du fait que nous adhérons à l'ordre (ontique) des Idées, mais que nous construisons un ordre (intramental) d'idées selon les canons de l'évidence<sup>821</sup>».

Pour le philosophe Charles Taylor, John Locke accentue le désengagement, initié par René Descartes, mettant en place les prémices d'une réflexivité radicale, « contribuant à créer une image de l'être humain, à son degré le plus extrême dans certaines formes de matérialisme, dont on a expulsé, semble-t-il, les derniers vestiges de subjectivité. C'est l'image d'un être humain d'un point de vue qui appartient complètement à la troisième personne. Le paradoxe est que ce point de vue austère se rattache au fait d'accorder un rôle essentiel à la position de la première personne ou plutôt qu'il se fonde sur ce fait<sup>822</sup>». S'il fallait donner un exemple pour traduire la pensée de John Locke, les expériences de pensée (une même conscience qui habite des corps différents ; ou deux consciences qui habitent un même corps ; ou encore des corps qui échangent leurs consciences), mises en place par celui-ci, et qui lui ont servi à décrire *le principe des indiscernables*<sup>823</sup> se fondent sur « la pétition de principe<sup>824</sup> » que la conscience (ou encore la conscience de soi), et son

---

<sup>821</sup> Richard Taylor ; *Ibid* ; p 206. Taylor continue : « De même lorsque l'hégémonie de la raison devient maîtrise rationnelle, elle n'est plus conçue comme notre accord avec l'ordre des choses que nous trouvons dans le cosmos, mais plutôt comme le fait que notre vie se modèle en fonction des ordres que nous construisons selon les exigences de l'autorité de la raison, c'est-à-dire « les jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal » selon lesquels nous avons décidé de vivre. »

<sup>822</sup> Charles Taylor ; *Ibid* ; p 232 ; Charles Taylor poursuit : « L'objectivité radicale n'est intelligible et possible que par la subjectivité radicale. Heidegger a évidemment beaucoup écrit sur ce paradoxe dans sa critique du subjectivisme, de même que Merleau-Ponty. »

<sup>823</sup> Cf. Troisième partie, section II-A-1 de ce travail.

<sup>824</sup> Pour Charles Taylor, il ne s'agit même pas d'une hypothèse émise par John Locke (*Ibid.* ; p 228). Cependant, Charles Taylor prend aussi la précaution de préciser que l'apport théorique de John Locke ne faisait que reprendre et mettre en forme et en pensée des idées et des réflexions qui commençaient déjà à se mettre en place parmi ses contemporains (*Ibid.* ; p 229).

incarnation, peuvent se séparer et se recombinaient. Nous retrouvons clairement cette question, enfouie, silencieuse, inconsciente, fantasmagorique, avec la problématique de la subjectivation telle que la rapporte en clinique les patients greffés<sup>825</sup>. « La conscience parfaitement détachable est une illusion, dirais-je, mais elle est une ombre qui projette le moi ponctuel<sup>826</sup> ». Ce *moi ponctuel*, Charles Taylor le définit en empruntant une image géométrique : « Sans étendue : il n'est nulle part sinon dans le pouvoir de fixer les choses comme objets<sup>827</sup> ». Sans jamais se référer aux penseurs de l'École de Francfort, Charles Taylor décrit, pas à pas, les processus de réification à l'œuvre, déjà, chez John Locke, concluant : « Locke *réifie* l'esprit à un degré extraordinaire<sup>828</sup> ». Cela aura des répercussions jusque dans l'interprétation qu'il donne de la Loi, puisque ce dernier écrit : « " La personne", qui est le nom que nous donnons au moi, est un terme du Barreau qui approprie des actions ; & le mérite ou le démérite de ces actions ; & qui par conséquent n'appartient qu'à des agents intelligents capables de lois, & de bonheur ou de misère (...) C'est sur cette identité personnelle qu'est fondé tout le droit & toute la justice des peines & des récompenses, du bonheur et de la misère ; puisque c'est sur cela que chacun est intéressé pour lui-même , sans se mettre en peine de ce qui arrive d'aucune Substance qui n'a aucune liaison avec cette conscience, ou qui n'y a point de départ<sup>829</sup> ». Ainsi la personne, image abstraite du moi, devient l'agent moral responsable qui assume ses actes mais à la lumière d'éventuelles sanctions futures.

### **II-B-2-c-2 : L'identité moderne : de « *ce qui est bon d'être* » à « *la vie ordinaire* ».**

Un des mérites de Charles Taylor, est d'avoir mis en perspective la généalogie du moi moderne avec la notion de bien, toute morale, attirant au passage l'attention sur ce qui serait , tout du moins, un biais, voire une erreur épistémologique : la confusion entre « *ce qui est juste de faire* », et « *ce qui est bon d'être* », question inhérente à toute réflexion éthique, insuffisamment abordée en Médecine (pour ne pas dire occultée). La question de la formation du moi est, pour Charles Taylor, indissociable de ces questions. *Ce qui est juste de*

---

<sup>825</sup> A ce point de la réflexion dans l'élaboration de ce travail, nous faisons l'hypothèse que ces fantasmes pourraient être cherchés et retrouvés chez les *devenus-parents* suite à une insémination par don de gamètes (donneur connu ou inconnu) ; mais aussi chez les enfants issus de cette opération. Cette question, toute psychopathologique, mériterait qu'on s'y intéresse plus avant.

<sup>826</sup> Charles Taylor ; Ibid ; p 228.

<sup>827</sup> Charles Taylor ; Ibid ; p 227.

<sup>828</sup> Charles Taylor ; Ibid ; p 220.

<sup>829</sup> Charles Taylor, citant John Locke ; Ibid. ; p 228. (Nous reprenons le texte tel que lu, ponctué de « & »)

*faire*, devient ce qui est techniquement faisable - et nous percevons clairement là le rapport au progrès techno-scientifique - dans une démarche utilitariste, indépendamment de *ce qui serait bon d'être*. Le bien est défini par Charles Taylor par rapport à ses visées, comme *objet d'amour ou d'allégeance*<sup>830</sup>, mais aussi comme « objet privilégié de l'attention ou de la volonté<sup>831</sup> » ; et de rappeler la bascule insidieuse, lente mais certaine<sup>832</sup>, opérée de la morale, de la notion de respect, vers le droit, le droit au respect, bascule constitutive de l'identité moderne : le "je" est indubitablement et nécessairement "soumis" à la loi. Nous devons en grande partie cette conception à John Locke, qui avait posé et défini les trois droits naturels, *inaliénables*<sup>833</sup>, constitutifs de l'identité moderne : le droit à la vie, à fonder une famille, protégés par une certaine immunité ; le droit à la liberté ; le droit à jouir de ses biens (droit à la propriété), mais aussi à l'échange. Cela ne va pas sans devoirs et obligations certes, mais s'accompagne aussi d'une autonomie et d'une liberté plus grande, la liberté étant entendue comme un *concept d'accomplissement*<sup>834</sup> plutôt que comme *un concept de possibilité*. Charles Taylor résume la situation, en reprenant la pensée du philosophe contemporain Sir Isaiah Berlin : celui-ci « montre que les théories négativistes se soucient de l'espace où l'individu devrait être libre de toute inférence, tandis que les doctrines de la liberté positive

<sup>830</sup> Charles Taylor : « Il suffirait, et ce serait déjà beaucoup, de pouvoir dire quelque chose des engagements provisoires, hésitants et confus sur lesquels nous, modernes, prenons appui effectivement. La carte de notre univers moral, si chargée soit-elle de lacunes, de ratures et de taches, est déjà assez digne d'intérêt. » ; Ibid ; p 25.

<sup>831</sup> Charles Taylor ; Ibid ; p 15 ; il reprend là la définition donnée par Iris Murdoch, citant son ouvrage « *La Souveraineté du bien* » ; Combas ; éditions de l'Eclat ; 1994. Nous entendons le mot attention comme *attention portée à l'autre*, à la manière d'Emmanuel Levinas. Charles Taylor rappelle et redéfinit à partir de là, ce qu'il appelle des intuitions morales fortes, « *particulièrement profondes, puissantes, et universelles* (p 17) », difficiles à expliciter tant d'un point de vue externaliste, objectivant et scientifique, que du point de vue d'une « *ontologie morale* (p 22) », qu'il se charge pourtant de réhabiliter, rappelant « *la nature expérimentale, tâtonnante, incertaine, de nombre de nos croyances morales* (p 24) ».

<sup>832</sup> Charles Taylor : « La révolution dans la théorie de la loi naturelle au XVII<sup>e</sup> siècle a consisté en partie à se servir du langage des droits pour exprimer les normes morales universelles. Nous avons commencé à parler de « droits naturels », puis de droits à des choses telles que la vie et la liberté, dont par hypothèse chacun jouit. (...) Il semble que le changement porte sur la forme. On formulait antérieurement ce droit en disant qu'il existait une loi naturelle interdisant d'attenter à une vie innocente. Les deux formulations semblent interdire la même chose. Mais la différence ne repose pas tant sur l'interdit que sur la place du sujet. La Loi est ce à quoi je dois obéir. » ; Ibid ; p 25.

<sup>833</sup> En introduisant l'adjectif qualificatif « inaliénable », John Locke signifie ainsi qu'un individu ne peut renoncer à un des trois droits.

<sup>834</sup> Charles Taylor ; « *La liberté des modernes* » ; chapitre : « *Qu'est ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ?* » ; Philosophie morale ; PUF ; 1999 ; p 258. Deux formes de liberté s'opposent. La liberté est soit décrite comme *un concept d'accomplissement* (conception négativiste) : « Dans cette conception, nous ne sommes libres que dans la mesure où nous nous sommes effectivement déterminés nous-mêmes, où nous avons nous-mêmes donnés forme à notre vie (p 258) » ; soit comme *un concept de possibilité* (conception positiviste) : « Le fait d'être libre est rapporté à ce que nous pouvons faire, à ce que nous avons la possibilité de faire. Peu importe que nous fassions ou que nous ne fassions pas usage de ses possibilités (p 258) ».

se préoccupent essentiellement de savoir qui (ou quoi) exerce le pouvoir<sup>835</sup> ». L'autonomie comme principe éthique, mais aussi comme corollaire de la liberté, se trouve donc interrogé et convoqué ici avec la question du don d'organes et du don de gamètes : dans quelle mesure le patient est-il autonome et libre ? Quand est-ce que son autonomie, sa liberté, le *droit à la propriété* sur son corps et les matériaux qui viendraient à le composer se trouvent-ils mis à mal, par d'autres principes, notamment ceux de respect, de dignité, ou de justice ?

Cette notion d'espace avancée par Sir Isaiah Berlin a amené Charles Taylor à s'intéresser aux cadres qui sous-tendent les choix moraux constitutifs de l'identité : « Agir à l'intérieur d'un cadre, c'est se comporter selon le "sens" d'une distinction qualitative<sup>836</sup> ». Cela amène Charles Taylor à redéfinir le concept d'identité à l'aune des choix moraux. Il donne (à notre sens) deux définitions qui se complètent et qui déploient la pleine mesure de leur puissance heuristique à travers les questions qui nous intéressent dans ce travail. La première : « Savoir qui je suis implique que je sache où je me situe. Mon identité se définit par les engagements et les identifications qui déterminent le cadre ou l'horizon à l'intérieur duquel je peux essayer de juger cas par cas ce qui est bien ou valable, ce qu'il convient de faire, ce que j'accepte ou ce que à quoi je m'oppose. En d'autres mots, mon identité est l'horizon à l'intérieur duquel je peux prendre position<sup>837</sup> ». La seconde, transforme l'identité en espace-cadre (une aporie de plus ?), permettant justement de mieux cerner ce que serait l'identité, à mieux comprendre aussi ce que seraient *les crises de l'identité* ; Charles Taylor écrit : « L'identité est ce à quoi on doit allégeance, ce qu'on peut perdre, abandonner si nécessaire. Plus fondamentalement, nous pouvons comprendre qu'elle ne joue qu'un rôle d'orientation, qu'elle ne nous fournit le cadre à l'intérieur duquel les choses ont du sens pour nous qu'en vertu des distinctions qualitatives qu'elle comporte. Notre identité est ce qui nous permet de définir ce qui importe ou non<sup>838</sup> ». En l'absence de ces choix moraux

---

<sup>835</sup> Charles Taylor ; Ibid ; p 258. L'ouvrage d'Isaiah Berlin auquel se réfère Charles Taylor est : « *Eloge de la liberté* » ; Calmann-Lévy ; 1969.

<sup>836</sup> Charles Taylor ; « *Les sources du moi* » ; p 37.

<sup>837</sup> Charles Taylor ; Ibid ; p 46.

<sup>838</sup> Charles Taylor ; Ibid ; p 49 ; la suite nous semble importante : « Elle est ce qui rend possible des discriminations, y compris celles qui impliquent des discriminations fortes. Elle ne peut, par conséquent, se passer entièrement de telles évaluations. La notion d'une identité définie par simple préférence *de facto* sans évaluation forte, est incohérente. Qui plus est, comment pourrait-on éprouver l'absence d'une telle préférence comme un manque qui désoriente ? La condition qui rend possible une crise d'identité précisément dans le fait que nos identités définissent l'espace des distinctions qualitatives à l'intérieur desquelles nous vivons et faisons des choix . »

forts, ce que Charles Taylor appelle « *les hyperbiens*<sup>839</sup> », l'identité se trouve alors en *crise*. Une question se pose alors : comment conjuguer les principes lockéens (liberté, autonomie, propriété), et l'identité telle que avancée par Charles Taylor, fondée sur un engagement, une identification, une prise de position, une capacité de discrimination ? La *volonté bonne*<sup>840</sup> d'Emmanuel Kant est-elle suffisante ? Robert Spaemann, empruntant la notion d'objectivité au philosophe Hans Eduard Hengstenberg, apporte un début de réponse en utilisant un exemple qui nous parle en tant que médecin : « La moralité n'est rien d'autre que l'objectivité. (...) L'action bonne est celle qui rend justice à la réalité effective<sup>841</sup> ». L'identité morale n'est plus là, éthérée, mais bien au contraire, ancrée dans la réalité du quotidien, et bien plus, *dans l'affirmation de la vie ordinaire*, autour de laquelle s'est centré l'homme moderne. Charles Taylor écrit : « Je propose le terme technique de « *vie ordinaire*<sup>842</sup> » pour désigner les aspects de l'existence humaine qui se rattachent à la production et à la reproduction, c'est-à-dire le travail, la fabrication des biens nécessaires à la vie, notre vie en tant qu'êtres sexuels, y compris le mariage et la famille ». Ayant gagné sa liberté (à notre sens, nous serions plus dans un exemple de liberté négative), affranchi des obligations et des liens qui l'intégraient dans une hiérarchie sociale contraignante, délié des codes moraux pesants, débarrassé de l'au delà et des espoirs qu'il y mettait, voilà l'homme moderne pris uniquement par la matérialité de la vie ordinaire, le « souci exclusif de son misérable confort<sup>843</sup> » perdant « *les horizons de sens ou de signification* » qui fondaient son identité et l'accompagnaient jusqu'alors. Il est clair que c'est bien cet homme là, *ordinaire*, qui désire se survivre à lui-même, coûte que coûte, à travers la greffe d'organes, dût-il les

<sup>839</sup> Charles Taylor ; *Ibid* ; p 93 : « J'appelle ce type de biens d'ordre supérieur des « *hyperbiens* », c'est-à-dire des biens qui ne sont pas seulement incomparablement plus importants que d'autres, mais encore qui déterminent le point de vue à partir duquel ces biens doivent être pesés, jugés, et faire l'objet d'une décision ».

<sup>840</sup> Emmanuel Kant ; « *Métaphysique des mœurs* » ; tome I ; première section ; GF-Flammarion ; 1994 ; p 59 : « Il n'y a nulle part quoi que ce soit dans le monde, ni même en général hors de celui-ci, qu'il soit possible de penser et qui pourrait sans restriction être tenu pour bon, à l'exception d'une *volonté bonne* » ;

<sup>841</sup> Robert Spaemann ; « Notions fondamentales de morale » ; Champs ; Flammarion ; 1999 ; p 110. Il poursuit : « Cette réponse peut sembler bien formelle, pour ne pas dire vide. (...) Elle indique de toutes autres sources pour le contenu concret de nos actions. Elle renvoie au sentiment des valeurs que nous découvrons au cours de notre formation culturelle, elle renvoie aux connaissances que nous avons acquises. C'est le plus souvent et avant tout la médecine qui apprend au médecin son devoir. »

<sup>842</sup> Charles Taylor ; *Ibid* ; p 275.

<sup>843</sup> Charles Taylor ; *Ibid* ; p 623. « On pourrait formuler la perte de sens autrement. Weber, reprenant un terme de Schiller, parle du "désenchantement du monde". On en vient à considérer le monde, qui avait été le lieu de la magie, du "sacré", ou des Idées, seulement comme un domaine neutre de moyens pour parvenir à nos fins . »

acheter<sup>844</sup> si on le lui permettait, inventant au passage le concept de mort encéphalique<sup>845</sup> ; ou à travers le don de gamètes ; chaque fois dans une attitude réifiante. Le corps devient moyen. Des publicités sont même réalisées pour encourager le don d'organes. Une question tombe : nous faudrait-il être seulement conséquentialiste, par rapport à la question du don d'organes et de gamètes, et aller dans le sens de ce qu'est l'homme moderne ? Auquel cas, il est vrai que l'anonymat demeure une barrière incongrue, empêchant toute traçabilité<sup>846</sup>, gardant à la personne sa dimension ontologique comme nous l'avons vu avec Edmond Husserl et Martin Heidegger (*l'être de l'étant*), son *Dasein*, et non pas seulement ontique (en se fixant sur *l'étant* et en oubliant *l'être* ; et en oubliant cet oubli lui-même, dans une démarche réificatoire).

### II-B-2-c-3 : Les sentiments moraux de l'homme moderne à l'œuvre :

Les justificatifs moraux concernant l'anonymat lors de la prise de décision sont-ils les mêmes chez les différents protagonistes, à savoir chez le donneur et chez le receveur ? Dans quelle mesure sont-ils *libres*<sup>847</sup> de décider, indépendamment de leur psychologie du moment ? Dans quelle mesure les institutions (médicales et juridiques, chacune parlant son propre langage) faisant tampon et écran (sur lequel sont néanmoins projetés les fantasmes des deux) posent-elles le cadre de ces *sentiments moraux* ? Comment donner forme et concilier les différents intervenants (donneur, receveur, soignant, législateur) autour d'une unité de la vie morale ? Est-ce seulement envisageable ? Et alors, quel système choisir

---

<sup>844</sup> Nous nous référons, entre autres, au travail déjà cité en première partie, celui de Philippe Steiner ; « *La transplantation d'organes : un commerce nouveau entre les êtres humains* » ; NRF ; Gallimard ; 2010.

<sup>845</sup> Confère le paragraphe III-C-2-b en première partie de ce travail : « Une aporie des temps modernes : l'invention de la mort encéphalique. »

<sup>846</sup> On retrouve sur le site internet du Pole National de Traçabilité la définition suivante : « La traçabilité peut être définie comme « l'aptitude à retrouver l'historique, l'utilisation ou la localisation d'un produit ou d'une activité (ou d'un groupe de produits ou d'activités semblables) au moyen d'informations enregistrées » (ISO 8402). Elle apporte des solutions en matière d'identification, de localisation, d'authentification et de sécurisation. La traçabilité permet : 1/ *D'identifier* : approche qui permet de différencier un objet ou une personne ou un groupe parmi d'autres et de le reconnaître dans un ensemble. L'identification doit être unique pour ce groupe ou cet objet ; 2/ *D'authentifier* : approche qui permet de s'assurer qu'un objet ou une personne précédemment "certifié(e)" présente bien une signature authentique ; 3/ *De localiser* : approche qui permet de situer un objet dans l'espace et dans le temps ; 4/ *De sécuriser* : approche qui permet de garantir l'intégrité d'un produit et des informations de traçabilité qui lui sont associées » ; [www.polenationaldetracabilite.com](http://www.polenationaldetracabilite.com)

<sup>847</sup> Robert Franck ; « *Deux interprétations de la méthode de Jean Nabert* » ; revue Philosophique de Louvain ; Troisième série ; Tome 64, N°83, 1966 ; p 416-435 ; Pour le philosophe Jean Nabert, « L'idée de liberté est d'abord atteinte par la réflexion avant que soit constituée l'expérience dans laquelle elle se vérifie (...) par une seconde réflexion, plus concrète que la première » ; et de rajouter : « La liberté n'est rien, si elle n'est pas un caractère de la causalité psychologique ». Robert Franck commente : « Je ne puis saisir la liberté autrement que dans une croyance où elle m'apparaît comme le caractère d'un acte dont j'aurais produit les éléments psychologiques ».

(Déontologique ? Et alors, un système plutôt aristotélien ou plutôt kantien ? Utilitariste ? Purement conséquentialiste ? ...) Sur lequel nous faudrait-il nous adosser<sup>848</sup> ? Quel point de vue adopter<sup>849</sup> ? Et, pour revenir à une question centrale dans l'œuvre de Charles Taylor, à la base même de tout son travail sur la *reconnaissance*, comment rendre justice à la fois à la *différence* et à l'*unité*<sup>850</sup> ? Car finalement, ce dont il s'agit à travers le phénomène de la donation d'organes (avec même un donateur qui serait mort) ou de gamètes et des apories liées à cette donation, c'est bien de permettre, non pas un échange, ni une mise en commun, ni un partage, mais bien ce qui serait une « *rencontre d'au-delà la rencontre*<sup>851</sup> », entre deux personnes porteuses d'histoires différentes (personnelles mais aussi culturelles, sociales, et historiques même), de projets différents, de deux identités qui sont autant de radicalités différentes. L'œuvre de Maurice Blanchot avec le concept de « *Neutre* », mais aussi celle d'Emmanuel Levinas avec le concept de « *Il y a* », traduisent le mieux ce mouvement nécessaire vers l'anonyme, qui, seul, permet à la rencontre d'advenir, et surtout, évite la dissolution de l'un ou de l'autre dans l'identique, problématique certes toute éthique (et morale), mais qui trouve son expression dans les phénomènes de subjectivation rencontrés en psychopathologie clinique. Ce qui nous ramène à la question de la levée de l'anonymat, question qui passe obligatoirement par la définition de l'identité de l'homme moderne et de ses composantes, depuis la perspective de John Locke, avec mise en avant des concepts d'autonomie, de propriété, de liberté (une liberté négative, comme nous l'avons vu), jusqu'à des perspectives qui seraient celles d'Emmanuel Levinas et de Paul

---

<sup>848</sup> Elisabeth Anscombe ; « *Intention* », 1957 ; Cambridge ; Harvard University Press ; réédition en 2000 ; Traduit en français en 2002 , chez Gallimard, par Vincent Descombes ; E. Anscombe écrit : « The conceptual connexion between 'wanting'...and 'good' can be compared to the conceptual connexion between 'judgment' and 'truth'. Truth is the object of judgment, and good the object of wanting; it does not follow from this either that everything judged must be true, or that everything wanted must be good » ; Rappelons qu'Elisabeth Anscombe est une disciple de Wittgenstein, elle défend une éthique basée sur les vertus, et non pas sur les obligations morales ou le devoir, s'opposant à toute démarche conséquentialiste.

<sup>849</sup> Au cours de nos différentes lectures, nous n'avons pas rencontré de textes essayant à la fois de se placer tantôt du côté du donneur (même mort) puis de basculer vers le receveur ; pas plus que dans les textes portant sur la procréation par don anonyme, de prendre en compte aussi le point de vue (éthique) de l'enfant à naître.

<sup>850</sup> Richard Taylor, citant une problématique amenée par le philosophe anglais contemporain Sir Bernard Arthur Owen Williams, dont l'œuvre est centrée sur la question « *que veut dire "bien vivre" ?* », écrit : « Choisir l'action qui aura les meilleures conséquences peut parfois entrer en conflit avec les exigences de mon intégrité ; les exigences de la bienveillance à l'égard d'autrui peuvent contredire celles de mon propre épanouissement, ou les exigences de la justice celle de la pitié et de la compassion » ; Chapitre « La conduite d'une vie et le moment du bien » ; « *La Liberté des modernes* » ; PUF ; 1999 ; p 285.

<sup>851</sup> Nous faisons allusion par cette expression à la pensée d'Emmanuel Levinas, de Jacques Derrida, mais surtout à l'œuvre de Maurice Blanchot.

