



# UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE V CONCEPTS ET LANGAGES

THÈSE

pour obtenir le grade de  
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue par :

**Pierre BÉTRÉMIEUX**

le : 19 avril 2013

**RÉPONDRE DE LA VULNÉRABILITÉ HUMAINE :**

La responsabilité pour autrui, le souci de l'autre.

Sous la direction de :

**M. Jean-Michel BESNIER**      Professeur, Université Paris IV Sorbonne

**JURY :**

**M. Jean-Michel BESNIER**      Professeur, Université Paris IV Sorbonne

**M. Éric Fiat**      Maître de Conférences (HDR), Université Paris-Est Marne-la-Vallée

**M. Frédéric Gros**      Professeur, Université Paris-Est Créteil

**M<sup>me</sup> Hélène L'Heuillet**      Maître de Conférences (HDR), Université Paris IV-Sorbonne



## TABLE DES MATIÈRES

<b>TABLE DES MATIERES.....</b>	<b>3</b>
<b>RESUME.....</b>	<b>7</b>
<b>I . FIGURES DE LA VULNERABILITE HUMAINE .....</b>	<b>9</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>9</b>
<b>LE CHAMP JURIDIQUE .....</b>	<b>13</b>
LA PROTECTION DES PERSONNES VULNERABLES PAR L'ÉTAT DE DROIT .....	13
<i>La justice sociale comme devoir de solidarité .....</i>	<i>13</i>
MANIFESTATIONS DE LA VULNERABILITE EN DROIT.....	15
CONCEPTION PERSONNELLE ET CONCEPTION REELLE DE LA VULNERABILITE .....	16
<i>Conception personnelle de la vulnérabilité.....</i>	<i>16</i>
<i>Conception réelle de la vulnérabilité.....</i>	<i>17</i>
<i>Respect des droits de l'homme.....</i>	<i>17</i>
<b>LE CHAMP SOCIAL ET POLITIQUE .....</b>	<b>19</b>
NORMATIVITE ET VULNERABILITE .....	19
LA PROTECTION DES VULNERABLES : UN REEXAMEN DE NOS RESPONSABILITES SOCIALES.....	21
<b>LE CHAMP BIOMEDICAL .....</b>	<b>23</b>
LA VULNERABILITE REVELEE PAR LES ETATS PATHOLOGIQUES DE L'ETRE HUMAIN .....	24
RECHERCHE BIOMEDICALE : LA PROTECTION DU VULNERABLE .....	25
PROPOSITION D'UN PRINCIPE DE VULNERABILITE .....	28
<b>FIGURES DE LA VULNERABILITE : REFLEXION CONCLUSIVE .....</b>	<b>30</b>
<b>II . REpondre DE LA VULNERABILITE HUMAINE.....</b>	<b>34</b>
<b>APPROCHE METHODOLOGIQUE .....</b>	<b>36</b>
METAPHORE .....	36
EMPHASE ET HYPERBOLE.....	37
CATEGORISATION DES CAUSES DE LA SOUFFRANCE (FREUD) .....	39
THEMES REPRESENTATIFS DE LA VULNERABILITE HUMAINE .....	40
<i>Le Handicap comme emphase de la vulnérabilité humaine.....</i>	<i>40</i>
<i>La souffrance de l'homme : expression hyperbolique de sa vulnérabilité :.....</i>	<i>41</i>

<i>Subjectivité et vulnérabilité à partir de l'œuvre de Lévinas.....</i>	<i>43</i>
<i>Socialité et vulnérabilité à partir de l'œuvre de Habermas.....</i>	<i>44</i>
<b>THEMES REPRESENTATIFS DE LA VULNERABILITE HUMAINE.....</b>	<b>46</b>
LE HANDICAP COMME EMPHASE DE LA VULNÉRABILITÉ HUMAINE.....	47
<i>Normativité et déficience.....</i>	<i>48</i>
<i>Stigmate et honte.....</i>	<i>53</i>
<i>Personnes handicapées : déficience, situation de handicap ou situation limite ?.....</i>	<i>68</i>
<i>Le handicap comme situation limite .....</i>	<i>75</i>
<i>Le droit d'exister pour les personnes handicapées ?.....</i>	<i>88</i>
<i>Eugénisme préventif : refus du handicap par la société ? .....</i>	<i>97</i>
<i>Du contractualisme à l'antispécisme : penser l'impensable.....</i>	<i>120</i>
<i>CONCLUSION : l'importance du pacte parental.....</i>	<i>135</i>
LA SOUFFRANCE DE L'HOMME : EXPRESSION HYPERBOLIQUE DE SA VULNÉRABILITÉ .....	139
<i>Les trois sources de la souffrance chez Freud.....</i>	<i>140</i>
<i>La souffrance comme situation limite chez Karl Jaspers.....</i>	<i>143</i>
<i>Situation limite et existence .....</i>	<i>144</i>
<i>Une situation limite : la détermination historique de l'existence .....</i>	<i>146</i>
<i>Des situations limites particulières : la mort et la souffrance.....</i>	<i>149</i>
<i>Le scandale de la souffrance des enfants.....</i>	<i>160</i>
SUBJECTIVITÉ ET VULNÉRABILITÉ À PARTIR DE L'ŒUVRE DE LÉVINAS.....	164
<i>De De l'évasion à Totalité et Infini.....</i>	<i>166</i>
<i>Totalité et Infini.....</i>	<i>168</i>
<i>L'Idée de l'infini et le visage d'autrui.....</i>	<i>173</i>
<i>La nudité du visage.....</i>	<i>177</i>
<i>De Humanisme de l'autre homme à Autrement qu'être ou au-delà de l'essence .....</i>	<i>181</i>
SOCIALITÉ ET VULNÉRABILITÉ À PARTIR DE L'ŒUVRE DE HABERMAS .....	198
<i>Introduction.....</i>	<i>198</i>
<i>L'éthique de la discussion comme réponse à la vulnérabilité humaine ? .....</i>	<i>204</i>
<i>Le juste et le bien .....</i>	<i>210</i>
<i>Axel Honneth : la solidarité abstraite ou la sollicitude concrète comme autre de la justice ? 216</i>	<i>216</i>
<i>« Caring justice » .....</i>	<i>218</i>
<b>REPONDRE DE LA VULNERABILITE HUMAINE : LA RESPONSABILITE</b>	
<b>POUR AUTRUI, LE SOUCI DE L'AUTRE.....</b>	<b>222</b>
A. INTRODUCTION.....	223
B. LE CONCEPT DE RESPONSABILITÉ : DE RICŒUR À JONAS ET LÉVINAS.....	232

Quelques rappels : .....	232
a / phénoménologie de l'homme capable et vulnérabilité chez Ricœur .....	232
b / La « petite éthique » de Ricœur.....	233
1. L'imputabilité.....	235
2. De l'imputabilité à la responsabilité morale .....	238
3. De la responsabilité individuelle à la prévention du risque collectif .....	239
4. Hans Jonas et le Principe responsabilité : extension de la notion de responsabilité.....	240
5. La responsabilité envers autrui vulnérable .....	243
6. Critique de l'inflation de la responsabilité.....	244
C. RESPONSABILITÉ ET RÉCIPROCITÉ : LE DÉBAT ENTRE RICOEUR ET LÉVINAS.....	245
<i>Réciprocité du donner et du recevoir dans la relation éthique.....</i>	246
<i>Compensation de l'asymétrie de la relation l'un-l'autre.....</i>	252
D. SOUCI DE L'AUTRE .....	258
1. La responsabilité chez Lévinas : responsabilité pour autrui et substitution.....	259
2. Individuation par la responsabilité pour autrui.....	281
3. Éthique du care .....	287
4. Bienveillance active et respect chez Kant.....	291
E. CONCLUSION. POUR REpondre de la vulnérabilité humaine : MOBILISER LE PARADIGME DE LA RELATION PARENTALE.....	339
<i>Penser l'impensable : justifier l'infanticide ?.....</i>	339
<i>Penser cet impensable ou « Avoir une pensée en trop » !.....</i>	340
<i>Un contre-modèle à la misanthropie : la responsabilité envers tout être humain : le souci parental.....</i>	343
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>356</b>
<b>ANNEXE .....</b>	<b>376</b>
GLOSSAIRE ET DÉFINITIONS .....	376
LÉGISLATION.....	377
ARTICLES DE PRESSE .....	379



## RÉSUMÉ

Après un examen de figures de la vulnérabilité humaine dans des domaines représentatifs de l'agir humain (juridique, socio-politique, biomédical), on s'est attaché à traiter cette problématique : *répondre de la vulnérabilité humaine*, à savoir s'engager en faveur de la vulnérabilité et l'assumer par le souci de l'autre, le plus vulnérable, par une responsabilité illimitée à son égard, responsabilité d'otage.

À partir d'une approche méthodologique fondée sur les notions de métaphore puis d'emphase chez Lévinas, de situation limite chez Jaspers et des causes de la souffrance repérées par Freud, ont été retenus et étudiés quatre thèmes représentatifs de la vulnérabilité : le handicap (confronté à la menace de l'eugénisme libéral), la souffrance de l'homme, la vulnérabilité propre au sujet humain et la vulnérabilité causée par la socialité.

C'est par l'étude de la responsabilité et du souci de l'autre, chez Ricœur, Jonas, Lévinas et Kant, qu'ont été abordés ces deux thèmes : une responsabilité pour autrui, précédant toute liberté et le souci de l'autre, nous incitant à protéger le plus vulnérable : l'amour que nous portons au nouveau né, le combat désespéré contre la souffrance injustifiable d'un enfant, la protection de la personne handicapée ou dépendante. Par les menaces qui pèsent sur elles, par la mise en cause de leur droit à l'existence et par leur mise à l'écart de la société, les personnes handicapées représentent de façon hyperbolique l'extrême vulnérabilité humaine.

Au terme de cette étude nous soutenons comme modèle de l'hospitalité à offrir à toute vulnérabilité humaine, le modèle du pacte parental, principe originaire de la sociabilité humaine et d'une humanité répondant de l'existence et de la vie de la personne vulnérable.

**Mots clés** : vulnérabilité, responsabilité, souci, handicap, souffrance, eugénisme, infanticide, situation limite, Canguilhem, Habermas, Jaspers, Jonas, Kant, Lévinas, Ricœur, Winnicott.

## SUMMARY

The first stage of this study looks at figures of human vulnerability in legal, socio-political, biomedical areas. Afterwards we have dealt with the issue of this thesis : *answering for human vulnerability*, namely, committing oneself to the vulnerability and being assigned to the concern for the other, as the most vulnerable, by an unlimited hostage-like responsibility.

Thru a methodological approach relying upon the concepts of metaphor then emphasis in Levinas, of ultimate situation in Jaspers, as well as upon causes of suffering for Freud, four representative themes of vulnerability were studied : the disability (disabled people faced with the threat of liberal eugenics), the suffering of man, the vulnerability related to the human subject and the vulnerability stemming from society.

From the study of responsibility in Ricoeur, Jonas, Levinas and Kant, those both themes have been addressed : the responsibility ahead of any freedom, and the concern for the other as such, that both entail the protection of the most vulnerable : the love towards our just new born, the struggle with an unjustifiable suffering of a child, the protection of a disabled or dependent person. Questioning their right to exist, keeping them away from society, are actual threats for disabled people, hence they represent, in a hyperbolic way, extreme human vulnerability.

At the end of this study, we will go along with a model of the hospitality towards the pervasive human vulnerability, as the model of a parental covenant, native principle of human sociability and mankind answering for the existence and the life of the vulnerable person.

**Key words** : vulnerability, responsibility, concern, disability, suffering, eugenism, infanticide, ultimate situation, Canguilhem, Habermas, Jaspers, Jonas, Kant, Lévinas, Ricœur, Winnicott.





# I . FIGURES DE LA VULNÉRABILITÉ HUMAINE

## Introduction

L'approche la plus familière de la notion de vulnérabilité consiste à retenir la définition communément admise, à savoir : est vulnérable ce « qui peut être blessé »<sup>1</sup>. Au sens littéral et au sens figuré ce caractère s'applique aux personnes et aux choses.

Ainsi devient vulnérable une personne (son corps ou une partie de son corps) qui est exposée aux blessures, aux coups – par extension – exposée aux atteintes d'un mal physique, de la maladie. Peut être qualifiée de vulnérable, une chose qui peut être attaquée avec succès, qui offre une cible aux coups de l'adversaire<sup>2</sup>.

Au sens figuré, la vulnérabilité d'une personne correspond à sa sensibilité aux attaques morales et qu'elle ressentira douloureusement - une chose sera considérée comme vulnérable quand elle se prête à la critique, et présente des imperfections ou des insuffisances.

Cette définition peut s'appliquer aux choses et aux êtres vivants d'une part et d'autre part elle distingue la nature des blessures qui sont physiques (coups, blessures, maladie) ou morales (outrages, humiliation, souffrances). Désormais c'est seulement la notion de vulnérabilité propre à la personne humaine qui retiendra notre attention.

La notion philosophique de vulnérabilité humaine n'est pas repérable en tant que telle dans les corpus philosophiques classiques. Pourtant, la mort et la souffrance, questions philosophiques et théologiques essentielles, renvoient à la dimension de vulnérabilité inhérente à la condition humaine.

Depuis l'antiquité, la crainte de la mort, la fuite devant la souffrance, situations limites de l'existence humaine, sont au fondement de systèmes philosophiques et religieux. Ainsi dans son ouvrage, *The fragility of goodness*<sup>3</sup>, Martha Nussbaum

---

<sup>1</sup> Grand Larousse, p. 6603. Du latin « *vulnerare* », blesser ; « *vulnerabilis* », vulnérable.

<sup>2</sup> au jeu de Bridge, est vulnérable l'équipe qui a déjà gagné une manche et qui de ce fait est exposée à de plus fortes pénalités si elle ne remplit pas son contrat

<sup>3</sup> Nussbaum Martha (1986), *The fragility of goodness : luck and ethics in greek tragedy and philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, revised edition 2001.

soutiendra qu'à partir du questionnement des êtres humains face à ces situations limites, qui entravent leur poursuite d'une vie bonne, une théorie éthique se forme chez les Grecs. Achille mourra de la blessure de la flèche qui atteint la seule partie vulnérable de son corps<sup>4</sup>. À son interlocuteur qui s'étonne de la brièveté de la vie, Sénèque rappelle qu'il vit comme s'il devait toujours vivre et que jamais l'idée de sa vulnérabilité ne lui a effleuré l'esprit<sup>5</sup>. Le drame de *Philoctète*<sup>6</sup> illustre de la façon la plus tragique, la situation de blessure et d'exclusion de la personne vulnérable hors de la société des hommes ainsi que la souffrance qui en résulte : victime d'une morsure de serpent, lui provoquant une blessure infectée et inguérissable, Philoctète fut abandonné sans nourriture sur l'île déserte de Lemnos par ses compagnons d'arme Grecs qui ne supportaient plus ses cris de douleur, ainsi que la vue et la puanteur de sa plaie devenue alors inguérissable.

Un autre exemple emblématique de l'énigme de la souffrance humaine est personnifié par le drame de Job frappé injustement par des malheurs et des épreuves au plus profond de son être. Privé de nourriture, de ses enfants, subissant l'incompréhension de sa femme et de ses amis, Job se considère comme abandonné des hommes et de Dieu et proteste contre cette douleur physique et morale qui lui est infligée injustement et réclame l'explication de cette énigme. Tout aussi puissant qu'il était, Job se savait pourtant vulnérable<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Hamilton Edith (1942), *La mythologie*, Paris, Marabout Université, 1962, p. 232 :

« Pâris lui décocha une flèche, qu'Apollon guida, et qui toucha son pied au seul endroit qui pouvait être blessé. À sa naissance, sa mère, Thétis voulant le rendre invulnérable, l'avait trempé dans le Styx ; mais elle était négligente, elle oublia de mouiller le talon du pied par lequel elle le tenait. Il mourut. » Néanmoins la mère d'Achille resta préoccupée à éloigner de lui toute mise en cause de son invulnérabilité : l'oracle ayant prédit qu'Achille mourrait sous les murs de Troie elle tenta de le cacher en vain à la cour de Lycomède ; ayant été démasqué Achille dut se rendre au siège de Troie : elle lui fit faire une armure impénétrable par Héphaïstos, mais là aussi en vain, car ayant succombé aux charmes de Polyxène, fille de Priam, Achille se dévêtit de son armure et put alors être blessé mortellement au talon (Commelin, *Mythologie grecque et romaine*, Paris, Éditions Pocket, 1994, p. 365-369.).

<sup>5</sup> Sénèque, *De la brièveté de la vie*, III, 4, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, collection Bibliothèque de la Pléiade, 1962, p. 698.

<sup>6</sup> Sophocle, *Philoctète*, Tragédies, trad.. Paul Mazon, Paris, Gallimard, Folio classique, 2006, pages 293 – 346. Un survol historique du thème de Philoctète chez les auteurs de tragédies jusqu'à nos jours fait apparaître une escalade dans les moyens utilisés par ses interlocuteurs (Ulysse et Néoptolème, fils d'Achille) pour convaincre et contraindre Philoctète qui refuse avec entêtement à apporter l'aide de son arc surpuissant, indispensable pour vaincre Troie : Du *Deus ex machina* dans la tragédie de Sophocle, en passant par le somnifère imaginé par Gide, on aboutit, dans la version de ce mythe qu'en donna Heiner Müller en 1965, à l'assassinat pur et simple de Philoctète, individu blessé, abandonné et exclu de la communauté des hommes. (Heiner Müller (1965), *Philoctète*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2009.)

<sup>7</sup> Job, III, 25-26 : « Toutes mes craintes se réalisent et ce que je redoute m'arrive. Pour moi ni tranquillité, ni paix, ni repos : rien que du tourment. »

Au travers de la souffrance humaine et de ses diverses instances originaires, le thème de la vulnérabilité peut être abordé comme un propre de la condition humaine. Freud avance que dans sa vaine recherche du bonheur, l'homme est le plus souvent confronté au malheur qui prend son origine dans la souffrance qui le menace de trois côtés<sup>8</sup> : son propre corps, le monde extérieur et les relations avec les autres hommes.

Dans un texte rendant hommage à Jean-Jacques Rousseau comme « fondateur des sciences de l'homme », Claude Lévi-Strauss rappelle combien celui-ci avait souligné chez l'homme « une répugnance innée à voir souffrir son semblable<sup>9</sup> » ; si la société est passée de la nature à la culture, de l'affectif au rationnel, de l'animalité à l'humanité, l'homme n'en reste pas moins « un être vivant et souffrant, pareil à tous les autres êtres avant de se distinguer d'eux par des critères subordonnés<sup>10</sup> ».

Dans cette perspective la notion de vulnérabilité fait partie des présupposés d'un récent courant de philosophie morale et politique, celui des éthiques du *care*. Issues pour l'essentiel du mouvement féministe nord-américain, ces éthiques du *care*, fondées sur la réfutation d'une morale universelle et abstraite, privilégient la dimension relationnelle qui repose sur l'attention au vulnérable chez l'homme. Cette « voix différente<sup>11</sup> » de la philosophie morale projette en effet de déplacer « les frontières morales<sup>12</sup> » à partir d'une morale de l'obligation ou conséquentialiste, vers une morale de l'attention au particulier, de la bienveillance et de la sollicitude, de l'agir propre aux soins prodigués au bénéficiaire du plus faible, subsumés sous la catégorie générale du *care* : la vulnérabilité est alors placée au cœur de cette morale du *care*.

Une publication récente met néanmoins en garde contre le risque de faire de la vulnérabilité un concept abstrait masquant les réalités singulières de souffrances

---

<sup>8</sup> Freud Sigmund (1930), *Le malaise dans la culture*, traduction Dorian Astor, présentation Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. GF, 2010, p. 90.

<sup>9</sup> Rousseau (1752), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2003, p. 56.

<sup>10</sup> Lévi-Strauss Claude (1962), Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme in *Anthropologie structurale Deux*, Paris, Pocket Agora, 2009, p. 54.

<sup>11</sup> Carol Gilligan, *Une voix différente. Pour une éthique du care*, traduction de A. Kwiatek revue par V. Nurock, présentation S. Laugier et P. Paperman, Paris, Champs<sup>essais</sup>, 2008.

<sup>12</sup> Joan Tronto (1993), *Moral boundaries : a political argument for an ethic of care*, New York, Routledge. (traduction française en 2009 sous le titre : *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*)

effectives<sup>13</sup>. Telle semble être la thèse qu'élabore Hélène Thomas dans deux textes publiés depuis peu. Dans un premier essai, Hélène Thomas a étudié les enjeux et l'usage des notions de vulnérabilité, fragilité, précarité, résilience et qui, désignées selon ses termes comme « notions éponges », sont devenues centrales dans les sciences sociales et les sciences de la vie<sup>14</sup>. Dans son analyse de l'importation du vocabulaire de la vulnérabilité dans les sciences de l'homme, Hélène Thomas s'attache essentiellement à repérer son utilisation dans le champ médical et social. La thèse défendue est celle de l'émergence d'un néo-darwinisme social qui traque l'adaptation des personnes aux changements dans le cadre des institutions sociales et politiques. Suite à ses travaux dans le secteur de la gérontologie, Hélène Thomas analyse plus particulièrement l'impact en gériatrie<sup>15</sup>, du terme de vulnérabilité sur l'institutionnalisation de la discipline. Par ailleurs l'auteure pose clairement qu'elle n'inclut pas dans son champ d'étude l'éthique et la philosophie morale et sociale : les contributeurs auxquels elle fait référence, renoueraient à ses yeux « avec une acception plus littéraire et chrétienne de la fragilité essentielle de l'existence humaine<sup>16</sup> »

Les sciences humaines et biomédicales se sont emparées du terme de vulnérabilité, de ses synonymes (fragilité, précarité, passivité) et de ses antonymes (invulnérabilité, résistance, résilience). En effet pour les sciences sociales ou les sciences de la vie, la notion de vulnérabilité du sujet humain est évoquée pour désigner toutes les manifestations d'une déficience, d'une pathologie ou d'une fragilité qui affectent ce sujet à titre temporaire ou définitif.

Cette approche est illustrée par l'exemple d'une étude<sup>17</sup> du Ministère de la Santé portant sur la maltraitance des personnes âgées, rangées parmi les populations dites « vulnérables », au même titre que les femmes et les enfants en difficulté familiale et

---

<sup>13</sup> Marie Gaille & Sandra Laugier (2011), *Grammaires de la vulnérabilité (introduction)* in Raison Publique N° 14, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne.  
Disponible sur <http://www.raison-publique.fr/article435.html>

<sup>14</sup> Thomas Hélène (janvier 2008), « *Vulnérabilité, fragilité, précarité, résilience, etc. De l'usage et de la traduction de notions éponges en sciences de l'homme et de la vie* », TERRA-Ed., Collections "Esquisses", recueil Alexandries n° 13. Consultable à : <http://www.reseau-terra.eu/article697.html>

<sup>15</sup> Thomas Hélène (2005), *Le « métier » de vieillard. Institutionnalisation de la dépendance et processus de désindividualisation dans la grande vieillesse*, Politix 2005/4, n° 72, p. 33-55.

<sup>16</sup> Thomas Hélène, « *Vulnérabilité, fragilité, précarité, résilience, etc.* », *Op. cit.* (référence à Judith Butler, E. Levinas, P. Ricoeur, Z. Bauman)

<sup>17</sup> H. Thomas, C. Scodellaro et D. Dupré-Levêque (2005), « Perceptions et réactions à la maltraitance des personnes âgées, Une enquête qualitative », *Etudes et Résultats*, Drees-Mire, n° 370, 12 pages consultable à : [www.sante.gouv.fr/drees/etude-resultat/er-pdf/er370.pdf](http://www.sante.gouv.fr/drees/etude-resultat/er-pdf/er370.pdf)

sociale ; la vulnérabilité étant alors définie comme « l'état de fragilisation sociale, physique ou psychologique affectant les personnes, consécutif à un état de dépendance sociale forte envers autrui, liée à l'âge, à l'état de santé, à la position sociale<sup>18</sup> ».

Handicap, pauvreté, désocialisation, enfance, état de grossesse, grand âge et grande dépendance, être sans papiers ou sans domicile fixe, autant de situations qui fragilisent les personnes et les rendent vulnérables. La vulnérabilité se définit alors à l'aune d'une normativité qui débouche sur des typologies et des réglementations utilisées dans le domaine du droit et des institutions sociales ou de santé. Dans un second ouvrage<sup>19</sup> plus récent Hélène Thomas conduit une analyse critique de la catégorisation « intellectuelle et opérationnelle de la vulnérabilité<sup>20</sup> » sous laquelle se subsume les situations vécues par les personnes frappées de pauvreté ou d'exclusion. L'auteure dénonce un nouveau modèle de gouvernementalité qui impose le souci de soi par procuration, assuré par l'institutionnalisation généralisée de la protection de tous les vulnérables<sup>21</sup>. Afin de poursuivre notre tentative de caractérisation de la notion de vulnérabilité, il devient utile d'examiner des domaines où celle-ci devient une figure mise en avant dans la réflexion sur leur évolution.

## **Le champ juridique**

### ***La protection des personnes vulnérables par l'État de droit***

#### **La justice sociale comme devoir de solidarité**

Les États modernes reposent sur un ordre juridique et politique qui reconnaît à leurs citoyens une égalité devant la loi, protégeant ainsi les plus faibles vis à vis des plus forts. De tels États se sont dotés d'une constitution qui garantit les libertés fondamentales et l'égalité devant la loi pour tous les citoyens qui renoncent à une liberté sans limites afin que « la liberté de chacun puisse coexister avec celle des autres<sup>22</sup> ». Ainsi que le rappelle Höffe, cette renonciation aux libertés sans frein, associée à la

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Hélène Thomas (2010), *Les vulnérables, la démocratie contre les pauvres*, Bellecombe-en-Bauges (73340), Éditions du croquant, coll. TERRA.

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 17.

<sup>21</sup> Hélène Thomas, *Les vulnérables, la démocratie contre les pauvres*, *Op. cit.* , p. 174.

<sup>22</sup> Kant (1787), *Critique de la raison pure*, traduction et présentation A. Renaut, Paris, Aubier, Bibliothèque philosophique, 1997, B 373, p. 344.

création de l'État de droit, implique l'échange d'un potentiel de menace avec une réciprocité de droits ; on impose ainsi à ceux qui ont le plus de puissance de ne pas profiter de la faiblesse de ceux qui n'en ont pas, « menacés qu'ils sont par leurs prochains sans qu'eux-mêmes ne menacent personne<sup>23</sup> ». La justice, principe fondamental d'une société humaine est interprétée comme équité par Rawls qui l'oppose à l'utilitarisme comme éthique normative : « l'idée organisatrice fondamentale de la justice comme équité est l'idée d'une société comme système équitable de coopération entre personnes libres et égales que l'on traite comme des membres pleinement coopérants de la société pendant toute leur existence<sup>24</sup> ». Dans cette perspective, seules bénéficieraient du système de justice en pleine citoyenneté les personnes de la société considérées comme membres pleinement coopérants de la société pendant toute leur existence. Cette difficulté est relevée par Rawls. Celui-ci souhaitait « mettre au point une théorie qui s'applique au cas fondamental<sup>25</sup> », pour essayer ensuite de l'appliquer aux cas laissés de côté ; il s'agit précisément des cas correspondant aux situations de contingences particulières dans lesquelles « les incapacités (temporaires ou même permanentes), ou les maladies mentales si graves que les gens cessent d'être des membres coopérants au sens normal de la société<sup>26</sup> ». Cette coopération au « sens normal de la société » conduira à introduire des critères de normativité de la vulnérabilité des personnes correspondant « aux cas les plus extrêmes<sup>27</sup> » ; Rawls renvoie à la justice sociale, et à l'étape législative d'un État-providence, le traitement de ces cas « en dessous d'un seuil limite par suite de maladie ou d'accident ... quand les formes de ces malheurs sont connues et que les coûts peuvent

---

<sup>23</sup> Otfried Höffe (1987), *La justice politique, Fondement d'une philosophie critique du droit et de l'État*, trad. fr. J.C. Merle, Paris, PUF, coll. LÉVIATHAN, 1991, p. 245.

<sup>24</sup> John Rawls (1993), *Libéralisme politique*, trad. fr. C. Audard, Paris, PUF, 1995, coll. Quadrige, 2001, p. 33.

<sup>25</sup> John Rawls (1978 à 1993), *Justice et démocratie*, trad. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1993, rééd. Seuil coll. « Points Essais », 2000, p. 115-116.

<sup>26</sup> John Rawls, *Libéralisme politique, Op. cit.*, p. 45.

<sup>27</sup> John Rawls (2001), *Justice comme équité*, trad. fr. Bertrand Guillarme, Paris, Éditions de La Découverte, 2003, p. 239. La note 59 à cette même page est très éclairante sur le projet théorique global que poursuivait Rawls : « Je n'ai pas examiné les cas les plus extrêmes, mais ce n'est pas pour dénier leur importance. J'estime qu'il est évident et admis, par le sens commun, que nous avons un devoir envers tous les êtres humains, quelle que soit la gravité du handicap qui les touche. La question porte sur l'importance de ces devoirs lorsqu'ils entrent en conflit avec d'autres revendications ... je ne sais pas dans quelle mesure la justice comme équité peut être étendue avec succès pour s'appliquer aux types de cas les plus extrêmes. » . Rawls admet ensuite qu'un chantier pourrait s'ouvrir pour étudier l'intégration dans la justice comme équité le dispositif des *capabilities* proposé par Amartya Sen.

être évalués et pondérés en fonction du budget total du gouvernement<sup>28</sup> ».

### ***Manifestations de la vulnérabilité en droit***

Impliqué par les situations que les personnes vulnérables doivent affronter (liées à la nature des choses ou résultant du contexte économique et social), le droit intervient par le biais de dispositions variées afin de prévenir, réparer, protéger ou sanctionner<sup>29</sup>.

Pour le juriste la notion de vulnérabilité est en première approche difficile à cerner car il s'agit d'une notion relative<sup>30</sup> qui s'évalue de manière qualitative<sup>31</sup>.

Le rapport annuel 2009 de la Cour de Cassation<sup>32</sup>, consacré aux personnes vulnérables dans sa jurisprudence, souligne toute l'importance accordée au statut juridique des personnes dites vulnérables par la Justice dans notre société.

Dans l'exercice de ses fonctions, le juriste doit juger de la reconnaissance des personnes vulnérables et de leur protection tout en conférant des limites à cette protection. Une première catégorisation est présente dans le code pénal qui dispose, pour exemple, de sanctions majorées contre les violences commises sur une personne « dont la particulière vulnérabilité, due à son âge, à une maladie, à une infirmité, à une déficience physique ou psychique ou à un état de grossesse, est apparente ou connue de son auteur »<sup>33</sup>.

Mais si « la vulnérabilité procure des droits, elle ne donne pas tous les droits<sup>34</sup> » et n'affranchit pas la personne protégée de ses obligations. Il faut identifier la bonne mesure, d'autant que toute protection, aussi généreuse soit-elle, comporte toujours un côté obscur. Le soutien qu'apporte une mesure de protection juridique, c'est aussi de la liberté que l'on retire. La société postule la reconnaissance de l'autonomie à tout

---

<sup>28</sup> John Rawls, *Libéralisme politique*, *Op. cit.*, p. 227.

<sup>29</sup> Frédérique Cohet-Cordey (Direction), *Vulnérabilité et droit - Le développement de la vulnérabilité et ses enjeux en droit*, Grenoble, 2000, Presses Universitaires de Grenoble, 336 pages.

<sup>30</sup> Xavier Pin, La vulnérabilité en matière pénale in *Vulnérabilité et droit*, *Op. cit.*, p. 122 : « vulnérabilité des personnes : état d'une ou de plusieurs personnes qui, à un moment donné, n'ont pas la capacité de résister à une agression, à une sollicitation, voire à une accusation. »

<sup>31</sup> *Ibid.* : la personne vulnérable ne peut pas se défendre, ne peut pas décider librement dans un *rapport de forces inégales*. La vulnérabilité est le signe d'un déséquilibre excessif dans un rapport de forces.

<sup>32</sup> COUR DE CASSATION, *rapport annuel 2009 de la Cour de Cassation – Les personnes vulnérables dans la jurisprudence de la Cour de Cassation*, Paris, La Documentation française, 2009, 587 pages.

<sup>33</sup> Code Pénal - LIVRE II : Des crimes et délits contre les personnes / TITRE II : Des atteintes à la personne humaine.

<sup>34</sup> Xavier Lagarde, *Avant-propos au rapport annuel 2009 de la Cour de Cassation – Les personnes vulnérables dans la jurisprudence de la Cour de Cassation*, Paris, La Documentation française, 2009, p. 57.

individu, traduite sur le plan du droit par une capacité attachée au sujet de droit. Ce principe d'une capacité juridique est reconnue par le code civil<sup>35</sup> pour ce qu'il est convenu d'appeler l'homme moyen, le « bon père de famille » ; sans avoir la même portée que la « *summa divisio* » fondamentale qui oppose dans le Code Civil les choses et les personnes, une scission importante est instaurée juridiquement entre les capables et les incapables : la vulnérabilité n'est pas considérée par le juriste comme un trait commun de l'humanité<sup>36</sup>.

L'auteur de l'avant-propos de ce rapport de la Cour de Cassation rappelle que sous l'angle du droit, la personne vulnérable est celle qui n'est pas en mesure d'exercer les attributs de la personnalité juridique : « empêtrée dans une situation pathologique, elle reste en deçà du standard du bon père de famille. Droits et liberté ne sont pour elle que des mots<sup>37</sup> ». Il en ressort une définition de la personne vulnérable (et son appartenance à une catégorie<sup>38</sup> reconnue comme telle) qui fait référence à une situation de fait dans laquelle elle n'est pas en mesure d'exercer correctement ses droits et ses libertés.

### ***Conception personnelle et conception réelle de la vulnérabilité***

Si pour le juriste la vulnérabilité n'est pas un trait commun de l'humanité, deux conceptions de la vulnérabilité sont à prendre en considération : distinction est faite entre une « conception personnelle » et une « conception réelle » de la vulnérabilité.

### **Conception personnelle de la vulnérabilité**

Sur le plan juridique la conception personnelle de la vulnérabilité part du modèle de l'incapacité : l'individu est jugé trop vulnérable pour accomplir seul les actes de la vie : les enfants sous l'autorité parentale et les majeurs protégés correspondent à cette situation. Sans qu'il y ait nécessairement une mesure de protection, des causes de vulnérabilité (âge avancé, santé altérée, handicap) seront reconnues par le législateur

---

<sup>35</sup> Code civil – Liv. III- Chap. II – Section 2 « *De la capacité des parties contractantes.* » : Article 1123 (1804) : ***Toute personne peut contracter si elle n'en est pas déclarée incapable par la loi.***

<sup>36</sup> Xavier Lagarde, *Avant-propos au rapport annuel 2009 de la Cour de Cassation – Op .cit.*, p. 59.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Ce rapport envisage telle liste des personnes entrant dans cette catégorie : les incapables majeurs qui, affectés d'un déficit intellectuel ou mental ne peuvent contracter au mieux de leurs intérêts ; les adultes malades ou vieillissant, que les entreprises se pressent rarement d'accueillir, et pour qui la liberté du travail et le droit à l'emploi ont bien peu de consistance ; les personnes dont les ressources sont insuffisantes au point qu'elles ne peuvent accéder à la justice ...



comme susceptibles d'application particulière du droit (maintien dans l'emploi ou dans le lieu d'habitation pour exemple)

### **Conception réelle de la vulnérabilité**

Sans qu'il y ait reconnaissance d'une faiblesse de l'individu, la conception réelle de la vulnérabilité fait référence à une situation où ce sont les circonstances mêmes de l'exercice d'un droit qui rendent les personnes vulnérables. Sont à ranger dans cette catégorie un certain nombre de contextes qui génèrent une vulnérabilité du fait d'autrui sans qu'il y ait faiblesse personnelle caractérisée. Deux exemples viennent éclairer cette conception : l'exemple du consommateur ou d'une partie contractante qui seront mis en situation vulnérable par manque d'information de mise en garde ou celui de la situation vulnérable induite par la discrimination de l'employeur à l'encontre d'un salarié protégé<sup>39</sup>.

### **Respect des droits de l'homme**

L'exercice de la pleine liberté de l'individu, sujet de droit, supposé autonome, reste cependant conditionné par des droits fondamentaux<sup>40</sup> reconnus par des textes de portée supralégislative. La protection des personnes vulnérables relève d'un volontarisme judiciaire qui ne peut se prévaloir « du silence, de l'obscurité ou de l'insuffisance de la loi<sup>41</sup> », d'autant que la vulnérabilité peut être une atteinte à la personnalité juridique, et faire ainsi peser une menace sur la dignité des individus. Cette dignité considérée comme « l'humanité de l'homme », c'est-à-dire du fait que l'homme est irréductible à toute autre entité distincte du genre humain, et qui s'exprime à travers « la reconnaissance d'une série de droits, qualifiés de fondamentaux et en principe reconnus par un texte de portée supralégislative<sup>42</sup> ». Désormais la jurisprudence n'hésite plus à faire appliquer une norme internationale pour protéger les personnes

---

<sup>39</sup> Xavier Lagarde, *Avant-propos au rapport annuel 2009 de la Cour de Cassation – Op .cit.*, p. 63 : « les salariés protégés sont particulièrement vulnérables aux discriminations de la part d'employeurs qui peuvent être tentés de les évincer en usant de leur pouvoir disciplinaire ou de leur pouvoir de direction ... la tentation peut être forte, de se débarrasser d'un salarié, jugé trop revendicatif, en mettant fin à son contrat de travail pour une cause apparemment objective » .

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Code civil article 4 : « Le juge qui refusera de juger, sous prétexte du silence, de l'obscurité ou de l'insuffisance de la loi, pourra être poursuivi comme coupable de déni de justice. »

<sup>42</sup> Xavier Lagarde, *Avant-propos au rapport annuel 2009 de la Cour de Cassation, Op. cit.*, p. 65.

vulnérables (ex. : application de la Convention de New York relative aux droits de l'enfant, de la Convention relative aux droits des personnes handicapées<sup>43</sup>, des Conventions de l'Organisation internationale du travail ...).

Pour aider le législateur, la Commission Européenne a ainsi adopté en 2003 un Livre vert sur les garanties procédurales dans les procédures européennes<sup>44</sup> qui fournit une liste (non exhaustive) de personnes vulnérables :

« les ressortissants étrangers, les enfants, les personnes souffrant d'un handicap mental ou émotionnel, au sens large du terme, les handicapés physiques ou personnes atteintes de maladies physiques, les femmes enceintes et les mères ou pères de jeunes enfants, les illettrés, les réfugiés et demandeurs d'asile, les alcooliques et toxicomanes. »

En conclusion de cette section comment ne pas se référer à une conférence de Paul Ricœur, intitulée *Autonomie et vulnérabilité*<sup>45</sup>, qu'il donna en 1995. Dans ce texte Ricœur examine le paradoxe que représente le double pôle autonomie et vulnérabilité : comme évoqué ci-dessus, l'institution judiciaire juge l'action juste ou injuste en présupposant l'autonomie de l'agent ; mais l'autonomie reste la tâche à accomplir par des sujets qui doivent s'émanciper sur le plan politique et sortir de l'état de « minorité » comme Kant le désignait : « condition et tâche, telle apparaît l'autonomie fragilisée par une vulnérabilité constitutive de son caractère humain<sup>46</sup> ». Le magistrat cité précédemment, souligne combien la Haute Cour est soucieuse des conditions à réunir pour qu'un citoyen puisse avoir un véritable statut de justiciable dont les actes peuvent lui être imputés : « Il faut donner à chacun les moyens de la liberté et, de la sorte, lui éviter les situations qui le rendent à proprement parler vulnérable, c'est-à-dire incapable d'exercer les libertés que lui donnent sa qualité de sujet de droit<sup>47</sup> ».

---

<sup>43</sup> Décret n° 2010-356 du 1<sup>er</sup> avril 2010 portant publication de la convention relative aux droits des personnes handicapées (ensemble un protocole facultatif), signée à New York le 30 mars 2007 (JORF n° 0079 du 03 avril 2010).

<sup>44</sup> [http://ec.europa.eu/justice\\_home/doc\\_centre/criminal/recognition/docs/gp\\_proc\\_safeguards\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/justice_home/doc_centre/criminal/recognition/docs/gp_proc_safeguards_en.pdf)

<sup>45</sup> Paul Ricœur (1995), « Autonomie et vulnérabilité » in *Le Juste* t. II, Paris, Éditions Esprit, 2001, p. 85-105. (Séance inaugurale du séminaire de l'Institut des hautes études sur la justice).

<sup>46</sup> Paul Ricœur, Introduction in *Le Juste* t. II, op. cit., p. 25.

<sup>47</sup> Xavier Lagarde, *Avant-propos au rapport annuel 2009 de la Cour de Cassation*, Op. cit., p. 65.

Et le magistrat de citer alors Siéyès pour souligner l'importance des conditions matérielles de la liberté : « Parmi les malheureux voués aux travaux pénibles, producteurs de la jouissance d'autrui et recevant à peine de quoi sustenter leur corps souffrant et plein de besoins, dans cette foule immense d'instruments bipèdes, sans liberté, sans moralité, ne possédant que des mains peu gagnantes et une âme absorbée, est-ce là ce que vous appelez des hommes ? Y en a-t-il un seul qui fût capable d'entrer en société ? ».

## Le champ social et politique

### ***Normativité et vulnérabilité***

La vulnérabilité urbaine et sociale fait l'objet d'une approche normative par les organisations internationales engagées dans l'aide aux populations défavorisées, frappées par les désastres d'origine naturelle ou humaine. Définie de façon canonique et caractérisée par une série d'indicateurs par les experts<sup>48</sup> représentants ces organismes, la vulnérabilité s'énonce alors comme « la capacité réduite d'une personne ou d'un groupe humain à anticiper, à faire face (*to cope*), à résister et à se rétablir dans des contextes d'accident (*hazard*) naturel ou causé par l'homme (*man-made*) ». Pour ces experts, c'est la liaison très étroite qui existe entre vulnérabilité et un contexte d'accident qui est à prendre en compte pour réduire le risque que cette situation accidentelle ne se transforme en catastrophe.

Cette définition de la vulnérabilité conduit à penser qu'elle reste étroitement liée à tout contexte d'accident ou de traumatisme spécifique. La question de la vulnérabilité que vont se poser les responsables politiques se traduira par la question : « Vulnérabilité à quoi ? ». Les réponses à apporter sont de nature différente qu'il s'agisse soit de populations qui vivent dans des zones côtières ou auprès de fleuves et peuvent être vulnérables aux tempêtes ou aux inondations et auxquelles des solutions de protection doivent être apportées, soit d'habitants de pays aux prises avec des difficultés sociales, politiques et économiques auxquels il faut offrir une qualité de vie satisfaisante et durable.

Dans le même ordre d'idées, l'OCDE reprendra une définition très voisine de la vulnérabilité, considérée comme mesure de la gravité des dommages encourus par une communauté, une infrastructure, une zone géographique... consécutifs à l'impact potentiel d'une catastrophe<sup>49</sup>. Jusqu'à un passé récent les études ont porté sur les processus sociaux, économiques et politiques conduisant à rendre des populations

---

<sup>48</sup> Ben Wisner & alii (2001), *At Risk: natural hazards, people's vulnerability and disasters*, Second Edition 2003, London, Routledge, p. 11.

<sup>49</sup> « Vulnerability is a measure of the extent to which a community, structure, service or geographical area is likely to be damaged or disrupted, on account of its nature or location, by the impact of a particular disaster hazard. » (OCDE glossary of statistical terms, disponible sur : <http://stats.oecd.org/glossary/detail.asp?ID=2886>)

vulnérables dans une optique mettant l'accent sur la dimension de leur passivité face aux catastrophes.

Au contraire les responsables et les commentateurs des programmes de développement internationaux<sup>50</sup> soulignent désormais la capacité des personnes à se protéger et à faire face aux accidents de la vie : la détermination de cette capacité et sa mesure, sous-entendent que des individus ou des communautés vont désormais être classés selon leur faculté d'adaptation aux aléas de la vie. Ainsi se mettent en place des outils visant à la planification et l'élaboration des politiques d'aide aux populations qui doivent affronter des situations de catastrophes. Pour exemple, la FICR<sup>51</sup> dans le cadre de son activité de préparation des communautés aux catastrophes, propose un indicateur d'Évaluation de la Vulnérabilité et des Capacités (EVC). Grâce à une analyse des atouts et des faiblesses d'un groupe confronté à un contexte d'accidents naturels ou humains, l'EVC permet de prendre les mesures propres à réduire « la vulnérabilité d'une communauté aux éventuelles catastrophes et à accroître sa capacité à y survivre et à reprendre le cours de sa vie »<sup>52</sup>.

Au travers de cette rationalisation des programmes d'aide aux groupes humains fragilisés par des catastrophes, la vulnérabilité et son avers, la prétendue capacité à faire face et à agir de façon autonome, traduisent une vision politique qui s'applique à toutes les sphères de la vie humaine ainsi que Michel Foucault l'avait pressenti par son concept de biopolitique. Les États modernes et les organisations internationales, pour développer des programmes de type biopolitique, vont s'appuyer sur un arsenal de prévisions et de statistiques au niveau d'une population afin d'en assurer l'équilibre homéostatique autour d'une moyenne, afin « d'installer les mécanismes de sécurité autour de cet aléatoire qui est inhérent à une population d'êtres vivants »<sup>53</sup>.

L'examen de la norme de vulnérabilité pour les groupes sociaux, ne nous exonère pas de l'étude de la notion de norme à laquelle chacun de ses membres en tant qu'êtres vivants, est supposé répondre ; cette notion de norme propre aux êtres vivants relève

---

<sup>50</sup> Ex. : United Nations Development Program (UNDP 2003).

<sup>51</sup> Fédération Internationale des Sociétés de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge

<sup>52</sup> FIRC (2006), *Qu'est-ce que l'EVC – Introduction à l'évaluation de la vulnérabilité et des capacités*, p. 5, consultable à : <http://www.ifrc.org/Docs/pubs/disasters/resources/preparing-disasters/vca/whats-vca-fr.pdf>

<sup>53</sup> Michel Foucault (1997), *Il faut défendre la société – Cours au Collège de France (1975-1977)*, Paris, Gallimard, p. 219.

du champ biomédical abordé ci-après et sera examinée, plus en détail, au paragraphe *Normativité et déficience* du chapitre consacré au *Handicap*, en nous appuyant sur les travaux de Canguilhem.

### ***La protection des vulnérables : un réexamen de nos responsabilités sociales***

Dans un ouvrage de 1985, devenu un ouvrage de référence<sup>54</sup>, Robert Goodin propose une définition de la vulnérabilité sous une forme programmatique :

« conceptuellement la vulnérabilité correspond pour l'essentiel à une situation qui met sous la menace de dommages (ou de blessures) ; ainsi, protéger les vulnérables consiste principalement à prévenir des maux qui peuvent les menacer<sup>55</sup> »

Un survol des modèles moraux historiques conduit Goodin à estimer que les obligations issues de ces modèles ne prennent pas en compte une spécificité propre aux situations de vulnérabilité auxquelles sont confrontés les individus. Les systèmes de morale classiques, en proposant un dispositif d'obligations implicites<sup>56</sup>, conduisent généralement à une fuite raisonnée devant les responsabilités sociales. Goodin postule que notre vie en société crée une dépendance des autres membres vis-à-vis de nous : ils sont particulièrement vulnérables à nos actions et à nos choix. Goodin réfute donc un système moral d'obligations implicites et propose un modèle reposant sur la notion de vulnérabilité et des responsabilités spécifiques qu'elle implique. Goodin étaye sa thèse par l'exemple emblématique, inspiré de *l'Émile*, des soins prolongés que réclame le petit de l'homme. Nous rencontrerons plus loin, chez Hans Jonas<sup>57</sup> ou Lévinas, cette figure du nouveau-né, de l'enfant et de l'orphelin comme paradigme de la vulnérabilité humaine qui implique l'appel à une responsabilité inconditionnée. La fécondité de ce modèle de la vulnérabilité du petit enfant dans le débat philosophique a été encore récemment soulignée<sup>58</sup> pour penser la dimension éthique de l'action humaine. De par cette spécificité de la vulnérabilité de l'enfant totalement dépendant des autres membres de

---

<sup>54</sup> Robert E. Goodin (1985), *Protecting the Vulnerable – A reanalysis of Our Social Responsibilities*, Chicago & London, University of Chicago Press, 1994.

<sup>55</sup> Robert Goodin, *Protecting the Vulnerable*, *Op. cit.*, p. 110.

<sup>56</sup> « *self-assumed obligations* » : Robert Goodin, *Protecting the Vulnerable*, *Op. cit.*, p. 29.

<sup>57</sup> Hans Jonas (1979), *Le principe responsabilité – Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean Greisch, Paris, Champs Flammarion, 2003, p. 257 : « l'évidence archétypique du nourrisson » comme exemple de la vulnérabilité du vivant.

<sup>58</sup> Jean-Philippe Pierron, *La Possibilité et la Fragilité – Le thème de la vulnérabilité de l'enfant chez Hannah Arendt, Hans Jonas et Emmanuel Lévinas*, Revue philosophique de Louvain, Février 2012, n° 110 (1), p.81-101.

la société et impliquant des responsabilités spéciales Goodin en tire argument pour généraliser sa proposition : « nos responsabilités spéciales découlent du fait que les autres personnes dépendent de nous et sont particulièrement vulnérables à nos actions et à nos choix<sup>59</sup> ». Pour Goodin, si la vulnérabilité a pour origine tant les menaces issues de l'environnement naturel que de la société, ce sont pourtant les négligences, les omissions ou les actions positives qui sont sources de situations de vulnérabilité pour l'être humain. En particulier l'inaction (par indifférence ou incompétence) des membres de l'entourage des personnes crée les conditions de vulnérabilité quand elles sont en situation de dépendance (incapables de se débrouiller par elles-mêmes). La protection des personnes vulnérables devient prépondérante quand leurs intérêts vitaux sont mis en jeu par nos actions et nos choix. Associée à la notion de dépendance, la vulnérabilité devient essentiellement une « notion relationnelle » que Goodin envisage sous l'angle d'un modèle éthique conséquentialiste : la responsabilité des agents moraux est engagée dans la mesure où ils doivent répondre des conséquences de leurs actions et de leurs choix face à toute situation de vulnérabilité<sup>60</sup>. Il est loisible de reformuler cette injonction comme principe de vulnérabilité au caractère conséquentialiste :

« Les agents moraux sont spécialement responsables de protéger les intérêts des autres personnes dans la mesure où celles-ci sont particulièrement vulnérables et d'une certaine manière dépendantes des choix et des actions de ces agents<sup>61</sup> ».

En complément aux vulnérabilités générées par une situation sociale, Goodin considère comment nos responsabilités peuvent être engagées quand il s'agit de vulnérabilités relevant d'incapacités physiques ou psychiques permanentes ou non. Dans le cas des vulnérabilités dites « naturelles », notre responsabilité sociale resterait engagée dans la mesure où nos actions entraînent leur aggravation ou leur allègement. Goodin conclut en conférant une dimension maximaliste à sa thèse de la responsabilité sociale : « on peut soutenir que toute dépendance ou toute vulnérabilité est créée, modelée, maintenue ou exacerbée, au moins partiellement, par les dispositions sociales mises en place<sup>62</sup> ».

---

<sup>59</sup> Robert Goodin, *Protecting the Vulnerable*, *Op. cit.*, p. 33.

<sup>60</sup> Robert Goodin, *Protecting the Vulnerable*, *Op. cit.*, p. 114.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Robert Goodin, *Protecting the Vulnerable*, *Op. cit.*, p. 191-192.

L'envers de notre responsabilité sociale spécifique de la protection du vulnérable, telle que l'a thématisée Goodin, est le risque d'une privation de liberté de la personne protégée. Ce couple « vulnérabilité – dépendance », pivot des analyses de Goodin, ne manque pas d'être questionné par Estelle Ferrarrese qui étudie la vulnérabilité comme « celle de l'homme relationnel, vulnérabilité à autrui<sup>63</sup> » : la dépendance, sous couvert de protection, se trouve toujours au seuil de la subordination.

Dans cette perspective d'un risque d'assujettissement de la personne vulnérable que l'institution veut protéger, dans son ouvrage *Les vulnérables*, Hélène Thomas soutient que la vulnérabilité, en tant que catégorie intellectuelle et opérationnelle, est utilisée comme *instrument* des politiques publiques tentant de soulager la *souffrance sociale* due à l'exclusion et à la pauvreté<sup>64</sup>.

## **Le champ biomédical**

L'UNESCO a publié en 2005 une *Déclaration universelle sur la bioéthique et les droits de l'homme* qui recommandait le respect de la vulnérabilité humaine<sup>65</sup> ; plus récemment le Comité international de bioéthique, institué au sein de l'UNESCO, vient de diffuser un rapport<sup>66</sup> présentant des recommandations sur le principe du respect de la vulnérabilité humaine et de l'intégrité personnelle. L'éthique biomédicale ou désormais désignée par le nom « bioéthique », se préoccupe des implications éthiques des progrès de la biologie, de la pratique médicale et des technologies associées, qui ont contribué à préserver notre santé et notre bien-être. Ces travaux récents de l'UNESCO soulignent combien la notion de vulnérabilité et la protection des personnes vulnérables sont au cœur des réflexions bioéthiques. L'enjeu que représentent les nouvelles pratiques médicales invite le philosophe à reformuler les valeurs d'une société en réinterrogeant la notion de progrès correspondant : c'est à partir d'une telle thématique que Corine Pelluchon a conduit une réflexion publiée dans son ouvrage *L'autonomie brisée*

---

<sup>63</sup> Ferrarrese Estelle, *Vivre à la merci. Le care et les trois figures de la vulnérabilité dans les théories politiques contemporaines*, Multitudes, 2009, n° 37/38, p. 133.

<sup>64</sup> Thomas Hélène (2010), *Les vulnérables – La démocratie contre les pauvres*, *Op. cit.*, p. 84.

<sup>65</sup> Article 8, disponible sur :

[http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL\\_ID=31058&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=31058&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)

<sup>66</sup> Rapport du Comité international de bioéthique (CIB) de l'UNESCO sur le principe du respect de la vulnérabilité humaine et de l'intégrité personnelle, juin 2011, disponible sur :

<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001895/189591f.pdf>

*Bioéthique et philosophie*<sup>67</sup>, amorçant ainsi la proposition d'une éthique de la vulnérabilité, objet de l'un de ses derniers livres<sup>68</sup>. Pour que la représentation nationale puisse légiférer sur l'encadrement des progrès de la biomédecine en tenant compte des aspects sociétaux et éthiques, le gouvernement français a souhaité que les propositions de loi soient éclairées au préalable par une réflexion éthique. Celle-ci a été confiée à un groupe constitué de membres, choisis en tant qu'experts dans leur champ de compétence, et représentants la société dans sa diversité d'opinions scientifiques, religieuses et philosophiques : le Comité Consultatif National d'Éthique pour les sciences de la vie et de la santé (CCNE). Organisme libre et indépendant, le CCNE a pour mission de donner des avis sur les problèmes éthiques et les questions de société soulevés par les progrès de la connaissance dans les domaines de la biologie, de la médecine et de la santé<sup>69</sup>. La vulnérabilité même du patient fait désormais partie des préoccupations de la médecine : L'Ordre national des médecins a fait paraître en 2007 un rapport intitulé *Vulnérabilité des phases successives de la vie*<sup>70</sup> dans lequel les auteurs constatent que la pratique médicale est désormais inscrite dans l'évolution sociale, source de vulnérabilité et que la qualité des soins prodigués par le médecin devient conditionnée par la prise en compte du statut de personnes vulnérables (désignées dans ce rapport comme « indigents, invalides, pauvres, démunis, exclus, précaires »).

### ***La vulnérabilité révélée par les états pathologiques de l'être humain***

En rangeant la santé parmi les principes qui sont à la base du bonheur des peuples, l'O.M.S.<sup>71</sup> la définit ainsi : « La santé est un état de complet bien être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité ». À cette vision normative de la santé, Georges Canguilhem, dans son maître ouvrage, *Le normal et le pathologique*, oppose une conception qui relativise la notion de santé dans la mesure où la maladie représente une forme normale de la vie ; de façon récurrente Canguilhem emprunte à Leriche cette définition de la santé : « la santé c'est la

---

<sup>67</sup> Pelluchon Corine, *L'autonomie brisée Bioéthique et philosophie*, PUF, collection Léviathan, 2009.

<sup>68</sup> Pelluchon Corine, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011.

<sup>69</sup> La Loi n° 2004-800 du 6 août 2004, relative à la bioéthique, a conféré le statut d'autorité indépendante au CCNE. Informations disponibles sur : <http://www.ccne-ethique.fr/>

<sup>70</sup> Rapport 2007 Vulnérabilité des phases successives de la vie, disponible sur : <http://www.conseil-national.medecin.fr/system/files/cnpvulnerabilite2007.pdf?download=1>

<sup>71</sup> Cette définition figure dans la constitution de l'O.M.S. (Organisation Mondiale de la Santé) signée en 1946, disponible sur : [http://whqlibdoc.who.int/hist/official\\_records/constitution.pdf](http://whqlibdoc.who.int/hist/official_records/constitution.pdf) (p. 21).



vie dans le silence de des organes<sup>72</sup> ». C'est par la maladie, par « l'inadaptation, l'échec et la douleur<sup>73</sup> » que la vie s'élève à la conscience, que les fonctions ne sont révélées que par « leurs ratés ». La douleur, l'un des effets de la maladie, nous fait entrer dans la sphère de la conscience concrète, Canguilhem rappelant alors cette remarque de Kant : « le bien-être n'est pas ressenti, car il est simple conscience de vivre<sup>74</sup> ». La médecine dont les progrès ont été associés à ceux de la physiologie puis à ceux de la biologie, a ainsi procédé à une classification plus détaillée des maladies : héréditaires, congénitales ou occasionnelles (accidents, épidémies ...) - correspondant aux risques qui guettent le vivant. L'existence de la maladie comme fait biologique démontre la caducité de l'homme en tant qu'être vivant. La vulnérabilité de l'homme comme vivant « *viable*, c'est-à-dire apte à vivre mais sans garantie d'y réussir totalement » est résumée par cette formule de Canguilhem : « la mort est dans la vie, la maladie en est le signe<sup>75</sup> ».

### **Recherche biomédicale : la protection du vulnérable**

Les progrès de la science biologique et en particulier la manipulation du vivant, dont la vulnérabilité retient l'attention, ont soulevé depuis plusieurs décennies un questionnement éthique nouveau. Les premières manifestations de cette préoccupation éthique ont été contemporaines à la découverte des atrocités commises sous le régime nazi au travers des expérimentations biomédicales sur des sujets humains. L'un des premiers textes promulgués sur ce thème en 1947, fut ce qu'il est convenu d'appeler le code de Nuremberg<sup>76</sup> qui, sans évoquer la notion de vulnérabilité, rappelait que la « personne intéressée devait jouir de capacité légale totale pour consentir ».

Mais plus récemment un texte normatif<sup>77</sup> émanant de l'O.M.S. a recommandé un encadrement éthique de la recherche biomédicale impliquant des personnes

---

<sup>72</sup> Georges Canguilhem (1966), *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2003, p. 53.

<sup>73</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *Op. cit.*, p. 139.

<sup>74</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *Op. cit.*, p. 180.

<sup>75</sup> Canguilhem, *Écrits sur la médecine*, Paris, Seuil, coll. Champ freudien, 2002, p. 47.

<sup>76</sup> Version du code de Nuremberg proposé par l'INSERM (Institut National de la santé et de la recherche médicale) disponible sur :

<http://infodoc.inserm.fr/ethique/Ethique.nsf/397fe8563d75f39bc12563f60028ec43/83fbf6157f119a5dc125665d004ca163?OpenDocument#B#>

<sup>77</sup> *Lignes directrices internationales d'éthique pour la recherche biomédicale impliquant des sujets humains*, texte élaboré en 2003 par le Conseil des Organisations internationales des Sciences médicales (CIOMS) avec la collaboration de l'Organisation mondiale de la Santé (OMS), disponible sur : [http://www.tbethics.org/Textes/CIOMS\\_OMS\\_2003-VF.pdf](http://www.tbethics.org/Textes/CIOMS_OMS_2003-VF.pdf)

vulnérables : « Les personnes vulnérables sont celles qui sont relativement (ou totalement) incapables de protéger leurs propres intérêts. Plus précisément, leur pouvoir, leur intelligence, leur degré d'instruction, leurs ressources, leur force ou autres attributs nécessaires pour protéger leurs intérêts propres, peuvent être insuffisants. ». L'O.M.S. semble de la sorte privilégier le critère de perte d'autonomie du sujet pour caractériser les personnes vulnérables : les catégories de personnes traditionnellement considérées comme vulnérables « sont celles dont la capacité ou liberté de donner ou refuser leur consentement est limitée ». La vulnérabilité devient alors un état résultant d'un ensemble de facteurs échappant au contrôle individuel qui réduisent l'aptitude d'individus et de communautés à éviter le risque d'une maladie contagieuse (VIH pour exemple).

Le respect de l'autonomie du patient a été l'une des notions clés qui a guidé l'évolution de l'éthique biomédicale. A ce titre une importance particulière a été donnée au concept de consentement libre et éclairé du patient<sup>78</sup> dans les prises de décision biomédicales à son égard. La relation entre le médecin et le malade fait désormais en France l'objet d'une législation<sup>79</sup> spécifique. Celle-ci illustre ainsi sur un plan juridique les réflexions conduites pour fournir à la bioéthique<sup>80</sup> un cadre moral auquel les membres de la société devraient pouvoir se rallier. En particulier la bioéthique dite procédurale vise à résoudre des problèmes de bioéthique grâce à l'application de principes simples et clairs pour une prise de décision dans une société laïque et pluraliste. Au nombre de quatre (principe d'autonomie, de bienfaisance, de non-malfaisance et de justice), ces principes traduisent les préoccupations éthiques de respect des personnes, de bienfaisance et de justice. Cette approche de la bioéthique, cultive un « principlisme » qui envisage tout sujet adulte seulement comme un être autonome et capable de donner un consentement libre et informé<sup>81</sup>.

On peut alors s'interroger sur la capacité de « consentement libre et éclairé » des personnes vulnérables au sens évoqué ci-dessus, en particulier de celles qui auront

---

<sup>78</sup> *Refus de traitement et autonomie de la personne*, Avis n° 87 du CCNE (Comité Consultatif National d'Éthique pour les Sciences de la Vie et de la Santé) disponible sur : <http://www.ccne-ethique.fr/docs/fr/avis087.pdf>

<sup>79</sup> Loi 2002-303 du 4 mars 2002 relative aux droits des malades et à la qualité du système de santé que viendra compléter la Loi 2005-370 du 22 avril 2005 relative aux droits des malades et à la fin de vie.

<sup>80</sup> L'expression « éthique biomédicale » serait plus appropriée que le terme « bioéthique » qui est désormais devenu d'un usage courant

<sup>81</sup> Marzano Michela (2006), *Je consens donc je suis...*, Paris, PUF.

perdu leur autonomie physique et intellectuelle. La plupart des grands courants de la philosophie occidentale ont inspiré un socle moral et politique de nos sociétés constituées par hypothèse d'agents moraux rationnels, autonomes et indépendants. Le modèle le plus abouti de cette société du contrat a été formulé par John Rawls dans sa théorie de la justice développée pour des « sociétés bien ordonnées » supposées être constituées de membres « coopérant pleinement tout au long de leur vie »<sup>82</sup>. Pour une société régie par le contrat dont elles déterminaient les fondements, les philosophies morales et politiques, tout en reconnaissant la problématique posée par l'inclusion des sujets vulnérables incapables d'établir une relation de réciprocité avec les autres agents, l'ont soit ignorée, soit reconnue comme un défi à affronter ultérieurement<sup>83</sup>.

Les tentatives de réponse à ce défi pour la philosophie morale<sup>84</sup>, de la question de la prise en compte dans la société des personnes gravement déficientes donnent lieu à de vives controverses : comment accepter la solution radicale suggérée par certains bioéthiciens, adeptes d'une stricte application d'un « principlisme » abstrait (Peter Singer<sup>85</sup> ou H.T. Engelhardt<sup>86</sup>), qui consiste à proposer d'exclure de la communauté morale humaine tout être humain privé de la performance mentale, considéré alors comme « *human non person* » ? La définition de critères d'appartenance à la communauté morale humaine conduit ce courant philosophique à envisager comme moralement acceptable la mise à mort des êtres humains « aux frontières de la vie<sup>87</sup> ».

Jean Claude Ameisen rappelle pourtant, dans son article introductif au *Traité de*

---

<sup>82</sup> Rawls (1971), *Théorie de la justice*, trad. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1987 ; rééd. Seuil coll. « points Essais », 1997, p. 550-551.

<sup>83</sup> Rawls (1978 à 1993), *Justice et démocratie*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2000, p. 219 : « Pour notre propos ici, je ne tiendrai pas compte des handicaps physiques permanents ou de maladies mentales si graves qu'elles empêchent les personnes d'être des membres normaux et à part entière de la société » et p. 116 : « le problème de la justice sociale se pose entre des gens qui sont des participants moralement conscients et pleinement actifs de la vie sociale ... il est donc sensé de laisser de côté ces complications afin de pouvoir appliquer la théorie au cas fondamental pour ensuite essayer de l'étendre à d'autres cas ... une théorie qui échouerait dans ce cas fondamental n'aurait aucune utilité ».

<sup>84</sup> Eva Kittay & Licia Carlson, Dir., *Cognitive disability : a challenge to moral philosophy*, New-York, Wiley-Blackwell (2009).

<sup>85</sup> Peter Singer (1993), *Questions d'éthique pratique*, trad. fr. Max Marcuzzi, Paris, Bayard Éditions (1997).

<sup>86</sup> H.T. Engelhardt (1986), *Foundation of bioethics*, Oxford University Press (2<sup>e</sup> Édition 1996)

<sup>87</sup> McMahan Jeff (2002), *The ethics of killing : problems at the margins of life*, Oxford, Oxford University Press, p. vii.

*bioéthique* publié sous la direction de Emmanuel Hirsch, intitulé *Penser le manque*<sup>88</sup>, que la tendance à une focalisation de la réflexion bioéthique sur les deux frontières extrêmes de l'existence humaine risque de faire oublier tous les problèmes et souffrances qui surviennent tout au long de l'existence : les maladies, l'exclusion, le défaut d'accès à la prévention et aux soins pour les enfants et les adultes vivant sous le seuil de pauvreté, les défauts d'accompagnement et d'insertion sociale des enfants et des adultes atteints de handicap, des déficiences qui touchent les personnes âgées.

En se plaçant du seul point de vue de la science du vivant, Canguilhem a introduit la notion pathologique d'« erreur<sup>89</sup> » comme constitutive de la vie des hommes, erreur particulièrement grave quand une anomalie génétique entraîne une déficience très invalidante et une grande perte d'autonomie tout au long de la vie. Malgré les progrès de la biomédecine, est loin d'être conjurée « l'angoisse éprouvée à l'idée qu'il nous faut compter avec une anomalie originaire<sup>90</sup> ». De même que pour les êtres humains « aux frontières de la vie » un droit à exister peut être mis en cause, Canguilhem met en garde la médecine contre « l'ambition généreuse d'épargner à des vivants innocents et impuissants la charge atroce de représenter les erreurs de la vie. À l'arrivée, on trouve la police des gènes ...<sup>91</sup> ». Face à cette vulnérabilité originaire, rebelle à tout traitement, la réponse médicale peut devenir inquiétante et faire écho à une sorte d'eugénisme car « la vraie solution d'une hérésie c'est l'extirpation<sup>92</sup> ».

### ***Proposition d'un principe de vulnérabilité***

De son côté Peter Kemp, fait tenir à la vulnérabilité une place plus éminente et fondatrice sur le plan de l'éthique biomédicale. Peter Kemp relève en effet la limite de la portée pratique du principe d'autonomie : la réciprocité qu'un tel principe implique, est mise en échec pour les personnes en situation de grande dépendance qui ne sont pas intellectuellement et physiquement « en mesure de pouvoir se protéger eux-mêmes »<sup>93</sup>.

---

<sup>88</sup> Jean-Claude Ameisen, *Penser le manque* in *Traité de bioéthique Tome III – Handicaps, vulnérabilités, situations extrêmes*, sous la Direction de Emmanuel Hirsch, Toulouse, Éditions érès, 2010, p. 20.

<sup>89</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *Op. cit.*, p. 207-217.

<sup>90</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *Op. cit.*, p. 211.

<sup>91</sup> *Ibid.* p. 212.

<sup>92</sup> *Ibid.* p. 211.

<sup>93</sup> Peter Kemp (1999), *Quatre principes éthiques* in *Le discours bioéthique*, ss Dir. P. Kemp, Paris, les Éditions du CERF, 2004, p. 106.

Le principe de dignité viendrait alors en complément pour répondre à l'insuffisance de la sauvegarde du respect de l'individu au travers du seul respect de son autonomie. Mais ce principe conduit à une impasse puisque la dignité renvoie encore à l'autonomie de la volonté chez Kant. Peter Kemp vient alors ajouter un principe d'intégrité qui impose respect et protection de la cohérence de la vie vulnérable. Prolongeant ses premières réflexions sur l'éthique à partir des travaux de Ricoeur et de Lévinas dans son ouvrage *L'irremplaçable*<sup>94</sup>, Peter Kemp va proposer un principe de vulnérabilité normatif qui « fait valoir un appel au soin attentif »<sup>95</sup>.

Ce principe de vulnérabilité Peter Kemp l'énonce dans un article rédigé dans une *Encyclopédie de bioéthique*, de la manière suivante :

« Le principe de vulnérabilité prescrit au fondement de l'éthique, le respect, le souci et la protection d'autrui et du vivant en général, sur la base du constat universel de la fragilité, de la finitude et de la mortalité des êtres »<sup>96</sup>.

Conférer à la vulnérabilité un tel rôle principiel pour une éthique biomédicale conduit certes à considérer la vulnérabilité comme constitutive de l'essence du sujet humain mais n'exclut pas le caractère substantiel donné à une telle éthique.

Canguilhem justifiait d'avoir fait de la santé une question philosophique en reprenant à son compte cette citation de Merleau-Ponty : « la philosophie est l'ensemble des questions où celui qui questionne est lui-même mis en cause par la question<sup>97</sup> ». C'est en adhérant à cette proposition que nous abordons la vulnérabilité humaine : engager une réflexion philosophique sur la vulnérabilité humaine c'est admettre que celle-ci est déjà incluse dans toutes les possibilités auxquelles est livrée l'existence humaine.

---

<sup>94</sup> Peter Kemp (1991), *L'irremplaçable*, Trad. Pierre Rusch, Paris, Les Éditions du CERF, 1997.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>96</sup> Hottois G. & Missa J.N. (2001), *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Bruxelles, de Boeck Université.

<sup>97</sup> Maurice Merleau-Ponty (1959), *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, coll. *tel*, 2010, p. 46.

## Figures de la vulnérabilité : réflexion conclusive

Pour conclure ce survol des contextes où la condition humaine rencontre la vulnérabilité, rejoignons Paul Ricœur qui nous invite à partager sa méditation sur les formes de vulnérabilité qui affectent les capacités d'action d'un sujet autonome dans *Le Juste II*<sup>98</sup> : en s'inspirant de Canguilhem, Ricœur intitule l'une de ses essais, dans cet ouvrage, *La différence entre le normal et le pathologique comme source de respect*<sup>99</sup>. Chez l'autre homme, ce n'est pas seulement son autonomie que je dois respecter, mais sa vulnérabilité même qui ne doit pas être réduite à une simple déficience<sup>100</sup>, car comme l'avait souligné Canguilhem, dans l'ordre de la vie, « les réussites sont des échecs retardés, les échecs des réussites avortées »<sup>101</sup>.

Mais chez Ricœur, la vulnérabilité humaine apparaît comme cette fragilité de l'existence, tributaire de l'opinion d'autrui<sup>102</sup> correspondant à cette vivante non nécessité d'exister qui « exhibe le négatif enveloppé dans tous les sentiments de précarité, de dépendance, de défaut de subsistance »<sup>103</sup>.

C'est également au travers de la vie en commun, de la société elle-même, que se situe une autre problématique de la vulnérabilité : comme le soutient Paul Ricœur<sup>104</sup>, « la mise à l'écart sociale » ne fait que consolider l'écart biologique d'un individu par rapport aux autres leur rappelant ainsi leur fragilité et leur mortalité.

Paul Ricœur rappelle que « la médecine est l'une des pratiques fondées sur une relation sociale pour laquelle la souffrance est la motivation fondamentale et le *télos* de l'espoir d'être aidé et peut-être guéri<sup>105</sup> ».

---

<sup>98</sup> Paul Ricœur, « Autonomie et vulnérabilité » in *Le Juste* t. II, Paris, Éditions Esprit, 2001, p. 89.

<sup>99</sup> Paul Ricœur, « La différence entre le normal et le pathologique comme source de respect » in *Le Juste* t. II, *Op. cit.*, p. 215-226.

<sup>100</sup> Paul Ricœur, Introduction in *Le Juste* t. II, *op. cit.*, p. 42.

<sup>101</sup> Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2003, p. 206.

<sup>102</sup> Paul Ricœur, « L'Homme faillible » in *Philosophie de la volonté* t. II : *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1988, p. 137.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>104</sup> Paul Ricœur, « La Différence entre le normal et le pathologique comme source de respect » in *Le Juste II*, *op. cit.*, p. 220.

<sup>105</sup> Paul Ricoeur (1999), Les trois niveaux du jugement médical : jugement prudentiel, jugement déontologique et jugement réflexif dans l'éthique médicale in *Le discours bioéthique*, ss Dir. P. Kemp, Paris, les Éditions du CERF, 2004, p. 37.

Tout au long de cette étude de la vulnérabilité, nous aurons à affronter cette dualité d'approche de la vulnérabilité : une vulnérabilité intrinsèque à l'être humain, à savoir celle du sujet dans sa corporéité et dans sa psychè d'une part et la vulnérabilité générée par la relation avec autrui, visant parfois à masquer la première, voire même l'exacerbant par rejet ou indifférence. Dans le cadre du handicap, pour exemple, on observe, dans les sociétés contemporaines une tendance récente à définir et classer le handicap en privilégiant le contexte social qui serait source essentielle du handicap de la personne : tend en effet à prévaloir un modèle psychosocial, réduisant la portée d'un modèle biomédical qui donnait précédemment priorité à la déficience elle-même et à la particularité de son traitement.

Nous avons relevé que la souffrance restait une figure prééminente de la vulnérabilité dans ce qu'elle représente comme expérience incommunicable et injustifiable : situation limite de l'existence humaine, la souffrance est un exemple hyperbolique de la vulnérabilité humaine. Dans la section consacrée à la souffrance nous examinerons la recommandation de Karl Popper qui enjoint de tout mettre en œuvre pour atténuer et prévenir la souffrance pour tous les hommes. Selon Popper, toute politique publique devrait privilégier le principe de « minimisation de la souffrance » plutôt que celui d'une « maximisation du bonheur<sup>106</sup> », propre à l'utilitarisme.

Ecarter la souffrance<sup>107</sup> à tout prix est devenu dans nos sociétés une demande sociale vis à vis de la médecine au risque de transgressions éthiques telles qu'elles ont été soulevées récemment par le CCNE. Le travail de réflexion suscité par le projet de révision de la loi de bioéthique<sup>108</sup> n'a pas manqué de relever les dilemmes moraux soulevés par les progrès de la biologie médicale. En examinant les questions posées par des pratiques sélectives prénatales permises par les incessants progrès des techniques de diagnostic prénatal, le comité consultatif national d'éthique, avant la promulgation de la nouvelle loi de bioéthique, a publié un avis dont cet extrait de son texte introductif exprime de façon éloquente ces dilemmes moraux :

---

<sup>106</sup> Popper Karl (1945), *The open society and its enemies I*, New York, Routledge, 2005, p. 256 (note 5-2 chap 5).

<sup>107</sup> Brice de Malherbe (2009), La souffrance comme justification des normes in *Sciences de la vie et éthique : un débat nécessaire*, Paris, Editions Parole et Silence – Collège des Bernardins, p. 29-47.

<sup>108</sup> La loi bioéthique de 2004, qui devait donner lieu à une révision en 2009 a finalement fait l'objet d'une nouvelle version (LOI n° 2011-814 du 7 juillet 2011 relative à la bioéthique) publiée au JORF n°0157 du 8 juillet 2011 page 11826.

« ... une crainte diffuse s'est répandue tant chez les professionnels qu'au sein de l'opinion publique : que faire lorsque la prise en charge du fœtus est compromise par la gravité de son affection ? La médecine prénatale ne risque-t-elle pas de favoriser, à son insu, une sélection des enfants à naître ? Est-il possible de concilier notre culture égalitaire et humaniste avec des pratiques sélectives prénatales ? D'un côté, la dignité d'un être humain n'est pas tributaire de ses capacités intellectuelles ou de ses aptitudes physiques. De l'autre, les souffrances attendues d'une vie humaine peuvent conduire à des décisions transgressives, dans un esprit d'humanité<sup>109</sup> ».

Cette notion « d'esprit d'humanité » n'est pas explicitée par les rédacteurs de cet avis émis par le CCNE en 2009 ; cette notion pourrait en effet venir masquer des choix guidés par des considérations économiques. Ainsi dans la société constituée de membres pleinement coopérants pendant toute leur existence, telle que la conçoit Rawls, est renvoyé à l'État-providence, le traitement des cas « en dessous d'un seuil limite par suite de maladie ou d'accident ... quand les formes de ces malheurs sont connues et que les coûts peuvent être évalués et pondérés en fonction du budget total du gouvernement<sup>110</sup> ».

Une telle société régie par le contrat, est-elle prête à accueillir la vulnérabilité, propre de l'homme, qui peut se manifester au cours de son existence ? Et ajouterions-nous, ce qui reste encore un argument inavouable, quoiqu'il en coûte ? La position contractualiste la plus radicale va ainsi mettre en cause, au sein de ce type de société, l'existence « des individus qui contribuent à faire décroître le niveau moyen de bien-être » et ne pourront pas être « parties prenantes dans les relations morales que fonde une théorie contractualiste<sup>111</sup> » ; aux yeux de ces théoriciens l'exemple canonique correspond à la présence au sein de cette société du contrat, des personnes handicapées qui reçoivent des services bien « supérieurs à tout ce qu'ils peuvent produire<sup>112</sup> ». Développées dans une perspective radicale, de telles thèses n'hésitent pas à « penser

---

<sup>109</sup> Avis n° 107 du CCNE du 15 octobre 2009, « Avis sur les problèmes éthiques liés aux diagnostics anténatals : le diagnostic prénatal (DPN) et le diagnostic préimplantatoire (DPI) », disponible sur : [http://www.ccne-ethique.fr/docs/Avis\\_107.pdf](http://www.ccne-ethique.fr/docs/Avis_107.pdf)

<sup>110</sup> John Rawls, *Libéralisme politique*, *Op. cit.*, p. 227.

<sup>111</sup> Gauthier David (1986), *Morale et contrat (Moral by agreements)*, Trad. S. Champeau, Liège, Mardaga, 2000, p. 51-52.

<sup>112</sup> Gauthier David, *Morale et contrat*, *Op. cit.*, p. 54 n 30.



l'impensable<sup>113</sup> » et conduiraient même à suggérer que l'on puisse mettre « un terme à une vie qui paraît futile<sup>114</sup> », lorsque cette vie est celle d'êtres vivants dont le statut moral est sujet à controverse<sup>115</sup>. Nous reprendrons cette problématique ci-après dans le chapitre traitant du handicap comme l'un des thèmes représentatifs de la vulnérabilité humaine.

Répondre de la vulnérabilité humaine, c'est garder intacte l'inquiétude que notre société puisse finir par « acclimater »<sup>116</sup> l'idée que soit facilement mis un terme à la vie de personnes, considérant que cette vie paraîtrait désormais futile. Une telle accoutumance d'une société à juger du droit à vivre de leurs membres, à l'aune de leur utilité conduirait à l'élaboration de critères de sélection (et d'élimination) des personnes vulnérables<sup>117</sup>.

---

<sup>113</sup> McMahan Jeff, *Infanticide*, Utilitas, Vol 19, N° 2, June 2007, Cambridge University Press, p. 131-159.

<sup>114</sup> Ogien Ruwen (2009), *LA VIE, LA MORT, L'ÉTAT, Le débat bioéthique*, Paris, Grasset, p. 115. (notons ici l'importation d'une expression qui a cours dans le monde anglo-saxon)

<sup>115</sup> McMahan Jeff (2002), *The ethics of killing : problems at the margins of life*, Oxford, Oxford University Press, p. vii.

<sup>116</sup> Atlan Henri, Auge M., Delmas-Marty M., R.P. Droit et Fresco Nadine (1999), *Le clonage humain*, Le Seuil, Paris, p. 191 :

selon la formule de Nadine Fresco, « la bioéthique joue le rôle d'un « jardin d'acclimatation » : elle permet, au nom de l'éthique et des promesses de la science, et sous couvert de garanties purement procédurales, de rendre acceptable ce qui hier encore était jugé moralement inacceptable. »

<sup>117</sup> Elie Wiesel (1958), *La nuit*, Paris, Les Editions de Minuit, 2005, p. 118.

## II . RÉPONDRE DE LA VULNÉRABILITÉ HUMAINE

### INTRODUCTION

Au cours du bref parcours des domaines propres à l'existence humaine, nous avons rencontré la vulnérabilité qui se manifeste de façon récurrente comme attachée à la réalité humaine dans toutes ses dimensions. Soumises au joug de la tyrannie<sup>118</sup> de la normalité et de la perfection, les sociétés contemporaines, en glorifiant l'individu jouissant et performant s'efforcent d'occulter ou le plus souvent de nier la vulnérabilité de la personne humaine. La notion de vulnérabilité s'est présentée non seulement comme la marque commune à toute personne en situation de dépendance, mais aussi comme l'une des dimensions constitutive de l'essence des êtres vivants et de leur milieu. La vulnérabilité chez l'homme correspond à une fragilité intrinsèque de ses facultés qui lui est propre et qui ne se dévoilera, de façon provisoire ou permanente, que lorsque l'une de ces facultés est diminuée ou gravement altérée. Les conditions extrêmes évoquées dans le tour d'horizon ci-dessous - handicap, pauvreté, désocialisation, enfance, grand âge et dépendance, maladie, être sans papiers ou sans domicile fixe, sont autant de situations qui révèlent la vulnérabilité des personnes qui souvent leur est intrinsèque ou le devient.

Le principe de vulnérabilité, radical dans l'expression qu'en donne Peter Kemp dans le cadre d'une éthique biomédicale, ne nous interpelle-t-il pas en tant que membres de la communauté humaine devant répondre de la vulnérabilité humaine et nous engager à la reconnaître chez tout sujet humain ?

L'utilisation généralisée de la notion de vulnérabilité dans le discours public vise à tenter de caractériser toutes les situations induites par la complexification de la société et des rapports entre individus et les institutions avec lesquelles ils interagissent. Nous avons à limiter le champ de notre recherche sur ce concept de vulnérabilité dont l'extension excessive ne peut que nuire à sa compréhension<sup>119</sup>.

---

<sup>118</sup> Julia Kristeva et Jean Vanier (2011), *Leur regard perce nos ombres*, Paris, Fayard, p. 103.

<sup>119</sup> Kant (1800), *Logique*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1982, p. 105 : « compréhension et extension d'un concept sont entre elles en rapport inverse : plus un concept enferme de choses *sous* lui, moins il en a *en* lui et inversement ».

Dans sa pleine acception, l'expression, « répondre de la vulnérabilité humaine », doit correspondre à un engagement pour tout être humain à reconnaître cette vulnérabilité *aussi bien dans sa personne que dans la personne de tout autre*.

Accepter l'engagement à répondre de cette vulnérabilité propre à l'existence humaine, revient à assumer une responsabilité envers tout homme pour alléger son fardeau qui semble s'attacher, dès l'origine, à la vie<sup>120</sup>. Aucun système éthique ne peut pas ne pas prendre en compte un tel engagement. Devenue récemment une invocation incontournable en éthique, est-ce pour autant que la vulnérabilité doit présenter ce caractère de principe au fondement de l'éthique comme dans le cadre de la réflexion de la bioéthique comme le propose Peter Kemp? Cette réponse de type fondateur à l'énigme que constitue la morale<sup>121</sup> risque de déboucher sur les critiques inaugurées par Nietzsche. Ces critiques sont reprises lors de certains débats contemporains à partir de thèses comme celles de l'« éthique minimale », retenant un principe cardinal de non-nuisance inspiré de JS Mill, à l'exclusion de tout souci envers autrui. L'adoption de la vulnérabilité comme source de l'éthique peut se voir reprocher une référence aux sentiments de pitié ou de compassion : Kant reprochait à ces morales du sentiment l'origine émotionnelle et la nature contingente d'une telle approche éthique. Celle-ci ne prend pas en compte le caractère universel de la vulnérabilité chez l'homme, impliquant une solution de même type sur le plan de la morale et de la justice. À un tel enjeu consistant à concilier la sollicitude, à savoir le souci pour le bien-être d'autrui, et la justice pour que le droit de chacun des membres de la société soit respecté, nous verrons que Paul Ricœur a tenté d'y répondre au travers de ce qu'il a désigné par « petite éthique » : « la visée de la vie bonne, avec et pour autrui dans des institutions justes »<sup>122</sup>.

Nous examinerons dans un premier temps l'approche méthodologique qui nous permettra d'approfondir la notion de vulnérabilité en dégagant les thèmes

---

<sup>120</sup> Kant (1798), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1993, AK VII, 170, p. 108.

<sup>121</sup> Nietzsche (1883-1888), *La volonté de puissance, aphorisme n° 402*, trad. G. Bianquis, Gallimard, coll. Tel, Tome II, p. 148. :

« Envisager tout ce qui concerne la morale ... comme une *énigme*. ... Les phénomènes moraux m'ont occupé en tant qu'énigmes. Aujourd'hui j'en sais la réponse. Que signifie l'idée que pour moi le bien du prochain *doive* avoir une valeur supérieure à mon bien propre ? Et que le prochain *doive* estimer son bien autrement que je ne le fais et le subordonner justement à *mon* bien ? Que signifie cet impératif que les philosophes eux-mêmes considèrent comme « donné » ? »

<sup>122</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1996, p. 202, Points Essais.

représentatifs de la vulnérabilité humaine propres à la vie humaine et à ses conditions d'existence.

## APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE

Le tour d'horizon des divers champs où la vulnérabilité humaine est observable, nous a offert un ensemble de représentations de cette vulnérabilité dont la conceptualisation reste à un certain niveau de généralités, voire d'intuitions communes.

### **Métaphore**

Examinons comment la portée du modèle métaphorique pourrait nous aider à appréhender, de façon plus spécifique, la notion de vulnérabilité à partir de certaines de ses instances.

Pour Ricoeur, la métaphore présente en effet un caractère innovant qui dépasse le simple « transport d'un mot qui désigne autre chose<sup>123</sup> » : cette capacité créative de la métaphore donne vie à « l'étincelle de l'imagination créatrice<sup>124</sup> » qui permet de « penser bien plus » au niveau conceptuel. Pour étayer cette thèse de la métaphore, Ricoeur se réfère à Kant<sup>125</sup> : là où l'entendement échoue, l'imagination a encore le pouvoir de présentation de l'Idée ; cette présentation de l'Idée par l'imagination déclenche le pouvoir des Idées intellectuelles (la raison), qui lui permet de *penser bien plus* que ce qui peut être saisi en elle.

Le même pouvoir de création est attribué à la métaphore par Lévinas dans le texte d'une conférence, intitulée *La Métaphore*<sup>126</sup> donnée au Collège philosophique en 1962. En établissant des rapprochements entre êtres, objets et situations, la métaphore révèle ainsi des analogies : « le rapprochement métaphorique prétend apporter quelque

---

<sup>123</sup> Aristote, *La Poétique*, Traduction Barbara Gernez, Paris, Les Belles Lettres, coll. Classiques en poche, 2002, 1457 b 5, p. 83.

<sup>124</sup> Paul Ricoeur (1975), *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 1997, p. 383-384.

<sup>125</sup> Kant(1790), *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Paris, GF Flammarion, 2000, § 49, AK, V 315, p. 301 : « Quand on place sous un concept une représentation de l'imagination qui appartient à sa représentation, mais qui, par elle-même donne bien plus à penser que ce qui peut être compris dans un concept déterminé, et qui par conséquent élargit le concept lui-même esthétiquement d'une manière illimitée, l'imagination est alors créatrice et elle met en mouvement le pouvoir des Idées intellectuelles (la raison), et cela d'une manière qui lui permet à l'occasion du représentation, de penser bien plus (ce qui il est vrai , le propre de du concept d'objet) que ce qui en elle peut être appréhendé et rendu clair. »

<sup>126</sup> Emmanuel Levinas (1962), *La Métaphore* in *Parole et Silence (Œuvres complètes Tome 2)*, Préface et notes C. Challier et R. Calin, Paris, Grasset / IMEC, 2011, p. 320-347.

chose de nouveau à la pensée qui s'y livre<sup>127</sup> ». Dans ce texte de 1962, Levinas soutient la thèse que toute signification deviendrait métaphorique ; mais ce caractère universel attribué à la métaphore entraîne selon Levinas une dépréciation de la transcendance et lui retire sa capacité à exprimer « le passage à l'altérité entièrement autre<sup>128</sup> ». Même la « métaphore absolue » comme relation avec autrui ne satisfait pas la visée d'une transcendance véritable et ne sera plus employée dans les écrits ultérieurs de Levinas<sup>129</sup>.

### ***Emphase et hyperbole***

La métaphore sera délaissée pour laisser place à l'élévation, l'hyperbole et l'emphase. En réponse à des questions d'un auditoire de philosophes, Lévinas présente une synthèse saisissante de sa méthode, sous forme d'autointerprétation dans le recueil d'essais intitulé *De Dieu qui vient à l'idée*<sup>130</sup> : « l'exaspération comme méthode de philosophie<sup>131</sup> ». Lévinas rappelle tout d'abord un acquis important de la méthode phénoménologique : la manière et les voies par lesquelles on accède à un thème sont essentielles ; elles « nous révèlent tout un paysage d'horizons qui ont été oubliés et avec lesquels ce qui se montre n'a plus le sens qu'il eut quand on le considérait directement tourné vers lui<sup>132</sup> ». Plutôt que de partir des conditions de possibilité, Lévinas introduit l'hyperbole ou l'emphase en partant de l'humain et de l'approche de l'humain : « il y a une autre manière de justification d'une idée par l'autre : passer d'une idée à son superlatif jusqu'à l'emphase. Voici qu'une idée nullement impliquée dans la première – découle ou émane de la surenchère<sup>133</sup> ». L'humain dont il s'agit n'est pas celui qui se pose pour lui-même, mais celui « qui *habite* le monde, mais qui *vieillit* dans le monde<sup>134</sup> » ; un monde, avait écrit Lévinas quelques pages plus haut, qui n'est pas l'affirmation prioritaire du moi et où par sa vulnérabilité le sujet est décrit comme

---

<sup>127</sup> Levinas, *La Métaphore* in *Œuvres complètes Tome 2, Op. cit.*, p. 326.

<sup>128</sup> Levinas, *La Métaphore* in *Œuvres complètes Tome 2, Op. cit.*, p. 337.

<sup>129</sup> Rodolphe Calin, Préface à *Parole et Silence (Œuvres complètes Tome 2), Op. Cit.*, Paris, Grasset / IMEC, 2011, p. 40.

<sup>130</sup> Emmanuel Levinas (1982), *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 2<sup>nd</sup>e édition, 2004.

<sup>131</sup> Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée, Op. Cit.*, p. 142.

<sup>132</sup> Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée, Op. Cit.*, p. 140.

<sup>133</sup> Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée, Op. Cit.*, p. 141-142.

<sup>134</sup> Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée, Op. Cit.*, p. 141.

passivité, s'évadant de son concept. Ainsi Lévinas va passer d'une passivité qu'il désigne comme « occidentale » qui est réceptivité, suivie d'une assomption, à « une passivité plus passive que toute passivité » ; cette expression hyperbolique reviendra très fréquemment dans toute l'œuvre de Lévinas pour insister sur cette responsabilité pré-originelle, hors de tout principe qui s'impose au sujet humain en deçà de toute liberté. La vulnérabilité est alors responsabilité absolue, notion que par le procédé de l'emphase Lévinas transmute en idée de substitution : *je me substitue à autrui*<sup>135</sup> ...

Pour analyser la manifestation de la vulnérabilité propre à tout être humain nous nous proposons d'adopter cette approche « hyperbolique » de l'emphase telle que l'évoque Emmanuel Lévinas dans ce texte : par cette démarche il s'agit de « passer d'une idée à son superlatif jusqu'à son emphase<sup>136</sup> » une nouvelle idée est alors transmuée de la première idée par « hyperbole <sup>137</sup> ». L'utilisation du concept lévinassien d'hyperbole est développée de façon originale par Yasuhiko Murakami pour aborder la psychopathologie<sup>138</sup> étudiée, pour exemple, dans la destruction possible du rapport inter-humain. Murakami considère comme nécessaire l'hyperbole lévinassienne en la rapprochant de l'idée de situation limite : « L'horizon du rapport interhumain est délimité par la douleur physique ou psychique, et la mort d'autrui et l'imminence de ma propre mort. Dans ces situations extrêmes, la possibilité même de l'humanité est mise en jeu<sup>139</sup> ».

Cette approche de Murakami n'est pas sans rappeler la notion de « situation limite » introduite par Karl Jaspers pour caractériser la réalité tragique de l'homme. Contrairement à ce qui se passe dans la vie courante, certaines situations déterminées de notre existence ne peuvent être ni modifiées, ni dépassées : il nous faut mourir, il nous faut souffrir, nous sommes soumis au hasard, nous prenons inévitablement la faute sur nous. Ces situations fondamentales qu'implique notre vie, Karl Jaspers les appelle « situations limites »<sup>140</sup>. Nous analyserons la portée de cette notion de situation limite

---

<sup>135</sup> Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Op. Cit., p. 135.

<sup>136</sup> Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Op. Cit., p. 142.

<sup>137</sup> *Ibid.*

<sup>138</sup> Yasuhiko Murakami, *Hyperbole. Pour une psychopathologie lévinassienne*, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2008.

<sup>139</sup> Murakami, *Hyperbole. Pour une psychopathologie lévinassienne*, Op. cit., p. 41.

<sup>140</sup> Jaspers Karl, *Introduction à la philosophie*, trad.. Jeanne Hersch, Paris, Plon, Bibliothèque 10/18, 2006, p. 18.

lorsque nous développerons deux des thèmes représentatifs de la vulnérabilité humaine correspondant au handicap et à la souffrance.

Cette « exaspération comme méthode de philosophie », est repérable dans l'excès des thèses « intempestives » de certains aphorismes de Nietzsche tout en gardant en tête le conseil de Bernard Williams, à savoir qu'il faut « prendre chez Nietzsche ce qui peut nous servir<sup>141</sup> ». Dans cette optique Canguilhem reprend à son compte la remarque suivante de Nietzsche comme exemple de l'hypothèse qu'il développe, à savoir l'idée que le pathologique est homogène au normal<sup>142</sup> : « la valeur de tous les états morbides consiste en ceci qu'ils montrent sous un verre grossissant certaines conditions qui, bien que normales, sont difficilement visibles à l'état normal. La santé et la maladie ne sont pas essentiellement différentes ... il n'y a entre ces deux modes de l'existence que des différences de degré ...<sup>143</sup> ». Dans cette perspective on peut affirmer que la souffrance et le handicap, représentent des « verres grossissant » au travers desquels se révèle la vulnérabilité de la vie humaine.

### ***Catégorisation des causes de la souffrance (Freud)***

Nous préciserons au chapitre consacré à la souffrance, l'approche très féconde de Freud sur ce thème. Dans le cadre de ce paragraphe qui tente de définir un guide méthodologique pour notre étude, mentionnons brièvement la grille d'analyse des causes<sup>144</sup> de la souffrance que propose Freud :

- la puissance aveugle de la nature
- la fragilité de notre corps
- l'organisation déficiente et injuste de la société

Cette vision de la condition humaine – fragilité de l'être humain, corporelle et psychique, et le manque de réussite de nos relations sociales – nous conduit à retenir ces deux aspects de la vulnérabilité humaine.

---

<sup>141</sup> Bernard Williams (1991), La modernité et l'échec de la morale in *La philosophie morale britannique*, Dir. Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 1994, p. 129.

<sup>142</sup> Georges Canguilhem (1966), *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2003, p. 16.

<sup>143</sup> Nietzsche (1888), *La volonté de puissance, aphorisme n° 533*, trad. G. Bianquis, Gallimard, coll. Tel, Tome I, p. 420.

<sup>144</sup> Freud Sigmund (1930), *Le malaise dans la culture*, traduction Dorian Astor, présentation Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. GF, 2010, p. 90.

Un premier aspect de la vulnérabilité a trait à cette fragilité qui traduit la vulnérabilité du sujet et sera l'objet d'une étude spécifique à partir de l'œuvre de Lévinas.

Le deuxième aspect correspond à cette vulnérabilité qui prend son origine dans nos relations avec autrui, ce que Habermas désigne comme « une vulnérabilité structurellement inscrite dans des formes de vie socioculturelles <sup>145</sup> ». Nous traiterons du thème de la vulnérabilité liée à la socialité à partir de l'œuvre d'Habermas.

### ***Thèmes représentatifs de la vulnérabilité humaine***

Nous retiendrons donc en premier lieu la *souffrance* et le *handicap*, comme emphase d'une représentation de la vulnérabilité humaine : la souffrance et le handicap sont des maux qui peuvent frapper tout être humain et qui amplifient cet « état normal » de vulnérabilité que nous soutenons comme constitutif du sujet humain.

### **Le Handicap comme emphase de la vulnérabilité humaine**

Au travers de l'examen du handicap se trouvera illustrée une vulnérabilité propre à tout sujet humain que nous voulons ignorer, cacher voire même éliminer. De façon brève, toute personne humaine, à tout âge, est touchée par le handicap, quand ses capacités physiques, mentales, intellectuelles ou sensorielles sont à ce point diminuées, durablement, qu'elle subit une restriction substantielle des activités propres à une vie normale et que sa pleine participation à la vie en société s'en trouve très réduite. Sont ici réunis sous la notion de handicap, les thèmes qui font de la vulnérabilité humaine le symbole de ce défi lancé aux philosophies qui prétendent rendre rationnel tout le réel.

En première analyse on peut penser que les morales de type déontologique, postulant un agent moral rationnel, autonome et indépendant, éprouvent quelques difficultés à prendre en compte la personne vulnérable dont la personne handicapée représente une exaspération dans sa représentation. Ainsi, comme il a été rappelé supra, Rawls formule une théorie de la justice pour des « sociétés bien ordonnées », constituées de membres « coopérant pleinement tout au long de leur vie <sup>146</sup> ».

---

<sup>145</sup> Habermas J. (1991), *De l'éthique de la discussion*, trad. de l'all. par Mark Hunyadi, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 19.

<sup>146</sup> Rawls J., *Théorie de la justice*, trad. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1987 ; rééd. Seuil coll. « Points Essais », 1997, p. 550-551.



En abordant le champ du handicap, les questions sont posées à l'être humain de façon hyperbolique face à sa vulnérabilité. Le mythe de Philoctète nous a rappelé la situation tragique de l'individu, abandonné sur une île déserte par ses compagnons de voyage, indisposés par ses cris de douleur et la puanteur qui se dégage de la blessure dont il souffre au pied. La tragédie éponyme de Sophocle éclaire la façon dont la communauté humaine traite la relation avec un des siens, souffrant d'une déficience, en dévalorisant son statut de membre à part entière de cette communauté : ainsi se trouve renforcée par la société la vulnérabilité de l'individu qu'elle exclut au motif précisément qu'il a rendu manifeste la vulnérabilité propre à tout homme.

L'étude du thème du handicap, nous conduira à traiter la problématique de l'eugénisme, soulevée dès que la question des vies qui ne méritent pas d'être vécues est soulevée. Dans la même optique la question de l'euthanasie n'est pas étrangère à cette problématique, mais déborde de notre étude ; nous traiterons néanmoins le thème de l'infanticide, proposé comme solution, issue d'un utilitarisme rationnellement argumenté, dont disposerait la société pour mettre à mort des êtres humains « aux frontières de la vie<sup>147</sup> ». Dans l'analyse de ces tentatives à vouloir à tout prix définir des critères d'appartenance à la catégorie des personnes humaines, nous observerons un acharnement à proposer l'éradication de la vulnérabilité et des souffrances qui en résultent, plutôt que leur réparation en opposant une éthique de vie à une éthique de mort ; l'exemple de la justification de l'infanticide est à cet égard illustratif d'une rhétorique de mort qui n'hésite pas à remettre en cause le lien familial initial, premier lieu qui témoigne de la responsabilité infinie envers l'autre vulnérable.

### **La souffrance de l'homme : expression hyperbolique de sa vulnérabilité :**

En tant que situation limite<sup>148</sup>, la souffrance représente une autre expression hyperbolique de la vulnérabilité. Même si elles reconnaissent l'existence de la souffrance, des philosophies comme celles de l'idéalisme absolu, ne lui confèrent qu'un statut de contingent<sup>149</sup> et non celui de réalité. « Sous le joug universel du principe

---

<sup>147</sup> McMahan Jeff (2002), *The ^ thics of killing : problems at the margins of life*, Oxford, Oxford University Press, p. vii.

<sup>148</sup> La notion de situation limite, thématifiée par Karl Jaspers et brièvement évoquée ci-dessus, sera développée ultérieurement dans les chapitres respectivement consacrés au handicap et à la souffrance.

<sup>149</sup> Hegel, *L'ncyclopédie des sciences philosophiques Tome I : « Science de la logique »*, Introduction (1830) § 6, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, p. 169 : « dans la vie courante on en vient à appeler tout ce dont on a incidemment l'idée, l'erreur, le mal et ce qui appartient à ce côté des choses, ainsi que toute

d'identité<sup>150</sup> », est laissé hors de la réalité le contingent, catégorie sous laquelle est subsumé l'irrationnel dont la souffrance fait partie. La souffrance en tant que telle demeure irréductible à une réalité catégorisable et son étude nous renvoie à l'étude de cette singularité de la vulnérabilité, propre à tout être humain.

Comme nous l'avons mentionné ci-dessus, Freud détermine trois causes pour la souffrance humaine<sup>151</sup> : la nature, la fragilité de notre propre corps et nos relations avec les autres hommes. Examinons ces trois origines, susceptibles de nous aider à poursuivre l'approfondissement de la notion de vulnérabilité humaine.

Qu'il s'agisse de la nature ou de notre organisme, lui-même une partie de cette nature, l'homme a su, depuis des millénaires, affronter ces deux premières causes de souffrance en organisant son activité pour en limiter ou en atténuer la portée sans pour autant les supprimer totalement ; cette suppression de la souffrance est devenue pour notre civilisation une revendication qui touche toutes les sphères de la vie humaine.

Mais la troisième source, celle émanant d'une souffrance sociale, est d'autant plus insupportable qu'elle naît des institutions que nous créons pour réguler nos relations avec les autres hommes et révèle notre « insociable sociabilité » selon l'expression de Kant. En soulignant l'échec des *sociétés* humaines à prévenir la souffrance endurée par les êtres humains qui les constituent, Freud propose une orientation majeure pour l'étude de la vulnérabilité à partir de la condition humaine : n'est-ce pas la nature psychique qui se cache chez le *sujet* humain qui est cause de cet échec et partant d'une souffrance humaine irréductible ? Freud soupçonne en effet que dans cette souffrance causée par l'insuccès de nos relations sociales : « une part de l'invincible nature se cache encore là-dedans, cette fois une part de notre propre complexion psychique<sup>152</sup> » ; nous retrouvons ici un dilemme propre à la vulnérabilité humaine : sont extrêmement associées deux approches de la vulnérabilité : l'une, celle du sujet humain dans sa corporéité et dans sa psychè d'une part et l'autre, la vulnérabilité générée par la relation sociale.

---

existence même la plus mesquine la plus passagère et la plus insignifiante, de façon contingente, une *effectivité* ...le contingent est une existence qui n'a pas une valeur plus grande que celle d'un *possible*, qui ne peut *ne pas être* tout aussi bien qu'elle est. »

<sup>150</sup> Adorno (1966), *Dialectique négative*, trad. groupe du Collège de philosophie, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2007, p. 388.

<sup>151</sup> Freud, *Le malaise dans la culture*, *Op. cit.*, p. 90.

<sup>152</sup> Freud, *Le malaise dans la culture*, *Op. cit.*, p. 103.

Deux concepts importants de la vulnérabilité vont guider une partie de cette étude de la vulnérabilité humaine : la vulnérabilité consubstantielle au processus de socialisation de l'être humain et celle qui est inhérente à la subjectivité humaine.

### **Subjectivité et vulnérabilité à partir de l'œuvre de Lévinas**

Chez Lévinas nous tenterons de suivre dans son œuvre une sorte de généalogie de la notion de vulnérabilité qui prend une importance de plus en plus grande dans ses écrits.

Parce que pour Lévinas l'éthique est la mise en question de ma spontanéité par la présence d'autrui<sup>153</sup>, c'est au travers de son visage que l'Autre va défier « mon pouvoir de pouvoir » et non pas « la faiblesse de mes pouvoirs »<sup>154</sup>. L'expression de la vulnérabilité de l'Autre, m'apparaît dans son visage « dans sa nudité, sans moyens, sans rien qui la protège, dans son dénuement et, en même temps, le lieu où on me commande »<sup>155</sup> ; cette intimation à répondre d'autrui est lourde à assumer car elle nous renvoie à notre propre vulnérabilité. Avec Lévinas, la vulnérabilité est devenue comme obsession pour autrui, la responsabilité absolue et conduit à une telle formule : « seul un moi vulnérable peut aimer son prochain<sup>156</sup> ».

Dans le texte intitulé « Subjectivité et vulnérabilité »<sup>157</sup> Levinas place la vulnérabilité au cœur de l'éthique. En essayant de décrire le sujet comme passivité<sup>158</sup> pour caractériser la vulnérabilité, Lévinas va soutenir que la subjectivité va jusqu'à la substitution à autrui car, telle une responsabilité d'otage, la responsabilité est incessible dans l'ouverture aux autres. Cette ouverture devient une mise à nu, exposant le sujet à la blessure et à l'outrage<sup>159</sup>, la sensibilité est alors la vulnérabilité même, traduite par cette

---

<sup>153</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, Paris, Librairie générale française, Le Livre de Poche-Biblio Essais, 1998, p. 33.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>155</sup> Emmanuel Lévinas, « L'Asymétrie du visage » (1986) in *Emmanuel Lévinas, une philosophie de l'évasion*, *Cités*, n° 25, 2006, p. 118.

<sup>156</sup> Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. Cit.*, p. 145.

<sup>157</sup> Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1978, p. 91 & sq.

<sup>158</sup> Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. Cit.*, p. 133.

<sup>159</sup> Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, *Op. cit.*, p. 92.

formule saisissante dans sa exaspération : « Le Moi, de pied en cap, jusqu'à la moelle des os, est vulnérabilité »<sup>160</sup>.

Le mal de la souffrance est un appel à l'aide, au secours curatif, au secours de l'autre dont l'altérité, l'extériorité, promettent le salut. Parce que la souffrance en autrui est « pour moi impardonnable »<sup>161</sup>, celle-ci requiert mon attention qui peut être alors promue en un suprême principe éthique et « jusqu'à commander des espoirs et disciplines pratiques de vastes groupements humains »<sup>162</sup>.

### **Socialité et vulnérabilité à partir de l'œuvre de Habermas**

C'est au prix d'un certain renoncement pulsionnel, en conciliant leurs aspirations et les contraintes collectives que les hommes atteignent une certaine forme de culture<sup>163</sup>. Accepter de vivre en société c'est accepter de contrecarrer cette aspiration à dominer l'autre par une limitation de sa liberté par des lois extérieures : « le remplacement du pouvoir de l'individu par celui de la communauté constitue le pas culturel décisif<sup>164</sup> ». Freud ici rejoint Kant qui désigne cette contrainte à vivre en société comme « la pire des détresses : à savoir celle que les hommes s'infligent les uns aux autres<sup>165</sup> » afin de restreindre cet état de liberté sans frein qui les condamnerait à s'autodétruire. Notre amour-propre nous conduit à comparer notre situation avec celle des autres membres de la société : « on ne s'estime heureux qu'en comparaison avec d'autres<sup>166</sup> ». Ce désir injuste de s'élever au-dessus des autres va déterminer une vulnérabilité chez un être humain soumis désormais à la jalousie et à la rivalité ; la vulnérabilité chez l'homme vivant en société résulte alors « de ces hostilités secrètes et

---

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>161</sup> Emmanuel Levinas, « La Souffrance inutile » in *Notre Nous. Essais sur le penser à l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 110.

<sup>162</sup> Emmanuel Levinas, *Ibidem*, p. 111.

<sup>163</sup> Freud, *Le malaise dans la culture*, *Op. cit.*, p. 114-115.

<sup>164</sup> Freud, *Le malaise dans la culture*, *Op. cit.*, p. 114.

<sup>165</sup> Kant (1784), *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique in Opuscule sur l'histoire*, trad. S. Piobetta, Paris, Garnier Flammarion, 1990, p. 76-77.

<sup>166</sup> Kant (1793), *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. A. Philonenko, Œuvres Complètes, Tome III, Paris, Gallimard, collection Pléiade, 1980, AK VI, 27, p. 38.

manifestes que nous dirigeons contre ceux que nous considérons comme des étrangers pour nous<sup>167</sup> ».

Contrecarrer l'extrême vulnérabilité des êtres vivants, qu'entraîne leur socialisation, reste pour Habermas l'objectif que doit viser une morale. Dans la lignée de Kant, Habermas analyse l'importance de la « vulnérabilité inscrite dans les formes de vie socioculturelle »<sup>168</sup> comme source des intuitions morales. Avec Habermas nous réexaminerons comment l'être humain sort de l'état de nature et accède à la justice distributive une fois « placé dans la relation d'une inévitable coexistence avec tous les autres »<sup>169</sup>.

---

<sup>167</sup> *Ibidem*

<sup>168</sup> Habermas J. (1991), *De l'éthique de la discussion*, trad. de l'all. par Mark Hunyadi, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 19.

<sup>169</sup> Kant (1797), *Métaphysique des Mœurs - Doctrine du droit*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1994, AK VI, 307, p. 121.

## **THÈMES REPRÉSENTATIFS DE LA VULNÉRABILITÉ HUMAINE**

- *Le Handicap comme emphase de la vulnérabilité humaine*
- *La souffrance de l'homme : expression hyperbolique de sa vulnérabilité*
- *Subjectivité et vulnérabilité à partir de l'œuvre de Lévinas*
- *Socialité et vulnérabilité à partir de l'œuvre de Habermas*

# **LE HANDICAP COMME EMPHASE DE LA VULNÉRABILITÉ HUMAINE**

## **Introduction**

Temporaire ou définitif, acquis dès la naissance, en cours de vie ou en fin de vie, le handicap guette tout être humain et représente une caractérisation des plus expressives de la vulnérabilité humaine. L'homme tente d'échapper légitimement à cette vulnérabilité et à la souffrance qui en résulte par les progrès de la science médicale : ces progrès de la médecine peuvent alléger la souffrance, parfois guérir ou « alléger » le handicap, pour le moins définir les soins d'accompagnement qui aident à compenser tout ou partie des déficiences causant ce handicap. La biomédecine, dans de nombreux cas, permet désormais de diagnostiquer, avant la naissance de l'être humain, un risque de handicap du fœtus et d'en déterminer son degré de gravité. Le diagnostic prénatal a en effet pour but, au regard de la loi de bioéthique, « de détecter *in utero* chez l'embryon ou le fœtus une affection d'une particulière gravité<sup>170</sup> ». Dans le cadre de la loi, conseillée par le corps médical compétent en la circonstance, la famille peut décider de procéder à une interruption médicale de grossesse empêchant la mise au monde d'un nouveau né atteint d'un tel type d'affection. La plupart du temps cette affection diagnostiquée *in utero* est d'une telle gravité que les parents renoncent à faire naître cet enfant pour ensuite l'élever dans des conditions de vie parfois extrêmement difficiles. La perspective des souffrances que cet enfant et sa famille auront à endurer participe de ce choix douloureux auquel les parents ont à faire face. Les risques de dérive eugénique n'ont pas manqué d'être soulignés lorsque l'évolution de la Loi de bioéthique a été réexaminée. Ce que nous avons désigné comme eugénisme préventif fait plus loin l'objet d'une étude spécifique. Les forums de citoyens qui se sont tenus en France, durant l'année 2009, dans le cadre de la concertation organisée autour de la révision de la Loi de bioéthique ont rappelé que « la solution au handicap devrait passer exclusivement par la recherche sur les maladies et non par l'élimination<sup>171</sup> » ; au cours de ces forums il a été demandé que l'État assume pleinement sa mission de protection et d'intégration des personnes

---

<sup>170</sup> Article L 2213-1 du Code de la Santé Publique (cf infra)

<sup>171</sup> Rapport final des États généraux de la bioéthique p. 40. Disponible sur : [http://www.etatsgenerauxdelabioethique.fr/uploads/rapport\\_final.pdf](http://www.etatsgenerauxdelabioethique.fr/uploads/rapport_final.pdf)

handicapées, en mettant en place les structures et les financements nécessaires.

## Normativité et déficience

On ne peut évoquer le handicap physique, sensoriel ou mental sans se référer à la vulnérabilité attachée à l'être vivant. Dans les analyses de Georges Canguilhem, en particulier dans son ouvrage *Le normal et le pathologique*, cette vulnérabilité du vivant aura trouvé une expression philosophique marquante. Un homme en bonne santé se considère comme normal dans la mesure où il s'adapte aux exigences du milieu vivant et en ce sens il est « normatif, capable de suivre de nouvelles normes de vie<sup>172</sup> ».

Canguilhem rappelle tout d'abord, par référence à Darwin, que le vivant et le milieu ne sont pas normaux pris séparément, mais que c'est leur relation qui les rend tels l'un et l'autre. Canguilhem, ne propose pas d'opposer la norme et le pathologique : « le pathologique ... est une autre norme mais comparativement repoussée par la vie<sup>173</sup> ». Ainsi peut-on comprendre que selon les milieux dans lesquels il va évoluer, le même homme pourra se trouver selon les périodes, normal ou anormal<sup>174</sup>. L'appréciation du normal et du pathologique ne s'inscrit pas dans un examen de la vie humaine qui serait limité à la vie végétative. Ici Canguilhem nous aide à réviser, voire à contredire, le verdict d'une société de plus en plus imprégnée de positivisme et d'utilitarisme<sup>175</sup> et se permettant de juger que certaines vies sont futiles et ne méritent pas d'être vécues<sup>176</sup> :

« On peut vivre à la rigueur avec bien des malformations ou des affections, mais on ne peut rien faire de sa vie, ou du moins on peut toujours en faire quelque chose et c'est en ce sens que tout état de l'organisme, s'il est adaptation à des circonstances imposées, finit, tant qu'il est compatible avec la vie, par être au fond normal. Mais cette

---

<sup>172</sup> Georges Canguilhem (1966), *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2003, p. 133.

<sup>173</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *Op. cit.*, p. 91.

<sup>174</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *Op. cit.*, p. 133.

<sup>175</sup> Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, *Op. cit.*, p. 166-167.

<sup>176</sup> Alice Ricciardi Von Platen (1948), *L'extermination des malades mentaux dans l'Allemagne nazie*, Editions Érès, 2001.



normalité est payée du renoncement à toute normativité éventuelle<sup>177</sup> ».

Mais cette « inadaptation » d'un être humain à de nouvelles normes est jugée péjorativement. Vivre avec une pathologie, une déficience c'est vivre avec des normes de vie qui réduisent certes le niveau d'activité d'un être humain. Il s'agit de vivre dans un milieu « rétréci » car il est devenu impuissant à répondre aux exigences du milieu normal<sup>178</sup> : celui antérieur pour une personne devenue handicapée suite à un accident ou à une maladie, ou bien ce milieu qui représente cette norme - ou « régularité ontologique<sup>179</sup> », à laquelle s'adapte la majorité des êtres humains qui satisfont à des exigences dont « la moyenne est comme signe d'une norme<sup>180</sup> ». On peut alors saisir le sens de l'évolution d'un vocabulaire qui a tenté au cours de l'histoire d'appréhender ce phénomène que désignerait désormais le handicap. Les termes d'invalidité, puis d'infirmité ont en effet défini le statut des soldats gravement blessés au cours des guerres. Cette notion d'infirmité, considérée comme anomalie, de par la réduction d'activité qu'elle entraîne originellement pour le grand blessé, s'est ensuite appliquée aux êtres humains frappés dès leur naissance par une grave restriction de leur allure de vie. Par leur connotation stigmatisante, les expressions telles que « invalide », « infirme » ou « inadapté », sont désormais exclues du vocabulaire dans le domaine du handicap. Mais comme le remarque Canguilhem la notion d'infirmité reste instructive dans la perspective de tenter de caractériser les conséquences des « erreurs organiques innées<sup>181</sup> » peu rassurantes. En effet, l'infirmité d'une personne suite à une blessure ou à une maladie s'interprète, aux yeux de son entourage, comme une « déchéance irrémédiable » ; le fait pour un être humain de naître infirme se traduit par un jugement de crainte et de dépréciation à son égard : « au fond il peut y avoir pour un infirme une activité possible et un rôle social honorable. Mais la limitation forcée d'un être humain à une condition unique et invariable est jugée péjorativement, par référence à l'idéal normal humain qui est l'adaptation possible et voulue à toutes les conditions

---

<sup>177</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *Op. cit.*, p. 133.

<sup>178</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *Op. cit.*, p. 176 : « Une norme tire son sens, sa fonction et sa valeur du fait de l'existence en dehors d'elle de ce qui ne répond pas à l'exigence qu'elle sert. »

<sup>179</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *Op. cit.*, p. 101.

<sup>180</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *Op. cit.*, p. 102.

<sup>181</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *Op. cit.*, p. 211.

imaginables<sup>182</sup> ».

L'humanité « augmentée » par les moyens de la technique, a relevé le seuil des capacités exigées pour être inclus dans le concert des activités humaines. Certaines déficiences considérées autrefois comme bénignes sont devenues rédhibitoires dans notre société où les technologies les plus avancées contribuent de façon notable au bien-être matériel et à la communication entre ses membres. L'exemple du téléphone portable, réussite de la technologie des plus aboutie, peut illustrer cette situation. Une légère déficience cognitive<sup>183</sup>, sensorielle<sup>184</sup> ou apraxique<sup>185</sup> peut venir interdire l'utilisation d'un tel outil devenu indispensable dans la vie en société et créer ainsi un sentiment d'exclusion. Nous observons ici que cette situation est créée par la rationalisation de notre monde dont les excès ont été dénoncés par des auteurs comme Horkheimer au sortir de la seconde guerre mondiale : « plus le nombre de nos inventions pour dominer la nature augmente et plus il nous faut les servir pour survivre<sup>186</sup> ». En tant qu'être vivant, l'homme pris collectivement, selon Canguilhem, est à la recherche de ses « optima fonctionnels<sup>187</sup> » face à des environnements naturels et différents. Le milieu naturel crée les conditions dans lesquelles les limitations fonctionnelles de l'homme peuvent se révéler et Canguilhem s'interroge alors pour savoir si l'homme mène alors « une vie à la mesure de ses moyens », ou bien si « ses moyens physiologiques sont à la mesure de la vie qu'il mène<sup>188</sup> ».

Devant un auditoire composé de personnes concernées par le handicap, Paul Ricoeur a soutenu que la différence entre le normal et le pathologique doit être source de respect, en se référant aux thèses de Canguilhem. La conduite normale est celle qui permet socialement de vivre ensemble. Mais dans la mesure où les vivants vont se comparer entre eux, le désir mimétique pour ce qui est permis aux autres et non à soi-même, va s'exprimer. Ricoeur diagnostique ainsi la perception sociale du handicap issu

---

<sup>182</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *Op. cit.*, p. 87.

<sup>183</sup> Difficultés de compréhension d'un mode d'emploi complexe, de mémorisation de la procédure d'utilisation, d'aptitude à la lecture, dyslexie etc...

<sup>184</sup> amblyopie, surdité légère,

<sup>185</sup> apraxie : difficulté à effectuer des gestes concrets (comme la manipulation d'objets entre autres), due à une lésion du système nerveux.

<sup>186</sup> Max Horkheimer (1947), *L'éclipse de la raison*, trad. Jacques Debouzy, Paris, Payot, p. 105-106.

<sup>187</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *Op. cit.*, p. 110.

<sup>188</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *Op. cit.*, p. 111.

d'un écart par rapport à la normalité biologique : « dans une société individualiste qui porte au pinacle la capacité d'autonomie, de gestion propre de son genre de vie, est tenue pour handicap toute incapacité à se soustraire à un rapport de tutelle sous sa double forme d'assistance et de contrôle »<sup>189</sup>. Paul Ricœur identifie ainsi un déplacement de la norme intérieure au vivant à la norme extérieure du social et la stigmatisation qui en résulte. Il n'en demeure pas moins, comme nous l'aborderons plus loin, qu'il semble difficile de privilégier un modèle social du handicap par rapport à un modèle biologique, par suite de leur étroite relation : « la santé est normée socialement, et la maladie aussi ... le critère de la guérison c'est de pouvoir vivre comme les autres »<sup>190</sup>. On observera alors une mise à l'écart sociale qui ne peut que consolider l'écart par rapport à la normalité biologique chez un individu. Il en résulte « que la société voudrait ignorer, cacher, éliminer ses handicapés ... parce qu'ils constituent une menace sourde, un rappel inquiétant de la fragilité, de la précarité, de la mortalité. Ils constituent un insupportable *memento mori* »<sup>191</sup>.

La société oublie en effet la leçon prodiguée par le vivant, à savoir qu'il existe différentes manières de vivre et que dans l'ordre de la vie il n'y a pas de victoire définitive, mais seulement « une supériorité ou un équilibre relatifs et précaires ... toutes les réussites y sont menacées puisque les individus meurent et même les espèces<sup>192</sup> ».

Dans la nature, rappelle Canguilhem, la plupart des espèces vivantes voient les anomalies de leurs membres éliminés par la sélection. Mais chez l'homme le milieu sait accueillir ces anomalies pour compenser artificiellement le déficit qu'elles créent par rapport aux formes normales correspondantes : « les conditions humaines de la vie des normes sociales d'usage sont substituées aux normes biologiques d'exercice<sup>193</sup> ». Avant même de tenter de se rendre maître des paramètres adaptatifs de la sélection pour se perfectionner artificiellement, l'homme a su s'affranchir de la sélection, d'une certaine manière, en créant « de nouveaux milieux, de par sa capacité à survivre, résister et

---

<sup>189</sup> Paul Ricœur (2001), La différence entre le normal et le pathologique comme source de respect in *Le Juste II*, Paris, Editions ESPRIT, p. 220.

<sup>190</sup> *Ibidem*.

<sup>191</sup> *Ibidem*.

<sup>192</sup> Georges Canguilhem (1965), *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2003, p. 206.

<sup>193</sup> Canguilhem, *La connaissance de la vie*, *Op. cit.*, p. 209.

d'exercer une activité technique et culturelle dans tous les milieux<sup>194</sup> ». Nous examinerons plus loin toute la portée de cette dualité de point de vue qui considère la personne handicapée à la fois par sa déficience physique ou psychique et par les modes de relation que la société établit avec ceux de ses membres qu'elle étiquette comme *a-*normaux.

Avant d'être désignés par l'expression « personnes handicapées », les individus frappés d'une grave déficience entraînant un état pathologique durable, étaient considérées comme anormales. Canguilhem souligne l'inexactitude de ce qualificatif induit par le préfixe privatif *a-* car il n'y a pas distorsion ou perte d'une norme, mais « allure de la vie réglée par des normes de vie vitalement inférieures ou dépréciées » : l'être humain ne peut pas alors mener activement et pleinement une vie permise à d'autres ou celle qui était la sienne antérieurement<sup>195</sup>. Cette infériorité et cette dépréciation qui seraient induites par un état pathologique (maladie, déficience...) qui met à l'écart les individus qui en souffrent, ne relèvent-elles pas d'un jugement subjectif - s'interroge Canguilhem ? Cette attitude subjective, universelle, de mise à l'écart ou de « de dépréciation vitale de la maladie » est conséquence objective de « l'existence coextensive de l'humanité ... d'une médecine comme technique plus ou moins savante de la guérison des maladies<sup>196</sup> ».

Dans un entretien récent Pierre-Henri Castel<sup>197</sup> souligne que la thèse de Canguilhem se situe dans la lignée du paradigme Comte-Bichat selon lequel le pathologique éclaire le normal. Le normal et le pathologique sont posés comme continus et l'étude des pathologies permettait de faire progresser celle des états normaux. On peut supposer que Canguilhem n'aurait pas été prêt à adhérer à la démarche inverse propre de nos jours aux neurosciences et résumée par Castel : partir de la biologie normale et tenter alors de comprendre la pathologie à partir du normal<sup>198</sup>. En réponse préfigurative, pourrait-on dire, dans son article *La monstruosité et le monstrueux*, Canguilhem nous offre une synthèse de sa thèse : « l'anomalie paraît appelée à procurer

---

<sup>194</sup> *Ibidem*.

<sup>195</sup> Canguilhem, *La connaissance de la vie*, *Op. cit.*, p. 214.

<sup>196</sup> Canguilhem, *La connaissance de la vie*, *Op. cit.*, p. 215.

<sup>197</sup> Pierre-Henri Castel, *Le fou : un personnage conceptuel* in revue ESPRIT, n° 383, mars-avril 2012, p. 165-184.

<sup>198</sup> *Ibidem*, p. 180.

l'explication de la formation du normal. Non parce que le normal ne serait qu'une forme atténuée du pathologique, mais parce que le pathologique est du normal empêché ou dévié. Ôtez l'empêchement et vous obtenez la norme<sup>199</sup> ».

Une fois les souffrances et les obstacles dus aux incapacités surmontés en tant qu'être vivant, il restera pour la personne handicapée à affronter la société et à y subir « la tyrannie de la normalité » comme l'ont récemment désignée Julia Kristeva et Jean Vanier<sup>200</sup> lors d'un récent échange épistolaire : l'emploi du mot de « différence », comme euphémisme pour ne pas stigmatiser le handicap ne contribue pas à réduire l'exclusion qui frappe les personnes handicapées. Le handicap est en effet marqué par ce déficit croisé qui concerne à la fois leur identité corporelle et psychique d'une part et leur participation au pacte social<sup>201</sup>, d'autre part.

Les personnes handicapées font partie de ces minorités vulnérables vis à vis desquelles une société décente ne devrait pas se comporter de façon humiliante et discriminatoire, ni de la sorte les rejeter de la communauté humaine<sup>202</sup>. La marque de l'anomalie altère l'identité des personnes handicapées et la société leur concède une participation à la condition humaine, sans cesse remise en question. Nous allons examiner les notions de stigmaté et de honte car elles nous semblent le mieux exprimer ce que vivent les personnes handicapées et leur famille dans leur relation avec le reste de la société.

## **Stigmaté et honte**

### **Stigmaté**

Cette aptitude d'un être humain, comme être vivant, à faire sens et à être inclus dans la société a été mise en perspective par Goffman dans son ouvrage désormais classique, *Stigmaté*. L'analyse sociale du stigmaté proposée par Goffman peut nous aider à cerner l'identité attachée à une personne handicapée, laquelle se trouve marquée par les mêmes traits sociologiques attachées à une personne stigmatisée définie comme « un

---

<sup>199</sup> Canguilhem, La monstruosité et le monstrueux in *La connaissance de la vie*, *Op. cit.*, p. 231.

<sup>200</sup> Julia Kristeva et Jean Vanier (2011), *Leur regard perce nos ombres*, Paris, Fayard, p. 23.

<sup>201</sup> Julia Kristeva et Jean Vanier, *Leur regard perce nos ombres*, *Op. cit.*, p. 86.

<sup>202</sup> Avishai Margalit (1996), *La société décente*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 2007, p. 106 et 174.

individu qui aurait pu se faire admettre dans le cercle des rapports sociaux ordinaires possède une caractéristique telle qu'elle peut s'imposer à l'attention de ceux d'entre nous qui le rencontrent, et nous détourner de lui, détruisant ainsi les droits qu'il a vis-à-vis de nous du fait de ses autres attributs<sup>203</sup> ». À noter d'ailleurs que l'édition française de *Stigmaté* a retenu comme sous-titre « *les usages sociaux du handicap* » et non pas celui figurant dans sa version américaine : « *notes on the management of spoiled identity*<sup>204</sup> » ; l'expression identité « gâchée » ou « abimée », soulignait ainsi la honte sanctionnant « un échec intime dont on peut retracer l'histoire dans les relations avec autrui<sup>205</sup> ». Cette approche de « naturalisation sociologique », réduisant la honte à l'embarras, est contestée par P.H. Castel, point de vue sur lequel nous reviendrons plus bas.

Goffman analyse donc dans *Stigmaté* le comportement de la société vis à vis de ses membres dont l'identité, dans ses aspects relevant de sa qualité et de sa valeur, se trouve réduite, affaiblie ou altérée.

À partir d'une analyse de phénomènes psychosociologiques généraux, Goffman considère que la société disqualifie et n'accepte pas pleinement toute personne reconnue comme déficiente ou déviante : le stigmaté marque alors la personne vulnérable en lui attribuant une « identité affaiblie » ou « gâchée ». Le défi que doit affronter une société est précisément la prise en compte de cette identité réduite d'un individu ayant une déficience, déjà condamné à vivre une « vie rétrécie » selon l'expression reprise de Goldstein<sup>206</sup> par Canguilhem ; défi d'autant plus grave que l'histoire témoigne d'une propension des membres des sociétés à considérer qu'une personne ayant un stigmaté « n'est pas tout à fait humaine<sup>207</sup> ». Dans cette perspective, René Girard rappelle combien l'anormal fait partie des stéréotypes de la persécution qui peuplent la mythologie mondiale et combien l'infirme, dans l'histoire, par les mesures

---

<sup>203</sup> Erving Goffman (1963), *Stigmaté – Les usages sociaux du handicap*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 15.

<sup>204</sup> Erving Goffman (1963), *Stigmaté – Notes on the management of spoiled identity*, New York, Simon & Schuster, 1988.

<sup>205</sup> Pierre-Henri Castel (2009), La honte irréductible in *L'esprit malade*, Paris, Les Éditions Ithaque, p. 195.

<sup>206</sup> Canguilhem, *La connaissance de la vie*, *Op. cit.*, p. 215.

<sup>207</sup> Goffman, *Stigmaté*, *Op. cit.*, p. 15.

discriminatoires dont il fut victime, a représenté un idéal type de « bouc émissaire<sup>208</sup> ».

## La honte

Par ses analyses sociologiques très précises et éclairantes, Goffman n'apporte pas d'explication au sentiment de honte lui-même, étudié non comme sentiment moral, mais plutôt comme gêne sociale causée par l'écart par rapport à une norme admise dans la société : dans son interaction avec les autres membres de la société, la personne déficiente et fragile - la personne vulnérable, échoue « à obtenir de façon satisfaisante la coopération des autres pour établir ou préserver son identité comme elle le souhaite<sup>209</sup> ». Cependant la notion de honte est sous-jacente à la notion de « stigmaté honoraire » introduite par Goffman pour définir le stigmaté qu'assument les membres d'un groupe par solidarité vis à vis de l'un des leurs, frappé d'un stigmaté effectif ; nous examinerons un peu plus loin ce concept.

### *La notion de honte*

La honte est à comprendre comme une émotion pénible suscitée par l'impression d'avoir échoué à atteindre un état reconnu sinon comme parfait, pour le moins considéré comme normal. Pour avoir mal agi, m'être écarté de norme, ou m'être comporté maladroitement ou vulgairement, je ressens une honte qui relève de l'ordre moral en première approche.

Dans *Anthropologie* Kant définit la honte comme « l'angoisse produite par l'inquiétude de se voir mépriser par une personne *présente* et elle constitue en tant que telle, un affect<sup>210</sup> ». Sartre ne réfute pas cette définition car il considère que c'est dans la rencontre avec autrui que la honte vient affecter l'individu. Sartre rappelle en effet que la honte « dans sa structure première est honte *devant quelqu'un* »<sup>211</sup>, pour illustrer ce

---

<sup>208</sup> René Girard (1982), *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, p. 31 :

« Lorsque les infirmités ou les difformités sont réelles, elles tendent à polariser les esprits « primitifs » contre les individus qui en sont affligés. Parallèlement, lorsqu'un groupe humain a pris l'habitude de choisir ses victimes dans une certaine catégorie sociale, ethnique, religieuse, il tend à lui attribuer les infirmités ou les difformités qui renforceraient la polarisation victimaire si elles étaient réelles. Cette tendance apparaît nettement dans les caricatures racistes ».

<sup>209</sup> Pierre-Henri Castel, La honte irréductible in *L'esprit malade*, *Op. cit.*, p. 195.

<sup>210</sup> Kant (1798), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1993, AK VII, 255, p. 222.

<sup>211</sup> Jean-Paul Sartre (1943), *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. tel, 2001, p. 259.

besoin d'autrui pour être ce que je suis : « j'ai honte de moi devant autrui »<sup>212</sup>. Lorsque je suis sous le regard d'autrui – par principe celui qui me regarde selon Sartre, je saisis en effet « que je suis vulnérable, que j'ai un corps qui peut être blessé, que j'occupe une place et que je ne puis en aucun cas, m'évader de l'espace où je suis sans défense, bref que je suis vu »<sup>213</sup>.

Au-delà de la facticité de la présence d'autrui, présence objectivée par Sartre, Lévinas attribue une dimension morale à l'accueil d'autrui avec lequel commence « la conscience morale, qui met en question ma liberté »<sup>214</sup>. Commencée dans son ouvrage pionnier, *De l'évasion*, Lévinas reprend dans *Totalité et infini* l'analyse de la honte comme « impossibilité radicale de se fuir »<sup>215</sup> lorsque autrui vient me mettre en question et que « par la nudité et le dénuement de ses yeux sans défense, il m'interdit le meurtre et paralyse mon impétueuse liberté »<sup>216</sup>. Par l'approfondissement de la notion de honte nous abordons la condition de l'homme vulnérable : la honte est provoquée par le sentiment de vulnérabilité, honte qui met en cause l'identité – jusqu'au droit à exister de l'individu vulnérable lui-même ; les personnes handicapées (et leurs proches) sont des plus représentatives à cet égard. La formule de Axel Honneth, citant Adam Smith, selon laquelle pouvoir « apparaître en public sans honte »<sup>217</sup> est la première forme de reconnaissance des personnes dans l'espace public démocratique, s'applique au premier chef aux personnes handicapées et à leurs familles.

### *Naissance de l'affect de honte chez l'enfant*

Pour aborder cet aspect de l'affect de honte nous reprendrons les éléments de

---

<sup>212</sup> Sartre, *L'être et le néant*, *Op. cit.*, p. 329.

<sup>213</sup> Sartre, *L'être et le néant*, *Op. cit.*, p. 298.

<sup>214</sup> Emmanuel Lévinas (1961), *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de poche, « Biblio-Essais », 1998, p. 82.

<sup>215</sup> Emmanuel Lévinas (1935), *De l'évasion*, préfacé par Jacques Rolland, Paris, Le Livre de poche, « Biblio-Essais », 1998, p. 113.

<sup>216</sup> Emmanuel Lévinas (1962), Transcendance et Hauteur in *Cahier de l'Herne* Emmanuel Lévinas, ss dir. Catherine Chalier et Miguel Abensour, Editions de l'Herne, Le Livre de poche, « Biblio-Essais », 1993, p. 55.

<sup>217</sup> Axel Honneth (2001), *La société du mépris*, édition établie par Olivier Voirol, Paris, La Découverte / Poche, 2008, p. 175.



synthèse proposés par Martha Nussbaum dans l'un de ses ouvrages<sup>218</sup>, à partir des travaux de Winnicott.

Après avoir quitté le sein maternel, le nourrisson doit apprendre qu'il devient dépendant des autres alors qu'il pouvait jusqu'alors être conscient de lui-même comme centre du monde : il peut alors s'en suivre un sentiment élémentaire de honte<sup>219</sup>. La honte correspondrait ainsi à une émotion pénible ressentie quand on échoue à atteindre un état idéal et concerne le soi tout entier. Pour l'enfant, apprendre à vivre en relation réciproque avec les personnes de son entourage qui prennent soin de lui, c'est alors comprendre et accepter un « soi » comme humain, à savoir un « soi » qui est incomplet et imparfait. L'être humain en devenir doit se résoudre alors à quitter un monde idéal où nudité et besoin sont niés ; monde idéal où l'amour des parents consiste en une fusion narcissique accompagnée d'un effort permanent pour prendre le contrôle de ceux qui prennent soin de l'enfant. En abandonnant le sentiment de toute-puissance qui lui permettait de prendre le contrôle de toutes les situations et d'éprouver l'illusion d'atteindre la perfection, l'enfant apprend d'une part à ne plus avoir honte des situations de dépendance et de besoin et d'autre part à prendre plaisir à cette interaction subtile - selon l'expression de Winnicott<sup>220</sup> - qui s'établit entre des êtres imparfaits<sup>221</sup>.

Une fois cette honte surmontée dans le cercle familial et amical, l'individu doit affronter la société. Winnicott analyse l'attitude de la personne face à ce nouveau contexte en proposant le modèle du « faux-soi » et du « vrai-soi »<sup>222</sup>. En présentant dans le monde vécu un « faux-soi », la personne socialisée se protège en cachant la part de faiblesse et de vulnérabilité d'un soi plus profond qu'elle partage avec ses proches intimes. Le sentiment de honte survient à l'idée que ce « vrai-soi » vulnérable pourrait provoquer une prise de pouvoir à caractère pathologique par ce « faux-soi ». Pour les personnes qui s'épanouissent dans des vies dites normales, leur vie humaine reste traversée constamment par les tensions créées par le narcissisme infantile et la honte

---

<sup>218</sup> Martha Nussbaum (2004), *Hiding from Humanity : Disgust, Shame and the Law*, Princeton, Princeton University Press, pages 177-221.

<sup>219</sup> Martha Nussbaum, *Hiding from Humanity : Disgust, Shame and the Law*, *Op. cit.*, p. 184.

<sup>220</sup> Winnicott (1975), *Fragment d'une analyse*, trad. Jeannine Kalmanovitch, Paris, Payot & Rivages, coll. Petite bibliothèque Payot, p. 320.

<sup>221</sup> Martha Nussbaum, *Hiding from Humanity : Disgust, Shame and the Law*, *Op. cit.*, p. 191.

<sup>222</sup> Winnicott (1960), Distorsion du moi en fonction du vrai et du faux « self » in *Processus de maturation chez l'enfant*, trad. Jeannine Kalmanovitch, Paris, Payot, pages 115 à 131.

primitive projetée ensuite dans la faiblesse du « vrai-soi ». Cet équilibre délicat incarné par l'idée « d'interaction subtile », évoquée supra, exige soin attentif et éducation sur le plan familial et social. Dans les familles qui mettent un accent démesuré sur la perfection et dans les sociétés où le dénuement et la vulnérabilité sont marqués du sceau de la honte par les principaux acteurs, il existe un danger que cet équilibre soit rompu pour laisser place à la violence ou à l'apathie. Dans les sociétés contemporaines qui sacralisent la perfection, les sentiments de compassion et de tristesse sont dévalorisés et identifiés péjorativement comme valeurs féminines, indignes des garçons supposés adhérer aux valeurs de justice dominantes. Dans nos sociétés, le fait consistant à vouloir s'entourer uniquement de personnes « normales » et à stigmatiser les individus ou les groupes vulnérables, traduit une exigence spécifique : se considérer comme le centre du monde et revendiquer le bonheur suprême et le confort.

L'histoire personnelle familiale de l'individu et celle de la société qui l'entoure peuvent jouer un rôle important pour rétablir une santé émotionnelle : Winnicott nomme un tel contexte, « un environnement facilitateur<sup>223</sup> » qui procure aux citoyens cet esprit de tolérance à l'égard de la vulnérabilité des personnes handicapées, malades ou très âgées. En l'absence d'un tel environnement facilitateur, les personnes normales savent que leur corps est fragile et vulnérable, mais se rassurent vis-à-vis de leur faiblesse humaine quand elles peuvent stigmatiser des personnes handicapées sur le plan physique ou mental : dès lors que des individus prennent conscience que leurs capacités cognitives peuvent défaillir, ils s'imaginent qu'en dévalorisant et en stigmatisant des personnes mentalement retardées ils garderont l'illusion d'être plus brillant sur le plan intellectuel<sup>224</sup>. Ce sentiment de honte, vécu par les personnes vulnérables, Martha Nussbaum en rend coupable la tyrannie de la perfection propre aux sociétés libérales modernes. Ces sociétés, au travers du pouvoir politique, ont encouragé une sorte de narcissisme infantile à s'exprimer en stigmatisant les individus qui

---

<sup>223</sup> Winnicott (1971), Le rôle de miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant in *Jeu et réalité – L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1981, p. 154. :

« Lors des premiers stades du développement émotionnel, l'environnement, que le petit enfant ne sépare pas encore de lui-même, joue un rôle essentiel ». Se trouvent alors rappelés les déterminants de l'environnement facilitateur :  *Holding* (la manière dont l'enfant est porté),  *Handling* (la manière dont il est traité, manipulé),  *Object-presenting* (le mode présentation de l'objet).

<sup>224</sup> On peut repérer ici la *Schadenfreude*, cette joie maligne prise aux malheurs d'autrui, « inverse parfait de la sympathie » (Kant, *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, AK, VI, 460, p. 329). Cette joie maligne est repérée par Nietzsche comme cette attitude par laquelle le sentiment d'égalité se rétablit vis à vis des autres car « le dommage qui touche l'autre fait de lui son égal » (Nietzsche (1878), *Humain trop humain – Le voyageur et son ombre* § 27, Paris, Hachette Littératures, coll. Pluriel, 2001, p. 539).

présentent des faiblesses, afin de rendre ainsi les « gens normaux » mal à l'aise. Mais nos sociétés sont à même de contrarier ce narcissisme infantile et de créer l'environnement facilitateur où les personnes assumant leurs forces et leurs faiblesses sont à même de faire l'expérience, entre êtres imparfaits, de cette « interaction subtile ».

Dans les sociétés égalitaires, la difficulté pour tout individu à se réaliser, en surmontant ses faiblesses, voire même ses déficiences, est illustrée par ces propos d'un patient de Winnicott dans *Fragment d'une analyse* : « ce qui est inquiétant dans notre égalité, c'est que nous sommes alors tous deux des enfants, et la question qui se pose est : où est le père ? Nous savons où nous en sommes si l'un de nous est le père<sup>225</sup> ».

De manière semblable nous dirions que nous savons comment nous situer dans une société libérale, fondée sur le contrat, si certains d'entre nous se considèrent comme des citoyens productifs, normaux et indépendants, tandis que d'autres gardent les yeux baissés de honte<sup>226</sup> : leur contribution moindre, selon les normes en vigueur, au « bien-être » de la société leur est constamment rappelé. Nous poursuivrons cette analyse dans ce chapitre lorsque dans le paragraphe consacré à l'eugénisme nous aborderons la position adoptée par le contractualisme vis à vis du sort réservé aux individus vulnérables dans une société du contrat : dans sa version la plus radicale, ce type de théorie met en question l'existence, au sein de la société, de ceux de ses membres qui contribuent à la diminution du niveau moyen de son bien-être : ces personnes ne peuvent donc pas être « parties prenantes dans les relations morales qui fondent une théorie contractualiste »<sup>227</sup>.

### *La honte prométhéenne*

La recherche de la perfection et de la performance se traduit dans nos sociétés contemporaines par une confiance inouïe en les progrès techniques, ceux de la biomédecine plus particulièrement, qui permettraient à l'homme de réaliser l'utopie de maîtriser sa naissance, voire de se fabriquer et de se modeler.

Dans le contexte de son analyse de l'humanité confrontée au monde industriel et artificiel qu'elle a créé, Gunther Anders décrit le processus qui rend l'être humain

---

<sup>225</sup> Winnicott, *Fragment d'une analyse*, *Op. cit.*, p. 181.

<sup>226</sup> Martha Nussbaum, *Hiding from Humanity : Disgust, Shame and the Law*, *Op. cit.*, p. 319.

<sup>227</sup> Gauthier David, *Morale et contrat*, *Op. cit.*, p. 51.

vulnérable : l'homme se met en effet à « adorer et servir » les créatures qu'il a produites « de préférence au créateur qu'il est ». Nouveau Prométhée, l'homme moderne a honte de sa vulnérabilité et de sa mortalité qui lui sont constitutives, en comparaison de la fiabilité et de la quasi-invulnérabilité qu'il sait conférer aux produits qu'il fabrique : « bien qu'il soit plus limité que ses produits, l'homme est beaucoup plus vulnérable et périssable qu'eux ... il ne lui vient pas à l'idée d'entrer en concurrence avec la longévité ... l'immortalité qu'il peut, quand il le souhaite, conférer à ses produits<sup>228</sup> ». La vulnérabilité humaine et la honte qui lui est alors associée, entraînent ainsi une crise identitaire chez la personne qui, atteinte d'une déficience, fait partie du « tribunal qui dit comment les hommes doivent être<sup>229</sup> » et qui va édicter un verdict à l'encontre de cette déficience qui ne respecte pas la norme. L'écart par rapport à la norme, premier degré de la vulnérabilité humaine en quelque sorte, crée ce sentiment de honte, « prototype de la honte morale<sup>230</sup> » qui se manifeste lors du « traumatisme de la naissance » ou du « choc de l'individuation ».

Dans son ouvrage *Demain les posthumains*, Jean-Michel Besnier met en évidence cette honte prométhéenne<sup>231</sup> dans la perspective de l'utopie posthumaine ; cette honte affecterait ceux des humains, restés dans leur vulnérabilité constitutive face à un monde dominé par des êtres « posthumains » qui se seraient fabriqués eux-mêmes. C'est en partie cette honte prométhéenne que les membres des sociétés libérales contemporaines affrontent suite à la mise à disposition de diagnostics anténatals dont la prédictibilité s'améliore sans cesse grâce aux progrès de la biomédecine ; deux types de sujets, « rescapés » des tests anténataux sont ainsi concernés : ceux qui entreront dans la vie, porteurs d'une tare génétique parce que leurs parents auront choisi de ne pas suivre le verdict d'un diagnostic anténatal d'une part et d'autre part les sujets qui naîtront sains parce que le test prénatal aura été favorable. On peut qualifier d'eugénisme libéral et préventif<sup>232</sup> le choix libre et informé d'une sélection anténatale dont peuvent bénéficier les membres de nos sociétés grâce éléments biomédicaux de diagnostic prénatal mis à

---

<sup>228</sup> Anders Gunther (1956), *Obsolescence de l'homme*, Paris, Éditions nuisance IVREA, 2002, p. 68.

<sup>229</sup> Gunther Anders, *Obsolescence de l'homme*, *Op. cit.*, p. 87.

<sup>230</sup> Gunther Anders, *Obsolescence de l'homme*, *Op. cit.*, p. 95.

<sup>231</sup> Jean-Michel Besnier, *Demain les posthumains*, Paris, HACHETTE Littératures, 2009, p. 112.

<sup>232</sup> Nobostant la casuistique de protestation développée par le CCNE : Avis n° 107 du CCNE du 15 octobre 2009, Avis sur les problèmes éthiques liés aux diagnostics anténatals, *Op. cit.*, p. 6-7.

leur disposition. Nous développerons plus longuement ce thème ci-après.

### *La honte irréductible*

Poursuivons cette analyse de la notion de honte au travers de l'étude conduite par Pierre-Henri Castel sur la honte irréductible, en tant que comportement moral, objet d'un chapitre central<sup>233</sup> dans son essai intitulé *L'esprit malade*. Sans faire explicitement référence à la définition de Kant rappelée ci-dessus, Castel qualifie la honte comme affect moral et non comme un embarras qui représenterait une gêne sociale plutôt qu'un sentiment moral. Dans cette perspective Castel récuse les approches naturalistes qui ramènent la honte à un simple comportement psychobiologique<sup>234</sup>, et qui, en se prévalant des seules conditions naturelles, s'affranchissent des normes et des valeurs : dans cette perspective naturaliste, « il n'y a pas en soi de honte à avoir honte<sup>235</sup> ». Les psychothérapies cognitives visent à traduire honte et culpabilité en comportements objectivables : la honte correspondrait à des traits fixes de la personnalité tandis que la culpabilité serait liée aux actions de l'individu. Castel conteste cette démarche qui consiste à traiter du sentiment moral de honte et de culpabilité de l'agent en l'incitant à minorer sa responsabilité par des techniques de thérapie cognitivo-comportementale.

L'exemple retenu par Pierre-Henri Castel vient éclairer de façon saisissante le sentiment de honte et de culpabilité dont souffrent les parents d'enfants handicapés de naissance (autistes, infirmes moteurs cérébraux, retardés mentaux). Dans l'approche naturaliste, la honte et la culpabilité de ces parents sont jugées « irrationnelles », voire pathologiques ; il s'agit de réduire l'affect de honte à l'embarras – cette réduction représente « l'opération primitive de naturalisation de cet affect<sup>236</sup> » - en rassurant de façon persuasive ces parents qu'ils « n'y sont pour rien<sup>237</sup> ». Par cette formule apaisante

---

<sup>233</sup> Pierre-Henri Castel (2009), La honte irréductible in *L'esprit malade*, Paris, Les Éditions Ithaque, pages 175 à 210.

<sup>234</sup> Pierre-Henri Castel, La honte irréductible in *L'esprit malade*, *Op. cit.*, p. 176.

Castel pose ici les bases de son exercice de réfutation philosophique : « en épistémologie est dite naturaliste la démarche qui fixe pour idéal la solution des problèmes théoriques selon les canons des sciences naturelles (physique et biologie)... naturaliser la honte en un comportement objectif, ce n'est donc pas simplement faire allégeance aux idéaux épistémologiques de la psychologie cognitive. C'est une prise de position morale. Savoir ce qui la cause, nous libère des mythes moraux ».

<sup>235</sup> *Ibidem*.

<sup>236</sup> Pierre-Henri Castel, La honte irréductible in *L'esprit malade*, *Op. cit.*, p. 194.

<sup>237</sup> Pierre-Henri Castel, La honte irréductible in *L'esprit malade*, *Op. cit.*, p. 192.

la psychothérapie cognitive tente de déculpabiliser les parents, mais seulement « en surface » : mettre au monde un enfant handicapé n'est pas une action répréhensible, ce n'est pas non plus une souillure morale. Mais en leur suggérant de s'affranchir de ce sentiment de honte, que ressentent les parents d'enfants handicapés, sans tenir compte de leur environnement culturel et social, on néglige la profondeur de la honte. Castel considère que l'on prive ainsi les parents du « seul genre de consolation moralement possible, une sorte de fraternité muette devant un malheur irréparable au profit d'une manipulation réadaptative qui ne contribue pas vraiment à la restauration de leur dignité<sup>238</sup> ».

*La honte comme affect moral ou embarras social : l'exemple du « stigmatisme honoraire »*

Castel poursuit son réquisitoire envers cette tendance à naturaliser l'affect de honte en revisitant l'approche sociologique de la honte – le stigmatisme – qui serait la sanction de l'échec des interactions avec autrui. Nous avons rencontré plus haut la notion de stigmatisme chez Goffman, ou « identité abîmée », dont l'analyse pourrait représenter une étape intermédiaire, réduisant la honte morale à une gêne sociale plus ou moins intériorisée, avant de passer du social au biologique. La honte contagieuse peut venir étayer cette thèse de l'objectivation sociologique que voudrait révéler le stigmatisme goffmanien : le mécanisme de stigmatisme honoraire (« *courtesy stigma* ») illustre cette contagion. On peut observer que l'on a honte de celui qui a fait quelque chose de honteux ou qui est source de honte. Ce phénomène de stigmatisme honoraire est mis en évidence parmi les membres d'un groupe dont l'un d'entre eux est frappé d'une déficience ou marqué par une souillure.

De tels comportements dits de « stigmatisme honoraire » se rencontrent dans les familles au sein desquelles vivent des enfants handicapés, déficients physiques ou mentaux pour l'essentiel. Comme nous l'avons mentionné plus haut l'enfant handicapé reste marqué du stigmatisme attaché à son identité abîmée. Par l'introduction de la notion de stigmatisme honoraire, la thèse de Goffman consiste à suggérer qu'une personne qui établit de façon permanente, au travers de sa structure sociale, une relation avec un autre individu stigmatisé, est considérée à son tour stigmatisée au même titre que cet

---

<sup>238</sup> Pierre-Henri Castel, *La honte irréductible* in *L'esprit malade*, *Op. cit.*, p. 193.

individu<sup>239</sup>. Au sein d'un groupe social, tel que la famille, caractérisé par des liens forts de solidarité intrinsèque entre ses membres, la honte « pour » (à savoir honte à l'égard d'un autre et non à l'égard de soi-même ou d'un acte), associée au stigmaté dont est frappé l'un des membres du groupe, impliquera de le secourir. Les membres de la famille qui endossent un stigmaté honoraire vis à vis de leur proche peuvent mettre mal à l'aise à la fois la personne stigmatisée et celles dites normales, extérieures au groupe familial : en étant toujours prêtes à porter un fardeau qui n'est pas le leur « en réalité », elles semblent contraindre les autres individus en affichant une moralité excessive<sup>240</sup>. Les membres d'une famille qui assument ce rôle de stigmatisés honoraires, solidairement porteurs de ce que Goffman désigne comme une « carte privilège » (« *courtesy card* »), protègent la personne déficiente – à savoir stigmatisée, à un point tel qu'elle peut « se croire acceptée comme une personne normale plus qu'elle ne l'est réellement<sup>241</sup> ». Néanmoins Pierre-Henri Castel récuse le seul axe interprétatif d'un « rapport de contagion interindividuelle<sup>242</sup> » de la honte. En effet Castel souligne que, protéger une personne handicapée, lui éviter l'humiliation, lui rendre possible sa dignité, reste « une action *méritante*, mais qui n'a besoin d'aucune publicité et qui n'exige, comme tout ce qui a du mérite, aucune autre gratification que son propre accomplissement<sup>243</sup> ». Ressort clé de la vie morale, la honte demeure un affect constitutif de la relation entre les personnes vulnérables et celles qui ne se considèrent pas comme telles, et reste à ce titre incontournable.

#### *Phénoménologie de la honte chez Lévinas : jusqu'à la honte d'exister*

Lévinas a analysé le concept de honte dans une perspective qui déborde le sentiment moral de se voir mépriser par autrui suite à des actes moralement mauvais. Dans son article sur l'hitlérisme Lévinas dénonce une conception purement biologique de l'homme : découvrant dans la douleur et la maladie « l'étrangeté du corps »<sup>244</sup>,

---

<sup>239</sup> Erving Goffman (1963), *Stigmaté – Les usages sociaux du handicap*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 44-45.

<sup>240</sup> Goffman, *Stigmaté – Les usages sociaux du handicap*, *Op. cit.*, p. 45.

<sup>241</sup> Goffman, *Stigmaté – Les usages sociaux du handicap*, *Op. cit.*, p. 118.

<sup>242</sup> Pierre-Henri Castel, La honte irréductible in *L'esprit malade*, *Op. cit.*, p. 206.

<sup>243</sup> *Ibidem*.

<sup>244</sup> Lévinas Emmanuel (1934), *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Payot, « Rivages poche / Petite Bibliothèque », 1997, p. 16.

l'homme, « enchaîné à son corps se voit refuser le pouvoir d'échapper à soi-même »<sup>245</sup>. Ce texte introductif permet d'éclairer la notion de honte telle que la propose Lévinas dans l'un de ses premiers essais intitulé *De l'évasion*<sup>246</sup>. La honte est ici abordée par Lévinas pour illustrer la problématique de la sortie de l'être, thème central de ce texte. Le rapport entre l'étant humain et l'être se définit comme « le sentiment aigu d'être rivé »<sup>247</sup>. L'étant humain a été jeté au milieu de ses possibilités (*Geworfenheit*), traduisant ainsi le fait d'être rivé à ses possibilités. La honte représente alors cette impossibilité que nous avons de nous identifier avec un être que nous nous représentons comme diminué, comme étranger, et avec lequel nous ne pouvons pas rompre : « la honte se fonde sur la solidarité de notre être, qui nous oblige à revendiquer la responsabilité de nous-mêmes »<sup>248</sup>. Mais ici Lévinas nous invite à aller au-delà de l'affect de honte attaché à un contexte moral tel que nous l'avons présenté plus haut. La manifestation la plus intime de la honte est celle où l'individu est incapable d'échapper à la honte provoquée par sa nudité qu'il ne parvient pas à faire oublier vis à vis des autres et de lui-même ; la nudité honteuse n'est pas seulement celle que l'on veut cacher aux autres, mais aussi à soi-même. La honte est donc « le fait d'être rivé à soi-même, l'impossibilité radicale de se fuir pour se cacher à soi-même, la présence irrémédiable du moi à soi-même »<sup>249</sup>.

La totalité de notre existence est en jeu quand surgit la honte suscitée par la nudité qui dépasse celle de notre corps en allant jusqu'à exprimer « la nudité de notre être total »<sup>250</sup>. Notre présence à nous-mêmes est rendue honteuse et la nudité représente « le besoin d'excuser son existence »<sup>251</sup>. Déjà s'annonce ici un des axes de la réflexion éthique de Lévinas où la nudité d'autrui vulnérable se traduit par la crainte pour autrui et crainte pour tout ce que mon exister peut contribuer à mettre en cause son existence : ainsi se pose cette « question du droit d'être » que nous mentionnerons souvent dans cette étude de la vulnérabilité humaine et qui est reprise de façon

---

<sup>245</sup> Lévinas E., *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, *Op. cit.*, p. 19.

<sup>246</sup> Lévinas Emmanuel (1935), *De l'évasion*, préfacé par Jacques Rolland, Paris, Le Livre de poche, « Biblio-Essais », 1998.

<sup>247</sup> Lévinas E., *De l'évasion Op. cit.*, p. 95.

<sup>248</sup> Lévinas E., *De l'évasion Op. cit.*, p. 111.

<sup>249</sup> Lévinas E., *De l'évasion Op. cit.*, p. 113.

<sup>250</sup> *Ibidem*.

<sup>251</sup> Lévinas E., *De l'évasion Op. cit.*, p. 114.



saisissante dans l'une des dernières publications de Lévinas :

« Avoir à répondre de son droit d'être, non pas par référence à l'abstraction de quelque loi anonyme, de quelque entité juridique, mais dans la crainte pour autrui. Mon être-au-monde ... ou mon chez-moi, n'ont-ils pas été l'usurpation des lieux qui sont à l'autre homme déjà par moi opprimé ou affamé, expulsé dans un tiers monde : un repousser, un exclure, un exiler, un dépouiller, un tuer<sup>252</sup> ».

Lévinas poursuit l'examen des difficultés de l'évasion de l'être auquel nous restons rivés par l'exemple de la honte, soumis à l'hyperbole de la nausée qu'il associe à la honte. Dans la nausée l'individu désespère de sortir d'un malaise irrépessible dont il ne peut échapper ; rivé à soi-même mais avec la conscience qu'un tout est consommé dans une sorte de Gethsémani : « *c'est l'expérience même de l'être pur*<sup>253</sup> ». Lévinas désigne ce « il-n'y-a-plus-rien-à-faire » comme marque d'une situation limite, notion empruntée à Jaspers que nous développerons plus loin. Mais sait-on franchir une situation limite ? Donnée avec la vie elle-même, irrévocable, incontournable, la situation limite est encore immanente mais indique une transcendance ou un dépassement qui pourrait correspondre à la mort. Issue que Lévinas écarte car la nausée comme la honte, découvre cette « présence du moi à soi-même » déjà mentionnée. Dans la nausée, l'affect de honte est éprouvé de façon plus intime, encore plus éloignée de la dimension sociale d'une culpabilité morale sous-jacente dans le sentiment de honte : « la faute ne consiste pas à avoir manqué aux convenances, mais presque dans le fait même d'avoir un corps, d'être là »<sup>254</sup>. Dans cette perspective métaphysique, nous rencontrerons l'éclairage qu'apporte Karl Jaspers à la situation limite de culpabilité, certes dans une dimension plus morale, car « du seul fait que j'assume activement la vie, j'enlève quelque chose aux autres ... je blesse l'existence possible par le rejet impliqué dans l'actualisation exclusive de la mienne<sup>255</sup> » ; en une formule aux accents que nous retrouverons chez Lévinas, Jaspers fait de la culpabilité un « inévitable dans le rapport de moi à moi-même<sup>256</sup> », et

---

<sup>252</sup> Lévinas Emmanuel (1982), *Éthique comme philosophie première*, préfacé et annoté par Jacques Rolland, Paris, Payot, « Rivages poche / Petite Bibliothèque », 1998, p. 93.

<sup>253</sup> Lévinas E., *De l'évasion Op. cit.*, p. 116.

<sup>254</sup> Lévinas E., *De l'évasion Op. cit.*, p. 117.

<sup>255</sup> Karl Jaspers (1932), *PHILOSOPHI<sup>e</sup>, II. Éclaircissement de l'existence*, Trad. Jeanne Hersch, Paris, Springer-Verlag, 1989, p. 456.

<sup>256</sup> Mikel Dufrenne & Paul Ricoeur (1947), *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, Coll. La couleur des idées, 2000, p. 190.

bien qu'insaisissable, cette culpabilité « vient briser le plus radicalement toute trace d'auto-justification de l'existence en train de s'actualiser elle-même<sup>257</sup> ».

Ce questionnement sur la justification du droit de l'autre à exister prend un tour dramatique quand cet autre est la personne la plus fragile, la plus vulnérable ici la personne handicapée. Cette interrogation parcourt toute l'œuvre de Lévinas et ainsi pourrait-on interpréter les remarques conclusives de ce premier essai *De l'évasion*. Dans cette conclusion, Lévinas ne souscrit pas à la pensée de l'idéalisme qui tout en tentant de s'affranchir de l'être, finit souvent par consacrer une « civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie » ; sans renoncer totalement à l'idéalisme, Lévinas lui requiert de ne pas laisser le champ libre aux seuls interprètes qui ne veulent pas « aller au-delà de l'être » et de plutôt rechercher la voie permettant de sortir de l'être, d'en reconnaître le poids et de dénoncer acte et pensée « qui dans l'accomplissement même de cette existence brisent cette existence<sup>258</sup> ». Par cette interrogation sur une sortie de l'être Lévinas dénoncera « l'ontologie comme philosophie première comme philosophie de la puissance » pour donner la primauté à la relation éthique avec autrui et désigner l'éthique comme philosophie première. L'itinéraire de cette méditation philosophie est synthétisé dans un texte tardif correspondant à un interview accordé en 1981 ; nous en retiendrons ces quelques lignes tout à fait évocatrices pour notre propos :

« En m'exposant à la vulnérabilité du visage, je mets en question mon droit ontologique à l'existence. Dans l'éthique, le droit d'exister de l'autre a une prédominance sur le mien, une prédominance que résume le commandement : « Tu ne tueras pas » ... l'éthique est contre nature parce qu'elle interdit l'aspect meurtrier de ma volonté naturelle qui accorde la priorité à ma propre existence ... le « je » éthique est un être qui demande s'il a le droit d'être et qui demande à l'autre d'excuser sa propre existence<sup>259</sup> ».

Une illustration concrète de cette phénoménologie de la honte nous est fournie par le témoignage de Primo Levi au chapitre intitulé *La honte* dans son ouvrage *Les*

---

<sup>257</sup> Karl Jaspers, *PHILOSOPHI*, II. *Éclairement de l'existence*, Op. cit., p. 456..

<sup>258</sup> Lévinas E., *De l'évasion* Op. cit., p. 127.

<sup>259</sup> Kearney Richard (1981), *De la phénoménologie à l'éthique*, entretiens avec Emmanuel Lévinas, repris dans la revue ESPRIT N° 234, Juillet 1997, p. 132.

*naufragés et les rescapés*<sup>260</sup>. Dans ce texte Primo Levi tente de témoigner de l'affect de honte qui a saisi les rescapés des camps de concentration de l'Allemagne nazie. Redevenus des hommes, « c'est à dire des êtres responsables » aux yeux de Primo Levi, les prisonniers libérés ont éprouvé un sentiment de honte à l'idée d'avoir survécu, avec le soupçon « d'être vivant à la place d'un autre, aux dépens d'un autre »<sup>261</sup>. Ce soupçon est exprimé par Primo Levi dans un lexique très proche de celui de Lévinas : soupçon que « chacun est le Caïn de son frère, que chacun de nous (... dans un sens très large, et même universel) a supplanté son prochain et vit à sa place. C'est une supposition mais elle ronge ... et crie »<sup>262</sup>. Dans un texte des plus poignants, Primo Levi montre ensuite comment le sentiment honte atteint son paroxysme au travers de l'ignorance volontaire manifestée devant la faute d'autrui, jetant un voile de complicité inassumée sur les douleurs infligées par des hommes à d'autres hommes. Nous retrouvons ici Lévinas dans cette phrase, soulignée à la fin de *Autrement qu'être* : « ce qui eut humainement lieu n'a jamais pu rester enfermer dans son lieu »<sup>263</sup>. Les propos de Primo Levi trouvent alors tout leur sens en nous invitant à cette responsabilité inouïe qui nous oblige envers autrui et nous met en question avant toute liberté : « les justes parmi nous, ni plus ni moins nombreux que dans n'importe quel groupe humain, ont éprouvé du remords, de la honte, bref : de la douleur, pour la faute que d'autres qu'eux avaient commise, et dans laquelle ils se sont sentis impliqués parce qu'ils sentaient que ce qui était arrivé autour d'eux, et en leur présence, et en eux, était irrévocable »<sup>264</sup>.

Existence qui se cherche des excuses, ignorance volontaire des souffrances irrémédiables des autres, autant d'instances de l'affect de la honte qui atteint les personnes handicapées et leurs proches : leur présence à nos côtés nous rappelle avec force qu'avec l'accueil d'autrui, il s'agit du « commencement de la conscience morale qui met en question ma liberté »<sup>265</sup>.

---

<sup>260</sup> Primo Levi (1986), *Les naufragés et les rescapés*, trad. André Maugé, Gallimard, nrf, 1989, p. 69-86.

<sup>261</sup> Primo Levi, *Les naufragés et les rescapés*, *Op. cit.*, p. 81.

<sup>262</sup> *Ibidem*.

<sup>263</sup> Emmanuel Lévinas (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 2<sup>ième</sup> édition, 1978, p. 232.

<sup>264</sup> Primo Levi, *Les naufragés et les rescapés*, *Op. cit.*, p. 84.

<sup>265</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 82.

Mais tout en sachant si l'on n'est pas dupe de la morale<sup>266</sup>, comme nous y invite Lévinas dans les premières lignes de *Totalité et infini*, n'est-ce pas pour échapper à la honte provoquée par notre délaissement d'autrui, symbolisé de manière hyperbolique par celui infligé aux personnes handicapées, que nous les fuyons et laissons la société les mettre à l'écart ?

## **Personnes handicapées : déficience, situation de handicap ou situation limite ?**

### **Caractérisation**

Le mot « handicap » est un anglicisme dérivé de la contraction de trois termes anglais « *hand in cap* » d'abord employé pour désigner un système d'échanges à parts égales consistant à acquérir un objet dont le prix est déposé dans un chapeau ou une casquette. Le mot handicap fut ensuite utilisé dans les courses de chevaux où l'on rétablit par un artifice les inégalités naturelles. Cette définition fait émerger la notion d'égalisation des chances<sup>267</sup> afin de rendre la compétition plus juste. Le terme se répand ensuite dans la compétition sportive, notamment en France. Par la suite la notion a été utilisée pour désigner chez une personne des altérations ou des déficiences, origines d'incapacités susceptibles de provoquer des désavantages par rapport aux autres membres de la société : malgré sa connotation stigmatisante, évoquée ci-dessus, au fil du temps, le handicap fera l'objet d'une prise en compte par la société pour tenter de compenser ces désavantages. La presse et le public ont eu tendance à étendre la signification du terme handicap, au point de le banaliser en évoquant le « handicap social » ou le « handicap chômage » pour exemple.

Désormais l'expression « personne en situation de handicap », introduite par divers courants sociologiques, est devenue le leitmotiv des associations de personnes handicapées qui veulent ainsi mettre l'accent sur les contraintes du cadre de vie qui génèrent des inaptitudes fonctionnelles : la personne déficiente serait essentiellement handicapée par son environnement. Se trouve ainsi renforcée la dimension politique de la prise en compte du handicap par la société ; la « situation de handicap » va

---

<sup>266</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 5.

<sup>267</sup> Claude Hamonet (1990), *Les personnes handicapées*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 2007, p. 12.

correspondre au « modèle social » du handicap où celui-ci est perçu comme un problème créé par la société, modèle sous lequel peuvent être subsumées toutes les situations de vulnérabilité dont l'environnement social serait ainsi la cause essentielle.

### *Classification internationale du handicap*

Cette approche est confortée par l'adoption en 2001 d'une nouvelle classification Internationale du Fonctionnement, du handicap et de la santé (CIF) par la Conférence "Santé et Handicap" de l'Organisation Mondiale de la Santé, qui est centrée sur le fonctionnement, et met l'environnement de la personne au premier plan. Cette nouvelle donne est contraire à l'approche qui avait prévalu lors de l'élaboration de classification précédente : un modèle biomédical était alors privilégié, tout en tenant compte de l'impact social de la déficience, suite aux travaux de Philip Wood, pionnier en la matière<sup>268</sup>. En effet Wood avait contribué à définir une Classification Internationale des Handicaps (CIH), reprise et diffusée en 1980 par l'OMS à partir d'une nomenclature « déficiences, incapacités, désavantages », associant les paramètres individuels (« déficiences » d'où découlent les « incapacités ») et sociaux (« désavantages ») pour offrir un point de vue global sur le handicap, privilégiant néanmoins un modèle biomédical : l'accent était alors mis sur le traitement du handicap visant à guérir ou adapter l'individu ou à favoriser le changement de son comportement<sup>269</sup>. Le législateur, en France, se prévaut de ces recommandations normatives de l'OMS pour arrêter une « nomenclature des déficiences, incapacités et désavantages<sup>270</sup> », définissant les modalités de prise en charge des personnes handicapées, à la fois dans la vie courante et dans les établissements médicosociaux spécialisés.

Les définitions contenues dans le manuel de classification<sup>271</sup> paru avant 2001 mettent en évidence l'enjeu d'un débat qui oppose modèle biomédical et modèle social :

---

<sup>268</sup> Éric Plaisance (2009), *Autrement capables – École, emploi, société : pour l'inclusion des personnes handicapées*, Paris, Éditions Autrement – Coll. Mutations, N° 255, p. 28.

<sup>269</sup> La CIH a été adoptée en France par un arrêté du 4 mai 1988 fixant la nomenclature des déficiences, incapacités et désavantages. Cette nomenclature visait à fournir aux Ministères concernés (Santé et Éducation nationale) une référence pour l'analyse de leur activité dans le domaine du Handicap.