Ricœur<sup>852</sup>. Charles Taylor nous permet de poser la question autrement, de façon quasi méta-éthique, en la déplaçant au niveau du choix à faire quand « deux biens différents sont en jeu, des biens suffisamment différents pour que nous ayons du mal à les pondérer l'un par rapport à l'autre, dans une même délibération<sup>853</sup> », les sentiments moraux étant aussi constitutifs, et ce de façon forte, de l'identité. Par exemple, pour notre problématique, la levée de l'anonymat s'inscrivant dans une approche plutôt utilitariste, son maintien dans une démarche plutôt déontologique, les valeurs éthiques en jeu, seraient selon Charles Taylor, trop disparates pour arbitrer de façon définitive et tranchée entre ces deux positions. Il dénonce « l'impact considérable des théories de l'unité dans la pensée issue des Lumières », qui semblent être porteuses de plus de « clarté et de décidabilité au niveau de la vie morale<sup>854</sup> ». Par ailleurs, il semblerait que la société libérale moderne, toujours issue des Lumières, ait donné une place trop importante, démesurée aux notions de bienveillance et de justice, « les problèmes les plus importants gravitants autour de la justice et de la bienveillance<sup>855</sup> ». Pour Charles Taylor, l'utilitarisme exprime l'importance de la bienveillance, « cette inclinaison à aider nos semblables », sans pour autant permettre aux objectifs d'accomplissement personnels autres que la bienveillance d'advenir : il n'y a pas de place à la sensibilité, à l'amour, et à l'intégrité<sup>856</sup>, sauf si ces derniers sont mis à la disposition de la bienveillance. Idem, les théories de la justice inspirées par Emmanuel Kant participent du même mouvement : *la vie bonne* trouve son chemin dès lors que l'exigence de justice est satisfaite ; les autres valeurs deviennent strictement personnelles et n'ont plus de sens ni ne participent plus d'aucune obligation. Charles Taylor synthétise : « Il y a convergence de plusieurs éléments. Premièrement, un tempérament moral qui place les questions de justice et de bienveillance au dessus de toutes les autres, au point d'en faire même le tout d'une « moralité » au sens propre ; ensuite et corrélativement, une polarisation sur les obligations

---

<sup>852</sup> Nous expliciterons l'identité de Paul Ricœur dans le chapitre suivant.

<sup>853</sup> Charles Taylor ; Ibid ; p 285.

<sup>854</sup> Charles Taylor ; Ibid; p 287 : « Elles apportent la clarté un peu à la manière des théories scientifiques. Elles montrent qu'une vaste gamme d'intuitions morales et de sentiments d'obligation sont des modes de réalisation d'un but unique, comme le plus grand bonheur du plus grand nombre, ou qu'elles répondent à un critère unique, comme la possibilité d'universaliser la maxime de l'action. Cette unité porte sur la décidabilité. Soit nous évaluons différentes actions à la lumière du but unique et polyvalent, soit nous nous contentons d'examiner quelles actions sont permises en fonction du critère. Si plus d'une action répondent à ces exigences, alors choisir entre elles ne relève pas, par définition, d'un choix moral »

<sup>855</sup> Charles Taylor ; Ibid; p 288.

<sup>856</sup> Charles Taylor ; Ibid ; p 287 : « C'est pourquoi les exigences de l'intégrité peuvent constituer une remise en cause de l'utilitarisme ».

envers autrui : la moralité est relative au « devoir ». Enfin, et cela suit également les points précédents, une clarté sans précédent dans les affaires morales : premièrement, parce que les limites de la moralité sont dessinées de la façon la plus nette, et deuxièmement, parce que les problèmes posés à l'intérieur de ces limites peuvent être résolus par une procédure définie<sup>857</sup> ». Charles Taylor défend une autre position, plus ouverte, plus aristotélicienne : nous disposerions de ressources personnelles, de qualités intimes, de valeurs autres<sup>858</sup> que seulement la bienveillance ou la justice, qui nous permettraient « non seulement d'articuler les biens et le sens de leur importance relative, mais aussi l'idée de notre vie comme une forme d'ensemble, au sein de laquelle différents biens se combinent, à différents moments et dans différentes situations<sup>859</sup> ». Charles Taylor s'insurge définitivement contre les théories de l'unité (bienfaisance et/ou justice) issues des Lumières, leur préférant des théories prenant en compte une pluralité de fins, plus ouvertes, amenant à penser les choix moraux différemment, « recherchant les biens pour eux-mêmes » : « Cela veut dire que nous devons concevoir une vie dans laquelle ces fins puissent être intégrées d'une certaine manière, selon certaines proportions, car toute vie est finie et il n'est pas possible de se consacrer sans limite à la poursuite d'un seul bien quel qu'il soit<sup>860</sup> ». Pour ce penseur de l'identité de l'homme moderne qu'est Charles Taylor, appuyant sa réflexion sur les apports d'Aristote et de Paul Ricœur<sup>861</sup>, il est impératif de construire sa vie entre pluralité et unité, étant entendu l'impossibilité de supprimer la diversité des biens.

Il y a là un nécessaire retour à la personne comme porteuse d'une identité morale, hésitante et plurielle, tentée par un rationalisme qui la mènerait soit vers un modèle utilitariste centré sur la bienveillance et le bonheur du plus grand nombre, soit sur un modèle déontologique tout entier habité par le désir de justice ; ces deux modèles semblent

---

<sup>857</sup> Charles Taylor ; Ibid ; p 289.

<sup>858</sup> Charles Taylor cite à plusieurs reprises différents concepts grecs : « *l'agapê* », désignant tout amour non personnel, par exemple l'amour pour une cause, l'amour pour la vérité ; « *le Kairos* », le juste moment, la juste circonstance, la juste inflexion temporelle pour passer à l'action ; il se situe à la jonction du temps et de l'action et témoigne de la liberté de chacun de passer ou pas à l'action, à un moment donné ; « *L'hybris* », que nous avons déjà cité dans ce travail, qui n'est autre que la démesure, l'oubli de sa place juste dans l'ordonnement du monde, « un saut au delà de la vulnérabilité de la condition humaine (Charles Taylor ; Ibid ; p 302). »

<sup>859</sup> Charles Taylor ; Ibid ; p 304.

<sup>860</sup> Charles Taylor ; Ibid ; p 305.

<sup>861</sup> Paul Ricœur rappelle ce qu'il doit dans son cheminement de pensée à Aristote : « Je soutiens qu'Aristote savait cela, et qu'il s'agit une fois de plus d'une de ces intuitions fondamentales du Stragirite que nous, modernes, avons passé trop de temps à oublier » ; et à Paul Ricœur, « qui a beaucoup fait pour nous le rappeler, et je lui dois beaucoup. Voir en particulier *Soi-même comme un autre* »

obérer les choix possibles des biens, réifiant en ce sens la construction d'une identité moderne, qui choisira probablement<sup>862</sup>, par facilité et à son propre insu, un modèle utilitariste, qui lèvera l'anonymat.

### III : L'identité, ou la vie comme *un récit* :

« Je te pardonne, je te fais père, bien qu'au fond tu n'y aies plus aucun titre. J'accepte la paternité. Mais de ce choix je suis le sujet maintenant. D'ailleurs, je te pardonne après t'avoir tué. Et même, je te pardonne de t'avoir tué. » Wladimir Granoff, *Filiations*<sup>863</sup>.

Deux mots, polysémiques certes, illustrent la problématique que nous essayons de mettre en évidence, c'est à dire une construction de soi qui ne serait pas uniquement réduite à du matériel biologique, et que viennent interroger les progrès de la médecine, tant dans des situations où la mort semble inéducable (ou alors une vie d'un très grand inconfort), que dans un désir d'enfant, signant une union amoureuse forte, avec des projections heureuses dans l'avenir.

-Le premier, est le mot *hôte*, désignant tout à la fois, celui qui reçoit, mais aussi celui qui est reçu ; autant celui qui offre l'hospitalité que celui qui en bénéficie ; autant l'invité que l'invitant. Il y a là, le rappel d'un lien qui ne peut être qu'absolument nécessaire, entre attachement et réciprocité envers autrui, un lien fondant l'un et l'autre, l'un dans l'autre, l'un et l'autre fondamentalement comme des *alter ego*. La fécondation, voire la fécondité même, ou la greffe, suite au don d'un matériel biologique, gamète ou organe, depuis le phénomène de la donation, jusqu'à son acceptation désirante, s'inscrivent dans ce mouvement que vient nous rappeler le mot *hôte*<sup>864</sup> ; comme si, ce dont il s'agissait là, avait rapport avec une hospitalité oubliée, sous entendue, une hospitalité vis-à-vis de celui qui donne, mais qui se construit, qui émerge, en même temps qu'elle est reçue, à la façon dont

---

<sup>862</sup> Du moins, c'est ce que nous pensons et craignons.

<sup>863</sup> Wladimir Granoff, psychiatre et psychanalyste ; « *Filiations* » ; 1975 ; Editions de Minuit ; réédité en 2001 aux Editions Gallimard.

<sup>864</sup> On ne retrouve pas semblable polysémie de ce mot dans les autres langues européennes.

Jacques D  rida décrivait les apories du phénomène de la donation<sup>865</sup>. Pour lui, l'hospitalité est aussi aporétique que le don, « la loi de l'hospitalité, la loi formelle qui gouverne le concept général d'hospitalité, apparaît comme une loi paradoxale, pervertissable ou pervertissante. Elle semble dicter que l'hospitalité absolue rompe avec la loi de l'hospitalité comme droit ou devoir, avec le "pacte" d'hospitalité. Pour le dire en d'autres termes, l'hospitalité absolue exige que j'ouvre mon chez-moi et que je donne non seulement à l'étranger (pourvu d'un nom de famille, d'un statut social d'étranger, etc.) mais à l'autre absolu, inconnu, anonyme, et que je lui *donne lieu*, que je le laisse venir, que je le laisse arriver, et avoir lieu dans le lieu que je lui offre, sans lui demander ni réciprocité (l'entrée dans un pacte) ni même son nom. La loi de l'hospitalité absolue commande de rompre avec l'hospitalité de droit ; non qu'elle la condamne ou s'y oppose, et elle peut au contraire la mettre et la tenir dans un mouvement incessant de progrès ; mais elle lui est aussi étrangement hétérogène que la justice est hétérogène au droit dont elle est pourtant si proche, et en vérité indissociable<sup>866</sup> ». Les apories de l'hospitalité et de la donation semblent se croiser ici encore, l'inconnu anonyme, vif ou mort, accueilli sans question : « Disons, oui, à l'*arrivant*, avant toute détermination, avant toute anticipation, avant toute *identification*, qu'il s'agisse ou non d'un étranger, d'un immigré, d'un invité ou d'un visiteur inopiné, que l'arrivant soit ou non le citoyen d'un autre pays, un être humain, animal ou divin, un vivant ou un mort, masculin ou féminin ». Cela est-il seulement entendable à l'*hôpital*<sup>867</sup>? Qu'avons-nous oublié lors de notre exercice quotidien et dans la vision de la médecine, et du soin que nous proposons aux patients? Donation, anonymat, naïveté<sup>868</sup> et hospitalité se conjuguent à ce point de la réflexion. Il est par ailleurs intéressant à ce stade de rappeler

---

<sup>865</sup> Confère la première partie sur le don ; Chapitre IV-A.

<sup>866</sup> Jacques Derrida et Anne Dufourmantelle ; « *De l'hospitalité* » ; Calmann-Lévy ; 1997 ; Extraits avec l'autorisation des auteurs : « *De l'hospitalité-Fragments* » ; Ecart de l'identité né 84/85 ; mars-juin 1998. Et Derrida de préciser : « L'hospitalité ne doit pas payer une dette, ni être command  e par un devoir : gracieuse, elle ne "doit" s'ouvrir à l'hôte (invité ou visiteur) ni "conformément au devoir" ni même, pour utiliser encore la distinction kantienne "par devoir". Cette loi inconditionnelle de l'hospitalité, si on peut penser cela, ce serait donc une loi sans impératif, sans ordre et sans devoir. Une loi sans loi, en somme. Un appel qui mande sans commander. Car si je pratique l'hospitalité *par* devoir (et non seulement *en conformité avec* le devoir), cette hospitalité d'acquittement n'est plus une hospitalité absolue, elle n'est plus gracieusement offerte au-delà de la dette et de l'économie, offerte à l'autre, une hospitalité inventée pour la singularité de l'arrivant, du visiteur inopiné... »

<sup>867</sup> Emmanuel Hirsch ; « *Le devoir de non-abandon : pour une éthique hospitalière du soin* » ; Editions du Cerf ; 2004.

<sup>868</sup> A.Benjelloun ; G.Bronsard ; M.Rufo : Nous concevons la naïveté comme une des conditions essentielles de la rencontre avec le patient. « *The adolescent and medical treatment* » ; In "Adolescent Autonomy and Medical Treatment – global perspectives" ; sous la direction de T.Callus, B.Feuillet-Liger, R.Ida ; ANR ; Bruylant, Bruxelles, 2012

qu'attachement et réciprocité, deux phénomènes qui traversent autant la greffe d'organe que la fécondation suite à un don anonyme, définissent *la miséricorde*. Jean Michel Hirt<sup>869</sup> le rappelle bien : la miséricorde, « dans une langue religieuse bien près d'être caduque (...), traduit deux termes hébreux : *rahamin* et *hèsèd*, soit pour le premier un sentiment qui a son siège dans la matrice (*rèhèm*), et pour le second, une relation charnelle qui unit deux êtres et implique une reconnaissance mutuelle<sup>870</sup> ». Et Jean Michel Hirt d'alerter que, quand la miséricorde vient à manquer, quand attachement et reconnaissance se trouvent dissociés, « l'humanité n'est plus symboliquement possible » : il cite les expériences limites, extrêmes, inénarrables même, des rescapés des camps de la mort, comme Robert Antelme<sup>871</sup>, Primo Levi<sup>872</sup>, Varlam Chalamov<sup>873</sup> ; les dimensions ontologiques, subjectives, et historiques de l'être, comme unique, sont alors scotomisées, et ne sont pas sans rappeler une certaine démarche utilitariste, sur la quelle nous reviendrons.

-Le second mot polysémique, qui complète le premier, surlignant l'ambiguïté du premier, est bien le mot *identité*, qui désigne à la fois le propre, l'unique, qui n'appartient qu'à soi, mais aussi le semblable, l'identique, qui n'est certes pas le soi. Paul Ricœur, dès la première page d'un de ses livres majeurs, « *Soi-même comme un autre*<sup>874</sup> », rappelle qu'en français, le mot *soi* est « un pronom réfléchi de la troisième personne - il, elle, eux- (...) mais aussi de toutes les personnes grammaticales » : l'idée majeure qui traverse l'ouvrage est que l'altérité ne saurait être, ou pas seulement, « qu'une altérité de comparaison, mais une altérité telle qu'elle puisse être constitutive de l'ipséité elle-même ». Paul Ricœur

<sup>869</sup> Jean Michel Hirt ; « *Les infidèles : S'aimer soi-même comme un étranger* » ; Grasset ; 2003 ; p 24.

<sup>870</sup> Jean Michel Hirt ; *Ibid* : « Miséricorde que Yahvé ne cesse de manifester envers l'homme et qu'il l'invite à dispenser à son tour aussi bien envers l'homme qu'envers l'autre divin de l'homme » ; p 24.

<sup>871</sup> Robert Antelme ; « *L'espèce humaine* » ; Collection *Tel* ; Gallimard ; 1957 ; Edition de 2005. Dès l'avant propos, Robert Antelme écrit : « ...Il nous paraissait impossible de combler la distance que nous découvrons entre le langage dont nous disposons et cette expérience que, pour la plupart, nous étions encore entrain de poursuivre dans nos corps. (...) A peine commençons-nous à raconter, que nous suffoquions. A nous-mêmes, ce que nous avons à dire, commençait alors à nous paraître inimaginable ». Le concept d'identité narrative que nous décrivons dans les pages qui suivent se trouve là illustré. Dans « *Vengeance ?* », la question de l'origine du droit pénal comme abandon de la vengeance d'abord, se trouve posée; Hermann ; *Le bel aujourd'hui* ; 2010.

<sup>872</sup> Primo Levi ; « *Si c'est un homme* » ; 1958 ; Robert Laffont ; Edition de 1996.

<sup>873</sup> Varlam Chalamov ; « *Récits de la Kolyma* » ; Verdier ; Edition de 2003.

<sup>874</sup> Paul Ricœur ; « *Soi-même comme un autre* » ; Editions du Seuil ; Points ; Essais ; mars 1990. L'auteur explicite les raisons d'une telle appellation de son livre : une des intentions philosophiques, « par le biais du terme *même*, est de dissocier deux significations majeure de l'identité, selon qu'on entend par identité l'équivalent de *l'idem* ou de *l'ipse* latin (...) Notre thèse constante sera que l'identité au sens *d'ipse* n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité (...) » *Soi-même* n'est qu'une forme renforcée de soi, servant à indiquer qu'il s'agit exactement de l'être ou de la chose en question » ; l'autre intention majeure de l'auteur est de montrer « que l'identité-*ipse* met en jeu une dialectique complémentaire de celle de l'ipséité et la *mêmeté*, à savoir la dialectique du *soi* et de *l'autre que soi* » ; p 13.

précise: « *Soi-même comme un autre* suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe plutôt dans l'autre, comme on dirait en langage hégélien. Au « comme », nous voudrions attacher la signification forte, non pas seulement d'une comparaison- soi-même semblable à un autre -, mais bien d'une implication : soi-même en tant que ...autre<sup>875</sup> ».

Du coup, le *propre* est non dissociable du *semblable*, mais l'un comme l'autre ont besoin de l'un et de l'autre pour se définir d'abord, et pour exister, advenir, ensuite. De même que l'hôte, celui qui invite, qui accueille, qui reçoit, n'existe que par la présence de celui qui est invité, reçu, réconforté (*anonymement* selon Jacques Derrida). Paul Ricœur tente de mettre en évidence l'identité de deux personnes en mettant en évidence le propre qu'ils ont en commun, l'invariant qui ne peut être que relationnel. Cette problématique, Paul Ricœur l'aborde en posant une question d'apparence simple et anodine : « *Qui ?* ». Il écrit : « En introduisant la problématique du *soi* par la question *Qui ?*, nous avons du même mouvement ouvert le champ à une véritable polysémie inhérente à cette question même : Qui parle de quoi ? Qui fait quoi ? De qui et de quoi fait-on le récit ? Qui est moralement responsable de quoi ? Autant de manières diverses dont on se dit le *qui ?*<sup>876</sup> ».

Paul Ricœur opère à ce niveau une distinction fondamentale entre deux types d'identité : l'identité comme *mêmeté* (le fait de ne pas changer dans le temps, d'être reconnaissable, d'être identique) ; et l'identité comme *ipséité* (« le pouvoir d'un sujet pensant de se représenter lui-même comme demeurant le même, malgré tous les changements physiques et psychologiques qui peuvent advenir à sa personne au cours de son existence<sup>877</sup> », mais aussi le maintien de soi, d'une fidélité à soi-même, par exemple dans la parole donnée ou la promesse faite à autrui). Jeffrey Andrew Barrash<sup>878</sup> précise : « Si Ricœur insiste tant sur cette distinction, c'est précisément afin de sauvegarder la spécificité de cette constance de soi pour laquelle, à l'encontre d'événements pouvant s'avérer

---

<sup>875</sup> Paul Ricœur ; *Ibid.* ; p 14.

<sup>876</sup> Paul Ricœur ; *Ibid.* ; p 31. Il convient de ne pas oublier dans quel contexte Paul Ricœur pose la question du *Qui ?* : Il précise : « Or ces manières diverses de poser la question du *Qui ?* n'échappent pas à une certaine contingence du questionnement, contingence liée à celle des découpages que proposent conjointement la grammaire des langues naturelles, l'usage du discours ordinaire, enfin le surgissement du questionnement philosophique au cours de l'histoire. L'herméneutique est ici livrée à l'art du questionnement, d'où résulte la fragmentation de l'art de questionner ».

<sup>877</sup> Définition d'*ipséité* donnée par Wiktionnaire ; <http://fr.wiktionary.org/wiki/ips%C3%A9it%C3%A9>

<sup>878</sup> Jeffrey Andrew Barrash ; « *Ricœur, Paul* » ; Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale ; Tome 2 ; Quadrige Dicos Poche ; PUF ; Quatrième édition ; septembre 2004 ; p 1690.

indifférents sur le plan moral, l'injonction de l'autre joue un rôle constitutif fondamental ». Et c'est justement entre *l'identité-mêmeté*, et *l'identité-ipséité*, qu'émerge et s'accomplit *l'identité narrative*, une identité toute dialectique entre mêmeté et ipséité. Il s'agit là d'une mise en histoire, d'une mise en récit, voire d'une *mise en intrigue*<sup>879</sup>, concept fondamental pour comprendre la notion de personne chez Paul Ricœur. L'identité devient dès lors une constitution inscrite et portée par le langage de l'ipséité, un montage narratif, une configuration et une refiguration continuelles, problématique que Paul Ricœur abordait déjà dans « *Temps et récit*<sup>880</sup> », et qu'il continue et finalise dans « *Soi-même comme un autre* », à travers le *trépied de la passivité*<sup>881</sup> : « D'abord, la passivité résumée dans l'expérience du corps propre, ou mieux, comme on dira plus loin, de la chair, en tant que médiatrice entre le soi et un monde lui-même pris selon ses degrés variables de praticabilité et donc d'étrang(èr)eté. Ensuite la passivité impliquée par la relation de soi à *l'étranger*, au sens précis de l'autre que soi, et donc l'altérité inhérente à la relation d'intersubjectivité. Enfin, la passivité la plus dissimulée, celle du rapport de soi à soi-même qu'est la *conscience* (...) ». Corps, chair, et conscience quittent leur statut de passivité pour devenir autant de formes d'altérité.

C'est bien de la question de la configuration de soi, de la reconfiguration de soi, par l'autre, grâce à l'autre, dans une mise en intrigue puissante et agissante, secondairement (à notre sens) dans une mise en récit, dont il s'agit là, avec des interrogations soulevées plus particulièrement par la médecine des greffes (d'autant plus que *l'interlocuteur* est le plus souvent mort et anonyme) et celle des techniques de procréation médicalement assistée<sup>882</sup>. La personne *nouvelle*, et pourtant la même, grâce à une promesse faite, et actée, par un inconnu anonyme, avec un résultat reconfiguré, réinscrit dans *la chair*, qui s'inscrit à nouveau dans la vie, personne agissante, *pouvant, et capable*.

---

<sup>879</sup> Nous développerons ce concept dans les pages qui suivent.

<sup>880</sup> Paul Ricœur ; « *Temps et récit* » : « Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées » ; Tome 3 ; Seuil, Collection Points ; 1985 ; p 443.

<sup>881</sup> Paul Ricœur ; « *Soi-même comme un autre* » ; p 369 ; Paul Ricœur poursuit en ouvrant d'autres champs : « En plaçant ainsi la conscience en tiers par rapport à la passivité-altérité du corps propre et à celle d'autrui, nous soulignons l'extraordinaire complexité et la densité relationnelle de la méta-catégorie d'altérité. En retour, la conscience projette après coup sur toutes les expériences de passivité placées avant elle sa force d'attestation, dans la mesure où la conscience est aussi de part en part attestation ».

<sup>882</sup> A.Benjelloun ; P. Le Coz : « *Du don anonyme de gamètes à la fiction de l'identité : des systèmes aporétiques en présence.* » ; Article soumis ; 2013.

Nous essayerons, modestement, de montrer comment l’anonymat est bien la clé de voûte d’une reconfiguration narrative de l’identité personnelle tant du donneur que du receveur, permettant justement une inscription dans la vie de relation. Avant de développer plus avant les idées sus citées, nous présenterons une autre approche de l’identité, s’appuyant sur un réalisme moral procédural, utilitariste à la limite, portée à son extrême, et développée par le philosophe anglais Derek Parfit, éminemment reconnu dans les pays anglo-saxons et contre lequel s’inscrivent en faux, autant Charles Taylor que Paul Ricœur. Présenter les grandes lignes de la pensée de cet auteur, permet de mieux mettre en évidence l’approche que fait Charles Taylor de la notion d’identité morale, et Paul Ricœur du concept d’identité narrative.