<sup>270</sup> Arrêté du 9 janvier 1989 : nomenclature des déficiences, incapacité et désavantages, disponible sur : [http://www.inshea.fr/ressources/documents/08a\\_9\\_janvier\\_1989.pdf](http://www.inshea.fr/ressources/documents/08a_9_janvier_1989.pdf)

<sup>271</sup> Traduit et publié en France par l'INSERM et le CNTERHI (Centre technique national d'études et de recherches sur les handicaps), ce manuel portait comme titre dans sa version anglaise : *International Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps. A manual of Classification Relating to the consequences of Diseases*. Le mot handicap perd ici une connotation générique pour mettre en avant les

- la déficience, propre à l'individu, définit l'atteinte dont il est frappé sur le plan médical et de l'intervention hospitalière, et correspond à « la perte de substance ou l'altération d'une structure ou fonction psychologique, physiologique ou anatomique »,
- l'incapacité est évaluée en étudiant « la réduction partielle ou totale, résultant d'une déficience, de la capacité d'accomplir une activité d'une façon, ou dans les limites considérées comme normales pour un être humain » : peuvent ainsi être prescrites les interventions paramédicales et éducatives,
- le désavantage social ou handicap proprement dit, est le préjudice qui résulte de sa déficience ou de son incapacité et qui limite ou interdit l'accomplissement d'un rôle considéré comme normal, dans une société donnée, compte tenu de l'âge, du sexe et des facteurs socio-culturels.

On peut saisir ici les limites de deux modèles : d'un côté le modèle biomédical auquel il peut être reproché de renforcer la mise à l'écart des personnes atteintes de déficiences et de l'autre un risque de banalisation induit par un modèle social qui « peut être une tentation subtile de les faire disparaître, répétant ainsi un acte de dénégation que la société globale attend<sup>272</sup> ».

## Définition

On a toujours hésité à définir le handicap par souci éthique de ne pas catégoriser ou classer - et ainsi les discriminer -, les personnes présentant des difficultés à mener une vie pleine et entière dans la société, suite à des incapacités dont l'origine relevait de déficiences, de maladies, de l'âge, voire même de l'inadaptation à cette société. Historiquement issue du monde de la santé<sup>273</sup>, la prise en charge des personnes

---

modalités d'interventions (centres médicaux vis à vis des déficiences, centres de rééducation pour ce qui concerne les incapacités et l'aide sociale pour accompagner les désavantages – handicaps).

<sup>272</sup> Henri-Jacques Stiker, *Quand les personnes handicapées bousculent les politiques sociales*, Revue Esprit, n° 12, décembre 1999, p. 99.

<sup>273</sup> Cette prise en charge fut assurée à l'origine, par les mouvements caritatifs, œuvrant, pour la plupart, dans le champ confessionnel. Inutile de rappeler combien cette conception de la prise en charge des situations de vulnérabilité a pu être dénoncée après l'institution d'un État de droit qui fait prévaloir la solidarité nationale : au contraire de la mise en œuvre de la solidarité de l'État social traitant avec justice l'ensemble de ses citoyens, cette intervention de la charité – souvent soupçonnée de condescendance compassionnelle - reste « *contingente* » et risque de faire oublier à « *la société ce qu'il y a d'universel dans toute situation de détresse* » ainsi que l'avait souligné Hegel (Hegel (1820), *Philosophie du Droit*, trad.. JF Kervégan, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2003, § 242, p. 322).

appelées alors « infirmes » a entraîné un face à face « individu déficient – société réparatrice<sup>274</sup> » dans lequel s'était enfermé jusqu'alors toute définition du handicap.

Un progrès notoire a été accompli grâce au travail de l'O.N.U. entrepris dès 1982 et qui a débouché sur la Convention relative aux droits des personnes handicapées signée à New York en mars 2007 par 82 pays au nombre desquels compte la France<sup>275</sup>. Cette convention propose une définition du handicap qui ne se limite pas au constat d'un certain degré d'incapacité, mais prend en compte les conséquences concrètes de cette incapacité dans l'environnement social de la personne :

« Par personnes handicapées on entend des personnes qui présentent des incapacités physiques, mentales, intellectuelles ou sensorielles durables dont l'interaction avec diverses barrières peut faire obstacle à leur pleine et effective participation à la société sur la base de l'égalité avec les autres. »<sup>276</sup>

Dans les principes généraux cette Convention réaffirme les droits de toute personne qui doivent s'appliquer au bénéfice de toutes les personnes handicapées, dont l'ensemble représente 10 % de la population mondiale, La Convention de l'O.N.U. met en perspective et synthétise les valeurs revendiquées par les personnes handicapées ainsi que par les associations (ou les Organisations Non Gouvernementales) qui les représentent. Ainsi cette Convention se donne pour objectif « de promouvoir, protéger et assurer la pleine et égale jouissance de tous les droits de l'homme et de toutes les libertés fondamentales par les personnes handicapées et de promouvoir le respect de leur dignité intrinsèque »<sup>277</sup>.

La France s'est finalement résolue à définir le handicap dans le même esprit, par la Loi n° 2005-102 du 11 février 2005 pour « l'égalité des droits et des chances, la

---

<sup>274</sup> Kristeva Julia (2002), *Lettre au président de la République sur les citoyens en situation de handicap*, Paris, Fayard, 2003, p. 27.

<sup>275</sup> La France a finalement ratifié la Convention des Nations Unies relative aux droits des personnes handicapées et son protocole facultatif le 18 février 2010 : JORF n°0079 du 3 avril 2010 page 6501 : Décret n° 2010-356 du 1<sup>er</sup> avril 2010 portant publication de la convention relative aux droits des personnes handicapées signée à New York le 30 mars 2007.

Disponible sur : <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000022055392>

<sup>276</sup> Article 1<sup>er</sup> de la convention relative aux droits des personnes handicapées – Annexe au décret n° 2010-356 du 1<sup>er</sup> avril 2010, disponible sur :

<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000022055392>

<sup>277</sup> *Ibid.*

participation et la citoyenneté des personnes handicapées » qui a tout à la fois étendu et précisé les champs couverts par cette loi :

« Constitue un handicap, au sens de la présente loi, toute limitation d'activité ou restriction de participation à la vie en société subie dans son environnement par une personne en raison d'une altération substantielle, durable ou définitive d'une ou plusieurs fonctions physiques, sensorielles, mentales, cognitives ou psychiques, d'un polyhandicap ou d'un trouble de santé invalidant. »

Même si il est fait mention d'une « restriction de participation à la vie en société subie dans son environnement » dans la définition du handicap produite par cette nouvelle loi, le législateur n'a pas souhaité minorer l'aspect de déficience, ici désignée comme « altération substantielle et durable ou définitive » : c'est la reconnaissance de la nature de cette altération chez un individu qui entraîne l'activation des dispositifs de solidarité de l'État providence.

En France, ont été formalisées, dans une perspective sociopolitique et socioéconomique, les relations entre les pouvoirs publics et les organismes<sup>278</sup> qui défendent et prennent en charge les intérêts des personnes handicapées : d'une part les modalités de communication avec l'État et son ministère responsable de la protection sociale du handicap relèvent d'un Conseil National Consultatif des Personnes Handicapées et d'autre part les aspects économiques font l'objet de conventions entre les financeurs publics et les acteurs gestionnaires d'établissements et services (associations, institutions et opérateurs privés œuvrant dans le champ médicosocial dédié au handicap).

Nous avons noté que Julia Kristeva recommande de dépasser la confrontation « individu déficient – société réparatrice<sup>279</sup> ». Mais, en systématisant le vocable « situation de handicap<sup>280</sup> », l'accent est mis désormais sur une approche

---

<sup>278</sup> Ces organismes sont pour la plupart des associations représentatives des personnes handicapées et de leurs familles.

<sup>279</sup> Julia Kristeva, *Lettre au président de la République*, *Op. cit.*, p. 27.

<sup>280</sup> Vincent Assante (2000), *Situations de handicap et cadre de vie*, Avis adopté par le Conseil économique et social au cours de sa séance du 13 septembre 2000, p. II, 5. Disponible sur :

<http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/004001427/0000.pdf> :

« Une situation de handicap est toujours et uniquement le produit de deux facteurs, d'une part, une personne dite « handicapée » en raison de sa déficience, qu'elle soit physique sensorielle ou mentale, et d'autre part, des barrières environnementales, culturelles, sociales, voire réglementaires créant un obstacle que la personne ne



environnementaliste : les analyses correspondantes privilégient les obstacles ou les insuffisances créés par la société vis à vis des personnes handicapées, en minorant la cause initiale qui leur est propre, à savoir leur déficience. Cette orientation correspond à une adhésion marquée en France aux thèses qui ont cours dans le monde anglo-saxon et portées, pour exemple, par le chercheur québécois, Patrick Fougeyrollas ; ce dernier pose en effet que « le handicap n'est plus inhérent à la personne, mais provoqué par son environnement<sup>281</sup> ». On ne parle plus alors de handicap, mais de situation de handicap à lever pour que la personne puisse s'intégrer à la société.

Les caractérisations du handicap entraînent une vision organisée, techniciste et normative de la situation des personnes handicapées au sein de la société. Les réponses de l'État social obéissent à une sectorisation des problèmes qui découle d'une classification catégorielle des personnes handicapées, telle que nous l'avons évoquée plus haut. La logique collective des institutions mises en place par l'histoire prévaut sur une prise en charge singulière d'une situation ou d'un parcours de vie de la personne. On ne peut nier que sur le plan politique, la société affiche une volonté de prendre en charge les personnes handicapées : cette prise en charge qui se veut inclusive, adopte une critériologie qui reste conforme à celle selon laquelle la société et ses institutions tendent à s'organiser (jeunesse et scolarisation, adultes et accès au travail, vieillesse et dépendance du grand âge).

Le rapport 2010<sup>282</sup> du Conseil National Consultatif des Personnes Handicapées, adressé au Ministère des solidarités et de la cohésion sociale, est à cet égard instructif. Ce rapport regrette en effet que le pilotage de la politique du handicap ne soit pas conduit en appliquant « le principe européen de « mainstreaming » ».

En effet, dans le domaine des politiques de l'emploi des personnes handicapées, la Commission européenne a promu l'idée que ces politiques devaient viser l'ensemble

---

peut franchir en raison de sa ou ses particularités. L'existence de telles situations empêche une personne handicapée de vaquer aux activités de la vie quotidienne auxquelles tout citoyen peut normalement accéder. »

<sup>281</sup> Vincent Assante, *Situations de handicap et cadre de vie*, *Op. cit.*, p. II-21.

<sup>282</sup> Rapport 2010 du Conseil national consultatif des personnes handicapées remis au Ministère des Solidarités et de la Cohésion sociale disponible sur : <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/114000264/0000.pdf>, p. 5.

de la population ou « mainstreaming<sup>283</sup> », alors que jusqu'alors celles-ci, dans la plupart des États de la Communauté, avaient mis en place des dispositifs spécialisés répondant à des besoins spécifiques.

Initialement, en 1998, la Commission européenne, avait recommandé que les personnes handicapées disposent du même accès aux services que l'ensemble de la population tout en s'assurant que ces services soient fournis en reconnaissant et en prenant en compte les besoins spécifiques des personnes handicapées. Mais à partir de 2003, le concept de « mainstreaming », étroitement lié à un modèle social du handicap, a émergé comme illustration d'une résolution du Conseil Européen affirmant l'égalité des chances pour les personnes handicapées. Dans le cadre d'une « réorientation décisive de la perspective », clairement assumée, la Commission européenne a adopté la position consistant à entériner un modèle social du handicap, en rupture avec un modèle médical : les difficultés affrontées par les personnes handicapées auraient comme origine essentielle « les phénomènes créés par la société, qui ne sont pas directement liés au handicap en soi, et résultent de structures, pratiques et comportements qui empêchent la personne d'exercer ses capacités ».

La volonté légitime de faire une place à part entière aux personnes handicapées dans la société afin qu'elles jouissent des mêmes droits et puissent accéder aux mêmes conditions de vie que leurs concitoyens, a ainsi conduit un certain courant sociologique à privilégier la dimension sociale comme source du handicap. Comme nous l'avons observé, cette thèse a conduit à introduire et généraliser le vocable « personne en situation de handicap », préféré à celui de « personne handicapée » ; cette volonté d'une certaine banalisation du handicap qui souhaite rompre avec un modèle par trop biomédical, conduit à promouvoir le principe du « mainstreaming », comme rappelé ci-dessus, au travers des instances européennes. Nous pensons que la notion de situation de handicap, privilégie la dimension sociale et la vulnérabilité créée par la société (nous aborderons ce thème dans le chapitre « socialité et vulnérabilité ») au détriment de la vulnérabilité propre au sujet, rendue flagrante par la déficience (chapitre « subjectivité et vulnérabilité »).

---

<sup>283</sup> Patricia Thornton (2005), *Panorama des dispositifs, spécialisés ou non, existant en Europe et l'exemple du Royaume-Uni*, Revue française des affaires sociales, n° 2, avril-juin 2005, p. 103-114. disponible sur : [www.cairn.info/revue-francaise-des-affaires-sociales-2005-2-page-103.htm](http://www.cairn.info/revue-francaise-des-affaires-sociales-2005-2-page-103.htm).

On peut ici mesurer tout la portée contrefactuelle que présenterait la transposition au monde social de cette formule saisissante de Canguilhem déjà rencontrée et propre à la biologie du vivant : « ôtez l'empêchement et vous obtenez la norme<sup>284</sup> ».

Nous montrerons que s'il faut retenir le terme situation, c'est plutôt dans l'expression « situation limite », empruntée à Jaspers, qu'il trouvera tout son sens en considérant que le handicap est une de ces situations limites dans lesquelles l'existence est impliquée au même titre que le combat, la souffrance, la culpabilité et la mort.

## **Le handicap comme situation limite**

### **Déficiences et situation de handicap**

Par la mise en avant d'un statut de discrimination que subirait la personne handicapée, qui serait essentiellement dû à son environnement plutôt qu'à la déficience elle-même, lui restant inhérente, on vise ainsi à insister sur la dimension globalisante des droits dont doivent bénéficier les personnes handicapées. Dans le même ordre d'idée, nous avons rencontré cette notion voisine de « conception réelle » de vulnérabilité, définie par la Cour de Cassation pour caractériser la vulnérabilité d'une personne mise en difficulté à exercer un droit dans un contexte donné, indépendamment de sa capacité juridique ; cette « conception réelle » de la vulnérabilité est alors distinguée d'une « conception personnelle » propre à un individu vulnérable jugé incapable d'accomplir seul les actes de la vie.

Est-il légitime d'appliquer aux personnes handicapées la notion générale, abstraite et euphémisante de « situation de handicap » au prétexte qu'elles ne sont pas en mesure d'exercer les activités de la vie quotidienne auxquelles tout citoyen peut normalement accéder ?

Il nous semble nécessaire d'approfondir, sur un plan philosophique le concept de situation, afin d'évaluer la pertinence de l'expression « personne en situation de

---

<sup>284</sup> Canguilhem, La monstruosité et le monstrueux in *La connaissance de la vie*, *Op. cit.*, p. 231.

handicap », qui renvoie à une rhétorique s'efforçant d'atténuer, voire d'éliminer, la réalité tragique de la détresse et de la souffrance causées par une déficience, effacée parce que la société serait devenue plus « inclusive ».

## **Le concept de situation**

Dans l'œuvre de Jaspers ou de Sartre ce concept de situation a été développé et nous allons tenter d'y trouver des pistes de réponses à cette interrogation.

Pour Jaspers, la situation du sujet c'est « sa réalité pleine de sens<sup>285</sup> », à la fois psychique et physique, au milieu du monde. La situation, dans sa signification existentielle, correspond au contexte concret, spatial et historique, où se trouve le sujet. Vivre c'est être dans des situations<sup>286</sup> : nous nous trouvons toujours dans des situations que nous subissons, que nous créons ou que nous tentons de modifier selon nos intérêts. L'image spatiale de la situation conduit à concevoir celle-ci comme étant « une réalité d'un intérêt vital pour un sujet selon qu'elle restreint son action ou lui donne du jeu<sup>287</sup> ».

La personne handicapée, atteinte de déficiences qui entraînent incapacités et désavantages pour mener une vie sociale dite ordinaire, doit vivre des situations où le handicap constitue un des paramètres de son existence. Jaspers considère que l'existence est toujours située de façon singulière d'une part, et que d'autre part je me trouve toujours dans une situation déterminée, que je n'ai pas choisie, prisonnier de certaines conditions premières et qu'il me faut assumer. Ces données de ma condition auxquelles, par mon existence, je peux donner un sens, Jaspers les appelle des *situations limites* : ce sont la lutte, la souffrance, la faute, la mort. Nous avons déjà évoqué brièvement ci-dessus cette notion de *situation limite* dans le paragraphe dévolu à la honte chez Lévinas, nous la réexaminerons au chapitre consacré à la souffrance.

En poursuivant l'analyse de la notion de situation de handicap on est amené à rencontrer ce que Jaspers appelle « la détermination historique de l'existence », comme *situation limite*. La notion de limite chez Jaspers, rapportée à celle de déficience dans notre contexte, est alors très éclairante. Une limite est par définition infranchissable, et

---

<sup>285</sup> Karl Jaspers (1932), *PHILOSOPHI*, I. *Orientation dans le monde*, II. *Éclaircissement de l'existence*, III. *Métaphysique*, Trad. Jeanne Hersch, Paris, Springer-Verlag, 1989, p. 422.

<sup>286</sup> *Ibidem*.

<sup>287</sup> *Ibidem*.

signifie une séparation entre d'une part un en deçà immanent et d'autre part un au-delà qui ne nous est pas accessible et nous indique une transcendance. Cette détermination historique de l'existence, en tant que situation limite, correspond à la restriction de tous les possibles auxquels je pourrais prétendre en tant qu'être vivant qui se trouve toujours dans une situation déterminée.

Je suis lié à une situation unique<sup>288</sup> qui devient situation limite si « j'imagine l'homme en général avec tous les accomplissements parfaits qui s'offriraient à lui<sup>289</sup> ». En tant qu'être empirique je me trouve dans des situations toujours déterminées, loin de la notion théorique de situation en général dans un monde en général. La situation concrète va représenter une limitation par les obstacles qu'elle va m'opposer : la situation doit compter avec les « résistances concrètes<sup>290</sup> », à savoir matérielles, psychiques et spirituelles, que rencontre toute activité humaine. Ma liberté se trouve bornée et enchaînée à des possibilités restreintes : « ma dépendance inévitable par rapport au donné naturel et à la position du vouloir d'autrui est l'aspect de ma situation limite en tant qu'elle me restreint<sup>291</sup> ».

Après avoir mis l'accent sur la dimension de limitation dans la détermination historique de l'existence comme situation limite, Jaspers aborde celle de *situation limite* initiale et fortuite. Au delà de notre mise au monde et des soins qui nous sont prodigués, un processus d'appartenance à nos parents se détermine historiquement parce qu'il s'approfondit à travers des tensions et des crises : cette origine que nous n'avons pas choisie, en tant que situation limite, nous l'assumons comme étant la nôtre (notre naissance et le lien qui nous rattachent à nos parents<sup>292</sup>).

Par ailleurs les conditions déterminées de notre situation, au cours du temps, se présentent comme une accumulation de hasards. En attribuant la détermination historique de notre vie à la seule chance, nous maintenons une séparation entre notre destin et les circonstances extérieures dont cette chance semble issue. En intériorisant le hasard, la situation limite s'éclaire et notre destin ne nous est plus étranger grâce au

---

<sup>288</sup> « je suis homme ou femme, jeune ou vieux, je suis conduit par l'occasion et les hasards »

<sup>289</sup> Jaspers, *PHILOSOPHI*, II. *Éclaircissement de l'existence*, *Op. cit.*, p. 427.

<sup>290</sup> Jaspers, *PHILOSOPHI*, II. *Éclaircissement de l'existence*, *Op. cit.*, p. 429.

<sup>291</sup> Jaspers, *PHILOSOPHI*, II. *Éclaircissement de l'existence*, *Op. cit.*, p. 431.

<sup>292</sup> Jaspers, *PHILOSOPHI*, II. *Éclaircissement de l'existence*, *Op. cit.*, p. 433.

dépassement de cette scission d'avec les circonstances extérieures. Nous saisissons notre destin non pas comme quelque chose d'extérieur, mais comme étant existentiellement nôtre, dans l'*amor fati*. Nous ne faisons qu'un avec les circonstances et la conscience d'un destin qui nous est propre en tant que conscience historique qui prend au sérieux la vie empirique dans sa réalité concrète : chance et malchance nous appartiennent et font partie de « cette indissociable unité du particulier et de l'existence<sup>293</sup> ». L'existence humaine ne vise pas un accomplissement parfait qui s'inscrirait dans une vie empirique qui obéirait à des règles générales et objectives. L'existence selon Jaspers s'approprie le particulier dans la conscience historique de l'*amor fati*.

On ne peut éluder, la déficience, l'infirmité, la maladie incurable, en un mot toute réduction de la vie ordinaire, et même tenter ainsi d'en faire abstraction en les mettant sur le compte d'un contexte extérieur. Le particulier de la déficience qui touche la personne handicapée, une fois que cette déficience a été reconnue comme une propriété, certes indésirable à ses yeux comme à ceux de son entourage, qui lui appartient, et acceptée comme étant sienne dans l'*amor fati*, devrait lui permettre « d'acquérir la certitude existentielle d'elle-même<sup>294</sup> ». Reconnue comme situation limite le concept général de handicap inclut toute déficience spécifique comme faisant partie d'un destin que l'individu s'approprie existentiellement.

De son côté, c'est essentiellement dans *L'être et le néant*, au chapitre « Liberté et facticité : la situation<sup>295</sup> » que Sartre développe la notion de situation. Sartre insiste en effet sur la restriction de liberté, constitutive d'une situation définie comme « ma position au milieu du monde<sup>296</sup> » et caractérisée par les différentes structures que sont

---

<sup>293</sup> Jaspers, *PHILOSOPHI*, II. *Éclaircissement de l'existence*, *Op. cit.*, p. 435.

<sup>294</sup> Jaspers, *PHILOSOPHI*, II. *Éclaircissement de l'existence*, *Op. cit.*, p. 435.

<sup>295</sup> Jean-Paul Sartre (1943), *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. tel, 2001, p. 526 à 598.

<sup>296</sup> Sartre, *L'être et le néant*, *Op. cit.*, p. 593. :

« Je suis un existant *au milieu* d'autres existants. Mais je ne puis réaliser cette existence au milieu d'autres ... que si je me choisis moi-même, non dans mon être mais dans ma manière d'être. Le choix de cette fin est choix d'un *non-encore-existant*. Ma position au milieu du monde, définie par le rapport d'ustensilité ou d'adversité des réalités qui m'entourent à ma propre facticité, c'est-à-dire des dangers que je cours dans le monde, des obstacles que je peux y rencontrer, des aides qui peuvent m'être offertes, à la lueur d'une néantisation radicale de moi-même et d'une négation radicale et interne de l'en-soi, opérées du point de vue d'une fin librement posée, voilà ce que nous nommons la *situation*. »

« ma place, mon corps, mon passé ...<sup>297</sup> ». La situation nous confronte à une adversité des réalités dans lesquelles nous sommes jetés et nous met face à notre facticité de par son caractère à la fois contingent et inéluctable<sup>298</sup>. Sartre évoque alors le « coefficient d'adversité des choses<sup>299</sup> » qui surgit *par nous*, c'est-à-dire par « la position préalable d'une fin ». Car c'est par ce coefficient d'adversité du monde que celui-ci nous apparaît d'abord comme « écrasant, hostile » et nous séparant des buts<sup>300</sup>.

En rangeant les personnes handicapées dans une classe de personnes « en situation de handicap », la société considère cette situation des personnes déficientes du dehors et les fige en « forme en soi<sup>301</sup> ». Bien qu'une structure objective de l'environnement du sujet puisse être observée, Sartre considère que la situation ne peut être ni subjective, ni objective. La situation n'est pas *subjective* car elle correspond à ma facticité « c'est-à-dire au fait que les choses *sont là* ... sans nécessité, ni possibilité d'être autrement, et que je *suis là* parmi elles<sup>302</sup> ». Parce que le sujet ne fait pas le constat d'un donné dans lequel il se serait engagé, la situation n'est pas plus *objective*. Ainsi, ni subjective, ni objective, la situation n'instaure pas une *connaissance* ni même « une compréhension affective du monde par un sujet ... c'est la totale facticité, la contingence absolue du monde, de ma naissance, de ma place, de mon passé, de mes entours, du fait de mon prochain – et c'est ma liberté sans limites comme ce qui fait qu'il y a pour moi une facticité ». En attachant à une notion de « situation de handicap » toute personne handicapée, la vulgate du domaine associé au handicap occulte les aspects contingents et partant toutes les spécificités propres à toute personne souffrant de déficiences, affectée qu'elle est d'un « coefficient d'adversité », selon l'expression de Sartre, ici clairement incompressible.

La personne handicapée se trouve alors enfermée dans une classe totalisante et englobante : la dimension contingente des déficiences du sujet est minorée tandis que la société contribuerait à majorer les désavantages qui en résultent pour la personne

---

<sup>297</sup> Sartre, *L'être et le néant*, *Op. cit.*, p. 534.

<sup>298</sup> Sartre, *L'être et le néant*, *Op. cit.*, p. 531-532.

<sup>299</sup> Sartre, *L'être et le néant*, *Op. cit.*, p. 527.

<sup>300</sup> Jean-Paul Sartre (1947-1948), *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 330.

<sup>301</sup> Sartre, *L'être et le néant*, *Op. cit.*, p. 593. :

« Qui dit *situation* dit donc « position appréhendée par le pour-soi qui est en situation ». Il est impossible de considérer une situation du dehors : elle se fige en *forme en soi*. »

<sup>302</sup> *Ibidem*.

handicapée<sup>303</sup>. Pourquoi la reconnaissance d'une égalité de droits et d'un ensemble de droits globaux compensatoires pour la personne handicapée, devrait-elle passer par la négation de la facticité de sa déficience dans tout ce qu'elle a de contingent et d'irréductible ?

Sartre réexamine dans les *Cahiers pour une morale* ce concept de situation existentielle et veut montrer que les autres membres de la société (les « *pour-soi* » dans le lexique sartrien) tentent de m'enfermer dans une situation : « la situation est historique, c'est-à-dire déjà vécue et pensée par d'autres pour-soi pour lesquels j'existe avant de naître et qui élèvent des prétentions sur ma liberté<sup>304</sup> ». En m'assignant un avenir, les pour-soi me définissent *comme nature*. Sartre veut montrer qu'en dépassant cette situation l'individu tente de contrecarrer cette détermination. La notion de situation apposée au handicap va se trouver invalidée si nous suivons l'analyse de Sartre. Pour Sartre, en effet, l'existant que je suis au milieu d'autres existants est condamné à être libre et à dépasser sa situation ; même si je reste « une liberté hypothéquée » en tant que facticité et nature pour les autres et pour moi-même, nature que je tente de dépasser. Finalement l'approche euphémisante recherchée en prônant l'utilisation de l'expression « situation de handicap » ne fait que renforcer la stigmatisation de la personne déficiente car dans un raccourci saisissant Sartre résume sa thèse : « je fais toujours partie de la situation que j'ai à dépasser<sup>305</sup> ».

Nous avons rappelé ci-dessus la genèse de l'expression « situation de handicap », suite à une approche sociologique qui amplifie l'impact des facteurs environnementalistes au travers d'une analyse du handicap qualifié de « pathologie sociale<sup>306</sup> » ; serait à l'œuvre un « processus de production de situation de handicap » selon trois dimensions : une dimension environmentaliste (inadaptation des services et inaccessibilité de l'environnement), une approche mettant en évidence des

---

<sup>303</sup> On retrouve ici mise en application, la thèse de Robert Goodin selon laquelle il y aurait une maximisation de la responsabilité sociale vis à vis des vulnérabilités, même « naturelles » : « on peut soutenir que toute dépendance ou toute vulnérabilité est créée, modelée, maintenue ou exacerbée, au moins partiellement, par les dispositions sociales mise en place » (Robert Goodin, *Protecting the Vulnerable*, *Op. cit.*, p. 191-192.).

<sup>304</sup> Jean-Paul Sartre (1947-1948), *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 63.

<sup>305</sup> Sartre, *Cahiers pour une morale*, *Op. cit.*, p. 64.

<sup>306</sup> Vincent Assante (2000), *Situations de handicap et cadre de vie*, *Op. cit.*, p. II-21. Selon Patrick Fougeyrollas « la situation de handicap n'est pas une caractéristique de la personne. Elle est le résultat de l'interaction entre ses caractéristiques différentes, personnelles et un environnement spécifique. On ne peut jamais dire qu'il existe un statut de « personne handicapée » puisque ce résultat est toujours situationnel, relatif et varie autant avec l'évolution des caractéristiques individuelles qu'avec l'environnement et ses dimensions physiques et sociales ».



restrictions aux droits civiques et enfin celle d'une minorité opprimée caractérisant l'oppression de ce groupe minoritaire que constitue la population ciblée des personnes handicapées.

Sur le plan de la justice sociale on peut légitimement regretter qu'un traitement égalitaire ne soit pas appliqué aussi bien à « ceux qui sont porteurs d'une maladie ou d'une déficience invalidante » qu'à ceux qui sont progressivement invalidés par des « conditions de vie très défavorisées<sup>307</sup> », plaçant ainsi sur le même plan personnes handicapées et exclus sociaux dont on dénierait alors l'existence. Faut-il pour autant ramener sur un même plan psychosocial globalisé la notion de handicap qui recouvrirait des conditions de vie aussi radicalement hétérogènes que celles des personnes en grande pauvreté, celles souffrant de déficiences cognitives, sensorielles ou physiques ainsi que des personnes mentalement malades? Faire du désavantage social (« handicap » dans la nomenclature), induit par la déficience et l'incapacité, le déterminant majeur de la personne handicapée, conduit alors à la désigner comme « personne en situation de handicap ».

Comment ne pas évoquer ici la prégnance du modèle social du stigmaté? Souvenons-nous que le sous-titre en langue anglaise de *Stigmaté* de Goffman, qui s'énonçait : « notes on the management of a spoiled identity », a été traduit par « les usages sociaux du handicap »; on a ainsi privilégié une dimension essentiellement sociale lorsque l'on aborde la problématique de la personne handicapée. Cette conception de la personne handicapée impliquerait de « définir l'anormalité par l'inadaptation sociale<sup>308</sup> » en transposant au contexte social le concept d'environnement du milieu vivant qui révèle un état pathologique<sup>309</sup>. La prise en charge spécifique que réclame la déficience particulière d'une personne handicapée ne peut se concevoir comme l'adaptation à une norme sociale au même titre que le vivant se définit et s'adapte par rapport à une norme naturelle.

« Exit la déficience, vive une conception englobante et processuelle »<sup>310</sup>

---

<sup>307</sup> Elisabeth Zucman, *Auprès de la personne handicapée*, préface E. Hirsch, Paris, Vuibert, coll. Espace Éthique, 2007, p. 144.

<sup>308</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *Op. cit.*, p. 214.

<sup>309</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *Op. cit.*, p. 130.

<sup>310</sup> Alain Blanc (2006), *Le handicap ou le désordre des apparences*, Paris, Armand Colin, p. 22.

Nous faisons ici référence à une opinion divergente parmi les représentants des sciences sociales qui prônent actuellement de façon majoritaire, le vocable « situation de handicap ». Durant les dernières décennies, la société française égalitaire a rendu prioritaire, dans les politiques globales de l'État social, la prise en charge des personnes handicapées ; mais ces dernières savent que cette entreprise d'intégration<sup>311</sup>, ne change pas leur état. Pour le sociologue Alain Blanc, le vocabulaire euphémisé (les aveugles sont des malvoyants, les sourds des malentendants...) n'évite pas l'immanquable questionnement à propos de leur socialisation posé par la déficience : sont illustratifs à cet égard le cas des sourds et de la langue des signes, dans un monde entendant ou celui des aveugles et la lecture du Braille dans un monde voyant.

Alain Blanc ne manque pas de faire référence à l'approche environnementaliste de Fougeyrollas, mentionnée plus haut, et qui thématise un concept de « processus de production de situation de handicap », et privilégie l'impact du milieu sur la personne handicapée par rapport à sa déficience ; Alain Blanc cite alors Fougeyrollas pour mettre en évidence la thèse, importée de la tradition anglo-saxonne, que les acteurs du secteur du handicap, en Europe, se sont appropriés : « on ne peut jamais dire qu'il existe un statut de « personne handicapée » puisque ce résultat est toujours situationnel, relatif et varie autant avec l'évolution des caractéristiques individuelles qu'avec l'environnement et ses dimensions physiques et sociales »<sup>312</sup>.

Alain Blanc souhaite ne pas ranger les personnes handicapées dans une catégorie générale et indistincte, mais au contraire nommer leur déficience : « mettre l'accent sur la déficience permet de construire les particularités de chacune d'entre elles<sup>313</sup> ». La déficience reste une qualité d'une personne, un signe distinctif, une propriété, même si elle est indésirable : reconnaître la prégnance et la gravité de leur déficience permet de positionner les personnes handicapées au cœur des activités les concernant<sup>314</sup>.

Cette thèse est particulièrement validée dans le cas de l'individu dont le handicap est dû à une réduction de ses capacités cognitives, la personne est alors désignée dans le langage courant comme personne handicapée mentale.

---

<sup>311</sup> La notion d'intégration est désormais remplacée par celle d'inclusion pour marquer ainsi la sortie d'une condition d'exclusion que la société fait subir aux personnes handicapées.

<sup>312</sup> Alain Blanc, *Le handicap ou le désordre des apparences*, *Op. cit.*, p. 21.

<sup>313</sup> Alain Blanc, *Le handicap ou le désordre des apparences*, *Op. cit.*, p. 23.

<sup>314</sup> *Ibidem*.

Dans cette perspective, une philosophe nord-américaine, Eva Feder Kittay<sup>315</sup>, mère d'une jeune femme gravement handicapée mentale est amenée à contester également cette approche qui privilégie un modèle social par rapport à un modèle médical du handicap. En effet en 1990 une charte américaine connue sous le nom de ADA<sup>316</sup>, applicable dans tous les États, a affirmé que la citoyenneté et la justice étaient dues à toutes les personnes handicapées, obligeant les États à réduire les barrières qui s'opposent à leur pleine participation à la vie sociale. Eva Kittay souligne les limites de la portée d'une telle charte, surtout applicable pour les incapacités dues à une déficience physique ou sensorielle, et dans une certaine limite, pour les personnes atteintes de retard mental léger. Mais l'adaptation de l'environnement pour ces cas de handicap ne fait pas disparaître les obstacles inhérents à un handicap mental profond, ce qui est le cas de la fille de Eva Kittay :

« il n'y a pas de dispositions qui puissent transformer un retard mental aussi grave que celui de ma fille Sesha, en un handicap qui ne soit plus aussi sévère. Les déficiences cognitives des personnes profondément retardées mentales ne relèvent pas d'une simple incapacité créant un handicap de manière contingente. Au contraire de nombreux handicaps, le grave retard mental de ma fille ne relève pas simplement de constructions sociales. Une personne comme ma fille ne pourrait pas survivre, bien se porter, sans une attention constante et vigilante, sans que quelqu'un ne vienne accomplir pour elle pratiquement toutes les tâches de la vie quotidienne et sans lui fournir, ainsi qu'à la personne qui lui prodigue les soins, les ressources matérielles indispensables pour son existence et son épanouissement <sup>317</sup> ».

---

<sup>315</sup> Eva Feder Kittay, *When Caring is Just an Justice is Caring : justice and mental retardation*, Public culture, Vol. 13, n° 3, 2001, p. 557-579.

<sup>316</sup> Connue sous le nom de ADA (Americans with Disabilities Act) ; la finalité de cette charte est résumée sur le site de l'organisme du gouvernement des Etats-Unis, chargé de la protection de la santé :

« plus de 50 millions d'Américains (1 sur 5) sont porteurs d'au moins une déficience ... Ces Américains sont protégés par la charte ADA qui a contribué à supprimer ou à réduire de nombreuses barrières sociales ou physiques auxquelles ont à faire face les personnes handicapées » (Over 50 million Americans, or 1 in 5 people, are living with at least one disability, and most Americans will experience a disability some time during the course of their lives. These Americans are protected under the Americans with Disabilities Act (ADA), which has helped remove or reduce many social and physical barriers for people with disabilities.).

Disponible sur : <http://www.cdc.gov/Features/ADAAnniversary/> :

<sup>317</sup> Kittay, *When Caring is Just an Justice is Caring : justice and mental retardation*, Op. cit., p. 566 :

« there is no accommodation that transforms as severe a case of retardation as that of my daughter, Sesha, into a condition that is not profoundly disabling. The cognitive impairments of the severely and profoundly retarded are not merely contingently disabling. Unlike many disabilities, hers are not simply social constructions. Someone such as my daughter could not survive, much less thrive, without constant and vigilant attention,

Nous rencontrons ici de façon paradigmatique toute la portée de la responsabilité de nature parentale à l'égard du plus vulnérable : cette responsabilité est mise en avant un peu plus loin par Eva Kittay qui insiste sur la prise de conscience de la qualité de personne conférée à sa fille par sa propre famille et son environnement social en maintenant la personne gravement handicapée mentale au sein de la communauté<sup>318</sup>. Kittay restera néanmoins consciente des difficultés que rencontrent des personnes gravement déficientes comme sa fille, à être acceptées par une communauté humaine occidentale dominée par la tyrannie de l'excellence et de la perfection. En tant que philosophe, Kittay reconnaît la quasi-absence du topos philosophique de la déficience mentale inhérente à une domination des morales de l'autonomie et organisera dans ce sens en 2008 un colloque intitulé « la déficience cognitive et son défi pour la philosophie morale<sup>319</sup> ».

## **Le handicap comme situation limite**

Pour conclure, après cette analyse de la notion philosophique de situation nous sommes en droit de questionner cette expression « situation de handicap » qui privilégie le facteur environnemental en minorant la réalité de la déficience et de ses particularités. Tout environnement peut être traité et modifié par l'œuvre humaine, technique et politique. Or je suis pris dans une situation qui m'affecte de façon unique, insubstituable et que je ne peux examiner avec distance du dehors. Je peux délibérément susciter des situations et contribuer à les changer et à les créer par une action technique, juridique et politique. En revanche il existe des situations, données avec la vie elle-même : ce sont les situations limites. La situation limite est ressentie en soi-même comme une *épreuve* concrète, opaque et irrévocable. Nous pouvons seulement voir les situations limites sans pour autant parvenir à les expliquer ou à les faire découler d'autre chose.

Tentons de résumer les thèmes rencontrés. L'être empirique est un être « en situation » et ne peut sortir d'une situation que pour entrer dans une autre situation. Les

---

without someone performing for her nearly all the tasks of daily living, as well as providing for her—and her caregiver—the material resources required for her existence and flourishing. »

<sup>318</sup> *Ibidem*.

<sup>319</sup> Eva Kittay & Licia Carlson, Dir., *Cognitive disability : a challenge to moral philosophy*, New-York, Wiley-Blackwell(2009).

situations limites restent inchangées, sinon dans leur mode de manifestation : rapportées à notre être empirique, elles présentent un caractère final, ultime. L'être empirique ne cherche qu'à échapper à la situation limite sans pouvoir en sortir, rivé qu'il est à celle-ci. Dans ce qu'elle a d'irrévocable, la déficience, et le handicap qui lui est associé, qui a frappé la personne handicapée peut être désignée comme l'une des *situations limites* que doit affronter l'être humain ; et ce au même titre qu'il est assigné à faire face à sa détermination historique, au combat, à la culpabilité, à la souffrance et à la mort en tant que *situations limites*. Dans cette perspective il semble plus approprié de désigner le handicap comme *situation limite*, rassemblant ainsi sous ce même concept la déficience en tant que cause, et le handicap lui-même, qui en est la conséquence. Dans toute situation de notre existence, notre facticité, ce caractère contingent et inéluctable, resurgit au travers des *situations limites* qui sont l'horizon de cette existence que nous ne pouvons pas franchir. Le caractère d'opacité de ces *situations limites* nous maintient dans l'illusion qu'elles n'existent pas, ou même que nous pourrions leur échapper. Mais les situations limites parfois se présentent d'elles-mêmes et nous expérimentons alors inéluctablement une réalité dont nous ne pouvons pas nous échapper. Considérer le handicap comme situation limite incite à un exercice de clairvoyance vis à vis de notre situation dans le monde : toute situation dans laquelle nous nous engageons sans réserve reste surplombée par les situations limites. Le handicap, causé par une déficience, une maladie ou un accident de la vie, représente une situation limite de même essence que la souffrance, examinée plus loin : ces situations limites sont en quelque sorte un spectre avancé de la mort. Dans cette *situation limite* du handicap, comme dans celle de la souffrance, nous sommes mis face à notre finitude et à notre solitude fondamentales, en un mot, face à notre mortalité : même ceux qui nous sont les plus chers ne peuvent venir nous enlever ce fardeau.

Sur le plan sociétal, une dimension emblématique de la vulnérabilité, le handicap, risque d'être résorbée par la société en étant d'abord rehaussée au rang des catégories qui la composent : la visée de ce vocable « situation de handicap » semble correspondre à une tentative de rendre rationnel, le réel de la déficience, de la souffrance qui en résulte, de « toute l'expérience pathétique de l'humanité<sup>320</sup> ». Rappelons ici la critique de l'idéalisme absolu de Hegel qui, dans le mouvement de l'Esprit vers la pure rationalité

---

<sup>320</sup> Emmanuel Lévinas (1961), *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de poche, « Biblio-Essais », 1998, p. 240.

Absolue, fait du contingent une catégorie dans laquelle sont résorbées toutes les souffrances : « dans la vie courante on en vient à appeler tout ce dont on a incidemment l'idée, l'erreur, le mal et ce qui appartient à ce côté des choses, ainsi que toute existence même la plus mesquine la plus passagère et la plus insignifiante, de façon contingente, une *effectivité* ... le contingent est une existence qui n'a pas une valeur plus grande que celle d'un *possible*, qui ne peut *ne pas être* tout aussi bien qu'elle est<sup>321</sup> ».

La critique de l'identification de la raison et de la volonté est reprise par Adorno car « sous le joug universel du principe d'identité » est laissé hors de la réalité le contingent, catégorie sous laquelle est subsumé l'irrationnel dont la souffrance fait partie<sup>322</sup>. On aboutit ainsi, selon Adorno, à « un jargon de l'authenticité »<sup>323</sup> qui entérine les conditions de souffrance et de détresse imposées à l'humanité en adoptant une attitude compassionnelle qui les constate sans pour autant tenter de les contrer. Ces circonstances d'infortune peuvent susciter un sentiment de pitié, retenu parfois comme fondation d'une doctrine morale (Schopenhauer).

Adorno souligne dans une série de conférences sur la morale, données en 1963, combien l'idée de compassion n'implique pas nécessairement une volonté de changer les circonstances à l'origine des épreuves subies et qui font partie de cette doctrine et « sont hypostasiées et traitées comme si elles étaient immuables »<sup>324</sup>. Adorno dénonce l'attitude morale compassionnelle qui en réalité minore, voire efface de nos esprits, sans tenter de les réparer, toutes les souffrances des hommes, leurs conditions de vulnérabilité : « il n'y a pas de conduite juste dans un monde injuste »<sup>325</sup>. Cette formule qui pose en quelque sorte les conditions de possibilité d'une morale, Adorno l'avait déjà exprimée dans *Minima Moralia*, comme « doctrine de la juste vie »<sup>326</sup> : « il ne peut y avoir de vraie vie dans un monde qui ne l'est pas »<sup>327</sup>.

---

<sup>321</sup> Hegel, l'Encyclopédie des sciences philosophiques Tome I : « Science de la logique », Introduction (1830) § 6, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, p. 169.

<sup>322</sup> Adorno (1966), *Dialectique négative*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2007, p. 388.

<sup>323</sup> Adorno, *Dialectique négative*, *Op. cit.*, p. 393.

<sup>324</sup> Adorno (1963), *Problems of moral philosophy*, Cambridge, Blackwell, Polity Press, 2001, p. 173.

<sup>325</sup> Adorno, *Problems of moral philosophy*, *Op. cit.*, p. 174.

<sup>326</sup> Adorno (1944), *Minima Moralia Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2005, p. 9.

<sup>327</sup> Adorno, *Minima Moralia*, *Op. cit.*, § 18, p. 48.

Dans la version allemande la citation est la suivante : « Es gibt kein richtiges Leben im falschen », tandis que la version anglaise de *Minima Moralia* adopte la formule « wrong life cannot be lived rightly » reprise par Adorno

Nous examinerons cette volonté de minorer, de nier ou d'effacer la vulnérabilité et les souffrances qui résultent d'un handicap acquis ou congénital : plutôt que de viser la prévention ou la réparation de la déficience, c'est l'existence même des individus porteurs de cette déficience qui est mise en cause. Ce questionnement du droit à exister d'individus qui, bien qu'appartenant à l'espèce humaine, ne sont pas reconnus comme faisant partie de la catégorie des personnes humaines, dès leur naissance. Ce droit à l'existence des personnes vulnérables, au travers de l'exemple hyperbolique des personnes handicapées, est une thématique qu'il nous faut aborder : il y va de notre responsabilité à l'égard de toute vulnérabilité humaine. La question d'un droit à exister a été posée dans toute sa radicalité par Lévinas, comme le rappelle Corine Pelluchon<sup>328</sup>.

Au travers de la notion de culpabilité comme situation limite Jaspers avait déjà introduit ce questionnement : « du seul fait que j'assume activement la vie, j'enlève quelque chose aux autres, ... je blesse l'existence possible par le rejet impliqué dans l'actualisation exclusive de la mienne<sup>329</sup>. Face à un *exister* dans sa persévérance à être (le fameux *conatus essendi* tant de fois invoqué par Lévinas), Lévinas exprime le même type d'inquiétude quant à la crainte pour autrui, dont la vulnérabilité m'interpelle : « crainte pour tout ce que mon exister – malgré son innocence intentionnelle et consciente - peut accomplir de violence et de meurtre »<sup>330</sup>. Ainsi un Moi égoïste (« haïssable » selon Pascal), drapé dans sa bonne conscience à s'obstiner à être ne se soucierait pas de « répondre de son droit d'être »<sup>331</sup>. Il semble clair que dans ces textes ne s'exprime que la crainte pour l'existence de l'autre homme et non pour celle de l'être vivant plus généralement : « Mon être-au-monde ou ma place au soleil, mon chez-moi, n'ont-ils pas été usurpation des lieux qui sont à l'autre homme déjà par moi opprimé ou affamé, expulsé dans un tiers monde : un repousser, un dépouiller, un tuer »<sup>332</sup>.

---

dans *Problems of moral philosophy* sous la forme : « There can be no good life within the bad one » (*Problems of moral philosophy, Op. cit.*, p. 1 & p. 162).

<sup>328</sup> Corine Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, p. 53-54.

<sup>329</sup> Karl Jaspers (1932), *PHILOSOPHI*, II. *Éclaircissement de l'existence*, Trad. Jeanne Hersch, Paris, Springer-Verlag, 1989, p. 455-456.

<sup>330</sup> Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, Paris, Payot, « Rivages poche », 1998, p. 94.

<sup>331</sup> Lévinas, *Éthique comme philosophie première, Op. cit.*, p. 93.

<sup>332</sup> *Ibidem*.

# Le droit d'exister pour les personnes handicapées ?

## Citoyenneté et dignité des personnes handicapées

Par l'usage de la raison, et grâce aux progrès des sciences, l'homme, au XVIII<sup>e</sup> siècle, siècle des Lumières, est sorti de l'âge de minorité où les despotismes, justifiés par la tradition et soutenus par le religieux, l'avaient maintenu. Cette libération de toute transcendance et de la tradition débouchera sur la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 dont l'article 1<sup>er</sup> dispose que « *Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits* ». Sont ainsi posés les bases d'une philosophie politique dite libérale, fondatrice de nos démocraties modernes, qui place au-dessus de tout la liberté des individus sans faire de différence entre les individus autonomes et les individus vulnérables, aux capacités diminuées. Ce texte tiré de l'article 6 de la Déclaration de 1789, confirme cette conception de l'homme et du citoyen : « ...Tous les Citoyens étant égaux aux yeux de la Loi, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents. ». Bien que la devise républicaine française prenne en compte la « Fraternité » ajoutée à la « Liberté » et à l'« Égalité », les droits de l'homme resteront des *droits formels*, comme le soulignera Marx, tant que les valeurs de solidarité n'auront pas prévalu.

La Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, introduit certes la notion de fraternité, mais confirme cet universalisme abstrait où l'autonomie, à savoir la capacité de penser, de juger, de faire et de sentir par *soi-même*, demeure pour l'homme la norme suprême. Ainsi son article 1<sup>er</sup> dispose : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité ». Après avoir été bafouées pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle les notions kantienne de raison, d'autonomie et de dignité, inspirent à nouveau cette Déclaration, sans pour autant marquer de différences entre les individus autonomes et les individus vulnérables. Même la notion de dignité qui devrait être conférée à tout être humain, « *sans préjudice de son âge et de son état physique ou mental* »<sup>333</sup> semble s'appliquer chez Kant à l'être raisonnable, dont l'autonomie de la volonté est principe suprême de la moralité et

---

<sup>333</sup> Axel Kahn (2008), *L'ultime liberté ?*, Paris, Plon, coll. Tribune libre, p. 53.



« *fondement de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable* »<sup>334</sup>.

La place des personnes vulnérables et leur citoyenneté au sein d'une communauté, régie par un contrat social inspiré des Lumières, risquent d'être mises en question et peut-être préférons-nous cette définition de la dignité proposée par H. Arendt, qui sous-entend la coexistence de sujets libres dans une société plus fraternelle : « Le respect de la dignité humaine implique que l'on reconnaisse les autres hommes ou les autres nations au même titre que soi comme des sujets, comme des bâtisseurs de mondes ou comme les cofondateurs d'un monde commun<sup>335</sup> ».

La dignité de toute personne, handicapée ou non, membre à part entière de la société reste inséparable de la citoyenneté. En effet le citoyen est cette personne faisant partie de ceux qui, dans un état organisé, jouissent des mêmes droits et obéissent aux mêmes lois ; à ce titre le citoyen est donc un individu qui a un droit de participer, directement ou indirectement, à la vie publique, aux décisions publiques concernant la vie en commun. Comment dans ces conditions imaginer l'exercice de la citoyenneté pour les personnes vulnérables ?

L'utilitarisme se placera dans un contexte de ressources médicales limitées, et considérera qu'il est moral d'optimiser leur allocation. En conséquence il pourra être défini un « critère moral » de distinction entre la vie qui vaut d'être vécue et celle qui ne le vaut pas, refusant ainsi d'accorder la même valeur à tout être humain selon leurs capacités cognitives<sup>336</sup>. Rappelons ici brièvement cette approche utilitariste déjà mentionnée plus haut : dans un cadre procédural<sup>337</sup>, une restriction des traitements médicaux « futiles » s'appliquera à des patients dont « la vie devient futile<sup>338</sup> », une fois arrivés « aux marges de la vie » selon l'expression de Jeff McMahan dans *The Ethics of*

---

<sup>334</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, Op. cit. AK IV 436, p. 117.

<sup>335</sup> Arendt Hannah (1958), *Les origines du totalitarisme*, Paris, Edit. sous la Dir. de Pierre Bouretz, Gallimard, coll. Quarto, p. 810.

<sup>336</sup> Peter Singer (1993), *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard, p. 171.

<sup>337</sup> Importée de l'Amérique du Nord, la bioéthique procédurale (ou « principlisme »), correspond à l'application à des « étrangers moraux dans une société sécularisée » de principes éthiques minimaux (issus du rapport Belmont) : principes de permission (ou d'autonomie dans la version initiale), de bienfaisance, de non malfaisance et de justice.

<sup>338</sup> Ruwen Ogien (2009), *LA VI, LA MORT, L'ÉTAT, Le débat bioéthique*, Paris, Grasset, p. 115.

*killing*<sup>339</sup>. La société sera alors en mesure de proposer une « mort miséricordieuse<sup>340</sup> » à ces êtres humains – du nouveau-né au handicapé mental sévère et au vieillard en fin de vie en passant par le comateux profond - considérés comme des « non-personnes<sup>341</sup> ».

## **De l'eugénisme préventif à l'infanticide**

Le déni d'appartenance des personnes handicapées à la société, le sociologue Alain Blanc l'interprète en présentant le handicap comme un fait social total. Alain Blanc s'inspire des travaux de Marcel Mauss pour montrer que la déficience, en venant rompre le cycle des réciprocités<sup>342</sup> au sein des échanges sociaux, entérine une coupure entre deux mondes : un monde des hommes répondant aux critères de normalité et un monde exclusif du nôtre, celui où la spécificité des sensations, de l'élocution, du déplacement, de l'autonomie ou de troubles de la cognition, induite par une certaine déficience, nous reste étrangère. L'État social français peut s'honorer de réserver aux personnes handicapées un traitement particulier qui se traduit désormais par des politiques publiques distributives. Mais il reste difficile pour les personnes handicapées de « faire société » car le cycle des réciprocités (don – contre-don) est perturbé. Il n'y a pas de contrepartie à l'aide sociale que les personnes handicapées reçoivent, les excluant ainsi des échanges sociaux. Les personnes handicapées sont placées au seuil de la société qui va marginaliser la déficience en se défendant contre elle-même<sup>343</sup>.

*En exil intérieur* <sup>344</sup>

Les personnes handicapées et leurs familles tendent alors à se replier sur elles-mêmes, à se désengager d'un monde dit normal pour s'en protéger, mais aussi pour tenter d'y trouver une place en affirmant une identité qui leur soit propre. Cantor, le héros de *Némésis*, dernier roman de Philip Roth, une fois frappé de poliomyélite, se coupe d'un monde où il avait eu toute sa place en tant que professeur d'éducation

---

<sup>339</sup> Jeff McMahan (2002), *The ethics of killing - Problems at the margins of life*, Oxford, Oxford University Press.

<sup>340</sup> Alice Ricciardi Von Platen (1948), *L'extermination des malades mentaux dans l'Allemagne nazie*, Editions Érès, 2001.

<sup>341</sup> H.T. Engelhardt (1986), *Foundation of bioethics*, New York, Oxford University Press, 1996, p. 135-139.

<sup>342</sup> Blanc Alain (2006), *Le handicap ou le désordre des apparences*, Paris, Armand Colin, p. 121.

<sup>343</sup> Blanc Alain, *Le handicap ou le désordre des apparences*, *Op. cit.*, p. 45.

<sup>344</sup> Gardou Charles, *Fragments sur le handicap et la vulnérabilité*, Toulouse, Éditions érès, 2006, p. 79.

physique, grâce à ses qualités d'athlète éclatant de santé. Le dialogue qu'il accepte d'engager avec l'un de ses anciens élèves, Cantor le considère non pas comme un soulagement ou un remède, mais comme « la visite douloureuse d'un exilé à la patrie perdue à jamais »<sup>345</sup>. Cet exil volontaire ou subi auquel la société peut condamner autrui est l'une des préoccupations majeures qui anime cette crainte pour l'autre homme rappelée par Lévinas : « crainte pour tout ce que mon exister ... risque de commettre de violence et d'usurpation ... Risque d'occuper ... la place d'un autre et ainsi, concrètement, de l'exilier, de le vouer à la condition misérable dans quelque « tiers » ou « quart » monde, de le tuer »<sup>346</sup>.

Nous fuyons les personnes déficientes car elles nous révèlent la fragilité des liens sociaux. À partir de ce constat, un verdict implacable sous-tend le scénario contrasté et redoutable alors imaginé par Alain Blanc : « le développement séparé est une réponse favorable ; l'eugénisme est la réponse défavorable<sup>347</sup> ». Les mouvements qui traversent la société moderne, confrontée au handicap – à savoir la déficience - sont traduits par le sociologue en des termes radicaux qui donnent un tour dramatique au questionnement éthique posé par la vulnérabilité humaine dont nous devons répondre :

« Quoique malmenée par des orientations collectives bénéficiant d'une reconnaissance juridique (l'avortement) et de l'assentiment des mœurs (l'euthanasie pour mettre fin aux souffrances), la communauté humaine semble douter encore un peu d'une option radicale qui reviendrait à pratiquer la négation de masse : pour que les personnes handicapées puissent être avec nous, il faut qu'en plus de la contrainte technique ... s'en ajoute une plus profonde : la nécessité morale de ne pas les éliminer<sup>348</sup> ».

## **L'eugénisme préventif**

Nous avons proposé ci-dessus de considérer le handicap comme situation limite. L'une des tentatives imaginées pour transcender cette situation limite peut conduire à

---

<sup>345</sup> Roth Philip (2010), *Némésis*, trad. Marie-Claire Pasquier, Paris, Gallimard, 2012, p. 199. Dans la version anglaise : « an exile's painful visit to the irreclaimable homeland ».

<sup>346</sup> Lévinas Emmanuel (1983), De l'un à l'autre in *Entre nous : essais sur le penser à l'autre*, Paris, Le livre de poche, « Biblio-Essais », 1993, p. 159.

<sup>347</sup> Blanc Alain, *Le handicap ou le désordre des apparences*, *Op. cit.*, p. 127.

<sup>348</sup> Blanc Alain, *Le handicap ou le désordre des apparences*, *Op. cit.*, p. 45.

un scénario consistant à nier la vulnérabilité, exprimée de façon hyperbolique par le handicap. Une visée de l'éradication du handicap, préférée à sa réparation ou à sa compensation, est l'une des traductions possibles de sa négation par la société. L'eugénisme de précaution (ou préventif) que nous allons étudier de manière approfondie ci-après, est illustratif de ce voile disculpant dont notre société s'efforce de recouvrir les courants de ségrégation ou d'élimination de la vulnérabilité qui la traversent.

En effet tous les membres des sociétés libérales et démocratiques contemporaines, peuvent désormais disposer de l'information la plus pertinente concernant les caractéristiques biomédicales de l'enfant à naître qu'ils ont conçu. La décision de poursuivre ou non une grossesse prise par les individus, relève d'un choix libre et informé, en cohérence avec leurs convictions morales, sans qu'ils aient à obéir à une discipline collective imposée par l'État. Il convient ainsi d'employer le terme « eugénisme » en l'accompagnant de qualificatifs propres au choix libre des membres d'une société (« eugénisme libéral ») et à leur démarche de précaution (« eugénisme préventif »).

Dans cette optique on peut s'interroger, une vingtaine d'années plus tard, sur l'indifférence manifestée par notre société vis à vis des recommandations du Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé (CCNE) qui, tout en insistant sur le libre choix dont doivent disposer les individus, passaient sous silence la détermination de leurs comportements par la société et cautionnaient *de facto* la généralisation des diagnostic prénatals et la systématisation du dépistage du risque de la trisomie 21<sup>349</sup>. Au travers d'un discours libéral, avec toute la prudence éthique de convenance, se trouvait consacrée en quelque sorte une « police des gènes » contre laquelle Georges Canguilhem nous met en garde. Faute de pouvoir corriger les erreurs congénitales ou de guérir certaines maladies héréditaires, la médecine est interpellée par la société au travers du CCNE. Ce dernier approuvera implicitement les prises de décisions consécutives à un diagnostic prénatal léthal qui identifie les malformations, causes de mortalité et de morbidité représentant « un malheur pour l'individu, une

---

<sup>349</sup>Avis N°5 sur les problèmes posés par le diagnostic prénatal et périnatal. Rapport. - 13 mai 1985. Disponible sur : <http://www.ccne-ethique.fr/docs/fr/avis005.pdf>  
Avis N°37 sur le dépistage du risque de la trisomie 21 fœtale à l'aide de tests sanguins chez les femmes enceintes, 22 juin 1993. Disponible sur : <http://www.ccne-ethique.fr/docs/fr/avis037.pdf>

épreuve affective et un fardeau économique pour les familles et pour la société<sup>350</sup> ».

La même formulation sera utilisée, huit ans plus tard, pour caractériser le diagnostic de trisomie qui a son tour « est le plus souvent ressenti comme un malheur pour l'individu, une épreuve affective et un fardeau économique ... », tout en ajoutant ce verdict sans appel : « sans espoir actuel d'obtenir une amélioration sensible de la vie du trisomique<sup>351</sup> ». Comme l'a fait remarquer Anne Fagot-Largeault lors d'un colloque de la Fondation de la Recherche Médicale, « la norme vitale et la norme sociale interfèrent<sup>352</sup> » ; citant alors Canguilhem, celle-ci rappelle que la médecine « peut être tentée, par excès de zèle, d'extirper l'erreur » faute de pouvoir la corriger. Désormais ce rêve « d'une chasse aux gènes hétérodoxes, d'une inquisition génétique<sup>353</sup> » tel que l'évoquait Canguilhem, est rendu possible grâce à un diagnostic prénatal appelé non invasif (DPNI) : sans risques pour la mère ou le fœtus, on peut réaliser, un diagnostic génomique complet du fœtus à partir d'une simple prise de sang chez la future maman par différenciation des séquences ADN du futur bébé de celles de la mère. Il y a une cinquantaine d'années Canguilhem commentait ce rêve d'un contrôle de l'hérédité, dans un texte prémonitoire qui a gardé toute sa force et sa pertinence :

« À l'origine de ce rêve, il y a l'ambition généreuse d'épargner à des vivants innocents et impuissants la charge atroce de représenter les erreurs de la vie. À l'arrivée, on trouve la police des gènes, couverte par la science des généticiens. On n'en conclura pas à l'obligation de respecter un « laisser-faire, laisser-passé » génétique, mais seulement à l'obligation de rappeler à la conscience médicale que rêver de remèdes absolus c'est rêver de remèdes pires que le mal<sup>354</sup> ».

Dans ses avis sur les problèmes posés par le diagnostic prénatal d'une part et d'autre part sur le dépistage du risque de la trisomie 21 fœtale, le CCNE, tout en rappelant des principes éthiques de base, formule des recommandations dont l'ambiguïté a débouché sur une situation d'eugénisme préventif, dont l'éradication de la

---

<sup>350</sup> Avis CCNE N°5 sur les problèmes posés par le diagnostic prénatal et périnatal, p. 1.

<sup>351</sup> Avis CCNE N°37 sur le dépistage du risque de la trisomie 21, p. 2.

<sup>352</sup> Anne Fagot-Largeault (1991), Normativité biologique et normativité sociale in *Fondements naturels de l'éthique*, Dir. JP. Changeux et M. Kirsch, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 200.

<sup>353</sup> Georges Canguilhem (1966), *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2003, p. 212.

<sup>354</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *Op. cit.*, p. 212.

trisomie 21 est aujourd'hui le pion avancé et qui sera développé ci-après en introduction au thème de l'eugénisme.

Le CCNE rappelle tout d'abord qu'il ne saurait approuver un programme de santé publique (objet de sa saisine par le Ministère de la Santé) visant à « un dépistage de masse systématique de la trisomie 21, qu'il soit direct ou qu'il recoure à des dosages biologiques ». On peut néanmoins s'interroger sur la clairvoyance de l'analyse de ce problème : l'avis publié en 1993 fait certes apparaître le risque d'eugénisme mais le sous-évalue : au-dessus d'une certaine tranche d'âge<sup>355</sup> « seraient seules soumises à un tel dépistage les femmes qui le désirent. Il ne s'agit donc pas d'un programme de masse visant l'éradication de la trisomie ». Une fois rassuré sur l'évitement d'un tel risque d'eugénisme<sup>356</sup>, le CCNE ne manque pas de rappeler le drame ressenti par la famille lors du diagnostic de la trisomie<sup>357</sup> et de souligner que « la gravité d'une telle affection, son évolution, l'absence de traitement font incontestablement entrer la grossesse trisomique dans le champ de la loi de 1975, prévoyant sur demande de la mère une possibilité d'interruption volontaire sur indication médicale<sup>358</sup> si le diagnostic prénatal est assuré ».

Le pouvoir politique a saisi le CCNE, d'une question que ce dernier reformule sous forme d'une injonction paradoxale : doit-on garder un fœtus pour lequel une anomalie grave a été détectée, sans espoir de guérison, conduisant à une vie de détresse pour le futur individu et sa famille d'une part et d'autre part à une charge pour la société et dont l'élimination est autorisée par le droit ? Le CCNE, drapé dans sa légitimité éthique, mais confronté à cette double contrainte que lui imposait le politique, pouvait-il proposer une réponse moins ambiguë à la question posée ?

---

<sup>355</sup> Le remboursement de ces examens était autorisé au-dessus d'un certain âge, politique néanmoins contestée par le CCNE : « le CCNE considère que l'âge, à lui seul, ne saurait conditionner la prise en charge financière de tels examens ».

<sup>356</sup> « un recours généralisé à un tel diagnostic anténatal ne pourrait que renforcer le phénomène social de rejet des sujets considérés comme anormaux »

<sup>357</sup> « Le diagnostic de trisomie est le plus souvent ressenti comme "un malheur pour l'individu, une épreuve affective et un fardeau économique pour la famille et la société" sans espoir actuel d'obtenir une amélioration sensible de la vie du trisomique. »

<sup>358</sup> aux termes de la loi du 17 janvier 1975, constitue un motif d'interruption de grossesse l'existence d'une forte probabilité que l'enfant à naître soit atteint d'une affection d'une particulière gravité reconnue comme incurable au moment du diagnostic. Les quatre éléments retenus sont réunis pour la trisomie 21 dûment diagnostiquée.

Face à l'indifférence de la société vis à vis des mises en garde, même discrètes, par le CCNE d'un risque d'eugénisme (terme souvent accompagné d'un qualificatif porteur de valeurs : eugénisme « négatif », acceptable par la société, opposé à un eugénisme « positif », dont nous examinerons la définition plus loin), comment ne pas évoquer un texte de Castoriadis, contemporain de la publication de l'avis n°37 du CCNE, intitulé *Le cache-misère de l'éthique*<sup>359</sup> ? En dénonçant l'abîme entre éthique et politique, Castoriadis soulignait la « duplicité instituée » de nos sociétés<sup>360</sup> : « à présent nous avons bel et bien une biopolitique qui ne dit pas son nom et qui condamne constamment à mort, même dans les pays riches, des centaines de personnes de manière tacite pour des raisons « économiques » c'est-à-dire politiques<sup>361</sup> ».

Dans la section suivante nous approfondirons cette notion d'eugénisme préventif et son impact sur l'existence même des personnes handicapées au sein de nos sociétés modernes industrielles. Nous procéderons à une généalogie de ce concept d'eugénisme au sein de ce qui est convenu d'appeler la civilisation et de sa résurgence sous forme d'eugénisme préventif, tolérée par notre société. Pour introduire ce thème nous examinerons de façon plus précise l'exemple de la tendance à l'élimination quasi-systématique, avant leur naissance, des individus porteurs de trisomie 21. Nous étudierons donc tout d'abord ce qu'il est advenu, vingt ans plus tard, de cette alerte concernant un risque d'eugénisme, exprimée par le CCNE, certes avec beaucoup de prudence et de retenue, en analysant le phénomène contemporain de la quasi-éradication de la trisomie 21 dans notre pays.

## **Le bébé né avec un handicap doit-il vivre ?**

L'eugénisme préventif, résulte des interruptions médicales de grossesse, autorisées par la loi et décidées par les parents suite à un diagnostic anténatal ayant détecté une anomalie d'une particulière gravité du fœtus. On peut alors parler d'avortement prénatal, encadré médicalement et légalement. En transposant à la période postnatale cette problématique de l'élimination des individus porteurs d'une « affection d'une particulière gravité reconnue comme incurable », des bioéthiciens ont

---

<sup>359</sup> Cornelius Castoriadis (1993), *Le cache-misère de l'éthique* in *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Points Essais, 2007, p. 249-266.

<sup>360</sup> Castoriadis, *Le cache-misère de l'éthique* in *La Montée de l'insignifiance*, *Op. cit.*, p. 258.

<sup>361</sup> Castoriadis, *Le cache-misère de l'éthique* in *La Montée de l'insignifiance*, *Op. cit.*, p. 254.

proposé récemment l'infanticide de ces nouveau-nés ; cet infanticide est désigné comme un « avortement post-natal », expression qui par elle-même prend figure d'argumentaire.

Dans un article intitulé *Avortement post-natal : pourquoi le bébé devrait-il vivre ?*<sup>362</sup>, ces chercheurs posent comme prémisses que « avoir un enfant peut être un fardeau insupportable pour la santé psychologique de la femme ou pour ses enfants qui existent déjà, indépendamment de la condition du fœtus ... si elle se retrouve seule elle ne pourra pas prendre soin elle-même de l'enfant ». Par ce plaidoyer de l'infanticide il est proposé de violer le pacte moral parental qui, comme nous le soutiendrons, est au fondement de la responsabilité envers l'être humain vulnérable.

La portée d'une proposition qui appartient à ce domaine moral<sup>363</sup> que Bernard Williams désigne comme celui où l'agent moral « aura eu une pensée en trop<sup>364</sup> », formule dont la portée fera l'objet d'un développement plus loin.

---

<sup>362</sup> Alberto Giubilini et Francesca Minerva, *After-birth abortion: why should the baby live ?*, Journal of Medical Ethics British Medical Journal, février 2012. Disponible sur : <http://jme.bmj.com/content/early/2012/03/01/medethics-2011-100411.full>

Résumé de l'article : « L'avortement est considérablement accepté même pour des raisons qui n'ont rien à voir avec l'état de santé du fœtus. En montrant que (1) à la fois les fœtus et les nouveau-nés n'ont pas le même statut moral que des personnes réelles, (2) qu'il n'est pas pertinent de les considérer tous deux (fœtus et nouveau-né) comme des personnes potentielles et (3) que l'adoption ne va pas toujours dans le sens du meilleur intérêt pour des personnes réelles, les auteurs défendent la thèse que, ce que nous appelons « avortement après naissance » (tuer un nouveau-né), devrait pouvoir être permis dans tous les cas où l'avortement est autorisé, y compris dans les cas où le nouveau-né n'est pas handicapé »

<sup>363</sup> Bernard Williams propose un genre de vie éthique où se manifeste une motivation à poursuivre des fins auxquelles sont attribuées une priorité délibérative élevée en écartant certaines actions dès le départ, prenant l'exemple de l'éventualité de l'élimination physique d'un concurrent, Williams recommande : « une façon d'écarter certaines actions, et souvent la meilleure, c'est de ne jamais penser à elles ... il est caractéristique de la moralité qu'elle tend à négliger la possibilité que certaines préoccupations sont le mieux représentées dans ce silence délibératif » : Bernard Williams (1985), *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad. JP Spitz, Paris, Gallimard, 1990, p. 200.

<sup>364</sup> Bernard Williams (1981), Personne, caractère et morale in *La fortune morale : moralité et autres essais*, trad. Jean Lelaidier, Paris, P.U.F., 1994, p. 250.



## Eugénisme préventif : refus du handicap par la société ?

### Introduction : le cas de la trisomie 21<sup>365</sup>

Les personnes handicapées et leurs familles, manifestent une sensibilité très aiguë face à toute attitude de la société, facilitée par une pratique médicale – publique ou privée - qui tendrait à sélectionner, pour les éliminer, des personnes au prétexte qu'elles seront dotées d'une « vie qui ne mériterait pas d'être vécue ». Les membres d'une société ne devraient-ils pas s'inquiéter quand celle-ci finit par « acclimater »<sup>366</sup> la notion de sélection (et l'élimination ultérieure) des personnes – en devenir ou non – sur la base de l'utilité de la personne<sup>367</sup>, et de son droit à vivre ?

En 2009, la préparation d'une révision de la Loi de bioéthique de 2004 et les débats de citoyens au travers des États Généraux qui l'ont accompagnée, ont fourni l'occasion de réactiver la controverse lancée début 2007 par le Professeur Didier Sicard, alors Président du CCNE, face au constat de la généralisation du dépistage prénatal<sup>368</sup>. Didier Sicard suggérait en effet, que la mise à disposition systématique d'une information sur l'état d'anormalité de l'embryon de l'enfant à naître, soumettait les parents à une pression telle qu'on assistait à une quasi-éradication de la trisomie 21.

Une étude du Conseil d'État<sup>369</sup>, précisément consacrée à la révision des lois de bioéthique avait effectivement examiné cette problématique posée par la généralisation du dépistage prénatal. En notant que le nombre d'interruptions médicales de

---

<sup>365</sup> Les personnes atteintes de trisomie 21 (appelé « Down syndrome » dans le monde anglosaxon) ont 47 chromosomes au lieu de 46, car elles ont trois chromosomes 21 au lieu de deux dans chacune des cellules de leur corps. La modification chromosomique présente chez les personnes atteintes de trisomie 21 va avoir des impacts sur leurs traits physiques et sur leur développement. Celui-ci sera ralenti, en particulier le développement mental, entraînant une déficience intellectuelle, variable selon les individus.

<sup>366</sup> Nous avons déjà fait référence à cette formule de Nadine Fresco, qui interprète l'évolution des lois de bioéthique, selon la métaphore du jardin d'acclimatation : la société s'accoutume graduellement à ces lois pour finir par accepter « ce qui hier encore était jugé moralement inacceptable » (Atlan Henri, Fresco Nadine & alii, *Le clonage humain*, *Op. cit.*, p. 191).

<sup>367</sup> Elie Wiesel (1958), *La nuit*, Les Editions de Minuit, p. 118.

<sup>368</sup> Didier Sicard, *La France au risque de l'eugénisme*, Journal Le Monde du 05 février 2007, p. 14. (le texte de cet article figure en annexe)

<sup>369</sup> *Étude du Conseil d'État de la révision des lois de bioéthique*, mai 2009. Disponible sur : <http://www.conseil-etat.fr/ce/rappor/rapport2009/Etude-bioéthique.pdf> (p. 30 & 31)

grossesse (IMG) reste relativement faible en France<sup>370</sup>, et stable au cours du temps, le Conseil d'État considérerait qu'en l'état actuel des choses, le risque d'une dérive eugénique n'apparaissait pas. Le Conseil d'État soulignait néanmoins que le cas de la trisomie 21 « appelle à la vigilance »<sup>371</sup> : on observe en France « une pratique individuelle d'élimination systématique des fœtus porteurs de trisomie 21 »<sup>372</sup>. Une telle vigilance se posera avec une plus grande acuité suite à l'annonce du diagnostic prénatal non invasif (DPNI) que nous évoquions ci-dessus : il est désormais possible de prélever un séquençage d'ADN du fœtus grâce à une simple prise de sang chez la mère<sup>373</sup>.

### ***De quoi parle-t-on ?***

Le diagnostic prénatal permet de détecter in utero chez l'embryon ou le fœtus une affection grave. Ce sont, pour exemple, l'échographie ou l'amniocentèse. Le diagnostic est issu du « colloque singulier entre un médecin et un couple »<sup>374</sup>. En revanche le dépistage relève d'un approche collective correspondant à une « problématique de santé publique », le Professeur Israël Nizand<sup>375</sup>, prend pour exemple les « programmes nationaux de détection de la trisomie 21 »<sup>376</sup>.

Nous interroger sur ce phénomène de quasi-éradication de la trisomie 21 ne consiste pas à mettre en accusation les bénéfices des avancées de la biomédecine pour les femmes enceintes. Il est encore moins question de stigmatiser les parents qui, détenteurs de l'information la plus pertinente et la plus objective, communiquée par un collège de médecins, auront fait le choix, en toute liberté, de recourir à l'interruption médicale de grossesse encadrée par la loi de façon très précise<sup>377</sup>.

---

<sup>370</sup> De l'ordre de 6000 en 2004 sur un total de 800 000 naissances environ.

<sup>371</sup> *Étude du Conseil d'État de la révision des lois de bioéthique*, p. 30.

<sup>372</sup> *Ibid.* : « en France, 92 % des cas de trisomie sont détectés contre 70 % en moyenne européenne, et 96 % des cas ainsi détectés donnent lieu à une interruption de grossesse ».

<sup>373</sup> Eugénisme 2.0, Tribune du Docteur Laurent Alexandre parue Le Monde daté du 07 avril 2012.

<sup>374</sup> Israël Nizand & Sophie Marinopoulos (2007), *9 MOIS et caetera*, Paris, Fayard, p. 173.

<sup>375</sup> Professeur de gynécologie-obstétrique au Centre Hospitalier Universitaire de Strasbourg.

<sup>376</sup> *Ibid.*

<sup>377</sup> Code de la santé publique article L 2213-1 : « L'interruption volontaire d'une grossesse peut, à toute époque, être pratiquée si deux médecins membres d'une équipe pluridisciplinaire attestent, après que cette équipe a rendu son avis consultatif, soit que la poursuite de la grossesse met en péril grave la santé de la femme, soit qu'il existe une forte probabilité que l'enfant à naître soit atteint d'une affection d'une particulière gravité reconnue comme incurable au moment du diagnostic ... ».

Il s'agit plutôt, dans la perspective des réflexions qui ont été suscitées par les débats parlementaires consacrés à la révision de la loi bioéthique, de revisiter une question que l'histoire nous a appris à redouter : comment une société en arrive-t-elle à s'accoutumer à la sélection, puis à l'élimination d'une partie désignée de cette humanité qui la constitue ?

Au travers des réseaux associatifs et d'une expérience vécue sur un plan personnel, il faut témoigner avec force que les personnes porteuses de trisomie 21 font partie de notre humanité : elles mènent une vie au travers de laquelle elles trouvent leur épanouissement grâce à leur gentillesse, leur gaîté et leur sociabilité au sein d'une société qui a fini par leur faire une place, même si des progrès restent à accomplir <sup>378</sup>.

En se référant simplement à la Loi qui reconnaît une entière participation des personnes handicapées à la société<sup>379</sup>, on peut s'inquiéter qu'avant leur naissance un droit de vivre à tous ces futurs hommes et femmes, qui seront effectivement handicapés car porteurs de trisomie 21, soit mis en question ; et ce au prétexte que leur qualité de vie serait peut-être insatisfaisante ou qu'ils seront une charge pour la société. L'histoire nous a appris à craindre cette banalisation de la mise à l'écart de catégories d'individus suivie de leur élimination en leur accordant une « mort miséricordieuse » <sup>380</sup>. En évitant tout amalgame qui serait contreproductif dans ce débat, veillons à ce que notre société ne perde pas le sens de la solidarité et ne soit pas amenée à remettre en question le droit à exister, en son sein, pour des individus déficients, vulnérables ou désignés comme représentant une charge pour la société.

La mise en place des centres pluridisciplinaires de diagnostic prénatal, la définition d'un cadre législatif et les saisines du CCNE sur ce thème, autant de dispositions qui témoignent des intentions volontaristes d'encadrement du dépistage prénatal de la part de la puissance publique, pour le moins sur un plan formel et procédural.

---

<sup>378</sup> Jason Kingsley & Mitchell Levitz (2007), *Count Us In - Growing Up With Down Syndrome*, New-York, Harcourt, 198 pages.

<sup>379</sup> Loi n° 2005-102 du 11 février 2005 pour « l'égalité des droits et des chances, la participation et la citoyenneté des personnes handicapées ».

<sup>380</sup> Alice Ricciardi Von Platen, *L'extermination des malades mentaux dans l'Allemagne nazie*, *Op. cit.*, p. 74.

Interpellés pour justifier ce dépistage systématique conduisant à une quasi-éradication de la trisomie 21, certains représentants de la biomédecine (gynécologues, généticiens ...) avancent les arguments suivants :

- réduction voire suppression de la souffrance,
- gain économique dont bénéficierait la société,
- accueil très insuffisant des personnes handicapées dans notre société,
- respect de la liberté des individus (cadre légaliste de l'information de la femme enceinte qui la conduirait à prendre une décision en toute liberté)

Cette argumentation est illustrée par les réponses suscitées par l'intervention de Didier Sicard qui laissait à penser que par la minoration volontaire du nombre des individus porteurs de déficience génétique, le problème de l'accueil des personnes handicapées, déjà soulevé par le CCNE lors de l'affaire Perruche <sup>381</sup> en 2001, dont les développements seront résumés ci-après, trouverait une solution potentielle :

« ...dans la très grande majorité des cas, le dépistage prénatal n'est pas destiné à traiter mais bien à supprimer [...] dans le cas des trisomies 21 et 18, tout s'est passé comme si à un moment donné la science avait cédé à la société le droit d'établir que la venue au monde de certains enfants était devenue collectivement non souhaitée, non souhaitable. Et les parents qui désireraient la naissance de ces enfants doivent, outre la souffrance associée à ce handicap, s'exposer au regard de la communauté et à une forme de cruauté sociale née du fait qu'ils n'ont pas accepté la proposition faite par la science et entérinée par la loi [...] il n'y a pas de vraie pensée mais la recherche constante d'une optimisation<sup>382</sup> »

### ***De quelle souffrance parle-t-on ?***

Dans leur quotidien, les personnes porteuses de trisomie 21 connaissent les maux de toute existence humaine, mais grâce à des soins précoces et adéquats, elles exprimeront toutes leurs capacités par des sollicitations intenses et adaptées à leur déficience. Les méthodes d'accompagnement psycho-pédagogique, sont souvent

---

<sup>381</sup> Avis CCNE N° 68 du 29 mai 2001 et la prise en compte des débats subséquents dans la LOI n° 2002-303 du 4 mars 2002 relative aux droits des malades et à la qualité du système de santé.

<sup>382</sup> Didier Sicard, *La France au risque de l'eugénisme*, Op. cit.

préconisées à partir de résultats de recherches encouragées et promues par les associations qui viennent en aide aux personnes porteuses de trisomie 21 et à leurs familles. La souffrance la plus souvent mise en avant est bien celle des parents. En complément au traumatisme légitime que constitue pour les parents l'annonce du handicap de l'enfant à naître, contribue à cette souffrance, la pression sociale relayée par les interlocuteurs des familles qui leur présentent souvent le scénario le plus pessimiste : comme le confirment les témoignages de professionnels de centres pluridisciplinaires de diagnostic prénatal, cités en réponse <sup>383</sup> à l'article de D. Sicard :

« En cas de trisomie 21, la majorité des couples demandent une interruption médicale de grossesse ... je ne me vois pas imposer aux autres ce que la société a du mal à accepter ... avant de parler de dérive, il faut déjà balayer devant sa porte et s'occuper correctement des personnes handicapées. L'éthique, l'éthique ... il faut avoir les couples en face de soi, pour comprendre. Ma manière à moi de faire de l'éthique, c'est de soutenir les couples au quotidien ».

Les professionnels de santé légitiment leur position en reprenant en quelque sorte à leur compte certaines des remarques de l'avis du CCNE sur le dépistage du risque de la trisomie 21<sup>384</sup> mentionnées ci-dessus : « Le diagnostic de trisomie est le plus souvent ressenti comme un malheur pour l'individu, une épreuve affective et un fardeau économique pour la famille et la société, sans espoir actuel d'obtenir une amélioration sensible de la vie du trisomique. ». Ainsi Jacques Milliez, ancien chef de service de gynécologie obstétrique de l'hôpital Saint-Antoine à Paris, souligne que pour l'enfant à naître, c'est lui éviter des souffrances inacceptables, incurables, et pour les parents, c'est leur épargner « le calvaire, le fardeau insupportable, la blessure irréversible de leur enfant »<sup>385</sup>. Mais dans le cas de la trisomie 21, peut-on suivre Milliez quand il soutient que ce processus de dépistage prénatal - systématisé - correspond à une « attitude compassionnelle, individuelle et consentie » et n'est en rien soumis aux directives d'une entreprise de santé publique, d'un programme économique ou politique meurtrier ?

---

<sup>383</sup> Blanchard Sandrine, *Naître ou ne pas naître*, Journal *Le Monde*, du 1<sup>er</sup> avril 2007.

<sup>384</sup> Avis N°5 sur les problèmes posés par le diagnostic prénatal et périnatal. 13 mai 1985. Disponible sur : <http://www.ccne-ethique.fr/docs/fr/avis005.pdf>.

Avis N°37 sur le dépistage du risque de la trisomie 21 fœtale à l'aide de tests sanguins chez les femmes enceintes. 22 juin 1993. Disponible sur : <http://www.ccne-ethique.fr/docs/fr/avis037.pdf>

<sup>385</sup> Milliez Jacques (1999), *L'euthanasie du fœtus, Médecine ou eugénisme ?*, Paris, Odile Jacob, p. 151.

## ***La logique économique prévaut-elle ?***

Si Didier Sicard parle d'optimisation, Israël Nizand de son côté considère en termes clairs que la logique médicale de dépistage prénatal (de la trisomie 21 pour exemple) « rejoint la logique économique qui consiste à éviter les naissances d'enfants atteints d'un handicap »<sup>386</sup>.

La politique de dépistage systématique de la trisomie préconisée par le Haut Comité de la Santé Publique en 1994<sup>387</sup>, suite à une analyse des gains économiques réalisables, est donc désormais mise en œuvre.

Dans une tribune du Monde de mars 2007, en réponse à D. Sicard deux généticiens ayant une « longue pratique du dépistage et du diagnostic prénatal » accordent certes un satisfecit aux efforts faits pour accueillir les sujets porteurs de handicap (Loi du 11 février 2005) mais font ensuite valoir un principe de réalité : « S'il reste encore beaucoup à faire dans ce domaine, il est clair que la diminution du nombre des sujets atteints ne peut nuire à leur prise en charge par la collectivité »<sup>388</sup>. L'argument économique a été de nouveau mentionné en 2009 dans le cadre des États Généraux de la bioéthique lors d'une présentation à l'Académie de Médecine du « dépistage des maladies génétiques en population »<sup>389</sup>, une Directrice de l'INSERM a considéré que le dépistage de la trisomie 21 est bénéfique pour la société car, grâce à « l'évitement des cas, il y a diminution des coûts de santé et ainsi rentabilité du dépistage de la trisomie 21 ». Pour justifier la levée de l'interdiction de la recherche d'une trisomie 21 lors d'un diagnostic préimplantatoire effectué pour détecter une maladie génétique héréditaire, présente chez l'un des parents<sup>390</sup>, le Professeur Nizand argumentait ainsi : « on avorte 99% des trisomiques dans notre pays ... n'oublions pas que le dépistage de la trisomie coûte bien moins cher que la prise en charge par la société des personnes atteintes. »

---

<sup>386</sup> Nizand Israël & Marinopoulos Sophie, *9 MOIS et caetera*, Paris, Fayard, 2007, p.175.

<sup>387</sup> Haut Comité de la Santé Publique (1994), *La sécurité et la qualité de la grossesse et de la naissance : Pour un nouveau plan périnatalité*, Rennes, ÉDITIONS ENSP, p. 90 à 92.

<sup>388</sup> Pierre Leymarie et Nathalie Leporrier, Tribune : *L'eugénisme en France, un mythe sans fondement*, Journal *Le Monde* 3 mars 2007 (cet article figure en annexe).

<sup>389</sup> Disponible sur : [http://www.espace-ethique.org/doc2009/Ayme\\_academie\\_medecine\\_290409.pdf](http://www.espace-ethique.org/doc2009/Ayme_academie_medecine_290409.pdf)

<sup>390</sup> Avis n° 107 du CCNE sur les problèmes éthiques liés aux diagnostics anténatals : le Diagnostic PréImplantatoire (DPI), du 15 oct. 2009. Disponible sur : [http://www.ccne-ethique.fr/docs/Avis\\_107.pdf](http://www.ccne-ethique.fr/docs/Avis_107.pdf) :

## ***Un déficit dans l'accueil des personnes handicapées par la société : une réalité ?***

Si l'optimum n'est pas atteint en ce domaine, d'énormes progrès ont été accomplis, au travers de la solidarité nationale, pour intégrer, accompagner et apporter les compensations nécessaires aux personnes en situation de handicap ; à commencer par le dispositif de scolarisation dont elles bénéficient de plein droit depuis la Loi du 11 février 2005, déjà mentionnée. En présentant la seule vision pessimiste de l'inclusion des personnes handicapées dans notre société lors de l'annonce faite aux parents d'une malformation du fœtus, la médecine n'induit-elle pas leur choix dit « libre et éclairé » consistant à éviter la naissance d'un enfant dont « la vie ne méritera pas d'être vécue » ? À partir de quelles données objectives de telles opinions peuvent-elles être maintenues ? Même si une réalité sociétale ne se traduit pas uniquement par des chiffres, ce serait faire injure à l'expression de la solidarité nationale et à l'engagement de tous ceux qui l'accompagnent, pouvoirs publics, associations et professionnels du secteur médico-social, que de ne pas rappeler l'effort considérable accompli en ce domaine. Qu'il reste beaucoup à faire en ce domaine, les associations de défense des personnes handicapées <sup>391</sup> ne manquent jamais de le rappeler et n'ont pas apporté leur totale adhésion au bilan chiffré de l'application de la Loi du 11 février 2005 quatre ans après sa promulgation <sup>392</sup>.

## ***Un consentement libre et éclairé des parents ?***

Les représentants de la biomédecine ne sous-estiment pas les tensions éthiques créées par les progrès accomplis dans le dépistage des maladies génétiques <sup>393</sup> et nous affirment agir conformément aux principes de l'éthique procédurale de la médecine <sup>394</sup> (principes d'autonomie, de bienfaisance, de non-malfaisance et de justice). Est-ce pour autant que les parents, dans ce moment de sidération qu'ils vivent à l'annonce du handicap du bébé à naître, seront conscients d'être conduits à prendre une décision libre

---

<sup>391</sup> Sans prétendre être exhaustif, rappelons que l'accompagnement des personnes trisomiques fait partie des objectifs de prise en charge des personnes handicapées par les grandes associations de défense des intérêts des personnes handicapées ; plus spécifiquement les associations comme Trisomie 21 France, l'AFRT (Association Française pour la Recherche sur la Trisomie 21) ou la Fondation Jérôme Lejeune (du nom du co-découvreur de la trisomie 21), portent leurs efforts pour conseiller et aider les personnes trisomiques ainsi que leurs familles.

<sup>392</sup> Disponible sur : [http://www.travail-solidarite.gouv.fr/IMG/pdf/DP\\_loi\\_handicap\\_4\\_ans\\_apres.pdf](http://www.travail-solidarite.gouv.fr/IMG/pdf/DP_loi_handicap_4_ans_apres.pdf)

<sup>393</sup> [http://www.espace-ethique.org/doc2009/Ayme\\_academie\\_medecine\\_290409.pdf](http://www.espace-ethique.org/doc2009/Ayme_academie_medecine_290409.pdf) - diapositives n° 30 à 36.

<sup>394</sup> P. Leymarie et N. Leporrier, *L'eugénisme en France, un mythe sans fondement*, Op. cit., *Le Monde* 3 mars 2007.

et éclairée dans le cadre légal de la procédure d'information (art. R. 2131-2 du Code de la Santé Publique de décembre 2006).

Certes le principe de décision libre et éclairée est affirmé par le dispositif réglementaire qui encadre le dépistage de la trisomie 21, mais une étude récente de deux chercheurs français<sup>395</sup> communiquée par l'INSERM<sup>396</sup> émet des réserves sur la pleine conscience qu'auraient les femmes enceintes sur le processus de dépistage dans lequel elles s'engagent. Ces chercheurs recommandent que les phases successives du dépistage de la trisomie 21 (échographie, tests par marqueurs sériques puis amniocentèse) soient accompagnées par une information adaptée. Cette information devrait aider les parents à mieux prendre conscience de la décision qu'implique le dépistage, à savoir la poursuite ou l'arrêt de la grossesse. Cette étude souligne que les femmes enceintes comprennent que les prises de décision relatives à leur suivi de grossesse sont du ressort du médecin, mais s'interroge en revanche sur la conscience qu'elles peuvent avoir des implications potentielles de la succession des tests de diagnostic anténatal : on ne saurait donc condamner leur attitude, mais faire en sorte d'accompagner le dépistage par une information adaptée leur permettant des prises de décision en accord avec leurs valeurs.

### ***Un questionnement qui reste ouvert***

On peut en effet s'interroger sur la validité d'un consentement<sup>397</sup> éclairé débouchant sur une prise de décision autonome quand des professionnels de centres pluridisciplinaires de diagnostic prénatal signifient aux parents que la prise en charge du handicap sera problématique d'une part et quand d'autre part les experts de la biomédecine ne semblent proposer aucune option thérapeutique<sup>398</sup> une fois la trisomie 21 diagnostiquée. Cette interrogation ne peut être que renforcée par la récente

---

<sup>395</sup> Valérie Seror et Yves Ville, *Prenatal screening for Down syndrome: women's involvement in decision-making and their attitudes to screening*, Prenatal Diagnosis Volume 29, Issue 2, February 2009, pages 120–128.

<sup>396</sup> Valérie Seror, *Le dépistage de la trisomie 21 est-il bien compris par les femmes ?* INSERM, 2009 disponible sur : <http://www.inserm.fr/espace-journalistes/le-depistage-de-la-trisomie-21-est-il-bien-compris-par-les-femmes>.

<sup>397</sup> Marzano Michela, *Je consens donc je suis..*, *Op. cit.*, Chap III : Consentement du patient et éthique médicale : du paternalisme à l'autonomie, p. 75 à 128.

<sup>398</sup> Gayon et Jacobi (2006), *L'éternel retour de l'eugénisme*, Paris, PUF, p. 89.



recommandation du CCNE de lever l'interdiction de la recherche d'une trisomie 21 à l'occasion d'un DPI pour maladie génétique présente chez l'un des parents<sup>399</sup>.

La possibilité d'une information sur les problèmes suscités par l'accueil d'un enfant handicapé a été finalement accordée aux familles dans la Loi de bioéthique de juillet 2011<sup>400</sup> ; au Titre III intitulé « Diagnostic prénatal » figure en effet la disposition suivante : « Une liste des associations spécialisées et agréées dans l'accompagnement des patients atteints de l'affection suspectée et de leur famille est proposée (à la femme enceinte et à l'autre membre du couple) ».

Cette disposition a été introduite après bien des hésitations et fait suite à la recommandation du Conseil d'État<sup>401</sup> qui soulignait la nécessité de mieux prendre en compte dans les décrets de révision de la Loi de bioéthique « le déficit d'information et d'accompagnement des femmes enceintes et mette davantage en valeur les actions de conseil lors de l'annonce d'une anomalie » ; cette information est supposée apporter un éclairage sociétal complémentaire aux éléments biomédicaux communiqués par le médecin à la famille dans un cadre formalisé.

Il faut souligner l'importance de cette rencontre avec des représentants de familles d'enfants trisomiques lors de cette phase capitale d'information des parents confrontés à une prise de décision douloureuse. En effet ces familles, au sein d'associations très actives, initiatrices de programmes de recherche visant à améliorer la qualité de vie quotidienne et à compenser les déficits cognitifs des personnes porteuses de trisomie 21, sont à même d'apporter informations et conseils pour l'éventuel accueil de cet enfant porteur de trisomie : ils pourront ainsi témoigner, sans minimiser la forte implication personnelle des parents et les difficultés qu'ils auront à affronter, qu'une place peut être offerte à cet enfant au sein de sa famille et de la société.

Les familles devraient alors être en mesure de prendre une décision en toute connaissance de cause ; en effet dans ce choix peuvent désormais entrer en ligne de compte non seulement des critères biologiques, mais aussi des critères faisant référence à la tolérance sociale du handicap dans notre société. Mais le choix des parents sera

---

<sup>399</sup> Avis n° 107 du CCNE sur les problèmes éthiques liés aux diagnostics anténatals : le Diagnostic PréImplantatoire (DPI), du 15 oct. 2009.

<sup>400</sup> LOI n° 2011-814 du 7 juillet 2011 relative à la bioéthique.

<sup>401</sup> Disponible sur : <http://www.conseil-etat.fr/ce/rappor/rapport2009/Etude-bioéthique.pdf> (p. 30 & 31).

conditionné par la normativité sociale qui dicte implicitement l'acceptation ou non des personnes dont la déficience ne permet pas l'accès à l'autonomie. Cette responsabilité d'une dépendance sociale à assumer tout au long d'une vie nous ramène à la problématique initiale – à savoir « Comment une société en arrive-t-elle à s'accoutumer à la sélection, puis à l'élimination d'une partie désignée de cette humanité qui la constitue ? ». Une manière de reformuler la question consistera à analyser l'émergence d'un phénomène social, hâtivement qualifié d'eugéniste, mais qui relève pour le moins de procédés de même nature lorsque la science a les moyens « d'entraver la multiplication des inaptes ».

### **L'eugénisme préventif : position du problème**

Grâce aux progrès de la biotechnique, l'homme pourrait prendre en main son destin et émergerait alors une forme d'eugénisme moins inquiétante que l'eugénisme d'État - État totalitaire ou État-providence<sup>402</sup> - qu'il serait convenu d'appeler eugénisme libéral, « laissant à l'appréciation des parents la possibilité d'intervenir dans le génome des cellules germinales fécondées<sup>403</sup> ».

Placés devant de le dilemme « du hasard ou du choix<sup>404</sup> », quelle sera l'attitude des parents confrontés au développement de cet eugénisme libéral ? La problématique de l'accueil des personnes handicapées dans la société vient alors se poser. La notion d'eugénisme de précaution, ou préventif, qui émerge des études conduites sur ce thème, ne va-t-elle pas contribuer à rendre encore moins inclusive une société qui depuis longtemps s'est montrée peu accueillante au handicap ?

Comme rappelé ci-dessus, la dénonciation en 2007, par l'ancien Président du CCNE, face au constat de la généralisation du dépistage prénatal, d'une « France au risque de l'eugénisme » a mis en lumière la problématique de l'eugénisme préventif dans notre société. Comme nous l'avons développé en introduction avec l'exemple de la Trisomie 21, il était suggéré que la mise à disposition systématique d'une information sur l'état d'anormalité de l'embryon de l'enfant à naître, soumet les parents à une

---

<sup>402</sup> Cet État protecteur au « despotisme doux » comme l'entendait de Tocqueville

<sup>403</sup> Jurgen Habermas (2001), *L'avenir de la nature humaine (vers un eugénisme libéral ?)*, Paris, Gallimard, 2003, p. 117.

<sup>404</sup> Allen Buchanan & alii (2000), *From chance to choice : Genetics & Justice* Cambridge; CUP; édition 2001.

pression sociale culpabilisante qui vient s'ajouter à leur souffrance et à leur désespoir causés par cette annonce.

Dans son article déjà cité, Anne Fagot-Largeault fait mention de la publication en 1990 des résultats d'une enquête réalisée auprès de couples ayant procédé au test anténatal de recherche de la trisomie 21. En synthèse, les parents expriment leur souhait d'un enfant non pas « parfait mais normal », capable d'accéder à l'autonomie. La dépendance liée à des facteurs sociaux et culturels peut être corrigée aux yeux des parents. En revanche la grande dépendance liée à une déficience de nature biologique, malgré les thérapies mises en œuvre, « n'est pas améliorable par décret, même si des aménagements peuvent faciliter la vie de la personne handicapée et de sa famille »<sup>405</sup>. Les parents interrogés sont conscients que la technique médicale moderne se substitue à la sélection naturelle : « les parents qui recourent au conseil génétique et au dépistage anténatal d'anomalies choisissent d'assumer la responsabilité d'une sélection faite par l'homme »<sup>406</sup>.

Une enquête d'opinion réalisée en 2009, dans le cadre de la révision de la loi bioéthique, indiquait que la moitié des français jugent acceptables les formes « douces » d'eugénisme dit « négatif » : on désigne ainsi tout processus, encadré par la loi, qui consiste à éliminer, par avortement ou par tri préimplantatoire, des embryons jugés défectueux<sup>407</sup>.

Problématiser l'eugénisme suppose dans un premier temps de procéder à sa caractérisation et à son histoire qui reste étroitement liée aux progrès de la biologie depuis Darwin. La biologie et le darwinisme ont rendu indissociables la sélection et l'eugénisme ouvrant ainsi la tentation pour une société d'éradiquer en son sein des sujets porteurs de tares, se substituant de la sorte à la sélection naturelle.

Les progrès biotechniques tels que le diagnostic prénatal, le diagnostic préimplantatoire, l'interruption médicale de grossesse et la procréation médicalement

---

<sup>405</sup> Anne Fagot-Largeault, Normativité biologique et normativité sociale in *Fondements naturels de l'éthique*, *Op. cit.*, p. 199.

<sup>406</sup> *Ibidem*.

<sup>407</sup> P.A. Taguieff, (2007), *La bioéthique ou le juste milieu, Une quête de sens à l'âge du nihilisme technicien*, Paris, Fayard, p. 201.

assistée<sup>408</sup> et le clonage ont entraîné un large mouvement de réflexion éthique et philosophique constituant désormais le champ de la bioéthique.

Il s'agira dans ce chapitre de nous attacher aux questions que soulèvent le diagnostic anténatal et les décisions d'interruption médicale de grossesse qui s'en suivent. Comme la plupart des questions de bioéthique, elles sont l'objet d'un vif débat qui oppose les tenants d'un « biocatastrophisme » au nombre desquels se comptent les intransigeant religieux d'une part, aux partisans du laisser-faire scientifique d'autre part. Ainsi l'invocation de la dignité humaine est soit réfutée pour cause d'obscurantisme religieux ou métaphysique soit promue au nom d'un propre de la personne humaine : nous reviendrons plus loin sur ce débat.

Dans la même perspective à la sacralité de la vie se voit opposée la qualité de la vie. Dans quelle mesure l'État et la société devraient intervenir et exprimer ses idées sur ce « qu'est une vie humaine digne d'être vécue » ?

En abordant ce thème de l'eugénisme préventif nous nous efforcerons de rester au niveau du débat d'idées et « d'éviter l'erreur ... de substituer à la *reductio ad absurdum* la *reductio ad Hitlerum* : qu'Hitler ait partagé une opinion ne suffit pas à la réfuter<sup>409</sup> » selon les termes de Leo Strauss.

## **L'eugénisme : caractérisation et historique**

### ***CARACTÉRISATION***

Retenons cette définition de l'eugénisme : « Tout projet visant à influencer la transmission des caractères héréditaires afin d'améliorer l'espèce humaine »<sup>410</sup>. En désignant par « eugénisme » la science des conditions les plus favorables à la reproduction humaine, Galton, cousin de Darwin, visait en 1883 un double objet : entraver la multiplication des inaptes (eugénisme négatif) et améliorer la race (eugénisme positif). Ainsi les interventions cliniciennes (DPN, DPI, IMG, PMA...) fournissent aux parents des éléments pour une décision quant à l'avenir de l'embryon de l'enfant à naître. Si, à la suite d'un diagnostic prénatal il est reconnu que l'enfant à naître

---

<sup>408</sup> Les sigles associés à ces techniques sont définis dans le glossaire en annexe.

<sup>409</sup> Leo Strauss (1953), *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Flammarion, coll. Champs, 2003, p. 51.

<sup>410</sup> Hottois G. & Missa J.N. (2001), *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.

est porteur de graves déficiences, la décision des parents de recourir à l'interruption médicale de grossesse relève de l'eugénisme négatif. Est également classé dans l'eugénisme négatif, le recours au diagnostic préimplantatoire qui permet le tri sélectif des embryons pour écarter ceux qui seraient porteurs d'une grave déficience. Il s'agit alors d'un objectif « thérapeutique » d'élimination de la souffrance de l'enfant et des parents parfois associé à un prétendu préjudice d'être né - question de la *wrongful life* telle qu'elle se posa dans une affaire qui défraya la chronique judiciaire<sup>411</sup> en 2001 et que nous examinerons ci-dessous. La possibilité qui serait laissée aux parents, grâce au diagnostic préimplantatoire, de choisir de laisser naître l'enfant dont les caractéristiques génétiques seront à leurs yeux optimales, relèvera de l'eugénisme positif.

## **HISTORIQUE**

### ***Eugénisme d'Etat : première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle***

Pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle dominera un eugénisme d'État ; il correspond aux doctrines issues du darwinisme social, de l'eugénisme positif qui prétend « améliorer la race » d'une part, et d'autre part de l'eugénisme négatif visant à lutter contre la dégénérescence induite par la disparition de la sélection naturelle dans la société (en particuliers dans les classes défavorisées dont les membres déficients échappent à cette sélection naturelle grâce à l'altruisme, garant de la survie de l'espèce<sup>412</sup>). En arguant des premiers résultats de la génétique, les biologistes et généticiens de l'époque, sans base scientifique sérieuse néanmoins, apporteront leur caution et soutiendront la création d'associations eugénistes qui susciteront les législations et les programmes politiques correspondant.

### ***Les Etats-Unis***

Les théories eugénistes reçurent très tôt un accueil favorable dans ce pays dont la politique libérale veillait à maîtriser la santé physique et morale de sa population très évolutive<sup>413</sup>, par un certain nombre de lois à visée eugénique :

---

<sup>411</sup> Affaire dite affaire « Perruche » du nom de la famille d'un jeune homme gravement handicapé suite à une maladie de la mère pendant sa grossesse.

<sup>412</sup> Pichot André (2000), *La société pure de Darwin à Hitler*, Paris, Flammarion, rééd. Coll. Champs Flammarion, 2001, p. 101.

<sup>413</sup> Lors des grandes vagues d'immigration aux Etats-Unis, à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, les candidats à l'immigration sélectionnés comme « LPC » - à savoir *Liable to become a Public Charge* i.e. susceptibles de devenir une charge à la société - étaient refoulés vers leur pays d'origine. Ces personnes étaient

- En 1907 première loi eugéniste édictée dans l'État d'Indiana : réduction de la liberté de procréation des inaptes et régulation de l'immigration de certaines races (ex : « la stérilisation des criminels confirmés, des idiots et des imbéciles »)
- En 1924 la Loi « Immigration restriction Act » est promulguée
- Lois de stérilisation à caractère eugénique passées par de nombreux états, considérées comme constitutionnelles par la Cour Suprême en 1927 (décision supportée par les religieux progressistes et les mouvements philanthropiques, mais contestée par les protestants fondamentalistes et les catholiques et juifs conservateurs). Dans cette démocratie libérale, l'obligation des pratiques eugéniques étaient comparée à celle de la vaccination ou de la conscription.

### ***La Scandinavie<sup>414</sup>***

En Suède une loi de stérilisation des personnes handicapées mentales fut votée par le Parlement en 1934 : entre 1935 et 1975 63 000 suédois furent stérilisés ; des lois et des politiques similaires furent mises en œuvre au Danemark et en Norvège.

La révélation en 1976 de telles pratiques suscita une polémique de la part des libéraux aux Etats-Unis : prétexte à critiquer la sociale-démocratie scandinave, dont les pratiques se seraient apparentées à celles du nazisme, et auraient ainsi illustré une politique dirigiste et autoritaire caractérisant l'Etat – providence (*welfare state*) !

#### *Les objectifs de cette politique ?*

La question reste ouverte pour déterminer si ces objectifs étaient d'abord eugéniques sur un plan biologique, ou bien liés à une politique globale de bien-être (« welfare ») (pour exemple : meilleurs soins aux enfants, planning familial, libération de la femme...).

#### *Y avait-il coercition ou libre choix ?*

La réponse évolue dans le temps : en passant de motivations eugéniques et biologiques (jusqu'aux années 1950) à des intentions faisant une plus grande place à l'individu et au social on passe d'une coercition paternaliste aux libres choix individuels :

---

en effet considérées comme « incapables de travailler ou de subvenir à leurs besoins par elles-mêmes » (musée de Ellis Island).

<sup>414</sup> Gunnar Broberg and Nils Roll-Hansen (2000), *Eugenics and the Welfare State, Sterilization policy in Norway, Sweden, Denmark & Finland*, Uppsala Studies in History of Science, 2005.

« la stérilisation dans l'intérêt de la société<sup>415</sup> fut remplacé par la stérilisation dans l'intérêt de l'individu »

### ***L'épisode du nazisme*** <sup>416</sup>

Le nazisme transforme les programmes eugénistes en cauchemar. En s'inspirant de l'expérience nord-américaine le gouvernement allemand dès 1927, avant la prise du pouvoir par Hitler, promulguera une loi eugéniste, qui fut votée comme loi eugéniste nazie le 14 juillet 1933 :

« toute personne atteinte d'une maladie héréditaire, peut être stérilisée au moyen d'une opération chirurgicale si, d'après les expériences de la science médicale il y a lieu de croire avec une grande probabilité que les descendants de cette personne seront frappés de maux héréditaires graves, mentaux ou corporels <sup>417</sup>. »

Cette loi sera complétée par une autre loi d'interdictions de mariage (octobre 1935) de même nature eugéniste. Dans ses écrits Hitler avait développé cette rhétorique scientifique et biologisante mise en application dans les programmes eugénistes les plus sinistres de la première moitié du vingtième siècle. Ainsi dans *Mein Kampf*, au onzième chapitre intitulé « Peuple et race » : « toutes les grandes civilisations de l'antiquité ont décliné parce que la race originaire qui les avait créées est morte du fait de la contamination de son sang [...] La conservation de la race est soumise à la loi de fer de la nécessité et du droit à la suprématie des meilleurs et des plus forts. Celui qui veut vivre doit donc lutter et celui qui ne prend pas part au combat dans ce monde de luttes éternelles ne mérite pas la vie »<sup>418</sup>.

L'aboutissement de ce fanatisme de l'hygiène raciale fut le décret autorisant l'extermination des malades mentaux en octobre 1939, connue depuis sous le nom

---

<sup>415</sup> Le retard mental était souvent le critère principal dans des cas où une personne était jugée comme incapable de prendre une décision volontaire ou dans ceux où une coercition était appliquée à un degré considéré de nos jours inacceptable.

<sup>416</sup> Alice Ricciardi Von Platen, *L'extermination des malades mentaux dans l'Allemagne nazie*, *Op. cit.* Ainsi que : Pichot André (2000), *La société pure de Darwin à Hitler*, *Op. cit.*, p. 235-290.,

<sup>417</sup> Maladies héréditaires au sens de cette loi : 1/ débilité mentale congénitale 2/ schizophrénie 3/ folie circulaire (ou maniaque dépressive) 4/ épilepsie héréditaire 5/ danse de Saint-Guy héréditaire (chorée de Huntington) 6/ cécité héréditaire 7/ surdité héréditaire 8/ malformations corporelles graves et héréditaires ; peut aussi être stérilisée toute personne sujette à des crises graves d'alcoolisme

<sup>418</sup> Alice Ricciardi Von Platen, *L'extermination des malades mentaux dans l'Allemagne nazie*, *Op.cit.*, p. 41.

d'opération T4<sup>419</sup>. Des centres de gazage d'élimination des malades mentaux furent mis en place, mais finirent par fermer suite à des protestations publiques (pour exemple : plainte de l'Évêque de Munster pour meurtre en 1941). Cette capacité d'indignation des Églises fit reculer les nazis, mais ce programme T4 préfigurait la « solution finale » ! Cette politique de l'état nazi a créé un traumatisme dont notre civilisation s'en remet avec peine. Après 1945 les politiques d'eugénisme pilotées par l'État seront donc officiellement bannies dans les démocraties libérales (à l'exception du cas de la Scandinavie jusqu'en 1976).

### ***La France***

Dans son livre très approfondi sur l'histoire de l'eugénisme, André Pichot rappelle que le mouvement eugéniste qui s'étendit à la plupart des pays occidentaux au début du XX<sup>e</sup> siècle épargna la France. En effet l'objectif de la « science des bonnes naissances » fut pris à la lettre (eugénisme) et se contenta de veiller à l'hygiène de la femme enceinte et du nourrisson pour assurer de bonnes naissances<sup>420</sup> dans le cadre d'une politique hygiéniste. Pichot interprète ce rejet des « inepties eugénistes » à partir d'une préférence accordée en France aux théories de Lamarck et de Pasteur plutôt qu'à la théorie de Darwin dont une interprétation erronée s'était traduite par un darwinisme social ravageur dans d'autres pays.

Il n'en demeure pas moins que depuis une vingtaine d'années, suite aux progrès de la biomédecine et aux débats suscités par la proposition de loi sur la bioéthique et de ses révisions successives, un questionnement sur l'eugénisme a resurgi en France. Nous avons examiné en introduction l'apparition de ce thème à propos de la généralisation du test anténatal de la trisomie 21 ; une affaire particulièrement douloureuse, connue sous le nom « d'affaire Perruche » ressuscita dans une partie de la société française le débat concernant « des vies qui méritent d'être vécues », voire même « le préjudice d'avoir été mis au monde ». Il ne semble pas inutile de résumer les discussions qui se tinrent autour d'une situation dramatique vécue par une personne handicapée et sa famille d'une part et d'autre part sur la façon dont la société tenta de répondre à la détresse de cette famille.

---

<sup>419</sup> le centre administratif était situé à Berlin au 4 Tiergartenstrasse.

<sup>420</sup> Pichot, *La société pure de Darwin à Hitler*, *Op. cit.*, p. 220.



### *Rappel de l'affaire Perruche*

Suite à une faute médicale de diagnostic d'une rubéole contractée pendant la grossesse de sa mère, le jeune Nicolas Perruche est né avec un très grave handicap. Si elle avait disposé de l'information adéquate, Madame Perruche, mère du jeune Nicolas, aurait recouru à une interruption volontaire de grossesse : l'exercice de ce choix, expression de sa liberté personnelle et discrétionnaire a été empêchée par l'erreur commise. Les requêtes initiales suivantes furent soumises à la Cour de Cassation :

- demande d'indemnisation du préjudice des parents – au nom de l'enfant - amenés à assumer la charge d'un enfant handicapé auquel la mère, selon ses affirmations, n'aurait pas donné naissance si le médecin l'avait correctement informée (action dite en « *wrongful birth* »).

- en réparation du préjudice correspondant à la vie diminuée que la personne handicapée est amenée à vivre, demande faite par les parents – au nom de l'enfant -. (action dite en « *wrongful life* » ou « vie qui ne mérite pas d'être vécue »).

Les conclusions de la Cour de Cassation<sup>421</sup> donnèrent lieu à un premier arrêt de novembre 2001, dit jurisprudence « Perruche », qui dispose que « L'enfant né handicapé peut demander la réparation du préjudice résultant de son handicap si ce dernier est en relation de causalité directe avec les fautes commises par le médecin dans l'exécution du contrat formé avec sa mère et qui ont empêché celle-ci d'exercer son choix d'interrompre sa grossesse ».

Une nouvelle loi dite de « solidarité envers les personnes handicapées » fut votée en mars 2002 qui disposait dans son premier article que « Nul ne peut se prévaloir d'un préjudice du seul fait de sa naissance ». Cette loi répondait à la vive émotion soulevée par le premier jugement qui non seulement renforçait une judiciarisation de la médecine, mais semblait aussi entériner un double préjudice : celui d'être né avec un handicap et celui d'avoir été mis au monde.

Une certaine préoccupation de la société à l'égard du handicap s'est traduite par la manière dont le Comité Consultatif National d'Ethique s'exprima à propos de cette situation.

---

<sup>421</sup> Audition de M. Jerry Sainte-Rose, avocat général à la Cour de cassation, disponible sur : [http://www.senat.fr/evenement/dossier\\_perruche.html#sainte\\_rose](http://www.senat.fr/evenement/dossier_perruche.html#sainte_rose)

*L'avis du Comité Consultatif National d'Ethique<sup>422</sup> sur l'affaire Perruche*

Pour l'essentiel, cet avis traite de la responsabilité de la société envers ses membres handicapés d'une part, et d'autre part des questions soulevées par la notion d'un préjudice personnel d'être né affecté d'un handicap. Le texte introductif de l'avis du CCNE résume de façon sévère mais véridique le sort réservé aux personnes handicapées et à leur famille dans notre société :

« La personne souffrant d'un handicap profond, plus qu'une autre, trouve difficilement sa place dans une société soucieuse de son image au point de ne pas supporter la différence et, trop souvent, de manifester une attitude « handiphobe ». Dans ce contexte de soumission à la norme, le couple qui choisit de ne pas interrompre la grossesse à l'origine d'un enfant « différent » est de plus en plus fréquemment mal compris, ce qui altère l'aide et l'accompagnement qu'il est en droit d'attendre de la société. Ce couple encourt même le risque d'être critiqué, considéré comme « irresponsable », et de ce fait il peut être l'objet de discriminations. »

Les recommandations du CCNE peuvent être ainsi synthétisées:

- devoir impérieux de solidarité de la société, en particulier en faveur des plus malheureux de ses membres. Ce devoir social doit s'appliquer sans distinction à ceux qui en ont besoin, sans préjudice des circonstances à l'origine du handicap.
- Dans le cas des handicaps congénitaux, la solidarité sociale doit être garantie de telle sorte que la décision de la mère mise au courant du risque de naissance d'un enfant handicapé ne dépende que de son appréciation personnelle de la situation et de sa responsabilité envers l'enfant qui pourrait naître, en particulier de sa souffrance possible, et non pas des difficultés matérielles d'accueil et de soins que ses parents auraient à affronter
- La reconnaissance d'un droit de l'enfant à ne pas naître dans certaines conditions apparaîtrait hautement discutable sur le plan du droit, inutile pour assurer l'avenir matériel des personnes souffrant de handicaps congénitaux et redoutable sur le plan éthique. En effet, un tel droit risquerait de faire peser sur les parents, les professionnels du diagnostic prénatal et les obstétriciens, une pression normative d'essence eugénique

---

<sup>422</sup> Avis CCNE N° 68 du 29 mai 2001.

- En aucun cas l'établissement de critères normatifs définissant par eux-mêmes, indépendamment du sentiment de la mère, un seuil de gravité justifiant l'élimination des fœtus anormaux ne serait acceptable au regard d'une réflexion éthique fondée sur la liberté du choix de personnes responsables et dignes

Cet avis du CCNE a posé à nouveaux frais cette problématique que nous rencontrons dans ce chapitre : parlera-t-on de dérive eugénique s'il est reconnu qu'il pourrait exister un droit à ne pas naître handicapé, ou que des vies ne vaudraient pas d'être vécues ?

### **L'eugénisme libéral : un défi pour les sociétés démocratiques**

Le spectre du nazisme plane encore sur tous les débats publics ayant trait aux techniques génétiques de la reproduction humaine ; mais au nom du progrès scientifique et de la liberté individuelle un eugénisme à « visage plus humain » est réhabilité. Ainsi Francis Crick, partageant le Prix Nobel 1962 avec J.D. Watson comme codécouvreurs de la structure de l'ADN, ouvre le débat : « Aucun enfant nouveau-né ne devrait être reconnu humain avant d'avoir passé un certain nombre de tests portant sur sa dotation génétique [...]. S'il ne réussit pas ces tests, il perd son droit à la vie » <sup>423</sup>.

#### ***Le spectre de l'eugénisme fait-il progresser le débat ?***

Comme le souligne Israël Nizand, en réponse aux polémiques de son confrère Jacques Testard, « Quel rapport entre la médecine nazie et le diagnostic préimplantatoire ? », dans le quotidien *Le Monde* du 08 décembre 2006 : le terme d'eugénisme est tellement polyvalent qu'au lieu de faire avancer le débat il le fait régresser. Mais les questions suivantes font toujours débat :

- Doit-on accompagner les progrès de la biotechnique qui ne permettent plus seulement de soigner ou soulager, mais aussi de sélectionner, modifier, de transformer voire remodeler ?
- au contraire des pratiques d'État, évoquées ci-dessus, la liberté des individus est-elle respectée dans leurs choix ?
- Mais cette « liberté individuelle », qui omet une détermination de nos comportements par la société, justifie-t-elle certaines campagnes de dépistage systématique ?

---

<sup>423</sup> Pierre Thuillier (1984) « La tentation de l'eugénisme », *La Recherche*, n°155, p. 734-748.

La question de la ligne de démarcation entre eugénisme négatif et eugénisme positif restera toujours posée face aux risques de dérive vers une demande de sélection d'embryons qui relèverait du confort (sélection du sexe) ou de la convenance (refus d'une déficience légère qui ne serait en aucun cas invalidante tant sur le plan physique que mental).

En renforçant leurs capacités de choix les parents auraient l'illusion d'échapper aux déterminations biologiques : en fait il existe une « nouvelle dictature » plus sourde et plus diffuse qui est celle de la pression de la société sur ses membres, qui certes promeut l'individualisme, mais par le regard qu'elle porte sur eux, fait peser sur eux une détermination invisible<sup>424</sup> ; cette perte de liberté a été reconnue par John Stuart Mill qui trace les limites à l'individualité comme l'un des éléments du bien-être : « ainsi l'esprit lui-même plie sous le joug, et même dans ce que les gens font pour leur plaisir, leur première pensée va à la conformité : ils aiment en masse »<sup>425</sup>.

### ***QUELQUES POSITIONS PHILOSOPHIQUES CONTEMPORAINES***

Parmi les philosophes contemporains traitant de la bioéthique, c'est surtout Habermas qui a abordé la problématique de l'eugénisme. Nous analyserons essentiellement les réflexions de Habermas sur ce thème réunies dans l'ouvrage intitulé : *L'avenir de la nature humaine – vers un eugénisme libéral ?*<sup>426</sup>. Si la réflexion de Habermas se situe dans la perspective d'une morale séculière, la position de Fukuyama que nous évoquerons plus brièvement introduit une dimension transcendante dans ce débat.

#### **Habermas**

Dans cet ouvrage Habermas tente de répondre au questionnement provocateur de Peter Sloterdijk à l'égard des progrès de l'anthropotechnique génétique : « l'humanité pourra-t-elle accomplir, dans toute son espèce, un passage du fatalisme des naissances à la naissance optionnelle et à la sélection prénatale ? »<sup>427</sup>. En désignant par eugénisme libéral, « celui qui laisserait à l'appréciation des parents la possibilité d'intervenir dans le

---

<sup>424</sup> Hervé Juvin, *L'avènement du corps*, Paris, Gallimard, 2005.

<sup>425</sup> J.S. Mill (1859), *De la liberté*, trad. Laurence Lenglet, préface Pierre Bouretz, Paris, Gallimard, coll. Folio, 2002, p. 154.

<sup>426</sup> Habermas Jürgen (2001), *L'avenir de la nature humaine (vers un eugénisme libéral ?)*, Paris, Gallimard, 2003.

<sup>427</sup> Sloterdijk Peter (1999), *Règles pour le parc humain*, Paris, Fayard, coll. Mille et une nuits, 2000, p. 43.

génomique des cellules germinales fécondées »<sup>428</sup>, Habermas s'engage dans ce débat en se concentrant sur la question fondamentale de savoir « si nous voulons nous diriger vers un eugénisme libéral qui excède des fins strictement thérapeutiques »<sup>429</sup>. Habermas rappelle que cette discussion est placée dans le cadre de l'appel à la notion de « dignité humaine », telle qu'elle est apparue dans la constitution allemande de 1949<sup>430</sup>, et qui reçoit son assentiment comme l'un des fondements des normes.

La ligne de démarcation entre eugénisme négatif et eugénisme positif préoccupe Habermas. D'un côté l'eugénisme négatif œuvre pour la prévention des pathologies graves : on peut supposer le consentement de l'enfant à naître, après discussion du bien-fondé de l'intervention de la biomédecine du point de vue de la législation en vigueur ; tandis que d'un autre côté l'eugénisme positif introduit une sélection – ou détermination – de caractères génétiques non modifiables par une décision unilatérale des parents vis-à-vis de leurs futurs enfants.

En décidant de la nature de l'enfant, les parents lui ôteraient la possibilité d'advenir en tant que sujet libre. La technologie génétique en visant la sélection et la modification de certains caractères pose ainsi de nouveaux défis pour identifier la nature humaine. En effet avec la théorie de l'évolution, notre naturalité d'homme est devenue fruit d'un hasard que tentent de contrebalancer nos actions supposées relever du « règne de la liberté » ; or, par son intervention volontaire sur le génome humaine, l'homme déplace la frontière entre hasard et libre choix, socle de notre morale : la distinction kantienne entre liberté et nature ne deviendrait plus définitive<sup>431</sup>. Afin de préserver la notion de sujet autonome libre et égal aux autres, Habermas semble repousser l'eugénisme libéral qui, arguant de la programmation de tout individu par son conditionnement social, ne serait alors qu'une « extension de la tutelle éducative des parents, qui est un droit fondamental garanti, à la liberté eugénique d'améliorer l'appareil

---

<sup>428</sup> Habermas, *L'avenir de la nature humaine (vers un eugénisme libéral ?)*, *Op. cit.*, p. 117.

<sup>429</sup> Habermas, *L'avenir de la nature humaine (vers un eugénisme libéral ?)*, *Op. cit.*, p. 47 n. 19.

<sup>430</sup> À noter que ce respect de la dignité humaine est invoqué et précisé dans le Titre I de la charte des droits fondamentaux de l'union européenne, édictée en 2000, intitulé « DIGNITÉ », qui prescrit l'interdiction de l'eugénisme et du clonage reproductif des êtres humains

<sup>431</sup> Habermas, *L'avenir de la nature humaine (vers un eugénisme libéral ?)*, *Op. cit.*, p. 47.

génétique de leurs propres enfants »<sup>432</sup>. Mais c'est oublier que tout conditionnement par l'éducation est réversible alors qu'une programmation du génome ne l'est pas.

En analysant la question du « déni d'existence » à l'encontre des personnes handicapées, connexe à celle ayant trait aux « vies qui ne valent pas d'être vécues » Habermas nous fait part de ses hésitations à voir légalisé le diagnostic préimplantatoire. Ce type de situation correspond à une décision d'éviter « à la personne à venir une vie dont le caractère restreint lui serait insupportable »<sup>433</sup> qui est prise comme contre-exemple dérogatoire à une réglementation qui limiterait l'application des techniques préimplantatoires de manière très contraignante. Habermas semble ici hésiter à prendre position : cette situation qui nous amène en effet à « prendre *pour autrui* une décision lourde de conséquences en tranchant entre une vie qui vaut d'être vécue et une vie qui ne le vaut pas demeure quelque chose de dérangeant »<sup>434</sup>.

Tout en recommandant de normer et limiter juridiquement nos possibilités d'actions sur le génome, Habermas nous laisse finalement dans l'expectative : « s'abstenir aussi est une forme d'action »<sup>435</sup>. Par l'argument de « la pente glissante » que créerait la distinction entre la vie qui vaut d'être vécue de celle qui ne le vaut pas, Habermas semble rejoindre le concert des opposants aux techniques de sélection anténatale, en dénonçant « les effets secondaires discriminants et l'accoutumance problématique que ne peut manquer d'engendrer une appréciation aussi restrictive de cette modalité de la vie humaine qu'on appelle handicap »<sup>436</sup>.

Sans se prononcer clairement vis-à-vis d'une décision des parents consistant à ne pas donner vie à « une existence limitée par la maladie »<sup>437</sup>, Habermas n'en souligne pas moins qu'ils devront affronter une responsabilité particulière en permettant à leur enfant handicapé de vivre : « il faut en effet que ceux-ci se sachent capables d'assumer, y compris

---

<sup>432</sup> Habermas, *L'avenir de la nature humaine (vers un eugénisme libéral ?)*, *Op. cit.*, p. 77.

<sup>433</sup> Habermas, *L'avenir de la nature humaine (vers un eugénisme libéral ?)*, *Op. cit.*, p. 104.

<sup>434</sup> Habermas, *L'avenir de la nature humaine (vers un eugénisme libéral ?)* *Op. cit.*, p. 104-105.

<sup>435</sup> Habermas & Fukuyama (2003), *entretiens* dans la revue *Enjeux Mars* 2003, p. 107.

<sup>436</sup> Habermas, *L'avenir de la nature humaine (vers un eugénisme libéral ?)* *Op. cit.*, p. 105.

<sup>437</sup> *Ibidem*.

si la situation s'aggrave, la responsabilité exigeante d'un enfant avec qui ils vont désormais partager leur vie »<sup>438</sup>.

## **Fukuyama**

Dans son ouvrage *La fin de l'homme - les conséquences de la révolution biotechnique*, Francis Fukuyama développe une vision prudente de l'application des techniques biomédicales : « nous devrions utiliser le pouvoir de l'État pour réglementer la biotechnique qui va mêler...de grands bénéfices potentiels avec des menaces qui sont ou bien matérielles ...ou bien spirituelles... »<sup>439</sup>. Fukuyama porte néanmoins un jugement positif sur la biotechnique et ses progrès, et pense par exemple que dans les sociétés démocratiques on pourrait ainsi tendre « vers une société génétiquement plus égalitaire »<sup>440</sup>.

Après avoir souligné que l'autonomie morale est le droit humain le plus important et que les sociétés démocratiques modernes doivent nous garantir de pouvoir déterminer nos propres valeurs<sup>441</sup>, Fukuyama perçoit pourtant un danger à laisser les choix eugénistes à la discrétion des individus plutôt qu'aux États<sup>442</sup>. Fukuyama va donc conclure logiquement que c'est la communauté politique démocratiquement constituée qui « va décider de la légitimité des usages de la science »<sup>443</sup>.

Lors d'un séminaire intitulé *Nature humaine et biotechnologie* qui s'est tenu à Rome fin 2005, Fukuyama reconnaît à l'Église un rôle important dans les débats ayant trait à la bioéthique. Dans cette optique, sans remettre en cause la séparation de l'Église et de l'État, Fukuyama recommande que les décisions de nature politique sur la bioéthique puissent prendre en compte les arguments présentés par les religions. L'approche des nations européennes consistant à invoquer une notion de dignité humaine dans leur constitution, n'aurait pas de sens selon Fukuyama dans la mesure où il n'y serait pas fait référence à la transcendance divine. Fukuyama considère que le

---

<sup>438</sup> Habermas, *L'avenir de la nature humaine (vers un eugénisme libéral ?)*, *Op. cit.*, n. 57 p. 174.

<sup>439</sup> Fukuyama Francis (2001), *La fin de l'homme - les conséquences de la révolution biotechnique*, Paris, La Table Ronde, 2002, p. 29.

<sup>440</sup> *Ibid.* p. 235.

<sup>441</sup> *Ibid.* p. 187.

<sup>442</sup> *Ibid.* p. 155.

<sup>443</sup> *Ibid.* p. 274.

consensus sur un point de vue moral dans une société démocratique pluraliste est issu de conventions sociales dont l'origine est multiple mais dont l'arbitrage devrait avoir une source transcendante. Mais dans le contexte d'un pluralisme des valeurs d'une démocratie, « au bout du compte ce sont les systèmes politiques qui décident : c'est-à-dire les personnes qui votent à travers leurs législateurs, et nous ne pouvons pas éviter une discussion politique sur toutes ces questions morales »<sup>444</sup>.

## **Du contractualisme à l'antispécisme : penser l'impensable**

### **John Rawls : Théorie de la Justice comme équité<sup>445</sup>.**

Dans une version mesurée de la théorie du contrat, précisément pour combattre les thèses utilitaristes, John Rawls rappelle que : « l'idée organisatrice fondamentale de la théorie de la justice comme équité est l'idée d'une société comme système équitable de coopération entre des personnes libres et égales que l'on traite comme des membres pleinement coopérants de la société pendant toute leur existence »<sup>446</sup>. Mais Rawls admet que des situations de contingences particulières peuvent affecter toute personne entrée dans le monde social pour toute son existence « que les maladies et les accidents puissent frapper certains ; de telles malchances sont probables dans le cours normal de l'existence ... je laisse de côté pour le moment la question de ces incapacités temporaires ou même permanentes, de maladies mentales si graves que les gens cessent d'être des membres coopérant au sens normal dans la société »<sup>447</sup>.

Les situations singulières de vulnérabilité ne peuvent servir de fondation à cette théorie de la justice car dans cette vision universaliste « le problème fondamental de la justice sociale se pose entre des gens qui sont des participants moralement conscients et pleinement actifs de la vie sociale, et qui sont directement ou indirectement associés les uns aux autres tout au long de leur vie ». Il semble alors raisonnable à Rawls « de laisser de côté certaines complications », afin de pouvoir appliquer sa théorie au « cas fondamental » et ensuite « d'essayer de l'étendre à d'autres cas [...] une théorie qui

---

<sup>444</sup> Fukuyama , *Natura umana e biotecnologia*, Roma, Centro di orientamento politico, 10 ottobre 2005. Disponible sur : [http://www.fondazione-rebecchini.it/detail\\_evento.asp?idEvento=28](http://www.fondazione-rebecchini.it/detail_evento.asp?idEvento=28).

<sup>445</sup> John Rawls (1971), *Théorie de la justice*, trad. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1987 ; rééd. Seuil coll. « Points Essais », 1997.

<sup>446</sup> John Rawls (1993), *Libéralisme politique*, trad. fr. C. Audard, Paris, PUF, 1995 ; coll. Quadrige, 2001, p. 33.

<sup>447</sup> John Rawls , *Libéralisme politique*, op. cit., p. 45.



échouerait dans ce cas fondamental n'aurait aucune utilité. »<sup>448</sup>. Tout en reconnaissant la nécessité de maintenir une diversité génétique dans la société, Rawls ne serait pas hostile à une politique d'eugénisme dans une optique de justice sociale où la possession de plus d'atouts naturels va dans le sens de l'intérêt de chacun : « au cours du temps, une société doit prendre des dispositions pour, au moins, préserver le niveau général des capacités naturelles et pour empêcher la diffusion de défauts graves »<sup>449</sup>.

### **Buchanan & Alii : *From chance to choice : Genetics & Justice***

Publié en 2000, cet ouvrage prolonge la réflexion de Rawls et soumet à nouveaux frais la question de l'eugénisme et en exprime le bien-fondé en termes de choix et de prévention dans une perspective biotechnique, morale et démocratique<sup>450</sup>. Dans nos sociétés démocratiques des droits de l'homme et des libertés individuelles à l'autodétermination de tout individu, de par le choix des caractéristiques de leur future progéniture mis à leur disposition, les parents pourraient en quelque sorte être tenus pour responsables des qualités et défauts qui affecteront l'enfant une fois né.

Buchanan & alii vont s'efforcer de réfuter<sup>451</sup> l'accusation de discrimination et d'exclusion à l'égard des personnes handicapées que leurs associations de défense (aux U.S.A.) développent à l'encontre de la « nouvelle génétique » et dont les admonestions peuvent se résumer ainsi : « changez la société et non les individus »<sup>452</sup>. Pris au pied de la lettre ce slogan traduit un refus de modifier les caractéristiques génétiques d'un individu à naître qui entraînent une imperfection létale. Nous retrouvons ici poussée à l'extrême la rhétorique de l'expression « situation de handicap » : primauté devrait être accordée à l'exigence d'inclure à tout prix dans la société les personnes présentant une déficience plutôt que de faire appel à « la science médicale afin de prévenir ou de corriger les déficiences »<sup>453</sup>.

---

<sup>448</sup> Rawls John (1978 à 1993), *Justice et démocratie*, trad. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1993, rééd. Seuil coll. « Points Essais », 2000, p. 115.

<sup>449</sup> John Rawls, *Théorie de la justice*, *Op. cit.*, p. 138.

<sup>450</sup> Buchanan Allen & alii (2000), *From chance to choice : Genetics & Justice*, Cambridge, C.U.P., Édition 2001.

<sup>451</sup> *Ibid.* p. 258 sq.

<sup>452</sup> *Ibid.* p. 262 et 264.

<sup>453</sup> Buchanan Allen & alii, *From chance to choice : Genetics & Justice*, *Op. cit.*, p. 265.

À la crainte d'une réduction de la prise en charge par la société, telle que la formulent les personnes handicapées, Buchanan & alii opposent qu'il existe une obligation sociétale à assister tous ceux qui sont malades ou handicapés ; et ce n'est pas pour autant que ces personnes doivent revendiquer que la société n'entreprenne rien pour diminuer leur nombre. Ces auteurs dénoncent les présupposés qu'avancent les personnes handicapées : les interventions génétiques qui préviennent un handicap empêchent l'existence des personnes qui auraient été porteurs de ce handicap et sous-entendent ainsi un jugement de valeur sur leur vie car seules les vies humaines parfaites n'auraient de valeur suffisante pour exister ou être advenues au monde. Ces présupposés se résument ainsi<sup>454</sup> :

- Les vies des personnes en situation de handicap ne méritent pas d'être vécues.
- Seules les personnes parfaites devraient être mises au monde (les personnes imparfaites n'ont pas droit à l'existence).

En réponse à ce qu'ils considèrent comme un présupposé, nos auteurs sont prêts à admettre que, dans le monde vécu, la qualité de vie des personnes handicapées et leur entourage n'est pas satisfaisante ; ils vont donc développer une réfutation argumentative rationnelle et abstraite à partir de cas, qui ne relèvent pas nécessairement de l'intervention génétique.

Éviter de créer un fœtus avec des anomalies génétiques a pour motivation le souci de ne pas mettre au monde un être dont les opportunités seront limitées et qui peut souffrir considérablement : telles peuvent être les raisons de la décision de faire pratiquer une IMG d'un fœtus porteur de trisomie 21, de la part d'une femme, qui plus est, considère qu'elle n'est pas en mesure d'assumer la prise en charge d'un tel enfant (crainte de voir son couple déstabilisé, de satisfaire ses responsabilités à l'égard des enfants existants, ou de voir détournées des ressources insuffisantes pour réaliser la justice distributive<sup>455</sup>). Après un tel exposé des motifs, Buchanan & alii soutiennent que la décision de cette femme n'impliquerait pas que celle-ci portât un jugement négatif à l'égard des autres individus porteurs de trisomie 21 : le choix éthique personnel de ne pas mettre au monde un enfant handicapé n'entraînerait pas que les enfants avec

---

<sup>454</sup> Buchanan Allen & alii, *From chance to choice, Genetics & Justice, Op. cit.*, p. 272.

<sup>455</sup> Buchanan Allen & alii, *From chance to choice, Genetics & Justice, Op. cit.*, p. 276-7.

handicap ne devraient pas être nés<sup>456</sup>. Ce plaidoyer prend fin sur un argument à caractère émotif : « ce sont les handicaps que l'on veut dévaluer et non les personnes handicapées<sup>457</sup> » ; c'est parce que nous donnons de la valeur à toutes les personnes que nous sommes attentifs aux limitations de leur bien-être et de leurs opportunités<sup>458</sup>.

On ne peut ensuite que suivre les auteurs quand ils posent qu'une situation de handicap va correspondre à un environnement social inadapté à la prise en compte d'une déficience qui ne reçoit pas la compensation, ni la correction ou la prévention efficaces : toute déficience du fonctionnement normal entraîne une certaine incapacité qui devient un handicap dans certains environnements sociaux plutôt que d'autres<sup>459</sup>. Le problème que pose l'élimination du handicap pour ces auteurs reçoit une réponse par un double changement : changer l'individu par des moyens médicaux, comprenant des interventions pour changer le génome ou bien modifier ou contrecarrer les effets des gènes par la pharmacologie génétique d'une part et d'autre part changer la société (infrastructures et institutions) et ses individus (par l'éducation ...) <sup>460</sup>.

## **David Gauthier : contractualisme et utilitarisme**

Initialement conceptualisé comme la recherche du bonheur pour le plus grand nombre (Bentham, puis J. S. Mill), l'utilitarisme est maintenant théorisé comme la maximisation du bien-être des personnes en situation de marchandage social<sup>461</sup> dont on va trouver, associé au contractualisme, chez David Gauthier l'expression la plus extrême :

« les individus qui contribuent à faire décroître le niveau moyen de bien-être ne sont pas parties prenantes dans les relations morales que fonde une théorie contractualiste »<sup>462</sup>.

---

<sup>456</sup> *Ibid.* p. 277. sophisme naturaliste : « ce qui n'est pas bien pour moi, contribue au bonheur pour les autres »

<sup>457</sup> Buchanan Allen & alii, *From chance to choice, Genetics & Justice, Op. cit.*, p. 278.

<sup>458</sup> Peut-on suivre ces auteurs quand ils prétendent que c'est pour le bien des enfants que leurs parents les encouragent à réussir leurs études pour leur éviter d'être confinés à des métiers subalternes, et que leurs conseils seraient motivés par la seule considération des limitations d'opportunités et non par un jugement dévalorisant à l'encontre de ces métiers ?

<sup>459</sup> *Ibid.* p. 287.

<sup>460</sup> *Ibid.* p. 288.

<sup>461</sup> débouchant alors sur un « raisonnable » issu de la rationalité égoïste d'agents purement rationnels

<sup>462</sup> Gauthier David (1986), *Morale et contrat (Moral by agreements)*, Trad. S. Champeau, Liège, Mardaga, 2000, p. 51.

Martha Nussbaum, dans son ouvrage *Frontiers of justice*, place en épigraphe à son chapitre intitulé « Handicaps et contrat social »<sup>463</sup>, ce texte de Gauthier dont la teneur montre combien une société qui serait fondée sur la seule réciprocité du contrat, exclurait toute personne vulnérable dont la survie repose sur la solidarité des autres membres :

« Le problème ici n'est pas celui des soins dus aux personnes âgées, qui ont payé ce qu'elles reçoivent par leur activité productive antérieure. Les thérapies qui allongent la durée de vie ont cependant un inquiétant potentiel de redistribution. Le problème principal est celui des soins dus aux handicapés. L'euphémisme par lequel on dit vouloir les réintégrer à la vie productive, alors que les services qu'ils reçoivent excèdent tout ce que qu'ils pourraient produire, cache une question que, de manière compréhensible, personne ne veut affronter »<sup>464</sup>.

Dans une perspective contractualiste Gauthier radicalise le problème de la redistribution des ressources aux personnes dont la contribution sera moindre en visant plus particulièrement les personnes dont l'avancée en âge augmente considérablement par suite de l'amélioration des conditions de vie et de santé, ou celle frappées par une longue maladie ou le handicap ; cette question avait été renvoyée par Rawls à l'État-providence, sans pour autant nier que cette condition singulière où la vulnérabilité humaine se manifeste venait « compliquer » sa théorie contractuelle représentant une société dont tous les membres sont supposés être pleinement coopérants pendant toute leur existence. En écartant toute idée d'État social, et en se situant au niveau de la seule rationalité d'un contractualisme radical, Gauthier exclut les personnes handicapées de toute participation à la société ; en quelque sorte il en vient à désigner comme superflue, dans ce type de société, toute personne vulnérable dont la part contributive aux ressources de cette société sera jugée quantitativement insuffisante.

Martha Nussbaum tente de dépasser cette frontière qu'impose à la justice toute théorie contractuelle dans un État social, en faisant appel au concept de capacités emprunté à Amartya Sen<sup>465</sup>. Nussbaum définit une liste de capacités, centrales pour

---

<sup>463</sup> Nussbaum Martha, *Frontiers of justice - Disability, nationality, species membership*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, p. 96 à 154.

<sup>464</sup> Gauthier, *Morale et contrat*, note 30 p. 54.

<sup>465</sup> Amartya Sen, *Un nouveau modèle économique*, trad. de M. Bessières, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 83. Pour Amartya Sen, les différences d'âge, de sexe et de handicap ne permettent pas de bénéficier des mêmes

favoriser le fonctionnement humain au sens où Amartya Sen l'entend, et sans lesquelles, la vie n'est pas porteuse des valeurs de la dignité humaine. Chaque individu doit avoir accès sans restriction à l'ensemble des capacités qui figurent dans une liste et qui tiennent compte des situations de détresse des individus les plus vulnérables de la société : ils pourront ainsi en devenir des membres coopérants à part entière. Cette liste comprend pour l'essentiel : la capacité à vivre, à garder la santé et l'intégrité du corps, à percevoir, imaginer et penser, à éprouver des émotions, à former un concept du bien et un plan de vie (raison pratique), à vivre dans la société des hommes (« affiliation »), à maîtriser son propre environnement politique et matériel<sup>466</sup>.

## De l'utilitarisme à l'anti-spécisme

Un certain nombre de concepts ont été proposés par le philosophe et théologien H.T. Engelhardt dans le domaine de la bioéthique, pour appuyer un courant de pensée utilitariste. Engelhardt tente de construire une bioéthique laïque fondée sur des principes permettant de répondre aux dilemmes moraux posés par les décisions à prendre en matière de vie humaine dans des contextes multiculturalistes.

En effet un éclairage de la problématique de la neutralité de l'État à l'égard des choix moraux individuels est apporté par le livre célèbre *Foundations of bioethics* de H.T. Engelhardt<sup>467</sup>. Dans une démocratie libérale pluraliste comme celle des Etats-Unis<sup>468</sup>, l'application de principes de bioéthique<sup>469</sup>, permettrait la coexistence « d'étrangers moraux ». Cette approche fondée sur la mise en œuvre d'une procédure à partir de principes éthiques minimaux est désignée par l'anglicisme *principlisme*. L'utilisation désincarnée de ce *principlisme* dans une approche utilitariste de la bioéthique conduit

---

opportunités de qualité de vie, même en disposant de biens matériels en quantité égale. L'apport de *capacités* viendrait compenser les déficiences, causes de cette exclusion, en permettant ainsi à chacun d'être en mesure de choisir le mode de vie qu'il a raison de souhaiter

<sup>466</sup> Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice, op. cit.*, p. 76-78.

<sup>467</sup> H.T. Engelhardt (1986), *Foundation of bioethics*, New York, Oxford University Press, 1996.

<sup>468</sup> Gilbert Hottois, *Qu'est-ce que la bioéthique ?* Paris, VRIN, 2004: extraits commentés de *Foundation of bioethics* de H.T. Engelhardt, pages 61 à 123.

<sup>469</sup> Principes de Permission de Bienfaisance, de Non Mal-Faisance et de Justice (Gilbert Hottois, *Qu'est-ce que la bioéthique ?* p. 44 : La formulation « principe de permission » a été préférée à « principe d'autonomie » par Engelhardt pour éviter toute conception substantialiste de l'individu et se prémunir des critiques portées contre les morales de l'autonomie (en référence à l'Encyclique *La splendeur de la vérité*, Paris, Éditions du Centurion, 1993, p. 9 – dans laquelle sont dénoncées les morales séculières qui réduisent le Magistère à une « exhortation des consciences » et une « proposition de valeurs » dont chacun s'inspirera ensuite de « manière autonome, dans ses décisions et dans ses choix de vie »)).

Engelhardt à avancer que bien des êtres humains – du nouveau-né au handicapé mental sévère en passant par le comateux profond- sont des non-personnes humaines (« human non-persons »<sup>470</sup>). On perçoit ici l'impasse où nous mène la notion de personne lorsqu'on soumet un être humain gravement déficient sur un plan physique et mental à une critériologie de type lockéenne ; Danielle Moysse souligne à cet égard combien se trouve anéanti l'ensemble des avancées des philosophies humanistes, stoïciennes puis chrétiennes qui ont affirmé « l'égle dignité de la personne de tout homme »<sup>471</sup>.

### **Peter Singer et la controverse du « spécisme »**

Un courant éthique, bien antérieur à la période actuelle, marquée par les controverses que suscitent les questions de bioéthique, dénonce la position philosophique consistant à accorder un plus grand intérêt (ou une plus grande valeur) aux membres de l'espèce humaine qu'aux êtres vivants appartenant aux autres espèces : ce courant désigne cette attitude discriminatoire adoptée par les membres de l'espèce humaine à l'encontre des autres espèces, sous le vocable de « *spécisme* », et dont l'un des contempteurs le plus célèbre est Peter Singer. Une argumentation rationnelle, dénuée de toute émotion, est développée pour nous démontrer à partir de la définition lockéenne de personne<sup>472</sup>, que tous les membres de l'espèce humaine ne satisfont pas aux critères que leur conférerait le statut de personne sur un plan moral.

L'utilitarisme, tend à privilégier un principe de « minimisation de la souffrance » vis à vis de la maxime de « maximisation du bonheur » dans nos sociétés. Les défenseurs des droits des animaux, au nombre desquels figure précisément Peter Singer, en tant que philosophe utilitariste, incluent la souffrance des animaux dans la souffrance totale du monde : l'appartenance à l'espèce humaine ne constitue pas un argument pour accorder plus d'importance à la souffrance des « animaux humains » qu'à celle des animaux, membres des autres espèces vivantes. Pour développer son argumentation, on peut dire brièvement que Singer va classer les êtres vivants en « personnes » et « non-personnes » :

---

<sup>470</sup> Lucien Sève (2005), *Qu'est-ce qu'une personne humaine ? Bioéthique et démocratie*, Paris, 2006, p. 47.

<sup>471</sup> Moysse Danielle, Le concept de personne dans le champ du handicap in *Traité de bioéthique Tome III – Handicaps, vulnérabilités, situations extrêmes*, sous la Direction de Emmanuel Hirsch, Toulouse, Éditions érès, 2010, p. 36.

<sup>472</sup> Locke John (1689), *^ssai sur l'entendement humain*, trad. Etienne Balibar, Paris, Seuil, 1998, livre II, chapitre 27, « De l'identité et de la différence », pp. 149-151 : « ce que représente la personne : c'est je pense, un être pensant et intelligent, doué de raison et de réflexion, et qui peut se considérer soi-même comme soi-même, une même chose pensante en différents temps et lieux ».

dans des circonstances particulières, une valeur égale pourra être accordée à certaines catégories d'êtres humains comparées à d'autres catégories d'animaux. Singer fait d'abord reposer un principe d'égalité entre êtres humains sur un principe qu'il considère comme fondamental : « l'égale considération des intérêts<sup>473</sup> ». Il devient ensuite possible d'étendre ce principe d'égalité au-delà de notre espèce puisque l'égale considération des intérêts, en tant que principe minimal, n'impose pas une égalité de traitement mais de « soulager en priorité la plus grande souffrance<sup>474</sup> », qu'elle soit ressentie par un être humain ou non humain.

Depuis Kant nul n'ignore que les souffrances infligées délibérément aux animaux par les hommes sont une atteinte à la moralité humaine car « nos devoirs envers les animaux sont des devoirs indirects envers l'humanité<sup>475</sup> ». La défense de la cause animale ne justifie pourtant pas de dévaloriser l'humanité de l'homme et nous examinerons plus loin les excès auxquels ces thèses peuvent conduire. Comme le rappelle Paul Valadier dans un article intitulé *Exceptionnelle humanité*<sup>476</sup> : « la commisération envers les animaux ne doit pas aboutir à une sous-estimation de l'homme ». De son côté, dans son ouvrage, *Le silence des bêtes*<sup>477</sup>, Élisabeth de Fontenay pose la question du droit de celui qui ne parle pas – *l'infans* – à être-là dans le monde, au même titre que celui qui parle et raisonne, droit qui ne s'accompagne d'aucun devoir ni engagement. On reconnaît là une dimension de la problématique d'une comparaison entre le nouveau-né, *l'infans* et l'animal que Singer prétendra placer sous la même catégorie d'êtres vivants dépourvus de rationalité et de conscience. Tout en reconnaissant avoir entrepris un travail philosophique sur l'animal à la fois pour déconstruire une tradition éthico-métaphysique et pour porter un regard solidaire, Élisabeth de Fontenay<sup>478</sup> refuse « pour des motifs qui relèvent à la fois de son histoire et de l'Histoire, l'argumentation de Peter Singer, qui

---

<sup>473</sup> Singer Peter (1993), *Questions d'éthique pratique*, trad. Max Marcuzzi, Paris, Bayard Éditions, 1997, p. 63.

<sup>474</sup> Singer Peter, *Questions d'éthique pratique*, *Op. cit.*, p. 34.

<sup>475</sup> Kant (1775-1780), *Leçons d'éthique*, trad. L. Langlois, Paris, Librairie Générale Française, Le livre de poche, coll. classiques de poche, 1997, p. 393.

<sup>476</sup> Valadier Paul, *Exceptionnelle humanité* in *Études*, Paris, Juin 2010, n° 4126, p. 779 : « Non seulement les animaux n'y gagneront pas en respect, mais c'est l'espèce humaine qui se dégradera du même coup et perdra de sa dignité ».

<sup>477</sup> Élisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris Fayard, 1999.

<sup>478</sup> Élisabeth de Fontenay, *Pourquoi les animaux n'auraient-ils pas droit à un droit des animaux ?*, Gallimard, Le Débat, 2000/2 n° 109, p. 138-155.

permet d'affirmer qu'un chien de cinq ans a plus de valeur ontologique qu'un enfant arriéré<sup>479</sup> ».

Placer maintenant sur le même plan d'intérêts la définition de critères propres à caractériser la notion de personne qu'il s'agisse d'un animal ou d'un être humain répond à l'objectif de Singer de fonder sur des bases rationnelles des règles éthiques : en posant la question « un animal non humain peut-il être une personne ? », Peter Singer postule ensuite que tous les vivants sensibles ont des intérêts et sont, de ce point de vue, fondamentalement égaux : « la sensibilité suffit pour placer un être dans la sphère de l'égalité de considération des intérêts, mais elle n'implique pas que cet être ait un intérêt personnel à continuer de vivre<sup>480</sup> ». Pour récuser le statut d'exception que l'homme s'accorde au sein des espèces vivantes, Singer écarte le terme humain, qu'il qualifie d'« épineux » (*tricky*), et met en avant la catégorie de personne sous-entendant des critères tels que « la rationalité, la conscience de soi, ... l'autonomie, le plaisir et la souffrance » jugés par Singer comme « moralement significatifs<sup>481</sup> ». Un des arguments de Singer va consister à comparer le statut moral des animaux humains et des animaux non humains. En reprenant en creux cette rhétorique, Singer va contester le statut moral des êtres humains dépourvus de conscience de soi ; c'est dans cette optique que Singer va déterminer pour les personnes gravement handicapées mentales « un statut moral d'animal plutôt que d'homme » car celles-ci sont traitées non pas en fonction de leurs qualités réelles mais en fonction de celles qui reviennent « normalement à leur espèce<sup>482</sup> ». Pour appuyer sa thèse justifiant l'action de « tuer des non-personnes humaines » Singer propose un premier exemple très controversé : « tuer un chimpanzé est pire que tuer un être humain qui, du fait d'un handicap mental congénital, n'est pas et ne sera jamais une personne<sup>483</sup> ».

---

<sup>479</sup> Elisabeth de Fontenay, *Actes de naissance ^ ntretiens avec Stéphane Bou*, Paris, Seuil, 2011, p. 68-69.

<sup>480</sup> Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, *Op. cit.*, p. 132.

<sup>481</sup> Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, *Op. cit.*, p. 150.

<sup>482</sup> Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, *Op. cit.*, p. 81.

<sup>483</sup> Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, *Op. cit.*, p. 120.



## De la défense des animaux à l'infanticide

Avec toute l'autorité que lui conféraient ses travaux sur le sort injuste que les hommes ont infligé aux animaux, Élisabeth de Fontenay a apporté une critique<sup>484</sup> approfondie aux thèses de Singer suite au plaidoyer de l'une de ses disciples pour « Les droits de l'homme pour les grands singes non humains<sup>485</sup> ». Élisabeth de Fontenay dénonce ce rejet par Singer, hors de l'ensemble des êtres moraux, de ceux des humains qui ne sont pas des personnes morales : « les jeunes enfants, les arriérés et les déments, par exemple peuvent sembler ne pas être pourvus d'une capacité morale suffisante pour avoir droit à la justice<sup>486</sup> ». Dans cette perspective de défense des droits des animaux, l'application d'une casuistique désincarnée avec toute sa « sobre froideur caïnesque » conduit « à abaisser les uns (les hommes) pour élever les autres (les animaux) et surtout à utiliser comme repoussoirs ceux des êtres humains qui sont dépourvus des qualités prétendument caractéristiques de l'espèce humaine<sup>487</sup> ».

Une dénonciation excessive du spécisme dont feraient preuve les humains qui poursuivent des expérimentations animales est à son comble chez Singer dans l'un de ses textes, jugé à juste titre comme « le plus ahurissant » par Élisabeth de Fontenay :

« les expérimentateurs seraient-ils prêts à faire leurs expériences sur des orphelins victimes de lésions cérébrales graves et irréversibles, si c'était le seul moyen de sauver des milliers d'autres personnes ? (J'ai dit orphelin pour éviter des complications en introduisant les sentiments de parents humains.)<sup>488</sup> ».

Sans pour autant nous prévaloir des thèses éthiques de Singer, remarquons que celui-ci concède aux parents un sentiment de protection et de défense de la vie de leurs enfants, quelque soit leur état de santé – ici particulièrement altéré dans l'exemple imaginé par Singer ; ce sentiment parental viendrait compliquer son argumentation et

---

<sup>484</sup> Élisabeth de Fontenay, *Pourquoi les animaux n'auraient-ils pas droit à un droit des animaux ?*, Gallimard, Le Débat, 2000/2 n° 109, p. 138-155.

<sup>485</sup> Paola Cavalieri, *Les droits de l'homme pour les grands singes non humains ?*, Gallimard, Le Débat, 2000/1, n° 108, p. 156-162.

<sup>486</sup> Élisabeth de Fontenay, *Pourquoi les animaux n'auraient-ils pas droit à un droit des animaux ?*, *Op. cit.*, p. 143.

<sup>487</sup> *Ibidem.* (Élisabeth de Fontenay désigne ce procédé comme *Schadenfreude* – joie maligne aux malheurs des autres – que Kant avant Schopenhauer et Nietzsche, ne manqua pas d'identifier parmi les trois « vices diaboliques » qui guettent l'homme : « l'envie, l'ingratitude et la joie prise au mal d'autrui » : Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, *Op. cit.*, AK, VI, 27, Pléiade, OC III, p. 39).

<sup>488</sup> Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, *Op. cit.*, p. 74.

contrecarrer ses visées partisans. Comme nous le développerons dans le chapitre final, nous pensons que ce rôle parental - ici reconnu indirectement – vis à vis du nouveau-né handicapé ou non, est le modèle même de la responsabilité infinie que nous avons à l'égard de tout être humain vulnérable.

Dans un plaidoyer de ses thèses, ultérieur à la parution de son ouvrage *Questions d'éthique pratique*, Peter Singer justifia pourquoi l'un de ses dix chapitres « recommandait l'euthanasie active pour les nouveau-nés gravement handicapés<sup>489</sup> », en leur récusant la qualité de personne : lors d'un stage effectué dans une unité de soins intensifs d'un service de néonatalogie australien, il fut indigné par le non respect de la volonté de parents qui souhaitaient voir mourir leur enfant nouveau-né handicapé mental profond ; associée à un combat pour la défense des droits des animaux<sup>490</sup>, l'éthique que Singer s'efforça de construire, part de l'argumentation conduisant à ce que tous les humains n'ont pas la même valeur morale et que certains êtres humains peuvent même valoir autant et parfois moins que certains animaux. Certes Singer tente de plaider qu'il ne vise pas à abaisser le statut des humains pour élever celui des animaux<sup>491</sup> ; il n'en demeure pas moins que ce n'est certainement pas grandir la dignité morale de l'homme que d'aborder une question éthique comme la mise en parallèle de l'avortement avec l'euthanasie du nouveau-né en suivant ce type de recommandation : après avoir abandonné cette idée pratiquement jamais remise en cause selon laquelle la vie d'un nouveau-né est sacro-sainte, il faut « laisser de côté les sentiments qu'éveillent ... la vulnérabilité ... des nourrissons humains. La vulnérabilité ou l'innocence du nourrisson *homo sapiens* ne représente pas une raison de le préférer au fœtus *homo sapiens* qui est également vulnérable et innocent ni aux rats de laboratoire qui sont « innocents » ...<sup>492</sup>».

L'une des thèses à laquelle Singer aboutit, consiste à défendre le point de vue suivant : « les parents de nouveau-nés gravement handicapés devraient pouvoir décider

---

<sup>489</sup> Peter Singer, Annexe in *Questions d'éthique pratique*, *Op. cit.*, p. 317.

<sup>490</sup> Peter Singer (1975), *La libération animale*, trad. Louise Rousselle, Paris, Grasset, 1993.

<sup>491</sup> Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, *Op. cit.*, p. 83.

<sup>492</sup> Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, *Op. cit.*, p. 167. À la page précédente les prémisses de l'argumentaire s'énonçaient de la sorte : « un bébé d'une semaine n'est pas un être rationnel conscient de soi, et il existe de nombreux animaux non humains dont la rationalité, la conscience de soi, l'éveil et la capacité de sentir, notamment, dépassent ceux d'un bébé humain âgé d'une semaine ou d'un mois. Si le fœtus n'a pas droit à la vie comme une personne, le nouveau-né non plus. Et la vie d'un nouveau-né a moins de valeur pour celui-ci que la vie d'un cochon d'un chien, d'un chimpanzé n'en a pour chacun de ces animaux non humains ».

avec leur médecin si leur enfant doit vivre ou mourir<sup>493</sup> ». Singer développe une rhétorique qui voudrait rendre notre héritage judéo-chrétien responsable de notre « déviance morale » consistant à refuser l'infanticide pour les enfants nés avec un handicap grave, alors que l'histoire des sociétés humaines démontrerait qu'elles approuvaient l'infanticide dans leur majorité<sup>494</sup>.

Au fil des années, Singer, nommé professeur d'éthique à Princeton, a influencé les débats sur la notion de personne, suscités par les questionnements bioéthiques. Un certain nombre de chercheurs tels que Michael Tooley ou Jeff MacMahan sont venus grossir les rangs de ce courant de pensée qui débouche sur un plaidoyer de l'infanticide au seul nom d'un intérêt supposé de l'enfant, des parents et de la société.

On peut certes tenter de répondre à Singer, comme l'entreprend le théologien Robert Spaemann, en développant une argumentation tendant à montrer en six points que « tous les hommes sont des personnes »<sup>495</sup>. Mais avec acuité Bernard Williams met en garde sur la défense argumentative d'un « propre de l'homme », qui débouche sur une tentative de catégoriser les qualités qui peuvent définir la personne humaine<sup>496</sup>. Des penseurs comme Michael Tooley, dans une approche théorique de l'éthique veulent que l'on puisse rendre raison d'une pratique où l'avortement (légalement toléré) qui dans un premier temps n'est pas identifié à l'infanticide. Les raisons invocables fournissent peu de réponses satisfaisantes quand une pratique est devenue socialement et psychologiquement tolérées. En substituant aux catégories qui nous donnent des raisons d'autres catégories qui permettent de systématiser les arguments théoriques, des penseurs comme Tooley visent, selon Williams, à « nous habituer à l'idée d'infanticide<sup>497</sup> ». Tooley privilégie « la catégorie de personne comme la notion opérante » dans ce type de questions car « certains devoirs ne concernent que des

---

<sup>493</sup> Peter Singer, Annexe in *Questions d'éthique pratique*, *Op. cit.*, p. 321.

<sup>494</sup> Singer Peter & Kuhse Helga, *Infanticide a broader perspective in Should the baby live ? : the problems of handicapped infants*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 98-117.

La référence à l'histoire des sociétés humaines « dans leur majorité » est un argument spécieux : La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948 tend précisément à répondre aux dérives vers l'innomable démontré par l'histoire des États.

<sup>495</sup> Spaemann Robert (1996), *Les Personnes – ^ssais sur la différence entre « quelque chose » et « quelqu'un »*, Trad. Stéphane Robillard, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010, p. 341-356.

<sup>496</sup> Bernard Williams (1985), *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad. JP Spitz, Paris, Gallimard, 1990, chap. Théorie et préjugé, pages 104 à 131.

<sup>497</sup> Bernard Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, *Op. cit.*, p. 126.

personnes » : enfants et vieillards sont alors exclus de la classe privilégiée. Williams tente de montrer ensuite l'impasse philosophique à laquelle conduit ce concept de catégorie de personne. L'examen de l'argumentation de Peter Singer nous a montré combien l'utilisation de la notion de personne débouchait sur des conclusions difficilement supportables. Les débats autour de la différence entre chose et personne (la *summa divisio*) restent du domaine de l'indécidable (hors d'un contexte religieux), lorsque la question du statut du fœtus humain est posée, en particulier pour l'application de l'interruption de grossesse légalisée en particulier. Il paraît très séduisant de développer et d'approfondir le concept de catégorie de personne qui apparaît comme une notion générique ou classificatrice alors qu'en fait « elle signale des caractéristiques qui se manifestent toutes par degrés – responsabilité, conscience de soi, capacité de réflexion... De telle sorte que nous paraissions nous occuper d'une classe ou d'un type de créatures quand en fait nous considérons dans le vague ces êtres humains qui correspondent à une moyenne sur une échelle<sup>498</sup> ... ».

On assiste au fil des années à une dérive de cette utilisation du concept de personne que l'on pourrait qualifier de perversité car elle vient supporter une transgression, réfutée par avance par Peter Singer quand il dénonçait l'argument de la pente glissante : il ne pouvait s'agir que des tenants d'une tradition philosophique et religieuse supposés s'insurger ainsi contre les thèses de Singer. Singer imagine alors la manière dont ses contradicteurs formuleraient cet argument de la pente glissante : « si nous admettons que les handicapés mentaux n'ont pas un statut moral supérieur à celui d'un animal, nous avons commencé à glisser et le prochain degré que l'on risque d'atteindre consistera à refuser leurs droits aux laissés-pour-compte de la société ; au bas de la pente glissante, on aboutira aux gouvernements totalitaires qui pourront disposer à volonté des groupes qu'ils n'aiment pas en les étiquetant comme sous-hommes<sup>499</sup> ».

Dans ce passage Singer fait habilement usage de l'argument du *reductio ad Hitlerum* que nous avons évoqué plus haut, en disqualifiant par avance ses contradicteurs qui invoqueraient les dérives possibles d'un État totalitaire. Mais cette comparaison par

---

<sup>498</sup> *Ibidem*

<sup>499</sup> Peter Singer, *Questions d'éthique pratique, Op. cit.*, p. 83.

Singer<sup>500</sup> du statut moral des animaux humains et des animaux non humains, sur la base de leurs capacités cognitives, conduit inmanquablement à ce type de dérive, même dans nos sociétés démocratiques. Ce n'est pas seulement l'enfant présentant une grave déficience mentale qui fera l'objet de cette comparaison, mais aussi le nouveau-né auquel, jusqu'à un certain âge, on pourra contester un statut d'être « pensant et intelligent, doué de raison et de réflexion » et de conscience de soi. En justifiant un traitement égal pour les animaux et les êtres humains présentant les mêmes aptitudes cognitives les adeptes des thèses de Singer ont fini par proposer l'infanticide<sup>501</sup> pour traiter des situations où il faut répondre dans le « meilleur intérêt » d'un nouveau-né et de sa famille.

### **L'avortement post-natal : pourquoi le bébé devrait-il vivre ?**

Ainsi la récente livraison de la revue *Journal of Medical Ethics*, en se prévalant précisément de travaux antérieurs, assume la publication d'un article dans lequel sont développés les arguments justifiant l'infanticide de nouveau-nés qu'ils soient handicapés ou non, pour la seule raison qu'à l'instar d'un fœtus humain, tout nouveau-né n'a pas le même statut moral que des personnes réelles<sup>502</sup>. Le titre même de cet article : *Avortement post-natal : pourquoi le bébé devrait-il vivre ?*, annonce le but visé par ses auteurs et sous-entend la personnalité de leur inspirateur<sup>503</sup>.

Cet article développe le plaidoyer pour l'infanticide qui avait déjà été justifié par des philosophes comme Singer et McMahan ; en particulier McMahan confère un statut moral inférieur à un certain nombre d'êtres humains « à la marge », à savoir « tous ces êtres dont la nature implique un statut moral inférieur au nôtre, parmi lesquels sont les animaux, les embryons humains et les fœtus, les nouveau-nés, les enfants nés sans cerveau, les êtres humains souffrant d'un grave retard congénital, les êtres humains qui ont subi un grave accident cérébral ou sont atteints de démence et les êtres humains

---

<sup>500</sup> Peter Singer, *Specieism and moral status in Cognitive disability : a challenge to moral philosophy*, Eva Kittay & Licia Carlson, Dir., New-York, Wiley-Blackwell (2009), p. 333-344.

<sup>501</sup> McMahan Jeff, *Infanticide*, Utilitas, Vol. 19, N° 2, June 2007, p. 131 – 159.

<sup>502</sup> Alberto Giubilini et Francesca Minerva, *After-birth abortion: why should the baby live ?*, *Journal of Medical Ethics – c/° British Medical Journal*, mis en ligne en février 2012 et disponible sur : <http://jme.bmj.com/content/early/2012/03/01/medethics-2011-100411.full>

<sup>503</sup> Peter Singer & Helga Kuhse, *Should the baby live ? : the problems of handicapped infants*, *Op. cit.*

plongés dans un coma irréversible »<sup>504</sup>. En disciples fidèles de cette école de pensée, et selon cette argumentation rhétorique, « logico-éthique », propre à ses représentants, Giubilini et Minerva résumant ainsi leur thèse d'une justification de l'infanticide :

« L'avortement est considérablement accepté même pour des raisons qui n'ont rien à voir avec l'état de santé du fœtus. En montrant que :

1. à la fois les fœtus et les nouveau-nés n'ont pas le même statut moral que des personnes réelles,
2. il n'est pas pertinent de les considérer tous deux (fœtus et nouveau-né) comme des personnes potentielles et
3. l'adoption ne va pas toujours dans le sens du meilleur intérêt pour des personnes réelles,

les auteurs défendent la thèse que, ce que nous appelons « avortement après naissance » (tuer un nouveau-né), devrait pouvoir être permis dans tous les cas où l'avortement est autorisé, y compris dans les cas où le nouveau-né n'est pas handicapé »<sup>505</sup>.

Un extrait du paragraphe introductif de cet article fournit la teneur de l'argumentaire justifiant l'infanticide. Ces auteurs vont avancer que « avoir un enfant peut être un fardeau insupportable pour la santé psychologique de la femme ou pour ses enfants qui existent déjà, indépendamment de la condition du fœtus. Ceci peut se produire dans le cas où la femme, une fois enceinte, se retrouve seule après que son compagnon l'a quitté, et considère qu'elle ne pourra pas prendre soin elle-même de l'enfant»<sup>506</sup>.

---

<sup>504</sup> McMahan Jeff, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, New York: Oxford University Press, 2002, p. vii.

<sup>505</sup> A. Giubilini et F. Minerva, *After-birth abortion: why should the baby live ?*, *Op. cit.*, Journal of Medical Ethics, février 2012 :

*Abstract* : « Abortion is largely accepted even for reasons that do not have anything to do with the fetus' health. By showing that (1) both fetuses and newborns do not have the same moral status as actual persons, (2) the fact that both are potential persons is morally irrelevant and (3) adoption is not always in the best interest of actual people, the authors argue that what we call 'after-birth abortion' (killing a newborn) should be permissible in all the cases where abortion is, including cases where the newborn is not disabled ».

<sup>506</sup> *Ibidem* :

« having a child can itself be an unbearable burden for the psychological health of the woman or for her already existing children, regardless of the condition of the fetus .... she feels she will not be able to take care of the possible child by herself »

Les auteurs vont justifier l'infanticide en reprenant à la lettre les raisons que peut invoquer, dans la loi française, une femme enceinte pour solliciter une interruption de grossesse : « La femme enceinte que son état place dans une situation de détresse peut demander à un médecin l'interruption de sa grossesse. Cette interruption ne peut être pratiquée qu'avant la fin de la douzième semaine de grossesse<sup>507</sup> ».

En disciples avérés de Singer, Giubilini et Minerva vont appliquer son principe « d'égalité de considération des intérêts » pour soutenir que le statut d'être humain n'est pas une raison suffisante pour qu'un individu revendique un droit à la vie, au regard des intérêts des « personnes réelles » constituant son entourage. Ce sont les droits et les intérêts de ses parents, de sa fratrie et de la société qui devraient prévaloir, selon ces auteurs, dans les décisions prises pour maintenir en vie aussi bien un fœtus qu'un nouveau-né humains. Par ce renversement de valeurs propres à toute société décente, pour reprendre l'expression de Margalit, ces auteurs prônent la remise en cause du pacte parental ; ce pacte est l'une des conditions du maintien d'une telle société et reste la manifestation de cette responsabilité pour le plus vulnérable des humains, responsabilité infinie pour la survie et la protection de l'enfant dès sa naissance.

## **CONCLUSION : l'importance du pacte parental**

Au terme de ce parcours nous avons abouti à une pensée de l'impensable (ou « avoir eu une pensée en trop » selon Bernard Williams) : les arguments qui seraient en faveur d'un eugénisme préventif conduisent à une justification de l'euthanasie du nourrisson qu'il soit né sans déficiences graves ou non.