### III-A : Derek Parfit ou une approche utilitariste *extrême* de l’identité :

Rappelons que John Locke distingue la personne de l’homme<sup>883</sup> : comme nous l’avons déjà écrit, pour lui la conscience de soi est rattachée à la première, tandis que l’ordre biologique est rattaché au second. Pour Charles Taylor, la conception de l’identité de John Locke, « se définit en faisant abstraction de toute visée constitutive (...) La conscience de soi est la seule propriété constitutive<sup>884</sup> », aboutissant à la formation « d’un moi ponctuel ou neutre » : elle est au fondement de la conception utilitariste de l’individualisme contemporain, « la manière dont l’affirmation de l’individu moderne a engendré une conception fautive du moi<sup>885</sup> ». La démarche entreprise par John Locke, poursuivie par David Hume, trouve son aboutissement dans les travaux de Derek Parfit<sup>886</sup> : ce dernier récuse le concept d’identité personnelle, la réduisant à une somme de continuités psychologiques. Charles Taylor écrit : « Il s’agit fondamentalement de la même notion du moi qu’utilise Parfit, celle dont ” l’identité dans le temps implique seulement un enchaînement causal de type psychologique avec le type de cause appropriée ”<sup>887</sup> ». Pour Paul Ricœur<sup>888</sup>, qui s’oppose et dénonce aussi la conception de Derek Parfit, celui-ci réduit l’ipséité du moi à la

<sup>883</sup> Troisième partie de ce travail ; paragraphe II-A-1.

<sup>884</sup> Charles Taylor; « *Les sources du moi* » ; p 74.

<sup>885</sup> Charles Taylor; *Ibid*; p 74.

<sup>886</sup> Derek Parfit; « *Reasons and Persons* » ; Oxford University Press ; 1984. Malgré le succès outre Atlantique et les polémiques nombreuses suscitées, (notamment Paul Ricœur, dans *Soi-même comme un autre*), le livre n’a pas encore été traduit en français.

<sup>887</sup> Charles Taylor ; *Ibid.* ; p 74 ; Taylor cite l’ouvrage princeps de Parfit, p 216.

<sup>888</sup> Paul Ricœur : « *Soi-même comme un autre* » : « Cette œuvre hors du commun est celle de Derek Parfit, *Reasons and Persons*. J’y ai reconnu l’adversaire –non l’ennemi, loin de là-le plus redoutable pour ma thèse de l’identité narrative, dans la mesure où ses analyses se déroulent sur un plan où l’identité ne peut signifier que mêmeté, à l’exclusion expresse de toute distinction entre mêmeté et ipséité, et donc de toute dialectique – narrative ou autre- , entre mêmeté et ipséité » ; p 156.

mêmeté, faisant perdre au moi toute sa dimension narrative, et réflexive, ainsi que toute dimension morale , et éthique .

Pascal Engel<sup>889</sup> résume les trois idées principales qui alimentent la réflexion de Derek Parfit :

A / L'identité d'une personne dans le temps consiste seulement en certains faits particuliers.

B/ Ces faits peuvent être décrits sans présupposer l'identité de la personne en question, de manière purement « *impersonnelle* ».

C/ L'existence d'une personne consiste seulement en l'existence d'un corps et d'un esprit, et dans l'occurrence d'une série d'événements mentaux et physiques connectés.

Ce qui a pour conséquence, précise Paul Ricœur, que jamais, la personne ne peut revendiquer le statut de sujet moral<sup>890</sup>. Ceci au point que Derek Parfit écrive : « *Personal identity is not what matter*<sup>891</sup> », ce qui n'est pas sans déranger, questionner, interroger, certes le système déontologique dans lequel nous inscrivons notre pensée, mais aussi les bases de la démarche utilitariste : car, ce dont il s'agit là, est une invite à refonder l'utilitarisme dans le sens d'un altruisme généralisé et absolu. Les sujets moraux ne sont plus ni des sujets ni des personnes, mais un ensemble groupal et collectif ; dès lors, ce qui prévaut n'est pas le moi, mais le groupe, la collectivité, comme moteurs de toute action et de toute responsabilité. Le sujet est dilué, absorbé par le groupe, il ne s'appartient même pas à lui-même, sa responsabilité le dépasse, elle est celle du groupe. Derek Parfit semble prôner la mise en place d'une éthique toute impersonnelle, utilitariste certes, poussée à l'extrême, qui ne maximise pas le bien des personnes comme le souhaitait John Stuart Mill dans son ouvrage *princeps*, mais le bien de l'ensemble des personnes, de la collectivité dans son ensemble. Pascal Engel écrit : « On répondra que cette suppression du moi conduit à

---

<sup>889</sup> Pascal Engel ; « *La théorie de l'identité personnelle de Parfit* » ; Université Paris Sorbonne ; Paru en polonais et en français : « *Podmiotowosc i tozsamosc* » ; Editions J.Migasinski ; Université de Varsovie ; 2001 ; p 121-129.

<sup>890</sup> Paul Ricœur ; *Ibid* ; p 157.

<sup>891</sup> Derek Parfit ; *Ibid* ; « L'identité personnelle n'est pas ce qui importe » ; p 255, cité par Paul Ricœur. Nous n'avons pas fait cas dans ce paragraphe des expériences de pensée ou *puzzling cases* que propose Derek Parfit, où l'auteur dissocie des éléments qui sont généralement vécus et pensés comme reliés, comme le psychologique et le corporel, la mémoire, les souvenirs.

l'altruisme par des voies qui sont en fait dévastatrices pour le concept même *d'alter ego* moral : car il n'y reste plus ni *alter* ni *ego* ! La dimension sur laquelle insiste tellement Kant ou Husserl et à leur suite Ricœur, de la reconnaissance d'autrui *comme un autre* est en effet perdue, puisqu'on ne dispose plus des moyens de dire qu'il s'agit d'un autre *moi* ». Les événements sont impersonnels, l'ipséité est ici neutralisée, et avec elle une certaine vision du corps même, mais aussi d'une certaine démarche et argumentation éthique. Paul Ricœur écrit : « L'impersonnalité de l'événement marque avant toute chose la neutralisation du corps propre (...) Dans la mesure où le corps propre constitue une des composantes de la mieneté, la confrontation la plus radicale doit mettre en présence les deux perspectives sur le corps, le corps comme mien, et le corps comme un corps parmi les corps<sup>892</sup> ». Le corps propre, même s'il n'était porteur que de la *mêmeté*, ne saurait être réduit au corps seulement ; encore moins, s'il est aussi porteur d'une *ipséité*, voire d'une *histoire*. Il nous semble que c'est bien aussi cela que protège l'anonymat lors des dons, tant d'organes que de gamètes.

### III-B : L'ipséité à l'œuvre :

Paul Ricœur questionne : « Si mon identité perdait toute importance à tous égards, celle d'autrui ne deviendrait-elle pas sans importance ?<sup>893</sup> ». On retrouve dans l'œuvre de Paul Ricœur le questionnement<sup>894</sup> que nous rencontrons chez les patients greffés : « Qu'est ce qui fait que je suis toujours moi-même et que je me distingue de tout autre<sup>895</sup>, malgré et grâce à l'organe greffé ? » ; « Qu'est ce qui fait, et me rassure en partie ou complètement, que je continuerais à être *le même moi-même*, et non pas l'autre ? » ; Car, ce qui se dessine en filigrane, est une inquiétude pour la stabilité de *mon moi* et de *mon moi-même* dans le temps, que met en exergue le problème psychopathologique de la personnification des organes. Comment penser ce que je suis si je devais être différent demain de ce que je suis aujourd'hui ? C'est bien à ce niveau que Paul Ricœur<sup>896</sup> fait jouer la dialectique qu'il perçoit

---

<sup>892</sup> Paul Ricœur ; Ibid ; p 159.

<sup>893</sup> Paul Ricœur ; Ibid ; p 166.

<sup>894</sup> Les patients dans l'attente de greffe se posent la question de façon insidieuse, mais celle-ci ne surgit, véritablement, que dans l'après-coup.

<sup>895</sup> Cela définit de concept « d'écécité », déjà rencontré auparavant.

<sup>896</sup> Paul Ricœur ; Ibid ; Ricœur pose magistralement le problème dans le paragraphe intitulé : « *Le problème de l'identité personnelle* » ; p 141.

et met en évidence la différence, l'opposition, mais aussi la complétude entre *mêmeté* et *ipséité*<sup>897</sup>.

L'identité, si elle n'était réduite qu'à l'identité comme *mêmeté*, ne pourrait faire état des changements qui surviennent dans le temps, à moins d'une temporalité figée, quasi minérale. La question de la permanence de ce qui est changeant dans le temps se trouverait là éludée ; de même, si l'identité-*mêmeté* était réduite à ce qui est unique (une identité numérique donc), ou à ce qui est similaire<sup>898</sup> (une identité qualitative *pure*), elle ne rendrait pas compte non plus de la problématique que nous essayons d'esquisser : « Pour reprendre les termes d'une opposition qui a jalonné nos études antérieures : une forme de permanence dans le temps se laisserait-elle rattacher à la question *qui ?* en tant qu'irréductible à toute question *quoi ?* Une forme de permanence dans le temps qui soit une réponse à la question : « *Qui suis-je ?* » ?<sup>899</sup> »

A cette étape du questionnement et du raisonnement, il propose « deux modèles de permanence dans le temps, descriptifs et emblématiques : *le caractère* et *la parole tenue*<sup>900</sup> ». Dès lors, l'*ipséité* ne suppose plus un noyau immuable, non changeant, au niveau de la personnalité. L'identité narrative devient indispensable pour assurer la double polarité de l'identité ; d'un côté, *le caractère*, où *ipséité* et *mêmeté* se superposeraient presque ; de l'autre, avec *la parole donnée et tenue*, où l'*ipséité* se libère, s'affranchit de la *mêmeté*<sup>901</sup>. Le caractère, tel que définit par Paul Ricœur, constitue « l'ensemble des marques distinctives qui permettent de ré-identifier un individu humain comme étant le même(...) cumulant l'identité numérique et qualitative, la continuité ininterrompue et la permanence dans le temps<sup>902</sup> », mais aussi « l'ensemble des dispositions durables à quoi on

---

<sup>897</sup> Dans le *Dictionnaire de la langue philosophique*, (Foulquié, 1962 et 1969), on trouve : *ipséité*, du latin *ipseitas*, dérivé d'*ipse*: moi-même, toi-même, lui-même.

<sup>898</sup> Paul Ricœur ; *Ibid.* ; « Ces deux composantes de l'identité sont irréductibles l'une à l'autre, comme chez Kant les catégories de quantité et de qualité ; elles ne sont point pour autant étrangères l'une à l'autre ; c'est précisément dans la mesure où le temps est impliqué dans la suite des occurrences de la même chose que la ré-identification du même peut susciter l'hésitation, le doute, la contestation » ; p 141.

<sup>899</sup> Paul Ricœur ; *Ibid.* ; p 143.

<sup>900</sup> Paul Ricœur ; *Ibid.* ; p 143 ; page d'une énorme richesse, avec une écriture condensée et synthétique, posant la dialectique *mêmeté-ipséité*, avec les ouvertures sus citées.

<sup>901</sup> Paul Ricœur ; *Ibid.* ; p 143 ; « Je me hâte de compléter mon hypothèse : la polarité que je vais scruter suggère une intervention de l'identité narrative dans la constitution conceptuelle de l'identité personnelle, à la façon d'une médiété spécifique entre le pôle du caractère, où *idem* et *ipse* tendent à coïncider et le pôle du maintien de soi, où l'*ipséité* s'affranchit de la *mêmeté*. Mais j'anticipe trop ! »

<sup>902</sup> Paul Ricœur ; *Ibid.* ; p 144.

reconnaît une personne<sup>903</sup> », avec une dimension temporelle, « ouvrant sur la narrativisation de l'identité personnelle » : appréciations, habitudes *sédimentées*, préférences, qui sont autant de processus d'intériorisation, constituant en quelque sorte le passage du dehors vers le dedans, « *l'ipse* s'annonçant comme un *idem*<sup>904</sup> ». Il se trouve pourtant que même le caractère a une histoire, ce qui donne au pôle stable du caractère une dimension narrative, qui se déploie pleinement dans « la parole *tendue* dans la fidélité à la parole donnée ». Pour Paul Ricœur, la tenue de l'engagement, de la promesse, de la parole donnée et tenue, est un défi au temps ; à ce point précis, *idem* et *ipse* cessent de coïncider. Il écrit : « Je vois dans cette *tendue* la figure emblématique d'une identité polairement opposée à celle du caractère. La parole tenue dit un *maintien de soi* qui ne se laisse pas inscrire, comme le caractère, dans la dimension du quelque chose en général, mais uniquement dans celle du *qui ? (...)* Une chose est la persévération du caractère ; une autre la persévérance de la fidélité à la parole donnée. Une chose est la continuation du caractère ; une autre la constance dans l'amitié<sup>905</sup> ». Avec l'engagement éthique porté par la parole donnée, la promesse tenue, et loin du caractère sédimenté, il y a mise en place d'une altérité, certes mouvante, mais qui se veut plus intime, intérieure : « Ce qui est *autre* n'est-il pas d'abord logé en soi plutôt qu'en autrui, affectant le caractère, l'identité, et la conscience même ? » questionne Muriel Briançon<sup>906</sup>.

Rappelons ce que nous avons dit<sup>907</sup>, à savoir que dans son introduction déjà, Paul Ricœur posait la dialectique *ipséité* et *mêmeté*, mais aussi *ipséité* et *altérité* ; cette seconde dialectique vient compléter et enrichir la première : comme si l'identité, *le soi*, ne pouvait être que signée, marquée, par l'altérité : « A aucune étape, le *soi* n'aura été séparé de son autre (...) Dire *soi*, ce n'est pas dire *je*. Le *je* se pose - ou est déposé. Le *soi* est impliqué à titre réfléchi dans des opérations dont l'analyse précède le retour vers lui même<sup>908</sup> ». Et inversement, que l'altérité est aussi une des caractéristiques de l'identité. Enfin, une

<sup>903</sup> Paul Ricœur ; Ibid ; p 146.

<sup>904</sup> Paul Ricœur ; Ibid ; p 146.

<sup>905</sup> Paul Ricœur ; Ibid ; p 148.

<sup>906</sup> Muriel Briançon ; « *L'altérité au cœur de l'identité : que peut enseigner l'altérité intérieure ?* » ; Sciences-Croisées ; n° 2-3 : « *L'identité* » ; juin 2008.

<sup>907</sup> Paul Ricœur ; « *Soi-même comme un autre* » ; « *Soi-même comme un autre* suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe plutôt dans l'autre, comme on dirait en langage hégélien. Au « comme », nous voudrions attacher la signification forte, non pas seulement d'une comparaison- soi-même semblable à un autre -, mais bien d'une implication : soi-même en tant que ...autre » ; déjà cité ; p 14.

<sup>908</sup> Paul Ricœur ; Ibid ; p 30.

troisième dialectique, « du même et de l'autre, couronne les deux premières dialectiques<sup>909</sup> » ; cette dernière objective la voie de l'altérité intérieure, jusqu'au plus intime de chacun, une « investigation ontologique » d'une certaine façon : « Que l'altérité ne s'ajoute pas du dehors à l'ipséité, comme pour en prévenir la dérive solipsiste, mais qu'elle appartienne à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l'ipséité, ce trait distingue fortement cette troisième dialectique de celle de l'ipséité et de la mêmeté, dont le caractère disjonctif restait dominant<sup>910</sup> ». Cette investigation ontologique, tout comme chez Emmanuel Levinas, mène Paul Ricœur à l'éthique.

Des réponses aux questions posées par les patients *greffés*, mais aussi par les patients *fécondés*, suite à des dons anonymes, émergent : il y a définitivement de l'autre en moi, et du moi en l'autre, fût-il un inconnu pour moi ; nos histoires personnelles se croisent, s'enchevêtrent, et se co-construisent ; nous sommes nécessairement des obligés respectifs. Et pourtant, dans le même temps, nous pourrions aussi dire, avec Frankie Adams<sup>911</sup>, adolescente de douze ans, personnage principal du roman éponyme : « Nous pourrions nous regarder l'une l'autre, nous toucher l'une l'autre, rester ensemble pendant des années dans la même chambre. Cependant, toujours, je suis moi et vous êtes vous. Je ne peux être rien d'autre que moi et vous ne pouvez être rien d'autre que vous. Avez-vous quelquefois pensé à ça ? ».

### III-C : La refiguration narrative :

#### III-C-1 : Paul Ricœur et la refiguration narrative :

Pour Paul Ricœur, l'humain est avant tout travaillé, traversé, porté, par la temporalité, dans laquelle il ne peut que s'inscrire, et qui, surtout, se raconte : « Le temps humain devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif et que

---

<sup>909</sup> Paul Ricœur ; Ibid ; p 30.

<sup>910</sup> Paul Ricœur ; Ibid ; p 367.

<sup>911</sup> Carson McCullers ; « *Frankie Adams* » ; 1949 ; Stock ; Collection La Cosmopolite ; Edition octobre 2000. Dans le roman, Frankie Adams est une adolescente de douze ans, orpheline de mère, élevée dans une petite ville de l'Amérique profonde, sans perspectives, dans un cadre étouffant et pesant ; sa seule interlocutrice est sa vieille cuisinière et nourrice noire, Bérénice. « *Et peut-être nous voulons nous élargir et devenir libres. Mais nous avons beau faire, nous sommes prisonniers. Moi je suis moi et vous êtes vous et il est lui. Nous sommes en quelque sorte emprisonnés par nous même* ». Dans le même sens de réflexion, Frankie Adams, en rencontrant la fiancée de son frère pour la première fois, a une soudaine révélation : « *ils sont tous deux mon nous à moi* » (en italique dans le texte).

le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle<sup>912</sup>». Et de préciser, à la façon d'un horloger : « Nous suivons donc le destin d'un temps *préfiguré* à un temps *refiguré* par la médiation d'un temps *configuré*<sup>913</sup> ». C'est une nécessité, que de se raconter, « qui n'est pas accidentelle ». La mise en intrigue, prenant tout à la fois en compte les causes, mais aussi les buts, les aléas et les hasards des événements de vie mais aussi des rencontres<sup>914</sup>, l'inattendu même, s'inscrit dans le thème central de l'œuvre de Paul Ricœur, celui de la mise en action, du « *Je peux*<sup>915</sup> » ; la mise en intrigue fait le lien véritablement entre le temps vécu, et le temps raconté. Pour ceci, Paul Ricœur invoque le processus de la *mimésis*, processus consistant en l'invocation ou en représentation de l'action : « Il faut donc entendre imitation ou représentation dans son sens dynamique de mise en représentation, de transposition dans des œuvres représentatives.<sup>916</sup> » ; Il distingue trois temps, qui ne sont pas sans rappeler les processus décrits par Piera Aulagnier<sup>917</sup>:

A/ La *préfiguration* : il s'agirait d'une structure antérieure au langage, où s'inscrit et s'enracine l'intrigue, renvoyant à l'expérimentation dans le réel, au temps vécu ; l'intrigue, qui est à prendre ici comme une invocation ou une représentation mimétique de l'action, ouvre sur l'avenir.

B/ La *configuration* : elle désigne la mise en forme, ou mise en intrigue véritablement, avec deux dimensions, là encore ; une première, *épisodique*, chronologique ; et une seconde, *configurante*, réflexive, synthétique, et intégrative, non chronologique. Il y

<sup>912</sup> Paul Ricœur ; « *Temps et récit* » ; Tome I ; Editions du Seuil ; 1985 ; p 105.

<sup>913</sup> Paul Ricœur ; *Ibid* ; p 107-108.

<sup>914</sup> Nous tenons à cette notion de hasard, en tant que pédopsychiatre, des rencontres heureuses, aléatoires, qui permettent une *identification* réussie, plutôt qu'à la notion de *résilience*.

<sup>915</sup> Domenico Jervolino : « *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine* » ; p 44 : « C'est donc d'abord la puissance de récapitulation du thème de l'homme capable qui m'est apparu, par contraste avec l'apparence de dispersion de mon œuvre, comme un fil conducteur apparenté à celui que j'ai tant admiré chez Merleau-Ponty durant ces années d'apprentissage : le thème du " *Je peux*" ».

<sup>916</sup> Paul Ricœur ; *Ibid* ; p 69.

<sup>917</sup> Ces trois temps ne sont pas sans nous rappeler les processus originaires, primaires, et secondaires décrits par Piera Aulagnier dans « *La violence de l'interprétation : du pictogramme à l'énoncé* » ; Le Fil Rouge ; PUF ; 1975 ; « Par activité de représentation, nous entendons l'équivalent psychique du travail de métabolisation propre à l'activité organique. [...] Si nous faisons de l'activité de représentation la tâche commune aux processus psychiques, on dira que son but est de métaboliser en un élément homogène à la structure de chaque système un élément de nature hétérogène(...) Notre modèle défend l'hypothèse selon laquelle l'activité psychique est constituée par l'ensemble de trois modes de fonctionnement, ou par trois processus de métabolisation : le processus originaire, le processus primaire et le processus secondaire. Les représentations résultant de leur activité seront respectivement la représentation pictographique ou le pictogramme, la représentation phantasmatique ou le phantasme, la représentation idéique ou l'énoncé ».

a là, véritablement, un arrachement au monde de l'expérience, pour justement permettre une mise en mots, en pensées, avec une configuration nouvelle de la temporalité et des possibilités nouvelles et inédites, qui jusque là n'avaient jamais existé, et qui s'ouvrent alors.

C/ La *refiguration* : il s'agit de l'appropriation du récit dans son système de valeurs, dans son propre monde. Ce qui a été pré-signifié par l'action est repris, mis en forme, en énoncé, refiguré en quelque sorte, par la mise en récit, ouvrant à nouveau sur la construction d'un monde « dans lequel je pourrais projeter mes pouvoirs les plus propres<sup>918</sup> ». L'ipséité, est, en quelque sorte, refiguration de la narrativité elle-même.

L'identité narrative, grâce aux trois temps de la *mimesis*, avec la mise en intrigue et en récit est la traduction dans le langage de l'ipséité. Il ne s'agit plus d'une histoire objective, mais bien de celle d'une vie qui change, prend de nouveaux chemins, au fur et à mesure des récits qu'elle-même raconte, mais aussi des récits racontés par d'autres (*d'autres ipséités mises en langage*) au gré des rencontres, qu'elle intègre, et fait sienne. Du coup, l'identité narrative n'est ni figée, ni stable, ni constante, ni définitive, mais bien changeante, évolutive, et plurielle<sup>919</sup>. La question du « *Qui ?* » que posait Paul Ricœur trouve une réponse, bien éloignée de la mêmété et des culs-de-sac dans laquelle celle-ci mènerait. Le processus de l'intrigue qui se met en place donne forme, consistance, et cohésion à ce qui ne serait sinon qu'une succession d'événements factuels, sans liens entre eux, sans possibilité d'inscription dans la temporalité : mieux, dès lors, l'intrigue construit le sujet<sup>920</sup>.

Marie Carcassonne<sup>921</sup> permet de faire le lien entre l'ipséité, l'identité narrative, et les patients auxquelles nous nous intéressons ; elle écrit : « Cette temporalité *que j'organise* ne doit pas cependant faire oublier l'existence d'une temporalité *qui m'affecte*, en tant *que je* est un corps *concret* qui est constamment éprouvé dans le monde ». L'identité narrative ouvre des chemins ; *le récit de soi* correspond finalement à chaque fois à *une mise en*

---

<sup>918</sup> Paul Ricœur ; Ibid ; p 122.

<sup>919</sup> Un séminaire du Collège de France reprend cette idée ; « *L'identité changeante de l'individu* » ; 24 & 25 & 29 janvier 2008 ; Fondation Simone et Cino Del Luca, Académie Pontificale, Pr François Gros.

<sup>920</sup> Cette idée est forte chez Paul Ricœur, au point qu'il a écrit un texte : « *La vie : un récit en quête de narrateur* » ; In « *Ecrits et conférences* » ; Seuil ; 2008.

<sup>921</sup> Marie Carcassonne : « *Les notions de médiation et de mimesis chez Paul Ricœur : présentation et commentaires* » ; Celsa ; Paris IV, Sorbonne : [http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/14948/HERMES\\_1998\\_22\\_53.pdf](http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/14948/HERMES_1998_22_53.pdf)

*intrigue de soi*, voire à une *fiction de soi*, qui permet de se construire et de se projeter dans l'avenir, l'anonymat des donneurs alimentant la fiction, ne figeant ni l'identité du donneur, ni celle du receveur.