Les parents font valoir « un droit à l'enfant normal », une exigence de « qualité des enfants à naître »<sup>508</sup>, et jouent un rôle clé dans la décision que prennent les médecins à mettre au monde un enfant dont le fœtus présente de graves anomalies. Jacques Milliez résume ainsi cette situation : « L'euthanasie fœtale n'est tolérable éthiquement dans sa dimension eugénique que parce qu'elle est conçue, organisée, préméditée que pour

---

<sup>507</sup> Code de la santé publique : article L 2212-1

<sup>508</sup> Danielle Moyse & Nicole Diederich (2006), *Vers un droit à l'enfant normal ? (L'arrêt Perruche et l'impact de la judiciarisation sur le dépistage prénatal)*, Paris, Érès, coll. Mille et un bébés, p. 19.

l'intérêt des personnes, le bénéfice individuel des couples et qu'elle est acceptée par eux dans la plus absolue, sans la moindre contrainte extérieure »<sup>509</sup>. Dans la décision finale interviendront non seulement les souffrances incurables du nouveau-né, l'épreuve affective pour les parents ainsi que « le fardeau économique pour la famille et la société » comme le mentionnait l'avis du CCNE évoqué plus haut ; la pression de la société et le sentiment de honte qu'il engendre pour une famille qui aura fait le choix de laisser venir au monde cet enfant malgré la proposition faite par les médecins et entérinée par la loi.

Comme nous l'aborderons dans le chapitre final, la responsabilité qui incombe alors à l'égard de l'être humain le plus vulnérable, à savoir le nouveau-né comme paradigme de cette vulnérabilité humaine, devient illimitée lorsque celui-ci est handicapé. Nous examinerons dans le chapitre final ce que l'anthropologue Marshall Sahlins désigne comme principe universel de la sociabilité humaine, à savoir la parenté ; nous dénommerons ce principe pacte parental : c'est grâce à ce pacte parental que l'enfant handicapé pourra être accepté et accueilli au sein de la famille. Rappelons que Habermas souligne toute l'importance du rôle des parents qui auront à assumer « la responsabilité exigeante d'un enfant avec qui ils vont désormais partager leur vie »<sup>510</sup> et lui permettre ainsi de vivre.

L'attitude face à l'annonce du handicap d'un enfant à naître reste un choix éthique personnel qu'aucune législation ne peut venir résoudre. L'acceptation de prendre en compte la vulnérabilité d'un autre être humain, à venir ou déjà présent, se situe au premier chef au sein de la cellule familiale comme le décrit avec beaucoup d'humanité Kenzaburô Ôé, prix Nobel de littérature, dans *Une famille en voie de guérison*, famille qui a fini par accepter d'accueillir, d'accompagner et d'aider à son épanouissement son fils handicapé. Cet accueil plein d'affection et de compréhension traduit une attitude apaisée de la part de l'auteur à l'égard de son fils handicapé qu'il décide de traiter comme un être humain. Cette attitude succède en effet à la phase de refus et de révolte face à cette naissance d'un enfant handicapé venue bouleverser son existence personnelle et familiale comme le décrit un ouvrage précédent *Une affaire personnelle*<sup>511</sup>.

---

<sup>509</sup> Jacques Milliez (1999), *L'euthanasie du fœtus, Médecine ou eugénisme ?*, Paris, Odile Jacob, p. 151.

<sup>510</sup> Habermas, *L'avenir de la nature humaine (vers un eugénisme libéral ?)*, *Op. cit.*, n. 57 p. 174.

<sup>511</sup> Kenzaburo ÔÉ, *Une affaire personnelle*, Paris, Stock, 1986.



En présentant son expérience personnelle, Kenzaburô Ôé insiste sur le terme « acceptation » pour qualifier la manière dont une famille surmonte les phases de sidération, de déni puis d'apprentissage à vivre avec ces douleurs d'un type particulier pour enfin « nous accepter tous ensemble comme un handicapé et comme une famille de handicapés »<sup>512</sup>. Cet accueil au sein de la famille, la marque en quelque sorte de cette hospitalité sacrée que nous évoquerons plus loin, peut servir de modèle à suivre pour la famille élargie que devrait constituer la société. Kenzaburô Ôé montre en effet à quel point sont mêlés les problèmes de l'acceptation privée et de l'acceptation publique des personnes handicapées. À partir de son cas personnel, Ôé commente l'affirmation de l'un de ses interlocuteurs, à savoir qu'une société qui exclut une partie d'elle-même – ses membres porteurs de handicap - peut être considérée comme « faible et fragile ». Il se demande en effet ce que la famille Ôé serait devenue si elle n'avait pas fait de Hikari (le fils handicapé de l'auteur) un élément indispensable de la vie de famille : « c'est *seulement* parce que nous avons inclus Hikari dans la famille que nous avons réussi à surmonter nos diverses crises, comme le déclin mental progressif de ma belle-mère »<sup>513</sup>.

Et finalement, Kenzaburô Ôé de conclure que cette famille qui a fait en sorte d'accueillir en son sein un enfant handicapé peut être appelée à jouer un rôle important dans la société qui lui est proche voire même adresser un message à une communauté plus vaste.<sup>514</sup>

Nous savons que les personnes handicapées, dépendent la plupart du temps de leurs proches pour que leur vie se déroule dans les meilleures conditions d'épanouissement et de respect d'une autonomie adaptée à leurs capacités ; souvent ces personnes rejoignent des institutions dans lesquelles elles se voient confiées à des personnes, professionnelles de l'accompagnement et du soin des personnes dépendantes, qui à leur tour les aideront dans les actes de leur vie. La question de l'inclusion dans la société des personnes handicapées accueillies dans un établissement de ce type reste posée, malgré la volonté manifeste de leurs responsables d'éviter une mise à l'écart.

---

<sup>512</sup> Kenzaburo ÔÉ (1995), *Une famille en voie de guérison*, Paris, Gallimard, coll. NRF, 1998, p. 56.

<sup>513</sup> Kenzaburo ÔÉ, *Une famille en voie de guérison*, *Op. cit.*, p. 111-115.

<sup>514</sup> *Ibidem*.

On peut souligner l'inquiétude que peuvent manifester les parents à cesser de veiller au quotidien au bien être de leurs enfants handicapés pour les confier à un institut. Kenzaburo Ôé fait néanmoins crédit d'une certaine vitalité et de la solidarité à cette société qui crée des établissements dans lesquels les personnes handicapées sont en mesure d'y mener une vie active et constructive. Mais si le problème de l'acceptation d'accueillir un enfant handicapé se pose tout d'abord au niveau de la famille, comme nous venons de l'examiner, il se pose également au niveau de la société qui, en créant des institutions, et la mise à l'écart consécutive le plus souvent, pourrait être jugée comme une manière d'éviter de répondre à cette question.

Comme le remarque Eva Kittay<sup>515</sup>, les parents d'enfants handicapés doivent entreprendre un double effort de socialisation liée au handicap : non seulement l'effort de faire en sorte que leur propre enfant puisse s'intégrer et vivre au sein de la société mais aussi celui de « socialiser » la communauté pour qu'elle soit plus hospitalière à l'égard des personnes handicapées. Ce thème de l'hospitalité, en particulier envers l'être humain vulnérable d'une manière plus générale, sera abordé au dernier chapitre. Certes des sociétés civilisées comme les nôtres mettent en place les structures et les compétences indispensables à l'accueil des personnes handicapées, mais en paraphrasant Winnicott, ces personnes trouveront-elles dans ces institutions l'équivalent de ces « parents ordinaires normalement dévoués »<sup>516</sup> ? Ainsi dans le cadre de l'accompagnement de personnes dépendantes, prend tout son sens ce que Winnicott formule par ailleurs : ce ne sont ni le savoir-faire, ni les connaissances intellectuelles qui importent, mais « le dévouement pour que les soins soient bénéfiques »<sup>517</sup>.

---

<sup>515</sup> Kittay Eva & Carlson Licia, Dir., *Cognitive disability : a challenge to moral philosophy*, New-York, Wiley-Blackwell (2009), p. 398.

<sup>516</sup> Winnicott D.W. (1966), La mère ordinaire normalement dévouée in *La mère suffisamment bonne*, trad. Jeanine Kalmanovitch, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2006, p. 51-71.

<sup>517</sup> Winnicott (1971), Objets transitionnels in *Jeu et réalité – L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1981, p. 20.

## ***LA SOUFFRANCE DE L'HOMME : EXPRESSION HYPERBOLIQUE DE SA VULNÉRABILITÉ***

La souffrance demeure particulière et propre à l'être humain singulier qui devient alors incapable de l'exprimer comme un savoir qu'il partagerait avec un autre individu. Comment pourrait-on connaître, comprendre et partager la souffrance d'autrui ? La personne bien portante réalise que son prochain accablé par la souffrance et la douleur appartient désormais à un monde qui lui est devenu étranger. Il ne s'agit plus de ce monde commun où, selon les normes reconnues par la société dont ils font tous deux partie, peut se dessiner un destin commun et prévisible ; en effet si un obstacle infranchissable vient se dresser sur le chemin de certains individus, leur expérience devient difficilement partageable.

Cet obstacle est alors une « limite » qui barre la visée existentielle du sujet. Et comme nous le développerons ci-après, la souffrance est alors vécue comme « situation limite » qui semble définitive et à laquelle le sujet tente de donner un sens car elle n'appartient à aucune catégorie de ce réel qu'il avait supposé jusqu'alors rationnel. Résorbée et ainsi voilée dans une catégorie du contingent la souffrance peut s'interpréter comme métaphore représentative de la vulnérabilité : par la méthode de l'emphase, la souffrance et son expression suprême, la mortalité, traduit en acte la vulnérabilité humaine que recèle potentiellement tout être humain. Nous allons tenter de caractériser la souffrance grâce à la notion de « situation limite » proposée par Karl Jaspers, pour révéler ainsi une des déterminations de la vulnérabilité humaine, inhérente à l'existence : l'existence s'efforce dans l'expérience d'une situation limite de s'actualiser hors de l'abstraction et de se trouver ainsi un sens. Malgré le fossé d'incompréhension qui se creuse entre les personnes qui souffrent et celles qui échappent à la souffrance, ces dernières, impuissantes ne pourront que manifester leur sympathie et leur bonne volonté, car elles savent que, restées bien portantes, leur bonheur présent reste éphémère. Entre les personnes bien portantes et celles accablées de souffrance, le seul partage imaginable se situe sur le plan du scandale et de l'injustice ressentis de part et d'autre. Mais comment ne pas évoquer ici les protestations de Job qui se considère frappé injustement par les maux et la souffrance et qui refuse toute tentative d'explication de la part de ses amis après leur premier mouvement de

compassion. Malgré toutes les actions que nous aurons entreprises pour résister à la souffrance, voire même la supprimer, celle-ci reste un marqueur incontournable de la condition humaine, et Paul Ricœur nous rappelle que la philosophie ne pourra jamais mettre à nu « l'énigme de la vraie souffrance, de l'irréductible souffrance »<sup>518</sup>.

## **Les trois sources de la souffrance chez Freud**

Rappelons brièvement la thèse proposée par Freud dans son ouvrage *Le malaise dans la culture*, et que nous avons retenue comme l'un des fils conducteurs de notre étude de la vulnérabilité humaine. Pour Freud, l'homme, dans sa recherche du bonheur, est confronté le plus souvent au malheur qui prend son origine dans la souffrance issue de trois sources<sup>519</sup> possibles que sont le corps, le monde extérieur et autrui.

Tout d'abord la fragilité de notre corps ne peut qu'engendrer « la douleur et l'angoisse » qui constituent les signaux d'alarme auxquels l'homme ne peut échapper, lui rappelant ainsi que son propre corps est destiné à la « déchéance et à la décomposition ».

Ensuite l'écrasante puissance de la nature se traduit par les souffrances infligées à l'homme par le déchaînement des forces énormes, implacables et destructrices du monde extérieur.

Enfin, Freud désigne comme troisième source de souffrance, « les relations avec les autres hommes ». Cette souffrance est essentiellement due à la déficience des institutions qui règlent les relations entre les hommes au sein de la famille, l'État et la société.

La protection contre les deux premières sources de souffrance, même si celles-ci paraissent inévitables, fait partie des combats que mène l'humanité depuis son origine, contre les forces hostiles de la nature et les maladies qui frappent l'organisme humain.

Nous ne maîtriserons jamais complètement la nature et notre organisme : ce dernier fait partie de cette nature et restera une forme précaire, limitée dans son adaptation et son action. Et finalement ces deux premières sources nous les acceptons

---

<sup>518</sup> Paul Ricœur (1985), *Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 44.

<sup>519</sup> Freud Sigmund (1930), *Le malaise dans la culture*, traduction Dorian Astor, présentation Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. GF, 2010, p. 90.

comme inéluctables tout en nous efforçant d'en repousser les limites par les progrès de la science et plus particulièrement de la biotechnique.

Nous avons rappelé dans le chapitre introductif sur la vulnérabilité combien la société, de plus en plus sensible aux thèses de l'utilitarisme, accordait désormais plus d'importance au principe de « minimisation de la souffrance » qu'à celui de « maximisation du bonheur ». Mill avait déjà introduit cette notion de réduction de la souffrance, dans le principe d'utilité qui « ne comporte pas seulement la recherche du bonheur, mais également la prévention ou l'atténuation du malheur<sup>520</sup> ».

De son côté Karl Popper, dans la perspective de ce qu'il désigne comme un utilitarisme négatif, insiste sur la prise en compte de la souffrance et de la douleur comme possibilité de fondement de toute morale. Karl Popper souligne ainsi toute l'importance qu'il faut attribuer à sa proposition d'une formule de l'utilitarisme qui consiste à viser une « diminution de la souffrance évitable pour tous » préférée à la maxime d'une « augmentation du bien-être total <sup>521</sup> ». Aider ceux qui souffrent et tout faire pour empêcher la souffrance, soit donc diminuer la souffrance à tout prix pourrait devenir bien plus important que d'aspirer au bien-être à tout prix. Dans le développement de sa thèse, Popper considère que toute politique publique devrait faire sien ce principe de « minimisation de la souffrance » plutôt que celui d'une maximisation du bonheur ; cette visée du bonheur pour les citoyens d'un État démocratique est susceptible de conduire à un « despotisme bienveillant » comme l'avait déjà relevé de Tocqueville<sup>522</sup>. Mais Popper considère que ces deux maximes ne présentent pas le même poids sur le plan moral : la promotion du bien-être est beaucoup moins importante que l'aide qui doit être apportée à ceux qui souffrent ou que toutes les tentatives entreprises pour empêcher la souffrance<sup>523</sup>. Nous retrouvons ici, sous un autre point de vue, la thèse de Adorno que nous avons déjà abordée, selon

---

<sup>520</sup> John Stuart Mill (1863), *L'utilitarisme*, trad. Catherine Audard, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1998, p. 42.

<sup>521</sup> Karl Popper (1962), *The open society and its enemies I*, Cambridge, Princeton University Press, 1971, p. 235.

<sup>522</sup> Alexis de Tocqueville (1840), *De la démocratie en Amérique II*, Paris, Gallimard, coll. Folio Histoire, 2003, p. 434. : « Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde ... il travaille volontiers à leur bonheur ; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires ... ; que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ».

<sup>523</sup> Karl Popper, *The open society and its enemies I*, *Op. cit.*, p. 235.

laquelle on ne peut s'attendre à des conduites justes dans un monde injuste où les hommes souffrent, et résumée par cette formule déjà citée : « il ne peut y avoir de vraie vie dans un monde qui ne l'est pas »<sup>524</sup>.

Dans un monde rationalisé, face à un dilemme éthique, est privilégiée la solution à caractère scientifique et technique qui réduira voire supprimera toute souffrance<sup>525</sup>, à caractère physique ou psychique, justifiant parfois certaines tentations de transgressions éthiques, dans le champ biomédical comme nous l'avons souligné au terme du chapitre sur les figures de la vulnérabilité.

La confiance en les progrès de la science accompagne ainsi les finalités que se fixe une civilisation qui mettra tout en œuvre pour réduire voire tenter d'éliminer les deux premières sources de souffrance : celles provenant du corps et du monde extérieur. En revanche la troisième source, celle de « la souffrance sociale<sup>526</sup> », l'homme l'accepte d'autant moins qu'il a créé les institutions tendant à dominer son « insociable sociabilité<sup>527</sup> ». L'homme doit se donner pour tâche première la réalisation d'une société civile dont la constitution administrera le droit et garantira la justice entre ses membres. On peut à cet égard avancer que dans les réflexions de Kant sur l'histoire de l'humanité, préfigurait l'analyse de Freud sur les dispositions réglant les rapports des hommes entre eux (au sein de la famille, de l'État et de la société). En effet, de ces efforts – à savoir de faire coexister par la contrainte les libertés des membres d'une société - peut naître « la pire des détresses : à savoir, celle que les hommes s'infligent les uns aux autres<sup>528</sup> ».

Kant et Freud se rejoignent ici en constatant que la culture qui est supposée nous protéger contre les menaces des sources de souffrance, serait responsable d'une grande part de notre détresse : l'échec des sociétés humaines à garantir le bonheur de ses membres, Freud soupçonne qu'il soit imputable à « une part de l'invincible nature,

---

<sup>524</sup> Adorno, *Minima Moralia*, *Op. cit.*, § 18, p. 48. (« Es gibt kein richtiges Leben im falschen »).

<sup>525</sup> Brice de Malherbe, La souffrance comme justification des normes in *Sciences de la vie et éthique : un débat nécessaire*, *Op. cit.*, p. 29-47.

<sup>526</sup> Freud Sigmund, *Le malaise dans la culture*, *Op. cit.*, p. 103.

<sup>527</sup> Kant (1784), *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique in Opuscule sur l'histoire*, 4<sup>ième</sup> proposition, trad. S. Piobetta, Paris, Garnier Flammarion, 1990, AK, VIII, 23, p. 74.

<sup>528</sup> Kant (1784), *Idée d'une histoire universelle ... 5<sup>ième</sup> proposition*, *Op. cit.*, p. 77.

en l'occurrence notre propre complexion psychique<sup>529</sup> » ; Kant de son côté, porte un regard réfléchissant sur l'histoire qui développerait les dispositions naturelles de l'homme selon un dessein de la nature, la raison jouant un rôle régulateur (comme « fil conducteur ») pour le conduire de l'état brut à la culture qui repose sur la valeur intrinsèque de l'homme (c'est-à-dire sur sa valeur sociale). Néanmoins chez Kant également, les déterminations de la nature subsistent en arrière-plan chez l'homme une fois cultivé : « toute culture, ... dont se pare l'humanité, le plus bel ordre social sont les fruits de l'insociabilité, qui sont forcés par eux-mêmes de se discipliner et ainsi de développer complètement, par un tel artifice, les germes de la nature<sup>530</sup> ».

## **La souffrance comme situation limite chez Karl Jaspers**

Nous allons maintenant réexaminer de manière plus approfondie la notion de situation limite déjà abordée dans les chapitres qui ont traité précédemment du handicap et de l'approche méthodologique retenue pour cette recherche.

La position du sujet au milieu du monde, désigne sa situation, « sa réalité pleine de sens<sup>531</sup> », à la fois psychique et physique. Vivre c'est être dans des situations : nous nous trouvons toujours dans des situations que nous subissons, que nous créons ou que nous tentons de modifier selon nos intérêts. L'action du sujet conduit à des situations qu'il a contribué à créer. Les situations déterminées, mais provisoires, de l'existence humaine qui en résultent, sur un plan concret et immanent, se placent dans un cadre borné d'invariants indépassables de toute condition humaine : « je me trouve toujours dans une situation déterminée, je ne peux pas vivre sans combattre et souffrir, j'assume inévitablement des culpabilités, je vais mourir » ; voilà ce que Karl Jaspers appelle des situations limites<sup>532</sup>. Nous faisons figurer ci-dessous en note la traduction que propose Gabriel Marcel du texte dans lequel Jaspers définit précisément la notion de situation limite<sup>533</sup>.

---

<sup>529</sup> Freud Sigmund, *Le malaise dans la culture*, *Op. cit.*, p. 103.

<sup>530</sup> Kant (1784), *Idée d'une histoire universelle ... 5<sup>ième</sup> proposition*, *Op. cit.*, p. 77.

<sup>531</sup> Karl Jaspers (1932), *PHILOSOPHI*, I. *Orientation dans le monde*, II. *Éclaircissement de l'existence*, III. *Métaphysique*, Trad. Jeanne Hersch, Paris, Springer-Verlag, 1989, p. 422.

<sup>532</sup> Karl Jaspers, *PHILOSOPHI*, II. *Éclaircissement de l'existence*, *Op. cit.*, p. 423.

<sup>533</sup> Gabriel Marcel (1933), *Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers* in *Essai de philosophie concrète*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 1999, p. 331 : Les situations limites sont « des situations comme celle qui consiste dans le fait que je suis toujours impliqué dans des situations, que je ne puis vivre sans lutte et

## Situation limite et existence

Reprenant la définition d'Aristote<sup>534</sup>, Jaspers désigne la limite d'une chose comme son extrémité c'est-à-dire le premier point au delà duquel elle n'est plus accessible à la conscience sur le plan empirique, donc limite de la connaissance que nous en avons.

L'expérience que nous faisons de notre faiblesse, de notre impuissance, malgré notre aspiration à plus de liberté, plus d'indépendance par rapport au monde et aux autres hommes, nous rappelle notre finitude et notre dépendance. C'est précisément la manifestation de cette finitude et de cette dépendance, sous-jacentes aux situations de l'existence humaine, ainsi que de la réalité tragique de l'homme que traduit la notion de situations limites.

Ces situations limites ne varient pas et ne changent que dans leurs manifestations particulières : rapportées à notre condition empirique elles sont définitives. Elles nous demeurent *opaques* car dans notre condition empirique nous ne voyons derrière elles rien de plus. Elles sont comme un mur contre lequel nous butons. Elles sont *irrévocables* en ce sens qu'il n'est pas en notre pouvoir de les modifier. Nous pouvons seulement les éclairer sans pour autant les expliquer ou les déduire à partir d'autres choses qu'elles.

Ainsi dans un ouvrage consacré à Karl Jaspers, Ricoeur propose que ces situations limites se caractérisent essentiellement par « leur opacité intellectuelle et leur irrévocabilité<sup>535</sup> ».

Ce n'est pas une raison calculant qui permet de faire face aux situations limites, mais l'activité correspondant au « devenir de l'existence possible en nous<sup>536</sup> ». Les situations limites ne peuvent être que senties existentiellement. Une expression de Jaspers résume la notion de situation limite et doit retenir notre attention : « faire

---

sans souffrance, que je prends inévitablement la Faute sur moi, que je dois mourir, - voilà ce que j'appelle des situations limites. Elles ne se transforment pas, mais ne changent que dans leur manifestation ; rapportées à notre condition (*Dasein*), elles sont définitives. Nous ne pouvons regarder *par-dessus* ; dans notre condition, nous ne voyons derrière elles rien de plus. Elles sont comme un mur contre lequel nous nous cognons, contre lequel nous butons. Il n'est pas en notre pouvoir de les modifier, mais seulement de les éclairer sans les expliquer ou les déduire à partir d'autre chose qu'elles. Elles sont liées à notre condition même ».

<sup>534</sup> Aristote, *Métaphysique*, livre Delta, 1022, traduction J. Tricot, Tome I, Paris, Vrin, 2003, p. 300.

<sup>535</sup> Mikel Dufrenne & Paul Ricoeur (1947), *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, Coll. La couleur des idées, 2000, p. 175.

<sup>536</sup> Karl Jaspers, *PHILOSOPHI*, II. *Éclaircissement de l'existence*, *Op. cit.*, p. 423.



l'expérience des situations limites et exister sont une seule et même chose<sup>537</sup> ». En tant qu'être empirique je suis dans des situations ; en tant qu'existence possible, je me trouve dans des situations limites.

Face à toute chose je peux m'isoler dans une solitude, « comme un pur regard » d'où, grâce à mon savoir comme appui sûr je contemple le monde et sa précarité dont ma propre vie empirique fait partie. En tant qu'être empirique, être vivant, je suis toujours dans une situation ; et en tant qu'existence possible, qui ne peut pas embrasser la totalité du possible je suis lié à une situation déterminée qui constitue la première des situations limites. Parce que nous sommes contraints par le lieu, l'époque, notre parenté, notre sexe et notre âge, et que nous sommes conduits par l'occasion et le hasard, nous prenons conscience des limitations induites par ces conditions qui constituent cette situation limite, situation unique à un instant donné de la vie. Dans un tel type de situation nous prenons conscience de son historicité qui nous est propre et suscite l'angoisse des libres décisions à prendre pour un possible, comme futur indéterminé. Les situations limites nous font prendre conscience d'une existence en acte, d'une participation inévitable au monde de l'échec. C'est ainsi que Gabriel Marcel<sup>538</sup> insiste sur la relation entre existence et situation limite que nous surmontons par une activité révélant l'existence possible en reprenant à son compte la formule de Jaspers citée ci-dessus, à savoir que faire l'expérience des situations limites et exister sont une seule et même chose.

Il s'agit d'un bond de l'être empirique à l'existence même, traduit par celui de la situation empirique à la situation limite. C'est au travers de bonds successifs de l'existence en devenir que les situations limites se révéleront à l'homme. Un premier bond met l'être en situation en tant qu'existence possible. Un deuxième bond conduit à l'éclaircissement des situations limites comme possibilités qui m'atteignent dans l'essence même de ce que je suis. Mais une angoisse va surgir par la découverte de situations dont je ne peux pas sortir et qu'il n'est pas possible de me les rendre transparentes. Dans cette perspective nous accédons à une série de situations limites, générales, mais qui atteignent tout être humain sans recours : la mort, la souffrance, le combat, la faute. Dans cette catégorie de situations limites nous avons ajouté le handicap comme

---

<sup>537</sup> *Ibid.*

<sup>538</sup> Gabriel Marcel, Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers in *Essai de philosophie concrète, Op. cit.*, p. 313-359.

emphase de la vulnérabilité humaine dont une autre expression hyperbolique se manifeste par la souffrance, étudiée dans cette section. Un troisième bond a été préparé par une méditation sur l'existence possible, par un passage à une réflexion philosophique sur la mise en question dans sa totalité de la condition empirique et sur « la précarité de l'être du monde et de mon être en lui<sup>539</sup> ».

Dans un texte ultérieur d'introduction à la philosophie Jaspers fera de la prise de conscience des situations limites, l'accès à l'origine plus profonde de la philosophie après l'étonnement et le doute<sup>540</sup>. La réaction aux situations limites peut consister soit à se les dissimuler, soit à désespérer, une fois perçues, pour devenir nous-mêmes en les dépassant : « c'est par de telles expériences que l'homme s'est instruit ; sous la menace, il cherche la sécurité. Maîtrise de la nature, communauté organisée des hommes voilà qui doit garantir la vie<sup>541</sup> »

## **Une situation limite : la détermination historique de l'existence**

Les situations changent, mais l'être est toujours en situation déterminée, situation limite identifiée comme « la détermination historique de l'existence », que nous examinerons dans ce paragraphe. Nous nous consacrerons ensuite à certaines situations limites particulières telles la mort et la souffrance.

La détermination historique de l'existence peut représenter une limitation, car toute situation concrète comporte des résistances qui relèvent de la matière, du vivant, du psychique et du spirituel<sup>542</sup>. Les limites idéales que la liberté de l'être humain ne sait pas atteindre, correspondraient à la maîtrise totale de la matière et à l'établissement d'un accord des libertés constituant une communauté d'esprits - en suivant la traduction de G. Marcel : « ma dépendance inévitable par rapport au donné naturel et à

---

<sup>539</sup> Karl Jaspers, *PHILOSOPHI*, II. *Éclairement de l'existence*, *Op. cit.*, p. 428.

<sup>540</sup> Karl Jaspers (1953), *Introduction à la philosophie*, trad. Jeanne Hersch, Paris, Plon, Bibliothèques 10/18, 2006, p.18.

<sup>541</sup> Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, *Op. cit.*, p.19.

<sup>542</sup> Karl Jaspers, *PHILOSOPHI*, II. *Éclairement de l'existence*, *Op. cit.*, p. 429-430.

la position du vouloir d'autrui est l'aspect de ma situation limite en tant qu'elle me comprime<sup>543</sup> ».

En dépassant le stade de la situation limite, considérée comme limitation, la détermination historique va révéler la profondeur de l'acte même d'*exister*. Cette profondeur est appréhendée par l'éclairement de la situation limite : cet éclaircissement est propre à chaque individu qui assume, en cette situation unique « *l'inquiétude de sa liberté de choix*<sup>544</sup> ».

Cette profondeur de l'existence se manifeste par deux exemples de détermination : la situation limite initiale (le lien qui me rattache à mes parents) et la situation limite fortuite (les hasards conditionnant mon destin personnel).

### ***Être déterminé : situation limite initiale***

On ne peut se penser comme commencement absolu ; on reste déterminé par sa provenance. D'insondable qu'elle est initialement, la recherche d'un fondement historique nous donne notre substance et impose des bornes quand elle se place dans le cadre d'une situation limite. On ne choisit pas ses parents ; quand bien même on le voudrait, on ne peut les ignorer. S'instaure un processus de communication réelle ou virtuelle qui crée un courant d'appartenance avec des êtres qui participent de l'existence possible. On assume cette provenance indéterminée, vécue dans la situation limite comme existence sous la forme déterminée de ses propres parents. Une fois cette origine adoptée, on accède à une véritable piété filiale qui subsiste, quand bien même la communication serait-elle rompue.

Ricoeur résume ainsi cette conscience existentielle qui m'incite à me rendre « coresponsable » de mes parents : « rompre avec eux serait rompre avec une part de moi-même et m'ébranler moi-même dans mes fondements<sup>545</sup> ». Dans le domaine des thérapies familiales, la notion de loyauté des enfants vis à vis des parents a fait l'objet d'analyses spécifiques. Dans sa forme la plus ancienne et la plus élémentaire, la loyauté vis à vis des parents tire sa justification du don de la vie. À partir de cette notion, certains psychologues désigneront comme « loyauté invisible » cette loyauté issue d'une

---

<sup>543</sup> Karl Jaspers, *PHILOSOPHI*, II. *Éclairement de l'existence*, *Op. cit.*, p. 431.

<sup>544</sup> *Ibid.*

<sup>545</sup> Mikel Dufrenne & Paul Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, *Op. cit.*, p. 178.

culpabilité créée par des obligations non honorées ou des dettes émotionnelles impayées vis à vis des parents. Cette idée de « loyauté intergénérationnelle » est relevée pour interpréter la souffrance des enfants, qu'ils soient en mesure ou non de s'exprimer, provoquées par des jugements de valeur négatifs émis à l'encontre de leurs parents ou de leurs tuteurs<sup>546</sup>. Élisabeth Zucman fait référence aux travaux de Boszormenyi-Nagy dans le champ de la psychothérapie familiale dont les disciples ont observé que « la loyauté augmente quand le parent ne mérite pas » et que celle-ci « permet d'exercer son droit de donner plus que de rembourser »<sup>547</sup>.

### ***Être déterminé : situation limite fortuite***

Le second exemple de déterminations concrètes dont l'étroitesse éprouvée se mue en profondeur de l'existence correspond à la situation limite fortuite. Les conditions déterminées de ma situation se présentent comme si, face à une accumulation de hasards, j'avais fait le choix d'en saisir certains et d'en négliger d'autres. Je m'affranchis de la pénible sensation d'être le jouet de ces hasards en prenant conscience de la situation limite. Par delà toute pensée saisissable, la situation limite est vécue pour *ne faire qu'un avec le hasard*, alors appréhendé comme sien. Mais cette situation limite n'est véritablement éclairée si j'intériorise les hasards pour abolir la *scission* entre le moi et les circonstances extérieures gouvernées par la chance : le hasard des particularités de la vie (chance et malchance) ne m'est pas plus étranger, mais une fois assumé et transfiguré, constitue mon destin, élucidé dans la conscience historique de l'*amor fati*. Il devient absurde de vouloir être un autre dans un autre monde : il faut renoncer au mythe d'un bonheur qui se réaliserait à partir d'une autre naissance, dans un autre corps, dans un autre temps historique : « j'aime le destin comme je m'aime car en lui seulement je prends une certitude existentielle de moi-même<sup>548</sup> ».

---

<sup>546</sup> Élisabeth Zucman, *Auprès de la personne handicapée*, Paris, Vuibert, coll. Espace Éthique, 2007, p. 166.

<sup>547</sup> Pierre Michard, *La thérapie contextuelle de Boszormenyi-Nagy : une nouvelle figure de l'enfant dans le champ de la thérapie familiale*, Préface Catherine Ducommun-Nagy et J.G. Lemaire, Bruxelles, De Boeck, 2005, p. 198-199.

<sup>548</sup> Karl Jaspers, *PHILOSOPHI*, II. *Éclaircissement de l'existence*, *Op. cit.*, p. 435.

## **Des situations limites particulières : la mort et la souffrance**

La philosophie de Jaspers, confère un rôle important aux situations limites qui ne sont pas résorbées, contrairement à l'idéalisme, dans le concept et l'abstraction. Réhabiliter cette réalité tragique de l'homme, sans pour autant apporter une réponse aux problèmes précis, « nous contraint à poser une existence dont l'essentiel est d'être, au sens propre du terme, dramatique, mais même de les comprendre et de fournir à ceux qui vivent ces problèmes le réconfort, si modeste soit-il, d'une sympathie compréhensive<sup>549</sup> ». Nous retiendrons la mort et la souffrance qui, comme toutes les situations limites, illustrent leurs deux caractéristiques essentielles : leur opacité et leur irrévocabilité par rapport à notre condition empirique. Au contraire de la lutte et de la faute, deux autres situations limites particulières, la mort et la souffrance arrivent contre notre gré. La mort et la souffrance témoignent du caractère problématique de toute réalité empirique et représentent pour notre étude une approche pertinente de la vulnérabilité humaine envisagée dans cette perspective de situation limite.

### **La mort comme situation limite**

Cet exemple de la mort n'a pas pour ambition d'étudier le concept de la mort, objet philosophique en soi, mais d'introduire un premier modèle illustrant la notion de situation limite.

Examinée dans sa généralité en tant que fait objectif, la mort n'est pas une situation limite : en tant qu'être vivant je poursuis des buts et m'efforce d'éviter la mort. Mais comme exister consiste à vivre des situations limites, je dois saisir ce qui apparaît comme constitutif de l'existence à savoir l'évanescence des phénomènes aux travers desquels je me manifeste empiriquement. Je n'existe qu'en saisissant la durée limitée de ma vie empirique, et selon la formule de Ricoeur : « croire à ma fin, renoncer à durer sans fin, cela seul est assumer la mort et exister réellement<sup>550</sup> ». Dans la situation limite, la mort est soit la mort de mon prochain qui est déterminée et concrète, soit ma mort qui demeure indéterminée.

---

<sup>549</sup> Gabriel Marcel, Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers in *^ssai de philosophie concrète, Op. cit.*, p. 331.

<sup>550</sup> Mikel Dufrenne & Paul Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, Op. cit.*, p. 184.

La situation limite résulte de la rupture de la communication avec l'être aimé ; c'est dans la mort de mon prochain que s'exprime la douleur de la séparation, mais subsiste, au-delà de la mort, une communication qui, une fois actualisée, réduit la solitude : « celui qui fut vraiment aimé demeure une présence existentielle<sup>551</sup> ».

Ma mort reste cependant la situation limite décisive, non objective car je ne la connais pas de façon générale. Considérée comme processus, la mort reste celle d'autrui car je ne peux pas faire moi-même l'expérience de ma mort. En mourant on atteint un non-savoir absolu dans le néant de tout être empirique. Mais dans l'action se manifeste la dualité de toute expérience empirique, face à la situation limite de la mort : ce qui demeure essentiel face à la mort est accompli existentiellement, ce qui se révèle sans importance est rabattu au niveau de la vie empirique.

En me laissant enfermé dans la vie empirique, je me laisse gagner par l'angoisse de la durée en tant que telle et par celle de la destruction objective : « pour celui qui existe au sein d'une situation limite, la mort n'est ni proche ni étrangère, ni ennemie ni amie<sup>552</sup> ».

Pour Jaspers la mort n'est pas la possibilité suprême de l'existence<sup>553</sup> ; la mort correspond à l'une des situations limites dans lesquelles « la limite remplit alors sa véritable fonction : être encore immanente et indiquer déjà la transcendance<sup>554</sup> ». Vivre sans limite et considérer le monde et soi-même d'un point de vue positiviste conduit à prendre la durée comme critère de l'être et sombrer dans le désespoir sans issue devant l'inéluctabilité de la mort. Tout en contribuant à réduire l'angoisse vitale, la crainte de la mort n'est pas pour autant supprimée par la fameuse formule d'Épicure : « tant que je suis, ma mort n'est pas, et quand ma mort est, je ne suis plus, donc ma mort ne me regarde pas ». De la même manière la mort sera assumée en refusant l'idée d'immortalité, comme durée temporelle en continuité de souvenir avec notre vie présente.

---

<sup>551</sup> Karl Jaspers, *PHILOSOPHI*, II. *Éclaircissement de l'existence*, *Op. cit.*, p. 437.

<sup>552</sup> Karl Jaspers, *PHILOSOPHI*, II. *Éclaircissement de l'existence*, *Op. cit.*, p. 438.

<sup>553</sup> Jaspers rejoint ici Lévinas lorsque ce dernier conteste les analyses heideggériennes de l'être-pour-la-mort, comme « assumption de la dernière possibilité de l'existence pour le *Dasein* » (Lévinas, *Le temps et l'autre*, p. 57).

<sup>554</sup> Karl Jaspers, *PHILOSOPHI*, II. *Éclaircissement de l'existence*, *Op. cit.*, p. 423.

La mort nous confronte à une double angoisse : celle du non-être et l'angoisse existentielle. On ressent d'autant plus l'angoisse existentielle que l'on a conscience de n'avoir pas vécu, de ne pas avoir « actualisé la possibilité qui est en soi<sup>555</sup> ». La mort n'atteint la profondeur de l'être non pas comme repos, mais comme accomplissement. Dans la vie, tout ce que nous avons pu atteindre est comme mort ; rien d'accompli ne peut vivre. Tendre vers l'accomplissement, c'est tendre vers la mort. En recherchant l'accomplissement, nous recherchons l'achèvement et rechercherions la mort ; ainsi dans la vie ce qui était but devient moyen en devenant achevé. Dans la vie persistent inadéquation et inachèvement. Mais quand la vie la plus active tend vers son propre accomplissement, elle tend vers sa propre mort. On ne peut manquer d'évoquer ici Emmanuel Lévinas qui définit « la mort comme l'impossibilité d'avoir un projet<sup>556</sup> », et qui, par référence au « *Principe espérance* » de Ernst Bloch, qualifierait l'angoisse de la mort comme « mélancolie d'une œuvre inaccomplie<sup>557</sup> ». Chez Jaspers l'existence se tient devant la mort comme devant la limite nécessaire de son accomplissement possible. Mais la mort, pour garder sa profondeur, ne doit pas être refuge ou évasion, en recherchant cet accomplissement par haine de soi ou dégoût de vivre.

## **La souffrance comme situation limite**

La souffrance comme situation limite sera l'une des illustrations du caractère problématique de toute réalité empirique que Jaspers vise à démontrer dans le chapitre consacré aux situations limites. Comme pour la mort, la souffrance conduit à prendre conscience de la disparition du phénomène qui devient vérité en tant que présence de l'existence. Je perds l'existence si je traite la vie comme absolu au point de ne plus être que pur vivant, victime alternativement de l'oubli et de l'angoisse. Comme existence possible, je n'ai de réalité que si je me manifeste comme réalité empirique, tout en étant plus qu'un phénomène dans le monde des phénomènes. La certitude de l'existence peut m'aider à surmonter la souffrance qui peut être annonciatrice de la fin, sans pour autant l'abolir au niveau de la vie. La classification proposée par Jaspers fournit en quelque sorte une grammaire de la souffrance.

---

<sup>555</sup> Karl Jaspers, *PHILOSOPHI*, II. *Éclaircissement de l'existence*, Op. cit., p. 440.

<sup>556</sup> Lévinas Emmanuel (1947), *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 9<sup>ième</sup> édition 2007, p. 62.

<sup>557</sup> Lévinas Emmanuel (1982), *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 2<sup>nde</sup> édition, 2004, p. 155.

## ***La souffrance de fait***

La souffrance est diminution de vie, anéantissement partiel. Toute souffrance, en effet, présage la mort : la souffrance se présente comme « le pion avancé de la mort ». Pour nous en convaincre, la lecture du Livre de Job fournit un aperçu de la multitude des souffrances que l'homme peut être amené à supporter. On peut se laisser submerger par les souffrances dans certaines situations, les surmonter dans d'autres, mais toujours elles seront ressenties. L'inventaire que propose Jaspers n'est pas dénué d'intérêt car on y retrouve le corps, le monde extérieur et autrui rappelant les trois sources de souffrance retenues par Freud.

Il nous faut supporter les douleurs physiques que la nature nous inflige soit par le déchaînement de ses forces hostiles et non maîtrisables, soit par la rareté de ses ressources provoquant la faim et la pénurie de toutes sortes, réduisant ainsi nos capacités de survie. Constitue une souffrance, l'échec à surmonter les obstacles malgré le vouloir de la réussite, conscient que l'on est alors de ne pouvoir empêcher de donner une image dévalorisée de notre être. Les maladies mettent notre vie en péril et nous diminuent par rapport à notre propre nature en tant qu'êtres humains. La maladie mentale provoque une souffrance lorsque l'on est conscient de cet état, qu'autrui peut difficilement se représenter par ailleurs, et dans lequel « sans mourir, on se perd soi-même<sup>558</sup> ». La vieillesse entraîne des maux et par là même des souffrances liées au dépérissement de soi. Sont sources de souffrance les dommages causés par le pouvoir des autres et les conséquences de la dépendance dans toute forme de servitude.

On peut certainement constater les plus grandes différences à la fois dans les façons dont on souffre et dans le niveau d'intensité avec lequel on est frappé par les souffrances. Il n'en demeure pas moins que nul n'est épargné par les souffrances de toute sorte : elles peuvent nous atteindre tous. Les souffrances peuvent représenter ainsi la manifestation de la vulnérabilité humaine qui accompagne l'existence.

## ***Attitude du sujet empirique devant la souffrance***

L'expérience de la souffrance est difficilement partageable lorsqu'elle a frappé un autre individu. Le constat de cette souffrance, même s'il est emprunt de sympathie à l'égard de la personne souffrante, fait l'objet d'une analyse avec un certain détachement :

---

<sup>558</sup> Karl Jaspers, *PHILOSOPHI*, II. *Éclaircissement de l'existence*, *Op. cit.*, p. 443.



on considère alors que la souffrance ne présente pas un caractère définitif, mais comme si elle était évitable en droit. On reste en deçà de la situation limite en portant un regard détaché sur l'infinité des souffrances assimilées à des manifestations isolées n'appartenant pas nécessairement à la vie dans son ensemble.

### ***La lutte contre la souffrance***

En combattant la souffrance je postule qu'elle peut être supprimée. Cette lutte contre la souffrance, ce combat qui peut être couronné de succès, même partiel et limité, fait partie de la vie de l'homme. Chacun va s'employer à lutter contre la souffrance avec les moyens rationnels et empiriques dont il dispose : cette lutte devient un projet primordial de toute notre société car ses membres n'admettent plus que la souffrance fasse partie de la vie en tant que telle, et pensent parfois de manière irréaliste que tout doit être mis en œuvre pour l'éradiquer. Il est requis que les progrès de la biologie et la médecine nous évitent toutes les maladies et leurs cortèges de souffrance. Les dispositions législatives récentes reconnaissent désormais aux patients un droit à exiger le traitement supposé soulager au mieux la douleur. Par ailleurs toutes les formes de souffrances causées par les inégalités des dépendances interhumaines seraient supposées abolies par l'instauration d'une justice parfaite : une fois les maladies et les souffrances supprimées, la mort ne deviendra indolore et ne sera plus qu'une extinction sans douleur, qui n'éveillera ni désir ni crainte, comme celle d'une lumière ni souhaitée, ni redoutée<sup>559</sup>.

### ***L'évitement de sa propre souffrance***

Ne pas admettre avec sincérité la réalité de sa souffrance de façon existentielle conduit à ne pas la combattre efficacement. Le refus de l'affrontement lucide avec une réalité aux conséquences douloureuses (fuir la vérité en face de la maladie chez le médecin, ou en face de ses propres déficiences physiques ou mentales, ne pas être au clair sur sa situation dans la société etc.) conduit à refuser l'inéluctabilité de la souffrance, à la subir sans lutter. La santé définie comme « la vie dans le silence des organes », laisse l'homme inconscient de son corps et son « bien-être n'est pas ressenti, car il est simple conscience de vivre<sup>560</sup> » selon Canguilhem. Mais la maladie « va venir

---

<sup>559</sup> Karl Jaspers, *PHILOSOPHI*, II. *Éclairement de l'existence*, *Op. cit.*, p. 444.

<sup>560</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *Op. cit.*, p. 180.

gêner l'homme dans l'exercice normal de sa vie ... et surtout le faire souffrir<sup>561</sup> ». le médecin doit reconnaître la douleur comme un phénomène de réaction totale, significatif pour un malade singulier<sup>562</sup>. Ce patient ne peut attendre une explication de cette douleur, sinon qu'elle représente l'un des effets d'une maladie qu'il va tenter de guérir. Sans recevoir de réponse à sa question sur les raisons de sa souffrance, le malade dans le colloque singulier avec son médecin, doit se résoudre à accepter que « guérir c'est payer en efforts le prix d'un retardement de la dégradation »<sup>563</sup>.

Mais un manque de lucidité à l'égard de ma souffrance, aboutit à en imputer la responsabilité à autrui en incriminant sa méchanceté ou sa sottise. Pourquoi alors ne pas imaginer que nos souffrances prendraient fin avec l'évitement, voire la simple destruction des autres, considérés comme responsables ?

### ***Evitement de l'autre, face à la souffrance***

Impuissants que nous sommes à soulager notre douleur, nous aurons tendance à nous tenir à distance et même à nous éloigner d'autrui : la tentation est forte, vis à vis de la souffrance de l'autre, d'adopter la même attitude que celle manifestée à l'égard de notre propre souffrance. La fuite devant la souffrance des autres, atteints par une mal incurable ne relève pas de cette indifférence recommandée par l'École stoïcienne lorsque toute assistance devient inutile, mais à laquelle Kant n'adhère pas totalement comme nous le verrons ultérieurement. Au contraire, Jaspers parle ici d'une réalité observée dans la société humaine, à savoir « l'abîme béant » qui se creuse « entre ceux qui sont heureux et ceux qui souffrent<sup>564</sup> », correspondant à une véritable indifférence qui peut se transformer en mépris, voire en haine éprouvée contre celui qui souffre. Dans un registre voisin, être incapable de soulager la souffrance tout en exprimant envers les êtres souffrants notre pitié - constitutive d'une morale de la compassion -

---

<sup>561</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Op . cit., p. 52.

<sup>562</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Op . cit., p. 57.

<sup>563</sup> Canguilhem Georges, Une pédagogie de la guérison est-elle possible ? in *Écrits sur la médecine*, Paris, Seuil, Coll. Champ Freudien, 2002, p. 92.

<sup>564</sup> Jaspers, *PHILOSOPHI* , II. *Éclaircissement de l'existence*, Op. cit., p. 444.

entérine tacitement « les conditions négatives de notre impuissance source-même de cette pitié » selon Adorno<sup>565</sup>.

### ***Eveil à l'existence par la souffrance***

Si l'on cherche à regarder en face la nécessité de la souffrance, et à ne pas s'illusionner sur son caractère incontournable, alors on se place dans la situation limite. La souffrance est alors saisie comme étant notre lot, et on ne tente pas de la dissimuler ; on vit dans une sorte de tension entre la volonté de dire *oui* à la souffrance et l'impuissance à pouvoir dire ce *oui* définitivement avec sincérité. Il nous faut vivre avec cette présence latente d'une souffrance qui fait corps avec nous qu'il faut assumer, même lorsque je la combats pour maintenir un fragile bonheur qui ne peut être le dernier mot de la vie : « si le bonheur était le dernier mot de l'ordre empirique, l'existence possible resterait en sommeil<sup>566</sup> ».

Le bonheur ne peut prendre tout son sens que s'il est mis en question ; la souffrance semble représenter ainsi le concept antagoniste qu'il faut opposer à celui de bonheur pour en relever toute la signification : la vérité du bonheur surgit sur fond d'échec et, par sa mise en question, le bonheur tire son prix de sa précarité<sup>567</sup>. La situation limite de la souffrance rend exceptionnel le bonheur qui est révélé une fois dépassée la résignation passive qui ne débouche pas sur la paix et l'harmonie. En effet malgré la lutte contre la souffrance et les tentatives pour la réduire et la renvoyer à plus tard, comme on le ferait pour un corps qui nous serait étranger, on doit admettre que celle-ci fait partie de nous.

La situation limite de souffrance, une fois assumée, rappelant en cela l'attitude face à la situation limite de la mort, apporte la certitude existentielle : « c'est seulement du fond du désespoir qu'est accordée gracieusement la certitude de l'être<sup>568</sup> ». Le bonheur devient un beau risque à courir une fois que la souffrance se retire après l'avoir

---

<sup>565</sup> Adorno, *Problems of moral philosophy*, *Op. cit.*, p. 173. Dans ce passage, Adorno donne en partie raison à Nietzsche lorsque celui-ci critique la morale de la compassion car « le concept de compassion ne fait que maintenir et entériner tacitement les conditions négatives de notre impuissance source-même de notre pitié ».

<sup>566</sup> Jaspers, *PHILOSOPHI*, *Op. cit.*, p. 444. (Traduction Dufrenne & Ricoeur, *Op. cit.* p. 188).

<sup>567</sup> Mikel Dufrenne & Paul Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, *Op. cit.*, p. 188.

<sup>568</sup> Jaspers, *PHILOSOPHI*, *Op. cit.*, p. 441.

laissée s'exprimer, pour que soit reconnue « la positivité véritable de la vie, habitée par la transcendance<sup>569</sup> ».

### ***Appropriation de la souffrance***

L'attitude pour surmonter la souffrance se thématise comme polarité entre résignation active ou passive. D'un côté subissant la souffrance sans la comprendre, l'être actif dans sa résignation finit par adopter une vie active, le combat sans trêve. D'un autre côté on trouve celui qui se résigne à ne surmonter la souffrance qu'en se réfugiant dans la jouissance immédiate, renonçant à en rechercher toute signification. De cette polarité entre résignation active ou passive face à la souffrance, se manifeste l'existence dans la situation limite.

Cette attitude consistant à composer avec la souffrance, à adapter son comportement vis à vis d'elle, correspond à l'une des réponses susceptibles d'être apportée par le malade confronté à la douleur et à la maladie, ainsi que nous l'avons rencontré chez Canguilhem ci-dessus dans le paragraphe « évitement de sa propre souffrance ». Face à la maladie, si le contexte de traitement le permet, le patient peut, par une réduction drastique de sa souffrance, choisir de limiter son champ d'action au détriment de sa liberté et citant Goldstein, Canguilhem souligne que « si le malade est capable de supporter une souffrance plus grande, ses possibilités d'agir augmentent ; sa souffrance diminuerait grâce à la thérapeutique médicale, mais ses possibilités d'agir diminueraient en même temps »<sup>570</sup>. Nous rencontrons par là même le dilemme thérapeutique dit du « double effet », mis en évidence lors des débats concernant les soins palliatifs en fin de vie.

La souffrance n'est plus un destin contingent ou signe d'une déréliction, mais dans la situation limite, elle nous fait accéder à une unité accompagnée de ce que Jaspers désigne comme transcendance. Transcendance que Jaspers associe à cette idée que lorsque je vois les autres souffrir, c'est comme s'ils souffraient à ma place et « comme si l'existence recevait l'ordre de porter la souffrance du monde comme sa propre souffrance<sup>571</sup> ». La proximité de Lévinas avec Jaspers est ici témoignée comme l'avait

---

<sup>569</sup> Jaspers, *PHILOSOPHI*, *Op. cit.*, p. 445.

<sup>570</sup> Canguilhem, Une pédagogie de la guérison est-elle possible ? in *Écrits sur la médecine*, *Op. cit.*, Paris, p. 92.

<sup>571</sup> Jaspers, *PHILOSOPHI*, *Op. cit.*, p. 445. (Traduction Dufrenne & Ricoeur, *Op. cit.* p. 188).

postulé Derrida qui semblait devoir « découvrir des convergences et des affinités profondes » dans la confrontation de la pensée de Lévinas avec celle de Jaspers<sup>572</sup>. Cette injonction à porter la souffrance du monde comme la sienne, venue de cette transcendance qu'invoque Jaspers, n'est pas sans rappeler cette condition d'otage que Lévinas thématise par le terme substitution, titre de l'article dont est tiré cette citation : « toute la souffrance et la faillite du monde pèse sur le point où se produit une mise à part, une inversion de l'essence de l'être. Un point est sujet à tout. Cette impossibilité de se dérober, c'est la mise à part même du sujet »<sup>573</sup>. Nous réexaminerons cette thématique dans le chapitre consacré à la responsabilité chez Lévinas.

Cette responsabilité inouïe à l'égard d'autrui telle que l'énonce Lévinas est sous-jacente dans la situation limite de faute chez Karl Jaspers (thèse résumée par la formule de Dostoïevski maintes fois citée par Lévinas, et sur laquelle nous reviendrons : « Chacun de nous est coupable devant tous pour tous et pour tout, et moi plus que les autres<sup>574</sup> »). Dans la situation limite de faute j'accepte en effet que mes conditions de vie entraînent la lutte et la souffrance des autres, me rendant alors coupable de leur exploitation, même si de mon côté j'assume la part qui m'est assignée. En tant qu'existence possible dans la vie empirique, je me frotte à d'autres êtres humains, existences possibles comme moi. Mais la réalité existentielle ne permet pas d'attribuer, de façon rationnelle, à chacun son dû, à savoir sa part de combat et de souffrance, comme s'il s'agissait de répartir des droits abstraits dans l'être<sup>575</sup>.

Je ne puis agir sans léser autrui du seul fait que j'assume activement la vie ; je peux certes me réfugier dans l'abstention, mais le *non-agir* est déjà une action. Car de toute façon je resterai responsable des conséquences de mon abstention : que j'agisse ou que je n'agisse pas, dans les deux cas, j'assumerai les conséquences et deviendrai coupable. Dans cette situation limite que représente la culpabilité, nous nous tenons pour responsables de notre action : « la responsabilité, c'est être prêt à prendre sur soi

---

<sup>572</sup> Derrida Jacques (1967), « Violence et métaphysique », *L'écriture et la différence*, Paris Seuil, coll. Points, 1979, p. 164.

<sup>573</sup> Lévinas Emmanuel, « La substitution », *Revue philosophique de Louvain*, Tome 66, août 1968, Louvain, Editions de l'institut supérieur de philosophie, p. 506.

<sup>574</sup> Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, Paris, Gallimard, Collection Pléiade, 2006, p. 310.

<sup>575</sup> Jaspers, *PHILOSOPHI*, *Op. cit.*, p. 455-456.

la faute<sup>576</sup> ». On rencontre ici le thème de la responsabilité illimitée à l'égard d'autrui, développé de manière approfondie par Lévinas, thème sur lequel nous reviendrons longuement dans les derniers chapitres.

En conclusion de ce paragraphe sur l'appropriation de la souffrance, nous mentionnerons la perspective religieuse chrétienne qui fait de la souffrance l'un des déterminants inéluctable de la condition humaine : la figure emblématique et souveraine de cette souffrance prend le nom de kénose dans la figuration dramatique de la Passion du Christ<sup>577</sup>. Le christianisme invite les individus à reconnaître les états de souffrance comme cette part insondable de la vie humaine terrestre. Par l'exemple du Christ qui vient au milieu des hommes affronter et subir la souffrance comme symbole de la souffrance particulière à tel homme, le christianisme incite les hommes à partager la souffrance avec autrui. Dans cette perspective religieuse, la compassion et la pitié deviennent alors les mobiles moraux essentiels de l'action humaine.

### ***L'expérience pathétique de l'humanité*** <sup>578</sup>

La notion de situations limites dans la philosophie de Karl Jaspers, met en relief la réalité tragique de la condition humaine et en cela, comme le souligne Gabriel Marcel, s'oppose à « un idéalisme qui s'efforce de les éliminer en les enrobant en quelque sorte dans un sirop de pures abstractions »<sup>579</sup>.

Nous rencontrons à nouveau cette critique de l'idéalisme absolu de Hegel, développée ci-dessus dans la section « handicap comme situation limite ». Dans le mouvement de l'Esprit vers la pure rationalité Absolue, le contingent devient une catégorie dans laquelle sont résorbées toutes les souffrances. . En posant l'identité du réel et du rationnel, l'idéalisme absolu a subsumé l'irrationnel sous la catégorie du contingent pour y résorber la souffrance. La souffrance est certes reconnue mais

---

<sup>576</sup> Jaspers, *PHILOSOPHI*, II. *Éclaircissement de l'existence*, *Op. cit.*, p. 457.

<sup>577</sup> Épître aux Philippiens - Ph. 2. 7 : « *Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition de serviteur et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme il s'humilie plus encore obéissant jusqu'à la mort sur une croix* ».

Littéralement : à partir de l'étymologie du mot grec, « il se vide lui-même », se dépouillant de la gloire qui devait rejaillir de sa personne divine sur son humanité, partageant les faiblesses de l'homme sauf le péché mais révélant dans cet abaissement l'amour du Père auquel il obéit volontairement.

<sup>578</sup> Emmanuel Lévinas (1961), *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de poche, « Biblio-Essais », 1998, p. 240.

<sup>579</sup> Marcel, ... situations limites chez Karl Jaspers in *Essai de philosophie concrète*, *Op. cit.*, p. 331.

l'idéalisme ne lui confère pas de statut de réalité en la réduisant au statut de contingent. Nous rappelons en note ce texte de Hegel, déjà cité dans le paragraphe intitulé ci-dessus « *Le handicap comme situation limite* », illustratif d'un idéalisme désincarné et d'une raison mutilant le particulier<sup>580</sup>.

Nous pouvons faire nôtres maintes critiques qui au sortir de la seconde guerre mondiale, au regard des atrocités commises, ont remis en cause cette domination de la raison identifiée avec la volonté. Adorno souligne ainsi que « sous le joug universel du principe d'identité » est laissé hors de la réalité le contingent, catégorie sous laquelle est subsumé l'irrationnel dont la souffrance fait partie<sup>581</sup>. Ainsi la plus petite trace de souffrance « inflige un démenti à la philosophie de l'identité toute entière »<sup>582</sup>.

De son côté Lévinas reprend ce thème dans le paragraphe « Volonté et raison » dans son ouvrage *Totalité et infini*. Le discours éthique que Lévinas propose – « responsabilité pour autrui éveillée à partir du visage d'autrui »<sup>583</sup> - refuse l'idéalisme. L'idéalisme qui tente de réaliser l'idée du « devoir-être », ramène le réel au rationnel : la volonté de chacun veut l'universel ou le raisonnable en résorbant la particularité de chacun dans l'État universel : « à cette identification de la volonté et de la raison ... s'oppose toute l'expérience pathétique de l'humanité que l'idéalisme hégélien ou spinoziste relègue dans le subjectif ou dans l'imaginaire »<sup>584</sup>.

C'est dans le texte « La souffrance inutile » du recueil *Entre nous*, que Lévinas développera avec le plus de force son réquisitoire contre l'inhumanité de notre temps qui en arriverait à expliquer la mort et la souffrance sur le mode de la théodicée : « la justification de la douleur du prochain est certainement la source de toute immoralité »<sup>585</sup>. C'est dans « l'attention à la souffrance d'autrui » que la responsabilité pour autrui prend tout son sens, au point d'être qualifiée comme « le nœud même de la

---

<sup>580</sup> Hegel, l'Encyclopédie des sciences philosophiques Tome I : « Science de la logique », Introduction (1830) § 6, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, p. 169 : « dans la vie courante on en vient à appeler tout ce dont on a incidemment l'idée, l'erreur, le mal et ce qui appartient à ce côté des choses, ainsi que toute existence même la plus mesquine la plus passagère et la plus insignifiante, de façon contingente, une *effectivité* ... le contingent est une existence qui n'a pas une valeur plus grande que celle d'un *possible*, qui ne peut *ne pas être* tout aussi bien qu'elle est. »

<sup>581</sup> Adorno (1966), *Dialectique négative*, Petite Bibliothèque Payot, 2007, p. 388.

<sup>582</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>583</sup> Lévinas, *Autrement que savoir*, *Op. cit.*, p. 74.

<sup>584</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 240.

<sup>585</sup> Lévinas, La souffrance inutile in *Entre nous*, *Op. cit.*, p. 109.

subjectivité humaine, et de se trouver élevée en un suprême principe éthique »<sup>586</sup>. Cette individuation par la responsabilité envers autrui est illustrée par la formule « être « soi » ... est toujours avoir un degré de responsabilité de plus » prend tout son sens dans ce que Lévinas désigne comme « tourbillon de la souffrance »<sup>587</sup>.

À la suite de tous les massacres et génocides du XX<sup>e</sup> siècle, Lévinas en tire la leçon que l'humanité doit affronter ce dilemme moral et politique en tentant de répondre à cette double question : l'humanité abandonnera-t-elle le monde à la souffrance inutile, le laissant sous la domination de forces politiques qui « infligent le malheur aux faibles et aux vaincus » ? ou bien, l'humanité ne doit-elle pas reconsidérer son histoire qui abandonne certes toute idée de théodicée consolante, mais qui ferait appel « davantage aux ressources du moi en chacun et à sa souffrance inspirée par la souffrance de l'autre homme »<sup>588</sup> ? Lévinas propose, dans le même texte, comme piste de réponse, que s'établisse un ordre interhumain fondé sur l'altruisme pur d'une responsabilité des uns pour les autres qui ne soit pas affaiblie par des lois impersonnelles de réciprocité du contrat social instauré par l'ordre politique.

## **Le scandale de la souffrance des enfants**

Si la souffrance, comme situation limite demeure une dimension insupportable et irréductible de l'existence, l'homme adulte, même s'il en condamne son non-sens, sait l'affronter tant pour l'éviter que pour la nier. Lors de l'examen des éléments qui contribuent à la vie heureuse, Aristote pose la question suivante : aurions-nous choisi de naître en sachant que nous attendait une vie traversée « de maladies, de souffrances extrêmes, de tourments » ?<sup>589</sup> Aristote porte alors un jugement des plus dévalorisants sur la vie que l'on mène en tant qu'enfant, sous-entendant par là même que cette vie ne

---

<sup>586</sup> Lévinas, La souffrance inutile in *^ ntre nous*, *Op. cit.*, p. 104.

<sup>587</sup> Lévinas, *Autrement qu'être*, *Op. cit.*, p. 150 : « Le tourbillon : souffrance de l'autre, ma pitié de sa souffrance, sa douleur à cause de ma pitié, ma douleur à cause de cette douleur etc. s'arrête à moi ... la passivité de la souffrance empêche son retournement en « souffrance assumée » où s'annulerait le « pour-l'autre » de la sensibilité, c'est-à-dire son *sens* même ».

<sup>588</sup> Lévinas, La souffrance inutile in *^ ntre nous*, *Op. cit.*, p. 110.

<sup>589</sup> Aristote, *Éthique à ^ udème*, Paris, Vrin, trad. Vianney Décarie, Paris, Vrin, 1997, 1215 b20, p. 58.



mériterait pas d'être vécue : « en outre qu'est-ce que la vie qu'on vit encore enfant ? Certes personne, dans son bon sens, ne souffrirait d'y retourner »<sup>590</sup>.

Mais chez l'enfant la souffrance incompréhensible représente un mal absolu. Dans son recueil de textes intitulé *Orientation philosophique*, Marcel Conche remarque en effet que si l'adulte peut donner un sens à sa douleur et sait prendre du recul par rapport à lui-même, et décider de souffrir ou qu'il a souffert pour quelque chose, de son côté « l'enfant souffre pour rien »<sup>591</sup>. Dans son essai, *Le roman infanticide*, Philippe Forest développe une thèse selon laquelle c'est essentiellement la littérature qui a dénoncé le scandale de la souffrance et de la mort injustes des enfants<sup>592</sup>. On peut suivre Forest lorsqu'il relève chez des auteurs comme Dostoïevski ou Camus une pensée dominante qui va à l'encontre de tout plaidoyer et de toute théodicée qui prétendraient justifier le scandale de la souffrance des enfants. L'interpellation véhémement de Ivan Karamazov est des plus éloquentes à cet égard :

« et si la souffrance des enfants sert à parfaire la somme des douleurs nécessaires à l'acquisition de la vérité, j'affirme d'ores et déjà que cette vérité ne vaut que pas un tel prix ... je préfère garder mes souffrances non rachetées et mon indignation persistante, même si j'avais tort ! D'ailleurs, on a surfait cette harmonie ; l'entrée coûte trop cher pour nous. J'aime mieux rendre mon billet d'entrée. En honnête homme, je suis tenu à le rendre au plus tôt. C'est ce que je fais. Je ne refuse pas d'admettre Dieu, mais très respectueusement je lui rends mon billet »<sup>593</sup>.

Nous rencontrons ici une récusation sans appel contre toute justification de la mort et de la souffrance des enfants dans une dimension de théodicée ; nous avons déjà souligné ci-dessus ce que Lévinas désigne comme l'inhumanité de notre temps, à savoir cette justification qui serait étendue à toutes les souffrances.

En première lecture Marcel Conche pense relever chez Saint Augustin une certaine réserve à l'égard du plaidoyer en faveur de Dieu dans le cadre de la souffrance des enfants, à partir d'une citation tirée d'une lettre à Saint Jérôme : « Dieu est bon, Dieu

---

<sup>590</sup> *Ibidem*.

<sup>591</sup> Marcel Conche (1958), La souffrance des enfants comme mal absolu in *Orientation philosophique*, Paris, PUF, coll. Perspectives critiques, 1990, p. 48.

<sup>592</sup> Philippe Forest, *Le roman de l'infanticide : Dostoïevski, Faulkner, Camus*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2010, p. 14.

<sup>593</sup> Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, Paris, Gallimard, Collection Pléiade, 2006, p. 265.

est juste, Dieu est tout-puissant, nous n'en pouvons douter sans folie, mais qu'on nous dise alors pour quel juste motif les enfants sont condamnés à souffrir tant de maux »<sup>594</sup>. Le doute que semblerait exprimer Saint Augustin est levé par l'invocation de l'expiation et de la réparation des fautes des parents qui justifieraient les souffrances infligées aux petits enfants innocents, dans un texte explicite du *Libre Arbitre*. Pourquoi avant même d'avoir péché les enfants auraient-ils à souffrir ? Saint Augustin apporte une réponse sans appel : Dieu veut châtier les parents par la douleur des maux qui frappent leurs enfants innocents : « si Dieu pour corriger et châtier les parents, se sert avec avantage des douleurs et de la mort qu'endurent les enfants qui leur sont chers, qui peut l'empêcher de recourir à ce moyen ? Une fois passées d'ailleurs ces souffrances seront pour les enfants comme non avenues; et les parents en faveur de qui Dieu les a permises seront améliorés ... »<sup>595</sup>.

Job refuse ce type de punition injuste car lui aussi se considère innocent de fautes qu'il n'a pas commises, contrairement à ce dont ses faux amis tentent de le persuader. Mais finalement comme le résume Kant, sans rien expliquer à Job de la sagesse de ses décrets, Dieu lui fera « l'honneur de lui mettre sous les yeux la sagesse de sa création »<sup>596</sup>. Cette création comprend de belles choses auxquelles pourvoit la divine providence ; mais Dieu en montre aussi à Job « le côté repoussant, en lui désignant des produits de sa puissance parmi lesquels il y a aussi des choses préjudiciables et effrayantes ». Mais Dieu ne condamnera pas Job pour son insolence car il a entendu sa plainte sur le caractère incompréhensible des maux qui l'affligent comme le fait remarquer Antoine Grandjean dans sa préface ; le discours d'une théodicée place à distance d'elle-même la souffrance pour délivrer son sens alors que « la plainte dit précisément combien elle met en jeu celui qui souffre au creux de ce qu'il a de plus intime... la théodicée ne peut instruire la plainte, parce qu'elle refuse d'entendre le plaignant »<sup>597</sup>.

Entendre la plainte de celui qui souffre fait partie de ce souci de l'autre, de cette responsabilité à l'égard de la vulnérabilité humaine ; vulnérabilité qui est exacerbée

---

<sup>594</sup> Conche, *Orientation philosophique, Op. cit.*, p. 45.

<sup>595</sup> Disponible sur : [http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/librearbitre/index.htm#\\_Toc2076441](http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/librearbitre/index.htm#_Toc2076441)

<sup>596</sup> Kant (1791), *Sur l'échec de tout essai philosophique en matière de théodicée*, trad. Antoine Grandjean, Nantes, Éditions Cécile Duffaut, 2009, p. 91.

<sup>597</sup> Préface de Antoine Grandjean à *Sur l'échec de tout essai philosophique en matière de théodicée, Op. cit.*, p. 60.

chez le tout petit enfant. Face à l'agonie et la souffrance d'un enfant mourant, Rieux, le médecin, héros de *La Peste* de Camus, qui ne se soucie que de la santé de ceux qu'il soigne, refuse l'exhortation du prêtre à « aimer ce que nous ne pouvons pas comprendre » ; et Rieux de lui rétorquer : « je me fais une autre idée de l'amour. Et je refuserai jusqu'à la mort d'aimer cette création où des enfants sont torturés »<sup>598</sup>.

---

<sup>598</sup> Albert Camus (1947), *La Peste* in Œuvres complètes tome II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade (nouvelle édition), 2006, p. 184.

## ***SUBJECTIVITÉ ET VULNÉRABILITÉ À PARTIR DE L'ŒUVRE DE LÉVINAS***

À de nombreuses reprises Emmanuel Lévinas présenta de façon synthétique les thèmes qui parcourent son œuvre. En effet, au cours d'entretiens<sup>599</sup> ou au travers de conférences<sup>600</sup>, seront résumées et explicitées les thématiques ayant trait à la vulnérabilité, développées dans ses ouvrages les plus marquants, *Totalité et Infini*<sup>601</sup>, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*<sup>602</sup> et *De Dieu qui vient à l'idée*<sup>603</sup>. On se propose de dégager maintenant chez Emmanuel Lévinas la notion de vulnérabilité propre à la sensibilité du sujet humain, réhabilitée dans son œuvre : la vulnérabilité, caractérisée comme exposition de l'homme aux blessures et aux outrages, correspond chez Lévinas à l'une des conditions de possibilité de l'attention dés-inter-essée<sup>604</sup> à l'autre ; relation éthique dans toute cette dimension du primat de l'attention à l'autre qui nous assigne à cette responsabilité « comme la structure essentielle, première, fondamentale de la subjectivité<sup>605</sup> ».

### **Emphase et surenchère comme méthodologie**

En nous référant à un chapitre antérieur de cette étude, « Approche méthodologique », rappelons brièvement le rôle quasi-méthodologique qu'y jouent les notions de métaphore puis d'emphase, comme ont pu le souligner plusieurs auteurs<sup>606</sup>,

---

<sup>599</sup> Lévinas Emmanuel (1981), *Éthique et infini : Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Le livre de poche, « Biblio-Essais », 2004.

<sup>600</sup> Lévinas Emmanuel (1982), *Éthique comme philosophie première*, préfacé et annoté par Jacques Rolland, Paris, Payot, « Rivages poche / Petite Bibliothèque », 1998.

<sup>601</sup> Lévinas Emmanuel (1961), *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de poche, « Biblio-Essais », 1998.

<sup>602</sup> Lévinas Emmanuel (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 2<sup>ème</sup> édition, 1978.

<sup>603</sup> Lévinas Emmanuel (1982), *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 2<sup>nde</sup> édition, 2004.

<sup>604</sup> Cette notion de dés-inter-essement sera développée ci-après.

<sup>605</sup> Lévinas, *Éthique et infini : Dialogues avec Philippe Nemo*, *Op. cit.*, p. 91.

<sup>606</sup> - Elisabeth de Fontenay, « L'exaspération de l'infini » in *Cahier de l'Herne ^ mmanuel Lévinas*, C. Chalier et M. Abensour (1991), Paris, Éditions de l'Herne, Le Livre de poche, « Biblio-Essais », 1993, p. 182.

- Calin Rodolphe (2005), *Lévinas ou l'exception du soi*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, p. 21.

- Franck Didier (2008), III. 3. L'exaspération comme méthode in *L'un-pour-l'autre Lévinas et la signification*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, p. 39 à 42.

pour aborder les textes de Lévinas. Une métaphore <sup>607</sup> donnerait une signification à une réalité qu'il s'agisse de déficience ou d'excès dans sa perception. Derrida ne manquera pas d'attirer notre attention sur la force poétique de la métaphore à travers laquelle « ...l'expérience elle-même se montre en silence <sup>608</sup> ». Lévinas rappelle que dans la méthode transcendantale une idée se trouve justifiée quand on a trouvé son fondement et montré ses conditions de possibilité, dans un monde immobile architecturé pour être habité ; Lévinas va revendiquer que l'approche de « l'humain » réclame « une autre manière de justification d'une idée par l'autre <sup>609</sup> » : on passera sur un mode superlatif « jusqu'à son emphase » à une nouvelle idée, transmuée de la première idée par « hyperbole <sup>610</sup> ». Nous devons donc prendre en compte cette approche méthodologique lorsque nous rencontrerons de telles hyperboles conduisant à caractériser la vulnérabilité de l'être humain, soit sur un mode considéré comme parfois excessif<sup>611</sup>, voire même insoutenable<sup>612</sup>.

Nous avons retenu le parcours philosophique de Lévinas pour étudier la vulnérabilité du sujet pour lequel autrui a toujours la priorité, fondant cette responsabilité pour autrui - souci de l'autre, notion clé du chapitre final de notre étude : « Répondre de la vulnérabilité humaine ».

Le primat de l'éthique dans l'œuvre de Lévinas n'est plus à souligner, en effet dès la première partie de son premier maître ouvrage, *Totalité et Infini*, celui-ci rappelle qu'il s'agit là de l'un des buts poursuivis par ce livre : « l'établissement de ce primat de l'éthique, c'est-à-dire de la relation d'homme à homme – signification, enseignement et justice -, primat d'une structure irréductible à laquelle s'appuient toutes les autres (...)

---

<sup>607</sup> Lévinas Emmanuel (1972) « La signification et le sens » in *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, p. 19.

<sup>608</sup> Derrida Jacques (1967), « Violence et métaphysique » in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, coll. Points, 1979, p. 135.

<sup>609</sup> Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. Cit.*, p.141.

<sup>610</sup> Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. Cit.*, p.142.

On peut prendre pour exemple l'expression que Lévinas emploie pour caractériser le terme éthique de « passivité » qu'il qualifie de « passivité plus passive que toute passivité ». D'une passivité comme réceptivité, corrélative de l'acte, rendant responsable d'autrui, Lévinas passe, par emphase, à une « passivité plus passive que toute passivité » qui nous assigne une responsabilité infinie pour autrui.

<sup>611</sup> Ricoeur Paul (1989), « Emmanuel Lévinas penseur du témoignage » *L'CTUR S 3 aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 99.

<sup>612</sup> Dewitte Jacques, « Un beau risque à courir », *Cahiers d'études lévinassiennes*, n°1, 2002, p. 56.

est l'un des buts du présent ouvrage »<sup>613</sup>. La recherche philosophique de Lévinas demeure incontournable pour caractériser une éthique du souci de l'autre et l'éthique en général, éthique dont Lévinas essaie « seulement d'en chercher le sens »<sup>614</sup>. Derrida rappelle en effet que Lévinas ne propose pas une théorie morale avec ses lois et ses règles, mais entreprend plutôt de définir les conditions de possibilité d'une éthique, à interpréter comme une « Éthique de l'Éthique<sup>615</sup> », sur un mode quasi-transcendental pour reprendre l'expression de Derrida<sup>616</sup>.

### ***De De l'évasion à Totalité et Infini***

Dans le paragraphe consacré à la phénoménologie de la honte, nous avons fait mention de l'ouvrage *De l'évasion*<sup>617</sup>, dans lequel Lévinas montre que l'individu est incapable d'échapper à la honte provoquée par sa nudité qu'il ne parvient pas à faire oublier. Déjà dans cet essai, *De l'évasion*, qui appartient à ce qu'il est convenu d'appeler première période de son œuvre, Lévinas pose dans toute son âpreté ce questionnement éthique d'un droit à l'existence, qu'il reformulera ultérieurement comme droit à être, ou « si mon être est justifié »<sup>618</sup>, en l'illustrant à maintes reprises par l'interrogation de Pascal sur l'usurpation de « ma place au soleil »<sup>619</sup>. En effet, restant « rivé à soi-même »<sup>620</sup>, dans sa propre présence comme injustifiée, le sujet est incapable de se fuir pour cacher son moi le plus intime au delà de sa seule corporéité, mais débordant sur toutes les dimensions de son existence. La nudité provoque cette honte, expression d'une passivité comme impossibilité de se fuir « pour se cacher à soi-même<sup>621</sup> ». Cette nudité n'est pas réduite à celle du corps, mais comprend la nudité de notre être total. La totalité de notre existence est ainsi révélée et cette nudité et la honte qui en résulte

---

<sup>613</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 77.

<sup>614</sup> Lévinas, *Éthique et infini : Dialogues avec Philippe Nemo*, *Op. cit.*, p. 85.

<sup>615</sup> Derrida J., « Violence et métaphysique » in *L'écriture et la différence*, *Op. Cit.*, p. 164.

<sup>616</sup> Derrida Jacques (1997), *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Editions Galilée, p. 55,68.

<sup>617</sup> Lévinas Emmanuel (1935), *De l'évasion*, préfacé par Jacques Rolland, Paris, Le Livre de poche, « Biblio-Essais », 1998

<sup>618</sup> Lévinas E., *Éthique comme philosophie première*, *Op. Cit.*, p. 105.

<sup>619</sup> Pascal, *Pensées*, Br. 295, Paris, Gallimard, col. Pléiade, p. 1151.

<sup>620</sup> Lévinas E., *De l'évasion Op. cit.*, p. 113.

<sup>621</sup> Lévinas E., *Ibid.*

expriment « le besoin d'excuser son existence<sup>622</sup> » : « la faute ne consiste pas à avoir manqué aux convenances, mais presque dans le fait même d'avoir un corps, d'être là »<sup>623</sup>. Cette tentative d'évasion de l'être conduira à cette rupture avec la totalité de la part du sujet humain qui n'est pas le retour au Même, mais qui est « être qui se défait de sa condition d'être : le dés-inter-essement »<sup>624</sup>, ou encore « autrement qu'être ». Dans un entretien de 1975, Lévinas rappelle qu'il décrit « le sujet comme passivité »<sup>625</sup> afin que celui-ci s'éloigne d'un monde où s'affirme prioritairement le moi. Cette passivité, comme définition du sujet face à la mort<sup>626</sup>, est précisément la source de cette vulnérabilité propre à l'homme ainsi que Lévinas le suggérait déjà lors de conférences données en 1947 et dont les textes sont réunis sous le titre *Le temps et l'autre*. Ce moi découvre « l'étrangeté du corps »<sup>627</sup> dans la douleur et la maladie à laquelle il se sent désespérément enchaîné. Accepter « l'enchaînement originel inéluctable à notre corps »<sup>628</sup>, après en avoir pris conscience, est une conception de l'homme que Lévinas récuse dans l'un de ses premiers écrits, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Vouloir s'affranchir de son corps et du sentiment de honte provoqué par sa nudité c'est au contraire tenter de révéler la vulnérabilité du sujet sensible faisant ainsi « découvrir l'homme dans la nudité de son visage »<sup>629</sup>.

C'est par le thème de la dissymétrie de l'espace intersubjectif que la vulnérabilité du sujet va faire son apparition dans les premiers textes publiés par Lévinas. Par la sympathie, l'autre est connu comme un autre moi-même, comme un *alter ego*. Mais autrui en tant qu'autrui « est ce que moi je ne suis pas ... il est le faible, le pauvre, « la veuve et l'orphelin » alors que moi je suis le riche ou le puissant »<sup>630</sup>. Au travers de ce « hiatus de l'inégalité » propre à la relation avec autrui se révèle la vulnérabilité d'un

---

<sup>622</sup> Lévinas E., *De l'évasion Op. cit.*, p. 114.

<sup>623</sup> Lévinas E., *De l'évasion Op. cit.*, p. 117.

<sup>624</sup> Lévinas E., *Éthique et infini, Op. cit.*, p. 96. (La notion de dés-inter-essement sera développée plus loin dans un paragraphe spécifique).

<sup>625</sup> Lévinas E., *De Dieu qui vient à l'idée, Op. cit.*, p. 133.

<sup>626</sup> Lévinas Emmanuel (1947), *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 9<sup>ième</sup> édition 2007, p. 73.

<sup>627</sup> Lévinas Emmanuel (1934), *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Payot, « Rivages poche / Petite Bibliothèque », 1997, p. 16.

<sup>628</sup> Lévinas E., *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, Op. cit.*, p. 19.

<sup>629</sup> Lévinas Emmanuel (1963 et 1976), *Difficile liberté*, Le livre de poche, « Biblio-Essais », 8<sup>ième</sup> édition, 2007, p. 351.

<sup>630</sup> Lévinas Emmanuel (1947), *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 9<sup>ième</sup> édition 2007, p. 75.

sujet. Nous reviendrons sur ce thème de l'asymétrie de la relation avec autrui, qui reste fondamental selon Lévinas pour comprendre son parcours philosophique. Un exemple tiré de l'ouvrage *De Dieu qui vient à l'idée* confirmera cette observation de manière éclairante dans la réponse qu'il propose à la question d'un philosophe hollandais concernant l'impératif biblique « aime ton prochain comme toi-même ». Lévinas rappelle que la Bible donne toujours la priorité de l'autre par rapport à moi, autrui passe avant, principe pour Lévinas, de « la dissymétrie de la relation interpersonnelle » ; et d'ajouter ces propos qui insistent sur l'importance de cette asymétrie à laquelle la vulnérabilité est étroitement associée : « aucune ligne de ce que j'ai écrit ne tient s'il n'y a pas cela. Et c'est cela la vulnérabilité. Seul un moi vulnérable peut aimer son prochain »<sup>631</sup>.

### ***Totalité et Infini***

Si dans *Totalité et Infini* le terme même de vulnérabilité est plus rarement utilisé que dans les œuvres ultérieures de Lévinas, c'est l'expression de la souffrance<sup>632</sup> qui est fréquemment invoquée pour traduire ce désespoir d'être rivé à l'être et cette impossibilité de sortir du jeu de la vie, révélant ainsi toute la vulnérabilité d'un « corps indigent, nu et affamé »<sup>633</sup>. Accomplissement de la relation éthique, le visage sera caractérisé dans les œuvres ultérieures comme l'une des expressions de « la vulnérabilité même<sup>634</sup> » et dont le lexique décrira ses déterminants. Vouloir mettre en évidence la notion de vulnérabilité dans *Totalité et Infini*, conduit à analyser les notions clés de cette éthique du visage ; comme le souligne Derrida<sup>635</sup>, l'autre ne se signale pas *par* son visage, il est *ce* visage citant alors Lévinas : « absolument présent dans son visage, Autrui – sans aucune métaphore – me fait face<sup>636</sup> ».

Certains commentateurs de Lévinas n'ont pas manqué de rappeler que par le passé, certains auteurs avaient fait référence au visage humain comme figuration imagée

---

<sup>631</sup> Lévinas (1975), Questions et réponses in *De Dieu qui vient à l'idée*, Op. Cit., p.145.

<sup>632</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, Op. cit., p. 155.

<sup>633</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, Op. cit., p. 135.

<sup>634</sup> Lévinas E., *Éthique comme philosophie première*, Op. Cit., p. 95.

<sup>635</sup> Derrida J., « Violence et métaphysique » in *L'écriture et la différence*, Op. Cit., p. 149.

<sup>636</sup> Lévinas E., « A priori et subjectivité » in *^ n découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Op. Cit., p. 259.



ou sacrée de l'être humain. Ainsi Dante, sur les pas de Virgile, rencontre au Purgatoire des personnages qui, frappés par la famine, auraient pu perdre toute figure humaine selon l'expression courante. Au contraire par la structure même des traits de leurs visages émaciés, le mot (H)OMO peut encore se lire et la qualité d'Homme reste reconnue pour ces personnages (« Chi nel viso de li uomini legge « omo » / ben avria quivi conosciuta l'emme<sup>637</sup> »).

Derrida<sup>638</sup> fait remarquer que Hegel avait déjà abordé la relation entre l'esprit, le visage et le langage. En effet pour Hegel, au travers de la corporéité se manifeste une extériorité qui est le *signe* de l'âme<sup>639</sup>. On retrouve ainsi chez Hegel les éléments de la thèse de Fichte qui promeut la noblesse de l'espèce humaine au travers d'insignes différenciations corporelles par rapport aux animaux, thèse qui sera développée ci-après. Sa posture droite adoptée par l'effort de sa seule volonté, ses traits faisant ressortir les traces de son esprit, donnent à l'homme cette distinction spirituelle : « les traductions corporelles s'opérant par *liberté* ... confèrent au corps humain une empreinte spirituelle si caractéristique qu'il se différencie par elle des animaux<sup>640</sup> ». L'âme effective est l'une des déterminations de l'esprit subjectif, pour lequel « la figure humaine est la première apparition de lui-même et le *langage* est d'emblée son expression parfaite<sup>641</sup> ». Dans un additif au paragraphe sur l'âme effective, Hegel accorde même un rôle privilégié à la figure humaine en soutenant que « l'expression spirituelle se concentre surtout dans le *visage*<sup>642</sup> ». Un examen superficiel de cette citation pourrait laisser croire y reconnaître une formulation proche de celles que nous rencontrons chez Lévinas ; ce serait oublier que cette proposition doit être replacée dans la perspective d'une philosophie de l'identité, dont Lévinas, par sa « rupture de la totalité<sup>643</sup> », aura tant voulu se démarquer : en effet pour Hegel, la conscience d'un Autre

---

<sup>637</sup> Dante, *La divina commedia, Purgatorio* XXIII v. 32-33, Milano, Tramonta Cetim, 1988, p. 323 :

« Celui qui dans le visage des hommes, lit l'« homme »,  
aurait pu y reconnaître clairement la lettre M »

<sup>638</sup> Derrida J., « Violence et métaphysique » in *L'écriture et la différence*, *Op. Cit.*, p. 148.