### III-C-2 : Wilhelm Schapp<sup>922</sup> ou « *l'empêchement* » des histoires :

Wilhelm Schapp s'intéresse particulièrement au *surgissement* de la vie, à son apparition. Quelle que soit la façon d'aborder la vie, il démontre que cette dernière n'apparaît qu'à travers des histoires, des récits. Nous sommes nécessairement, et indépendamment de toute notre volonté, « pris » dans nos propres histoires, mais aussi dans celles des autres rencontrés<sup>923</sup>, ainsi que dans une histoire collective qui nous dépasse et nous englobe. Nous sommes définitivement « *empêtrés*<sup>924</sup> », ou comme le dit Paul Ricœur, « *enchevêtrés* », dans les histoires. Sophie-Jan Arrien<sup>925</sup> commente : « L'effort de Schapp consiste en effet à montrer que non seulement l'être de l'homme mais l'être des choses également apparaît dans et comme des histoires, avec en arrière-plan d'autres histoires et en avant des histoires préfigurées. La perception des choses et la temporalisation de la vie elles-mêmes sont déterminées et phénoménalisées par les récits dans lesquels et par rapport auxquels la vie se déploie constamment. Derrière chaque histoire, une histoire et rien d'autre sinon d'avantage d'histoires ». Pour le commentateur Maurice Elie<sup>926</sup>, il est en fait question du « *surgissement* » du monde, qui « *se présente* », qui « *s'expose par lui-même* » plutôt que d'être la représentation d'un sujet<sup>927</sup>. Wilhelm Schapp

---

<sup>922</sup> Wilhelm Schapp, (1884-1965) ; Philosophe, il a été l'élève d'Edmond Husserl ; ses travaux sur la perception ont inspiré notamment Maurice Merleau-Ponty, qui le cite abondamment dans sa *Phénoménologie de la perception*. Il a été aussi juriste, s'intéressant au travail, au contrat, à la donation, et à la propriété d'un point de vue phénoménologique. Il publie en 1953, « *Empêtrés dans des histoires. L'être de l'homme et l'être de la chose* », paru en français en 1992 ; Editions du Cerf ; Collection « La Nuit surveillée » ; il est souvent cité par Paul Ricœur, qui le traduit par « *Enchevêtré dans les histoires* ».

<sup>923</sup> Nous nous référons à la rencontre telle que décrite par Marc Augé, dans « *Non lieux* », que nous avons cité précédemment.

<sup>924</sup> Wilhelm Schapp : « Nous employons l'expression "*empêchement*" dans un sens englobant et en parlant d'un *empêtré* nous voulons atteindre quiconque à qui l'histoire arrive et qui se tient en son centre ou en fait partie » ; Editions du Cerf ; Collection « La Nuit surveillée » ; 1992 ; p 148 ; cité par Sophie Jan-Arrien.

<sup>925</sup> Sophie-Jan Arrien ; « *Ipséité et passivité : le montage narratif du soi (Paul Ricœur, Wilhelm Schapp et Antonin Artaud)* » ; Laval théologique et philosophique ; vol 63 ; n°3 ; 2007 ; p 445-458.

<sup>926</sup> Maurice Elie ; « *Wilhelm Schapp : Contributions à la phénoménologie de la perception : présentation, traduction et commentaire* » ; Noësis N° 6 ; Les idéaux de la philosophie ; 2003.

<sup>927</sup> Comme l'avance Arthur Schopenhauer.

impose une inversion des points de vue, au point d'écrire, comme le souligne Maurice Elie : « Non, *vous* ne seriez pas si la lumière ne *vous* voyait pas ». Idem du monde des choses : si pour le Maître Edmond Husserl, les choses matérielles sont exclusivement conditionnées par l'extérieur et non par leur propre passé, au point d'être « des réalités sans histoires », pour l'élève Wilhelm Schapp, il en va tout autrement : « Tout se passe comme si toute chose avait son histoire, et comme si cette histoire laissait ses traces dans la chose ». Sauf que « les réalités psychiques ont bel et bien *une histoire* » précise Wilhelm Schapp. Les choses ont donc une histoire, les réalités psychiques qui se construisent à partir d'elles, tout autant, s'impétrant d'une certaine façon les unes aux autres. Choses et réalités psychiques, s'empêtrant à leur tour dans les histoires de vie. Wilhelm Schapp offre là une approche inédite : « Le montage narratif de la vie, est donc ici ouvertement pluriel, toujours susceptible d'une reprise et d'un démontage. Il faut imaginer un grand réseau mouvant de récits qui s'entrecroisent et se superposent et duquel surgit l'identité toujours racontée ou du moins racontable des êtres et des choses. Dans cet horizon, l'être-soi n'a ni les moyens ni même la vocation de se déprendre ou de se « *désempêtrer* » de ces histoires qui le traversent, l'enserrent, et le constituent intégralement », écrit plus loin Sophie-Jan Arrien. L'être, donc, toutes ses dimensions, du langage à la chair, du rapport qu'il entretient avec lui-même jusqu'au rapport qu'il établit avec autrui, mais aussi avec le monde des choses chargé lui aussi d'histoires, n'existe et ne se produit qu'à travers les histoires, dans lesquelles il est définitivement *empêtré* et *enchevêtré*<sup>928</sup>.

Certes les histoires sont porteuses aussi de métaphores, et nous connaissons, en tant que pédopsychiatre, la puissance heuristique de celles-ci, notamment avec le concept « d'empathie métaphorisante », tel que décrit par Serge Lebovici<sup>929</sup> : les mots dits mettent en histoire le vécu archaïque, sensoriel, pré verbal voire infra verbal, co-éprouvé par l'adulte (le parent, l'adulte donneur de soins, mais aussi le thérapeute) , par une identification régressive et empathique ; la métaphore , en ce sens , est structurante pour la mise en place d'un système interactif, mais aussi pour le développement du Soi (Self), d'un soi qui serait narratif, ainsi que du sens donné au langage, et de l'investissement de celui-ci. Cette

---

<sup>928</sup> Wilhelm Schapp ; Ibid ; « Apparemment, nous ne pouvons nous atteindre nous-mêmes que par nos propres histoires, par la manière dont ces enchevêtrements prennent forme, s'assouplissent ou deviennent inextricables » ; p 154.

<sup>929</sup> Serge Lebovici ; « *Le Bébé, le Psychanalyste, et la Métaphore* » ; Odile Jacob ; 2002. Serge Lebovici a écrit de nombreux articles sur le concept d'empathie métaphorisante, mais il nous semble que cet ouvrage en fait la synthèse.

empathie métaphorisante se joue aussi au sein de ce qui est transmis, demandé, au niveau des mandats trans-générationnels, des histoires que le jeune enfant se doit *d'écrire* pour ne pas trahir les histoires dans lesquelles il est *empêtré*. Et bien plus que l'exactitude de l'interprétation du mandat trans-générationnel que constitue la métaphore, c'est son existence même en tant que preuve de la possibilité d'un récit, et donc de ce qui serait trans-générationnel, qui fait l'efficacité de la métaphore<sup>930</sup>.

« Par ces histoires, nous entrons en contact avec un soi. L'homme n'est pas l'homme en chair et en os. A sa place s'impose son histoire comme ce qu'il a de plus propre »<sup>931</sup>, écrit Wilhelm Schapp, et ouvre à notre sens des voies intéressantes en ce qui concerne l'identité nouvelle tant des receveurs d'organes que de gamètes, que des enfants nés suite à un don de gamètes. L'identité quitte le champ du biologique pour se nourrir des histoires mais aussi des métaphores qui auraient été dites, portées, qui auraient circulées, reprises totalement ou partiellement. L'identité n'est plus figée dans le biologique, le matériel biologique échangé (chose ?) lui-même porteur d'histoire. L'histoire l'emporte sur le soma et sur le biologique.

Si l'avancée théorique de Wilhelm Schapp est séduisante et porteuse d'ouvertures, nous connaissons aussi en tant que pédopsychiatre des situations cliniques où la narration vient à faire défaut, avec des béances narratives telles (mais aussi quand la métaphore vient à manquer) qu'elles ne peuvent être intégrées à aucun processus historisant, le langage ne répondant plus ni de l'ipséité, ni de l'historicité, malgré les rencontres (sans identification possible), et les mises en intrigue, conduisant le sujet à *errer* véritablement, ne s'appropriant aucun cadre de vie. Et s'il fallait, pour rester fidèle à Paul Ricoeur et à Wilhelm Schapp, un exemple emprunté aux *histoires*, nous citerions bien évidemment la tragédie de Sophocle, Œdipe<sup>932</sup> incapable de se raconter mais raconté lui-même par d'autres que lui (les divinités, les oracles), payant pour une faute oubliée de tous, commise par son père Laïos dans sa prime jeunesse.

Si, avec Wilhelm Schapp, «l'histoire tient lieu de l'homme»<sup>933</sup>, avec Paul Ricoeur, «c'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage<sup>934</sup>» ; il y a là, peut être, un

---

<sup>930</sup> Nous devons cette idée à Mr le Professeur Michel Botbol, Professeur de Pédopsychiatrie, avec qui nous avons eu de nombreux échanges autour de cette question et que nous tenons à remercier.

<sup>931</sup> Wilhelm Schapp ; *Ibid.* ; p 129.

<sup>932</sup> « *Œdipe sur la route* », d'Henry Bauchau, nous semble reprendre au mieux cette errance d'Œdipe après que celui se soit crevé les yeux. Actes Sud ; 1990.

<sup>933</sup> Wilhelm Schapp : *Ibid.* ; p 127.

rapport mieux construit aux histoires, et assurément construisant mieux la personne. Ce qui nous obligerait, dans le cadre du don d'organes ou de gamètes, à mieux et plus *historiciser* l'événement de la donation.

### III-C-3 : Les implications éthiques de la fonction narrative :

Au-delà de l'histoire d'une vie comme *mimesis* (préfiguration, configuration et refiguration), à travers justement des boucles mimétiques apportées, voire induites, par les autres, Paul Ricœur avance l'idée que la fonction narrative porte en elle des implications éthiques ; s'appuyant sur Walter Benjamin<sup>935</sup>, il pose que l'art de raconter est avant tout « l'art d'échanger des expériences ; par expérience, Walter Benjamin entend non l'observation scientifique, mais l'exercice populaire de la sagesse pratique<sup>936</sup> » ; cet exercice se donne à partager et à vivre principalement dans l'épopée, et de façon moindre dans le récit<sup>937</sup>. « Rien ne recommande plus durablement une histoire à la mémoire que cette sobriété qui la soustrait à l'analyse psychologique. Et plus le narrateur se trouve amené à renoncer aux nuances psychologiques, plus aisément son histoire s'installe dans la mémoire de l'auditeur, plus elle s'assimile parfaitement à sa propre expérience, plus il aimera, un jour, la raconter à son tour. (...) Plus l'auditeur est oublieux de lui-même, plus ce qu'il entend s'imprime profondément en lui. Lorsque le rythme du travail l'a investi, il prête l'oreille aux histoires, de telle manière qu'il est gratifié du don de les raconter à son tour. Ainsi est fait le filet où repose le don de narrer<sup>938</sup> ». L'expérience, à travers le récit, passe alors de l'un à l'autre ; il y a échange, partage, la réalité devient transmissible. L'implication éthique tient dès lors non pas au récit lui-même, à ce qu'il contient ou véhicule, mais bien au fait même de le partager, de partager l'expérience dont il est le témoin. Il existe à ce point là une vraie

---

<sup>934</sup> Paul Ricœur ; « *Soi même comme un autre* » ; p 175.

<sup>935</sup> Walter Benjamin ; « *Le conteur ; Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov* » ; publié sous le titre « Le narrateur » pour la première fois en français en 1952 ; Denoël, 1971 ; Seuil, 1987 ; Cité par Paul Ricœur ; Ibid ; p 193. Walter Benjamin écrit : « Avec la Grande Guerre un processus devenait manifeste qui, depuis, ne devait plus s'arrêter. Ne s'est-on pas aperçu à l'armistice que les gens revenaient muets du front ? Non pas enrichis mais appauvris en expérience communicable. (...). Raconter une histoire, des histoires, son histoire, repose sur une faculté que nous pouvions à première vue croire inaliénable, dont nous pouvions penser qu'elle ne l'était pas, qu'elle ne serait jamais menacée : la faculté d'échanger des expériences. »

<sup>936</sup> Paul Ricœur ; Ibid ; p 193.

<sup>937</sup> Paul Ricœur attire l'attention sur le récit littéraire, le roman, ne partageant pas en cela le point de vue de Walter Benjamin : les déterminations éthiques ne sont pas perdues au bénéfice de l'esthétique. Paul Ricœur conclut : « Les expériences de pensée que nous conduisons dans le grand laboratoire de l'imaginaire sont aussi des explorations menées dans le royaume du bien et du mal. Transvaluer, voire dévaluer, c'est encore évaluer. Le jugement moral n'est pas aboli, il est plutôt lui-même soumis aux variations imaginatives propres à la fiction » ; Ibid ; p 194.

<sup>938</sup> Walter Benjamin ; Ibid.

dialectique entre la théorie de la narration et la théorie éthique, l'une s'infléchissant dans l'autre, « ayant affaire avec le destin distinct, voire opposé, de *l'identité*<sup>939</sup> », l'identité-ipsité, recouvrant et oscillant entre deux pôles ; celui du même, représenté par la notion de *caractère* ; celui du maintien de soi, porteur d'une dimension éthique, qui serait avant tout celle de *la promesse faite et donnée*, « la manière telle de se comporter qu'autrui peut *compter* sur elle<sup>940</sup> ». Le récit permet de redonner au caractère son mouvement et efface les identifications figées, « redonnant les traits reconnaissables de personnages aimés et respectés<sup>941</sup> ». Il y a là, grâce au récit, le plaisir de la re-connaissance, dans une mise en relation entre l'objet et la représentation faite de l'objet<sup>942</sup>; mais aussi le plaisir de la *reconnaissance*, de la part du semblable, et donc de soi-même comme *étant* un autre.

Quid alors d'une vie qui ne peut être mise en mots, qui ne peut se raconter, lorsque « la faculté d'échanger des expériences » selon les mots de Walter Benjamin, vient à manquer ? Rappelons que pour Paul Ricœur, la vie ne peut être réduite au biologique (la *Zoé* des anciens Grecs), mais qu'elle est avant tout « un récit en quête de narrateur ». Plusieurs cas de figures sont possibles, en voici quelques unes :

-A / *L'ineffable* de « l'horrible », celui de la première Guerre (Walter Benjamin), celui du monde concentrationnaire (David Rousset, Primo Levi, Robert Antelme, Varlam Chalamov, Alexandre Soljenitsyne,..., pour ne citer qu'eux) est bien difficile à retranscrire, et impossible à *narrer* : les *justes mots* manquent pour retranscrire l'expérience vécue et le récit qu'il est possible d'en faire<sup>943</sup> ; seul le témoignage est possible, prenant corps et forme,

---

<sup>939</sup> Paul Ricœur; Ibid; p 195.

<sup>940</sup> Paul Ricœur ; Ibid ; p 195 : « Parce que quelqu'un compte sur moi, je suis comptable de mes actions devant un autre. Le terme de responsabilité réunit les deux significations : compter sur..., être comptable de...Elle les réunit, en y ajoutant l'idée d'une réponse à une question : « Où es tu ? », posée par l'autre qui me requiert. Cette réponse est : « Me voici ! ».Réponse qui dit le maintien de soi.

<sup>941</sup> Paul Ricœur ; Ibid ; p 195

<sup>942</sup> Nous retrouvons, là encore en tant que pédopsychiatre, des analogies avec certaines théories du développement ; « *La naissance de l'objet* » ; René Roussillon et Bernard Golse ; les deux auteurs décrivent l'émergence de la pensée dans la relation et la mise en mots de ses premiers ressentis. Il y a obligatoirement détour par la pensée, les mots de l'autre, pour assoir sa propre pensée PUF ; collection Le fil rouge ; 2010.

<sup>943</sup> Nous citons à nouveau Robert Antelme ; « *L'espèce humaine* » : « Mais nous revenions juste, nous ramenions avec nous notre mémoire, notre expérience toute vivante et nous éprouvions un désir frénétique de la dire telle quelle. Et dès les premiers jours cependant, il nous paraissait impossible de combler la distance que nous découvrons entre le langage dont nous disposions et cette expérience, que, pour la plupart, nous étions encore entrain de poursuivre dans notre corps. Comment nous résigner à ne pas tenter d'expliquer comment nous en étions venus là ? Nous y étions encore. Et cependant c'était impossible. A peine commençons-nous à raconter, que nous suffoquions. A nous même, ce que nous avions à dire commençait alors à nous paraître *inimaginable* ». D'autres

de façon certes paradoxale et ambiguë, sur le point de rupture que constitue l'indicible, le non représentable, celui des affects alors ressentis et vécus, non partageables. Mais, et il ne faut pas s'y tromper, la dimension éthique du témoignage, bien que cela puisse sembler paradoxal, voire aporétique, réside dans ce que Paul Ricœur<sup>944</sup> défendait : « L'art de l'oubli devrait reposer sur une rhétorique de l'extinction : écrire pour éteindre-le contraire du faire archive » .

-B / Michel Foucault avait mis en évidence « *une anthologie d'existence* », celles des « *hommes infâmes* », dont la vie, a été perdue véritablement, en raison de quelques mots, de quelques lignes, ceux des lettres de cachets de police, des rapports d'enfermement, en raison d'un déficit double, symbolique et social, participant tout à la fois d'un déni de justice, mais aussi, là encore, d'un déni de *reconnaissance*. Michel Foucault<sup>945</sup> écrit : « Je n'ai pas cherché à réunir des textes qui seraient, mieux que d'autres fidèles à la réalité, qui mériteraient d'être retenus pour leur valeur représentative, mais des textes qui ont joué un rôle dans ce réel dont ils parlent, et qui en retour se trouvent, quelles que soient leur inexactitude, leur emphase ou leur hypocrisie, traversée par elle : des fragments de discours traînant les fragments d'une réalité dont ils font partie. Ce n'est pas un recueil de portraits qu'on lira ici : ce sont des pièges, des armes, des cris, des gestes, des attitudes, des ruses, des intrigues dont les mots ont été les instruments. Des vies réelles ont été jouées dans ces quelques phrases ; je ne veux pas dire par là qu'elles y ont été figurées, mais que, de fait, leur liberté, leur malheur, leur mort souvent, leur destin en tout cas y ont été pour une part au moins décidés. Ces discours ont réellement croisé des vies ; ces existences ont été effectivement risquées et perdues dans ces mots ».

---

survivants ont attendu plus de cinquante ans pour témoigner, avec le même manque de mots, de leur vécu, comme par exemple Geneviève De Gaule, dans « *La traversée de la nuit* » ; Seuil, 1998.

<sup>944</sup> Paul Ricœur ; « *La mémoire, l'histoire, l'oubli* » ; chapitre « *Le pardon difficile* » ; Editions du Seuil ; Points ; Essais ; p 654.

<sup>945</sup> Michel Foucault ; « *La vie des hommes infâmes* », qu'il publie en 1977, dans « *Les cahiers du chemin* », juste après « *Surveiller et punir* » et « *La volonté de savoir* » ; « Des vies qui sont comme si elles n'avaient pas existé, des vies qui ne survivent que du heurt avec un pouvoir qui n'a voulu que les anéantir ou du moins les effacer, des vies qui ne nous reviennent que par l'effet de multiples hasards ».

-C / Les pauvres ou encore, comme l'écrit John Adams<sup>946</sup>, « *les invisibles* », les gens de l'ombre, ce qui n'accéderont jamais à la lumière, interdits à la vie publique, à la prise de décision collective : « La conscience du pauvre est claire ; pourtant il a honte ... Il se sent hors de vue d'autrui, cherchant à tâtons dans le noir ... L'humanité ne lui prête nulle attention. Il avance et rôde sans qu'on le voit ... on ne le désapprouve pas, on ne lui reproche rien ; simplement *on ne le voit pas* ». Du coup, il ne se raconte pas, il n'existe pas, sa parole ne peut advenir. Jan Marejko<sup>947</sup> écrit : « L'homme en effet pour se sentir et savoir *qu'il est* ou *qu'il vit*, a autant besoin d'être vu et entendu que d'être nourri. Dans les sociétés archaïques, seul existe pleinement celui vers qui tous les regards se tournent : le roi. Les autres n'existent pas par eux-mêmes, mais seulement dans la mesure où ils se rapportent à ce roi en qui convergent *l'être et le pouvoir*. Plus on s'éloigne du centre de l'être et du pouvoir, plus on trouve des êtres insubstantiels, figures spectrales, à peine vivantes, comme ce pauvre entrevu par John Adams, et qu'on peut traiter comme du bétail,... (seuls)..., la solitude de ceux qui ne peuvent se rapprocher du centre de l'être et du pouvoir ». Paul Ricœur n'a pas abordé la béance immense mise en place par de telles situations sociales d'indicibilité et d'invisibilité, alors que le concept l'identité narrative, à travers *la mimesis*, et notamment la refiguration, s'y prête parfaitement.

Ces trois exemples en rapport avec l'indicible, ce qui ne peut être dit car non mentalisable, ou non autorisé à être mentalisé, ou interdit à la mentalisation à toute une catégorie non reconnue, posent la question du rapport au pouvoir et aux institutions, comme *structures du vivre-ensemble*<sup>948</sup>. Paul Ricœur, s'appuyant sur la réflexion d'Hannah Arendt, pose d'emblée que le rapport aux institutions ne peut être que construit sur la pluralité d'une part, permettant de sortir de la dyade « je / tu », pour inclure obligatoirement le tiers, *inclus* de fait ; et la concertation de l'autre, le pouvoir n'étant conçu que comme groupal (condition même de son existence et de sa pérennité) et non individuel. Ces conditions sont nécessaires à l'émergence de l'identité narrative, dans ses deux pôles, entre mêmeté et ipséité. Paul Ricœur écrit<sup>949</sup> : « Ainsi est imposée une limite à toute

---

<sup>946</sup> John Adams, cité par Hannah Arendt ; « *Essai sur la Révolution* » ; Gallimard, 1985 ; p 97 ; Eux-mêmes cités par Patrick Massa ; « *Vae Victis: la face sombre de la méritocratie* » ; Revue du MAUSS permanente ; Janvier 2010 ; <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article613>

<sup>947</sup> Jan Marejko ; « *Chroniques d'un révolutionnaire conservateur* » ; L'Age d'Homme ; 1985 ; p 136.

<sup>948</sup> Paul Ricœur ; « *Soi-même comme un autre* » ; p 227.

<sup>949</sup> Paul Ricœur ; *Ibid* ; p 228.

tentative pour reconstruire le lien social sur la seule base d'une relation dialogale strictement dyadique. La pluralité inclut des tiers qui ne seront jamais des visages. Un plaidoyer pour l'anonyme, au sens propre du terme, est ainsi inclus dans la visée la plus ample de la vraie vie. Cette inclusion du tiers ne doit pas être limitée à l'aspect *instantané* du vouloir agir ensemble, mais étalée dans la durée». Cette situation nous semble paradigmatique de la question qui nous intéresse, à savoir le maintien ou la levée de l'anonymat lors des dons d'organes ou de gamètes, tout en mettant en avant un point qui jusque là nous avait échappé : le tiers, nécessairement *inclus et anonyme*, participe justement en tant que tel, d'une part aux processus de narrativité et d'historicisation, et donc à l'émergence et au maintien dans le temps d'une identité personnelle, porteuse d'une estime de soi de qualité ; mais aussi à la survie des institutions, comme garantes de ce qui est bon et juste.

Le dire, le raconter, la narration, engagent et inscrivent l'homme dans le faire, lui donnant la pleine mesure de ses capacités. A partir de là, Paul Ricœur met en évidence quatre figures de la capacité humaine : *le pouvoir dire ; le pouvoir faire ; le pouvoir raconter ; enfin, l'imputabilité*. La dimension agissante n'est jamais séparée de la dimension parlante, l'une équilibrée par l'autre. Paul Ricœur, répondant au philosophe Olivier Abel<sup>950</sup>, écrit : « Il ne faudrait pas opposer dire et faire ; en particulier il y a des actes de discours qui engagent, car on ne s'engage pas seulement en faisant mais en parlant. Et pour moi, le modèle de cette parole qui engage, c'est la promesse. J'attache beaucoup d'importance à la valeur de la promesse, car presque toute la philosophie y est résumée. D'abord parce que dans la promesse, nous avons un acte de parole, on dit d'ailleurs qu'on donne sa parole ». La promesse engage au delà du temps, malgré les changements opérés en moi, mobilise le temps de l'initiative qui me maintient, m'implique vis-à-vis d'un autre qui compte sur moi et qui me permet justement de tenir ma promesse. En poussant plus loin, la promesse est le socle de l'institution du langage, « qui est peut être le socle de toutes les institutions<sup>951</sup> », et c'est bien cela qui est trahi quand la promesse n'est pas tenue.

---

<sup>950</sup> Olivier Abel ; « *Paul Ricœur, Jacques Ellul, Jean Carbonnier, Pierre Chaunu : dialogues* » ; Editions Labor et Fides ; 2012 ; p 26-27.

<sup>951</sup> Olivier Abel ; *Ibid.* ; p 27.

Promesse et reconnaissance se conjuguent, donateur envers donataire, donataire envers donateur, au-delà de leur mêmeté biologique, que la mise en intrigue puis en récit, vient assoir. La question de la levée de l'anonymat (*savoir*, sans pour autant *connaître*) participe à notre sens d'une recherche de reconnaissance par chacune des deux parties. Or la reconnaissance est constitutive du don, elle est dans le don lui-même, inscrite en lui en ce qu'il porte comme promesse initiale. L'anonymat n'est certainement pas une perte d'identité ; cette dernière n'étant assise, mise en forme, que par la mise en intrigue de soi, en récit de soi, possible de façon paradoxale et aporétique que par...un anonymat protecteur.

### Synthèse et perspectives :

« Rien ne devrait avoir un nom, de peur que ce nom même le transforme ». Virginia Woolf<sup>952</sup> ; *Les Vagues*.

« C'est faux de dire je pense : on devrait dire : on me pense.

-Pardon du jeu de mots-. *Je est un autre*. »

Arthur Rimbaud<sup>953</sup> ; *Lettres « du Voyant »*.

---

<sup>952</sup> Virginia Woolf ; « *Les Vagues* » ; Roman paru en 1931 et traduit de l'anglais par marguerite Yourcenar en 1974, chez Stock. Livre de Poche, 2005. Loin du genre romanesque traditionnel, Virginia Woolf met en scène six personnages, qui se racontent et un septième, Perceval, qui n'apparaît et prend véritablement *corps et existence* qu'à travers le récit des six premiers identifiés. Un drame touche Perceval, et bouleverse du coup la vie des six autres. Marguerite Yourcenar précise dans la préface que Virginia Wolf s'attache à « décrire *la biographie de l'être*, plus complexe que le caractère d'un personnage façonné par les circonstances ». Belle illustration, à notre sens, de la mise en intrigue et de l'ipséité qui sous tend toute identité narrative. Le personnage de Perceval, tout *anonyme* dans ce roman, existe pourtant bel et bien à travers les autres personnages.

« Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli. / Sous la mémoire et l'oubli, la vie. / Mais écrire la vie est une autre histoire. / Inachèvement. »  
Paul Ricœur<sup>954</sup> ; « *La mémoire, l'histoire, l'oubli* ».

Ce travail, né de rencontres qui laissent chaque protagoniste, et nous-mêmes d'abord, noyé dans des questions insolubles, est marqué par un écueil, tout autant que traversé de part en part (don, anonymat, identité) par une question qui pourrait servir de fil rouge.

Le malaise que nous vivons, l'écueil pressenti dès le début et qui se dévoilait à nous au fur et à mesure de l'élaboration de ce travail, écueil pour lequel nous n'étions pas préparés en tant que praticien clinicien, concerne un hiatus entre la formation reçue<sup>955</sup>, et le recueil, voire l'interprétation d'un vécu<sup>956</sup> : celui d'un *patient*<sup>957</sup> et/ou celui d'un *malade*<sup>958</sup> ? Jean Christophe Weber<sup>959</sup> pointe clairement cette béance « entre l'expérience vécue du malade et le statut de patient inauguré par la rencontre médicale », soulignant que « les ressorts intimes du discord entre médecins et malades semblent échapper à l'analyse<sup>960</sup> ». Todd Meyers<sup>961</sup>, citant François Dagognet<sup>962</sup> et Byron Good<sup>963</sup> invite à

---

<sup>953</sup> Arthur Rimbaud ; Lettres dites du Voyant ; Lettre du 13 mai 1871 à Georges Izambard.

<sup>954</sup> Paul Ricœur ; « *La mémoire, l'histoire, l'oubli* » ; dernière page du livre, p 657 ; nous avons respecté la mise en page de l'auteur.

<sup>955</sup> Sauf auprès de quelques trop rares Maîtres.

<sup>956</sup> Cette problématique, notamment en psychiatrie, fait l'objet de riches débats ; nous citerons à ce propos le travail de réflexion de Maurice Corcos ; « *L'homme selon le DSM : le nouvel ordre psychiatrique* » ; Albin Michel ; novembre 2011.

<sup>957</sup> Le mot patient, du latin *patiens*, participe présent du verbe *patis*, désigne « celui qui souffre » ou « celui qui endure ». Au final, le patient est la personne à qui est prodigué un soin, ou qui bénéficie d'une attention médicale.

<sup>958</sup> Le mot malade, du latin populaire « *mal habitus* », qui est en mauvais état, qui n'est pas en bonne santé ; Dictionnaire de la langue française.

<sup>959</sup> Jean Christophe Weber ; « *Être patient, être malade : Traiter quoi, soigner qui ?* » ; Cahiers Philosophiques ; n° 125 / 2 ème trimestre 2011 ; p 7-29.

<sup>960</sup> Jean Christophe Weber; *Ibid*; p 8. Il rappelle aussi, avec Michel Foucault, le pouvoir disciplinaire de la médecine, dont nous n'avons pris personnellement conscience qu'en rédigeant ce travail : « La médecine est un des maillons par lequel se déploie un pouvoir disciplinaire qui vise le dressage un à un des corps, et une biopolitique qui vise la santé de la population en tant que collection indistincte d'individus. L'élément qui s'applique de la même façon au corps et à la population est la « norme », norme de discipline et norme de régulation » ; *Ibid*, p 19.

réfléchir au patient différemment : « Je défends l'argument que le patient n'est ni seulement une position de sujet occupée par la personne qui fait l'expérience de la maladie ou du trouble, ni purement un objet d'intervention médicale, mais plutôt que *le patient est une catégorie de pensée* qui est l'objet d'un débat à l'intérieur de la médecine et de la thérapeutique, à l'intérieur et à l'extérieur de la médecine ». Todd Meyers souligne « qu'il existe déjà au sein de la médecine une certaine philosophie qui guide les praticiens aussi bien que les patients au travers du processus de thérapie et de guérison », « à l'œuvre dans le travail médical *en train de se faire* » et qui fait que, malheureusement, « au niveau de la clinique,..., le travail médical ne requiert pas de philosophie<sup>964</sup> a priori de la médecine<sup>965</sup> ».

Les problématiques éthiques que nous avons rencontrés se posaient en fait de façon autant réflexive qu'axiologique, avec cependant, comme arrière plan, des problématiques médicales, qui sont elles, mises en avant par les patients, la société, le Législateur, voire aussi par quelques soignants, mais traitées selon ce que la technique et la *science médicale* permettent et autorisent. Ces problématiques dites médicales procèdent d'une accumulation de savoirs concernant *le corps* et *la santé*, et par là même viennent combler ce qui serait déficient, grâce à une technicité de plus en plus poussée, inimaginable il y a encore deux décennies. Comme si le questionnement éthique habituel ne se mettait en place que concernant *les fins* (certes limitées), avec un foisonnement prodigieux de moyens techniques (quasi illimités), à juger, à valider, là encore, ce qui peut, au delà de remettre en jeu la question du *devoir faire/pouvoir faire*, occulte la question principale à notre sens, qui serait celle de savoir ce qui *est bon de faire*<sup>966</sup>. Car ce dont il s'agit là ne concerne rien de moins

---

<sup>961</sup> Todd Meyers ; « *Le patient comme catégorie de pensée* » ; Archives de Philosophie, Recherches et documentation ; Octobre-décembre 2010 ; p 687-701.

<sup>962</sup> François Dagognet ; « *La Raison et les Remèdes* » ; PUF ; 1964.

<sup>963</sup> Byron Good ; « *Comment faire de l'anthropologie médicale ? Médecine, rationalité et vécu* » ; Les Empêcheurs de Penser en Rond ; 1998.

<sup>964</sup> Michel Foucault ; « *Dits et écrits* » ; « Il y a longtemps qu'on sait que le rôle de la philosophie n'est pas de découvrir ce qui est caché, mais de rendre visible ce qui précisément est visible, c'est-à-dire de faire apparaître ce qui est si proche, ce qui est si immédiat, ce qui est si intimement lié à nous-mêmes qu'à cause de cela nous ne le percevons pas. Alors que le rôle de la science est de faire connaître ce que nous ne voyons pas, le rôle de la philosophie est de faire voir ce que nous voyons ». Tome 1 ; Gallimard ; 1978 ; p 540.

<sup>965</sup> Todd Meyers poursuit : « J'ai bien conscience du fait qu'un tel énoncé peut sembler analytiquement insoutenable ou, pour le moins, qu'il puisse heurter les sensibilités des anthropologues, des philosophes des sciences, et des médecins » ; p 688.

<sup>966</sup> La phrase « *La visée de la "vie bonne" avec et pour autrui au sein d'institutions justes* » résume la pensée que développe Paul Ricœur dans « *Soi-même comme un autre* » ; chapitre « Le soi et la visée éthique » ; p 199 à 236.

que la mise en présence d'un savoir médical constitué par une clinique<sup>967</sup> telle que définit par Michel Foucault, disposant de techniques, face à un *sujet-personne* transformé pour le coup en *patient-malade*.

Notre expérience<sup>968</sup> rapportée ici, qui sert de point d'appui et de matrice pour féconder la pensée et la réflexion, illustrée en partie par quelques vignettes cliniques, mais qui nous a quand même poussé à réfléchir, expérience différente en ce sens qu'elle concerne des patients rencontrés qui étaient plutôt *des sujets-donneurs* ou *des sujets-receveurs* ou *des sujets-issus du don* que *des sujets-patients* ou malades. Par rapport à ce travail, cette interrogation ouvre à nouveaux questionnements : le donneur de spermatozoïde ou de rein, est-il un patient ? L'enfant né suite à une fécondation par donneur connu ou inconnu est-il lui aussi d'emblée un patient ? Julien Baudet,<sup>969</sup> analysant les représentations sociales des patients transplantés cardiaques, tant au niveau du groupe des transplantés lui-même, que par le corps médical qui les a à charge, pose la question du statut des patients greffés, qui bien que soumis à des traitements anti-rejet avec un corps certainement précarisé, sont pourtant considérés comme des non-malades par le corps médical. C'est toute la question de *l'information signifiante donnée-reçue-interprétée-appropriée*, (par le patient, par le malade, par le médecin même) de sa nature, de ses effets imprévisibles et non quantifiables sur le patient qui se profile ici, cette information signifiante renvoyant toujours à autre chose qu'elle-même, faisant un *certain signe* alors ; mais aussi transduction<sup>970</sup>, tant au niveau des représentations sociétales, que médicales, comme le supposait déjà le philosophe Gilbert Simondon : « L'individu n'est pas un donné, mais il est en un sens *naturalisé* », résume Todd Meyers, « naturalisé en tant que sujet

---

<sup>967</sup> Michel Foucault : « La clinique n'est pas un instrument pour découvrir une vérité encore inconnue : c'est une certaine manière de disposer la vérité déjà acquise et de la présenter pour qu'elle se dévoile systématiquement » ; « *Naissance de la Clinique* » ; PUF ; Quadrige ; édition de septembre 1988.

<sup>968</sup> Le mot expérience est à entendre ici comme un engagement réflexif purement qualitatif dans une situation de mise à l'épreuve toute spéculative, concernant initialement les questions du don et de l'anonymat, puis, dans un second temps, touchant la question de l'identité. Il ne s'agit nullement d'expérimentation quantitative, de suivi de cohorte, selon tel ou tel protocole préétabli.

<sup>969</sup> Julien Baudet ; « *Les patients greffés sont-ils des malades ? Tension entre statut de patient et rôle de malade chez les transplantés cardiaques* » ; Cahiers Philosophiques ; n° 125 / 2<sup>ème</sup> trimestre 2011 ; p 47-63.

<sup>970</sup> *La transduction* est définie comme l'opération par laquelle un domaine subit une information : « Nous entendons par transduction une opération, physique, biologique, mentale, sociale, par laquelle une activité se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration du domaine opérée de place en place : chaque région de structure constituée sert à la région suivante de principe de constitution » ; Gilbert Simondon ; « *L'individu et sa genèse physico-biologique* » .

médical au travers des diagnostics et de l'intervention thérapeutique ». Ce travail auprès des patients en tant que donneurs ou receveurs, abordé à travers cette dimension qui appartient plus à l'anthropologie, à la sociologie, à la philosophie, à l'économie même, plutôt qu'à la médecine, a eu deux conséquences : d'abord, nous faire parcourir le chemin inverse, déconstruisant par de multiples apories jusqu'à la notion même de l'identité ; ensuite, penser autrement les catégories diagnostiques, pourtant indispensables, mais qui s'abattaient sur le patient comme une chape de malheur. A ce stade seulement de notre parcours personnel, nous pensons comprendre, approcher un tant soit peu le sens d'une phrase de Michel Foucault<sup>971</sup>, lue au tout début de nos études médicales, marquante : « La possibilité pour un individu d'être à la fois sujet et objet de sa propre connaissance implique que soit inversé dans le savoir le jeu de la finitude ».

Pour donner la mesure de la complexité qui sous tend cette dernière question, « *l'identité ?* », convoquée nécessairement par les questions du don et de l'anonymat, scotomisée complètement par une clinique qui serait pourtant du quotidien, nous donnerons l'exemple de l'écrivain et poète Fernando Pessoa<sup>972</sup>. Il invente plus d'une soixantaine de personnages « hétéronymes<sup>973</sup> », fictifs, en lesquels il se projette en partie, chacun décrivant une facette de l'auteur lui-même ; et quatre personnages principaux<sup>974</sup> semi-hétéronymes, qui sont autant d'auteurs qui auraient pu réellement exister, « sans oublier Fernando Pessoa « *lui-même* » pour son œuvre orthonyme<sup>975</sup> », cette pluralité des voix rendant compte d'autant d'explorations des possibles comme présence au monde. Si Paul Ricœur dans « *Soi-même comme un autre* »<sup>976</sup>, proclame une

---

<sup>971</sup> Michel Foucault ; « Naissance de la clinique » ; Quadrige ; PUF ; Edition de 1988 ; La phrase citée figure en première de couverture de l'ouvrage. Nous avons lu ce livre fondamental à la fin de notre troisième année de médecine, durant l'été 1989 (soit il y a 23 ans maintenant) ; cette phrase, retenue par cœur, a toujours résonné depuis en nous, comme une intrigue importante.

<sup>972</sup> Fernando Pessoa (1888-1935) ; « *Le livre de l'intranquillité* » ; le titre original est « *Livro de Desassossego, por Bernardo Soares* » œuvre protéiforme dont l'écriture s'étale de 1913 à 1935 ; découvert en 1982 dans une malle où Fernando Pessoa entassait ses écrits, l'auteur n'ayant publié de son vivant que peu de textes. Le choix que fait Pessoa d'une écriture du texte sous forme de fragments, avec plusieurs entrées possibles, rend compte aussi de la multitude des possibles. Première publication en portugais en 1982 ; Christian Bourgeois Editeur ; 1999 ; édition de mai 2011.

<sup>973</sup> Le mot est une invention de Fernando Pessoa lui-même : « C'est moi, le créateur de tout, qui fut le moins présent »

<sup>974</sup> Les quatre personnages semi-hétéronymes principaux sont : Ricardo Reis ; Alberto Caiero ; Alvaro de Campos ; et Bernardo Soares (le rédacteur hétéronyme du Livre de l'intranquillité). Ces quatre hétéronymes sont porteurs d'une telle présence et force que Fernando Pessoa leur donnera une biographie même, « *lui-même* » devenant « *le cas Pessoa* ».

<sup>975</sup> Note de Robert Bréchon en introduction du « Livre de l'intranquillité » ; Ibid ; p 7.

<sup>976</sup> Paul Ricœur ; « *Soi-même comme un autre* » ; paragraphe « *le Cogito brisé* » ; p 22 à 27.

phénoménalité du monde intérieur, véritable cheminement vers une herméneutique du soi<sup>977</sup>, déconstruisant le cogito cartésien, Fernando Pessoa<sup>978</sup> (ou son semi-hétéronyme Bernardo Soares ?) écrit et résume : « *Je suis un autre* ». Il souligne là une impossibilité de coïncidence *entre soi et soi-même* (situation rencontrée quelque fois en clinique, sans pour autant qu'un clinicien avisé puisse retenir une symptomatologie délirante) : « Vivre, c'est être un autre. Et sentir n'est pas possible si l'on sent aujourd'hui comme l'on a senti hier : sentir aujourd'hui la même chose qu'hier, cela n'est pas sentir - c'est se souvenir aujourd'hui de ce qu'on a ressenti hier, c'est être aujourd'hui le vivant cadavre de ce qui fut hier la vie, désormais, perdue. Tout effacer sur le tableau, du jour au lendemain, se retrouver neuf à chaque aurore, dans une revirginité perpétuelle de l'émotion – voilà, et voilà seulement ce qu'il vaut la peine d'être, ou d'avoir, pour être ou avoir ce qu'imparfaitement nous sommes<sup>979</sup> ». L'existence n'est possible que par la sensation, chaque fois neuve et renouvelée, que l'incarnation en autrui - en l'occurrence, ici, les quatre semi-hétéronymes et la soixantaine d'hétéronymes-, rend possible. Il y a là un sentiment d'inexistence au monde, et d'inexistence du moi, qui n'est pas sans rappeler *le neutre* blanchotien, porté par l'hétéronymie mise en place, source d'une angoisse, d'un *souci* phénoménologique, d'une véritable *intranquillité*<sup>980</sup> : « Qui suis-je pour moi-même ? Rien d'autre que l'une de mes sensations<sup>981</sup> ». Et plus loin : « Ce que je ressens est seulement ressenti (bien malgré moi) pour qu'il soit écrit que cela a été ressenti. Ce que je pense arrive aussitôt en mots, mêlés à des images qui le défont, s'ouvre en rythmes qui sont déjà quelque chose d'autre. A force de me recomposer, je me suis détruit. A force de me penser, je suis devenu mes pensées, mais

---

<sup>977</sup> Paul Ricœur ; Ibid ; citant Nietzsche : « Je retiens la phénoménalité également du monde *intérieur* : tout ce qui est nous *devient conscient* est d'un bout à l'autre préalablement arrangé, simplifié, schématisé, interprété-le processus *réel* de la perception interne, *l'enchaînement causal* entre les pensées, les sentiments, les convoitises, comme celui entre le sujet et l'objet, nous sont absolument cachés- et peut être pure imagination » ; p 25-26.

<sup>978</sup> Fernando Pessoa : « Je pense donc je ne suis pas et je suis d'autant moins que je pense davantage ».

<sup>979</sup> Fernando Pessoa ; Ibid ; paragraphe 94 ; p 131.

<sup>980</sup> Fernando Pessoa publiera en 1917 un texte « *Ultimatum* », dans l'unique numéro de la revue Portugal Futuriste, saisie par la police ; le texte est écrit par un de ses demi-hétéronyme, Alvaro de Campos. Fernando Pessoa fait écrire à Alvaro dos Campos en préambule : « Vraiment curieux est le cas de Fernando Pessoa, qui n'existe pas à proprement parler ». « *Ultimatum* » présente un programme bien défini, comprenant quelques points qui nous intéressent dans ce travail : « Abolition du dogme de la personnalité ; abolition du préjugé de l'individualité ; abolition du dogme de l'objectivisme personnel ; (...) ; Le surhomme sera, non le plus fort, mais le plus complet ; le surhomme sera non le plus dur, mais le plus complexe ; le surhomme sera non le plus libre, mais le plus harmonique ». Editions Unes ; 1993.

<sup>981</sup> Fernando Pessoa ; Ibid ; paragraphe 154 ; p 187.

ne suis plus moi. (...) La fiction me suit comme mon ombre<sup>982</sup>». La conscience aigüe et réflexive de Fernando Pessoa, toute tournée vers l'introspection, l'analyse des sensations, mais en même temps nourrie de l'extériorité<sup>983</sup>, ne trouve d'échappatoire que dans une mise en abyme du soi, servie ici, certes par un procédé artistique et esthétique, l'hétéronymie, mais qui a pour mérite de montrer, comme une loupe grossissante, la difficulté pour *le moi* à se concilier avec *le moi-même* (et inversement), à le reconnaître d'une certaine façon comme sien. Cette rencontre véritable entre le soi et le soi-même ne survient au cours d'une vie, que quelques rares fois, quelques trop courts moments, constituant ce que le philosophe Marc Richir<sup>984</sup> appelle le *sublime*, « correspondant à une hyper-densification de l'affectivité en ce qui va constituer le soi, dans "le moment" du sublime ».

Là aussi, au fur et à mesure que se déroulait ce travail, une question commune aux trois parties émergeait lentement, comme un fil rouge, méconnue là aussi par la médecine bien que centrale, convoquée au quotidien: la reconnaissance. Au point de nous apparaître comme un principe méta-éthique, se situant en amont des principes d'*autonomie*, de *bienfaisance*, de *non malfaisance*, et même de *justice*. La reconnaissance n'est certainement pas une injonction morale à reconnaître et/ou à aimer l'autre. Il s'agit plutôt d'un vrai travail d'élaboration perceptive, affective, et psychique pour *approcher au mieux* ce qu'il y a d'humain en soi, en l'autre, une connaissance médiatisée de soi qui passe non pas simplement - si tenté qu'on soit de considérer cette opération comme simple - par l'autre, mais plutôt<sup>985</sup> par « le désir du désir de l'autre ». Une difficulté accrue, voire une aporie de plus, vécue au niveau de la clinique, tant auprès des donneurs, des receveurs, que des

---

<sup>982</sup> Fernando Pessoa ; Ibid ; paragraphe 193 ; p 224.

<sup>983</sup> A mettre en perspective par rapport à la Méditation Troisième de René Descartes, entièrement tourné vers sa propre intériorité, coupé de toute extériorité : « Je suis une chose qui doute, c'est-à-dire qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent ».

<sup>984</sup> Marc Richir ; « *Variations sur le sublime et le soi* » ; Collection Krisis ; Editions Jérôme Millon ; 2010 ; p 53. Marc Richir décrit ce moment *sublime* avec une image empruntée à la physiologie cardiaque : *la systole* correspondant à une hyper-densification de l'affectivité, le moment du croisement de traces antérieures qui font correspondance, de prémonitions, de réminiscences qui se font écho, d'un coup, dans l'instabilité même ; *la diastole*, moment de relâchement, de redéploiement de cette affectivité, bascule du percevant au perçu, de l'inscription dans le temporel.

<sup>985</sup> Alexandre Kojève ; « *Introduction à la lecture de Hegel* » ; Gallimard ; Paris, p 12-15 ; Cité par Yann Moulier Boutang : « *Le combat du maître et de l'esclave revisité* » ; Revue Multitude ; septembre 2001.

enfants nés du don, non théorisée par la médecine là encore, qui vient du fait que la reconnaissance n'est pas naturelle, qu'elle s'arrache, se conquiert, comme si la lutte pour la reconnaissance était inhérente à la reconnaissance elle-même. Nous donnerions pour illustration ce que disent et demandent les parents du jeune K. (vignette 5), mais aussi Arthur Kermalvezen à travers son combat.

-Axel Honneth<sup>986</sup> a montré comment la reconnaissance, précédant la connaissance, en restaurant un *respect de soi, une estime de soi, une confiance en soi*, permettait de lutter contre une réification grandissante, touchant tous les secteurs, transformant le sujet en spectateur désengagé et passif, toute chose devenant échangeable et monnayable. La sollicitude pour autrui, l'amitié, permettent, au niveau de la sphère privée et intime, l'émergence d'une reconnaissance autorisant la *confiance en soi* et *l'autonomie*. Le respect de l'égalité des droits<sup>987</sup> vécu au quotidien introduit la reconnaissance au niveau du système politique et juridique, concourant au *respect de soi*. L'utilité de sa contribution propre, par le travail notamment, permet socialement au sujet d'accéder à une *estime de soi*<sup>988</sup>.

-Charles Taylor<sup>989</sup>, déplaçant la question de la reconnaissance au niveau du champ politique, questionne : comment atteindre l'égalité en reconnaissant les différences ? Car pour ce penseur, l'une des questions politiques majeures actuelles serait la reconnaissance des différences, plutôt que l'émancipation. Les différents conflits actuels (sociétaux, ethniques, religieux,...) s'originent non pas dans l'économique ou dans le rapport au pouvoir en place, mais bien dans des expériences morales<sup>990</sup>, voire éthiques. Quand la reconnaissance vient à manquer<sup>991</sup>, s'en suivent discrimination, exclusion, invisibilité,

---

<sup>986</sup> Troisième partie ; Paragraphe I-C-2 consacré à Axel Honneth: « *La reconnaissance oubliée* ».