<sup>639</sup> Hegel (1827), *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Tome III : *Philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, § 411, p. 218.

<sup>640</sup> Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, *Op. Cit.*, Add. § 411, p. 514.

<sup>641</sup> Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, *Op. Cit.*, § 411, p. 219.

<sup>642</sup> Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, *Op. Cit.*, Add. § 411, p. 515.

<sup>643</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 24.

est conscience de soi et en visant le visage de l'Autre, comme pur objet, comme voile qui recouvre l'esprit de cet Autre, c'est moi-même, comme « Homonyme », que j'y retrouverai en soulevant le voile.

On trouve également chez Fichte<sup>644</sup> une description remarquable de caractéristiques qui différencient l'espèce humaine des autres espèces animales, tels le choix de la station debout ou les traits spécifiques du visage humain, exemples de la faculté de l'homme d'être formé et ainsi de se perfectionner<sup>645</sup>. Au contraire de l'animal qui reste rivé au sol nourricier, l'homme en se relevant, a décidé de s'en libérer pour manifester sa liberté et sa raison. Rappelons-nous les tout premiers pas malhabiles de l'enfant, encouragé à quitter des bras protecteurs pour cheminer seul sur ses deux jambes : son expression de victoire, après sa première réussite à marcher seul, debout, traduit cette conscience d'avoir acquis une nouvelle liberté. En effet, par la marche, debout sur deux jambes, qui exige audace et équilibre, « l'espèce humaine conserve continuellement en exercice sa liberté et sa raison <sup>646</sup> ». Mais Fichte ajoute : « elle reste perpétuellement en devenir...situe sa vie dans le royaume de la lumière et ne cesse de fuir la terre, qu'elle touche avec la plus petite partie d'elle-même<sup>647</sup> ». Ainsi se manifeste une fragilité constitutive de l'homme révélée par ce point de contact infime qui subsiste avec cette terre dont il a voulu s'affranchir, rompant avec un ici-bas terrestre pour se tourner vers la lumière. Comme en écho à cette image d'un être humain pour qui l'humanité est signifiée par la station debout, Derrida rappelle la manière dont Feuerbach associait les thèmes de la hauteur et du visage : « ce qui est plus dans l'espace est aussi dans la qualité le plus haut de l'homme ... si je vois la tête d'un homme, c'est lui-même que je vois<sup>648</sup> ».

Mais l'homme peut tenter de s'élever seul vers le soleil et pousser alors comme un « arbre rabougri, tordu et courbé » au contraire de l'arbre qui pousse droit au milieu de la forêt : Kant illustre ainsi l'égoïsme de l'homme « fait d'un bois si courbe qu'on ne

---

<sup>644</sup> Fichte (1796), *Fondement du droit naturel* (3, 382-3), Traduction Alain Renaut, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1998, p. 97-100.

<sup>645</sup> Fichte, *Fondement du droit naturel*, *Op. cit.*, p. 95 :  
« Chaque animal est ce qu'il est ; l'homme, seul, originairement n'est absolument rien »

<sup>646</sup> Fichte, *Fondement du droit naturel*, *Op. cit.*, p. 98.

<sup>647</sup> Fichte, *Ibid.*

<sup>648</sup> Derrida J., « Violence et métaphysique » in *L'écriture et la différence*, *Op. Cit.*, p. 149.

peut y tailler des poutres bien droites<sup>649</sup> » ; cette courbure correspond au repliement de l'homme sur lui-même – selon l'interprétation de Luther – par opposition à la droiture qui est altruisme.

Fichte passe ensuite à une description du visage dont il fait le paradigme du processus de devenir et de perfectionnement chez l'homme : à partir d'une forme plastique indistincte, caractéristique de l'inachèvement de l'homme à sa naissance, le visage acquerra progressivement toute son « expressivité » comme marque de cette aptitude à se former. L'œil n'est pas un simple miroir mais devient une « âme visible », comme acte spirituel ; la bouche donne un rôle prioritaire à l'organe de communication qu'elle devient par rapport à la fonction de nutrition en se rangeant sous la « courbure du front pensant ». Une fois synthétisés, ces traits donnent toute sa noblesse à ce visage de l'humanité reconnu et respecté chez tout être porteur de cette figure humaine : « la figure humaine est nécessairement sacrée pour l'homme<sup>650</sup> ».

Ce détour par un texte de Fichte glorifiant le visage humain comme marque de la noblesse de l'homme, en tant qu'être libre et perfectible, peut nous montrer en quoi la démarche de Lévinas se veut différente. Avec Lévinas le visage devient le plus vulnérable des étants et, dans son irréductible abstraction, mais aussi dans sa nudité, exprime l'altérité qui peut être totalement niée, appel au meurtre qui peut s'inverser en responsabilité infinie pour autrui. Dans un texte de 1953, *Liberté et commandement*, la thématique de la relation qu'institue le visage de l'autre homme se trouve introduite : la relation directe avec un être n'est pas la relation avec l'individualité de la chose désignée et située, accessible seulement à partir de la généralité, de l'universel. Nous sommes mis en contact avec un être « non pas simplement dévoilé, mais dépouillé de sa forme, de ses catégories, un être arrivant à la nudité, substance non qualifiée perçant la forme et présentant un visage ». C'est par le regard que la forme est percée – les yeux sont absolument nus - et que le visage prend un sens à partir de lui-même : « c'est cela, l'expression<sup>651</sup> ». Le visage ne signifie pas, n'indique pas, mais, « par delà le dévoilement

---

<sup>649</sup> Kant, « Idée d'une histoire naturelle au point de vue cosmopolitique » in *Opuscules sur l'histoire*, trad. S. Piobetta, Paris, GF Flammarion, 1990, p. 78.

<sup>650</sup> Fichte, *Fondement du droit naturel*, *Op. cit.*, p. 100.

<sup>651</sup> Lévinas Emmanuel (1953), *Liberté et commandement*, Préface de Pierre Hayat, Paris, Le Livre de poche, « Biblio-Essais », 1994, p. 49.

et la dissimulation qui caractérisent les formes, il est expression, l'existence d'une substance, d'une chose en soi, καθ' αὐτο<sup>652</sup> ».

Sur le plan phénoménologique, Jean-Luc Marion a souligné ce renversement de l'intentionnalité qui passe de l'objet visible et visé au visage visant et comme tel non visible<sup>653</sup>. Si je peux viser intentionnellement le visage, « je dois subir la contre-visée qu'il m'adresse silencieusement, mais plus clairement qu'un hurlement : à titre de visage il m'envisage, il m'impose de l'envisager comme celui dont j'ai à répondre ». Lévinas avait déjà suggéré qu'une véritable « phénoménologie » du noumène s'accomplissait dans l'expression et que « la rencontre du visage n'est pas seulement un fait anthropologique, mais est absolument un rapport avec ce qui est. Peut-être l'homme seul est substance et c'est pour cela qu'il est visage<sup>654</sup> ». Hegel<sup>655</sup> postule qu'entre adultes, un esprit supérieur peut exercer un pouvoir quasi-magique sur le plus faible ; Hegel illustre sa thèse par la manière dont Kent, dans le Roi Lear, reste irrésistiblement attiré par ce roi déchu et malheureux car celui-ci semble porter sur le visage quelque chose « qu'il nommerait volontiers son maître<sup>656</sup> ».

Écartons l'aspect de domination d'un individu sur un autre qu'elle supposerait, mais de cette relation, retenons la dimension d'appel ou d'interpellation du visage vers autrui car « le visage, c'est le fait pour un être de nous affecter, non pas à l'indicatif, mais à l'impératif, et d'être ainsi extérieur à toute catégorie<sup>657</sup> ».

L'entreprise de Lévinas consiste à « mettre en valeur la relation de l'infinie responsabilité qui va de Moi à Autrui »<sup>658</sup>, par l'accueil de son visage qui vient défier « mon pouvoir de pouvoir »<sup>659</sup>. Par ce mode de donation du visage, la relation avec autrui n'est plus une relation relevant de la pure connaissance objectivante. Il ne s'agit

---

<sup>652</sup> Lévinas, *Ibid.*

<sup>653</sup> Marion Jean-Luc (1998), *Étant donné*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2005, p. 368.

<sup>654</sup> Lévinas E., *Liberté et commandement*, *Op. cit.*, p. 51.

<sup>655</sup> Hegel, *^ncyclopédie des sciences philosophiques*, *Op. Cit.*, Add. § 405, p. 466.

<sup>656</sup> Shakespeare, *Le Roi Lear*, I 4, v. 29-30, Trad. A. Robin, Paris, GF Flammarion, 1995, p. 105.

<sup>657</sup> Lévinas E., *Liberté et commandement*, *Op. cit.*, p. 52.

<sup>658</sup> Lévinas Emmanuel, Transcendance et Hauteur in *Cahier de l'Herne ^mmanuel Lévinas*, Catherine Chalier et Miguel Abensour (1991), Paris, Editions de l'Herne, Le Livre de poche, « Biblio-Essais », 1993, p. 62.

<sup>659</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 215.

plus ici d'une « corrélation sujet-objet <sup>660</sup> » à thématiser, débouchant sur un savoir universalisable. Au contraire pour Lévinas la relation entre les hommes est le « non-synthétisable par excellence <sup>661</sup> ». L'intentionnalité du sujet qui vise l'objet devient proximité et éthique dont la définition relève de la quête de sens<sup>662</sup>.

De façon traditionnelle, la relation éthique avec autrui s'exprime en termes de compréhension, de corrélation, de symétrie, de réciprocité et d'égalité, et relève donc de la Totalité. Dans la perspective de cette Totalité, le sujet qui est partie prenante dans la relation à l'autre reste dans une position d'impartialité à l'égard de cette relation pour la traiter de manière rationnelle. Dans la relation éthique, au sens où l'entend Lévinas, le *pour-l'autre* l'emporte sur le *pour-soi*, et le sujet ne devrait pas rester un spectateur qui garde la position d'un observateur théorique vis à vis de ce monde dont il fait partie en tant qu'acteur, tel le berger Gygès de *La République* de Platon <sup>663</sup>. Souvent évoqué par Lévinas, le personnage de Gygès identifie cet individu qui considère le monde comme un spectacle, tout en restant drapé dans une liberté solitaire, et qui de ce fait, demeure la liberté incontestée et impunie de la certitude. C'est en explicitant son concept de séparation, désolidarisation d'une totalité, « égoïsme, façon d'être originelle » <sup>664</sup> que Lévinas rappelle comment le mythe de Gygès peut l'illustrer : « Gygès est la condition même de l'homme, la possibilité de l'injustice et de l'égoïsme radical, la possibilité d'accepter les règles du jeu, mais de tricher » <sup>665</sup>.

## **L'Idée de l'infini et le visage d'autrui**

Pour Lévinas la relation intersubjective n'est pas une relation entre égaux telle qu'elle pourrait être observée à partir d'une extériorité déterminée par la rationalité du contrat ; la relation éthique ne relève pas « d'un point de vue de nulle part », mais d'une interpellation à ma responsabilité infinie pour autrui. Notons ici cette emphase qui

---

<sup>660</sup> Lévinas Emmanuel(1949), *^ n découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin 4<sup>ième</sup> édition, 2006, p. 306.

<sup>661</sup> Lévinas Emmanuel (1981), *Éthique et infini : Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Le livre de poche, « Biblio-Essais », 2004, p. 71.

<sup>662</sup> Lévinas E., *^ n découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *Op. Cit.*, n1 p. 314.

<sup>663</sup> Platon, *La République* 359d-361a, Traduction et présentation G. Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002, p. 123 à 125. Paradigme de « l'injustice ultime : paraître juste tout en ne l'étant pas » (361a).

<sup>664</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 190.

<sup>665</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 188.

amplifie le sens de cette responsabilité du sujet qu'elle fonde en quelque sorte : la responsabilité du moi précède toute liberté et correspond à une assignation qui est remplie avec une intensité qui s'accroît d'autant plus qu'elle est satisfaite<sup>666</sup> et conduit Lévinas à introduire cette notion de l'Idée de l'infini. Un texte antérieur à *Totalité et Infini* introduit le but poursuivi par Lévinas: « l'expérience, l'idée de l'infini se tient dans le rapport avec Autrui. L'idée de l'infini est le rapport social<sup>667</sup> ». Lévinas s'inspire du concept d'infini tel que Descartes l'avait défini dans les *Méditations Métaphysiques*, et va l'appliquer à la relation éthique qu'initie le visage d'autrui.

Dans *Totalité et Infini*, cette assignation à une responsabilité infinie est illustrée par la mise en question du moi à la fois par le visage d'autrui et par le langage; le visage n'est pas une simple forme et par sa nudité, son dénuement, correspond à l'image même de la vulnérabilité humaine et à ce titre représente cette transcendance qui « m'aborde non pas du dehors, mais de haut »<sup>668</sup>. La relation éthique est décrite par Lévinas en termes de relation avec l'infini dans le sens que lui donne Descartes dans la troisième Méditation Métaphysique. La relation du Moi avec l'Autre n'a pas la structure de la rationalité de la logique, mais présente une structure formelle qui ressemble dans sa forme à celle que pose Descartes entre le *cogito* et l'Infini de Dieu, et qui sera désignée désormais par Lévinas comme « l'Idée de l'infini ». Reprendre les termes de Descartes nous éclaire pour situer cette relation où l'Infini chez Lévinas va se manifester au travers du visage<sup>669</sup> : « Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature<sup>670</sup> ? »

Selon Descartes la pensée finie de l'homme ne saurait tirer d'elle-même l'idée de l'infini et ce ne peut être qu'un Dieu infini qui a mis en nous l'idée d'infini, ou ce que cette idée vise est infiniment plus grand que l'acte même par lequel on le pense.

---

<sup>666</sup> Plus je suis juste plus l'exigence de justice augmente envers moi , ou « la dette s'accroît dans la mesure où elle s'acquitte »(voir plus loin dans *Autrement qu'être* p. 119)

<sup>667</sup> Lévinas (1997), La philosophie et l'idée de l'infini in *^ n découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *Op. cit.*, p. 239.

<sup>668</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 188.

<sup>669</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 218.

<sup>670</sup> Descartes, « Méditation troisième »,A.T. IX 36, *Œuvres philosophiques de Descartes II – ^ dition de F. Alquié*, Paris, Garnier Classiques, 1999, p. 446.

L'extériorité, la transcendance et la hauteur de Dieu postulées par l'idée de l'infini chez Descartes, vont correspondre chez Lévinas à celles manifestées par l'altérité d'autrui. Lévinas nous invite ici à transposer les termes de la relation entre un *ego* faible et fini avec l'idée d'une perfection infinie, le Dieu de Descartes, que notre âme ne saurait contenir, à ceux de notre rapport avec l'altérité absolue que représente l'accueil du visage<sup>671</sup>.

Dans un texte ultérieur, *Dieu et la philosophie*, cette thèse de l'idée de l'infini, c'est-à-dire de *l'Infini en moi*, est réaffirmée pour introduire la notion de « passivité plus passive que toute passivité<sup>672</sup> » qu'elle sous-entend ; passivité du créé, correspondant à une Idée antérieure à toute origine dans la conscience : par référence à Descartes démontrant que cette Idée d'infini est créée en nous (et non par la pensée de la négation de ce qui est fini), Lévinas montre en quoi, « comme la passivité d'un traumatisme<sup>673</sup> », celle-ci aurait été mise en nous. Le sujet humain ne doit-il pas prendre conscience de sa propre vulnérabilité en abordant autrui dans ce qu'il présente de plus vulnérable : le visage humain sans défense – « la totale nudité de ses yeux sans défense<sup>674</sup> » ? Un Moi fini, par ses manques, ses imperfections et ses déficiences, par sa vulnérabilité même, ne doit-il pas reconnaître l'infinité d'Autrui dans une relation de face à face irréductible<sup>675</sup> de toute sa *Hauteur* et sa *Transcendance* ? Le caractère asymétrique propre à la relation éthique marqué ici par Lévinas apparaît tôt dans son œuvre : « autrui en tant qu'autrui n'est pas seulement un alter ego ; il est ce que moi je ne suis pas<sup>676</sup> ».

Ainsi se construit un terme oppositionnel à la Totalité : l'Idée d'infini. L'Idée d'infini implique « une âme capable de contenir plus qu'elle ne peut tirer de soi<sup>677</sup> », car il lui faut imaginer une structure formelle de relation avec autrui qui repose sur la hauteur, l'inégalité, la non-réciprocité et l'asymétrie. La thèse de la non réciprocity de la relation à autrui, questionnée magistralement par Derrida<sup>678</sup>, sera analysée dans le

---

<sup>671</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 215.

<sup>672</sup> Lévinas E., *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. cit.*, p. 106.

<sup>673</sup> Lévinas E., *Ibid.*

<sup>674</sup> Lévinas E., L'Idée de l'Infini in *^ n découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *Op. Cit.*, p. 240.

<sup>675</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 78.

<sup>676</sup> Lévinas, *Le temps et l'autre* *Op. cit.*, p. 75.

<sup>677</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 196.

<sup>678</sup> Derrida J., « Violence et métaphysique », *L'écriture et la différence*, *Op. Cit.*, p. 182 à 190.

chapitre traitant de la responsabilité et de la réciprocité autour du débat avec Ricoeur<sup>679</sup> pour l'essentiel. Selon sa méthode de l'exaspération rappelée ci-dessus, après avoir suggéré que l'espace intersubjectif n'est pas symétrique<sup>680</sup>, Lévinas proposera de le caractériser par « sa courbure<sup>681</sup> », traduisant cette dissymétrie du rapport à l'autre par la dimension de *hauteur* où se place Autrui et par le privilège induit par le « dénivellement de la transcendance<sup>682</sup> ».

Cette citation de *Difficile liberté* éclaire un chapitre clé de *Totalité et infini* intitulé « Visage et éthique »<sup>683</sup> : « Le visage de l'homme est ce par quoi l'invisible en lui est visible et en commerce avec nous<sup>684</sup> ». La vulnérabilité est précisément cette part invisible chez l'homme que révèle le visage au travers de la relation éthique. Cette thématique de l'étroite relation entre éthique et visage et crainte pour autrui qu'il suscite, sera ensuite développée par Lévinas dans tous ses écrits ; ainsi dans ce court texte intitulé « *Éthique comme philosophie première*<sup>685</sup> », se trouvent résumées la plupart des thèses lévinassiennes et introduites par une préface très éclairante rédigée par Jacques Rolland. Rolland y souligne cette étroite association de la vulnérabilité humaine à la nudité du visage d'autrui. Cette essence du rapport éthique en général<sup>686</sup> que Lévinas entend déterminer, s'explicite comme crainte qui me vient du visage d'autrui<sup>687</sup>, caractérisé par sa nudité. Dépouillé de sa forme le visage s'impose par une pure nudité au sens où l'entend Lévinas dans *Totalité et infini* et qui sera développée ci-après. Par sa nudité même, le visage s'est offert à moi non pas après avoir été dévoilé, mais parce qu'il s'est tourné vers moi <sup>688</sup> ; parce qu'il parle et exige de moi une réponse, le visage d'autrui m'annonce l'impossibilité de commettre le meurtre, traduisant ainsi l'impératif : « tu ne tueras pas ».

---

<sup>679</sup> Ricoeur Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, collection Points Essais, p. 391.

Ricoeur Paul (2004), *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2007, p. 400.

<sup>680</sup> Lévinas E., *Le temps et l'autre*, *Op. cit.*, p. 75.

<sup>681</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 323.

<sup>682</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 86.

<sup>683</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 211.

<sup>684</sup> Lévinas E., *Difficile liberté*, *Op. cit.*, p. 216.

<sup>685</sup> Lévinas Emmanuel (1982), *Éthique comme philosophie première*, préfacé et annoté par Jacques Rolland, Paris, Payot, « Rivages poche / Petite Bibliothèque », 1998.

<sup>686</sup> Derrida J., « Violence et métaphysique » in *L'écriture et la différence*, *Op. Cit.*, p. 164.

<sup>687</sup> Lévinas E., *Éthique comme philosophie première*, *Op. Cit.*, p. 47.

<sup>688</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 72.



C'est dans le langage qu'il exprime par soi-même que tout homme me sollicite dans sa singularité. Au travers du visage, « par sa droiture, par la franchise absolue de son regard », comme fondement de la relation éthique dans le face-à-face, comme mentionné ci-dessus, Lévinas a introduit la notion de vulnérabilité humaine : « autrui peut s'opposer à moi ... par le découvert total et la totale nudité de ses yeux sans défense<sup>689</sup> ». La vulnérabilité n'est pas explicitement désignée dans cette épiphanie du visage, objet de la troisième partie de *Totalité et infini*, intitulée *Visage et extériorité* ; la vulnérabilité est implicitement une notion essentielle, au même titre que la jouissance, objet de la seconde partie de l'ouvrage<sup>690</sup>, comme partie intégrante de la sensibilité, elle-même dimension fondamentale de la subjectivité ; la notion de vulnérabilité sera invoquée de façon plus intense dans les ouvrages ultérieurs de Lévinas pour étayer sa défense de la subjectivité ; celle-ci culmine dans les textes de *Humanisme de l'autre homme* ( de manière hyperbolique dans l'essai « Subjectivité et vulnérabilité<sup>691</sup> ») et dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

## La nudité du visage

Il est important maintenant d'approfondir la *nudité* comme caractéristique fondamentale du visage impliquant la vulnérabilité même, comme expression de son « exposition extrême » et de son « sans-défense ». Dans le face-à-face, qui échappe à toute catégorie, autrui se présente à nous, non seulement comme partie du monde auquel il appartient, mais apparaît aussi comme visage. Le visage n'est pas un objet dévoilé par une forme qui, recevant une lumière empruntée, révélerait « sa fonction ou sa beauté<sup>692</sup> ». Jean-Luc Marion fait remarquer que par les trous noirs des deux pupilles, le regard d'autrui, invisible en quelque sorte, « ne se donne qu'à endurer ». Une autre interprétation de la nudité du visage est alors proposée : « le visage d'autrui ne se voit pas plus que son regard, il en déploie simplement l'invisibilité sur une portion de chair, où elle rayonne à partir du pôle des deux vides<sup>693</sup> ». Cette nudité singulière du visage caractérise la manifestation d'autrui « qui perce, en quelque façon sa propre essence

---

<sup>689</sup> Lévinas E., « L'Idée de l'Infini », *^ n découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Op. Cit.*, p. 240.

<sup>690</sup> Lévinas E., « Intériorité et économie » in *Totalité et infini, Op. cit.*, p. 111 à 196.

<sup>691</sup> Lévinas E., « Subjectivité et vulnérabilité » in *Humanisme de l'autre homme, Op. Cit.*, p. 91 sq.

<sup>692</sup> Lévinas E., *Totalité et infini, Op. cit.*, p. 72.

<sup>693</sup> Marion Jean-Luc, *Étant donné, Op. cit.*, p. 324.

plastique, comme un être qui ouvrirait la fenêtre où sa figure pourtant se dessinait déjà<sup>694</sup> ».

*L'épiphanie du visage est toute entière langage*<sup>695</sup>

Revisitant les thèmes du *Phèdre*<sup>696</sup> de Platon, Lévinas souligne toute l'importance du visage qui s'exprime et qui, par le parler, « au lieu de laisser être, sollicite autrui<sup>697</sup> ». En effet le discours vivant et animé est celui qui, selon Platon, « peut se défendre lui-même, et sait parler ou se taire devant qui il faut<sup>698</sup> ». Le visage parle, de ce discours qui se défend lui-même. Le langage nous met en rapport avec un être qui est entièrement par rapport à soi, par delà tout attribut qui pourrait le qualifier et le placer dans une communauté de genre<sup>699</sup>. Par le langage, nous entrons en rapport avec un autrui qui se manifeste « de derrière son apparence, de derrière sa forme<sup>700</sup> », avec une nudité dégagée de toute forme<sup>701</sup>.

Nous rencontrons ici une conception radicale de la vulnérabilité humaine traduite par le visage d'autrui dans sa nudité absolue : « dépouillé de sa forme même, le visage est transi dans sa nudité. Il est misère. La nudité du visage est dénuement et déjà supplication dans la droiture qui me vise<sup>702</sup> ». Dans *Violence et métaphysique*, Derrida résume de façon remarquable ce rôle assigné au visage par Lévinas dans cette relation où autrui me fait face et se présente dans toute sa vulnérabilité : « cette nudité du visage, parole et regard, n'étant ni théorie ni théorème, elle est offerte et exposée comme dénuement, supplication exigeante, unité impensable d'une parole qui peut se porter secours et d'un regard qui appelle au secours<sup>703</sup> ».

---

<sup>694</sup> Lévinas E., « La signification et le sens » in *Humanisme de l'autre homme*, Op. Cit., p. 48.

<sup>695</sup> Lévinas E., « L'Idée de l'Infini » in *^ n découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Op. Cit., p. 241.

<sup>696</sup> Platon, *Phèdre* 276a, Paris, Les Belles Lettres, coll. Classiques en poche, p. 147.

<sup>697</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, Op. cit., p. 212.

<sup>698</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, Op. cit., p. 70. (Platon, *Phèdre*, 276 a)

<sup>699</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, Op. cit., p. 71.

<sup>700</sup> Lévinas E., *Ibid.*

<sup>701</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, Op. cit., p. 72.

<sup>702</sup> Lévinas E., « La signification et le sens » in *Humanisme de l'autre homme*, Op. Cit., p. 48.

<sup>703</sup> Derrida Jacques (1967), « Violence et métaphysique » in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, coll. Points, 1979, p. 157.

## *Le visage nous assigne à une responsabilité infinie*

Entré dans notre monde à partir d'une sphère étrangère, le visage d'autrui nous engage à assumer une responsabilité sans limites à son égard. C'est par cette relation avec le visage étendue à toute l'enveloppe sensible du corps dans ses œuvres ultérieures, que Lévinas fonde la dimension éthique de sa recherche. Le visage, par sa nudité en soi, par sa supplication, met en question l'autarcie du moi, cette liberté dont Lévinas conteste le primat par rapport à l'éthique, car « elle se maintient contre l'autre, malgré toute relation avec l'autre<sup>704</sup> ». La relation avec le visage de l'autre homme n'est pas la connaissance d'un objet appréhendé par une conscience qui pourrait en refuser librement une représentation vraie, restant ainsi le Même ; au contraire « le visage s'impose à moi ... sans que je puisse cesser d'être responsable de sa misère<sup>705</sup> ». C'est « l'étrangeté-misère » de l'Autre qui affronte le Même, « autochtone de l'être » toujours privilégié en sa demeure, interpellé par la transcendance du visage de l'étranger – expression de la vulnérabilité même : « la nudité de son visage se prolonge dans la nudité du corps qui a froid et qui a honte de sa nudité<sup>706</sup> ». Par sa vulnérabilité autrui m'oblige à l'instar de « l'étranger, la veuve et l'orphelin », formule reprise fréquemment dans l'œuvre de Lévinas.

C'est par la parole et la vision que le visage entre en relation selon deux modalités opposées : par la vision l'autre est en quelque sorte absorbé par une connaissance qui se l'approprie ; la parole est dite à autrui qui semble alors l'englober, mais qui « surgit derrière le dit<sup>707</sup> ». Dans le Dit sont enfermés les mots et les phrases, et avant le discours on reste prisonnier d'une forme ; l'appel qu'exprime le visage, par le Dire, comme ouverture, permet de rompre la capsule de sa forme et de se livrer : pour souligner cette importance du parler qui, au lieu de « laisser être », sollicite autrui tout en respectant totalement l'autre, Lévinas introduit un nouveau lexique, celui de la sainteté<sup>708</sup>. Au cours de ses divers entretiens, Lévinas abordera ce registre de la sainteté très prudemment : en réponse à l'un de ses interlocuteurs qui lui demande de qualifier l'exigence éthique infinie, Lévinas la définira comme « exigence de sainteté » à savoir que l'on n'en est

---

<sup>704</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 37.

<sup>705</sup> Lévinas E., « La signification et le sens » in *Humanisme de l'autre homme*, *Op. Cit.*, p. 49.

<sup>706</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 73.

<sup>707</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 212.

<sup>708</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 216.

jamais quitte avec notre devoir envers autrui. C'est par le « Me voici » exprimé à autrui que « l'infini entre dans le langage, mais sans se donner à voir »<sup>709</sup>. L'Idée de l'infini me vient à l'idée par ce visage que j'accueille et qui, en signifiant l'infini, implique une exigence éthique qui est exigence de sainteté. Superlatif de la fraternité, exaspération de l'exigence éthique, le souci d'autrui qui l'emporte sur le souci de soi autant de figurations de la sainteté<sup>710</sup> reconnue quand celle-ci préserve ce qu'a d'absolu chacun des termes de la relation éthique<sup>711</sup>.

La structure formelle du langage annonce en effet l'inviolabilité éthique d'autrui et « sa » sainteté : par la surenchère de l'emphase, une nouvelle idée sublime l'accueil d'autrui – comme hospitalité<sup>712</sup>, thème directeur mis en relief et développé par Derrida dans *Adieu à Emmanuel Lévinas* – renforcé par le thème de l'infini. En analysant la notion d'accueil et d'hospitalité dans l'œuvre de Lévinas, en particulier dans *Totalité et infini*, Derrida aborde la question de l'altérité féminine que Lévinas désigne comme « l'accueillant par excellence<sup>713</sup> ». L'approche du féminin comme métaphore de l'altérité<sup>714</sup>, est longuement développée dans le chapitre *Phénoménologie de l'Éros* de *Totalité et infini* où s'y transposent la crainte pour autrui et le secours que l'on veut porter à sa faiblesse – approche de l'aimée pour laquelle « la manière du *tendre* consiste en une fragilité extrême, en une vulnérabilité<sup>715</sup> ». Employé rarement dans *Totalité et infini*, le terme de « vulnérabilité » est ici associé par Lévinas au féminin qui « offre un visage qui va au delà du visage<sup>716</sup> ». Nous n'entrerons pas dans le débat qui tend à relever le tour trop androcentrique qu'aurait donné Lévinas dans ses développements traitant du féminin. L'être féminin illustrera, le plus souvent sur un plan métaphorique, l'événement de l'altérité<sup>717</sup>, l'hospitalité<sup>718</sup> et le fait de la vulnérabilité décrivant la

---

<sup>709</sup> Lévinas E., *Éthique et infini*, *Op. cit.*, p. 102.

<sup>710</sup> Lévinas E. (1994), *Les imprévus de l'histoire*, Paris, Le livre de poche, coll. Biblio Essais, 2007, p. 179.

<sup>711</sup> Lévinas E., *^ n découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *Op. Cit.*, n1 p. 314 :  
« Nous appelons éthique une relation entre des termes où l'un et l'autre ne sont unis ni par une synthèse de l'entendement ni par la relation de sujet à objet et où cependant l'un pèse ou importe ou est signifiant à l'autre, où ils sont liés par une intrigue que le savoir ne saurait ni épuiser ni démêler »

<sup>712</sup> Derrida Jacques (1997), *Adieu à ^ mmanuel Lévinas*, Paris, Editions Galilée, p. 56.

<sup>713</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 169.

<sup>714</sup> Plourde Simonne (2003), *Avoir-l'autre-dans-sa-peau*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 35.

<sup>715</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 286.

<sup>716</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 291.

<sup>717</sup> Lévinas E., *Le temps et l'autre*, *Op. cit.*, p. 80.

sensibilité au même titre que le « fait de la jouissance<sup>719</sup> ». Nous retiendrons cette association étroite entre la vulnérabilité et le féminin qui sera ultérieurement amplifiée par la métaphore de la maternité comme détermination paroxystique de la vulnérabilité.

## ***De Humanisme de l'autre homme à Autrement qu'être ou au-delà de l'essence***

Dès *Totalité et infini* Lévinas a utilisé un lexique de la vulnérabilité pour décrire la supplication d'un visage qui invite à une relation éthique, à l'appel au don, à une mise en question par sa nudité même. Progressivement l'expression même de vulnérabilité sera introduite et fera l'objet de longs développements. Dans une formule saisissante Lévinas rappellera l'importance qu'aura prise la notion de vulnérabilité comme thème de sa méditation sur l'éthique comme philosophie première : « seul un moi vulnérable peut aimer son prochain<sup>720</sup> ». À l'impérialisme d'un moi qui veut persévérer dans son être, à ce « *conatus essendi* » emprunté à Spinoza<sup>721</sup>, Lévinas oppose la responsabilité pour autrui, dés-inter-essée.

### **Le dés-inter-essement**

La notion de dés-inter-essement qui apparaît fréquemment sous la plume de Lévinas demande à être analysée. Souvent utilisé par Lévinas, écrit sous cette forme, le mot dés-inter-essement est repris dans « Essence et désintéressement »<sup>722</sup>, titre du premier chapitre de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Pour Lévinas le verbe intéresser (*interesse*) est entendu comme cet affairement de l'être (*esse*) qui relie tous les êtres ensemble, impliqués dans une économie globale les conduisant à un désir commun de poursuivre leur propre intérêt. Si les expressions essence et essance soulignent la signification active et transitive d'être, cet intérêt universel pourrait correspondre à une « inter-essence ». Le mot dés-inter-essement – opposé à essence – est à interpréter comme une mise en question, comme mouvement d'éloignement ou de retrait par rapport à cette activité d'être, marquée par l'intérêt : « c'est l'être qui se défait

---

<sup>718</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 169.

<sup>719</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 144.

<sup>720</sup> Lévinas E., *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. cit.*, p. 145.

<sup>721</sup> Spinoza, *Éthique*, Liv. III, Prop. VI, trad. B. Pautrat, Paris, seuil, col. Points Essais, 1999, p. 216.

<sup>722</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 3 à 25.

de sa condition d'être<sup>723</sup> ». Il ne s'agit pas d'un « être autrement » car ce serait encore être, mais de défaire la condition ontologique pour que l'humain ne se réduise pas à n'être qu'un être parmi les êtres<sup>724</sup>. À un sujet tourné vers lui-même dans son être et pour lequel « il y va dans son existence de cette existence même<sup>725</sup> », Lévinas oppose un être humain qui perce dans « l'être-là » et manifeste le souci de l'autre dans sa responsabilité pour l'autre<sup>726</sup>, dans son désir de l'autre<sup>727</sup>. Plutôt que l'accomplissement de son *pour-soi-même*, la vocation humaine est de réaliser le dés-inter-essement qui représente « le dégagement à l'égard de notre être notre souci pour l'être d'autrui<sup>728</sup> ».

## La scission de l'être

Mettre en accusation les philosophies occidentales qui, pour la plupart ont tenté d'occulter la vulnérabilité humaine en privilégiant l'autonomie de la volonté et la persévérance dans l'être, est un thème récurrent chez Lévinas. À l'individu purement rationnel qui *se* replie sur lui-même tout en s'imaginant pouvoir s'évader de soi-même pour échapper à toute responsabilité à l'égard d'autrui, Lévinas oppose un « être-pour-autrui – responsabilité, ou charité, ou paix »<sup>729</sup>. Cet assujettissement à l'autre, en quelque sorte, ne range plus l'éthique dans le registre normatif mais la renvoie à ce souci invincible pour « l'autre homme dans sa nudité, dans son dénuement ». Pour arracher le moi au concept du Moi, la fission du sujet<sup>730</sup> doit s'accomplir pour que puisse se réaliser cette obligation envers autrui, cible toujours visée, mais d'autant moins atteignable que le sujet s'en approche. Cette obsession pour la responsabilité envers l'autre, fondée sur la vulnérabilité d'un sujet comme passivité, sous-tend une éthique qui ne doit rien aux valeurs mais qui signifie toujours pour Lévinas « le fait de la rencontre,

---

<sup>723</sup> Lévinas E., *Éthique et infini*, *Op. cit.*, p. 96.

<sup>724</sup> Lévinas E., *Éthique et infini*, *Op. cit.*, p. 97.

<sup>725</sup> Heidegger (1927), *Être et temps*, § 4.

<sup>726</sup> Lévinas Emmanuel (1991), *Notre nous : essais sur le penser à l'autre*, Paris, Le livre de poche, coll. Biblio-Essais, 1993, p. 213.

<sup>727</sup> Lévinas E., « La signification et le sens » in *Humanisme de l'autre homme*, *Op. Cit.*, p. 45.

<sup>728</sup> Lévinas E. (1995), *Altérité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana, p. 165.

<sup>729</sup> Lévinas Emmanuel (1987), *Autrement que savoir*, Paris, Editions Osiris, p. 29.

<sup>730</sup> Lévinas E., *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. cit.*, p. 120.

de la relation d'un moi à autrui : scission de l'être dans la rencontre – pas de coïncidence ! Transcendance et proximité<sup>731</sup> ».

Ce concept de scission traduit également deux courants de pensée qui s'opposent pour aborder la vulnérabilité. Une première ligne de pensée, issue de la philosophie des Lumières, privilégie le règne de la raison et la perfectibilité de l'être humain, héritée de l'autosuffisance stoïcienne et de la liberté spinoziste. La seconde ligne de pensée prend en considération la vulnérabilité comme marque irréductible de l'être humain. Ainsi à l'autochtone dans son être, attaché à sa demeure, Lévinas opposera souvent, pour illustrer sa thèse, l'Étranger, dans la misère et le dénuement ; thèse condensée par la formule : « scission même de l'humanité en autochtones et en étrangers » dans l'article de teneur polémique « Heidegger, Gagarine et nous<sup>732</sup> ». Cet autochtone devenu « Gardien de l'être », replié dans l'unité d'un Moi, demeure le même et peut se voir conférer une « invulnérabilité, une non-fissibilité<sup>733</sup> » dans sa pleine rationalité et pleine activité ; peut-il devenir le « Gardien de son frère » qui se manifeste dans la figure de l'Étranger « qui trouble le chez soi<sup>734</sup> », et se présente comme apatride ayant reçu le traumatisme de naissance ?

Dans *Autrement que savoir*, Lévinas reprend cette thématique qu'il désigne par la grande scission initiale entre « l'exister dans son *conatus essendi* » et « la possibilité humaine ... de se vouer à l'autre<sup>735</sup> ». Cette scission est illustrée par une opposition entre deux interprétations de l'humain. À la première interprétation, correspondant à l'héritage heideggérien du thème de l'être qui persévère à être , où il y va toujours dans l'homme de cet être-même, Lévinas oppose une nouvelle possibilité en l'humain : « éveil en l'homme d'une non-indifférence envers l'altérité d'autrui<sup>736</sup> ». L'analyse de la déficience humaine s'effectue dans la même perspective de cette séparation entre une humanité réduite à la tâche d'être (reprise de la thèse de Heidegger : « l'homme est » équivaut à « l'homme a à être ») et une humanité qui se présente comme responsable

---

<sup>731</sup> Lévinas E., *Autrement que savoir*, *Op. cit.*, p. 28.

<sup>732</sup> Lévinas E., *Difficile liberté*, *Op. cit.*, p. 349.

<sup>733</sup> Lévinas E., *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. cit.*, p. 36.

<sup>734</sup> Lévinas E., *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 28.

<sup>735</sup> Lévinas E., *Autrement que savoir*, *Op. cit.*, p. 32.

<sup>736</sup> Lévinas E., *Autrement que savoir*, *Op. cit.*, p. 33.

d'autrui *a priori* dans sa vulnérabilité dans une passivité originaire, et débouche alors sur une prise de conscience de la déficience humaine.

Cette déficience humaine se manifesterait comme envers de sa tâche d'être<sup>737</sup>, quand le courage d'être est démontré dans le maintien de son identité contre tout ce qui viendrait altérer le *pour-soi*, dans le refus de subir sans son consentement. Dans un tel schéma où un être humain libre et rationnel prend ses décisions, se reconnaît cette philosophie de l'identité qui résorbe le contingent dans un réel rationnel et où la déficience se trouve ramenée à une situation qui serait issue d'un renoncement à la liberté ou d'un choix malheureux. Pour conclure, Lévinas nous alerte sur la perspective d'une telle scission entre d'une part un homme pensé comme tourné vers l'acte d'être, privilégiant l'*en-soi* et le *pour-soi*, s'exprimant par la jouissance ou une souffrance à éliminer à tout prix et d'autre part l'homme qui, dans sa faiblesse et sa misère reconnues par la vulnérabilité de son visage, demande à celui qui l'approche une responsabilité immémoriale, indépendante de toute culpabilité<sup>738</sup>. Cette scission conduit au refus de la vulnérabilité humaine, par celui qui « persévère à être », traduit par la sélection et une mise à l'écart que redoute Lévinas : « l'humanité déficiente – criminelle, immorale, malade, arrêtée ou retardée dans son développement – devrait, incarcérée, internée, colonisée, éduquée, être séparée de la vraie humanité bonne, saine et mûre<sup>739</sup> ».

### **La subjectivité du sujet c'est la vulnérabilité<sup>740</sup>**

Dans *Humanisme de l'autre homme*, Lévinas conclut le paragraphe dans lequel il récuse la dénonciation de la subjectivité par Heidegger par une formule pseudo-interrogative<sup>741</sup> : « la subjectivité n'est-elle pas sincérité – mise à découvert de soi – qui n'est pas une opération théorique, mais une offrande de soi – *avant* de se tenir dans « l'ouverture de la vérité », avant de « dévoiler l'être » ? ». Ensuite dans le même ouvrage, l'essai « Subjectivité et vulnérabilité »<sup>742</sup> présente les thématiques qui

---

<sup>737</sup> Lévinas E., « De la déficience sans souci au sens nouveau » in *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. cit.*, p. 82.

<sup>738</sup> Lévinas E., *Autrement que savoir*, *Op. cit.*, p. 33.

<sup>739</sup> Lévinas E., « De la déficience sans souci au sens nouveau » in *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. cit.*, p. 80.

<sup>740</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 64.

<sup>741</sup> Lévinas E., *Humanisme de l'autre homme*, *Op. Cit.*, p. 109-110.

<sup>742</sup> Lévinas E., « Subjectivité et vulnérabilité » in *Humanisme de l'autre homme*, *Op. Cit.*, p. 91-96.



annoncent cette « hémorragie-pour-l'autre<sup>743</sup> », comme détermination hyperbolique du sujet humain, centrale dans *Autrement qu'être*.

En se démarquant d'un concept de sujet qui s'affirmerait comme liberté et volonté, Lévinas recherche cette trace, issue d'un passé immémorial, qui a imprimé ce souci d'autrui où « autrui se trouve d'emblée sous ma responsabilité<sup>744</sup> ». Dans cette approche où je me trouve aliéné en quelque sorte par autrui, « quelque chose s'est glissé en moi à mon insu » : le « Je est un autre » de Rimbaud n'est plus seulement un « Je » altéré ou aliéné, mais pris au pied de la lettre par Lévinas, il devient un « Je » qui se met à la place de l'autre. Ce thème capital de la substitution fera l'objet d'une analyse spécifique ultérieurement. La subjectivité se définit comme ouverture qui n'est pas celle de notre existence concrète interprétée comme entrée dans l'« ouvert » de l'être<sup>745</sup> ni celle de tout objet dans son commerce avec tous les autres. Ici cette ouverture est exposition à l'autre en tant que vulnérabilité, décrivant le sujet comme passivité, « vulnérabilité d'une peau dénudée exposée à la blessure et à l'outrage, au-delà de tout ce qui peut se montrer<sup>746</sup> ». La responsabilité pour autrui se traduit par une exaspération de l'ouverture comme expression de l'ultime « hémorragie-pour-l'autre » dans le lexique de la vulnérabilité utilisé désormais de manière hyperbolique dans ce texte. De la nudité du visage sans défense on passe à la nudité d'une peau avec laquelle le rapport se situe au-delà de la rhétorique<sup>747</sup>.

Dans *Autrement qu'être* Lévinas poursuivra l'emphase de ces propositions en caractérisant cette ouverture du sujet, sa passivité, comme « dénudation au-delà de la peau jusqu'à la blessure à en mourir ... être comme vulnérabilité<sup>748</sup> ». Dans notre texte la surenchère n'atteint pas un tel paroxysme, la sensibilité - la vulnérabilité même - ne consiste pas à mourir mais à « se dévêtir d'être », à « autrement qu'être ». Lévinas fait ainsi référence au mythe platonicien du *Gorgias* (523b-524a) dans lequel, au jugement dernier, les hommes doivent être jugés nus, dépouillés de tout ce qu'ils ont ; et c'est une fois morts qu'ils seront jugés par un juge mort : « rien qu'une âme qui regarde une

---

<sup>743</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 93.

<sup>744</sup> Lévinas E., « Subjectivité et vulnérabilité » in *Humanisme de l'autre homme*, *Op. Cit.*, p. 91.

<sup>745</sup> Lévinas E., L'ontologie est-elle fondamentale ? in *Entre nous : essais sur le penser à l'autre*, *Op. cit.*, p. 15.

<sup>746</sup> Lévinas E., « Subjectivité et vulnérabilité » in *Humanisme de l'autre homme*, *Op. Cit.*, p. 92.

<sup>747</sup> Lévinas E., *Le temps et l'autre*, *Op. cit.*, p. 73.

<sup>748</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 63.

âme<sup>749</sup> ». Une fois dépouillé de tout ce qui peut faire obstacle entre les âmes – yeux, oreilles et tout un corps<sup>750</sup> – l’homme se présente dans sa passivité radicale et approche l’autre « au-delà de l’expérience, au-delà de la conscience, comme un mourir<sup>751</sup> ». Cette peau offerte au contact, à la caresse est – « même dans la volupté équivoquement - souffrance pour la souffrance de l’autre<sup>752</sup> ».

La notion de vulnérabilité, représentée par la nudité de la peau offerte à l’outrage et à la blessure, expression qui devient un leitmotiv ponctuant désormais les textes de Lévinas, se transmue en passivité, en responsabilité pour autrui. Dans ce passage de « Subjectivité et vulnérabilité », Lévinas synthétise au travers d’expressions fébriles dont le paroxysme va en s’amplifiant, toutes les déterminations de l’extrême vulnérabilité du sujet, consubstantielle à sa sensibilité ; mais ici vulnérabilité, sensibilité et passivité du sujet ne sont pas réduites à des attributs de sa dureté de personne, de sa substantialité telles que les considérerait un sujet qui se poserait pour lui-même, prenant autrui pour objet<sup>753</sup>. Les mots de la langue courante atteignent leur limite à décrire comment le sujet, par le dévoilement de sa vulnérabilité, ne prend pas autrui pour objet, mais en devient responsable en étant « destitué », « déposé » en un « autrement qu’être » pour manifester cette humanité qui par sa passivité transforme le souffrir *par* autrui en souffrir *pour*.

Cette emphase méthodologique dans les expressions, se traduit par une radicalisation paroxystique des déterminations de la subjectivité du sujet : ainsi la passivité devient plus passive que la passivité et « le Moi de pied en cap jusqu’à la moelle des os, est vulnérabilité<sup>754</sup> ». La vulnérabilité de l’être humain telle qu’elle est ici supportée, consentie et assumée implique une honte qui non seulement renvoie à l’incapacité d’échapper à la nudité (Dans le début de ce chapitre nous avons rappelé l’humiliation ressentie par l’être « rivé à lui-même » dans *De l’évasion*). La métaphore de la maternité, que nous approfondirons ci-après, vient couronner ce parcours des déterminations de la vulnérabilité comme illustration emblématique de cette situation

---

<sup>749</sup> Platon, *Gorgias* 523 e, trad. Monique Canto-Sperber, Paris, GF Flammarion, 1993, p.304.

<sup>750</sup> *Ibid.*

<sup>751</sup> Lévinas E., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, *Op. cit.*, n.35 p. 64.

<sup>752</sup> Lévinas E., « Subjectivité et vulnérabilité » in *Humanisme de l’autre homme*, *Op. Cit.*, p. 92.

<sup>753</sup> Lévinas E., *De Dieu qui vient à l’idée*, *Op. cit.*, p. 133.

<sup>754</sup> Lévinas E., « Subjectivité et vulnérabilité » in *Humanisme de l’autre homme*, *Op. Cit.*, p. 93.

de vulnérabilité où la responsabilité pour autrui est devenue plus forte que celle assumée pour soi-même. Une note vient préciser la notion de subjectivité et constitue en quelque sorte une ligne directrice essentielle des ouvrages ultérieurs<sup>755</sup>.

Il est instructif de suivre la manière dont Lévinas introduit progressivement dans son œuvre cette grammaire de la vulnérabilité qui caractérise, avec la jouissance, la sensibilité humaine. Le texte « Subjectivité et vulnérabilité » publié en 1970, marque une étape intermédiaire entre celui d'une conférence intitulée « *La substitution*<sup>756</sup> », présentée en 1968 à la Faculté Universitaire Saint-Louis à Bruxelles et qui constituera « la pièce centrale<sup>757</sup> » du maître-ouvrage *Autrement qu'être* paru en 1974. En cohérence avec cette évolution de la notion d'ouverture, relevée ci-dessus, et qui, partant de l'exposition à la blessure et à l'outrage (symbolisant de façon récurrente la vulnérabilité humaine), passe à la responsabilité pour autrui, Lévinas soulignera que « l'emphase de l'ouverture est la responsabilité pour l'autre jusqu'à la substitution » et constitue la thèse de *Autrement qu'être*<sup>758</sup>. Poursuivons cette herméneutique élémentaire de la vulnérabilité chez Lévinas qui, en partant du texte « La substitution » de 1968 aboutit à *Autrement qu'être* de 1974 en passant par le recueil *Humanisme de l'autre homme* de 1972. Sont ainsi introduits progressivement les thèmes qui deviennent récurrents chez Lévinas : la passivité de la sensibilité, l'obsession pour autrui jusqu'à la souffrance et la persécution, la vulnérabilité et la substitution.

L'article *La substitution* de 1968 introduit les déterminations de la vulnérabilité, qui seront à nouveau présentes et sublimées dans l'essai « Subjectivité et vulnérabilité »

---

<sup>755</sup> Lévinas E., « Subjectivité et vulnérabilité » in *Humanisme de l'autre homme*, *Op. Cit.*, n 8 p. 110. :

« La notion de subjectivité qui est proposée ici, ne consiste ni en conjonction de structures, ni en réseau de réflexes. Elle ne revient pas à l'intériorité de la conscience transcendante prémunie contre tout traumatisme et, du fond de sa réceptivité même, assumant le donné. La subjectivité signifie par une passivité plus passive que toute passivité, plus passive que la matière, par sa vulnérabilité, par sa sensibilité, par sa nudité plus nue que la nudité, par le dénudement sincère de cette nudité même se faisant dire, par le dire de la responsabilité, par la substitution où la responsabilité se dit jusqu'au bout, par l'accusatif sans nominatif du soi, par l'exposition au traumatisme de l'accusation gratuite, par l'expiation pour Autrui. Traumatisme désarçonnant la conscience toujours en éveil, mais projetée dans une résignation à travers une nuit où, sous l'effet du traumatisme, s'opère le retournement du Moi en Soi. Nuit d'inconscient, certes. Mais en retrouvant le drame inter-humain et l'inconscient par de-là la vigilance de l'idéalisme transcendantal et de la psychologie classique, on peut penser que le drame inter-humain du subjectif est plus profond que le drame érotique et que celui-là porte celui-ci. L'éros suppose le visage. »

<sup>756</sup> Lévinas Emmanuel, « La substitution », *Revue philosophique de Louvain*, Tome 66, août 1968, Louvain, Editions de l'institut supérieur de philosophie, p. 487-508.

<sup>757</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. IX.

<sup>758</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 152.

que nous venons de parcourir. De façon concrète le sujet, dans sa corporéité, dans sa matérialité, dépouillé de tout habillement, de toute carapace temporelle ou spirituelle, est « en-soi », comme dans sa peau, à l'étroit, manifestation d'une « matérialité plus matérielle que toute matière<sup>759</sup> » traduite par la passivité évoquée ci-dessus. Ce corps sensible « irritable et susceptible » n'est ni l'obstacle opposé à l'âme ni son tombeau, mais « ce par quoi le Soi est la susceptibilité même, ce qui se blesse et s'immole<sup>760</sup> ». Persécuté, obsédé de responsabilité, responsable de la persécution qu'il subit le sujet est alors acculé à soi, « en-soi comme dans sa peau ...manière d'être extrême qui n'advient pas aux choses<sup>761</sup> ». Un soi qui, grâce à sa passivité porterait le poids du monde et deviendrait responsable pour tous, et ne serait pas le retour à lui-même dans le concept, mais assumerait humiliations et souffrances pour autrui. Dans les deux textes (« La substitution » et « Subjectivité et vulnérabilité ») Lévinas fait référence au même texte biblique : « Il présente la joue à celui qui le frappe et se rassasie de honte<sup>762</sup> ». Dans « Subjectivité et vulnérabilité » cette citation est introduite par une caractérisation hyperbolique de la vulnérabilité, dépassant la passivité qui serait réduite à une résistance quasi-mécanique aux souffrances que l'autre me fait subir : « La vulnérabilité, plus que la passivité ... est l'aptitude – que tout être dans sa « fierté naturelle » aurait honte d'avouer – à « être battu » à « recevoir des gifles »<sup>763</sup> ». Comme par un traumatisme originel, par la souffrance, « se fait un retour à soi où je suis responsable de ce que je n'ai pas voulu, c'est-à-dire dans l'absolu, de la persécution que je subis<sup>764</sup> ». Cette responsabilité inouïe pour autrui est amplifiée dans « Subjectivité et vulnérabilité », par l'apparition répétée du lexique de la vulnérabilité pour bien marquer l'antériorité absolue dans la créature d'une prise en charge de l'autre : « passivité du vulnérable, condition par laquelle l'être se montre créature<sup>765</sup> ». Lévinas traduit ici sa préoccupation de voir la passivité mise en cause par la possibilité d'une activité et d'une liberté qui se poseraient comme principe supérieur derrière cette passivité.

---

<sup>759</sup> Lévinas E., « La substitution », *Revue philosophique de Louvain, Op. Cit.*, p. 495.

<sup>760</sup> Lévinas E., « La substitution », *Revue philosophique de Louvain, Op. Cit.*, p. 496.

<sup>761</sup> *Ibid*, p. 499.

<sup>762</sup> Lamentations 3. 30. (+ Actes 8 32- 33 p. 1906 « dans son abaissement la justice lui a été déniée »)

<sup>763</sup> Lévinas E., « Subjectivité et vulnérabilité » in *Humanisme de l'autre homme, Op. Cit.*, p. 93.

<sup>764</sup> Lévinas E., « La substitution », *Revue philosophique de Louvain, Op. Cit.*, p. 501.

<sup>765</sup> Lévinas E., « Subjectivité et vulnérabilité » in *Humanisme de l'autre homme, Op. Cit.*, p. 94.

Avec insistance Lévinas invoque une responsabilité pour autrui sans liberté, sans engagement préalables, mais qui est « le fait d'une fraternité antérieure à la liberté<sup>766</sup> ». Cette idée fondamentale dans toute la méditation de Lévinas sur le plan éthique, est reprise avec plus d'emphasis dans une conférence de 1973 « Dieu et la philosophie », considérée par ses commentateurs comme une expression majeure des thèmes philosophiques développés par Lévinas. En rejetant la « froideur caïnique » qui pense la responsabilité « à partir de la liberté ou selon un contrat », Lévinas prône cette responsabilité dans la proximité du prochain, dans l'immédiateté : « la responsabilité ne vient pas de la fraternité, c'est la fraternité qui dénomme la responsabilité pour autrui, d'en deçà ma liberté<sup>767</sup> ».

### **La maternité comme métaphore de la vulnérabilité**

Ce n'est que progressivement que nous découvrons la maternité comme métaphore de la vulnérabilité et de la responsabilité *pour-l'autre* dans le cheminement de pensée de Lévinas. Dans le texte « Subjectivité et vulnérabilité » de 1972 un mode indirect d'évocation de la maternité est esquissée pour accentuer le caractère sensible et corporel de la vulnérabilité. Dans une phase d'extrême tension apparaissent les thèmes de la substitution et d'une maternité sous-entendue pour traduire la vulnérabilité comme « pâtir premier », comme humilité du « souffrir » et atteindre cette modification de sens dans le paroxysme de la métaphore : « souffrir pour autrui, c'est l'avoir à sa charge, le supporter, être à sa place, se consumer par lui. Tout amour ou toute haine du prochain comme attitude réfléchie, suppose cette vulnérabilité préalable : miséricorde, « gémissement d'entrailles »<sup>768</sup> ». La maternité est implicitement évoquée en accolant ces deux dernières expressions qui se renforcent mutuellement : en se référant tout d'abord à l'étymologie du mot miséricorde en hébreu qui peut s'interpréter comme « émotions d'entrailles maternelles<sup>769</sup> », Lévinas renforce ce terme par la citation

---

<sup>766</sup> Lévinas E., « La substitution », *Revue philosophique de Louvain*, Op. Cit., p. 501.

<sup>767</sup> Lévinas E., « Dieu et la philosophie », *De Dieu qui vient à l'idée*, Op. cit., p. 119.

<sup>768</sup> Lévinas E., « Subjectivité et vulnérabilité » in *Humanisme de l'autre homme*, Op. Cit., p. 94.

<sup>769</sup> Lévinas E., *Humanisme de l'autre homme*, Op. Cit., n. 6 p. 110.

biblique du « gémissement d'entrailles<sup>770</sup> » ressenti par Rachel au souvenir de son fils préféré.

Un texte de la même époque publié à la suite de la conférence de 1972, « Vérité du dévoilement et vérité du témoignage<sup>771</sup> », viendra développer cette première allusion à la maternité dans « Subjectivité et vulnérabilité ». Dans cette conférence est introduit le thème du psychisme, désigné précédemment par l'âme et comme structure de l'expérience de la subjectivité du sujet, qui est responsabilité avant d'être intentionnalité, responsable pour les autres : « personne ne peut rester en soi ... le domaine réservé de l'âme ne se ferme pas de l'intérieur<sup>772</sup> ». Surgit alors la métaphore de la maternité pour illustrer l'aliénation du sujet jusqu'au plus profond de son identité : « l'âme c'est l'autre en moi<sup>773</sup> » avec reprise du thème de l'exposition à l'autre<sup>774</sup> en tant que vulnérabilité à laquelle se réduirait la sensibilité avant qu'elle ne puisse devenir objet intentionnel, « sensibilité remontant peut-être au pour-l'autre de la maternité, en deçà de l'être<sup>775</sup> ». Il faut alors venir compléter l'illustration de cette thématization du psychisme de l'âme<sup>776</sup>, « l'altérité dans l'identité » ou encore ce « l'un-pour-l'autre » qui, en surmontant l'égoïsme et le *conatus essendi*, dans toute sa corporéité (« la gravité de son corps ») est *la possibilité même du donner* : « la maternité est la gestation même de l'autre dans le même... que serait la psyché elle-même<sup>777</sup> ». Simonne Plourde relève cette métaphore comme illustration d'une dualité entre « deux termes dépareillés, un soi (à titre de corps) animé par Autrui (à titre d'âme), irréductibles l'un à l'autre », comme la dualité qui « persiste entre la mère et son fœtus<sup>778</sup> ». Il nous semble que la portée de cette métaphore par rapport à la dimension de vulnérabilité qu'elle sous-tend, doit être

---

<sup>770</sup> Jérémie 31. 20 ; citation reprise dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 95, sans le rappel de la référence biblique.

<sup>771</sup> Lévinas E. (1972), « Vérité du dévoilement et vérité du témoignage », *Le témoignage*, Dir. E. Castelli, Paris, Aubier-Montaigne, p. 101 à 110.

<sup>772</sup> Lévinas E., *Humanisme de l'autre homme*, *Op. Cit.*, p. 95.

<sup>773</sup> Lévinas E., « Vérité du dévoilement et vérité du témoignage », *Le témoignage*, *Op. cit.*, p. 105.

<sup>774</sup> Non pas « exposition d'une peau au regard », mais celle de la vulnérabilité d'une peau dénudée exposée à la blessure et à l'outrage, au-delà de tout ce qui peut se montrer.

<sup>775</sup> Lévinas, « Vérité du dévoilement et vérité du témoignage », *Le témoignage*, *Op. cit.*, p. 105.

<sup>776</sup> qualifié de « grain de folie » car l'autre en moi peut entraîner la possession jusqu'à la psychose d'où le « beau risque » qu'elle peut courir (citation de Platon (Phédon 114d) fréquemment sous-entendue dans les propos de Lévinas).

<sup>777</sup> Lévinas E., « Vérité du dévoilement et vérité du témoignage », *Le témoignage*, *Op. cit.*, p. 105.

<sup>778</sup> Plourde, *Avoir-l'autre-dans-sa-peau*, *Op. cit.*, p. 50-51.

étendue dans la perspective que préparait l'essai « Subjectivité et vulnérabilité », peut-être allusivement, mais qui prendra tout son sens par son amplification dans *Autrement qu'être*.

Par sa méthode de l'emphase et de l'exaspération, Lévinas souhaite nous voir renoncer à la thèse du sujet conscient pour nous conduire à celle d'un sujet incarné dans le monde de la vie, par les figures de sa vulnérabilité dont la maternité est le symbole même, et ce à partir de ce sujet « fait de chair et de sang, homme qui a faim et qui mange, entrailles dans une peau susceptible de donner le pain de sa bouche, ou de donner sa peau<sup>779</sup> ». Toutes les pages de *Totalité et infini* ayant trait à la jouissance et à l'éros nous ont préparé à cette idée d'un sujet sensible plutôt qu'à celle d'un sujet désincarné, pure conscience, pour lequel la sensibilité s'est modifiée en intentionnalité : le psychisme n'est pas savoir et ne fonctionne pas en établissant une corrélation entre la connaissance et l'être dans l'instantanéité ; l'œuvre de Lévinas est parcourue par cette thèse d'une intentionnalité en deçà de la conscience, cherchant à remplacer la relation ontologique avec les autres où l'altérité reste réduite au Même par la relation d'un moi qui répond à l'appel de l'autre et s'en sent responsable.

L' éthique comme philosophie première, titre de l'un des ouvrages de la dernière période de création de Lévinas, synthétise ce parcours. Seul un sujet sensible, dans le concret du quotidien, être humain singulier, ayant échappé à toute thématization, à savoir dans l'esprit de Lévinas, à toute tentative de classement dans un genre, à toute subsomption dans une catégorie de l'Être, peut établir cette relation avec l'autre ; mais relation où il se dénude jusqu'à percer toutes ses protections, et révéler ainsi sa passivité de l'être-pour-l'autre qui n'est possible que sous les espèces de la donation du pain même que je mange<sup>780</sup>. Une formule des plus éloquentes synthétise cette approche où le sujet est le *moi* et personne d'autre, et non instance d'un concept général - sujet qui tire toute sa signification de la situation concrète qu'il peut vivre avec autrui : « seul un sujet qui mange peut être pour-l'autre et signifier. La signification – l'un-pour-l'autre – n'a de sens qu'entre êtres de chair et de sang<sup>781</sup> ». Quelle plus belle illustration Lévinas pouvait-il nous proposer que l'image de la maternité comme symbole même d'un sujet

---

<sup>779</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 97.

<sup>780</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 91.

<sup>781</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 93.

humain sensible qui, du tréfonds de sa chair nourrit l'autre et renonce même à son effort de persévérer dans l'être pour devenir responsable d'un autre être humain qui va compter plus que lui-même, prêt à ôter le pain de sa bouche pour le donner à l'autre.

Annoncée par les deux textes de 1972 précédemment analysés, la métaphore de la maternité, peut être relevée une dizaine de fois dans *Autrement qu'être*, et Lévinas l'emploie pour éclairer cette attention à l'autre jusqu'à l'amour du prochain dans une immédiateté qui n'est pas celle d'une conscience intentionnelle, mais celle du sensible, de la jouissance, « le pour-l'autre de sa propre matérialité<sup>782</sup> ». C'est en reprenant la thèse développée dans la conférence « Vérité du dévoilement et vérité du témoignage », précédemment analysée que Lévinas introduit de façon sibylline, pour un lecteur non averti de ses futurs écrits, la maternité : passer de la visée de l'autre comme objet intentionnel au vécu d'une relation où l'autre m'interpelle et m'oblige est ce psychisme désigné comme « altérité-dans-le-même » jusqu'à l'emphase du « psychisme comme corps maternel<sup>783</sup> ». Dans la recherche du sens de la sensibilité, la philosophie traditionnelle, de Platon à Husserl, se propose de la traiter comme une entité « noétique » par « le jeu gnoséologique ». Tout en se défendant d'être empiriste, la démarche de Lévinas va consister à refuser d'analyser la sensibilité comme thématization d'un intelligible, mais à l'approcher comme un autrui dont la relation va au delà de la compréhension, un autrui que j'aborde dans la situation concrète de la parole : « l'analyse de *Autrement qu'être* suivra la sensibilité dans sa signification pré-naturelle jusqu'au Maternel<sup>784</sup> ».

En maintenant la vulnérabilité comme basse continue, de nombreux thèmes de *Autrement qu'être* sont introduits en contrepoint à la maternité : proximité, subjectivité, sensibilité, passivité, responsabilité, substitution, obsession pour l'autre... Nous rejoignons Catherine Chalier quand elle souligne que « le modèle maternel sert de fil conducteur à la pensée de la vie du sujet » - dans *Autrement qu'être* ajouterions-nous – « l'autre blesse à jamais son désir de souveraineté et de repos, il lui commande même le sacrifice pour lui, la substitution<sup>785</sup> ». C'est essentiellement dans le chapitre intitulé

---

<sup>782</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Op. cit., p. 94.

<sup>783</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Op. cit., p. 85.

<sup>784</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Op. cit., p. 86.

<sup>785</sup> Chalier Catherine (1993), *Lévinas L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 138.



« Sensibilité et proximité » de l'ouvrage *Autrement qu'être*, et par la reprise des expressions des deux textes de 1972<sup>786</sup>, que l'on assiste au déploiement de la thématique de la maternité : « la maternité signifie la responsabilité pour les autres - allant jusqu'à la substitution aux autres et jusqu'à souffrir et de l'effet de la persécution et du persécuteur même où s'abîme le persécuteur, La maternité - le porter par excellence - porte encore la responsabilité pour le persécuter du persécuteur<sup>787</sup> ». On est emporté dans ce chapitre par la surenchère des expressions qui tendent à accentuer la scission entre un sujet conscient et un sujet sensible. Cette sensibilité est ancrée dans une incarnation qui relève de la jouissance au quotidien et de la passivité, traduites par cette « « hémorragie » du pour l'autre, comme arrachement de « la bouchée de pain à la bouche qui savoure en pleine jouissance<sup>788</sup> ». Maternité, vulnérabilité, proximité, contact pourraient se lire comme déterminations de la sensibilité s'interprétant en « pur savoir », mais Lévinas nous alerte que ce « savoir sur le dehors des choses – corps vivant ou corps humain – demeure dans la proximité des choses... qui n'est pas savoir que le sujet a de l'objet<sup>789</sup> ». Nous sommes ainsi entraînés hors du « système des significations figurant dans le Dit » vers la proximité comme « expérience sensible du corps ». Incarnation d'un sujet naissant dans une intrigue - maternité, vulnérabilité – et non pas par une opération transcendantale le fondant comme *sub-jectum*. Dans cette intrigue « je suis noué aux autres avant d'être noué à mon propre corps<sup>790</sup> ». Utilisé comme un leitmotiv, l'expression « l'un-pour-l'autre<sup>791</sup> » est la *signification* même du sujet qui ne se complaît pas dans la certitude d'un soi par la seule intelligibilité d'une « subjectivité de chair et de sang dans la matière ».

La métaphore de l'hospitalité, déjà rencontrée, vient ensuite compléter celle de la maternité car le « l'un-pour-l'autre » est « incessante aliénation du moi ... par l'hôte qui lui est confié<sup>792</sup> ». Et comme le souligne Didier Franck, « ce n'est plus l'existence qui est

---

<sup>786</sup> « Subjectivité et vulnérabilité » et « Vérité du dévoilement et vérité du témoignage »

<sup>787</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 95.

<sup>788</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 93.

<sup>789</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 96.

<sup>790</sup> *Ibid.*

<sup>791</sup> expression reprise par Didier Franck comme titre de son récent ouvrage.

<sup>792</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 99.

un fardeau pour le *Dasein*, mais l'autre pour le sujet, c'est-à-dire pour moi<sup>793</sup> ». Cette angoisse transparaît dans cette difficulté d'un moi à endosser, ou à épouser sa forme car le moi est un soi comme dans sa peau c'est-à-dire à l'étroit<sup>794</sup>. Angoisse prise au sens étymologique (« *angustia* » i.e. étroitesse ou contraction) qui dénote l'anxiété d'un « mal dans sa peau » car comme le soulignait le texte de « Subjectivité et vulnérabilité » : « l'identité du soi n'oppose pas de limite au subir – pas même la dernière résistance que la matière « en puissance » oppose à la forme qui l'investit<sup>795</sup> ».

Examinons comment la métaphore de la maternité a été introduite par Lévinas pour souligner toute la dimension de vulnérabilité et de passivité que présente le sujet sensible fait de chair et de sang. Dans le chapitre intitulé « La substitution » de l'ouvrage *Autrement qu'être*, on retrouve ce passage du texte de la conférence « *La substitution* » prononcée à Louvain en 1968, qui précise que le moi est mal dans sa peau « comme si l'identité de la matière reposant sur elle-même, cachait ... une matérialité plus matérielle que toute matière – c'est-à-dire telle que l'irritabilité ou la susceptibilité ou l'exposition à la blessure et à l'outrage, en marque la passivité plus passive que toute passivité de l'effet »<sup>796</sup>. Ce texte est complété dans *Autrement qu'être*, par cette phrase qui vient renforcer de façon hyperbolique la notion de passivité, en introduisant la métaphore de la maternité : « Vulnérabilité dont la maternité dans son intégral « pour-l'autre » est l'ultime sens<sup>797</sup> ». L'utilisation de cette métaphore de la maternité est assumée par Lévinas dans la mesure où selon lui, elle nous suggère le sens du soi-même : « le soi-même ne peut pas *se faire*, il est déjà fait de passivité absolue ... »<sup>798</sup>.

C'est donc parce que la subjectivité est sensibilité que le sujet est de chair et de sang, homme qui a faim et qui mange, « entrailles dans une peau et ainsi susceptible de *donner* le pain de sa bouche ou de donner sa peau<sup>799</sup> ». Mais comme jouissance et blessure – par l'exposition à autrui la sensibilité est aussi vulnérabilité - peuvent

---

<sup>793</sup> Franck D., *L'un-pour-l'autre Lévinas et la signification*, p. 70.

<sup>794</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 137.

<sup>795</sup> Lévinas E., *Humanisme de l'autre homme*, *Op. Cit.*, p. 93.

<sup>796</sup> Lévinas Emmanuel, « La substitution », *Revue philosophique de Louvain*, Tome 66, août 1968, Louvain, Editions de l'institut supérieur de philosophie, p. 495.

<sup>797</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 137.

<sup>798</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 132.

<sup>799</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 97.

simultanés, donner le pain à autrui en l'ôtant de ma bouche, n'exclut pas que je ne poursuive pas le manger d'une première bouchée qui contribue à ma persévérance dans l'être. L'« extirpation du *conatus essendi*<sup>800</sup> » n'est pas toujours acquise et se confirme ce que Lévinas pointe comme « ambiguïté insurmontable<sup>801</sup> » : certes la subjectivité de la sensibilité est « un abandon sans retour, la maternité corps souffrant pour l'autre, corps comme passivité et renoncement » mais ce moi incarné, de chair et de sang peut « s'affirmer animalement dans son conatus et sa joie ». De cette ambiguïté, Lévinas fait la condition de la vulnérabilité même, c'est-à-dire de la sensibilité comme signification :

« c'est dans la mesure où la sensibilité se complaît en elle-même –« s'enroule sur soi » - que dans sa bien-veillance pour l'autre, elle reste *pour l'autre, malgré soi*, non-acte, signification *pour l'autre* et non pas *pour soi*<sup>802</sup> ».

Autant de formules qui conduisent d'une vulnérabilité comme détermination essentielle d'un sujet sensible, seul enclin au souci de l'autre, à la bien-veillance pour l'autre à une responsabilité pour l'autre qui, dans le lexique de Lévinas, serait pré-originelle. Réexaminons une formule qui est maintenant étayée par les analyses précédentes : la responsabilité pour autrui, structure essentielle de la subjectivité<sup>803</sup>, fonde la relation éthique car la fraternité, souci du prochain, la précède : « c'est la fraternité qui dénomme la responsabilité pour autrui, d'en deçà de ma liberté<sup>804</sup> ». Et s'il est fait un usage discret de la métaphore de la maternité dans l'œuvre ultérieure, elle est sous-entendue dans cette reformulation de l'irrémissible responsabilité pour autrui :

« Dans la proximité, l'absolument autre, l'Étranger que « je n'ai ni conçu ni enfanté » je l'ai déjà sur les bras, déjà je le porte, selon la formule biblique, « dans mon sein comme le nourricier porte le nourrisson », il n'a pas d'autre lieu, non autochtone, déraciné, apatride, non-habitant, exposé au froid et aux chaleurs des saisons. En être réduit à recourir à moi, c'est cela l'apatride ou l'étrangeté du prochain. Elle m'incombe<sup>805</sup> ».

---

<sup>800</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 181.

<sup>801</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 100.

<sup>802</sup> *Ibid.*

<sup>803</sup> Lévinas E., *Éthique et infini*, *Op. cit.*, p. 91.

<sup>804</sup> Lévinas E., *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. cit.*, p. 119.

<sup>805</sup> Lévinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 115.

Cette responsabilité du sujet humain, avant toute liberté, correspond à cette énigme que Lévinas tente de décrypter dans toute son œuvre, résumée par ce questionnement : « car il me reste incompréhensible qu'autrui me concerne<sup>806</sup> ».

Reprise sous différentes formes dans l'œuvre de Lévinas, cette question est formulée de façon quasi-exaspérée dans *Autrement qu'être*<sup>807</sup> : « Pourquoi Autrui me concerne ? Que m'est Hécube ? Suis-je le gardien de mon frère ? ».

Ces questions supposent que le Moi n'a souci que de soi et n'est que souci de soi et ne sont posées que par « celui qui n'a pas encore senti la solidarité humaine et qui pense que chacun existe pour soi et que tout est permis<sup>808</sup> ». Ce pose ici le problème du « concernement » de l'un par l'autre comme le souligne Jacques Rolland<sup>809</sup> – malgré l'abîme creusé entre l'un et l'autre - citant alors Blanchot : « ainsi autrui m'est inégal, ne se révélant à moi que par le hiatus de l'inégalité »<sup>810</sup>. *Autrement qu'être* apporte une réponse en constituant le sujet sous le coup de l'autre, s'effectuant en « hémorragie du pour-l'autre ».

Dans le texte contemporain d'*Autrement qu'être*, déjà mentionné, se reformule de façon synthétique le thème de cette détermination de la subjectivité jusqu'à la substitution : « subjectivité de chair et de sang plus passive dans son extradition à l'autre, que la passivité de l'effet d'une chaîne causale ; arrachement-à-soi-pour-un-autre dans le donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche, l'identité ici s'accuse non par confirmation de soi par soi ... mais par l'accusation qui m'assigne moi et non pas le Moi en moi »<sup>811</sup>.

En guise de conclusion introductive à la section qui approfondira le thème « Répondre de la vulnérabilité humaine », retenons cette reformulation où se rejoignent responsabilité et vulnérabilité, thèmes centraux de notre recherche : « Personne ne peut

---

<sup>806</sup> Lévinas Emmanuel (1975 - 1976), *Dieu, la mort et le temps*, notes et postface de Jacques Rolland, Paris, Le livre de poche, coll. Biblio-Essais, 1997, p. 205.

<sup>807</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 150.

<sup>808</sup> Lévinas Emmanuel (1963 et 1976), Une religion d'adultes in *Difficile liberté*, Le livre de poche, « Biblio-Essais », 8<sup>ième</sup> édition, 2007, p. 41.

<sup>809</sup> Rolland Jacques, *Parcours de l'autrement – Lecture d'Emmanuel Lévinas*, Paris, PUF, collection Épiméthée, 2000, p. 91-92.

<sup>810</sup> Blanchot Maurice, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 91.

<sup>811</sup> Lévinas Emmanuel (1972), « Vérité du dévoilement et vérité du témoignage », *Le témoignage*, Dir. E. Castelli, Paris, Aubier-Montaigne, p. 106.

rester en soi : l'humanité de l'homme, la subjectivité, est une responsabilité pour les autres, une vulnérabilité extrême<sup>812</sup> ».

---

<sup>812</sup> Lévinas Emmanuel (1972), *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, p. 97.

# ***SOCIALITÉ ET VULNÉRABILITÉ À PARTIR DE L'ŒUVRE DE HABERMAS***

## ***De l'extrême vulnérabilité des personnes aux principes de justice et de solidarité***

### **Introduction**

Dans la lignée de Kant, Habermas aborde cette « insociable sociabilité » des hommes rendus vulnérables par cette contrainte à vivre en société que Kant qualifie comme « la pire des détresses : à savoir celle que les hommes s'infligent les uns aux autres<sup>813</sup> ».

Habermas invoque la protection de la vulnérabilité des individus comme source de la morale d'un point de vue anthropologique et ce dès les premières pages de *De l'éthique de la discussion*, l'un de ses ouvrages les plus importants consacré à l'introduction et au développement du concept d'éthique de la discussion :

« J'aimerais nommer morales toutes celles des intuitions qui nous informent sur la question de savoir comment nous devons nous comporter afin de contrecarrer *l'extrême vulnérabilité* des personnes, en la protégeant et en l'épargnant. D'un point de vue anthropologique, la morale se laisse en effet comprendre comme une disposition protectrice qui compense une vulnérabilité structurellement inscrite dans des formes de vie socioculturelles. En ce sens sont vulnérables et requièrent une protection morale les êtres vivants qui sont individués par la seule voie de la socialisation.<sup>814</sup> »

Avant d'analyser de manière plus approfondie l'articulation de la notion de vulnérabilité avec les concepts de la théorie éthique de Habermas il nous semble pertinent d'introduire cette étude par l'utilisation de certains éclairages sur cette théorie qu'ont pu en apporter deux de ses disciples, à savoir Jean-Marc Ferry et Axel Honneth : Jean-Marc Ferry dans les passages de son livre, *Les puissances de l'expérience*, consacrés

---

<sup>813</sup> Kant (1784), *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique in Opuscule sur l'histoire*, trad. S. Piobetta, Paris, Garnier Flammarion, 1990, p. 76-77.  
Le thème de l' « insociable sociabilité » sera développé dans le paragraphe « Bienveillance active et respect chez Kant » au chapitre D « Souci de l'autre » ci-dessous.

<sup>814</sup> Habermas Jurgen (1991), *De l'éthique de la discussion*, trad. de l'allemand par Mark Hunyadi, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 19.

à l'identité morale et Axel Honneth dans l'article<sup>815</sup> sur Habermas figurant dans le *Cambridge Companion to Habermas*. Ce texte viendra conclure l'examen des thèses de Habermas vis-à-vis desquelles Axel Honneth tend à se démarquer en proposant des pistes de solution en réponse au dilemme posé par le face à face éthique de la justice et éthique de la sollicitude. Un commentaire d'un texte plus ancien de Habermas, à savoir le chapitre qu'il consacre à Arnold Gehlen dans l'ouvrage *Profils philosophiques et politiques*, viendra compléter cette introduction.

Dans son essai sur l'identité contemporaine<sup>816</sup>, Jean-Marc Ferry recherche les conditions dans lesquelles les identités personnelles peuvent se maintenir, et explore ainsi les systèmes sociaux et le monde des personnes où se manifestent ces identités. Pour ce faire, J. M. Ferry aborde les courants philosophiques et religieux qui ont contribué, au cours de l'histoire des sociétés, à forger l'identité morale et politique des individus dans un monde social donné. Dans la lignée de Habermas, J. M. Ferry tente de cerner comment l'acteur social a pu passer de modèles traditionnels, fondés sur des éthiques substantielles, à une morale procédurale dont la forme la plus aboutie est représentée par la raison communicationnelle, argumentative de la « *diskursethik* ». On serait en effet passé d'un humanisme chrétien, « substantiel », selon les termes de J. M. Ferry, à un humanisme kantien abstrait qui laisse ouverte la question « Qu'est-ce que l'homme ? », interrogation qui va devenir le fil conducteur de sa recherche.

L'hypothèse d'une conscience morale formelle, abstraite et universaliste débouchant sur l'autonomie d'une volonté rationnelle restera soumise à l'épreuve de son effectivité dans une réalité concrète et substantielle. J. M. Ferry trouve un premier niveau de réponse chez Fichte pour qui « le fondement du Soi n'est ni l'objectivité du monde, ni la subjectivité du moi, mais l'intersubjectivité de la communauté des personnes<sup>817</sup> ». On comprend qu'en examinant les thèses de l'École de Francfort, J. M. Ferry veuille y trouver l'idée de la communication sous-jacente à l'intuition morale d'une mystique de la réconciliation et nous ramener à Habermas. Ce dernier n'a pas suivi K. O. Appel dans sa démarche transcendantale d'une fondation d'une macroéthique

---

<sup>815</sup> Honneth Axel (1995), « *The other of justice : Habermas and the ethical challenge of postmodernism* » in *The Cambridge Companion to Habermas*, Edited by S.K. White, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>816</sup> Ferry Jean-Marc (1991), *Les puissances de l'expérience - Essai sur l'identité contemporaine*, Tome II : *Les ordres de la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Passages ».

<sup>817</sup> Ferry J. M., *Les puissances de l'expérience* Tome II : *Les ordres de la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 126.

en réponse aux défis externes générés par la technoscience. Plutôt que de se placer au niveau planétaire des conséquences des pratiques humaines de l'ère technologique et industrielle, Habermas recherche à partir de l'expérience face à un autre être humain, les intuitions morales profondes : « *l'extrême vulnérabilité* de la personne est l'une de ces intuitions de base<sup>818</sup> ». La reconnaissance de cette vulnérabilité, dont la détermination reste à définir, passe par une communication réussie avec un individu supposé être ouvert sur autrui. En postulant que la communication avec l'autre est constitutive de l'expérience morale, J. M. Ferry émet cette proposition formelle : « ce n'est pas parce que je crois X digne de respect que nécessairement je communique avec lui ; mais c'est parce que je communique avec un X que nécessairement je le respecte<sup>819</sup> ». Cette reconnaissance spontanée d'un autre est envisageable comme marque du respect à son égard, quelque soit la nature de cet autre vers lequel se porte l'action du sujet susceptible de le blesser.

Traiter cet autre comme un sujet digne de respect a supposé lui reconnaître des qualités repérées au travers de la *vulnérabilité* qui est peut-être « la notion qui corrèle le mieux l'idée d'une *atteinte-à-ne-pas-porter-à-l'intégrité* d'un X, lequel peut appartenir à n'importe quel ordre : réel, symbolique, imaginaire<sup>820</sup> ». Le respect ne concerne plus seulement le rapport des hommes entre eux mais peut aussi s'appliquer à de nombreux domaines comme l'a laissé entendre l'introduction du terme *vulnérabilité*. Par sa proposition d'harmoniser le général et le particulier et de contrecarrer une *extrême vulnérabilité* de la personne, l'« éthique communicationnelle » ferait signe vers une sorte d'intuition morale beaucoup plus sensible<sup>821</sup>. Mais dans le monde social la reconnaissance des personnes se réalise dans un réseau de régulations abstraites (juridiques, économiques, techniques ...) qui normalisent les actions individuelles et leur coordination au sein des systèmes sociaux.

Les critères de *normativité* déterminent alors la *vulnérabilité* morale de ce monde social<sup>822</sup> où le jugement moral porté sur les personnes affecte d'abord le prestige. Le prestige est ici utilisé par J. M. Ferry comme paradigme de la relation morale

---

<sup>818</sup> Ferry J. M., *Les puissances de l'expérience* Tome II : *Les ordres de la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 137.

<sup>819</sup> Ferry J. M., *Les puissances de l'expérience* Tome II : *Les ordres de la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 145.

<sup>820</sup> *Ibid.*

<sup>821</sup> Ferry J. M., *Les puissances de l'expérience* Tome II : *Les ordres de la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 144.

<sup>822</sup> *Ibid.* p. 157.



asymétrique qu'illustrerait la religion : celle-ci respecterait l'autre en sa différence et sa souffrance plutôt qu'en sa liberté et son égalité. Si le prestige ou la religion, dans l'asymétrie constitutive de la relation qu'ils déterminaient, contribuaient à fédérer les communautés et les maintenir solidaires, c'est maintenant une solidarité abstraite qui jouerait en quelque sorte ce rôle de transcendance. En émettant cette hypothèse de la solidarité comme ressource autonome capable d'amener l'éthique au niveau d'abstraction correspondant à celui où l'État social situe l'espace de solidarité, J. M. Ferry propose ainsi une piste de réponse à la problématique formulée au début de son livre : « comment poursuivre le projet d'autonomie, élaboré par la modernité tout en conservant le niveau d'abstraction et de différenciation atteint par cette même modernité ?<sup>823</sup> ».

Dans le chapitre intitulé *Une substantialité d'emprunt*<sup>824</sup>, consacré à l'analyse des thèses de Arnold Gehlen sur la morale, Habermas introduit les bases du système de la « *diskursethik* » désigné en français comme *Éthique de la discussion*. Habermas rappelle tout d'abord que Kant a substitué à une morale dont les lois étaient d'origine externe (Habermas sous-entend ici que Kant a fait accéder l'éthique protestante au niveau de l'intelligibilité rationnelle), la raison pratique qui se donne à elle-même ses lois dont la portée est universelle. Tout en reconnaissant sa dette envers Kant, Habermas montre ensuite qu'il s'inspire de la morale kantienne tout en critiquant ses limites car celle-ci ne réussit pas à produire l'individuation des sujets moraux en réconciliant le général avec le particulier, conséquence de sa fondation sur un moi intelligible qui vient dominer toute communication intersubjective<sup>825</sup>. Habermas dans sa recherche des principes d'une morale universaliste d'inspiration kantienne, présente alors sa thèse consistant à réconcilier la singularité individuelle avec des normes universelles par la médiatisation d'une « discussion rationnelle » (*Diskurs*), c'est-à-dire par « un processus public de formation de la volonté lié au principe d'une communication que rien ne limite et à celui d'un consensus sans qu'intervienne la domination<sup>826</sup> ».