<sup>987</sup> Charles Taylor partage la même idée qu'Axel Honneth, et rappelle la place prépondérante de Jean Jacques Rousseau, comme précurseur de la réflexion sur la reconnaissance. Il écrit : « Rousseau pourrait être considéré comme l'un des initiateurs du discours sur la reconnaissance. (...) Il met l'accent le premier sur l'importance de l'égalité de respect et qu'en vérité, il la juge indispensable pour la liberté. » ; « *Multiculturalisme : différence et démocratie* » ; Flammarion ; Champs Essais ; Edition de 2009 ; p 65.

<sup>988</sup> Notons qu'on parle toujours « d'estime de *soi* », de « confiance en *soi* », de « respect de *soi* », et non pas « d'estime de *moi* », ni de « confiance de *moi* », ni de « respect de *moi* ». L'ipséité l'emporte sur la mêmeté organique du corps propre.

<sup>989</sup> Troisième partie ; Paragraphe II-B-2-c consacré à Charles Taylor: « L'homme moderne selon Charles Taylor ».

<sup>990</sup> Troisième partie ; Paragraphe II-B-2-c-3 : « Les sentiments moraux de l'homme moderne à l'œuvre ».

<sup>991</sup> Emmanuel Renault ; « *Philosophie de la reconnaissance et sociologie de l'injustice* » ; Harmattan ; Février 2010. Cet article nous semble complet et didactique, faisant un panorama des différents théoriciens de la reconnaissance, tout en articulant le concept avec les attentes contrariées, le

dépréciation, au point que la justice<sup>992</sup> se doit d'être repensée en terme *de redistribution* (des biens matériels comme vecteurs de liberté) et *de reconnaissance* comme garante de la dignité de tout un chacun. C'est dans ce contexte là qu'il nous faut *nécessairement* penser et réfléchir la médecine et ses évolutions, son mode opératoire, ses techniques, mais aussi ses objets d'étude. Le débat est d'ailleurs posé, avec l'apparition du *Care* dans le débat politique, et plus particulièrement en ce qui concerne les politiques de santé publique. Les questions du don d'organes ou de gamètes, celle du maintien ou de la levée de l'anonymat lors des techniques de procréation médicalement assistées - don et anonymat sont là réifiés, dé-complexifiés, débarrassés de leurs apories - s'insinuent à notre sens dans cette évolution de la société mais aussi dans une perspective simpliste. La question de l'identité (débarrassée aussi de ses apories, réduite uniquement à une mêmeité génétique) émergeant alors rapidement, avec une clinique pouvant subitement devenir bruyante et inconfortable, tant pour le *sujet-patient*, que pour le *technicien-soignant*, figeant les deux dans ce que dénoncerait Paul Ricœur, l'immédiateté privée de la réflexivité et la mêmeité du corps propre.

-Paul Ricœur évoque lui, un vrai « Parcours de la reconnaissance<sup>993</sup> ». Une idée majeure, comme il le dit lui-même, servant de fil conducteur à travers toute son œuvre,

---

sentiment d'injustice, témoignant de « l'expérience de l'échec d'un ensemble d'attentes normatives fondamentales, qui elles-mêmes sont toujours conditionnées par un ensemble de représentations normatives socialement disponibles, mais en même temps y sont irréductibles » Cette problématique est centrale à notre travail.

<sup>992</sup> Nancy Fraser ; citée par Axel Honneth dans « *Reconnaissance et Justice* » ; Passant n°38 ; janvier-février 2002. L'article princeps de Nancy Fraser est : « *From Redistribution to Recognition ? Dilemmas of Justice in a « Postsocialist » Age* » ; *New Left Review* ; n° 212 ; 1995 ; p 68-93.

<sup>993</sup> Paul Ricœur ; « *Parcours de la reconnaissance* » ; Folio ; Essais ; 2004. C'est le dernier livre écrit par le philosophe, qui s'éteindra en 2005. D'emblée, Paul Ricœur souligne la polysémie du mot reconnaissance, décortiquant pas moins de 16 significations dans le *Littré* et 3 significations principales. Trois significations majeures sont retenues : 1/ La reconnaissance inscrite dans l'objectivité, comme identification ; « Identifier, c'est distinguer : l'un n'est pas l'autre ; quelque chose paraît, disparaît, réapparaît » (p 239) ; avec la phénoménologie d'Edmond Husserl, le monde lui devient constituant et non plus constitué, l'identification confrontée à l'épreuve de la méconnaissance. 2/ La reconnaissance comme subjectivité, reconnaissance de soi-même : « A cet égard, la bifurcation de l'identité entre mêmeité et ipséité n'a pas affaibli l'opposition de principe entre le même et l'autre, sinon que par le même, il faut entendre moi et pas l'autre, autrui, l'autre homme (...) Entre la notion de reconnaissance et celle d'attestation, un vaste domaine d'expériences s'est ouvert à la description et à la réflexion, celui des capacités que chacun a la certitude et la confiance de pouvoir exercer. La reconnaissance de soi trouve ainsi dans le déploiement des figures du « je peux », qui ensemble composent le portrait de l'homme capable, son espace propre de signification » (p 240-241). 3/ La reconnaissance comme intersubjectivité, comme reconnaissance mutuelle, comme « dialectique de la réflexivité et de l'altérité sous la figure de la reconnaissance mutuelle. La réciprocité et la mutualité donneront (...) à la reconnaissance... ) son espace de manifestation. Les grecs avaient un seul terme pour dire ce rapport de mutualité : *allêlôn*, qui se traduit par « les uns les autres » ou plus brièvement par « l'un l'autre » (...) La lutte pour la reconnaissance se perdrait dans la conscience malheureuse s'il

serait celle de « *l'homme capable* ». Il y a un « *je peux* » qui ne peut qu'interpeller les cliniciens à travers l'appel des sujets-patients, voire de leur souffrance : entre une *volonté*, celle du patient-malade, contrariée par *l'involontaire* de la nature, depuis l'infécondité, en passant par le handicap, jusqu'à la maladie grave nécessitant le remplacement vital d'un organe. L'homme capable et agissant, ne se conçoit qu'entre la mêmeté du corps propre à laquelle il ne peut être réduit comme une chose, et l'être soi-même des personnes, c'est-à-dire les formes multiples de l'altérité. Depuis « *Je est un autre* » avec Arthur Rimbaud, en passant par « *Je suis un autre* » avec Fernando Pessoa, jusqu'à « *Soi-même comme un autre* » avec Paul Ricœur, le soi se libère enfin du moi, de la « *possession jalouse du moi*<sup>994</sup> ». Domenico Jervolino résume la pensée de Paul Ricœur, et qui pourrait être (en partie) ce que nous avons essayé de montrer dans ce travail à travers la question du don et de l'anonymat: « Un soi qui n'est pas une possession du moi en première personne, mais qui est le pronom réflexif omnipersonnel *soi* coïncidant finalement avec la condition, assumée par l'acte à la fois pauvre et royal de la réflexion philosophique, des êtres humains agissants et souffrants ». Ce « *je peux* », s'il dessine les contours d'une phénoménologie de l'homme capable, assoit l'identité personnelle, la responsabilité, la relation éthique à l'autre: « L'identité personnelle est marquée par une temporalité qu'on peut dire constitutive. La personne est son histoire. Dans l'esquisse de typologie que je propose, je considère tour à tour la capacité de dire, celle d'agir, celle de raconter, à quoi j'ajoute l'imputabilité et la promesse. Dans ce vaste panorama des capacités affirmées et assumées par l'agent humain, l'accent principal se déplace d'un pôle à première vue moralement neutre à un pôle explicitement moral où le sujet capable s'atteste comme sujet responsable<sup>995</sup> ». Une bascule est opérée à partir du moment où la reconnaissance passe du

---

n'était donné aux humains d'accéder à une expérience effective, quoique symbolique, de reconnaissance mutuelle, sur le modèle du don cérémoniel réciproque (p 243).

<sup>994</sup> Domenico Jervolino : « *Ricœur. Herméneutique et traduction* » ; Ellipses ; 2007 ; p 127.

<sup>995</sup> Paul Ricœur ; « *Devenir Capable, être reconnu* » ; Texte écrit pour la réception du Kluge Prize, décerné à Paul Ricœur, à la Bibliothèque du Congrès, en 2005. Il explicite : « "*Pouvoir dire*", c'est produire spontanément un discours sensé (...) Par "*pouvoir agir*", j'entends la capacité de produire des événements dans la société et la nature, (...), introduire la contingence humaine, l'incertitude et l'imprévisibilité dans le cours des choses. Le "*pouvoir raconter*" occupe une place éminente parmi les capacités dans la mesure où les événements de toute origine ne deviennent lisibles et intelligibles que racontés dans des histoires (...) La mise en récit marque une bifurcation dans l'identité elle-même – qui n'est plus seulement celle du même- et l'identité de soi qui intègre le changement comme péripétie. On peut parler dès lors d'une identité narrative (...). "*L'imputabilité*" constitue une capacité franchement morale. Assumée par l'agent, elle le rend responsable, capable de s'attribuer une part des conséquences de l'action (...) "*La promesse*" est possible sur cette base ; le sujet s'engage dans

champ de la signification et de l'intersubjectivité, à celui de la mutualité, jamais spontanée, toujours demandée, donnant à celle-ci une puissance nouvelle, inscrite en plein cœur des rapports sociaux, justifiant d'une lutte pour la reconnaissance consubstantielle à la reconnaissance elle-même<sup>996</sup>. Paul Ricœur questionne : « Quand serons-nous suffisamment reconnus ? Il y a dans cette quête une sorte de mauvais infini ». Et de proposer une relecture des travaux de Marcel Mauss concernant le don dans les sociétés archaïques, avec mise en évidence d'un système d'échange pacifié, cérémoniel, festif, hautement symbolique, où la reconnaissance est bien effective, aboutissant à un état de paix<sup>997</sup> : « La logique de l'échange de dons est une logique de réciprocité qui crée la mutualité ; elle consiste dans l'appel « à rendre en retour », contenu dans l'acte de donner<sup>998</sup> ». Cette logique paradoxale du don s'inscrit dans ce que deux auteurs, cités par Paul Ricœur, avaient mis en évidence. Pour le premier, Claude Lefort<sup>999</sup> : « L'idée que le don doit être retourné suppose qu'autrui est un autre moi qui doit agir comme moi ; et ce geste en retour doit me confirmer la vérité de mon propre geste, c'est-à-dire ma subjectivité(...), les hommes confirmant les uns aux autres qu'ils ne sont pas des choses » ; Pour le second, Marc Roger Anspach<sup>1000</sup>, il s'agit en fait de tendre vers une autotranscendance qui remet le lien entre les hommes au cœur de la réciprocité et permet d'appréhender autrement l'imbrication dynamique entre liberté et contrainte ; avec une idée forte accompagnant la précédente, à savoir que pour permettre le vivre-ensemble (au sens d'Hannah Arendt), « qu'en lançant un message, en faisant un don, on se tourne vers l'avenir que l'on compte susciter<sup>1001</sup> », rejoignant là l'idée de « l'homme capable » et agissant.

La promesse éthique inscrite et portée par le don ne peut se déployer qu'en vivant dans le corps sensible et en gardant à l'esprit les différentes apories et les paradoxes

---

sa parole et dit qu'il fera demain ce qu'il dit aujourd'hui ; la promesse limite l'imprévisibilité du futur, au risque de la trahison(...) »

<sup>996</sup> Paul Ricœur ; Ibid : « La lutte pour la reconnaissance se poursuit à plusieurs niveaux. Elle commence à celui des rapports affectifs liés à la transmission de la vie, à la sexualité, à la filiation. Elle est à son comble à l'intersection des rapports verticaux d'une généalogie et des rapports horizontaux de conjugalité qui ont pour cadre la famille »

<sup>997</sup> Paul Ricœur ; « *Parcours de la reconnaissance* » : « depuis « *la philia* (au sens aristotélicien), l'*éros* (au sens platonicien), à l'*agapè* (au sens biblique et post biblique) » ; p 341-342.

<sup>998</sup> Paul Ricœur ; « *Devenir Capable, être reconnu* »

<sup>999</sup> Claude Lefort ; « *L'échange et la lutte des hommes* » ; 1951 ; repris dans « *Les Formes de l'histoire* » ; Paris ; Gallimard ; 1978. Cité par Paul Ricœur, dans « *Parcours de la reconnaissance* » ; p 352.

<sup>1000</sup> Marc Roger Anspach ; « *A charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité.* » ; Seuil ; 2002 ; Cité par Paul Ricœur, dans « *Parcours de la reconnaissance* » ; p 353.

<sup>1001</sup> Marc Roger Anspach ; Ibid ; p 54.

inhérents au don lui-même. L'anonymat, en permettant à l'identité de ne pas se figer dans une mêmeté toute organique et biologique, ouvre la porte à la réflexivité, à l'ipséité, à l'identité narrative, aux intrigues qui nous inscrivent dans des histoires et un tissu social et relationnel. Les poètes, les écrivains, les artistes, les philosophes l'ont, semble-t-il, senti et compris depuis longtemps, voire mis en mots et en idées. La médecine, prenant pourtant l'humain en charge, mais prise par le mode de fonctionnement propre à la clinique, prise aussi par une technique aveuglante, un discours ambiant réifiant, a semblerait-il scotomisé les dimensions décrites dans ce travail, oublieuse de la dyssymétrie originale entre moi et autrui, toujours indépassable, qu'il ne s'agit pas de gommer, mais d'inscrire dans des rapports apaisés de réciprocité et de mutualité. La reconnaissance, d'abord symbolique, du donataire envers le donateur (et vis-versa), permet à l'identité changeante et plurielle de chacun, de continuer à se construire dans la bonne distance, à se solidifier à travers *la confiance en soi, l'estime de soi, le respect de soi, voire l'autonomie* même.

Pour finir, citons une dernière fois Paul Ricœur<sup>1002</sup> : « C'est dans le « *entre* » de l'expression « *entre protagonistes de l'échange* » que se concentre la dialectique de la dyssymétrie entre moi et autrui et la mutualité de leurs rapports. Et c'est à la pleine signification de ce « *entre* » que contribue l'intégration de la dyssymétrie à la mutualité dans l'échange de dons. L'aveu de la dyssymétrie menacée d'oubli vient d'abord rappeler le caractère irremplaçable de chacun des partenaires de l'échange ; l'un n'est pas l'autre. On échange des dons, mais non des places. Second bénéfice de cet aveu : il protège la mutualité contre les pièges de l'union fusionnelle, que ce soit dans l'amour, l'amitié, et la fraternité à l'échelle communautaire ou cosmopolite ; une juste distance est préservée au cœur de la mutualité, juste distance qui intègre le respect à l'intimité. Enfin, la gratitude, (...) reçoit de la dialectique entre dyssymétrie et mutualité un surcroît de sens. Nous avons vu dans le recevoir le terme charnière entre le donner et le rendre ; dans le recevoir, lieu de gratitude, la dyssymétrie entre le donateur et le donataire est deux fois affirmée ; autre est celui qui reçoit ; autre celui qui reçoit et qui rend. C'est dans l'acte de recevoir et dans la gratitude qu'il suscite que cette double altérité est préservée ».

---

<sup>1002</sup> Paul Ricœur ; « *Parcours de reconnaissance* » ; p 400-401.

### **Conclusion :**

Notre position de pédopsychiatre nous a amené à entendre l'inscription narrative d'un vécu douloureux, voire la plainte, autour des phénomènes de la donation, de l'anonymat, et de l'identité comme espaces nimbant la pratique médicale, à travers deux questions sans relation, aux enjeux différents :

-le don de gamètes dans le cadre des avancées techniques de procréation médicalement assistées ;

-le don d'organes, à travers la question de la greffe à partir de patients en état de mort encéphalique.

Rien pourtant, dans la formation théorique reçue, les années de compagnonnage, ne prépare le praticien à cette confrontation. Les différentes législations en vigueur (ne serait-ce qu'à travers l'Europe), là encore a priori bienveillantes, confortaient l'interrogation plus

qu'elles n'apportaient de réponses, un raisonnement juridique particulier habitant les problématiques.

Le don, l'anonymat, l'identité, se sont révélés très vite être des concepts aporétiques, relevant d'un raisonnement inhabituel pour l'institution médicale, voire même pour une philosophie de la médecine prise dans un mode de fonctionnement qui lui est propre. La philosophie, d'obéissance plutôt phénoménologique<sup>1003</sup>, les sciences sociales<sup>1004</sup>, la littérature<sup>1005</sup> voire les arts<sup>1006</sup>, semblent apporter des réponses -parcellaires certes- aux questions rencontrées.

Le don semble s'inscrire dans une temporalité phénoménologique spécifique, différente de celle de l'échange, rendant caduque le triptyque maussien « donner-recevoir-rendre ». Le vrai don serait celui qui se produirait à l'insu du donateur lui-même, envers un donataire inconnu, voire anonyme, qui n'aurait rien demandé, sans dette aucune, pas même symbolique, indépendamment de toute reconnaissance, celle-ci annulant justement le phénomène de la donation. Le vrai don serait donc plutôt un abandon, un oubli définitif, envers un anonyme.

Le législateur et les patients soulèvent publiquement la problématique de la levée de l'anonymat pour le don de gamètes ; certains pays ont tranché en ce sens, chacun avec des limites et des conditions. S'agissant du don d'organes-post mortem, la question se rencontre en clinique, elle est amenée de façon intime soit par la famille de la personne prélevée, soit par le receveur lui-même. Une philosophie et une littérature d'inspiration phénoménologique<sup>1007</sup> pointent certaines apories sous-jacentes à l'anonymat et apportent trois ouvertures à des questions qui ne seraient que cliniques et éthiques :

-Inscrire le sujet entre un présent impersonnel, forgé nécessairement de circonstances qui lui échappent ; et un passé narratif, forgé par l'oubli, celui-ci donnant sa place au souvenir.

---

<sup>1003</sup> Jacques Derrida ; Jean Luc Marion ; Edmond Husserl ; Martin Heidegger ; Emmanuel Levinas ; Marc Richir ;...

<sup>1004</sup> Maurice Godelier plutôt que Marcel Mauss ; Marc Augé ; l'Ecole de Francfort ;...

<sup>1005</sup> Maurice Blanchot ; Fernando Pessoa ; René Char ...

<sup>1006</sup> Nous pensons au cinéma.

<sup>1007</sup> Maurice Blanchot avec le concept de *Neutre* ; Emmanuel Levinas, avec le concept d'*Il y a* ; Georges Bataille (et René Char) avec le concept de *Non savoir*.

-Aborder l'anonymat comme un espace hétérotopique, historique et social, qui impose que l'imaginaire puisse articuler continuellement un nouveau rapport au temps, à l'espace, ce qui permet alors une projection identitaire possible de l'ensemble des protagonistes, sous peine d'invalidation d'au moins une des parties.

-Ouvrir sur la question de l'identité, en évitant une dissolution de la personne dans le supposé connu ou su ; il est dès lors possible de se glisser dans l'autre, grâce au pouvoir de la parole et de la narration notamment, dans le doute et l'errance certes, mais aussi loin d'une altérité qui ne serait que radicale.

L'identité qui émerge là peut dès lors s'entendre comme départ de soi et comme retour à soi. L'identité narrative ouvre des chemins ; *le récit de soi* correspond finalement à chaque fois à *une mise en intrigue de soi*, à travers des destins *empêtrés*, voire à une *fiction de soi*, qui permet de se construire et de se projeter dans l'avenir. L'anonymat des donneurs alimente en ce sens la fiction, ne figeant ni l'identité du donneur, ni celle du receveur. L'identité se nourrit et se construit aussi par le biais de la reconnaissance.

### **Index des références :**

#### **Articles scientifiques :**

-Ajuriaguerra, Julian de ; « *Ontogenèse des postures : moi et l'autre* » ; Revue de Psychiatrie de l'Enfant ; 1971.

-Arrien, Sophie-Jan; « *Ipséité et passivité : le montage narratif du soi (Paul Ricœur, Wilhelm Schapp et Antonin Artaud)* » ; Laval théologique et philosophique ; vol 63 ; n°3 ; 2007 ; p 445-458.

-Baudet, Julian ; « *Les patients greffés sont ils des malades ? Tension entre statut de patient et rôle de malade chez les transplantés cardiaques* » ; Cahiers Philosophiques ; n° 125 / 2 ème trimestre 2011.

-Bayne T, Levy N Amputees by choice: Body Integrity Identity Disorder and the ethics of amputation. ; 2005; 22(1):75-86

-Benjelloun, Amine ; Bronsard, Guillaume ; Rufo, Marcel : « The adolescent and medical treatment », In "Adolescent Autonomy and Medical Treatment – global perspectives" T.Callus, B.Feuillet-Liger, R.Ida (dirs) ; ANR ; Bruylant, Bruxelles, 2012.

-Benjelloun, Amine ; Le Coz, Pierre ; Rufo, Marcel : « *La médecine et les apories du don* » ; article soumis ; 2013.

- Benjelloun, Amine ; Le Coz, Pierre ; Rufo, Marcel : « *La médecine et les apories de l'anonymat* » ; Revue semestrielle de littérature et de philosophie Alkémie; Editeur Mimesis (Italie) ; N°11 ; septembre 2013.
- Benjelloun, Amine ; Le Coz, Pierre ; « *Du don anonyme de gamètes à la fiction de l'identité : des systèmes aporétiques en présence.* » ; *Enfances et psy* ; N° 60 ; décembre 2013.
- Berthoud, Gérald; « *La société contre le don ? Corps humain et technologies biomédicales* » ; La revue du MAUSS ; 1993 ; n°1 .
- Bident, Christophe ; « *Les mouvements du neutre* » ; ALEA ; Volume 12 ; Numéro 1 ; Janeiro-Junho 2012.
- Boizard-Regnault, D: « *L'anonymat du don de spermatozoïdes : quelques hypothèses de travail* » ; In « *Donner et après... La procréation par don de spermatozoïdes avec ou sans anonymat* » Ouvrage collectif sous la direction de P.Jouannet et R.Mieusset; Springer ; 2010.
- Bousseyroux, Michel: « *La répétition finale : Nietzsche, Freud, Kierkegaard et Blanchot* » ; *L'en-je-lacanian* ; Eres ; N°15 ; 2010.
- Boutang, Yann Moulier: « *Le combat du maître et de l'esclave revisité* » ; *Revue Multitude* ; septembre 2001.
- Briançon, Muriel ; « *L'altérité au cœur de l'identité : que peut enseigner l'altérité intérieure ?* » ; *Sciences-Croisées* ; n° 2-3 : « *L'identité* » ; juin 2008.
- Brigitte Feuillet-Le Mintier ; « *Personne et éthique médicale* » ; In *Philosophie, éthique et droit de la médecine* » ; Ouvrage collectif sous la direction de Dominique Folscheid ; Brigitte Feuillet-Le Mintier ; Jean François Mattei ; PUF ; 1997.
- Brunet, L. ; « *Le principe de l'anonymat du donneur de gamètes à l'épreuve de son contexte. Analyse des conceptions juridiques de l'identité* ; In « *Donner et après... La procréation par don de spermatozoïdes avec ou sans anonymat* » ; Ouvrage collectif sous la direction de P.Jouannet et R.Mieusset; Springer ; 2010.
- Calin, Rodolphe ; Sebbah, François-David ; « *Le vocabulaire de Levinas* » ; Ellipses ; 2011.
- Calin, Rodolphe ; « *L'anonymat de l'ego et la phénoménologie emphatique chez Levinas* » ; *Collège International de Philosophie* ; 2002/1-n°35.
- Camy, Christine de ; « *Blanchot ou l'exigence du récit* » ; *L'en-je-lacanian* ; Eres ; N°16 ; 2011.
- Carcassonne, Marie: « *Les notions de médiation et de mimesis chez Paul Ricœur : présentation et commentaires* » ; Celsa ; Paris IV, Sorbonne : [http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/14948/HERMES\\_1998\\_22\\_53.pdf](http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/14948/HERMES_1998_22_53.pdf)
- Cardinal, Jacques; « *Du post modernisme comme deuil. L'éthique de l'anonymat chez Maurice Blanchot* » ; *Etudes littéraires* ; Volume 27, N°1 ; été 1994.
- Casanas, Maria ; *Philosophie contemporaine, analyse de textes* ; *Revue Philosophique de Louvain* ; 1979 ; Volume 77 ; N°36 : à propos de Robert Sasso : « *Georges Bataille, le système du non-savoir. Une ontologie du jeu* » ; *Arguments* ; Editions de Minuit ; Paris ; 1978.
- Chrétien J.L ; « *La réserve de l'être* » ; *Le Cahier de l'Herne* ; 1983 ; Cahier n°45. p 255.
- Cinthya B, Cohen; « *Selling Bits and Pieces of Humans to Make Babies: the Gift of the Magi Revisited* » ; *Journal Of Medecine and Philosophy* 1999; 24 (3):288-306.
- Derrida, Jacques ; *Entretiens avec Jean Birnbaum* ; « *Apprendre à vivre enfin* » ; *Spirale* ; n° 207, mars avril 2006.
- Dobson R;« *WHO reports growing commercial trade in transplant organs* », *BMJ*, 2007 ; 335 :1013.
- Elie, Maurice; « *Wilhelm Schapp : Contributions à la phénoménologie de la perception : présentation, traduction et commentaire* » ; *Noësis* N° 6 ; *Les idéaux de la philosophie* ; 2003.