---

<sup>823</sup> Ferry J. M., *Les puissances de l'expérience* Tome II : *Les ordres de la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 10.

<sup>824</sup> Habermas J. (1971), *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1987, p. 259-283.

<sup>825</sup> Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, *Op. cit.*, p. 270.

<sup>826</sup> *Ibid.*

Habermas analyse les éléments de la morale proposée par Gehlen pour y trouver les notions qui seraient importables dans ce qui deviendra son *Éthique de la discussion* ; dans sa recherche d'une procédure et d'une structure de dialogue universelle, Habermas relève comme condition de possibilité, « la morale de la réciprocité<sup>827</sup> » qu'il identifie chez Gehlen. Dans cette perspective la fondation sociale de la morale est affirmée par Habermas qui réfute tout naturalisme (plus précisément toute « racine biologique » de l'éthique qui est ici récusée avec force par Habermas) : l'éthique, et les normes correspondantes, dérivent d'une discussion pratique favorisée par un processus de socialisation au travers duquel se forge l'identité des individus non pas au travers « de son système organique, mais plutôt dans les relations symboliques des individus qui entrent dans des rapports d'interaction, au sein d'une communauté de communication<sup>828</sup> ».

Contrairement à Gehlen qui propose la préoccupation de la survie des individus comme l'un des déterminants de l'éthique, Habermas exclut toute référence aux fragilités de l'homme inhérentes à sa nature biologique tout en s'efforçant néanmoins de caractériser « la profonde vulnérabilité de l'homme<sup>829</sup> ». La vulnérabilité humaine selon Habermas se révèle au travers « du système culturel lui-même édifié à titre de compensation<sup>830</sup> ». Il nous faut ici interpréter les propos de Habermas à la lumière de ses textes ultérieurs et en particulier dans *De l'éthique de la discussion* : Habermas désigne ainsi les systèmes sociaux et symboliques constitués pour assurer une communication intersubjective susceptible de médiatiser la solidarité qui, au sein d'une communauté, vient pallier les faiblesses de l'individu : « l'identité de l'individu et celle de la communauté se forment et se maintiennent *co-originaires*<sup>831</sup> ». La protection des personnes que les systèmes socio-culturels pourraient blesser, nécessite le contrepoids d'une régulation éthique.

Rechercher la garantie de la considération mutuelle et de respect dans la conduite réelle des individus a été mis en avant par les « éthiques de la pitié ». Cette pitié (ou compassion), Habermas admet qu'elle peut constituer une motivation de base de

---

<sup>827</sup> Habermas, *Profils philosophiques et politiques, Op. cit.*, p. 272.

<sup>828</sup> Habermas, *Profils philosophiques et politiques, Op. cit.*, p. 273.

<sup>829</sup> Habermas, *Profils philosophiques et politiques, Op. cit.*, p. 273.

<sup>830</sup> *Ibid.*

<sup>831</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion, Op. cit.*, p. 20.

l'éthique, limitée à celle correspondant à la sensibilité à la vulnérabilité d'autrui, menacée dans l'intégrité de sa personne ; la personne envisagée, est celle caractérisée par l'ipséité d'un être socialement individué dont l'intégrité est marquée de « la fragilité chronique pour ainsi dire constitutivement menacée ». Pour Habermas, dans la mesure où la relation entre « intériorité et extériorité », selon son expression, n'est pas de nature organique, c'est cette ipséité – ou « extériorité » de l'individu – qui viendra exprimer de façon médiate sur un plan symbolique, l'intégrité vulnérable du corps, correspondant à l'*idem* (au sens de Ricœur) ou « intériorité », dimension de la corporéité sensible et fragile du sujet. Dans ce cadre, Habermas définit l'objectif que devrait atteindre le système moral sur lequel repose une société : il s'agit de créer les conditions de l'intersubjectivité communicationnelle qui favoriseront l'individuation des sujets parlants et agissants, tout en les protégeant contre les menaces pesant sur leur identité. Cette identité, telle celle d'un organisme dans son environnement physique, s'élabore au sein du milieu socioculturel à un niveau symbolique propre à la communauté linguistique à laquelle l'individu appartient. En affrontant les contraintes de l'environnement social, le sujet s'individue progressivement et affirme une conscience morale qui « correspond alors à une identité qui devient plus vulnérable à mesure que croît l'individuation<sup>832</sup> ». Par son exigence de la recherche du caractère universalisable de la morale, Habermas récuse le qualificatif d'« humanitarisme » qu'applique Gehlen à toute forme universaliste de la morale ainsi que la racine biologique qu'il lui confère<sup>833</sup>.

Bien que dans ce texte Habermas ne fasse pas référence aux concepts de la psychologie sociale de G.H. Mead comme dans ses ouvrages ultérieurs, on peut comprendre la convergence de vue entre ces deux auteurs dans l'analyse du processus de la socialisation des êtres humains. G.H. Mead considère en effet qu'au sein des institutions de la société (écoles, organes de l'État, Église, bibliothèques, systèmes de transport ...), le processus de socialisation est celui d'une poursuite de la « complexification des soins immédiats donnés par les parents aux enfants<sup>834</sup> » fondée sur une capacité de communication. En postulant que la conscience de soi d'un sujet humain émerge quand on devient « un objet pour soi en vertu de ses relations avec les

---

<sup>832</sup> Habermas, *Profilis philosophiques et politiques*, Op. cit., p. 274.

<sup>833</sup> Habermas, *Profilis philosophiques et politiques*, Op. cit., p. 275.

<sup>834</sup> Mead George Herbert (1934), *L'esprit, le soi et la société*, trad. Daniel Cefaï et Louis Quéré, Paris, PUF, coll. Le Lien social, 2006, p. 295.

autres individus<sup>835</sup> », G.H. Mead met l'accent sur ce processus de communication qui est fondamental pour le développement de « cette espèce de réponse sociale où l'individu peut s'influencer lui-même comme il influence autrui<sup>836</sup> ». Le réseau relationnel dans lequel le sujet parlant et agissant s'inscrit en s'individuuant au sein de la communauté, est un réseau complexe porteur de précarité car son abstraction et son opacité institutionnelles sont synonymes de « non-protections réciproques et de besoins de protection menacés<sup>837</sup> ». Ainsi l'identité devient plus vulnérable à mesure que croît l'individuation. En réponse à cette précarité induite par une institutionnalisation aliénante des sociétés, Gehlen préconise un retour à ce que Habermas désigne par l'expression d'« institutionnalisme ». Habermas critique alors cette prétention de Gehlen à un retour à la morale des grandes institutions impénétrables, détentrices d'un pouvoir qui, par leur « substantialité artificiellement renouvelée », infléchiraient la politique et légitimeraient une limitation de la démocratie. Dans ce texte de 1971 on peut relever les premières propositions de définition d'une éthique de la discussion exprimées sur un ton passionné, rarement rencontré chez Habermas, dans ce plaidoyer pour une communication universellement partagée : « l'humanité est cette audace qui nous reste à la fin, une fois que nous avons compris que le périlleux moyen d'une communication précaire est seul capable de résister aux périls d'une précarité universelle<sup>838</sup> ».

## **L'éthique de la discussion comme réponse à la vulnérabilité humaine ?**

Dans le prolongement des travaux de Karl-Otto Apel, l'entreprise de Jürgen Habermas a consisté à identifier dans les ressources du langage, et plus précisément dans les présuppositions pragmatiques de la communication, la source possible d'une transformation de la raison pratique kantienne : nous ne pourrions jamais nous entendre sur rien s'il n'y avait pas, inscrites dans le langage, des prétentions à la validité (prétentions à la vérité dans le cas de propositions assertives, prétentions à la justesse dans le cas des propositions normatives, prétention à l'authenticité dans le cas des propositions expressives). Dès lors que l'on accepte de discuter, on a toujours déjà

---

<sup>835</sup> Mead G H, *L'esprit, le soi et la société*, *Op. cit.*, p. 237.

<sup>836</sup> Mead G H, *L'esprit, le soi et la société*, *Op. cit.*, p. 296-297.

<sup>837</sup> Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, *Op. cit.*, p. 274.

<sup>838</sup> Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, *Op. cit.*, p. 274-275.

tacitement admis un principe normatif et éthique nous enjoignant de soumettre tout différend à des arguments destinés à réaliser un consensus. On est alors supposé se concentrer sur un concept restreint – déontologique - de "morale" (la question de l'agir *juste*), et écarter la question "éthique" de la vie bonne<sup>839</sup>. L'éthique de la discussion reste une éthique formaliste dans laquelle la procédure de l'argumentation morale correspond à l'impératif catégorique ; l'éthique de la discussion établit le principe « D » qui explicite le sens de la validité normative et selon lequel : « ne peuvent prétendre à la validité que les normes qui sont acceptées (ou pourraient l'être) par toutes les personnes concernées possibles en tant qu'elles participent à une discussion pratique<sup>840</sup> ». Ce principe « D », une fois posé, est supposé réguler de façon impartiale un conflit d'intérêts, et se ramène à une règle d'universalisation « U », transposition du « tournant post-linguistique » de l'impératif catégorique kantien : « Toute norme valable doit satisfaire la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires qui (de manière prévisible) proviennent du fait que la norme a été *universellement* observée dans l'intention de satisfaire les intérêts de *tout un chacun* peuvent être acceptés par *toutes* les personnes concernées (et préférées aux répercussions des autres possibilités connues de règlement)<sup>841</sup> ».

Habermas résume l'ensemble de la démarche de l'éthique de la discussion de la façon suivante : « Quiconque entreprend sérieusement la tentative de participer à une argumentation s'engage implicitement dans des présuppositions pragmatiques universelles qui ont un contenu moral ; le principe moral se laisse déduire à partir du contenu de ces présuppositions d'argumentation, pour peu que l'on sache ce que cela veut dire de justifier une norme d'action<sup>842</sup> ».

Le behaviorisme social de G.H. Mead a été l'une des sources majeures des réflexions de Habermas pour établir les bases de l'éthique de la discussion : Habermas retient celles des thèses de G.H. Mead qui visent à l'universalité des comportements des êtres humains individués par la socialisation ; retenons principalement les thèses qui

---

<sup>839</sup> Dans cette optique Habermas considère que « l'éthique de la discussion » devrait plutôt s'appeler « théorie discursive de la morale ».

<sup>840</sup> Habermas Jürgen (1983), *Morale et communication*, trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1999, p.114.

<sup>841</sup> Habermas, *Morale et communication*, *Op. cit.*, p. 86-87.

<sup>842</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion*, *Op. cit.*, p. 18.

tendent à démontrer que les sociétés reposent sur la communication par le langage entre ses membres. Dans son introduction à l'ouvrage de Habermas, *Morale et communication*, Christian Bouchindhomme rappelle que les thèses de G.H. Mead, même si elles restent falsifiables, se trouvent renforcées par l'exigence d'universalité qu'elles visent : « le langage est à la fois le fond et la forme de la sociabilité et par-delà, pragmatiquement, de toute société humaine ... vecteur de l'individuation et de la socialisation au travers des actions communicationnelles<sup>843</sup> ». À maintes reprises Habermas rappellera les concepts de G.H. Mead dont il s'inspire tels ceux d'« adoption idéale de rôle » ou d'« autrui généralisé ». En effet grâce à leur participation à un jeu réglementé (jeux collectifs de ballon par exemple), et à leur maîtrise des attitudes et des comportements en tant que participants au jeu, les enfants endossent les rôles des autres équipiers. Du point de vue du béhaviorisme social Mead souligne que « l'universalité et l'impersonnalité de la pensée et de la raison proviennent de ce que l'individu adopte les attitudes à son égard et, au bout du compte, fait cristalliser toutes ces attitudes particulières en une attitude unique qualifiée d'« Autrui généralisé »<sup>844</sup> ».

À la suite de Mead, Habermas considère l'accès à la ressource que représente le langage comme essentiel à la constitution d'un soi et à la relation intersubjective d'individus socialisés : Habermas remarque ainsi que « dans les processus de formation communicationnels, l'identité de l'individu et celle de la communauté se forment et se maintiennent co-originaires<sup>845</sup> ». Cette remarque fait écho à ce texte de Mead qui décrit comment le soi devient objet pour soi par la socialisation, ce qui implique la communication avec les autres membres de son groupe social : « nous déplaçons ce que nous avons commencé à dire et à faire en raison de la réplique de notre interlocuteur<sup>846</sup> ». Le concept correspondant, désigné par l'expression « adoption idéale

---

<sup>843</sup> Habermas, *Morale et communication*, *Op. cit.*, p. 13.

<sup>844</sup> Mead G H, *L'esprit, le soi et la société*, *Op. cit.*, p. 170.

<sup>845</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion*, *Op. cit.*, p. 20.

<sup>846</sup> Mead G H, *L'esprit, le soi et la société*, *Op. cit.*, p. 210-211. Ces extraits suivants, aux mêmes pages, précisent les thèses de Mead : « l'individu s'éprouve soi-même non pas directement, mais seulement indirectement en se plaçant aux multiples points de vue des autres membres de son groupe social ou en endossant le point de vue généralisé de tout le groupe social auquel il appartient ... l'importance de la communication réside dans le fait qu'elle fournit une forme de comportement où l'individu peut devenir un objet pour lui-même ... quand un individu réagit à ce qu'il dit à autrui et que cette réponse devient une partie de sa conduite, quand il se parle et se répond à lui-même comme le font les autres personnes, alors il a un comportement où il devient un objet pour lui-même ... nous suivons continûment les discours que nous destinons aux autres personnes en comprenant ce que nous sommes en train de formuler et en rectifiant à l'épreuve de cette compréhension la direction de notre discours ».

de rôle », est l'un des concepts fondamentaux auquel Habermas se réfère pour élaborer sa thèse de l'éthique de la discussion. Une citation de Mead est particulièrement illustrative de ce concept : « la capacité de la personne à se mettre à la place des autres lui fournit des signaux qui guident son action dans toute situation sociale ... plus nous suscitons en nous la réponse que notre geste induit chez les autres, mieux nous le comprenons<sup>847</sup> ».

Habermas reprend donc à son compte cette thèse selon laquelle les membres d'une société s'individuent et se socialisent au travers de la médiation du langage et d'un réseau de réciprocités incontournable. On observe alors que l'aliénation induite par le tissu social dans lequel se construit, puis s'inscrit l'identité des individus, crée les conditions de leur vulnérabilité. Cette vulnérabilité se caractérise par les blessures infligées aux individus par les relations interpersonnelles. Dans ces relations la structure intersubjective repose sur cette ressource prééminente que représente le langage. La difficulté d'accès au langage, pour Habermas comme pour Axel Honneth, est source de discrimination et de vulnérabilité pour les acteurs sociaux. Habermas soulignera ainsi que les sujets socialisés doivent leur vulnérabilité au « *même* médium des interactions médiatisées par le langage<sup>848</sup> ». Comme ci-dessus dans sa critique de Gehlen, Habermas confère à cette vulnérabilité de l'individu induite par sa socialisation, une prééminence par rapport à la vulnérabilité concrète propre au corps et à la vie ; elle reflète en effet les conditions difficiles dans lesquelles se construit la fragile identité d'un être qui devient de plus en plus dépendant sur le plan social, tissée qu'elle est dans un réseau de protections mutuelles. Habermas concède aux éthiques de la pitié leur motivation principale consistant à s'efforcer de garantir une protection mutuelle visant à réduire cette vulnérabilité. Ces éthiques ont tenté de résoudre le dilemme consistant à protéger la personne singulière et à préserver ce « monde de la vie », le tissu social dans lequel s'inscrivent les rapports de reconnaissance mutuelle. Contrecarrer l'extrême vulnérabilité des êtres vivants, occasionnée par leur socialisation, reste pour Habermas l'objectif que doit viser une morale en prescrivant deux principes moraux complémentaires<sup>849</sup> :

---

<sup>847</sup> Mead G H, *L'esprit, le soi et la société*, *Op. cit.*, p. 319.

<sup>848</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion*, *Op. cit.*, p. 21 & 69.

<sup>849</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion*, *Op. cit.*, p. 21.

un principe de justice qui pose le principe de l'égal respect de la dignité et l'égalité des droits de chaque individu d'une part et d'autre part un principe de solidarité qui postule la nécessité de protéger les rapports intersubjectifs de reconnaissance exigeant empathie et assistance pour le bien-être du prochain, entre individus membres d'une communauté.

En s'inspirant de la « communauté idéale de communication » proposée par K.O. Apel<sup>850</sup>, Habermas projette d'élargir l'éthique déontologique kantienne à des aspects structurels de la vie bonne (correspondant à une prise en compte de *manière égale* des intérêts de chaque individu dans le cadre de l'intérêt général) grâce au « point de vue universel de socialisation communicationnelle » de l'éthique de la discussion<sup>851</sup>. Dans cette perspective Habermas va approfondir ce thème de « Justice et solidarité », objet d'un chapitre important de l'ouvrage *De l'éthique de la discussion*<sup>852</sup>.

Comme rappelé ci-dessus, l'éthique de la discussion ne fonde ni ne produit de normes et se réfère à une procédure formelle<sup>853</sup>. Les contenus normatifs contingents sont donnés par le contexte social vécu (vie éthique substantielle et ses intuitions morales proposées par la coutume ou la religion par exemple), et le projet de l'éthique de la discussion consistera à tester leur universalisation possible. En particulier l'observation des lois du développement de la conscience morale est une manière d'argumenter la validité du principe « D » qui formalise les règles très proches. Une grande partie de *Morale et communication* sera consacrée à montrer que la théorie du développement de la conscience morale de Lawrence Kohlberg vient corroborer la théorie de la discussion comme « science reconstructive ». Dans cette perspective, Habermas aborde la question « Justice et solidarité » en partant des travaux conduits par Kohlberg sur le développement du jugement moral chez les enfants et les jeunes adultes. Après une étude empirique des comportements des individus confrontés à des dilemmes moraux, Kohlberg a proposé un modèle d'ontogénèse de la conscience morale en six stades.

---

<sup>850</sup> Apel Karl-Otto (1993), *Éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. Humanités, 1994, p. 39

<sup>851</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion*, *Op. cit.*, p. 23.

<sup>852</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion*, *Op. cit.*, Chap. III, p. 51 à 72.

<sup>853</sup> Habermas, *Morale et communication*, *Op. cit.*, p. 125.



Habermas considère que la théorie empirique de Kohlberg contribue à valider les présupposés de l'éthique de la discussion : son principe d'universalisation tente en effet de reconstruire des intuitions quotidiennes qui sous-tendent l'évaluation des conflits moraux qui adviennent dans l'action<sup>854</sup>. La préoccupation commune de Kohlberg et de Habermas est de conceptualiser la manière dont les sujets parlants et agissants tentent de résoudre des conflits moraux. De cette échelle évolutive en six stades, Habermas ne retiendra que les deux derniers correspondant à un niveau désigné comme « postconventionnel » où le jugement moral repose sur la référence à des principes, au contraire du niveau « conventionnel » (stades trois et quatre) où l'ordre et la loi (les normes instituées) définissent le juste. Le stade « cinq » du niveau postconventionnel se caractérise par la recherche du plus grand bien pour le plus grand nombre et s'y manifeste ainsi une vision utilitariste et contractualiste de la société. Au stade « six » du niveau postconventionnel, confronté à des dilemmes moraux, le sujet « parlant et agissant » tente de répondre par référence à des principes qui seraient universalisables ; dans cette phase on observe un passage de l'égoïsme de l'individu à son décentrement par l'« adoption idéale de rôle ». C'est en effet à ce niveau postconventionnel que Habermas peut affirmer que l'approche de Kohlberg et la procédure de discussion fondatrice de l'éthique de la discussion convergent<sup>855</sup> par un respect des trois exigences suivantes : la réversibilité des points de vue sous-tendant l'argumentation, ensuite celle de l'universalité car toutes les personnes concernées participent à la discussion, enfin la réciprocité qui correspond à l'exigence que chacun des participants soit équitablement reconnu par tous les autres.

Dans l'intitulé de ce paragraphe figurait l'interrogation sur la capacité de l'éthique de la discussion à prendre en compte la vulnérabilité humaine. En prémisses à sa recherche Habermas soulignait l'exigence requise à l'égard de toute morale, à savoir devoir assurer un égal respect de la dignité et des droits de chaque individu tout en se préoccupant de la solidarité entre les membres de toute société ainsi que de leur protection. À partir des recherches à caractère empirique de Mead et de Kohlberg et leur traduction théorique sur un plan communicationnel et déontologique, Habermas propose une procédure de discussion dans le cadre moral d'une théorie du juste. Une

---

<sup>854</sup> Habermas, *Morale et communication*, *Op. cit.*, p. 131.

<sup>855</sup> Habermas, *Morale et communication*, *Op. cit.*, p. 137.

telle théorie du juste présuppose qu'elle s'applique à une société constituée de « membres pleinement coopérants de la pendant toute leur existence », selon la formule de Rawls rencontrée plus haut. Reste posée la problématique de la place qui sera octroyée aux personnes vulnérables dans ce type de société où une morale du juste pourrait invalider celle dite du bien. Il nous faut poursuivre la réflexion avec Habermas autour du débat opposant le juste au bien.

## **Le juste et le bien**

À partir du dispositif méthodologique proposé par Kohlberg, Habermas affronte le débat classique<sup>856</sup> entre la notion de juste et la notion de bien en morale réexaminé dans le cadre de l'application de l'éthique de la discussion sous la forme de cette question : « y a-t-il une place pour le bien dans la théorie du juste ?<sup>857</sup> ». En suivant les pistes de réponse que Habermas va proposer, il faut garder à l'esprit que celui-ci réfute les tentatives de K.O. Apel d'introduire un principe « B » complémentaire réalisant les conditions d'application d'une éthique universaliste de la discussion<sup>858</sup>. En référence à la thèse de Max Weber qui distingue éthique de la conviction et éthique de la responsabilité, K.O. Apel pose que l'éthique de la discussion doit réintroduire, un moment de rationalité stratégique et téléologique afin de réaliser les conditions de discussion idéales<sup>859</sup>. Habermas dénonce l'introduction, par K.O. Appel, de ce principe « B » qui, en ajoutant ce point de vue téléologique « fait exploser le cadre conceptuel d'une théorie déontologique<sup>860</sup> ». La critique d'une théorie morale déontologique (ou du « juste ») porte souvent, il est vrai, sur les difficultés rencontrées pour son application dans le cadre du monde de la vie. Habermas rappelle les réponses à cette critique apportées par les différents courants de philosophie morale<sup>861</sup> : les éthiques de la vie bonne (le bien de l'individu et celui de sa communauté d'appartenance), les éthiques utilitaristes (le bien-être maximisé de tous les membres de la société) et enfin éthiques de la pitié (la protection des plus vulnérables).

---

<sup>856</sup> Larmore Charles (1993), *Modernité et morale* (Chap. II : « Le juste et le bien »), Paris, PUF, coll. Philosophie morale, p. 45 à 69.

<sup>857</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion*, *Op. cit.*, p. 62.

<sup>858</sup> Apel Karl-Otto (1988), *Discussion et responsabilité*, Tome I, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996, p. 119.

<sup>859</sup> Apel K. O., *Discussion et responsabilité*, *Op. cit.*, p. 176.

<sup>860</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion*, *Op. cit.*, p. 174.

<sup>861</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion*, *Op. cit.*, p. 62.

Habermas semble se ranger à l'opinion selon laquelle la préoccupation éthique pour les circonstances concrètes de la vie serait absente des éthiques déontologiques. L'éthique de la pitié et de l'amour, qui se soucie du bonheur et de la souffrance des plus démunis est à cet égard emblématique de la prise en compte de cette préoccupation, et Habermas ne cache pas l'intérêt qu'il manifeste à son égard. En effet Habermas reste conscient que l'éthique de la pitié a tenu une place considérable dans l'histoire socio-culturelle de la morale de nos sociétés : cette éthique de la pitié fait partie de ces contenus moraux fournis par le contexte social et historique sans qu'elle puisse pour autant prétendre à l'universalisation. Dans la même optique pour K. O. Apel, la pitié, la sympathie, la bienveillance, l'amour ne peuvent être retenus comme principes fondateurs d'une morale mais sont à considérer comme « ressources motivationnelles empiriquement indispensables à la réalisation de normes, même celles fondées selon l'éthique de la discussion<sup>862</sup> ».

Dans la même perspective, le développement des thèses de G.H. Mead autour du caractère universel des principes de fraternité dans une société, n'ont certainement pas échappé à Habermas. Héritée du christianisme, une société « humaine, universelle, rationnelle et abstraite » désormais sécularisée à l'ère moderne, devrait poursuivre l'application des principes de fraternité : « une fois adoptée, l'attitude de fraternité a montré son grand pouvoir de réorganisation sociale<sup>863</sup> ». Habermas ne peut rester indifférent à la prétention à l'universalité plaidée par G.H. Mead dans les processus qui permettent à un individu qui s'identifie à un autre en l'assistant dans le malheur, de se représenter une forme de société dans laquelle l'intérêt de chacun serait l'intérêt de tous : « celui qui est capable d'aider un individu en souffrance peut universaliser cette attitude bien au-delà de son action et adopter le principe de ne laisser souffrir aucun être sensible ... attitude que nous pouvons adopter envers tout être humain, réel ou idéal, avec lequel nous pouvons communiquer<sup>864</sup> ».

Habermas va aborder cette opposition entre éthique du juste et du bien en analysant les réponses apportées par Kohlberg à Carol Gilligan ; cette philosophe avait en effet contesté les conclusions des travaux de Kohlberg qui auraient accordé une

---

<sup>862</sup> Apel K. O., *Éthique de la discussion*, *Op. cit.*, p. 11.

<sup>863</sup> Mead G H, *L'esprit, le soi et la société*, *Op. cit.*, p. 337.

<sup>864</sup> Mead G H, *L'esprit, le soi et la société*, *Op. cit.*, p. 334-5.

prévalence aux adolescents du genre masculin manifestant une acquisition plus précoce de la conscience morale que les adolescentes du même âge. Gilligan a ensuite proposé une éthique de la sollicitude (*care*), supposée mieux prendre en compte la dimension relationnelle de soins personnalisés, dévolus aux femmes pour l'essentiel, initialement dans la sphère privée et depuis, dans nos sociétés modernes, dans la sphère publique. Gilligan et le mouvement philosophique qui s'en inspire, opposent l'éthique du *care* à l'éthique de la justice<sup>865</sup>. Cette « éthique du *care* » sera examinée ultérieurement dans le cadre du chapitre « répondre de la vulnérabilité humaine » de notre étude. Sans adhérer aux thèses de Carol Gilligan, les tenants de l'éthique de la discussion sont amenés à se prononcer sur la prétention des critiques qu'elles véhiculent, à appliquer les normes de façon à la fois « responsable et sensible au contexte chaque fois donné<sup>866</sup> ». En tentant de rapprocher *justice* et « *bienveillance*<sup>867</sup> », Kohlberg, ne réutilise pas pour autant les objections formulées par Hegel contre l'universalisme abstrait de la justice qui ne permet pas de réaliser la subordination de la moralité à la vie éthique<sup>868</sup> (*sittlichkeit*), politique et religieuse pour l'essentiel. Kohlberg tente en fait d'examiner si les contextes individuels (histoires de vie et des personnes) ou collectifs ne sont pas négligés dans le modèle moral postconventionnel de type déontologique auquel il est parvenu grâce à une procédure « d'adoption idéale de rôle » empruntée à G. H. Mead. La démarche de Kohlberg consistera alors à « faire valoir à côté du principe de justice, la sollicitude pour le bien d'autrui<sup>869</sup> ». Dans cette perspective, à l'intérêt universalisable de normes morales s'intégreraient donc l'autonomie et le bien-être des individus.

Habermas n'adhère pas à cette tentative de Kohlberg de résoudre et de dépasser la tension entre principe de justice et principe de bienveillance au travers de la proposition d'un principe fondateur suprême « d'égal respect pour l'intégrité et la dignité de toute personne ». Un principe de respect pour « l'intégrité d'une personne

---

<sup>865</sup> Gilligan Carol (1982), *Une voix différente – Pour une éthique du care*, trad. A. Kwiatek revue par V. Nurock, Prés. Sandra Laugier et Patricia Paperman, Paris, Flammarion, coll. Champs essais, 2008.

<sup>866</sup> Apel K. O., *Discussion et responsabilité*, *Op. cit.*, p. 119.

<sup>867</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion*, *Op. cit.*, p. 62. Il est à noter que dans ce passage, le traducteur garde l'expression anglaise de *benevolence* qui correspond plutôt au sens plus restreint (ou pour le moins connoté) de charité (*benevolence : an inclination to perform kind or charitable acts* (The American heritage dictionary)). Par la suite, la mise en regard du principe de justice au principe de bienveillance, lèvera l'ambiguïté.

<sup>868</sup> Legros Robert (2001), « Hegel » in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Canto-Sperber Monique (éd.), PUF, 3<sup>e</sup> éd., 2001, p. 638.

<sup>869</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion*, *Op. cit.*, p. 66.

vulnérable<sup>870</sup> », peut-il entraîner la sollicitude pour son bien-être ? Parce qu'il ne s'attache qu'à traiter les personnes avec égalité, ce principe d'égal respect ne concerne que des individus et sous-entend une sollicitude qui vise le bien individuel et non le bien commun, selon Habermas. Ayant ainsi mis en évidence les difficultés « à faire une place pour le bien dans une théorie du juste », Habermas doit maintenant montrer que le principe de bienveillance proposé par Kohlberg reste insuffisant car il demeure au niveau d'une éthique kantienne individualiste qui promeut « le sujet individualisé, autonome et privé ».

Habermas va proposer un principe complémentaire au principe de justice qui prenne en compte le contexte social dans lequel « les sujets acquièrent intersubjectivement et affirment leur liberté<sup>871</sup> ». Au cœur de ce débat de la place de l'éthique au sein de la communauté, J.M. Ferry<sup>872</sup> rappelle la réflexion de K. O. Apel qui a résumé ce débat sous une forme qu'il désigne comme une « aporie idéologique » : au principe d'une autonomie individuelle sans éthique de la solidarité collective s'oppose le principe d'une solidarité collective sans reconnaissance de l'autonomie individuelle. Pour Apel en effet il s'agit de proposer une alternative au système occidental de complémentarité « entre l'objectivité axiologiquement neutre et la morale privée sans force d'obligation intersubjective<sup>873</sup> ». Résoudre la réconciliation entre « autonomie » et « solidarité » devient donc l'objectif de toute morale autonome. Habermas va réexaminer cette thématique à nouveaux frais pour justifier le principe de solidarité comme complémentaire au principe de justice et conclure que : « la justice conçue de manière déontologique exige la solidarité comme son autre<sup>874</sup> ».

Pour construire son argumentation Habermas va reprendre le cheminement déjà présenté ci-dessus pour fonder les bases de l'éthique de la discussion que l'on peut rappeler brièvement. L'individuation se réalise par socialisation et par intégration à une communauté linguistique, donc à un monde de la vie intersubjectivement partagé. Mais un individu renforce toutes les dimensions de son identité d'autant plus qu'il se décentre

---

<sup>870</sup> *Ibid.*

<sup>871</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion, Op. cit.*, p. 65.

<sup>872</sup> Ferry Jean-Marc (1987), *HABERMAS L'éthique de la communication*, Paris, PUF, p. 485.

<sup>873</sup> Apel Karl-Otto (1973), *L'Éthique à l'âge de la science*, trad. R. Lellouche, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1987, p. 62.

<sup>874</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion, Op. cit.*, p. 68.

(par rapport à un « centre intérieur » ou « idem ») par la culture de l'interdépendance communicationnelle induisant cette « aliénation communicationnelle », source de la vulnérabilité de cette identité ; les morales sont conçues pour protéger la fragilité d'une identité vulnérable :

« les morales doivent compenser la vulnérabilité d'êtres vivants qui sont individués par socialisation d'une manière telle que qu'ils ne peuvent jamais affirmer leur identité pour eux tout seuls, l'intégrité des individus ne peut pas être protégée sans protéger l'intégrité de leur monde de la vie, seul permettant des rapports et relations communes, interpersonnelles, de reconnaissance réciproque.<sup>875</sup> »

En se plaçant alors sur le plan de l'éthique de la discussion, Habermas considère que celle-ci implique une forte intrication entre le souci pour le bien-être du prochain et l'intérêt pour le bien commun. La complémentarité au principe de justice (égal traitement individuel) par un principe de bienveillance reste limitée au seul prochain et ne prend pas en compte le contexte de vie commun : le principe de solidarité répond à cette exigence. En posant cette solidarité comme autre face de la justice, Habermas postule une complémentarité entre la protection de la vulnérabilité propre aux sujets parlants et agissants, mais libres et autonomes d'une part et d'autre part la protection de l'intégrité de la communauté les réunissant dans un objectif de coexistence régi par des règles de partage et de fraternité intersubjectivement déterminées : « pas d'égalité des droits et des libertés de l'individu sans le bien du prochain et de la communauté à laquelle il appartient<sup>876</sup> ».

Placée dans le cadre d'une morale à prétention universaliste, la justice converge avec la solidarité si celle-ci perd son caractère traditionaliste communautaire propre à des mondes de la vie particuliers. Habermas défend alors l'idée que l'éthique de la discussion, grâce au processus d'argumentation sur lequel elle se fonde, permet de donner au souci de solidarité un caractère plus universalisable, une fois ce processus appliqué à toute la communauté de communication élargie à tous les sujets capables d'agir et de parler<sup>877</sup>. Après avoir adopté le modèle d'adoption idéal de rôle défini par G. H. Mead et appliqué par Kohlberg, l'éthique de la discussion ne propose pas un

---

<sup>875</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion*, *Op. cit.*, p. 67.

<sup>876</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion*, *Op. cit.*, p. 68.

<sup>877</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion*, *Op. cit.*, p. 69.

schéma contractuel marqué par l'unilatéralité de la communication et l'abstraction formelle par lesquelles peuvent se caractériser les théories de la justice ; ce sont précisément ces dimensions abstraites et universelles de la justice qui ont été dénoncées par les tenants de l'éthique du *care* dans la lignée de Gilligan. Habermas trouve la réponse à cette objection au travers de la procédure de la discussion sur laquelle repose l'éthique de la discussion et qui présuppose l'intercompréhension dans un monde de la vie intersubjectivement partagé : l'appartenance à une communauté idéale de communication rend compatible « l'exigence d'universalisation » avec « la conscience d'une inamovible solidarité, la certitude de la coappartenance fraternelle à un contexte de vie commun<sup>878</sup> ». Tout en reconnaissant que toutes les morales des sociétés historiquement précédentes ont gravité autour des représentations de justice et solidarité particularistes, Habermas maintient que ce double contenu est déductible de l'éthique de la discussion. À partir du même médium de l'intersubjectivité partagée par le langage, émerge l'intercompréhension de normes de justice ; on rencontre ici un thème majeur des réflexions de Habermas : puisque du même médium est issue « la vulnérabilité des individus socialisés » l'agir communicationnel est supposé proposer « la compensation morale de ces faiblesses<sup>879</sup> ».

En conclusion à ce paragraphe, la proposition d'un principe de solidarité complémentaire à une éthique de la justice apporte une réponse qui reste formelle et abstraite et ne répond que partiellement à la problématique d'une prise en compte de la vulnérabilité humaine causée par la socialisation : « l'aliénation communicationnelle », source de vulnérabilité identifiée plus haut, peut-elle trouver une solution ? Comment des individus vulnérables, tels que nous les avons décrits précédemment, aux capacités très réduites, pourront-ils faire valoir des « règles de partage et de fraternité » qui supposent dans l'esprit de Habermas des « sujets parlants et agissants, mais libres et autonomes » et qui les détermineraient « intersubjectivement » ? Nous notons ainsi que les aspects spécifiques et particuliers, propres aux personnes vulnérables, ne sont pas envisagés dans cette proposition complémentaire de Habermas.

---

<sup>878</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion*, *Op. cit.*, p. 70.

<sup>879</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion*, *Op. cit.*, p. 69.

Il nous faut poursuivre ce parcours de l'étude de la vulnérabilité humaine associée à une organisation de la société qui s'avère déficiente et injuste. La rencontre avec Axel Honneth semble devoir apporter une piste de réponse dans cette optique.

### **Axel Honneth : la solidarité abstraite ou la sollicitude concrète comme autre de la justice ?**

Honneth résume les présupposés d'une éthique qu'il désigne comme postmoderne en formulant l'hypothèse selon laquelle celle-ci s'attache à prendre en compte le particulier et l'hétérogène sur le plan moral : « une justice humaine ne trouvera son salut qu'en traitant de manière appropriée le non-identique<sup>880</sup> ». Selon cette vision, la morale doit procurer la protection de la dimension de particularité propre à l'individu qui est menacé dans la singularité de son jeu de langage, dans sa différence et dans son besoin d'aide, propres à tout être humain. Que le cadre de l'éthique de la discussion soit envisagé comme le principe de l'égal traitement social des individus ou comme un renforcement de la sensibilité éthique, ne satisfait pas Honneth qui aspire à voir la justice capable de prendre en considération le particulier ; il s'agit non pas d'une extension de la justice, mais son « autre » qui se traduit par la reconnaissance de la particularité propre à chaque individu exigeant « l'obligation asymétrique entre les personnes », assurée par la sollicitude humaine (*human care*).

Honneth va ainsi réfuter l'approche que Habermas propose comme précepte complémentaire au principe de justice : ce n'est pas la solidarité qui peut être retenue comme l'autre face de la justice. Toute la démarche de Axel Honneth dans cet essai consistera à montrer que seule la sollicitude (*care*) peut ajouter à la justice une dimension d'humanité bienveillante. Kant avait déjà porté cette interrogation sur le caractère formel et rigoureux de la justice quand un traitement bienveillant d'un plaignant requiert l'équité, « cette divinité muette qui ne peut être entendue devant un tribunal<sup>881</sup> ». Pour son entreprise Honneth s'appuiera sur les travaux de philosophes postmodernes comme Lyotard ou Derrida.

---

<sup>880</sup> Honneth, « The other of justice : Habermas and the ethical challenge of postmodernism » in *The Cambridge Companion to HABERMAS*, Op. cit., p. 290.

<sup>881</sup> Kant (1797), *Métaphysique des Mœurs, Doctrine du droit, AK VI 234*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1994, p. 22.



Lyotard critique la recherche d'un consensus universel que poursuit l'éthique de la discussion qu'il accuse de « violenter l'hétérogénéité des jeux de langage<sup>882</sup> ». Aux yeux de Lyotard, l'injustice peut naître de l'incapacité à exprimer, au travers d'un médium langagier approprié, la détresse vécue par un groupe d'individus dont le jeu de langage demeure intraduisible en un autre : « un tort résulte du fait que les règles du genre de discours selon lesquelles on juge ne sont pas celles du ou des genres de discours jugé (s)<sup>883</sup> ». Ainsi les survivants des camps de concentration se sont réfugiés dans le silence quand ils demeuraient impuissants à communiquer leur témoignage dans un type de discours relevant de la loi formelle. Pour les travailleurs qui subissent des conditions de travail qu'ils jugent inacceptables, leurs revendications restent lettres mortes vis-à-vis du langage de l'efficacité économique et finissent par aboutir à une indignation silencieuse et permanente. Dans le chapitre « Souci de l'autre » ci-dessous, nous rencontrerons le même type d'expérience au travers du témoignage d'un représentant d'ATD Quart Monde rapportant les stratégies d'autodéfense des plus démunis contre « la violence du penser pour l'autre ».

Sous l'influence du « tournant linguistique », nos auteurs formulent de différentes manières, leur préoccupation face à cette incapacité à communiquer qui rend les êtres humains vulnérables, incapables qu'ils sont d'exprimer leur souffrance. Ainsi Habermas considère que, privé de la parole ou de la ressource de sa langue, « l'être humain se voit retirer la dernière et la plus élémentaire des libertés, celle de pouvoir dire ce qu'il endure dans la souffrance<sup>884</sup> ». Comment ne pas avoir à l'esprit cette image poignante du jeune étudiant chinois interpellant un autre jeune, conducteur de char, mais incapable de le comprendre car choisi pour cette opération de répression en tant qu'originaire d'une province éloignée ne partageant pas le même idiome.

Dans la perspective d'une éthique de l'écologie, Habermas a admis que reste problématique pour l'éthique de la discussion sa limitation au cercle des êtres capables d'agir et de prendre la parole. À la suite de Apel<sup>885</sup>, Haber souligne que ces sujets,

---

<sup>882</sup> Lyotard Jean-François (1979), *La condition postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1994, p. 8.

<sup>883</sup> Lyotard Jean-François (1979), *Le différend*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986, p. 9.

<sup>884</sup> Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, *Op. cit.*, p. 66.

<sup>885</sup> Apel K. O., *Éthique de la discussion*, *Op. cit.*, p. 79 et 86.

incapables de prendre part à la discussion, peuvent être représentés de façon « advocatoire<sup>886</sup> » dans les délibérations éthiques dont ils sont exclus.

Reste ouvert à une recherche ultérieure ce thème délicat consistant à représenter de façon advocatoire des individus, et de la sorte, à parler au nom des intérêts de ceux-ci en tant qu'exclus de la discussion car considérés comme incapables d'y prendre part, telles les personnes gravement handicapées ou en état de grande dépendance.

### « Caring justice »

Honneth retrouve la même préoccupation chez Derrida de l'incompréhension langagière comme source d'injustice d'une part et d'autre part celle de la prise en compte du particulier dans *Politiques de l'amitié*<sup>887</sup>. La réponse à la supplication d'un ami n'implique aucune attente de réciprocité et la relation éthique repose alors sur un principe d'obligation unilatéral et asymétrique. Dans la relation d'intersubjectivité de l'amitié<sup>888</sup> l'autre personne peut apparaître aussi dans le rôle de « l'autrui généralisé », participant à la discussion éthique et auquel Habermas a fait référence. Le lien d'amitié illustre cette tension insoluble entre un être particulier destinataire d'obligations et un sujet socialement situé porteur de droits partagés symétriquement avec d'autres sujets. Dans *Force de loi*, Derrida précise les termes d'une complémentarité instable car rarement atteinte entre d'une part « la justice (infinie, incalculable, rebelle à la règle, étrangère à la symétrie, hétérogène) » et d'autre part « l'exercice de la justice comme droit, légitimité ou légalité, ... statutaire et calculable, système de prescriptions réglées et codées<sup>889</sup> ». Cette tension entre deux décisions est l'illustration de l'indécidable entre deux règles contradictoires mais également impératives : respect du droit et de l'équité d'une part et d'autre part la singularité toujours hétérogène et unique de l'exemple non subsumable<sup>890</sup>. Les travaux de Lévinas qui mettent en avant la responsabilité infinie et asymétrique du sujet envers autrui, viennent renforcer les concepts éthiques développés par Derrida ; nous examinerons ces thèses de Lévinas ultérieurement dans le chapitre consacré à la responsabilité.

---

<sup>886</sup> Haber Stéphane (2001), *Jürgen Habermas : une introduction*, Paris, Agora, coll. Pocket, p. 191.

<sup>887</sup> Derrida Jacques (1994), *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée.

<sup>888</sup> Derrida, *Politiques de l'amitié*, *Op. cit.*, p. 262.

<sup>889</sup> Derrida Jacques (1990), *Force de loi - Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, p. 48.

<sup>890</sup> Derrida, *Force de loi*, *Op. cit.*, p. 53.

Dans son ouvrage *Force de loi* Derrida fait droit à la notion d'équité qui permet à la justice de traiter des situations particulièrement délicates, rompant ainsi la norme d'égal traitement. Même cette atténuation de la devise « *summum jus summa injuria* », rappelée par Kant<sup>891</sup> après Pascal et Cicéron, n'apporte pas la réponse à la préoccupation de Honneth de voir le principe de sollicitude articulé avec la justice, en réponse au questionnement initial déjà abordé par Habermas : la réconciliation du principe de justice (égal traitement des individus) avec le principe de bienveillance (*benevolence*).

Honneth propose la notion de sollicitude (*care*) comme autre de la justice, et réfute ainsi la notion de solidarité comme « autre » de la justice, que soutenait Habermas pour résoudre la tension entre les deux principes moraux de justice et de bienveillance<sup>892</sup>. Ainsi que nous l'avons analysé ci-dessus, Habermas considère que la résolution consensuelle de conflits intersubjectifs est établie par une procédure de discussion pratique dont est exclue l'idée de responsabilité asymétrique ; selon Habermas une telle idée relèverait alors des notions de sollicitude (*care*) et de bienveillance (*benevolence*) qu'il réfute comme principes moraux. En effet tous les actes gratuits de bienveillance, de serviabilité envers autrui que l'on peut qualifier d'asymétriques ne font pas strictement partie du champ de la solidarité : sont supposés appartenir à la catégorie des actes de solidarité, ceux qui contribuent au bien-être, de manière réciproque, d'êtres égaux partageant entre eux une forme de vie communicationnelle. À ce stade de l'argumentation se situe la divergence de point de vue entre Habermas et Honneth : Honneth met en question la vraisemblance du sentiment d'appartenance sociale à une « communauté idéale de communication » qui reposerait uniquement sur « un monde de la vie intersubjectivement partagé », ce contexte social dans lequel « les argumentations dépassent *per se* les mondes de la vie particuliers<sup>893</sup> ».

Honneth considère que ce sentiment d'appartenance à une communauté idéale de communication ne peut se former et se nourrir qu'à partir d'une expérience partagée

---

<sup>891</sup> Kant, *Métaphysique des Mœurs, Doctrine du droit, AK VI 234, Op. cit.*, p. 22. (Le droit extrême est l'extrême injustice)

<sup>892</sup> Honneth, « *The other of justice : Habermas and the ethical challenge of postmodernism* » in *The Cambridge Companion to HABERMAS, Op. cit.*, p. 317.

<sup>893</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion, Op. cit.*, p. 69.

des épreuves, des tâches et des souffrances ; et une telle expérience ne peut se concevoir que dans la perspective de buts acceptés collectivement et supposés correspondre à des valeurs partagées<sup>894</sup>. À la solidarité, envisagée comme un principe moral de souci réciproque du prochain, doit venir s'ajouter une dimension de particularité propre à toute communauté sociale, affirme ensuite Honneth ; en effet une communauté sociale se maintient dans la mesure où ses membres se seront mis d'accord sur des buts particuliers définis sur un plan éthique et qui impliqueront un partage concrètement assumé de charges spécifiques.

Considérée comme autre de la justice (idée universelle d'un traitement égal), le principe de solidarité, supposé être embrassé par toute l'humanité, se situe dans le registre abstrait, utopique selon Honneth, d'une « communauté de communication comprenant tous les sujets capables de parler et d'agir<sup>895</sup> ». Aux yeux de Honneth il ne faut pas se tourner vers la solidarité, comme un principe moral universaliste, mais plutôt vers la sollicitude et la bienveillance qui ont toujours constitué une dimension transcendante de notre monde social<sup>896</sup>.

Dans ses textes consacrés à l'examen des concepts éthiques de la tradition, Habermas fait souvent référence aux éthiques de la pitié dont les intuitions morales auraient préfiguré certains principes des morales déontologiques, sans pour autant leur conférer un rôle. Habermas, qui s'est en partie inspiré de l'œuvre de G. H. Mead n'a pas pu ignorer son plaidoyer pour la fraternité<sup>897</sup>, même s'il n'en a pas retenu le concept, comme attitude universalisable et pouvoir d'organisation de la communauté humaine conjointement à la communication symbolique :

« il ne pourrait y avoir de symboles sans réponses sociales. Il n'y aurait pas d'appel au secours s'il n'existait pas une tendance à répondre aux cris de détresse<sup>898</sup> ».

En conclusion, contrairement à Habermas, Honneth, pour mieux prendre en compte la vulnérabilité humaine, ne rejette pas certains des concepts véhiculés par les morales de la pitié : les principes de justice du traitement égal des individus et de

---

<sup>894</sup> Honneth, « *The other of justice : Habermas ...* » in *The Cambridge Companion to HABERMAS*, Op. cit., p. 318.

<sup>895</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Op. cit., p. 69.

<sup>896</sup> Honneth, *Ibid.*

<sup>897</sup> Mead G H, *L'esprit, le soi et la société*, Op. cit., p. 320.

<sup>898</sup> Mead G H, *L'esprit, le soi et la société*, Op. cit., p. 252.

solidarité, appliqués de manière équilibrée ne doivent pas exclure l'obligation de sollicitude (*care*) et de bienveillance (*benevolence*) envers la personne vulnérable placée dans une situation d'extrême détresse.

Habermas avait proposé la solidarité comme « autre » de la justice. De son côté Honneth propose que la notion de sollicitude (*care*) apporte un complément à la justice en tant que principe d'aide unilatérale totalement désintéressée. Pour illustrer son propos, Honneth emprunte à Derrida la notion aporétique de « justice soignante » (« *caring justice* ») caractérisée par une prise en compte concrète de l'infinie particularité de l'être humain ; cette justice devient alors préoccupée de traiter toutes les personnes, et en particulier les personnes vulnérables, de façon unilatérale et non réciproque, contrairement à la perspective habermassienne du traitement égal et de la solidarité.

**RÉPONDRE DE LA VULNÉRABILITÉ HUMAINE : LA  
RESPONSABILITÉ POUR AUTRUI, LE SOUCI DE L'AUTRE**

**A. INTRODUCTION**

**B. LE CONCEPT DE RESPONSABILITE : DE RICŒUR A JONAS ET LEVINAS**

**C. RESPONSABILITE ET RECIPROCITE : LE DEBAT ENTRE RICŒUR ET LEVINAS**

**D. SOUCI DE L'AUTRE**

**E. REpondre de la vulnerabilite humaine :**

**LE PARADIGME DE LA RELATION PARENTALE**

## A. INTRODUCTION

En parcourant les figures de la vulnérabilité humaine, dans la première partie de cette étude, nous avons identifié comme concept majeur, celui de la responsabilité irréductible qui nous oblige envers tout être humain vulnérable ; nous avons noté que Robert Goodin soulignait combien la responsabilité des agents moraux est engagée dans la mesure où ils doivent répondre des conséquences de leurs actions et de leurs choix face à toute situation de vulnérabilité<sup>899</sup>.

Dans la pleine acception de l'expression *répondre de la vulnérabilité humaine*, il s'agit de s'engager en faveur de la vulnérabilité reconnue aussi bien dans sa personne que dans la personne de tout autre, responsabilité extrême à l'égard de l'autre le plus faible, le plus vulnérable.

Cette responsabilité infinie trouve-t-elle une réponse dans la relation réciproque qui fonde traditionnellement la morale ? Au contraire en suivant la critique du principe de solidarité que développe Honneth<sup>900</sup>, cette responsabilité illimitée, responsabilité d'otage pour Lévinas, n'implique-t-elle pas une relation asymétrique ?

Le souci de l'autre n'est-il pas aussi originaire chez l'homme que l'est la responsabilité, avant même la liberté, comme l'affirme Lévinas ?

Enfin cette responsabilité inouïe qui nous oblige à protéger le plus vulnérable, symbolisé par l'enfant dont la souffrance est injustifiable, ne correspond-elle au respect d'un pacte parental, fondant notre humanité ?

La suite de cette étude va consister à rechercher et à examiner les réponses que les philosophies morales tentent d'apporter à ces questions. Nous articulons ces réponses autour de quatre étapes que nous résumons brièvement : après un rappel du concept de responsabilité à partir des œuvres de Ricœur, Jonas et Lévinas, nous examinerons dans un second temps la tension entre réciprocité et asymétrie qui, selon

---

<sup>899</sup> Goodin, *Protecting the Vulnerable*, *Op.cit.*, p. 114.

<sup>900</sup> Cette critique a été présentée dans le paragraphe « caring justice » conclusif de la section « Sociabilité et vulnérabilité à partir de l'œuvre de Habermas ».

les points de vue, fondent la relation éthique, dans un troisième moment seront présentées les diverses instances philosophiques du souci de l'autre, source primordiale de la responsabilité sans limites pour autrui et enfin nous concluons sur la proposition du pacte parental qui symbolise la responsabilité envers autrui en tant que protection et défense du droit à l'existence de toute personne vulnérable et plus généralement de tout être humain indépendamment de ses déficiences ou de ses capacités.

Dans le cadre de cette introduction nous allons maintenant présenter un résumé de chacun des quatre moments de cette deuxième partie de notre étude : « répondre de la vulnérabilité humaine : responsabilité pour autrui, souci de l'autre ».

### **1. Le concept de responsabilité : de Ricœur à Jonas et Lévinas**

Nous aborderons dans un premier temps le concept de responsabilité au travers des travaux de Paul Ricœur qui a analysé la « capacité d'imputation » comme l'une des figures de sa phénoménologie de l'homme capable, en particulier dans le chapitre *concept de responsabilité* de son essai intitulé *Le Juste*<sup>901</sup>.

Hans Jonas, de son côté, propose un *Principe responsabilité*<sup>902</sup>, en posant un impératif centré sur la prise en compte des conséquences de notre agir : à savoir l'impératif d'un maintien d'une vie authentiquement humaine sur terre. Jonas étaye sa thèse en faisant appel à l'argument de la vulnérabilité de la nature, et du vivant en particulier, à laquelle correspond « l'évidence archétypique du nourrisson<sup>903</sup> » : le nouveau-né devient l'expression métaphorique de cette vulnérabilité. Hans Jonas introduit dans sa théorie morale une dimension émotionnelle : pour que l'injonction morale nous affecte, « le côté émotionnel doit entrer en jeu » pour que notre volonté soit ébranlée. Cet appel trouve une réponse dans le sentiment : « c'est le sentiment de responsabilité<sup>904</sup> ».

La notion de responsabilité est centrale dans la philosophie de Lévinas ainsi qu'il le souligne dans les divers entretiens publiés : pour exemple, dans *Éthique et infini*,

---

<sup>901</sup> Paul Ricœur, « Le concept de responsabilité » in *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 41-70.

<sup>902</sup> Hans Jonas (1979), *Le principe responsabilité – Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean Greisch, Paris, Champs Flammarion, 2003, p. 40 : « ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre »

<sup>903</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, *Op. cit.*, p. 257.

<sup>904</sup> Hans Jonas (1979), *Le principe responsabilité*, *Op. cit.*, p. 169.



Lévinas rappelle que dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, il parle de la responsabilité « comme la structure essentielle, première, fondamentale de la subjectivité<sup>905</sup> ». La responsabilité pour autrui prend chez Lévinas ce tour emphatique présenté plus haut : pour s'évader du concept de moi le sujet humain doit devenir « vulnérabilité ou responsabilité absolue<sup>906</sup> ».

C'est précisément au regard de la vulnérabilité que l'expression du texte de Lévinas devient la plus fiévreuse et la plus hyperbolique pour illustrer la responsabilité pour autrui : « ne pas laisser autrui seul à sa solitude mortelle... responsabilité pour le premier venu dans la nudité de son visage. Responsabilité au-delà de ce que je peux avoir commis ou non à l'égard d'autrui et de tout ce qui aura pu ou n'aura pu être mon fait, comme si j'étais voué à l'autre homme avant d'être voué à moi-même<sup>907</sup> ».

Cette responsabilité précède la liberté car en se limitant au *pour soi*, le sujet ne se préoccupe que des maux et souffrances qui commencent dans sa liberté<sup>908</sup>. Lévinas introduit une opposition entre le *pour soi* correspondant à la conscience de soi et le *pour tous*, « responsabilité pour les autres<sup>909</sup> ». Cette responsabilité pour autrui n'implique pas de réciprocité et la responsabilité du sujet pour l'autre, peut aller jusqu'à être responsable même de la responsabilité d'autrui<sup>910</sup>.

Ricœur soutient au contraire la réciprocité de la relation interindividuelle : nous examinerons donc ensuite le débat des deux philosophes correspondant à cette tension entre thèse de l'asymétrie et celle de la réciprocité dans une relation éthique.

## **2. Responsabilité et réciprocité : le débat entre Ricœur et Lévinas**

Pour Ricœur, il doit y avoir réciprocité du donner et du recevoir dans la relation éthique : la Règle d'Or lui sert de modèle pour établir une *norme de réciprocité*<sup>911</sup>, dans le rapport initialement dissymétrique des individus en interaction, l'un occupant la

---

<sup>905</sup> Lévinas, *Éthique et infini : Dialogues avec Philippe Nemo*, *Op. cit.*, p. 91.

<sup>906</sup> Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. Cit.*, p. 135.

<sup>907</sup> Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, *Op. cit.*, p. 97.

<sup>908</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 148.

<sup>909</sup> *Ibid.*

<sup>910</sup> Lévinas, *Éthique et infini* *Op. cit.*, p. 96.

<sup>911</sup> Ricœur Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, collection Points Essais, 2004, p. 255.

position d'agent et l'autre celle de patient.

Dans toute son œuvre Lévinas considère l'asymétrie comme : « fondement profond pour la possibilité ultime de la relation interhumaine<sup>912</sup> » ; il s'agit d'une relation absolument désintéressée : la responsabilité à l'égard d'autrui ne suppose ni attachement ni générosité récompensée. L'asymétrie du moi et de l'autre consiste en ce que je m'efface devant l'autre<sup>913</sup>. Il y a dans la relation à autrui un élément de gratuité totale, de « désintéressement absolu », et ajoute Lévinas, « j'en viens à contester la réciprocité même de ce bien qui se manifeste dans ce rapport<sup>914</sup> ».

Cette discussion sur la part de dissymétrie ou de réciprocité propre à qualifier une relation éthique est reprise dans l'une des dernières œuvres de Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* : tenter « d'intégrer à la mutualité la dissymétrie originaire<sup>915</sup> », telle qu'elle apparaît chez Husserl ou dans toute l'œuvre de Lévinas, est l'un des objectifs visés par Ricœur. En effet la troisième étude, *La reconnaissance mutuelle*, s'ouvre précisément sur cet avertissement : « la résistance qu'oppose à l'idée de réciprocité la dissymétrie originaire qui se creuse entre l'idée de l'un et l'idée de l'autre ... dans la suite de notre enquête ... l'éloge de la réciprocité, sous la figure de la mutualité, risque de reposer sur l'oubli de l'indépassable différence qui fait que l'un n'est pas l'autre au cœur même de l'alléloi, du « l'un l'autre » »<sup>916</sup>.

### **3. Souci de l'autre**

#### ***La responsabilité chez Lévinas : responsabilité pour autrui et substitution***

En ne conférant pas à sa philosophie un but programmatique, Lévinas a souvent précisé qu'il ne cherche pas à construire l'éthique mais seulement d'en chercher le sens. Lévinas laisse néanmoins un rôle éminent à l'éthique qu'il privilégie par rapport à

---

<sup>912</sup> Michaël de Saint-Cheron (2000), *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1992-1994*, Paris, Le livre de poche, « Biblio-Essais », 2006, p. 29.

<sup>913</sup> Lévinas Emmanuel (1987), *Autrement que savoir*, Paris, Editions Osiris, p. 72.

<sup>914</sup> Michaël de Saint-Cheron, *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1992-1994*, *Op. cit.*, p. 29.

<sup>915</sup> Paul Ricœur (2004), *Parcours de la reconnaissance – Trois études*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2007, p. 400.

<sup>916</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 241-242.

l'ontologie, thèse qui lui serait suggérée par « la philosophie pratique de Kant dont il se sent particulièrement près »<sup>917</sup>.

Lévinas fait crédit à Kant d'avoir destitué partiellement l'ontologie par la distinction radicale entre pensée et savoir et d'avoir institué une volonté bonne, « utopique . . . indifférente aux confirmations qui pourraient venir de l'être . . . procédant d'une liberté située au-dessus de l'être et en deçà du savoir et de l'ignorance<sup>918</sup> ». Mais en laissant le Kantisme qui retournerait, selon Lévinas, à l'ontologie en garantissant l'accord de la vertu et du bonheur<sup>919</sup>, ce dernier poursuit sa méditation sur la subjectivité qu'il veut libérer de toute détermination ontologique.

Nous pouvons identifier chez Lévinas et chez Kant la même ardente préoccupation à se soucier d'autrui et de se sentir responsable de tout être humain. Ainsi Kant fait sienne cette maxime de « bienveillance active » qui appartient aux devoirs d'aimer et de respecter son prochain<sup>920</sup> : « être bienfaisant, c'est-à-dire venir en aide, selon ses moyens, à d'autres hommes se trouvant dans la détresse en vue de leur procurer le bonheur, sans pour cela espérer quoi que ce soit, c'est le devoir de tout homme<sup>921</sup> ». De son côté Lévinas, formule cette proposition que Kant n'aurait peut-être pas réfuté : « nous pensons que, primordialement, éthique signifie obligation envers Autrui, qu'elle nous mène à la Loi et au service gratuit qui n'est pas un principe technique<sup>922</sup> ».

Responsabilité et substitution sont des notions centrales, reliées entre elles<sup>923</sup>, pour aborder la relation du moi avec autrui : celle-ci est fondée sur la destitution d'un moi persévérant dans son être et sur l'assignation d'une responsabilité inouïe à l'égard d'autrui puisqu'elle va jusqu'à la substitution pour autrui ; non pas dans une

---

<sup>917</sup> Lévinas Emmanuel (1951), L'ontologie est-elle fondamentale ? in *Notre nous : essais sur le penser à l'autre*, Paris, Le livre de poche, « Biblio-Essais », 1993, p. 22.

<sup>918</sup> Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. cit.*, p. 190.

<sup>919</sup> *Ibid.* p. 191.

<sup>920</sup> Kant, *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, AK VI 450, p. 315.

<sup>921</sup> Kant, *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, AK VI 453, p. 319.

<sup>922</sup> Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. Cit.*, note 6, p. 202.

<sup>923</sup> Lévinas (1988), « Responsabilité et substitution », entretiens avec Augusto Ponzi in *Sujet et altérité*, Paris, Éditions de L'HARMATTAN, 1996, p. 143.

perspective sacrificielle, mais « substitution – signification »<sup>924</sup> c'est-à-dire : « Que cette emphase de l'ouverture soit la responsabilité pour l'autre, jusqu'à la substitution<sup>925</sup> » constitue selon l'expression même de Lévinas, la thèse de *Autrement qu'être*.

### ***Individuation par la responsabilité pour autrui***

Lévinas, soutient que la responsabilité pour autrui<sup>926</sup> est principe d'individuation humaine ; cette thèse trouve un écho empirique dans les travaux cliniques de Winnicott sur les nouveau-nés. Selon Winnicott, grâce aux soins qu'une « mère suffisamment bonne » lui prodigue, le nourrisson manifesterait à l'égard de sa mère un comportement qui serait chez lui la source du souci d'autrui, traduisant ainsi un développement de la capacité de sollicitude envers l'autre<sup>927</sup> (ou *concern*<sup>928</sup> en anglais). Le développement de cette capacité à se préoccuper des autres, au travers de la relation affective avec une « mère ordinaire normalement dévouée », participe aux processus de maturation analysés par Winnicott, processus qu'il juge devoir se poursuivre et se renforcer au cours de la vie d'adulte.

### ***Éthique du care***

Dans la section traitant du thème « socialité et vulnérabilité », nous avons identifié l'émergence d'un courant éthique désigné comme éthique du *care*. Les tenants de l'éthique du *care*, telle qu'elle est proposée par Carol Gilligan, suite aux travaux de psychosociologie de Kohlberg<sup>929</sup>, veulent faire entendre « une voix différente »<sup>930</sup>, et ont pour ambition de généraliser une éthique de la sollicitude (*care*) présentée comme une

---

<sup>924</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 15.

<sup>925</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 152.

<sup>926</sup> Lévinas Emmanuel (1991), « Philosophie, Justice et Amour » in *Notre nous : essais sur le penser à l'autre*, Paris, Le livre de poche, « Biblio-Essais », 1993, p. 118.

<sup>927</sup> D. W. Winnicott (1963), « Élaboration de la capacité de sollicitude » in *Processus de maturation Développement affectif et environnement*, trad. J. Kalmanovitch, Paris, Payot, 1987, p. 31-42.

<sup>928</sup> D. W. Winnicott (1963), « The development of the capacity for concern » in *The maturational processes and the facilitating environment*, Londres, The Hogarth Press, 1965, p. 73-82.

<sup>929</sup> Gilligan récusait les conclusions des travaux de Kohlberg sur les stades du développement moral chez les adolescents ; les conclusions de ces travaux tendaient à montrer que les adolescents de sexe masculins adoptaient des comportements moraux plus matures que les adolescentes de même âge.

<sup>930</sup> Carol Gilligan, *Une voix différente. Pour une éthique du care*, traduction de A. Kwiatek revue par V. Nurock, présentation S. Laugier et P. Paperman, Paris, Champs<sup>essais</sup>, 2008.

alternative à une éthique de la justice jugée trop formelle et abstraite<sup>931</sup>, voire trop masculine.

### ***Bienveillance active et respect chez Kant***

En centrant la réflexion sur le soin, la sollicitude à autrui, l'ambition de la philosophie du *care* est de tenter de modifier notre vision de l'éthique et de la morale vis-à-vis de la justice considérée comme abstraite et désincarnée. Mais la promotion d'une théorie du *care* universalisée et applicable à l'ensemble du monde risque de déboucher sur le perfectionnisme et le paternalisme : comment être bienfaisant envers autrui si « j'agis d'après *mes propres concepts* de bonheur ?<sup>932</sup> ». Kant précise en effet, qu'à « l'exception des mineurs et des malades mentaux<sup>933</sup> », je ne me montre pas bienveillant envers la personne dont je prends soin en lui ôtant la *liberté* d'être heureux comme elle l'entend<sup>934</sup>.

Bienveillance et respect découlent d'une morale kantienne dont la mise en application apparaît dans *La Doctrine de la vertu*, et qui inclut le « bonheur d'autrui comme fin qui est en même temps un devoir<sup>935</sup> » au nombre des devoirs larges : cette approche n'est pas antinomique avec une éthique qui pour répondre de la vulnérabilité assumerait responsabilité et souci des autres.

La préoccupation pour le sort des autres hommes n'est pas absente de l'éthique kantienne, comme une lecture hâtive pourrait le laisser penser. La bienveillance envers les autres hommes fait partie des devoirs d'amour, mais Kant n'en rappelle pas moins que « *l'amour* comme inclination ne peut pas se commander<sup>936</sup> », et que dans cette optique, un *devoir d'aimer* serait un non-sens. En revanche, « la *bienveillance* peut, en

---

<sup>931</sup> Comme rappelé supra, la genèse de ce courant philosophique a été analysée par Habermas : Habermas Jürgen (1983), *Morale et communication*, Op. cit., Paris, Flammarion, coll. Champs, 1999, pages 186 à 204.

<sup>932</sup> Kant (1797), *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1994, AK VI, 454, p. 321.

<sup>933</sup> *Ibid.*

<sup>934</sup> *Ibid.*

<sup>935</sup> Kant (1797), *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1994, AK VI 393, p. 235.

<sup>936</sup> Kant (1785), *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1994, AK IV 399, p. 68. Suite : « ...alors que faire le bien par devoir, tandis qu'aucune inclination n'y pousse et qu'une aversion naturelle et irrépressible vient même s'y opposer et c'est là un amour pratique et non pathologique qui réside dans la volonté et non dans le penchant de la sensibilité ... »

tant qu'acte être soumise à la loi du devoir ... *faire preuve de bienfaisance* envers d'autres hommes, dans la mesure où nous le pouvons, est un devoir, qu'on les aime ou non ...<sup>937</sup> ».

Ce devoir de bienfaisance au sein de la communauté humaine se justifie par ce renvoi à une vision globale de la place de l'homme au sein de la création : « il nous faut considérer le théâtre du monde sur lequel nous sommes placés comme hôtes par la nature qui a pourvu à tout ce qui est nécessaire à notre bonheur terrestre<sup>938</sup> » ; la recherche d'une universalité d'un tel principe de bienfaisance pourrait correspondre à cette « idée juridique de l'action réciproque universelle des hommes<sup>939</sup> » ; reprise en quelque sorte d'une maxime de la bienfaisance, visant l'action positive, déjà formulée dans le *Canon de la raison pure* : « nous ne croirons servir la loi morale qu'en travaillant au plus grand bien du monde en nous et dans les autres<sup>940</sup> ».

C'est une maxime de bienveillance active, très proche de celle de Kant, que nous relevons dans cette définition du *care*, à visée universelle, que propose Joan Tronto : le *care* consiste à « maintenir, perpétuer et réparer notre « monde », de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible »<sup>941</sup>.

#### **4. CONCLUSION. Pour répondre de la vulnérabilité humaine : mobiliser le paradigme de la relation parentale**

La mise en cause de l'existence du plus vulnérable parmi les êtres humains, à savoir le nouveau-né, l'*infans*, apparaît au travers de cette rhétorique que nous avons rencontrée et désignée comme une « éthique de mort », et qui en arrive à proposer une banalisation de l'infanticide. Contrecarrer ces thèses mortifères nous conduit à remettre en lumière ce «concernement» primitif pour autrui : l'amour et le soin portés à l'enfant par ses parents. Dans une formule persuasive, l'anthropologue Marshall Sahlins

---

<sup>937</sup> Kant (1797), *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1994, AK VI 401, p. 246.

<sup>938</sup> Kant (1775-1780), *Leçons d'éthique*, trad. L. Langlois, Paris, Librairie Générale Française, Le livre de poche, coll. classiques de poche, 1997, p. 329.

<sup>939</sup> Krüger Gerhard (1931), *Critique et morale chez Kant*, trad. M. Regnier, Préf. E. Weil, Paris, Beauchesne, 1961, p. 154.

<sup>940</sup> Kant (1787), *Critique de la raison pure*, trad. et prés. A. Renaut, Paris, Aubier, Bibliothèque philosophique, 1997, AK, III, 531 (A 819 / B 847), p. 666.

<sup>941</sup> Tronto Joan, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care (Moral boundaries : a political argument for an ethic of care)*, traduction de H. Maury, Paris, La Découverte, 2009, p. 143.

rappelle que la parenté constitue le principe universel de sociabilité humaine : « la parenté (*kinship*) et la bienveillance (*kindness*) ont une racine linguistique commune qui renvoie clairement à l'un des piliers de la vie sociale<sup>942</sup> ».

Répondre de la vulnérabilité humaine en tant que responsabilité pour autrui et souci de l'autre, repose sur cette responsabilité qui nous oblige avant toute liberté : l'amour que nous portons à l'enfant qui vient de naître, exaspération de la vulnérabilité « dont la maternité dans son intégral « pour l'autre » est l'ultime sens<sup>943</sup> ».

Dans l'amitié Aristote y reconnaît la préoccupation de l'existence et de la vie de la personne qui est chère ainsi que le souci de partager joies et peines de l'ami qu'il compare « au sentiment que ressentent les mères à l'égard de leurs enfants<sup>944</sup> ».

L'exemple des personnes handicapées, parmi les plus vulnérables, illustre de façon hyperbolique, le paradigme de la relation parentale, celle des parents avec leurs enfants handicapés, comme figure de la responsabilité infinie par laquelle je n'en ai jamais fini, par laquelle je ne suis humainement jamais quitte envers l'autre homme.

---

<sup>942</sup> Marshall Sahlins (2008), *La nature humaine une illusion occidentale*, Paris, Éditions de l'éclat, coll. Terra cognita, 2009, p. 51.

<sup>943</sup> Emmanuel Lévinas (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 2<sup>ème</sup> édition, 1978, p. 137.

<sup>944</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad.. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997, 1166 a, p. 443.

## ***B. LE CONCEPT DE RESPONSABILITÉ : DE RICŒUR À JONAS ET LÉVINAS***

**Quelques rappels :**

### **a / phénoménologie de l'homme capable et vulnérabilité chez Ricœur**

Les quatre figures de l'homme capable se présentent ainsi : le « pouvoir dire », le « pouvoir faire », le « pouvoir raconter » et la « capacité d'imputation ». Comme sujet parlant « notre maîtrise apparaît menacée et limitée »<sup>945</sup>. Dès cet instant, s'installe la dissymétrie entre la personne qui possède le discours sensé et celle qui en est moins dotée (personnes handicapées, personnes âgées dépendantes, etc.) et dont la parole ne capte ni l'attention, ni la sollicitude de son interlocuteur. Cette inégalité dans la capacité langagière, dont l'origine peut être culturelle ou liée à un handicap physique ou mental, introduit une dimension de vulnérabilité qui fait perdre confiance dans la « puissance d'agir », seconde figure de l'homme capable. Dans le cadre de l'éthique de la discussion, nous avons noté que la proposition de représenter de façon « advocatoire » les personnes privées du langage restait une solution palliative dont la pertinence reste à explorer.

C'est au travers de sa phénoménologie de l'homme capable<sup>946</sup>, que Ricœur va rendre compte de l'homme souffrant et fragilisé ainsi que des figures de la vulnérabilité envisagées comme incapacités venant « doubler » ces capacités humaines.

Chez Ricœur, la vulnérabilité humaine apparaît ainsi comme cette fragilité de l'existence, tributaire de l'opinion d'autrui<sup>947</sup> correspondant à cette vivante non-nécessité d'exister qui « exhibe le négatif enveloppé dans tous les sentiments de précarité, de dépendance, de défaut de subsistance »<sup>948</sup>.

---

<sup>945</sup> Paul Ricœur, « Autonomie et vulnérabilité » in *Le Juste tome II*, Paris, Éditions Esprit, 2001, p. 89.

<sup>946</sup> Essentiellement dans les ouvrages *Soi-même comme un autre* et *Parcours de la reconnaissance*.

<sup>947</sup> Paul Ricœur (1960), « L'Homme faillible » in *Philosophie de la volonté t. II : Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1988, p. 137.

<sup>948</sup> *Ibidem*, p. 155.



Ultérieurement, influencé par les thèses de Canguilhem qui appelle à respecter le pathologique, comme régime de vie, au même titre que le normal<sup>949</sup>, Ricœur corrigera la caractérisation de la vulnérabilité comme « simple défaut ou pur déficit » : ce n'est pas seulement l'autonomie de la personne qu'il faut respecter, mais « cette vulnérabilité elle-même, où la maladie ajoute à la note de passivité celle du pathologique<sup>950</sup> ».

Au « pouvoir agir » vont correspondre les fragilités infligées par la maladie, le vieillissement et les infirmités. Cette dimension de vulnérabilité est renforcée quand l'identité personnelle, inséparable d'une identité narrative, est confrontée avec autrui et « révèle alors sa fragilité »<sup>951</sup> in-substituable à une autre. Enfin, le thème de l'imputabilité reste inséparable de la responsabilité morale que nous avons à l'égard d'autrui, en particulier, celle beaucoup plus large « qui fait du vulnérable et du fragile, en tant qu'entité remise aux soins de l'agent, l'objet ultime de notre responsabilité »<sup>952</sup>.

Ricœur dès la préface de son livre capital, *Soi-même comme un autre*, annonce qu'il placera au cœur de cet ouvrage l'éthique et la morale où « l'autonomie du soi y apparaîtra intimement liée à la *sollicitude* pour le proche et à la *justice* pour chaque homme<sup>953</sup> ».

## **b / La « petite éthique » de Ricœur**

Avant d'examiner de façon plus détaillée la quatrième figure de l'homme capable – la capacité d'imputation, centrale pour notre étude de la notion de responsabilité, rappelons la perspective éthique proposée par Ricœur. Le philosophe intitule *petite éthique*, « la visée de la vie bonne, avec et pour autrui dans des institutions justes »<sup>954</sup>.

Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur a tenté de réconcilier la morale d'Aristote (dite *téléologique* car faisant preuve de sagesse pratique, le sujet doit viser, pour lui, le bonheur) avec la morale de Kant (dite *déontologique* en ce sens que la Loi morale, dont les maximes ont un caractère universel, doit dicter l'agir de l'individu).

---

<sup>949</sup> Les thèses de Canguilhem ont été abordées dans la section *Normativité et déficience* au chapitre consacré au *Handicap*.

<sup>950</sup> Paul Ricœur, Introduction, *Le Juste tome II*, Paris, Éditions Esprit, 2001, p. 42.

<sup>951</sup> Paul Ricœur (2004), *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2007, p. 170.

<sup>952</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>953</sup> Paul Ricœur (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 1996, p. 30.

<sup>954</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op. cit.*, p. 202.

Préoccupé des applications de l'éthique dans le monde de la vie, Ricœur affinera ce schéma pour distinguer trois niveaux de questionnement éthique <sup>955</sup> :

- Celui de la question aristotélicienne de poursuite de la vie bonne
- Le niveau de la question kantienne d'obéissance au devoir
- Au troisième niveau, appartient la tentative de résolution des problématiques éthico-pratiques inédites, à savoir celui de la sagesse pratique <sup>956</sup>

Chacun de ces niveaux doit prendre en compte les trois sphères d'application d'une éthique : le soi, autrui et la cité <sup>957</sup>, que Ricœur traduit par la triade du maintien de soi (identité morale : ipséité), souci d'autrui porteur d'un visage <sup>958</sup> (relation courtes d'intersubjectivité) et rapports avec le tiers sujet de la justice dans un État de droit.

- Au premier niveau de la vie éthique se situe le souhait d'un accompagnement personnel avec et pour les autres, sous la vertu de l'amitié et de la justice dans le rapport avec un tiers. Le juste est déjà figure du bon, avec et pour un autre rencontré au travers des institutions et non dans une relation interpersonnelle.
- Au second niveau se déclinent pour cette triade, l'obligation kantienne du respect de soi, du respect de l'autre et l'obéissance à la Loi morale inscrite dans les normes et les procédures de justice
- C'est au troisième niveau que le *soi* se voit confronté aux situations tragiques d'incertitude, de conflit ou de risque, et doit tenter de déchiffrer alors sa propre vie. Se pose également la question de la justice lorsqu'une parole de droit doit être dite dans une situation singulière.

La reformulation pour les trois registres de la triade - maintien de soi, sollicitude pour le prochain et participation citoyenne à la souveraineté – s'incarnera sur un plan concret dans des éthiques que Ricœur désigne comme régionales (éthique médicale, éthique judiciaire ou éthique des affaires pour exemple).

---

<sup>955</sup> Paul Ricœur (1995), *La critique et la conviction*, Paris, Hachette, coll. Pluriel 2001, p. 141-2.

<sup>956</sup> Correspondant à la *phronésis* aristotélicienne

<sup>957</sup> Paul Ricœur (2000), De la morale à l'éthique et aux éthiques, in *Un siècle de philosophie*, Paris, Gallimard, coll. Folioessais, p. 114.

<sup>958</sup> Dans la dernière page de *Soi-même comme un autre* (*Op. cit.* p. 409) Ricœur indique partager avec Lévinas « la conviction qu'autrui est le chemin obligé de l'injonction » rappelant alors le thème du visage comme *trace* de l'Autre chez Lévinas ; la catégorie de la trace vient « corriger autant que compléter celle d'*épiphany* », laissant ainsi en suspens l'aporie de l'Autre ...

Pour l'éthique médicale, l'acte médical concret débouchant sur une décision concrète d'une prescription médicale, se place dans le cadre d'un pacte de soins entre le médecin et son patient encadré par un jeu de règles :

- Les règles morales édictées par le *Code de déontologie médicale* (secret médical, droit du malade à l'information et exigence du consentement éclairé...)
- Les règles associées au savoir biologique et médical qui sont mises à l'épreuve par le contexte clinique du traitement
- Les règles administratives afférentes aux politiques de santé publique qui encadrent le traitement social de la maladie.

À partir de la *visée de la vie bonne* Ricoeur thématise une éthique de la sollicitude qui correspond à « un concept englobant de sollicitude basé sur l'échange entre donner et recevoir »<sup>959</sup>.

C'est dans le cadre de l'interaction entre les hommes « agissant et souffrant » que Ricoeur envisage l'éthique comme capable de surmonter la dissymétrie qui peut exister entre la spontanéité bienveillante de celui qui donne et la capacité détruite de celui qui reçoit. Qu'il soit toujours possible, dans la relation éthique, de rééquilibrer la dissymétrie consubstantielle à l'interaction entre l'agent qui donne et le patient qui reçoit, fait partie des thèses que Ricoeur soutiendra constamment.

## 1. L'imputabilité

À partir de la quatrième figure de l'homme capable, la capacité d'imputation, ou imputabilité, Ricoeur propose une analyse du concept de responsabilité<sup>960</sup>. Si le concept de responsabilité semble bien appréhendé sur le plan juridique, en revanche sur le plan philosophique il faut le confronter à celui d'imputabilité plus ancien dans la tradition éthico-morale, avant qu'il ne le remplace.

Dans cette optique la responsabilité renvoie au verbe répondre : certes, répondre **à** ... (à une question, à un appel, à une injonction) mais surtout répondre **de** ... qui implique de s'engager en faveur de quelqu'un, envers un tiers. Agamben<sup>961</sup> nous

---

<sup>959</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, *Op. cit.*, p. 220.

<sup>960</sup> Paul Ricoeur, « Le concept de responsabilité » in *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 41-70.

<sup>961</sup> Giorgio Agamben (1998), *Ce qui reste d'Auschwitz*, trad.. P. Alferi, Paris, Rivages poche, 2003, p. 23.

rappelle que le mot latin *spondeo* signifiait « se porter caution ou garant pour quelque chose » tandis que le *sponsor* était le répondant, garant des promesses faites par quelqu'un d'autre ; ainsi en droit romain archaïque un homme libre pouvait « se livrer en otage » soit pour réparer le tort dû à un engagement non tenu soit pour assurer lui-même la fourniture du service promis.

D'un point de vue juridique, est responsable quiconque, suite à une faute commise en infraction à la loi, est soumis à l'obligation de réparer (droit civil) ou de subir la peine (droit pénal). Dans cette optique Agamben rappelle le risque d'une confusion qui serait induite en appliquant à l'éthique les notions de responsabilité et de faute (les deux faces de l'imputabilité pénale) qui relèvent originellement du domaine juridique : en se prévalant de la fameuse formule « responsable mais pas coupable » on prétend désormais s'absoudre d'une faute pénale en reconnaissant « contrit, une responsabilité morale »<sup>962</sup>. On saisit dès à présent toute la portée de la notion d'otage dans la signification de la relation éthique telle que Lévinas l'aborde au travers du terme « substitution » que nous examinerons ci-après.

La philosophie morale ne dispose donc pas de la même tradition établie du concept de responsabilité et Ricœur propose de repartir de la notion fondatrice d'*imputation* dont il souligne, dans chacun de ses ouvrages<sup>963</sup>, l'étroite liaison avec une *attribution* de l'action à son auteur, qui serait ainsi mise à son *compte* et inscrite sur un livre de dettes. Ricœur appuie sa thèse par la citation de la définition<sup>964</sup> renforcée par un texte plus ancien :

« Imputer une action à quelqu'un, c'est la lui attribuer comme à son véritable auteur, la mettre pour ainsi parler sur son compte et l'en rendre responsable »

La métaphore du « compte » et la constitution d'un dossier moral à partir de l'enregistrement des actions fautives ou non, débouche sur l'idée du dossier-bilan

---

<sup>962</sup> Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, *Op. cit.*, p. 24.

<sup>963</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op. cit.*, p. 341-344. ; *Parcours de la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 170-177. ; *Le Juste*, *Op. cit.*, p. 41-70.

<sup>964</sup> Imputation : 1° Action d'imputer à quelqu'un, de mettre sur le compte de quelqu'un (une action blâmable, une faute), (*Le petit Robert*, p. 880).

objectivant la responsabilité par l'inscription de nos actes et de leurs conséquences sur un grand livre de comptes, « livre de vie et de mort<sup>965</sup> ».

### *L'imputabilité sur le plan philosophique chez Kant*

C'est avec Kant que la notion d'imputabilité peut devenir un concept philosophique à la fois sur un plan « cosmologique » au travers du traitement de la troisième antinomie dans la *Critique de la raison pure* et sur un plan « éthique » dans la *Doctrine du Droit*.

Un événement peut être causé par une loi de la nature excluant la liberté, mais aussi sous l'effet d'une spontanéité libre, « ce pouvoir de commencer de soi-même une série de choses » que Ricœur désigne comme capacité originaire d'initiative, et qui induit la notion d'imputabilité<sup>966</sup>.

L'imputation est alors définie, dans la *Doctrine du Droit* comme le jugement par lequel une personne est tenue pour l'auteur d'une action dont l'effet se mesure à sa soumission à la loi<sup>967</sup>. Soulignons ici néanmoins la mise en garde de Kant sur le caractère insondable de la moralité de nos actions<sup>968</sup> ; de la même façon la part du contexte empirique ainsi que les dispositions des individus dans le niveau d'imputation assignable à leurs actes (le mérite et la faute) rendent d'autant plus difficiles les

---

<sup>965</sup> Ricœur, « Le concept de responsabilité » in *Le Juste, Op. cit.*, p. 45. Cette remarque rappelle les paroles du *Dies Irae* : « Liber scriptus proferetur / in quo totum continetur / unde mundus iudicetur ».