- Engel, Pascal ; « *La théorie de l'identité personnelle de Parfit* » ; Université Paris Sorbonne ; Paru en polonais et en français : « *Podmiotowosc i tozsamosc* » ; Editions J.Migasinski ; Université de Varsovie.
- Errin Charles A, Harris John; « *An ethical market in human organs* » ; Controversy ; J Med Ethics 2003 ; 29 :137-138.
- Franck, Robert ; « *Deux interprétations de la méthode de Jean Nabert* » ; revue Philosophique de Louvain ; Troisième série ; Tome 64, N°83, 1966 .
- Fraser, Nancy ; « *From Redistribution to Recognition ? Dilemmas of Justice in a « Postsocialist » Age* » ; New Left Review ; n° 212 ; 1995.
- Garwood P; « *Dilemma over live-donor transplantation* » ; Bulletin of the World Health Organization; 2007;p 85.
- Gohau, Gabriel ; « *Le soi et le non-soi* » ; in « *L'immunologie, jeux de miroirs* » ; Aster n° 10 ; Paris ; 1990.
- Goldstein, Pierre; « *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha Craven Nussbaum* » ; PUF ; Philosophie ; mars 2011 ; p 5.
- Harris J ; Erin C « *An ethically defensible market in organs* », British Medical Journal, 2002 ; 325 :114-115 (July 2002)
- Holland Suzanne ; « *Contested Commodities at Both Ends of life : Buying and Selling Gametes, Embryos and Body Tissues* », Kennedy Institute Of Ethics Journal, 2001 ; 11 (3) :263-284.
- Inhom MC ;« *Infertility and patriarchy: the cultural politics of gender and family life in Egypt* » ; University of Pennsylvania Press; Philadelphia ; 1994.
- James Stacey Taylor ; « *Stakes and Kidneys :Why Markets in Human Body Parts are Morally Imperative* » ; Ashgate Publishing, Ltd., 2005.
- Honneth, Axel ; « *Visibilité et invisibilité. Sur l'épistémologie de la Reconnaissance* » ; La Découverte ; revue du Mauss ; 2004/1 ; n°23.
- Le Quotidien du Médecin ; « *La révision de la loi de Bioéthique : un texte équilibré, voire timide* » ; N° 8808 ; édition du 6 septembre 2010.
- Phillips KA, Wilhelm S, Koran LM, Didie ER, Fallon BA, Feusner J, Stein DJ; “ *Body Dysmorphic Disorder some key issues for DSM-V*”. Depress Anxiety. 2010 Jun; 27(6):573-91. Review.
- Majorel, Jérémie: « *Portraits avec visages absent : Aminadab.* » ; Alea; Estudos Neolatinos ; Vol 12, N°1 ; Rio de Janeiro ; June 2010.
- Marino, Ignazio R ; « *Ethical market in organs : Market of organs is unethical under any circumstances* » ; British Medical Journal 325:835 doi : 10 1136/bmj.325.7368.835 (October 2002).
- Mark J Cherry; « *Kidney for sale by owner: human organs, transplantation, and the market.* » Georgetown University Press.
- Meyers, Todd; « *Le patient comme catégorie de pensée* » ; Archives de Philosophie, Recherches et documentation ; Octobre-décembre 2010.
- Miller, Patrick ; « *Métabolisations psychiques du corps dans la théorie de Piera Aulagnier* » ; Topique 2001/1 ; n° 74.
- Monteffiore, A; « *Identité personnelle et Identité du Soi* » ; Critique ; N° 399-400.
- Phillips KA, Wilhelm S, Koran LM, Didie ER, Fallon BA, Feusner J, Stein DJ; “ *Body Dysmorphic Disorder some key issues for DSM-V*”. Depress Anxiety. 2010 Jun; 27(6):573-91. Review
- Resnik B.David; « *Eggs for sale* » ; Newsletter; Ethics Health Care; Vol 3 N°1; Spring 2000. <http://www.ecu.edu/cs-dhs/medhum/newsletter/v3n1.cfm>

- Review – Book ; British Medical Journal ;331 :460 doi :10.1136/bmj.331.7514.460 published August 2005.
- Ricard, Marie-André ; « *La dialectique de T.W Adorno* » ; Laval Théologique et Philosophique ; 55 ; juin 1999.
- Richards Radcliffe, J; « *An ethical market in human organs* »; J Med Ethics; 2003 ; 29 ; 139-140. Centre for Bioethics and Philosophy of Medicine, Departement of Medicine, University College London, UK.
- Samuel Gorovitz ; « *Engineering Human Reproduction : A Challenge to Public Policy* » ; Journal Of Medicine and Philosophy, 1985 ;10 (3)
- Savulescu J ; « *Is the sale of body parts wrong ?* »; J Med Ethics 2003 ; 29 ; 138-139. (Centre for Applied Ethics, University Of Oxford, UK)
- Soffer,Y ; Birenbaum-Carmeli,D : « Le don de sperme en Israël, son secret et son anonymat » ; In « Donner et après...La procréation par don de spermatozoïdes avec ou sans anonymat ? » ; Ouvrage collectif sous la direction de P.Jouannet et R.Mieusset; Springer ; 2010.
- Søren, Holm; « *Organ donation-two new proposal* » ; British Medical Journal ; doi :10.1136/jme.2010.036087. September 2011
- Søren, Holm; « *Advance commitment: an alternative approach to the family veto problem in organ procurement* » ; J Med Ethics 2010; 36:180-183.
- Stirton L, De Wispelaere J; « *Advance commitment: an alternative approach to the family veto problem in organ procurement* » ; J Med Ethics 2010; 36:180-183.
- Weber, Jean Christophe; « *Être patient, être malade : Traiter quoi, soigner qui ?* » ; Cahiers Philosophiques ; n° 125 / 2 ème trimestre 2011.
- Wigmore, Stephen J : « *Ethical market in organs : Definding is indefensible ?* » ; British Medical Journal 325:835 doi : 10 1136/bmj.325.7368.835 (October 2002)
- Wright Jeremy P; «*Market of organs :Proposal is problematic* » ; British Medical Journal 325:835 doi :10 1136/bmj.325.7368.835 (October 2002)

#### **Articles de journaux :**

- Philosophie Magazine ; Augé, Marc ; Entretien; N°43.
- L'Express ; « *L'identité des donneurs de sperme pourra être dévoilée* » ; édition du 1 septembre 2010.
- L'Express ; « *ADN : Prouvez le père !* » ; édition du 18 mai 2011.
- Le Monde ; « *Enjeux éthiques, sociaux, et politiques de la levée de l'anonymat* » ; édition du 07 janvier 2011.
- Le Monde ; édition du 7 janvier 2011.
- Le Huffington Post Lorriaux, Aude ; « *Le don de sperme ou la quête impossible des origines* » ; ; 30 novembre 2012.
- Le Monde, Hors Série Claude Levi Strauss ; Pol Droit, Roger; « *Portrait de Claude Lévi-Strauss, un explorateur de l'humain* » ; janvier 2010 .
- Philosophie Magazine ; Marion, Jean Luc ; Entretien avec Raphael Enthoven et Cédric Enjalbert ; ; n°39 ; mai 2010.
- Sciences et Avenir ; « *La congélation d'ovocytes autorisée en France* » ; édition de juillet 2011.

#### **Rapports et documents officiels :**

- Agence de Biomédecine ; Rapport Annuel de l'année 2010.
- Arrêté du 6 novembre 1995, précisant les modalités de l'attribution des greffons par l'ancien Etablissement français des Greffes (devenu l'Agence de Biomédecine en aout 2004).
- Audition de Pierre Jouannet ; Rapport d'information N° 3208 de l'Assemblée Nationale ; 12 juillet 2000.
- Circulaire Jeanneney ; N° 27 du 24.04.1968.
- Code de la Famille : Filiation et procréation artificielle. Loi du 20 décembre1984.
- Comité Consultatif National d'Ethique : Avis n°17 du 15 décembre 1989, « *Les techniques d'identification génétique* ».
- Comité Consultatif National d'Ethique ; Avis 105, du 9 octobre 2008 ; « *Questionnement pour les Etats Généraux de la Bioéthique* ».
- Comité Consultatif National d'Ethique ; Avis N° 90 du 25 janvier ; « *Accès aux origines, anonymat et secret de la filiation* ».
- Comité Consultatif National d'Ethique ; Avis n°54 du 22 avril 1997, « *Réponse au Président de la République au sujet du clonage reproductif* ».
- Comité Consultatif National d'Ethique ; Avis n°96 du 1 er février 2007; « *Les questions éthiques posées par les nanosciences, les nanotechnologies et la santé* ».
- Comité Consultatif National d'Ethique ; Avis n°98 du 26 avril 2007 : « *Biométrie, données identifiantes et droits de l'homme* ».
- Comité Consultatif National d'Ethique ; Avis N° 82 ; « *L'allotransplantation de tissus composites au niveau de la face (Greffe totale ou totale d'un visage)* » Saisine du Dr Laurent Lantieri (février 2002) ; Réponse du CCNE février 2004.
- Comité National d'Ethique de Belgique ; Avis N°27 du 8 mars 2004.
- Convention des Droits de l'Homme et de la Biomédecine ; Oviedo ; 4 avril 1997 ; article 21.
- Convention Internationale des Droits de l'Enfant, 20 novembre 1989.
- Etats Généraux de Bioéthique, 2009 : rapport consultable : [http://www.etatsgenerauxdelabioethique.fr/uploads/rapport\\_final.pdf](http://www.etatsgenerauxdelabioethique.fr/uploads/rapport_final.pdf)
- Etudes de législation comparée des Affaires Européennes du Senat ; « *Le droit à la connaissance des origines génétiques* » ; 2000 ; LC 70.
  
- Human Fertilisation and Embryology Act (novembre 1990) & Human Fertilisation and Embryology Authority (Disclosure of Donor Information) ; Regulations 2004 (texte adopté en mai 2004).
- Loi Caillavet ; 22 décembre 1976.
- Loi du 22 janvier 2002 concernant l'accès aux origines des enfants nés sous X.
- Loi du 16 janvier 2009 concernant l'accès aux origines
- Loi du 18 décembre 1998.
- Loi n° 2011-814 du 7 juillet 2011 relative à la bioéthique ; JORF n°0157 du 8 juillet 2011.
- Loi N°35 du 21 novembre 1988.
- Loi : « *Norme in materia di procreazione medicalmente assistita* » ; Loi 40 du 19 février 2004 Italie.
- Rapport du Conseil d'Etat sur les Sciences de la Vie : de l'éthique au droit ; 1988.
- Weil, Eva, psychanalyste : film de 4'32'' :« *Comment est vécu le don d'ovocytes par les donneuses ?* » Site web de l'Agence de Biomédecine : <http://www.dondovocytes.fr/>

### **Conférences et colloques :**

- Benmakhlouf, Ali ; Conférence donnée en mars 2011 à Casablanca ; Maroc.

- Bouveresse, Jacques & Changeux, Jean-Pierre ; « *La vérité dans les sciences* » ; Symposium annuel du Collège de France. ; Odile Jacob ; 2003
- Certeau, Michel de; « *L'Autre, Création et médiation* » ; Actes du Colloque International du Centre de Recherche sur les Conflits d'Interprétation (CERCI) ; Université de Nantes, novembre/décembre 2006.
- Colloque International des Archives Husserl : « *Merleau-Ponty ou la philosophie à l'épreuve de l'écriture* » ; Ecole Normale Supérieure ; Rue d'Ulm ; 4 & 5 mai 2012.
- Gros, François : Séminaire du Collège de France reprend cette idée ; « *L'identité changeante de l'individu* » ; 24 & 25 & 29 janvier 2008 ; Fondation Simone et Cino Del Luca, Académie Pontificale.
- Le Coz, Pierre; Actes du Colloque International : « *Le sang ; enjeux anthropologiques, éthiques, juridiques et politiques* » ; 12 au 14 octobre 2011 ; Marseille ; UMR 7268.
- Hoppenot, Eric ; « Maurice Blanchot et l'écriture fragmentaire : *le temps et l'absence de temps* », Colloque du GRES, Barcelone 2001.
- Libera, Alain de ; Colloque « *Le Toucher* » ; Université de Genève .
- Marietti, Angèle Kremer ; « *Les concepts de normal et de pathologique depuis Georges Canguilhem* » ; 4ème semaine nationale Sciences Humaines et Sciences Sociales en Médecine ; Lyon ; le 16 mars 1996, texte révisé le 20 aout 2000.

#### **Cinéma :**

- Almodovar, Pedro ; Film « *Tout sur ma mère* » ; 1999.
- Cronenberg, David ; Film « *Crash* » ; 1996.
- Godard, Jean Luc ; Film « *Le mépris* » ; 1963
- Iñárritu, Alejandro González ; Film « *21 grammes* » ; film dramatique américain réalisé et sorti en 2003 ; Acteurs principaux :Sean Penn et Naomi Watts ; Plusieurs fois primé, notamment à la Mostra de Venise.
- Mazzantini, Margaret ; « *Ecoute moi* » ; Collection 10/18 ; Domaine Etranger ; Editeur 10/18 ; 2005 ; Mis en scène et produit pour le cinéma sous forme de long métrage par et avec Sergio Castellitto.
- Scola Ettore ; Film : « *Une journée bien particulière* » ; 1977.
- Rowland, Lee V ; « *Le fils de Frankenstein* » ; 1939
- Whale, James ; Film : « *Frankenstein* » ; 1931 ; et « *La fiancée de Frankenstein* » ; 1935.

#### **Littérature, Poésie, Peinture :**

- Apollinaire, Guillaume ; Recueil « *Alcools* » ; Poème "Cortège" ; 1913.
- Bauchau, Henry ; « *Œdipe sur la route* » ; Actes Sud ; 1990.
- Blanchot, Maurice : « *L'attente, l'oubli* » ; Gallimard ; 1962.
- Blanchot, Maurice ; « *L'espace littéraire* » ; Gallimard ; 1955.
- Blanchot, Maurice ; Nouvelle Revue Française ; « *L'étrange et l'étranger* », n°70, 1958.
- Blanchot, Maurice ; « *L'écriture du désastre* » ; 1980 ;
- Blanchot, Maurice ; « *Le pas au delà* » ; Gallimard, 1973.
- Blanchot, Maurice ; « *Celui qui ne m'accompagnait pas* » ; Gallimard ; 1953.
- Blanchot, Maurice ; « *L'entretien infini* » ; Gallimard, 1969.
- Blanchot, Maurice ; « *L'instant de ma mort* » ; Gallimard, 2002.
- Blanchot, Maurice; « *Aminadab* » ; Gallimard ; 1942.
- Blanchot, Maurice; « *Thomas l'Obscur* » ; 1950 ; L'Imaginaire ; Gallimard ; Edition 2009.
- Blanchot, Maurice; « *Le Pas au-delà* » ; Gallimard, 1973.

- Bonnefoy, Yves ; « *Les planches courbes* » ; NRF ; Poésie ; Gallimard ; 2003.
- Celan, Paul ; « *Parle aussi toi* » ; in *Von Schwelle zu Schwelle*, 1955.
- Chalamov, Varlam ; « *Récits de la Kolyma* » ; Verdier ; Edition de 2003.
- Char, René ; « *Le Nu perdu* » ; NRF Poésies ; Gallimard ; 1964-1975
- Char, René ; « *Les Matinaux* » ; NRF ; Poésie ; Editions Gallimard ; 1950.
- Cohen, Albert ; « *Le livre de ma mère* » ; 1954.
- Henry Miller ; « *Insomnia* » ; Stock ; 1974.
- Guignard, Pascal ; « *Petits traités* » ; Maegh ; Paris ; 1990, Tome 1.
- Homère ; l'Odysée ; Chant 24 ; traduction de Victor Bérard .
- Hustvedt, Siri ; « *La femme qui tremble* » ; Paris, Actes Sud, 2010.
- Perec, Georges ; « *Espèces d'espaces* » ; Paris ; Galilée, 2000.
- Pessoa, Fernando ; « *Le livre de l'intranquillité* » ; le titre originaire est « *Livro de Desassossego, por Bernardo Soares* » ; Première publication en portugais en 1982 ; Christian Bourgeois Editeur ; 1999 ; édition de mai 2011.
- Pessoa, Fernando ; « *Ultimatum* » ; 1917 ; réédité aux Editions Unes en 1993.
- Léger, Fernand ; notamment la série du Soldat ; Musée Kröller-Müller.
- Levi, Primo ; « *Si c'est un homme* » ; 1958 ; Robert Laffont ; Edition de 1996.
- McCullers, Carson ; « *Frankie Adams* » ; 1949 ; Stock ; Collection La Cosmopolite ; Edition octobre 2000.
- Ponge, Francis ; « *Proèmes, 1948* » ; « *Le parti pris des choses, suivi de Proèmes* » ; NRF ; Poésie, Gallimard 209 ; éditions 2008
- Rimbaud, Arthur ; Lettres dites du Voyant ; Lettre du 13 mai 1871 à Georges Izambard.
- Saint-Exupéry, Antoine de ; « *Citadelle* » ; Folio, 1981 ; p 209.
- Sasnal, Wilhelm ; Peinture : « *Portrait du Cardinal Wyszynski* ».
- Shelley, Mary ; « *Frankenstein, le Prométhée moderne* » ; 1818.
- Sophocle ; « *Antigone* » ; Traduction de Jean et Mayotte Bollack ; Editions de Minuit, 1999.
- Woolf, Virginia ; « *Les Vagues* » ; Roman paru en 1931 et traduit de l'anglais par Marguerite Yourcenar en 1974, chez Stock. Livre de Poche, 2005.

### **Textes religieux:**

- Bible ; Luc (6 ; 31) ; La Règle d'Or dit : « Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites le semblablement pour eux ».
- Bible ; Le Nouveau Testament ; également appelée « *Parabole du Fils Perdu* » ou « *Parabole de l'Enfant Prodigue* » ; Evangile selon Luc ; Chapitre 15 ; Versets 11 à 32.
- Bible ; Luc (6 ; 27).
- Midrash.

### **Liens internet :**

- Caillé, Alain ; « *Du don comme réponse à l'énigme du don, Débat autour de L'énigme du don de Maurice Godelier* » ; Revue du MAUSS permanente ; septembre 2009 [en ligne]. <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article532>
- Caille, Alain : <http://valery-rasplus.blogs.nouvelobs.com/archive/2011/02/27/10-questions-a-alain-caille.html>
- Don artisanal : site web : <http://insemination.forum2discussion.com/>
- Deleuze, Gilles ; *Cours du 06/05/1980* ; Vincennes. [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com)

- Heidegger, Martin ; « *Être et Temps* » ; (« *Sein und Zeit* » ; 1927; Tübingen) ; Traduction en français d'Emmanuel Martineau, 1985, p 25. Edition numérique hors commerce.  
[http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger\\_Être\\_et\\_temps.pdf](http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_Être_et_temps.pdf)
- Heidegger, Martin ; Essais et conférences ;« *La question de la technique* » ; 1953 ; Editions Gallimard, traduction André Préau, 1958.
- Godbout, Jacques ;  
[http://agora.qc.ca/Documents/DonLa\\_logique\\_du\\_don\\_par\\_Jacques\\_Godbout](http://agora.qc.ca/Documents/DonLa_logique_du_don_par_Jacques_Godbout)
- [http://fr.wikipedia.org/wiki/Christiaan\\_Barnard](http://fr.wikipedia.org/wiki/Christiaan_Barnard)
- [http://fr.wikipedia.org/wiki/Jean\\_Hamburger](http://fr.wikipedia.org/wiki/Jean_Hamburger)
- [http://fr.wikipedia.org/wiki/Louis\\_Michon](http://fr.wikipedia.org/wiki/Louis_Michon)
- [http://fr.wikipedia.org/wiki/Louise\\_Brown](http://fr.wikipedia.org/wiki/Louise_Brown)
- [http://fr.wikipedia.org/wiki/Mathieu\\_Jaboulay](http://fr.wikipedia.org/wiki/Mathieu_Jaboulay)
- [http://fr.wikipedia.org/wiki/Patrick\\_Steptoe](http://fr.wikipedia.org/wiki/Patrick_Steptoe)
- [http://fr.wikipedia.org/wiki/Robert\\_Edwards](http://fr.wikipedia.org/wiki/Robert_Edwards)
- <http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/488453.stm>
- <http://www.ronsangels.com/>
- Levi-Strauss, Claude « *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* » ; Edition électronique ; Université de Québec à Chicoutimi :  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/socio\\_et\\_anthropo/0\\_introduction/intro\\_socio\\_et\\_anthropo.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/0_introduction/intro_socio_et_anthropo.pdf)
- Massa, Patrick ; « *Vae Victis: la face sombre de la méritocratie* » ; Revue du MAUSS permanente ; Janvier 2010 ; <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article613>

#### **Essais :**

- Abel, Olivier ; « *Paul Ricœur, Jacques Ellul, Jean Carbonnier, Pierre Chaunu : dialogues* » ; Editions Labor et Fides ; 2012.
- Abel, Olivier; préface de l'ouvrage collectif : « *L'identité, en panne ou en devenir ?* » ; Editions Peuple Libre ; Valence ; 2010.
- Adams, John ; « *Essai sur la Révolution* » ; Gallimard ; 1985.
- Adorno, Theodor.W ; « *La dialectique négative* » ; Payot ; 1992.
- Adorno, Theodor.W & Horkheimer Max; « *La dialectique de la raison* » (1944) ; Gallimard, 1974.
- Ameisen, Jean Claude ; « *Dans la lumière et les ombres* » ; Sciences ; Points ; 2008.
- Anscombe, Elisabeth ; « *Intention* » ,1957 ; Cambridge ; Harvard University Press ; réédition en 2000 ; Traduit en français en 2002.
- Anspach, Marc Roger ; « *A charge de revanche .Figures élémentaires de la réciprocité* » ; Seuil ; 2002.
- Antelme Robert; « *L'espèce humaine* » ; Collection Tel ; Gallimard ; 1957 ; Edition de 2005.
- Antelme, Robert ; « *Autour d'un effort de mémoire* » ; Paris ; Editions Maurice Nadeau, 1987.
- Antelme, Robert; « *Vengeance ?* » ; Editions Hermann ; Le Bel Aujourd'hui ; Paris ; 2010.
- Anzieu, Didier ; « *Le Moi-Peau* » ; Dunod ; 1995.
- Anzieu, Didier ; « *Les enveloppes psychiques* » ; 2003.
- Arendt, Hannah : « *La condition de l'homme moderne* » ; 1961 ; Calmann-Lévy ; édition de 1983.
- Aristote ; « *Ethique à Nicomaque* » ; GF Flammarion ; Paris ; 2004.

- Augé, Marc ; « *Non-lieux : Introduction à une anthropologie de la surmodernité* » ; Librairie du XXI siècle ; Seuil ; Avril 1992.
- Aulagnier, Piera ; « *La violence de l'interprétation : du pictogramme à l'énoncé* » ; Le Fil Rouge ; PUF ; 1975.
- Barrash, Jeffrey Andrew ; « *Ricœur, Paul* » ; Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale ; Tome 2 ; Quadrige Dicos Poche ; PUF ; Quatrième édition ; septembre 2004.
- Barthes, Roland ; « *Journal de deuil, 26 octobre 1977 -15 septembre 1979* » ; Seuil ; édition de février 2009.
- Bataille, Georges ; "*La notion de dépense ; 1949* » & « *La part maudite ; 1967* » ; Editions de Minuit ; Editions avril 2011.
- Bataille, Georges ; Œuvres complètes ; « *Le coupable* » ; tome V ; Gallimard ; 1973.
- Bataille, Georges ; « Œuvres complètes, tome XI, Gallimard, 1988.
- Baudrillard, Jean ; « *L'échange symbolique et la mort* » ; NRF, Editions Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1976 ; édition janvier 2005.
- Benjamin, Walter ; « *Le conteur ; Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov* » ; publié sous le titre « Le narrateur » pour la première fois en français en 1952 ; Denoël, 1971 ; Seuil, 1987.
- Benmakhlouf, Ali ; « *L'identité. Une fable philosophique* » ; PUF ; 2011.
- Berlin, Isaiah ; « *Eloge de la liberté* » ; Calmann-Lévy ; 1969.
- Bollas, Christopher ; « *Les forces de la destinée* » ; Calmann Levy ; 1996.
- Bonan, Ronald ; « *Merleau-Ponty* » ; Les Belles Lettres ; 2011 ;
- Brito, Emilio ; « *Heidegger et l'hymne du sacré* » ; Edition Peeters Leuven ; 1999 ; p 463.
- Bronner, Gerald ; Géhin, Etienne : « *L'inquiétant principe de précaution* » ; Quadrige ; Essais Débats ; PUF ; 2010.
- Brunswick, H & Pierson, M ; « *Initiation à l'éthique médicale* » ; Vuibert ; 2002.
- Caillé, Alain ; « *Anthropologie du don. Le Tiers paradigme* » ; Desclée de Brouwer ; 2000.
- Caillois, Roger ; « *L'homme et le sacré* » ; 1950 ; Folio Essais, édition de septembre 1997.
- Canguilhem, Georges ; « *Le Normal et le Pathologique* » ; PUF ; Quadrige ; Seconde édition ; 1988.
- Canto-Sperber, Monique ; « *L'inquiétude morale et la vie humaine* » ; PUF ; édition de mars 2002.
- Canto-Sperber, Monique ; « *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* » ; PUF ; Tome 1 & 2 ;
- Carbonnier, Jean ; « *Droit et passion du droit sous la Ve République* » ; Flammarion ; 2006.
- Carbonnier, Jean ; « *Scolie sur le non-droit ; Flexible droit* » ; L.G.D.J. ; 2001.
- Carbonnier, Jean ; « *Sociologie juridique* » ; PUF ; 2004 ; p. 227
- Cazzoni, Cosimo Marco ; « *Dictionnaire du corps* » ; sous la direction de Michela Marzano ; Quadrige ; PUF ; 2007.
- Ceronetti, Guido ; « *Le silence du corps* » ; Paru en 1979 à Milan, Adelphi Edizioni ; Albin Michel ; Biblio essais ; 1984.
- Certeau, Michel de ; « *L'invention du quotidien* » ; Tome 1 ; Arts de faire ; « Folio essais » ; Paris: Gallimard ; 1990.
- Corcos, Maurice ; « *L'homme selon le DSM : le nouvel ordre psychiatrique* » ; Albin Michel ; 2011.
- Dagognet, François ; « *La Raison et les Remèdes* » ; PUF ; 1964.
- Damasio, Antonio R ; « *L'erreur de Descartes* » ; Odile Jacob ; 1994.
- Darwin, Charles ; « *De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle, ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie* » ; 1859

- Dastur, Françoise ; « *La mort, essai sur la finitude* » ; Optiques Philosophie, Hatier ; 1994.
- Deleuze, Gilles ; « *Nietzsche, sa vie, son œuvre : avec un exposé de sa philosophie* » ; 1965 ; Puf (réédition de 2005).
- Delruelle, Edouard ; « *Métamorphoses du sujet ; L'éthique philosophique de Socrate à Foucault* » ; 2<sup>nde</sup> édition ; Le point philosophique ; De Boeck ; 2011.
- Depraz, Nathalie ; « *Comprendre la phénoménologie ; une pratique concrète* » ; Cursus ; Armand Colin ; (2006) ; Réédition 2011 ; p 6.
- Derrida, Jacques ; « *Donner le temps* » ; Collection La philosophie en effet ; Galilée, 1991.
- Derrida, Jacques ; « *Donner la mort* » ; Galilée ; 1999 ; Paris.
- Derrida, Jacques ; « *Feu la cendre* » ; Editions Des femmes, Paris ; 1987
- Derrida, Jacques ; « *La voix et le phénomène* » ; PUF ; 1968 ; édition de 2009.
- Derrida, Jacques ; Dufourmantelle, Anne ; « *De l'hospitalité* » ; Calmann-Lévy ; 1997.
- Dugnoille, Julien ; « *Le désir d'anonymat ; Chez Blanchot, Nietzsche et Rilke* » ; Ouverture philosophique ; l'Harmattan ; 2005.
- Dulau, Pierre ; « *Heidegger, pas à pas* » ; Ellipses ; 2008.
- Dumont, Louis ; « *Essais sur l'Individualisme* » ; Seuil ; 1983.
- Durand, Guy ; « *Introduction générale à la bioéthique* » ; Fides ; Montréal ; 2005.
- Fagot Largeault, Anne ; « *Preuve et niveau de preuve dans les sciences biomédicales* » ; In « *La vérité dans les sciences* » ; Symposium annuel du Collège de France ; Odile Jacob ; 2003 .
- Ferret, Stéphane ; « *L'identité* » ; Textes choisis et présentés ; Collection Corpus ; GF Flammarion ; Paris ; 1998.
- Ferry, Jean-Marc ; « *Valeurs et normes : la question de l'éthique* » ; Collection Philosophie et Société ; Editions de l'Université de Bruxelles ; 2002.
- Ferry, Luc ; « *La sagesse des mythes* » ; Plon ; 2008 ; mais aussi : « *Mythologie ; l'héritage philosophique expliqué* » ; cours de 4 CDs ; Frémeaux et associés ; 2010.
- Fichte, Johann Gottlieb ; « *Fondements du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* » ; Paris ; Puf ; Quadrige, 1998.
- Finkelkraut, Alain ; « *Nous autres, modernes* » ; Ellipses ; Ecole Polytechnique ; 2005.
- Folscheid, D ; « *Philosophie, éthique et droit de la médecine* » ; PUF ; 1997.
- Foucault, Michel ; « *Dits et écrits* » ; « Tome 1 ; Gallimard ; 1978.
- Foucault, Michel ; « *Naissance de la Clinique* » ; PUF ; Quadrige ; édition de septembre 1988.
- Foucault, Michel ; « *Dits et écrits* » ; 1984 : « *Des espaces autres* » (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), in "*Architecture, Mouvement, Continuité*", n°5, octobre 1984.
- Foucault, Michel ; « *La vie des hommes infâmes* » ; publié en 1977, dans « *Les cahiers du chemin* », juste après « *Surveiller et punir* » et « *La volonté de savoir* ».
- Foucault, Michel ; « *La volonté de puissance* » ; 1995.
- Foucault, Michel ; « *Dits et écrits* » ; tome III.
- Foucault, Michel ; « *La volonté de savoir. Droit de mort et pouvoir sur la vie* » ; 1976 ; Gallimard ; Editions Folio plus Philosophie de 2006.
- Foulquié, Paul ; « *Dictionnaire de la langue philosophique* » ; PUF ; 1962.
- Fraiberg, Selma ; « *Fantômes dans la chambre d'enfants* » paru en 1980 aux Etats Unis ; Edité en français aux PUF, collection Le fil rouge, 2007.
- Georg, Lukács ; « *Histoire et conscience des classes* » ; 1923 ; paru en 1960 en français aux Editions de Minuit.
- Georg, Simmel ; « *Sociologie, étude des formes de la socialisation* » ; PUF ; 1999.
- Girard, René ; « *La violence et le sacré* » ; Grasset, Collection Pluriel ; édition de 1996.

- Godbout, Jacques ; « *Le don, la dette et l'identité: Homo Donator versus Homo Oeconomicus* » ; Editions la Découverte et Syros ; Paris ; 2000.
- Godefroy, Marie Laure ; Thèse : « *Corps sensible, organes intelligibles. Approches phénoménologiques du prélèvement et de la transplantation d'organes* » ; Panthéon Sorbonne ; Paris I ; Année 1997.
- Godelier, Maurice & Panoff, Michel : « *Le corps humain : conçu, supplicié, possédé, cannibalisé* » ; CNRS éditions ; Paris ; 2009.
- Godelier, Maurice ; « *L'énigme du don* » ; Champs Flammarion ; 1996.
- Golse, Bernard ; Roussillon, René ; « *La naissance de l'objet* » ; PUF ; Collection Le fil rouge ; 2010.
- Good, Byron ; « *Comment faire de l'anthropologie médicale ? Médecine, rationalité et vécu* » ; Les Empêcheurs de Penser en Rond ; 1998.
- Gori, Roland ; « *La santé totalitaire, essai sur la médicalisation de l'existence.* » ; 2005, Champs Essais, Flammarion ; édition 2009.
- Granoff, Wladimir ; « *Filiations* » ; 1975 ; Editions de Minuit ; réédité en 2001 aux Editions Gallimard.
- Greenacre, Phyllis ; « *Emotional Growth* », New York ; 1958 .
- Guitton, Jean ; cité en exergue du livre de Jacques Arnould ; « *Teilhard de Chardin* » ; Perrin 2005.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich ; « *Phénoménologie de l'Esprit* » ; 1807 ; Librairie Philosophique Vrin ; 2006 ; Paris.
- Heidegger, Martin ; « *Approche de Hölderlin* » ; Traduction de M.Deguy ; Paris ; Gallimard, 1973.
- Henry, Michel ; « *Barbarie* », 1987 ; réédition PUF, Quadrige, 2001.
- Henry, Michel ; « *Incarnation. Une philosophie de la Chair* », Seuil, 2000.
- Hervieu Léger, Danièle : « Mourir en modernité » ; in « « Qu'est ce que mourir ? », Ouvrage collectif, Editions le Pommier, Universcience éditions, 2010.
- Hirsch, Emmanuel ; « *Le devoir de non-abandon : pour une éthique hospitalière du soin* » ; Editions du Cerf ; 2004.
- Hirt, Jean Michel ; « *Les infidèles : S'aimer soi-même comme un étranger* » ; Grasset ; 2003 ;
- Honneth, Axel ; « *La lutte pour la reconnaissance* » ; Editions du Cerf ; Paris ; 2000.
- Honneth, Axel ; « *La réification : petit traité de Théorie critique* » ; (2005 pour la version allemande) ; NRF Essais ; Gallimard ; 2007.
- Honneth, Axel ; « *La société du mépris* » ; Collection Armillaire ; Editions La Découverte ; 2006.
- Huberman, Didi ; « *La ressemblance informe ou Le gai savoir visuel selon Georges Bataille* » ; Paris ; Macula ; 1995.
- Hume, David : « *Traité de la nature humaine* », livre I ; (1739) ;GF-Flammarion, 1995,
- Husserl Edmond ; « *Recherches logiques* » ; Tome 2, 1901 ; Traduction française par H. Elie. Paris ; 1961 ; P.U.F.
- Husserl, Edmond ; « *Philosophie première* » ; 1923-1924 ; PUF ; 1970-72 (2 vol).
- Husserl, Edmond ; 1913 ; « *Idées directives pour une phénoménologie* » ; traduction française par Paul Ricoeur ; Paris 1950 ; Gallimard.
- Husserl, Edmond ; « *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* » ; 1936 ; Publié aux Editions Gallimard en 1989. Rappelons que Husserl décédera en 1938. En libre accès avec un commentaire très complet de Nathalie Depraz : <http://saobiennhatrang.com/thuvien/trietTexte-crise.pdf>

- Husserl, Edmond; Conférence de 1935 ; « *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* ».Conférence incluse dans « *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* » ; Gallimard ; Collection Tel .
- Husserl, Edmond;« *La crises des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*»; Gallimard ; Paris ; 1976.
- Hyde, Lewis; « *The Gift, Imagination and the Erotic Life of Property* » ; Vintage Books ; 1979.
- Iacub, Marcela; « *Le crime était presque sexuel* » ; Paris ; Editions EPEL, 2002.
- Jankélévitch, Vladimir ;« *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque –rien* » ;Tome 2 ; Essais ; Points ; Editions du Seuil, 1980.
- Jankélévitch, Vladimir; « *Le paradoxe de la morale* » ; Points Poche.
- Jervolino, Domenico: « *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine* » ; Ellipses ; 2002.
- Jollien, Alexandre ; « *Le métier d'homme* » ; Seuil ; 2002.
- Jonas, Hans ; « *Le principe responsabilité* » ; Edition 2001 ; Champs Flammarion ; 1979.
- Kant, Emmanuel ; « *Fondements de la métaphysique des mœurs* » ; GF, Flammarion ; 1994.
- Kant, Emmanuel ; « *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* » ; 1784.
- Kant, Emmanuel ; « *Leçons d'éthique* » ; Livre de poche ; Paris ; 1997.
- Kant, Emmanuel; « *Critique de la raison pure* ».
- Kant, Emmanuel;« *Doctrine de la vertu* » ; Paris, Vrin ; 1996.
- Kermalvezen, Arthur; « *Né de spermatozoïde inconnu* » ; Presses de la Renaissance ; 2008.
- Kojève, Alexandre ; « *Introduction à la lecture de Hegel* ; Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit ; Ecole des Hautes Etudes ; réunies et publiées par Raymond Queneau ; Paris ; Gallimard ; 1947.
- Lacan, Jacques ; « *Ecrits* » ; Seuil ; 1966.
- Lantieri, Laurent ; « *Chaque visage a une histoire* » ; Flammarion ; 2011.
- Laplanche et Pontalis ; « *Vocabulaire de psychanalyse* » ; Quadrige, Puf, 1998.
- Le Coz, Pierre, rapport du jury de thèse de Léa Sambuc : « *Les transplantations d'organes. De la réflexion éthique à l'analyse économique* » ; Doctorat es sciences économiques ; Université Paul Cézanne ; Aix en Provence ; juillet 2010.
- Le Coz, Pierre; « *Petit traité de la décision médicale* » ; Seuil ; 2007.
- Lebovici, Serge ; « *Le Bébé, le Psychanalyste, et la Métaphore* » ; Odile Jacob ; 2002.
- Ledent, David ; « *Sociologie et sociétés, 2004, 36(2).Présences de Marcel Mauss* » ; L'Homme ; 181 ; janvier-mars 2007.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm; « *Nouveaux Essais sur l'entendement humain (1765)* », sous forme de dialogue.
- Leroi-Gourhan, André;« *Le geste et la parole* » ; cité par Ali Benmakhlouf.
- Levi Strauss, Claude; « *L'anthropologie structurale* ».
- Levinas, Emanuel; « *De l'existence à l'existant* » ; Seconde édition, huitième tirage, 2004 ; Vrin ; Bibliothèque des textes philosophiques.
- Levinas, Emmanuel ; « *Dieu, la Mort, et le Temps* » (1993) ; Le Livre de poche ; Biblio Essais.
- Levinas, Emmanuel ; « *Ethique et infini* » ; Publié en 1961, Nijhoff, La Haye ; Paris ; Le Livre de poche ; Biblio Essais.
- Levinas, Emmanuel ; « *Liberté et commandement* » ; 1953 chez Fata Morgana ; Le Livre de poche ; Biblio Essais ; Edition de 1999.
- Levinas, Emmanuel ; « *Totalité et infini* » ; Le Livre de Poche ; Biblio Essais ; 1990.
- Levinas, Emmanuel ; « *La mort et le temps* » ; L'Herne ; 1991.

- Levinas, Emmanuel ; « *Autrement qu'être* » ; Le Livre de poche ; Biblio Essais ; Edition de 2011.
- Levinas, Emmanuel ; « *Le temps et l'autre* » ; Puf ; Quadrige ; 1979 .
- Libera, Alain de ; « *Archéologie du sujet ; tome II ; La quête de l'identité* » ; Vrin ; 2010.
- Locke, John ; « *Essai concernant l'entendement humain* » ; 1694 ; Vrin, 1983. Stéphane Ferret ; « *L'identité* » ; Corpus GF ; 1998, p 31.
- M'Uzan, Michel de ; « *Aux confins de l'identité* » ; NRF ; Connaissance de l'Inconscient ; Gallimard ; 2005.
- Marejko, Jan ; « *Chroniques d'un révolutionnaire conservateur* » ; L'Age d'Homme ; 1985.
- Marion, Jean Luc ; « *Les certitudes négatives* » ; Grasset ; 2010.
- Marion, Jean Luc ; « *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* » ; PUF ; 2001.
- Mattei, Jean-François ; Harlé, Jean-Robert ; Malzac, Perrine ; Le Coz, Pierre ; Ouvrage Collectif ; « *Questions d'éthique biomédicale* » ; Nouvelle Bibliothèque Scientifique ; Flammarion ; 2008.
- Mattei, JF & coll ; « *Questions d'éthique biomédicale* » ; Flammarion ; 2008.
- Mauss, Marcel ; Humbert, Henri : « *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* » ; in Marcel Mauss, Œuvres ; T 1 ; « *Les fonctions sociales du sacré* » ; Editions de Minuit ; 1968 .
- Mauss, Marcel ; « *Essai sur le don* » ; Collection Quadrige ; Editions PUF ; Seconde édition septembre 2008.
- McDougall, Joyce ; « *Théâtres du Corps* » ; Gallimard ; 1989.
- Melman, Charles ; « *L'homme sans gravité : jouer à tout prix* ». Denoël, 2002.
- Merleau-Ponty, Maurice ; « *L'œil et l'esprit* » ; 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice ; « *Le visible et l'invisible* » ; Gallimard ; Bibliothèque des idées ; Texte établi par Claude Lefort en 1979, à partir des notes de M. Merleau-Ponty prises entre mars 1959 et décembre 1960, M. Merleau-Ponty décédant en mai 1961.
- Merleau-Ponty, Maurice ; « *Phénoménologie de la perception* » ; Gallimard ; Bibliothèque des Idées ; 1945.
- Mirandole, Jean Pic de la ; « *Discours sur la dignité de l'homme* » ; 1486 : <http://www.lyber-eclat.net/lyber/mirandola/pictrad.html>
- Montaigne ; « *Essais* » ; III, ii ; Editions P.Villey, 2 volumes ; PUF ; 1978.
- Morin, Edgar ; « *La méthode ; tome 6 :L'éthique* » ; Seuil ; 2004 ; p 76.
- Oliviero, Philippe ; « Intersubjectivité matérielle et disponibilité des matériaux substitutifs » ; In « *La greffe humaine. (In)certitudes éthiques : du don de soi à la tolérance de l'autre* ». Sous la direction de Robert Carvais et Marilynne Sasportes ; PUF ; Mai 2000 ; Paris.
- Orfali.K ; « PMA et levée de l'anonymat : la Suède entre une tradition de transparence et un statut novateur de l'enfant » ; & Sijmons JG : « *L'anonymat du donneur de gamètes selon le droit néerlandais* » ; In « *Procréation médicalement assistée et anonymat. Panorama International.* » Sous la direction de Brigitte Feuillet ; Editions Bruylant ; Bruxelles, 2008.
- Parfit Derek ; « *Reasons and Persons* » ; Oxford University Press ; 1984
- Pascal, Blaise ; « *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader* » ; Œuvres complètes ; Paris ; Le Seuil ; 1963.
- Pédrot Philippe ; Delage Michel ; « *Identités, filiations, appartenances* » ; Presses Universitaires de Grenoble ; 2005.
- Renault Emmanuel ; « *Philosophie de la reconnaissance et sociologie de l'injustice* » ; Harmattan ; Février 2010.
- Richir, Marc ; « *Variations sur le sublime et le soi* » ; Collection Krisis ; Editions Jérôme Millon ; 2010

- Richir, Marc; « *Le corps : essai sur l'intériorité* » ; Optiques Philosophie, Hatier ; chapitre : « L'institution symbolique du corps » ; en italique dans le texte ; 1993.
- Ricœur Paul; « *Temps et récit* » ; Tome 3 ; Seuil, Collection Points ; 1985.
- Ricœur, Paul : « *Ecrits et conférences* » ; Seuil ; 2008.
- Ricœur, Paul ; « *Devenir Capable, être reconnu* » ; Texte écrit pour la réception du Kluge Prize, décerné à Paul Ricœur, à la Bibliothèque du Congrès, en 2005.
- Ricœur, Paul ; « *Parcours de la reconnaissance* » ; Folio ; Essais ; 2004.
- Ricœur, Paul; « *Soi-même comme un autre* » ; Editions du Seuil ; Points ; Essais ; mars 1990.
- Ricœur, Paul; « *Temps et récit* » ; Tome I ; Editions du Seuil ; 1985.
- Ricœur, Paul; « *Amour et justice* » ; Points ; Inédit Essais ; 2008.
- Ricœur, Paul; « *La mémoire, l'histoire, l'oubli* » ; Editions du Seuil ; Points ; Essais ; Paris ; 2000.
- Rolland, Jacques ; « *Pour une approche de la question de Neutre* » ; Exercices de la patience, Maurice Blanchot ; Obsidiane ; 1981.
- Safar, Peter; « *ABC of resuscitation* » ;1957.
- Salanskis, Jean Michel ; « *Heidegger* » ; Collection Figures du Savoir ; Les Belles Lettres ; Paris ; 2003.
- Salanskis, Jean Michel ; « *Husserl & Heidegger ; Présentation-Mots clés* » ; Figures du Savoir ; Les Belles Lettres ; 2008 .
- Salanskis, Jean Michel; « *Husserl* » ; Collection Figures du Savoir ; Les Belles Lettres ; Paris.
- Saliba, Jacques ; « *Le corps et les constructions symboliques* » ; Socio-anthropologie ; n°5 ;
- Sartre, Jean Paul ; « *Huis clos* » ; 1943.
- Sartre, Jean Paul; « *L'Être et le Néant* » ; 1943 .
- Schapp, Wilhelm ; « *Empêtrés dans des histoires. L'être de l'homme et l'être de la chose* » ; (1953) paru en français en 1992 ; Editions du Cerf ; Collection « La Nuit surveillée ».
- Scheler, Max ; « *Nature et Formes de la sympathie* » ; 1923.
- Sebbah, François David : « *Levinas* » ; Collection Figures du Savoir ; Editions les Belles Lettres ; Chapitre « *Le visage, l'éthique* » ; 2003 ; p 33-82.
- Sentis Laurent ; « *Ethique et alliance* » ; Editions Beauchesne ; 2004.
- Serres Michel ; « *Atlas* » ; 1994.
- Serres, Michel ; « *Les Cinq Sens, Philosophie des corps mêlés* » ; 1985 ; Grasset ; (quatrième de couverture).
- Sibony, Daniel : « *Don de soi ou partage de soi ? Le drame Levinas* » ; Odile Jacob ; Poches ; Paris ; 2000.
- Simondon, Gilbert ; « *L'individu et sa genèse physico-biologique* » ; PUF ; 1964.
- Smith, Adam ; « *La théorie des sentiments moraux* » ; 1759.
- Spaemann, Robert ; « *Notions fondamentales de morale* » ; Champs ; Flammarion
- Steiner, Philippe; « *La transplantation d'organes. Un commerce nouveau entre les êtres humains* » ; Gallimard, NRF, Bibliothèque des sciences humaines ; édition 2010.
- Stuart Mill, John; « *L'utilitarisme* » ; 1863; Champs Flammarion ; édition de 1988.
- Taylor, Charles ; « *Les sources du Moi : La formation de l'identité moderne* » ; Collection « La couleur des idées » ; Editions du Seuil ; 1998.
- Taylor, Charles; « *Multiculturalisme : différence et démocratie* » ; Flammarion ; Champs Essais ; Edition de 2009.
- Taylor, Charles; « *La liberté des modernes* » ; Philosophie morale ; PUF ; 1999.
- Théry, Irène ; « *Des humains comme les autres. Bioéthique, anonymat et genre du don.* » ; Collection Cas de figure ; Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales ; 2010.

- Tisseron, Serge ; « *Nos secrets de famille* » ; Ramsay, 1999.
- Trotignon, Pierre ; « *Le cœur de la raison* » ; Fayard ; 1986.
- Weil, Simone ; « *La pesanteur et la grâce* » ; Agora ; Pocket ; 1999.
- Weiner Annette; « *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-while-Giving* »; 1992.
- Winnicott, Donald Woods ; « *Objets et phénomènes transitionnels* » ; in « De la pédiatrie à la psychanalyse », Payot ; 1969 ; édition de 1989.
- Winnicott, Donald Woods; « *Jeu et réalité* » ; Gallimard ; 1975 ; Paris.
- Wittgenstein, Ludwig ; « *Remarques mêlées* » ; Flammarion GF ; 2002.