<sup>966</sup> Kant (1787), *Critique de la raison pure*, traduction et présentation A. Renaut, Paris, Aubier, Bibliothèque philosophique, 1997, A448-B476, p. 444 :

« Remarques sur la troisième antinomie » : « L'Idée transcendante de la liberté ne constitue certes pas, tant s'en faut, tout le contenu du concept psychologique qui porte ce nom et qui est en grande partie empirique ; elle constitue seulement, en fait le concept de la spontanéité absolue de l'action, tel qu'il est le fondement propre de l'imputabilité de cette action. Cette Idée est néanmoins la vraie pierre d'achoppement de la philosophie, laquelle trouve des difficultés insurmontables à admettre une semblable sorte de causalité inconditionnée. Ce qui donc, dans la question portant sur la liberté du vouloir, a mis depuis toujours en si grand embarras la raison spéculative, n'est proprement que l'ordre transcendantal et porte uniquement *sur le fait de savoir si l'on doit admettre un pouvoir de commencer de soi-même une série de choses ou d'états successifs.* »

<sup>967</sup> Kant (1797), *Métaphysique des Mœurs - Doctrine du droit, Op. cit.*, AK VI, 223, p. 175 :

« Le terme d'*acte* désigne une action, dans la mesure où elle se trouve soumise à des lois d'obligation, par conséquent aussi dans la mesure où le sujet y est considéré du point de vue de la liberté de son arbitre. L'agent est à travers un tel acte, considéré comme l'*auteur* de l'effet qui en résulte, et cet effet, en même temps que l'action elle-même, peuvent lui être *imputés*, si l'on connaît préalablement la loi en vertu de laquelle une obligation pèse sur eux. Une *personne* est ce sujet dont les actions sont susceptibles d'une *imputation* ... Une chose est un être qui n'est susceptible d'aucune imputation. »

<sup>968</sup> Kant (1797), *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu, Op. cit.*, § 22, AK VI, 447, p. 308 :

« les profondeurs du cœur humain sont insondables. Qui se connaît suffisamment pour savoir, quand il ressent une tendance à observer le devoir, si celle-ci procède toute entière de la représentation de la loi, ou s'il ne s'y joint pas l'action de bien d'autres mobiles sensibles, qui visent quelque avantage (ou à se garder d'un désavantage) et qui, en d'autres circonstances, pourraient tout aussi bien être au service du vice ? »

conditions d'exercice de la justice<sup>969</sup>. Le sujet moral chez Kant pose la loi qui l'oblige dans l'optique de la loi morale comme ratio *cognoscendi* de la liberté qui est sa ratio *essendi* : cette loi seule nous donne conscience de notre liberté « en même temps que de l'imputabilité de toutes les actions », ce que Kant désigne comme disposition à la personnalité en tant qu'être raisonnable et aussi « apte à la responsabilité »<sup>970</sup>.

## 2. De l'imputabilité à la responsabilité morale

Mais ce respect de la loi morale, Castoriadis nous a rappelé combien il ne nous exonérait pas de l'imputabilité de nos actions : les règles abstraites des morales philosophiques ou religieuses traditionnelles « ne nous dégagent pas de la charge et de la responsabilité de notre agir, ... car elles méconnaissent la dimension tragique de l'existence et de l'action humaine<sup>971</sup> ».

On passera donc de la notion classique d'imputabilité à l'idée plus récente de responsabilité qui envahit toutes les sphères de l'agir humain et conduit à rechercher le sujet d'action, en tentant de répondre à la question : qui se désigne comme l'auteur moralement responsable de ses actes ?

Ainsi peut-on analyser un principe de responsabilité minimal d'un agent qui, sous l'angle d'un « engagement volitif et cognitif minimal » peut se voir imputer un acte particulier sans pour autant être jugé responsable par rapport à cet acte : il faut sinon être sûr que le sujet produise véritablement un acte par son comportement (mouvement corporel intentionnel) et soit conscient de ce qu'il a fait.

---

<sup>969</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, *Op. cit.* A551-B579, p. 506,

note de Kant : « La moralité proprement dite des actions (le mérite et la faute), même celle de notre propre conduite, nous demeure donc totalement dissimulée. Nos imputations ne peuvent être rapportées qu'au caractère empirique. Jusqu'à quel point cependant est-ce là le pur effet de la liberté, jusqu'à quel point c'est à la simple nature et à ce que peut avoir de vicié, hors de toute responsabilité, le tempérament, ou aux heureuses dispositions de celui-ci, qu'il faut attribuer cet effet, personne ne peut l'élucider jusqu'en son fond, ni par conséquent porter un jugement avec une pleine justice ».

<sup>970</sup> Kant (1793), *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. A. Philonenko, Œuvres Complètes, Tome III, Paris, Gallimard, collection Pléiade, 1980, AK VI, 26, p. 37.

<sup>971</sup> Cornelius Castoriadis (1993), Le cache-misère de l'éthique in *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Points Essais, 2007, p. 256.

La notion d'autonomie intervient alors pour déterminer si l'agent, capable de délibérer et de choisir, peut être reconnu responsable de l'acte selon le degré d'intentionnalité susceptible de lui être attribué.

Michel Terestchenko, en traitant des conduites humaines face au mal dans son ouvrage *Un si fragile vernis d'humanité*, souligne en effet que la notion de responsabilité implique que nous avons toujours à répondre de nos actions, « indépendamment du fait que nous ayons agi ou non en plein accord avec nous-mêmes<sup>972</sup> ». Terestchenko reprend ainsi à son compte les développements de Marc Neuberg sur le concept de responsabilité dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* : l'agent peut être excusé non pas parce qu'il n'est pas responsable de sa décision, mais parce qu'on estime que, « face à certaines alternatives et vu certaines circonstances, on ne peut exiger de lui de résister à la menace<sup>973</sup> ». Ce n'est pas pour autant que nous puissions nous prévaloir de notre vulnérabilité (notre *fragilitas* et *infirmetas*, repérées par Kant) pour nous exonérer de la responsabilité de nos actes<sup>974</sup>.

### **3. De la responsabilité individuelle à la prévention du risque collectif**

Mais la transformation du concept moral de responsabilité s'est accompagnée d'une reformulation du concept juridique de responsabilité. On assiste en effet à l'idée de responsabilité sans faute qui découle, en droit civil, d'une dissociation de l'idée de faute de celle de la réparation.

Le premier exemple d'une telle évolution est observée dans la première loi sociale de solidarité, loi de 1898 sur les accidents du travail : il fut mis en place un dispositif d'indemnisation qui dissocia la réparation du préjudice du lien entre l'action (fautive peut-on dire) et son auteur. On est ainsi passé « d'une gestion individuelle de la

---

<sup>972</sup> Michel Terestchenko (2005), *Un si fragile vernis d'humanité*, Paris, La Découverte / poche, 2009, p. 87.

<sup>973</sup> Marc Neuberg, Responsabilité in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Dir. M. Canto Sperber, Paris, PUF, 2005, p. 1309. : « Il n'est pas nécessaire qu'on ait agi de bon gré, qu'on ait adhéré intérieurement à son acte ou qu'on ait désiré ou voulu les conséquences de son acte, pour en être responsable. On est donc notamment responsable des actes accomplis sous la menace car, s'il est vrai que dans ces cas on agit à contrecœur, on agit malgré tout intentionnellement et dans un but précis qui est d'éviter qu'autrui réalise le mal dont il nous menace. »

<sup>974</sup> Kant (1775-1780), *Leçons d'éthique*, trad. L. Langlois, Paris, Librairie Générale Française, Le livre de poche, coll. classiques de poche, 1997, p. 161.

faute à une gestion socialisée du risque<sup>975</sup> », puisque l'accent est mis beaucoup plus sur la réparation du dommage subi par les victimes que sur la culpabilité de l'auteur.

À la responsabilité morale de l'agent, auteur de l'acte fautif, se substituerait dans nos sociétés une valeur morale de solidarité tendant à maximiser dans l'espace et dans le temps le champ des risques à prendre en compte, collectifs pour l'essentiel. Ricœur associe au recul de l'idée d'imputation individuelle sur le plan juridique (les réparations et les indemnisations sont privilégiées dans les affaires juridiques), une éventuelle surenchère dans l'invocation du concept de responsabilité au plan moral.

#### **4. Hans Jonas et le *Principe responsabilité* : extension de la notion de responsabilité**

Ricœur suggère de mettre en parallèle l'inflation du concept moral de responsabilité avec la notion de prévention du risque à tout prix (principe de précaution devenu constitutionnel<sup>976</sup>) qui déplace vers l'amont la responsabilité juridique par rapport aux mesures prises pour *prévenir* tout dommage. Comment ne pas reconnaître dans cette extension de la responsabilité de l'homme, dans l'espace et dans le temps pour protéger la nature, la mobilisation du *Principe responsabilité*<sup>977</sup>, titre du désormais célèbre livre de Hans Jonas. Dans un entretien ultérieur à la publication de cet ouvrage, Jonas avait précisément recommandé que « les intérêts fondamentaux de la nature, indissociables des intérêts fondamentaux de l'homme ... devraient figurer dans la constitution des démocraties modernes responsables<sup>978</sup> ».

L'extension spatio-temporelle des pouvoirs de l'homme, supposée menacer la survie future de l'humanité et de tout vivant sur terre, a donc conduit Hans Jonas à proposer un *Principe responsabilité* que Ricœur considère comme « une remoralisation

---

<sup>975</sup> Paul Ricœur, « Le concept de responsabilité » in *Le Juste, Op. cit.*, p. 58.

<sup>976</sup> Le Préambule de la Constitution française renvoie directement et explicitement à la Charte de l'environnement de 2004 dont l'article 5 dispose : *Lorsque la réalisation d'un dommage, bien qu'incertaine en l'état des connaissances scientifiques, pourrait affecter de manière grave et irréversible l'environnement, les autorités publiques veillent, par application du principe de précaution et dans leurs domaines d'attributions, à la mise en œuvre de procédures d'évaluation des risques et à l'adoption de mesures provisoires et proportionnées afin de parer à la réalisation du dommage.*

<sup>977</sup> Hans Jonas (1979), *Le principe responsabilité – Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean Greisch, Paris, Champs Flammarion, 2003.

<sup>978</sup> Hans Jonas (1990), *De la gnose au Principe responsabilité*, entretien de Hans Jonas avec J. Greisch et E. Gillen, ESPRIT, n° 171, mai 1991, p. 15.



décisive de l'idée d'imputabilité dans son acception strictement juridique<sup>979</sup> ». Par la puissance qui lui est conférée grâce à la technique, l'homme acquiert une responsabilité inouïe : l'extension infinie de la sphère d'action de l'homme, toute la nature et en particulier le vivant, « l'être vulnérable par définition », sont exposés à la puissance de l'homme.

Jonas appuie sa thèse en ayant recours à une culpabilisation de l'humanité actuelle vis à vis des générations futures associée à une heuristique de la peur : « quelque soit l'avenir nous devons vivre dans l'ombre d'une calamité menaçante<sup>980</sup> ». La crainte pour la vulnérabilité menacée, argument essentiel de l'ouvrage *Principe responsabilité*, est ensuite invoquée par Jonas sur un mode dramatique : « l'appel de tout être doté de valeur précaire me vise et devient pour moi un commandement. Exposé à ma puissance, le voici donc en même temps confié à elle ... en agissant nous devenons aussi forcément coupables<sup>981</sup> ».

Rappelons que pour cerner l'essence de la responsabilité, Hans Jonas nous invite à examiner « l'évidence archétypique du nourrisson<sup>982</sup> ». Jonas propose en effet de franchir « le prétendu gouffre entre l'être et le devoir » en prenant comme modèle d'objet de la responsabilité, le devoir « irréfutable » à prendre soin du nouveau-né : « le « on-doit » élémentaire au cœur du « est » du nouveau-né<sup>983</sup> ». Cet exemple vient étayer de façon hyperbolique la thèse d'une responsabilité de la société (les parents, l'État) qui a pour objet essentiel l'enfant à élever « en sa totalité et en toutes ses possibilités<sup>984</sup> ». Le moteur du principe responsabilité, qui invite à agir, est la crainte pour l'objet de la responsabilité : objet fondamentalement vulnérable pour lequel il est donc possible de craindre quelque chose.

Hans Jonas dans le chapitre conclusif de son ouvrage confirme ce passage de l'être (crainte pour la vulnérabilité menacée) au devoir (devoir d'agir pour contrer la peur) :

---

<sup>979</sup> Paul Ricœur (2004), *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2007, p. 176.

<sup>980</sup> Hans Jonas (1992), *Une éthique pour la nature*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 154.

<sup>981</sup> Hans Jonas (1992), *Pour une éthique du futur*, Paris, Payot-Rivages poche, 1998, p. 80.

<sup>982</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, *Op. cit.*, p. 257.

<sup>983</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, *Op. cit.*, p. 250.

<sup>984</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, *Op. cit.*, p. 200.

« La responsabilité est la *sollicitude*, reconnue comme un devoir, d'un autre être qui, lorsque sa vulnérabilité est menacée devient un « se faire du souci ». Comme potentiel en revanche, la peur est déjà contenue dans la question originaire avec laquelle on peut s'imaginer que commence toute responsabilité active : que lui arrivera-t-il, si moi je ne m'occupe *pas* de lui ? Plus la réponse est obscure, plus la responsabilité se dessine clairement ...<sup>985</sup> ».

Les critiques des thèses de Jonas ne manquent pas et nous nous bornerons à citer les thèses les plus controversées :

- mise en cause classique du formalisme de la morale Kantienne,
- possibilité d'une métaphysique rationnelle<sup>986</sup> de la nature
- philosophie (ou plutôt « heuristique ») de la peur supposée combler un vide éthique<sup>987</sup>,
- dénonciation de l' « anthropocentrisme brutal qui caractérise l'éthique traditionnelle<sup>988</sup> »,
- réfutation du « sophisme naturaliste », à savoir de la confusion entre *l'être* et le *devoir être* qu'avait dénoncé Hume, dénonciation que Jonas met en cause au chapitre « Être et devoir »<sup>989</sup>.

À la question fréquemment posée quant à la responsabilité de l'humanité actuelle vis-à-vis des générations futures (qui n'existeront pas) : devant qui sommes-nous responsables ? Jonas répond<sup>990</sup> que « nous sommes responsable devant l'être », réfutant ainsi le « gouffre entre l'être et le devoir-être ». Jonas fonde sa théorie sur une ontologie

---

<sup>985</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité, Op. cit.*, p. 421-422.

<sup>986</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité, Op. cit.*, p. 99.

<sup>987</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité, Op. cit.*, p : 421 :

« la peur qui fait essentiellement partie de la responsabilité n'est pas celle qui déconseille d'agir, mais celle qui invite à agir ; cette peur que nous visons est la peur pour l'objet de la responsabilité » et p :423 « quant à nous , nous ne craignons pas le reproche de pusillanimité ni de négativité, en décrétant de la sorte que la crainte est une obligation, ce qu'elle ne peut naturellement être qu'ensemble avec l'espérance ( à savoir celle d'éviter le pire) : une peur fondée, non la pusillanimité ; peut-être même l'angoisse, mais pas l'anxiété ; et en aucun cas pas la peur ou l'angoisse pour soi-même. »

<sup>988</sup> *Ibidem.*

<sup>989</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité, Op. cit.*, p. 157-179. À la fin de ce chapitre figure cette phrase :

« la sollicitude pour la progéniture est l'archétype humain élémentaire de la coïncidence entre la responsabilité objective et le sentiment de responsabilité subjectif, tellement spontanée qu'elle n'a pas besoin d'invoquer la loi morale, et que la nature nous a par avance éduqués ... ».

<sup>990</sup> Hans Jonas, *De la gnose au Principe responsabilité, Op. cit.*, ESPRIT, n° 171, mai 1991, p. 16.

qu'il réaffirme dans l'entretien déjà mentionné : « l'éthique peut être fondée sur une ontologie, une pensée de l'être<sup>991</sup> ». Soulignons ici une totale divergence avec les thèses philosophiques de Lévinas.

Des thèses de Jonas nous retiendrons pour la suite de notre étude celle de la responsabilité des parents, envers l'être humain le plus vulnérable, le nourrisson ou l'enfant, comme paradigme de la responsabilité humaine.

## 5. La responsabilité envers autrui vulnérable

On observe un déplacement vers une idée morale de la responsabilité, idée développée à partir de son aspect juridique. En effet sur le plan juridique le sujet est responsable des *effets* de son action, mais sur le plan moral il est tenu responsable de *l'autre homme, d'autrui*. Une telle responsabilité est déjà identifiée dans le droit civil car c'est de *l'autre dont j'ai la charge* que je suis responsable ; l'article 1384 du code civil dispose en effet que :

« on est responsable non seulement du dommage que l'on cause par son propre fait, mais encore de celui qui est causé par le fait des personnes dont on doit répondre, ou des choses que l'on a sous sa garde ».

En transposant sur le plan moral cette règle de droit, le sujet devient responsable de l'autre homme vulnérable et fragile, « en tant qu'entité remise aux soins de l'agent, objet direct de sa responsabilité<sup>992</sup> ». On assiste selon Ricœur à une focalisation de la responsabilité juridique sur la victime, sur le risque d'accidents et sur le dommage subi qui confirmerait un déplacement vers une responsabilité dont l'objet véritable devient le vulnérable, le fragile sur le plan moral.

Mais Ricœur voit une autre origine à ce privilège du vulnérable comme objet de la responsabilité morale, au travers de « la promotion de l'intersubjectivité comme thème philosophique majeur<sup>993</sup> », chez Lévinas plus précisément. Sans nécessairement adhérer à la thèse de Lévinas, Ricœur interprète la notion de responsabilité chez Lévinas

---

<sup>991</sup> *Ibidem*. Jonas, en élève attentif de Heidegger précise ici sa pensée : « j'essaie de rendre respectable le fait que les philosophes recommencent à se demander si une théorie complète de l'être n'est pas le fondement d'une éthique qui nous adresse un appel et contient une obligation ».

<sup>992</sup> Paul Ricœur, « Le concept de responsabilité » in *Le Juste, Op. cit.*, p. 62.

<sup>993</sup> *Ibidem*.

comme « injonction morale procédant d'autrui plutôt que du for intérieur<sup>994</sup> » ; selon Ricœur, Lévinas ferait croître le degré de responsabilité morale pour autrui à proportion du niveau de sa vulnérabilité, jusqu'au point où « on devient responsable du dommage parce que, d'abord, on est responsable d'autrui<sup>995</sup> ».

## 6. Critique de l'inflation de la responsabilité

Par cette interprétation, Ricœur peut soutenir que, à partir de l'autrui vulnérable, la portée de la responsabilité s'étend à la vulnérabilité elle-même et, par référence à Hans Jonas, à la vulnérabilité *future* de l'homme. Cette inflation de la notion de responsabilité, explicitée pour ce qui concerne Jonas, est sous-entendue vis à vis de Lévinas, et fait l'objet d'une analyse serrée et d'une critique à peine voilée.

Le caractère hyperbolique de la responsabilité que dénonce Ricœur se situe au plan de la dilution des effets dans l'espace et le temps qui rend de plus en plus difficile l'identification de l'auteur du dommage, conduisant à l'indifférence et à l'absence de réciprocité entre les responsables et leurs victimes. Par ailleurs, la prise en charge de la totalité des conséquences d'une action, même celles qui seraient les plus contraires à l'intention initiale (désignées souvent par l'expression d'*effets secondaires*<sup>996</sup>), amènerait à retourner la responsabilité « en fatalisme, au sens tragique du mot, voire en dénonciation terroriste<sup>997</sup> » ; Ricœur illustre alors sa critique par la citation (ici incomplète) de Dostoïevski invoquée fréquemment par Lévinas : « vous êtes responsable de tout et coupable de tout !<sup>998</sup> ». La fréquente dénonciation par Ricœur d'une philosophie de l'excès et de l'hyperbole est confirmée par cette conclusion du chapitre consacré à l'imputabilité dans *Parcours de la reconnaissance*, qui vise clairement Jonas et implicitement Lévinas de la même façon :

---

<sup>994</sup> *Ibidem.*

<sup>995</sup> *Ibidem.*

<sup>996</sup> Pour exemple : la « théorie du double effet » dans le cadre d'une sédation appliquée au patient lors de soins palliatifs, que nous avons évoquée ci-dessus dans le paragraphe « appropriation de la souffrance ».

<sup>997</sup> Paul Ricœur, « Le concept de responsabilité » in *Le Juste, Op. cit.*, p. 67.

<sup>998</sup> *Ibidem.* Souvent reprise par Lévinas dans de nombreux textes, la phrase complète prononcée par le staretz dans *Les Frères Karamazov* de Dostoïevski est la suivante : « chacun de nous est coupable devant tous pour tous et pour tout, et moi plus que les autres » (Dostoïevski (1880), *Les Frères Karamazov*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2006, p. 310). Nous reviendrons sur cette citation et le commentaire qu'en propose Lévinas.

« Entre la fuite devant la responsabilité et ses conséquences et l'inflation d'une responsabilité infinie, il faut trouver la juste mesure et ne pas laisser le principe-responsabilité dériver loin du concept initial d'imputabilité et de son obligation de réparer ou de subir la peine, dans les limites d'un rapport de proximité locale et temporelle entre les circonstances de l'action et ses effets éventuels de nuisance. »<sup>999</sup>

## ***C. RESPONSABILITÉ ET RÉCIPROCITÉ : LE DÉBAT ENTRE RICOEUR ET LÉVINAS.***

Dans la préface à *Soi-même comme un autre*, la capacité d'imputation, quatrième figure de l'homme capable, est caractérisée par un « *Me voici* »<sup>1000</sup> lévinassien, accusatif par lequel celui-ci répond à l'accusation. L'identité-ipséité, comme « maintien de soi » se voit attribuer par Ricœur une dimension éthique propre à la responsabilité sur laquelle on puisse compter tout en « étant capable » de ses actes.

Le sujet, chez Ricœur, garde toute sa puissance. Au contraire, comme nous l'évoquerons plus loin, Lévinas transpose le *Hineni* hébreu en un « *Me voici* »<sup>1001</sup> pour en faire un commandement qui s'adresse à un Moi qui perd sa souveraineté, mais devient un « moi sous assignation ». Ricœur réduit la portée de ce « *Me voici* » à une réponse donnée à la question « Où es-tu ? » posée par celui qui me requiert<sup>1002</sup>.

Lévinas interprète le « *Me voici* » comme un appel à une responsabilité infinie envers tout autre, avant même d'avoir été requis. Interprétation commentée par la citation de Dostoïevski rappelée ci-dessus et amplifiée par une référence biblique<sup>1003</sup>.

À l'identité morale de la personne qui se reconnaît comme sujet d'imputation Ricœur met en regard son identité narrative prête à éprouver différents modèles

---

<sup>999</sup> Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 177.

<sup>1000</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op. cit.*, p. 35.

<sup>1001</sup> Putnam Hilary, Levinas and Judaism in *The Cambridge companion to Levinas*, Cambridge, CUP, 2002, p. 38. Voir également : Putnam Hilary (2008), *La philosophie juive comme guide de vie*, trad. Anne Le Goff, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. Passages, 2011, p. 109-110.

<sup>1002</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op. cit.*, p. 195.

<sup>1003</sup> À partir du texte biblique : « *Me voici, envoie-moi* » (Isaïe 6,8), Lévinas écrit : « *Me voici* » signifie « *envoie-moi* » ou le reprend à la lettre : « *Avant qu'ils ne m'appellent, moi je répondrai* » (Isaïe 65,24) (Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, n. 11, p. 186 et p. 192 respectivement)

d'action et de vie. Le « je peux tout essayer » se verrait contraint par un « *Ici je me tiens* »<sup>1004</sup>. En formulant le dilemme « affirmation de soi opposée à l'effacement de soi », ou exprimé différemment comme dilemme du « primat éthique de l'autre que soi sur le soi », Ricœur pose les termes de son débat avec Lévinas développé dans le chapitre « *Ipséité et altérité* » de la dernière étude de *Soi-même comme un autre* : « encore faut-il que l'irruption de l'autre, fracturant la clôture du même, rencontre la complicité de ce mouvement d'effacement par quoi le soi se rend disponible à l'autre que soi. »<sup>1005</sup>.

Nous reprendrons ce débat autour de l'apparition de l'autre qui vient mettre en cause un Moi, « clôture du même », mais qui devient, dans le dernier Lévinas d'*Autrement qu'être*, un moi qui par sa passivité même, est déjà assigné à être responsable pour autrui. Après le rappel de toute la dimension de mutualité dans la relation entre un *soi* et un *autre*, rangée sous un concept englobant de sollicitude « basé fondamentalement sur l'échange entre donner et recevoir »<sup>1006</sup> Ricœur aborde la manière dont Lévinas traite de l'intersubjectivité. Dans cette relation intersubjective, l'initiative, émanant totalement de l'autre face à un moi séparé, « n'instaurerait aucune relation »<sup>1007</sup>, selon l'interprétation de Ricœur.

### **Réciprocité du donner et du recevoir dans la relation éthique**

Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur examine chez Lévinas la conception de la relation éthique dont il dénonce la dimension dissymétrique induite par l'injonction unilatérale du « maître de justice » (l'épiphanie du visage). Cette injonction est prononcée à l'*accusatif* par un autre qui convoque un moi passif. On est ici, selon Ricœur, au cœur d'une approche difficilement conciliable de l'interprétation de la relation éthique.

Pour Ricœur, il faut qu'il y ait l'échange du donner et du recevoir et maintien de la symétrie dans le rapport entre le soi et autrui : sinon Ricœur y voit le risque d'une rupture de l'échange du donner et du recevoir, ainsi que celui d'une « exclusion de

---

<sup>1004</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op. cit.*, p. 198. À noter que Ricœur reprend ici la formule de Luther à la diète de Worms : « Je ne puis faire autrement. *Ici je me tiens*. Que Dieu me vienne en aide ».

<sup>1005</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op. cit.*, p. 198.

<sup>1006</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op. cit.*, p. 220.

<sup>1007</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op. cit.*, p. 221.

l'instruction par le visage du champ de la sollicitude<sup>1008</sup> ». Cette notion de réciprocité demeure incontournable pour Ricœur, et nous observons un dissensus insurmontable entre ce dernier et Lévinas.

La sollicitude, rejoignant l'obéissance à la norme au travers de la Règle d'Or<sup>1009</sup>, permettrait, selon Ricœur, d'établir une *norme de réciprocité*<sup>1010</sup>, dans le rapport initialement dissymétrique des individus en interaction, l'un occupant la position d'agent et l'autre celle de patient. Que la Règle d'Or « puisse servir de règle de conduite ou de principe », est récusé par Kant, comme nous le développerons plus loin, car elle permettrait à l'agent moral d'être en mesure d'utiliser cette règle pour s'excepter d'un devoir de bienfaisance ou de l'obéissance à la loi<sup>1011</sup>. Cette dimension de l'homme qui « devient mauvais quand il s'excepte lui-même<sup>1012</sup> », Hannah Arendt la rappelle en citant Kant qui souligne que pour leur conservation, les hommes réclament des lois universelles dont cependant « chacun a une tendance secrète à s'excepter<sup>1013</sup> ».

Ricœur, jusqu'aux années deux mille, semble avoir privilégié la thèse phénoménologique de l'intersubjectivité chez Husserl<sup>1014</sup> où *ego* et *alter ego* interagissent par l'attribution à ses yeux d'une dimension *éthique* au mouvement d'autrui vers moi et une dimension *gnoséologique* au mouvement de l'*ego* à l'*alter ego*<sup>1015</sup>. De façon récurrente Ricœur maintiendra et illustrera cette position d'une « philosophie de la réciprocité des pronoms personnels » supposée répondre à la

---

<sup>1008</sup> *Ibidem*.

<sup>1009</sup> Ricoeur en propose deux formulations : la forme négative « Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait. C'est ici la loi toute entière ; le reste est commentaire » (Hillel), ou la forme positive : « Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le semblablement pour eux » (Lc 6,31).

<sup>1010</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op. cit.*, p. 255.

<sup>1011</sup> Kant (1785), *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1994, AK, IV, 430, note p. 109-110 : « La proposition triviale : *quod tibi non vis fieri*, etc., ... ne peut être une loi universelle, puisqu'elle ne contient pas le principe des devoirs envers soi-même, ni non plus celui des devoirs de charité à l'égard d'autrui (car nombreux sont les gens qui admettraient qu'autrui n'ait nul devoir d'agir envers eux avec bienveillance pourvu simplement qu'ils puissent être dispensés de lui témoigner eux-mêmes de la bienveillance), ni enfin celui des devoirs stricts des hommes les uns envers les autres, car le criminel pourrait, d'après ce principe, argumenter contre le juge qui le punit, etc. »

<sup>1012</sup> Hannah Arendt (1970), *Juger – Conférences sur la philosophie politique de Kant*, trad. Myriam Revault d'Allones, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 2003, p. 37.

<sup>1013</sup> Kant (1796), *Projet de paix perpétuelle*, trad. anonyme revue par H. Wismann, Œuvres Complètes, Tome III, Paris, Gallimard, collection Pléiade, 1980, p. 360.

<sup>1014</sup> Husserl (1929), 5<sup>ème</sup> Méditation – Détermination du domaine transcendantal comme « intersubjectivité monadologique » in *Méditations cartésiennes*, trad. E. Lévinas et G. Peiffer, Paris, Vrin, 1986, p. 74-129.

<sup>1015</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op. cit.*, p. 386.

dissymétrie « moi-tu » dans l'ordre de connaissance et à celle du « tu-moi » dans l'ordre éthique<sup>1016</sup>. On notera dans l'article, publié à cette époque et consacré à l'éthique dans un *Dictionnaire philosophique*, une formulation marquante de cette réciprocité : « on entre véritablement en éthique, quand à l'affirmation par soi de la liberté, s'ajoute la volonté que la liberté de l'autre soit. Je veux que ta liberté soit<sup>1017</sup> ».

Cette discussion sur la part respective de dissymétrie ou de réciprocité comme notion déterminante de la relation éthique est réactualisée dans l'une des dernières œuvres de Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*<sup>1018</sup> : tenter « d'intégrer à la mutualité la dissymétrie originaire<sup>1019</sup> », telle qu'elle apparaît chez Husserl dans la cinquième *Méditation cartésienne* ou dans toute l'œuvre de Lévinas, correspondrait à l'un des objectifs visés par cet ouvrage.

Dans *Parcours de la reconnaissance* Ricœur reprend la thématique de la réciprocité pour introduire la reconnaissance mutuelle comme troisième volet du concept de reconnaissance (une première étude de cet ouvrage avait trait à la reconnaissance comme reconnaissance et identification, tandis que la seconde développait la reconnaissance comme conscience de soi).

Dans une conférence inaugurale effectuée à l'UNESCO deux ans avant la parution de cet essai, intitulée « *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*<sup>1020</sup> », Ricœur présente une synthèse d'un projet d'étude préfigurant *Parcours de la reconnaissance*. Ce mot lutte a été volontairement maintenu par Ricœur dans le titre de son exposé pour souligner qu'il passe d'un modèle hobbesien de lutte pour la reconnaissance à l'idée non violente de don ; ce dernier modèle représente pour Ricœur un aboutissement qui justifiera l'argument de la réciprocité et de la gratitude dans les échanges.

L'itinéraire adopté par Ricœur, passera d'abord par les deux études mentionnées ci-dessus : la « reconnaissance comme identification » (Descartes et Kant sont ici

---

<sup>1016</sup> Michaël de Saint-Cheron, *Entretien avec Paul Ricœur - Paul Ricœur et l'acheminement vers le soi*, Bulletin du Centre Protestant d'Études, n° 7, Genève, 1991, p. 1-15.

<sup>1017</sup> Paul Ricoeur, article « Éthique » in *Dictionnaire de philosophie - Encyclopaedia Universalis*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 571.

<sup>1018</sup> Paul Ricœur (2004), *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2007.

<sup>1019</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 398.

<sup>1020</sup> Ricoeur Paul (2002), *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*, 1<sup>ière</sup> journée de la philosophie à l'UNESCO 21 novembre 2002. Disponible sur :

[http://portal.unesco.org/shs/en/files/5936/10982700081paul\\_ricoeur.pdf/paul\\_ricoeur.pdf](http://portal.unesco.org/shs/en/files/5936/10982700081paul_ricoeur.pdf/paul_ricoeur.pdf)



convoqués pour déboucher sur un principe d'autonomie fondant la moralité) d'une part et d'autre part « se reconnaître soi-même », étude qui reprend la thématique de l'ipséité proposée dans *Soi-même comme un autre* ; ipséité traduite par une phénoménologie de l'homme capable que Ricœur vient ici enrichir par la capacité de la promesse. Il ne s'agit plus seulement de s'imputer à soi-même l'origine de ses actes, mais par la promesse, le soi s'engage effectivement sur l'acte<sup>1021</sup>. Dans cette forme pronominale « je m'engage à ... »<sup>1022</sup>, Ricœur reconnaît le caractère d'ipséité, identité maintenue malgré les vicissitudes de la vie pour ne pas trahir la parole donnée, à la promesse dont la grandeur peut être célébrée. Sensible à la mise en garde de Nietzsche, sur une capacité à promettre opposant à la force d'oublier, gage d'une santé robuste, « une mémoire de la volonté » qui rend l'homme « calculable, régulier, nécessaire »<sup>1023</sup>, Ricœur va analyser la reconnaissance mutuelle au travers du système de la vie éthique chez Hegel.

Pour aborder la notion de reconnaissance, Ricœur annonce dans cette conférence qu'il s'inspirera des travaux de Axel Honneth qui a réactualisé le thème hégélien de la reconnaissance dans son essai intitulé *La lutte pour la reconnaissance*<sup>1024</sup>. En effet pour la troisième étude portant sur *La reconnaissance mutuelle* dans *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur examine les trois modèles de reconnaissance qui sont distingués par Honneth : le premier modèle est placé sous l'égide de l'amour, le second correspond à la lutte pour la reconnaissance sur le plan juridique et le troisième se situe au niveau du lien communautaire et de l'estime sociale.

Le premier modèle, la lutte pour la reconnaissance et l'amour, mérite notre attention car Ricœur<sup>1025</sup>, rejoint la pensée de Honneth pour qui ce modèle de l'amour

---

<sup>1021</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 205.

<sup>1022</sup> Lévinas aurait peut-être désigné cette forme comme un « accusatif » qui m'oblige, tout en rappelant que cet engagement reste suspensif quand la responsabilité n'est pas antérieure à la liberté : « admettons pour un instant le moi libre, capable de se décider à la solidarité avec les autres. Du moins reconnaîtra-t-on que cette liberté n'a aucun délai pour assumer ce poids urgent et que, par conséquent, elle est comme comprimée ou défaite sous la souffrance » (Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 164.)

<sup>1023</sup> Nietzsche, Second traité in *La Généalogie de la morale*, trad. Patrick Wotling, Paris, Librairie générale Française, Le livre de poche, Classiques de poche, 2000, p. 121.

<sup>1024</sup> Axel Honneth (1992), *La lutte pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rusch, Paris, Éd. Du Cerf, coll. « Passages », 2000.

<sup>1025</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 297.

couvre la gamme des rapports érotiques, familiaux, amicaux « impliquant des liens affectifs puissants entre un nombre restreints de personnes<sup>1026</sup> ».

Les liens familiaux – verticaux de filiation et horizontaux de conjugalité – représentent « ces relations affectives primaires supposant un équilibre entre autonomie et dépendance<sup>1027</sup> » que Honneth repère dans le modèle hégélien de la reconnaissance affective, en s'appropriant cette citation de Hegel pour qui l'amour doit se comprendre comme un « être soi-même dans un étranger<sup>1028</sup> ».

Mais la dimension pathologique, jusqu'à la fusion négative, de la relation duelle amène Honneth à faire appel à la médiation de la psychanalyse post-freudienne. Pouvoir surmonter la dépendance absolue de l'enfant vis à vis de sa mère est l'un des volets de la problématique du processus de maturation de l'individu que Winnicott a analysé et dont Honneth s'inspirera. Nous examinerons plus loin une application de la recherche de Winnicott au thème de l'individuation par la responsabilité pour autrui. Winnicott fait l'hypothèse que l'enfant, grâce à une mère qui incarne l'environnement facilitateur, propice aux processus de maturation, acquiert une « dépendance relative<sup>1029</sup> » et surmonte ainsi les sentiments d'abandon, de détresse et cherche dans le besoin d'être rassuré, la confiance dans la vie : Honneth voit dans cette « interaction subtile » la source des progrès décisifs dans le développement de la capacité de l'enfant à nouer des liens avec autrui. Ce développement de l'« être soi-même dans un étranger », figure inspirée de Hegel<sup>1030</sup>, au travers de la relation qui s'établit entre la mère et l'enfant, représente pour Honneth le schéma élémentaire de toutes les formes d'amour ultérieures<sup>1031</sup>.

---

<sup>1026</sup> Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 117.

<sup>1027</sup> *Ibidem.*

<sup>1028</sup> *Ibidem.*

<sup>1029</sup> D. W. Winnicott (1963), Le passage de la dépendance à l'indépendance dans le développement de l'individu in *Processus de maturation Développement affectif et environnement*, trad. J. Kalmanovitch, Paris, Payot, 1987, p. 48.

<sup>1030</sup> Hegel (1802), *Système de la vie éthique*, trad.. Jacques Taminiaux, Paris, Payot, 1992, p. 121 : « chacun s'intuitonne dans l'autre, comme étant en même temps un étranger, et ceci est l'amour. L'incompréhensibilité de cet être-soi-même dans un étranger appartient par conséquent à la nature, non à la vie éthique ; car celle-ci est, eu égard aux termes différents, l'absolue égalité des deux – et eu égard à l'être-un, être-un absolu par l'idéalité ; en revanche, cette idéalité de la nature demeure dans l'inégalité et par conséquent dans le désir, dans lequel l'un est déterminé comme subjectif, l'autre comme objectif. ».

<sup>1031</sup> Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 123.

En rappelant que « la naissance » est qualifiée « comme miracle » par Hannah Arendt, Ricœur va réexaminer ce thème de la parenté que nous reprendrons plus loin, et qui le conduit à la notion de projet parental où les conjoints se considèrent comme les parents de leurs enfants : reconnaissance mutuelle entre les parents d'où reconnaissance filiale qui donne son plein sens à « la reconnaissance de soi-même dans la filiation<sup>1032</sup> ». L'analyse de la lutte pour la reconnaissance d'inspiration hégélienne (selon les trois modèles : respectivement affectif, juridique et politique) a révélé pour Ricœur la forme conflictuelle de cette lutte qu'il souhaite contrebalancer par la forme non violente : il va ainsi passer de l'idée de lutte à l'idée de don. La pure réciprocité est inhérente au don dont l'économie reste au cœur de l'essai de Marcel Mauss : le don exige un autre don en retour<sup>1033</sup>. Ricœur va alors retenir pour le mot « reconnaissance » son acception de « gratitude » ; plutôt qu'une obligation de don en retour, il suggère que l'on parle « sous le signe de l'*agapè*, de réponse à un appel issu de la générosité du don initial<sup>1034</sup> ».

Dans la conclusion de *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur réexamine cette dialectique entre dissymétrie et réciprocité à laquelle est confrontée la phénoménologie en soulignant « la difficulté à surmonter la dissymétrie originare entre moi et autrui et à former l'idée de réciprocité aussi essentielle à l'idée de vérité qu'à celle de justice<sup>1035</sup> ». Dans les dernières pages de *Parcours de la reconnaissance*, il n'est pas sûr que Ricœur ait voulu prendre parti définitivement vis à vis de ce paradoxe de la résistance opposée à l'idée de réciprocité par la dissymétrie originare. L'oubli de la dissymétrie risque d'occulter « le caractère irremplaçable de chacun des partenaires de l'échange ; l'un n'est pas l'autre<sup>1036</sup> » ; rappeler la dissymétrie originare c'est aussi protéger « la mutualité contre les pièges de l'union fusionnelle<sup>1037</sup> ». Finalement, Ricœur ne semble pas avoir voulu trancher le dilemme entre réciprocité et dissymétrie, mais s'est plutôt efforcé d'apporter une réponse à la problématique initiale de son enquête sur la

---

<sup>1032</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 307.

<sup>1033</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 351.

<sup>1034</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 374.

<sup>1035</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 397.

<sup>1036</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 401.

<sup>1037</sup> *Ibidem* : et Ricœur de préciser : « 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 ».

reconnaissance : « ma gratitude ne va-t-elle pas à ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont reconnu mon identité en me reconnaissant ? »<sup>1038</sup>, puisque « la gratitude, ... reçoit de la dialectique entre dissymétrie et mutualité un surcroît de sens »<sup>1039</sup>. La dernière phrase de *Parcours de la reconnaissance*, célèbre l'amitié au travers de la citation de Montaigne pleurant la mort de La Boétie, son meilleur ami. En soulignant la singularité de la véritable amitié, mais aussi de sa rareté, Ricœur introduit une réflexion sur l'amitié, qui dans l'exemple de l'amitié entre Montaigne et La Boétie, relève de cette amitié morale dont l'idéal de perfection est aussi rare et difficilement accessible, selon Kant, que l'existence d'un cygne noir<sup>1040</sup>.

### **Compensation de l'asymétrie de la relation l'un-l'autre**

Se pose alors la question de compenser la situation asymétrique issue non pas de l'injonction du « maître de justice » mais de l'injonction de l'autre souffrant. La souffrance, au-delà de la douleur physique et mentale, réduit ou détruit même la capacité d'agir de l'autre. En première analyse la situation de souffrance semble exclure la réciprocité : l'autre souffrant est dans la position de seulement *recevoir* les effets de la bienveillance d'un *soi* qui *donne* (sa sympathie, sa compassion, ses soins...). Ricœur va tenter de montrer que dans cette relation, la *réciprocité* peut être rétablie dans la mesure où « le souffrir-avec se donne en première approximation pour l'inverse de l'assignation à responsabilité par la voix de l'autre »<sup>1041</sup>.

On peut s'interroger sur cette défense d'une réciprocité qui serait consubstantielle à la sollicitude prodiguée à l'égard de l'autre souffrant, du vulnérable, du fragile. À partir de l'autre souffrant Ricœur voit une égalisation avec le soi resté bienveillant, dans le fait qu'une sympathie vraie, hors de toute pitié, qu'une joie secrète de se savoir épargné émergeraient ; Ricœur affirme alors que « le soi dont la puissance

---

<sup>1038</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 14.

<sup>1039</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 401.

<sup>1040</sup> Kant, *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 47, AK VI, 472, p. 346. (Analyses reprises à partir de la célèbre citation attribuée à Aristote : « mes chers amis, il n'y a pas d'amis », traduisant la rareté de la véritable amitié morale, intime, bienveillante et désintéressée).

<sup>1041</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op. cit.*, p. 223.

d'agir est au départ plus grande que celle de son autre, se retrouve affecté par tout ce que l'autre souffrant lui offre en retour »<sup>1042</sup>.

Dans le contexte de la souffrance de l'autre ou de l'expression de sa vulnérabilité, comme dans celui de l'injonction morale issue de l'autre, Ricœur soutient donc dans *Soi-même comme un autre* la thèse de la réciprocité de l'échange ; de surcroît il identifie « la part que prennent, jaillissant du soi, les sentiments spontanément dirigés vers autrui<sup>1043</sup> » dans la sollicitude, justifiant ainsi son emploi sur le plan éthique.

Les parents qui ont accepté d'assumer les soins et l'accompagnement de leurs enfants handicapés tout au long leur vie<sup>1044</sup> pour leur procurer les meilleures conditions de vie et d'épanouissement, font l'expérience quotidienne de la souffrance et de la vulnérabilité de l'autre. L'extrême affection qu'ils reçoivent en retour de la part de cet être fragile qu'ils entourent d'une sollicitude inextinguible correspond-elle à cette réciprocité évoquée ci-dessus ? Cette affection, cet amour manifesté par cet enfant envers ses parents contribuent à lever leur découragement face à la lenteur des progrès, aux difficultés rencontrées. Peut-on parler ici de réciprocité ? L'engagement indéfectible de ces parents, leur responsabilité inouïe, représentent le paradigme de cette hospitalité sacrée, abordée ci-après, et que Lévinas, décrit comme « une incessante aliénation du moi ... par l'hôte qui est lui est confié – l'hospitalité – l'un-pour-l'autre du moi ... l'être-arraché-à-soi-pour-un-autre-dans-le-donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche »<sup>1045</sup>.

Tandis que Lévinas pense la seule asymétrie comme constitutive de la relation interhumaine, Ricœur considère que « la réciprocité est un élément essentiel, constitutif de mon rapport à l'autre ». Dans l'entretien avec Michaël de Saint-Cheron<sup>1046</sup>, Ricœur précise qu'il a voulu présenter la réciprocité comme une dissymétrie croisée dans la relation avec autrui (dissymétrie du *moi-tu* dans sens de la connaissance et celle du *tu-moi* dans l'ordre éthique). Lévinas exclut la réciprocité comme détermination de cette

---

<sup>1042</sup> *Ibidem*. Dans la même page, Ricoeur ajoute ce texte émouvant dont on peut néanmoins questionner sa teneur hyperbolique (mode d'expression pourtant reproché à Lévinas par Ricœur) : « Car il procède de l'autre souffrant un donner qui n'est précisément plus puisé dans la puissance d'agir et d'exister, mais dans la faiblesse même. C'est peut-être là l'épreuve suprême de la sollicitude, que l'inégalité de puissance vienne à être compensée par une authentique réciprocité dans l'échange, laquelle à l'heure de l'agonie, se réfugie dans le murmure partagé des voix ou l'étreinte débile de mains qui se serrent ».

<sup>1043</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op. cit.*, p. 224.

<sup>1044</sup> Habermas, *L'avenir de la nature humaine (vers un eugénisme libéral ?)*, *Op. cit.*, n. 57 p. 174.

<sup>1045</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 99.

<sup>1046</sup> Michaël de Saint-Cheron, *Entretien avec Paul Ricœur*, *Op. cit.*, p. 11.

relation alors que Ricoeur laisse penser à son interlocuteur que cette position relève de « l'excès et de l'hyperbole<sup>1047</sup> » qui serait propre à la philosophie de Lévinas. Cette critique se fera plus vive dans l'essai *Autrement – Lecture d'Autrement qu'être*<sup>1048</sup>, contre le « traumatisme de la persécution », comme si la responsabilité irréductible envers autrui se retournait en persécution contre le sujet lui-même dans son « incondition d'otage ».

Dans un entretien ultérieur, cette fois avec Lévinas, Michaël de Saint-Cheron revient sur ce thème de l'asymétrie considérée par Lévinas comme « fondement profond pour la possibilité ultime de la relation interhumaine<sup>1049</sup> » ; car cette relation doit être absolument désintéressée. La responsabilité originaire, avant toute liberté, source d'une éthique de la responsabilité irréductible, suppose une obligation à l'égard d'autrui qui ne relève pas de l'attachement ou d'une générosité récompensée : « il y a dans la relation à autrui un élément de gratuité totale, de désintéressement absolu », et ajoute Lévinas, « j'en viens à contester la réciprocité même de ce bien qui se manifeste dans ce rapport<sup>1050</sup> ». Lévinas entend bien la critique de Ricoeur qui reproche à la suppression de la réciprocité « une espèce d'injustice envers soi-même », mais soutient que la générosité à l'égard d'autrui, le désintéressement total constituent cette relation interhumaine, qu'il qualifie d'unique et relevant de la sainteté (dans ce texte, pour souligner le caractère incommensurable de l'idée d'asymétrie, Lévinas n'hésite pas à employer l'emphase du terme « sainteté »).

Très tôt la thèse de la dissymétrie de la relation interpersonnelle apparaît dans l'œuvre de Lévinas. Dans *De l'existence à l'existant* Lévinas procède à une description de *il y a*, l'être dans son anonymat et propose une issue de ce « non-sens » de l'être anonyme. On sort de cet anonymat de l'être par la relation avec autrui comme « événement de la rupture la plus radicale des catégories mêmes du moi »<sup>1051</sup>. Dans ce même texte Lévinas souligne les limites de la phénoménologie à décrire la relation avec autrui, en restant dans « le monde du moi seul qui n'a pas d'autrui en tant qu'autrui,

---

<sup>1047</sup> Michaël de Saint-Cheron, *Entretien avec Paul Ricoeur*, *Op. cit.*, p. 13.

<sup>1048</sup> Paul Ricoeur (1997), *Autrement – Lecture d'Autrement qu'être*, Paris, Les essais du Collège international de philosophie, PUF, p. 24.

<sup>1049</sup> Michaël de Saint-Cheron (2000), *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1992-1994*, Paris, Le livre de poche, « Biblio-Essais », 2006, p. 29.

<sup>1050</sup> Michaël de Saint-Cheron, *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1992-1994*, *Op. cit.*, p. 29.

<sup>1051</sup> Lévinas Emmanuel (1947), *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin 2<sup>ième</sup> édition augmentée, 2004, p. 144.

pour qui autrui est un autre moi, un *alter ego* connu par la sympathie, c'est-à-dire par le retour à soi-même »<sup>1052</sup>. Dans *Le temps et l'autre*, texte contemporain à *De l'existence à l'existant*, Lévinas apporte cette précision : il y récuse le principe d'une relation à autrui qui correspondrait à « l'association côte à côte » d'une collectivité où l'autre se trouve à côté de moi –collectivité où se place le *Miteinandersein* heideggérien – être réciproquement l'un avec l'autre : « ce n'est pas la préposition *mit* qui doit décrire la relation originelle avec l'autre ... qui est une relation du face-à-face »<sup>1053</sup>. Dans ces deux textes une rédaction quasi-identique introduit le principe de l'asymétrie de l'espace intersubjectif, principe qui résume l'analyse précédente : « autrui en tant qu'autrui n'est pas seulement un alter ego. Il est ce que moi je ne suis pas : il est le faible alors que moi je suis le fort : il est le pauvre, il est « la veuve et l'orphelin » ... dans la réciprocité des rapports, caractéristique de la civilisation, l'asymétrie de la relation intersubjective s'oublie »<sup>1054</sup>.

*La responsabilité : une relation non réciproque chez Hans Jonas.*

Dans la présentation de sa traduction du *Principe responsabilité*, Jean Greisch souligne que Hans Jonas, en contradiction avec les éthiques qui se fondent sur la réciprocité, suppose une « dissymétrie radicale » dans sa conception de la responsabilité ; Jean Greisch tente alors un rapprochement de cette dissymétrie de la relation « avec la méditation lévinassienne sur la vulnérabilité du visage d'autrui, qui, antérieurement à toute liberté, nous a déjà pris en otage<sup>1055</sup> ».

Dans un entretien avec Hans Jonas, Jean Greisch souligne que « à une éthique de la réciprocité », Hans Jonas opposerait « une éthique de la responsabilité irréversible<sup>1056</sup> ». En réponse, Hans Jonas précise qu'il est effectivement question « d'un rapport non symétrique », confirmant ainsi le développement dans son ouvrage *Le Principe Responsabilité* du paragraphe intitulé : *La responsabilité : une relation non réciproque*<sup>1057</sup>. Mais la thèse de Jonas se place en complète opposition avec l'approche de Lévinas : une responsabilité originaire qui m'oblige face à autrui, telle que Lévinas la

<sup>1052</sup> Lévinas, *De l'existence à l'existant*, *Op. cit.*, p. 145.

<sup>1053</sup> Lévinas Emmanuel (1947), *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 9<sup>ème</sup> édition 2007, p. 19.

<sup>1054</sup> Lévinas, *De l'existence à l'existant*, *Op. cit.*, p. 162-163 & *Le temps et l'autre*, *Op. cit.*, p. 75.

<sup>1055</sup> Jean Greisch (1990), Présentation de Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, *Op. cit.*, p. 14.

<sup>1056</sup> Hans Jonas, *De la gnose au Principe responsabilité*, *Op. cit.*, ESPRIT, n° 171, mai 1991, p. 19.

<sup>1057</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, *Op. cit.*, p. 185.

propose. Ce type de responsabilité, selon Jonas, « relève d'une autre page de l'éthique et du sentiment », et lui oppose une responsabilité dont « le véritable objet est ... la réussite de l'entreprise collective, non le bien ou le mal-être des compagnons par rapport auxquels je n'ai aucun avantage qui fasse de moi le sujet d'une élection d'une responsabilité particulière à leur égard ». Dans le paragraphe mentionné ci-dessus, Jonas avait d'ailleurs introduit son propos par une justification de la réponse de Caïn : « suis-je le gardien de mon frère ? » ; en effet aux yeux de Jonas la responsabilité de Caïn vis à vis de son frère Abel ne concerne que la responsabilité pour un autre homme qui est son égal et est indépendant. Seule une situation de détresse, entre « frères au sens naturel du mot » peut créer les conditions d'une « relation de responsabilité non réciproque ». Cette responsabilité de type familial devient néanmoins inconditionnelle, dans la relation verticale des parents pour les enfants<sup>1058</sup>, en conformité avec la métaphore de la responsabilité parentale utilisée par Jonas pour caractériser le principe responsabilité.

En 1975 Lévinas écrivait dans *Dieu et la philosophie*<sup>1059</sup> un texte préfigurant en quelque sorte une critique à l'approche Jonassienne qui récuse une responsabilité particulière d'un sujet à l'égard de l'autre homme mais, comme nous l'avons relevé ci-dessus, affirme que le « véritable objet de la responsabilité est ... la réussite de l'entreprise collective, non le bien- ou le mal-être des compagnons »<sup>1060</sup>.

Le texte de Lévinas cité ci-dessous, fournit à lui seul une synthèse saisissante des trois notions clés, selon Lévinas, déterminant l'événement qui se produit dans la relation à autrui : la proximité, la responsabilité pour autrui et « la *substitution* comme sens ultime de la responsabilité<sup>1061</sup> » :

« La fraternité biologique humaine – pensée avec la sobre froideur caïnesque – n'est pas une raison suffisante pour que je sois responsable d'un être séparé ; la sobre froideur caïnesque consiste à penser la responsabilité à partir de la liberté ou à partir d'un contrat. La responsabilité pour l'autre vient d'en-deçà de ma liberté ... Elle ne me laisse pas me constituer en je *pense*, substantiel comme une pierre, ou comme un

---

<sup>1058</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, *Op. cit.*, p. 186.

<sup>1059</sup> Lévinas (1975), *Dieu et la philosophie* in *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 2<sup>nde</sup> édition, 2004, p. 117-119.

<sup>1060</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, *Op. cit.*, p. 186.

<sup>1061</sup> Lévinas (1982), *Questions et réponses* in *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 2<sup>nde</sup> édition, 2004, p. 130.



cœur de pierre en soi et pour soi. Elle va jusqu'à la substitution à l'autre, jusqu'à la condition – ou jusqu'à l'incondition d'otage. Responsabilité qui ne laisse pas de temps : sans présent de recueillement ou de rentrée en soi ; et qui me met en retard : devant le prochain je comparais plutôt que je n'apparais. Je réponds d'emblée à une assignation ... Mais la responsabilité à laquelle je suis exposé dans une telle passivité ne me saisit pas comme une chose interchangeable<sup>1062</sup>, car personne ici ne peut se substituer à moi ; en en appelant à moi comme à un accusé qui ne saura récuser l'accusation, elle m'oblige comme irremplaçable et unique. Comme élu ... irremplaçable pour la responsabilité, je ne peux sans carence ou sans faute ou sans complexe me dérober au visage du prochain : me voici voué à l'autre sans démission possible. Je ne peux me dérober au visage d'autrui dans sa nudité sans recours : dans sa nudité d'abandonné qui luit entre les fentes qui lézardent le masque du personnage ou sa peau à rides ... La proximité du prochain c'est ma responsabilité pour lui : approcher c'est être gardien de son frère, être gardien de son frère, c'est être son otage ... La responsabilité ne vient pas de la fraternité, c'est la fraternité qui dénomme la responsabilité pour autrui , d'en-deçà de ma liberté<sup>1063</sup> ».

Dans ce débat se joue la question de la responsabilité envers tout autre mais surtout, dans un registre qui impliquerait un rapport contractuel, envers l'autre vulnérable : que puis-je attendre d'autrui le plus faible, le plus vulnérable ? La réponse de Lévinas reste inchangée dans tous ses écrits : une responsabilité pour autrui « dés-inter-essée » exclut la réciprocité. Mais les détracteurs de Lévinas ne manquent pas de noter qu'en développant sa pensée autour de la relation entre un sujet (destitué) et autrui, la dimension de « justice » pose des difficultés à être comprise.

Dans le débat figurant dans l'opuscule *Autrement que savoir*, Lévinas met en lumière toute la portée irrésistible de l'asymétrie de la relation avec autrui, par laquelle « je m'efface devant l'autre<sup>1064</sup> », pour répondre de la vulnérabilité humaine. Si l'on place la rencontre de l'autre homme dans l'optique de l'échange avec un moi « pensant, raisonnant et négociant, mais persistant dans son *intéressement* », on reste dans le

---

<sup>1062</sup> Voir également : « le non interchangeable par excellence, le *Je*, l'unique se substitue aux autres. » : Emmanuel Lévinas (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 2<sup>ème</sup> édition, 1978, p. 149.

<sup>1063</sup> Lévinas (1975), Dieu et la philosophie in *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 2<sup>nde</sup> édition, 2004, p. 117-119.

<sup>1064</sup> Lévinas Emmanuel (1987), *Autrement que savoir*, Paris, Editions Osiris, p. 72.

champ de l'égalité et de la « réciprocité dans le donner et le prendre ». Lévinas s'interroge sur la portée de la notion de réciprocité qui impliquerait que l'on est généreux en espérant être payé en retour : cette relation sort du domaine de la générosité pour devenir une relation commerciale, échange de bons procédés.

Mais la socialité comme proximité à l'autre, devient responsabilité pour l'autre, éveillée à partir du visage d'autrui, la misère du vulnérable, de l'opprimé et aussi du coupable, du contingent et du mortel, et voici que « le moi jusqu'alors intéressé peut répondre de l'autre, comme s'il y était appelé et élu »<sup>1065</sup> ; et Lévinas de préciser que dans autrui il voit toujours « la veuve, l'orphelin et l'étranger » de la justice biblique, cet autrui qui toujours passe avant : dissymétrie de la relation interpersonnelle.

#### ***D. SOUCI DE L'AUTRE***

Sous le vocable « souci de l'autre » nous avons voulu subsumer les instances sous lesquelles s'exprime la responsabilité par laquelle le sujet est convoqué pour répondre de la vulnérabilité humaine.

C'est par l'exemple peut-être le plus emblématique que nous commencerons cette étude, à savoir le thème de la responsabilité au cœur du projet philosophique de Lévinas : « Moi = responsabilité »<sup>1066</sup> - responsabilité qui repose sur la passivité totale du sujet et lui est constitutive : responsabilité d'otage qui signifie substitution.

Nous examinerons ensuite un exemple de l'individuation par la responsabilité pour autrui, telle que la conçoit Winnicott ; cette individuation est à rapprocher de cette énigme de l'« être « en soi » par les autres » selon Lévinas ou de celle de l'amour comme incompréhensibilité de cet « être-soi-même dans un étranger » hégélien auquel Honneth a recours.

Lorsque nous avons étudié la réponse morale proposée par Habermas pour protéger des « êtres individués par la voie de la socialisation », a surgi le débat entre une éthique de la justice, universaliste, d'une part et d'autre part l'éthique du soin individualisé à une personne singulière, appelée éthique du *care* ; les tenants de cette

---

<sup>1065</sup> Lévinas, *Autrement que savoir*, *Op. cit.*, p. 81.

<sup>1066</sup> Lévinas Emmanuel, *Carnets de captivité et notes philosophiques diverses*, Œuvres complètes tome I, sous la direction de R. Calin et C. Challier, Paris, Grasset / IMEC, 2009, p. 251.

éthique promeuvent sa généralisation au travers de la réponse politique adaptée qu'elle apporterait pour soigner un monde vulnérable.

Après avoir examiné ci-dessus la contribution de Kant au concept de responsabilité morale, nous solliciterons à nouveau sa philosophie morale dans le registre du souci d'autrui. À l'opposé d'une morale du sentiment, de la pitié et de la compassion, le souci de l'autre se traduit chez Kant par une sympathie active envers autrui, que l'on peut caractériser comme des devoirs moraux de « bienveillance active et de respect » : notre jugement moral doit s'exercer indépendamment de notre propre vulnérabilité, mais doit prendre en considération la vulnérabilité d'autrui.

## **1. La responsabilité chez Lévinas : responsabilité pour autrui et substitution**

### **Introduction**

Nous avons noté que Lévinas ne cherche pas à construire l'éthique, ni une théorie morale avec ses lois et ses règles<sup>1067</sup> mais qu'il tente seulement de chercher le sens de la relation éthique qui « se structure comme l'un-pour-l'autre<sup>1068</sup> ».

Dans un article fondateur, *L'ontologie est-elle fondamentale ?*<sup>1069</sup>, un rôle éminent est donné à l'éthique en la privilégiant par rapport à l'ontologie, thèse qui aurait été suggérée par « la philosophie pratique de Kant dont Lévinas se sent particulièrement près<sup>1070</sup> ». Lévinas fait crédit à Kant d'avoir destitué partiellement l'ontologie par la distinction radicale entre pensée et savoir, et d'avoir institué une volonté bonne, « utopique . . . indifférente aux confirmations qui pourraient venir de l'être . . . procédant d'une liberté située au-dessus de l'être et en deçà du savoir et de l'ignorance<sup>1071</sup> ». Lévinas aurait certainement adhéré à cette maxime kantienne de la « bienveillance active » qui appartient aux devoirs d'aimer et de respecter son prochain<sup>1072</sup> : « être bienfaisant, c'est-à-dire venir en aide, selon ses moyens, à d'autres hommes se trouvant

---

<sup>1067</sup> Derrida, « Violence et métaphysique » in *L'écriture et la différence*, *Op. Cit.*, p. 164.

<sup>1068</sup> Lévinas Emmanuel (1982), *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 2<sup>nd</sup>e édition, 2004, n. 15, p. 114.

<sup>1069</sup> Lévinas Emmanuel (1951), *L'ontologie est-elle fondamentale ?* in *Notre nous : essais sur le penser à l'autre*, Paris, Le livre de poche, « Biblio-Essais », 1993, pages 12 à 22.

<sup>1070</sup> Lévinas, *L'ontologie est-elle fondamentale ?* in *Notre nous : essais sur le penser à l'autre*, *Op. cit.*, p. 22.

<sup>1071</sup> Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. Cit.*, p. 190.

<sup>1072</sup> Kant, *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, AK VI 450, p. 315.

dans la détresse en vue de leur procurer le bonheur, sans pour cela espérer quoi que ce soit, c'est le devoir de tout homme<sup>1073</sup> ».

L'une des thèses fondamentales de Lévinas, consiste à poser que l'éthique est *Philosophie première*, éthique à comprendre comme relation à l'autre, m'assignant à une responsabilité infinie envers cet autre. La notion de responsabilité est centrale dans la philosophie de Lévinas, comme en témoigne cet extrait des *Notes philosophiques diverses* écrites dans les années précédant la parution de *Totalité et infini*, au travers d'une publication récente, comme rappelée ci-dessus : en titre d'un feuillet :

« Moi = responsabilité »<sup>1074</sup>.

Dans les entretiens avec Philippe Nemo, réunis dans *Éthique et infini*, Lévinas rappelle que dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, il parle de la responsabilité « comme la structure essentielle, première, fondamentale de la subjectivité<sup>1075</sup> ». La responsabilité pour autrui prend chez Lévinas ce tour emphatique que lui reproche Ricœur : pour s'évader du concept de moi le sujet humain doit devenir « vulnérabilité ou responsabilité absolue<sup>1076</sup> ». Cette responsabilité précède la liberté car en se limitant au *pour soi*, le sujet ne se préoccupe que des maux et souffrances qui commencent dans sa liberté<sup>1077</sup>. Lévinas introduit une opposition entre le *pour soi* correspondant à la conscience de soi et le *pour tous*, « responsabilité pour les autres<sup>1078</sup> ». Cette responsabilité pour autrui n'implique pas de réciprocité mais un sujet dont la responsabilité peut même aller jusqu'à être responsable de la responsabilité d'autrui<sup>1079</sup>, thèse réfutée par Ricœur comme nous l'avons développé ci-dessus.

C'est au regard de la vulnérabilité que l'expression la plus fiévreuse et la plus hyperbolique est utilisée par Lévinas pour illustrer la responsabilité pour autrui : « ne pas laisser autrui seul à sa solitude mortelle... responsabilité pour le premier venu dans la nudité de son visage. Responsabilité au-delà de ce que je peux avoir commis ou non à

---

<sup>1073</sup> Kant, *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, AK VI 453, p. 319.

<sup>1074</sup> Lévinas Emmanuel, *Carnets de captivité et notes philosophiques diverses*, Œuvres complètes tome I, sous la direction de R. Calin et C. Challier, Paris, Grasset / IMEC, 2009, p. 251.

<sup>1075</sup> Lévinas, *Éthique et infini : Dialogues avec Philippe Nemo*, *Op. cit.*, p. 91.

<sup>1076</sup> Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. Cit.*, p. 135.

<sup>1077</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 148.

<sup>1078</sup> *Ibid.*

<sup>1079</sup> Lévinas, *Éthique et infini* *Op. cit.*, p. 96.

l'égard d'autrui et de tout ce qui aura pu ou n'aura pu être mon fait, comme si j'étais voué à l'autre homme avant d'être voué à moi-même<sup>1080</sup> ».

## Rappel des thèses de Lévinas

Lévinas ne propose pas une morale en étudiant la relation éthique, mais recherche la question du sens qui ne serait plus l'être, mais l'au-delà de l'être, en revisitant la perspective platonicienne du bien au-delà de l'essence, pour penser « *l'autre de l'être* ou *l'autrement qu'être* reconnu comme Bien par Platon »<sup>1081</sup>.

C'est avant toute intentionnalité que Lévinas veut situer la réponse de l'un à l'autre : « L'intentionnalité signifie que toute conscience est conscience de quelque chose, mais surtout que tout objet appelle et comme suscite la conscience pour laquelle son être resplendit et, par là même, apparaît<sup>1082</sup> ».

L'un des principes fondamentaux de la phénoménologie correspond à la thèse de l'intentionnalité, selon laquelle toute pensée est caractérisée par la visée d'objets. La « *grande idée* » de Lévinas<sup>1083</sup> est de considérer que la relation éthique avec l'autre personne n'est pas phénoménologique, parce que l'autre n'est pas donné comme un objet pour la pensée ou la réflexion. L'autre n'est pas un phénomène mais une énigme, quelque chose en fin de compte réfractaire à l'intentionnalité et opaque à la compréhension<sup>1084</sup>.

Au cours de nombreux entretiens, Lévinas a souvent présenté le développement de ses recherches : Lévinas vise à remplacer l'ontologie – la compréhension heideggérienne de l'être de l'étant – et dans cette perspective, donne la prééminence à la relation d'étant à étant qu'il faut considérer non comme un rapport entre sujet et objet, mais comme « une proximité, la relation avec Autrui<sup>1085</sup> ».

---

<sup>1080</sup> Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, *Op. cit.*, p. 97.

<sup>1081</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p.23 & Platon, *République*, 509 b.

<sup>1082</sup> Lévinas (1949), *^ n découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin 4<sup>ème</sup> édition, 2006, p. 186.

<sup>1083</sup> Simon Critchley, Introduction in *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, CUP, 2002, p. 8.

<sup>1084</sup> Lévinas, Énigme et phénomène in *^ n découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *Op. cit.*, p. 283-302.

<sup>1085</sup> Lévinas Emmanuel (1963 et 1976), Signature in *Difficile liberté*, Le livre de poche, « Biblio-Essais », 8<sup>ème</sup> édition, 2007, p. 437.

Surmonter la relation sujet - objet pour trouver les conditions de possibilité d'une transcendance qui ne ramène pas à l'être, à « l'ordre indestructible de l'être<sup>1086</sup> ». Dans les premiers textes de Lévinas, la scission du moi d'avec l'être, correspondait, pour un moi « encombré de tous les existants qu'il domine<sup>1087</sup> », à l'évasion de l'« *il y a* » neutre et anonyme, comme existence impersonnelle<sup>1088</sup>. Cette sortie de l'« *il y a* » s'effectuera pour le moi par déposition de sa souveraineté et doit s'interpréter comme relation sociale avec autrui, relation que Lévinas désigne comme dés-intér-essée, pour marquer la sortie de l'être<sup>1089</sup>.

Le mot dés-intér-essement<sup>1090</sup>, déjà explicité, marque la scission d'avec l'être et met en question un « exister avec » les autres sur le mode du savoir et de la communication<sup>1091</sup>. La sortie de l'être ne s'effectue pas par la connaissance, mais par la socialité où prévaut la responsabilité pour autrui, l'être-pour-l'autre.

Dans le recueil, *Autrement que savoir*, Lévinas présente une synthèse magistrale de sa démarche. Celui-ci rappelle tout d'abord que chez lui l'emploi du mot éthique est éloigné de toute connotation moraliste, mais correspond toujours au « fait de la rencontre, de la relation d'un moi à autrui : scission de l'être dans la rencontre – pas coïncidence ! Transcendance et proximité<sup>1092</sup> ». Ainsi doit s'affirmer un être-pour-autrui – responsabilité, ou charité, ou paix - plutôt que l'égoïsme manifesté par l'effort d'être. Cette « grande scission initiale » est ainsi synthétisée :

- A. *L'exister* dans son *conatus essendi* (obstination à être) intrigué de son être, tendu encore sur soi dans la vie vécue de l'humain. ... persévérance à être déjà soi-même, déjà ipséité ou originel égoïsme dans l'exister (...) être dans le *persévérer à être*, être où il y va toujours, dans l'homme, de cet être (...) l'être revenant sur

---

<sup>1086</sup> Lévinas, *^ n découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *Op. cit.*, p. 286.

<sup>1087</sup> Lévinas, *Éthique et infini*, *Op. cit.*, p. 42.

<sup>1088</sup> Lévinas (1947), *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin 2<sup>ième</sup> édition augmentée, 2004.

<sup>1089</sup> Lévinas, *Éthique et infini*, *Op. cit.*, p. 42.

<sup>1090</sup> Nous avons consacré un paragraphe spécifique à ce terme dés-intér-essement dans son acception lévinassienne, terme opposé à « essence » dans le titre « *^ ssence et désintéressement* » du premier chapitre de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, et qui est à lire comme sortie de l'être où les étants se préoccupent d'exister en poursuivant leur propre intérêt.

<sup>1091</sup> Lévinas Emmanuel (1947), *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 9<sup>ième</sup> édition 2007, p. 21.

<sup>1092</sup> Lévinas Emmanuel (1987), *Autrement que savoir*, Paris, Editions Osiris, p. 28.

lui-même, avoue, dans les verbes réfléchis, (jouissance de son « identité au monde ») dans le heurt contre l'insaisissable, « qui fait mal », sa souffrance

- B. Possibilité humaine - pure éventualité, certes, mais, d'emblée éventualité pure ou sainte – de se vouer à l'autre ou de pressentir cette évolution, de derrière ou malgré ce *conatus* (...) au-delà de l'ontologie : éveil en l'homme d'une non-indifférence envers l'altérité d'autrui, envers sa transcendance d'insaisissable dans sa proximité.

Au-delà du dé-voilement d'objets, autrui en guise de visage, se dé-nude de ses formes de l'apparaître ou de son masque de personne ou de citoyen. Visage, en guise de mortalité et de faiblesse et de misère, mais aussi en guise de d'autorité désarmée, demandant ou commandant chez celui qui l'approche, une responsabilité immémoriale, indépendante de toute culpabilité, antérieure à toute faute commise, responsabilité *a priori* pour l'autre à laquelle celui qui l'approche se retrouve astreint comme unique et irremplaçable et, ainsi, défini ou *élu* comme *moi*.

## La responsabilité pour autrui

Comme nous l'avons rappelé ci-dessus, le recueil d'entretiens, *Éthique et infini*, offre une synthèse de la notion de responsabilité pour autrui, longuement méditée dans *Autrement qu'être*. Dans cet ouvrage la responsabilité est présentée « comme structure essentielle, première, fondamentale de la subjectivité<sup>1093</sup> ». La dimension éthique, philosophie première au sens où l'entend Lévinas, se structurant « comme l'un-pour-l'autre<sup>1094</sup> » conduit à cette responsabilité pour autrui.

Nous rappelions ci-dessus l'une des réflexions majeures sous-tendant la recherche philosophique de Lévinas : « Moi = responsabilité »<sup>1095</sup>, à savoir le « l'un-pour-l'autre » de la subjectivité. Mais Lévinas ne fait pas de la responsabilité pour l'autre un acte volontaire ; elle se réfère à un « pré-originaire », à un non présent, à ce qui sans être donné (ce qui se référerait encore à un présent) est une situation qui en porte la

---

<sup>1093</sup> Lévinas, *Éthique et infini*, *Op. cit.*, p. 91.

<sup>1094</sup> Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. cit.*, n. 15, p. 114.

<sup>1095</sup> Lévinas, *Carnets de captivité et notes philosophiques diverses*, *Op. cit.*, Œuvres complètes tome I, p. 251.

trace : « des souffrances et des fautes qui en ce moment même ensanglantent l'autre bout du globe, me regardent ! La responsabilité pour les autres ! »<sup>1096</sup>.

### *Une responsabilité d'otage*

En exprimant de façon hyperbolique la notion de responsabilité pour autrui, Lévinas l'étend à la responsabilité pour ceux qui me persécutent, responsabilité qui sort du champ de l'imputabilité où l'on est comptable de ses actes à hauteur de la faute ; la responsabilité repose alors sur une passivité totale : « elle est responsabilité d'otage ».

Lévinas développera ensuite le sens du mot responsabilité ; de nombreuses références pourraient être ici invoquées, retenons celle-ci figurant dans le chapitre initial *Essence et désintéressement* de *Autrement qu'être* et qui représente une synthèse de la notion de responsabilité telle que l'entend Lévinas :

« la responsabilité illimitée où je me trouve vient d'en deçà de ma liberté, d'un antérieur-à-tout-souvenir ... d'un non-présent par excellence, du non-originel, de l'anarchique<sup>1097</sup>, de l'en deçà ou de l'au de là de l'essence »<sup>1098</sup>.

Toute la dimension de passivité de cette « responsabilité d'otage » qui exclut toute intentionnalité et toute prise d'initiative, correspond au « l'un-pour-l'autre de la subjectivité » ; la responsabilité pour l'autre est antérieure à toute décision, (avant l'origine : an-archie) et n'est pas à entendre comme la générosité d'un acte volontaire mais d'emblée « comme extradition à l'autre »<sup>1099</sup>. *Responsabilité d'otage, extradition à l'autre*, autant d'expressions qui conduisent à la logique de la substitution.

### **« Me voici »**

À l'apparition du visage d'autrui dénudé et désarmé, quand autrui me regarde, j'en suis responsable, sans même avoir « à prendre de responsabilités à son égard ; sa responsabilité *m'incombe*<sup>1100</sup> ». Ce n'est pas au travers de la perception que l'on voit le visage, car une relation de responsabilité s'établit aussitôt. La connaissance d'autrui

---

<sup>1096</sup> Lévinas (1969), Le nom de Dieu – Discussion in *L'intrigue de l'infini*, textes réunis et présentés par Anne-Marie Lescourret, Paris, Flammarion, col. Champs L'Essentiel, 1994, p. 222..

<sup>1097</sup> *An-archie* à comprendre comme ce qui ne relève pas d'une *archè* – d'un principe ou d'une origine – désigné par pré-originel par Lévinas.

<sup>1098</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 12.

<sup>1099</sup> Lévinas, « Vérité du dévoilement et vérité du témoignage », *Le témoignage*, *Op. cit.*, p. 106.

<sup>1100</sup> Lévinas, *Éthique et infini*, *Op. cit.*, p. 92.



reste du domaine de la relation intentionnelle, celle qui nous rattache à l'objet : seule la responsabilité établit le lien avec autrui. Dans la relation interhumaine, tout se passe comme si, dans cette proximité avec autrui, « son visage m'ordonne de le servir ».

La réponse à cette injonction, est exprimée sous la forme de l'accusatif « Me voici ». Nous avons rappelé ci-dessus que Lévinas a transposé le *Hineni* hébreu en un « Me voici »<sup>1101</sup> pour en faire un commandement qui s'adresse à un Moi qui perd sa souveraineté, mais devient un « moi sous assignation » comme nous l'avons souligné ci-dessus<sup>1102</sup>. Cette assignation du sujet à une responsabilité inconditionnelle, s'exprime ainsi dans l'article La substitution : « l'ipséité dans sa passivité ... est otage. Le mot « Je » répondrait de tout et de tous »<sup>1103</sup> Lévinas renforce l'assertion et affirme cette pensée d'un sujet requis à l'appel de l'autre : « Le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous »<sup>1104</sup>.

Ce « Me voici » traduit le service qui doit être rendu à l'égard de la personne pauvre et faible – diaconie dans le lexique de Lévinas. La formulation « le visage me demande et m'ordonne<sup>1105</sup> », qui peut paraître excessive, reprend les modalités d'expression du visage avant tout discours : à l'apparition du visage le premier ordre qu'il intime est le « tu ne tueras point » et dans son dénuement il en appelle à ma puissance pour l'aider.

### ***La passivité***

Pour introduire cette responsabilité illimitée pour Autrui, Lévinas l'associe à « son antériorité par rapport à ma liberté » et à une passivité, plus passive que toute passivité<sup>1106</sup>, selon une expression récurrente dans son œuvre. Dans le texte *Humanisme et an-archie*<sup>1107</sup>, est introduit ce concept d'une passivité plus radicale que celle de l'effet

---

<sup>1101</sup> Putnam Hilary, *Levinas & Judaism in The Cambridge companion to Levinas*, Cambridge, CUP, 2002, p. 38 ; ou : Putnam, *La philosophie juive comme guide de vie*, *Op. cit.*, p. 109-110.

<sup>1102</sup> « Me voici, envoie-moi ». Isaïe 6,8. « Me voici » signifie « envoie-moi » : Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, n. 11, p. 186.

« Avant qu'ils ne m'appellent, moi je répondrai » Isaïe 65,24 : Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 192.

<sup>1103</sup> Lévinas, « La substitution », *Revue philosophique de Louvain*, *Op. cit.*, Tome 66, août 1968, p. 500.

<sup>1104</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 145.

<sup>1105</sup> Lévinas, *Éthique et infini*, *Op. cit.*, p. 94.

<sup>1106</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 18.

<sup>1107</sup> Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, *Op. cit.*, p. 65-81.

dans une série causale, d'en deçà la conscience et le savoir ; « il s'agirait d'une passivité référée à l'envers de l'être, antérieure au plan ontologique ... antériorité pré-originelle<sup>1108</sup> ». La constitution du moi s'effectue alors, non pas comme un Moi, qui déduisant le non-moi à partir de sa liberté, se pose ; mais il faut ici parler d'un Moi qui peut être mis en question par Autrui d'une façon exceptionnelle : « le Moi mis en accusation par Autrui qui l'« obsède » et qui, prochain ou lointain, lui impute une responsabilité ... pour laquelle il n'avait pas pris de décision, mais à laquelle il ne peut se dérober, enfermé en soi<sup>1109</sup> ». L'incommunicable de l'intériorité est la responsabilité antérieure à toute liberté, à tout engagement libre ; le sujet est assigné à responsabilité et cette responsabilité est précisément « le lieu même d'où peut seulement surgir, pointer, « naître » un moi , un je, un sujet<sup>1110</sup> » avant d'être intentionnalité.

Dans le chapitre de notre étude, intitulé, « *Subjectivité et vulnérabilité -la notion de vulnérabilité chez Emmanuel Lévinas* », nous avons présenté toute la richesse expressive de l'utilisation chez Lévinas de la métaphore de la maternité poussée jusqu'à l'hyperbole, pour illustrer la passivité et la responsabilité pour autrui. Donnons-en un exemple qui permet d'articuler la notion de responsabilité avec le terme substitution « la maternité signifie la responsabilité pour les autres - allant jusqu'à la substitution aux autres et jusqu'à souffrir et de l'effet de la persécution et du persécuteur même où s'abîme le persécuteur, La maternité - le porter par excellence - porte encore la responsabilité pour le persécuter du persécuteur<sup>1111</sup> ».

Bien que le projet philosophique de Lévinas soit très éloigné de l'approche ethnologique de Lévi-Strauss (Lévinas a pour exemple critiqué les sciences humaines comme « triomphe de l'intelligibilité mathématique »<sup>1112</sup>), cet extrait d'un texte intitulé *La famille*, étaye notre thèse d'une primauté d'un paradigme du souci parental pour répondre du plus vulnérable, en soulignant toute l'importance que prend la maternité et la responsabilité incessible des parents envers leur progéniture : « aucune société ne se maintiendrait dans le temps si les femmes n'y donnaient naissance à des enfants , et si

---

<sup>1108</sup> Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Op. cit., p. 73.

<sup>1109</sup> Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Op. cit., p. 74.

<sup>1110</sup> Lévinas, Introduction de Jacques Rolland in *Éthique comme philosophie première*, Op. cit., p. 51.

<sup>1111</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Op. cit., p. 95.

<sup>1112</sup> Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Op. cit., p. 90.

elles ne bénéficiaient pas d'une protection masculine pendant leur grossesse et tant qu'elles nourrissent et élèvent leur progéniture »<sup>1113</sup>.

### ***Fraternité et solidarité : Pourquoi autrui me concerne ?***

Question lancinante qui parcourt l'œuvre de Lévinas pour qui la tâche de la pensée doit consister à rechercher un sens dans la relation de l'un-pour-l'autre, qu'il désigne du nom de « relation éthique », lieu où s'articule le sens<sup>1114</sup>.

La question de Caïn : « suis-je le gardien de mon frère ? » permet d'introduire le propos : cette question émane de celui qui n'a pas encore senti la solidarité humaine et qui pense que chacun existe pour soi et que tout est permis<sup>1115</sup>.

« Pourquoi autrui me concerne ? Que m'est Hécube ? Suis-je le gardien de mon frère ? » autant de questions qui sont reprises sans relâche par Lévinas pour illustrer son questionnement face à cette énigme d'un « Autrui qui nous affecte malgré nous »<sup>1116</sup>. Ces questions sont posées quand on a supposé que le Moi qui n'a souci que de soi, « un soi qui devrait pourtant avoir un degré de responsabilité de plus ... et devrait être de fond en comble otage, plus anciennement que Ego<sup>1117</sup> ». La générosité ne naît pas parce qu'auraient été surmontés les sentiments originels d'égoïsme et de conflits entre les hommes.

### ***Contre une morale du contrat***

La responsabilité pour autrui, manière de répondre sans engagement, est la fraternité humaine, elle-même antérieure à la liberté. Nous avons déjà rencontré ce texte important tiré de l'essai *Dieu et la philosophie*, opposant une responsabilité à caractère juridique et contractuel à la responsabilité préoriginelle, d'en deçà la liberté :

---

<sup>1113</sup> Lévi-Strauss Claude, La famille in *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 91.

<sup>1114</sup> Lévinas, *^ n découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Op. cit., p. 314, note 1. : « Nous appelons éthique une relation entre des termes où l'un et l'autre ne sont unis ni par une synthèse de l'entendement ni par la relation de sujet à objet et où cependant l'un pèse ou importe ou est signifiant à l'autre, où ils sont liés par une intrigue que le savoir ne saurait ni épuiser ni démêler ».

<sup>1115</sup> Lévinas Emmanuel (1963 et 1976), Une religion d'adultes in *Difficile liberté*, Le livre de poche, « Biblio-Essais », 8<sup>ième</sup> édition, 2007, p. 41.

<sup>1116</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Op. cit., p. 166 ; *Humanisme de l'autre homme*, Op. cit., p. 82 ; *Dieu, la mort et le temps*, Op. cit., p. 205.

<sup>1117</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Op. cit., p. 150.

« La responsabilité pour le prochain est précisément ce qui va au-delà du légal et oblige au-delà du contrat, elle me vient d'en deçà de ma liberté ... la fraternité biologique humaine - pensée avec la sobre froideur caïnesque – n'est pas une raison suffisante pour que je sois responsable d'un être séparé ; la sobre froideur caïnesque consiste à penser la responsabilité à partir de la liberté ou selon un contrat<sup>1118</sup> »

Mais dans cette perspective d'une conscience libre, qui serait le cas échéant capable de sympathie et de compassion peut-on compter sur son implication dans le souci envers autrui ? Lévinas propose alors une expérience de pensée qui invalide la thèse d'une liberté précédant la responsabilité : « Admettons pour un instant le moi libre, capable de se décider à la solidarité avec les autres. Du moins reconnaîtra-t-on que cette liberté n'a aucun délai pour assumer ce poids urgent et que par conséquent elle est comme comprimée ou défaite sous la souffrance<sup>1119</sup> ». Ultérieurement Lévinas résume sa thèse, « contre la subjectivité idéalisante de l'ontologie », qui fait du sujet éthique un *je* d'abord responsable, au prix de sa liberté : dès que je reconnais que c'est moi qui suis responsable, j'accepte que ma liberté soit sacrifiée pour répondre à mon obligation envers l'autre. Pour Lévinas « L'éthique redéfinit la subjectivité comme cette responsabilité hétéronome en contraste avec la liberté autonome<sup>1120</sup> ».

### ***La dissymétrie de la relation éthique chez Lévinas : toujours autrui passe avant***

Nous reprenons maintenant ce thème de l'asymétrie de la relation l'un-l'autre, thème fondamental comme le rappelle Lévinas dans *Éthique et infini* : « je suis responsable d'autrui sans attendre de réciproque »<sup>1121</sup>. Après avoir présenté supra dans la section « Responsabilité et réciprocité », nous apportons à ce thème quelques compléments pour enrichir la thèse de la responsabilité pour autrui résumée magistralement par Maurice Blanchot. Après avoir rappelé que la responsabilité relève de la morale politique, la plus traditionnelle, Blanchot soutient que Lévinas a renouvelé la notion de responsabilité : « mais voici que la responsabilité – responsabilité de moi pour autrui, pour tous, sans réciprocité – se déplace, n'appartient plus à la conscience ...

---

<sup>1118</sup> Lévinas (1975), Dieu et la philosophie in *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. cit.*, p. 117.

<sup>1119</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 164.

<sup>1120</sup> Kearney Richard (1981), *De la phénoménologie à l'éthique – entretien avec Emmanuel Lévinas*, repris dans la revue ESPRIT N° 234, Juillet 1997, p. 135.

<sup>1121</sup> Lévinas, *Éthique et infini*, *Op. cit.*, p. 94.

Ma responsabilité pour Autrui suppose un bouleversement tel qu'il ne peut se marquer que par un changement de statut de « moi »... »<sup>1122</sup>.

Au niveau de la simple socialité, celle de la relation avec l'autre, « l'altérité apparaît comme relation non réciproque<sup>1123</sup> ». Autrui en tant qu'autrui, n'est pas seulement un alter ego ; il est ce que moi je ne suis pas, en raison de son altérité même : il est par exemple, le faible, le pauvre, « la veuve et l'orphelin », alors que moi je suis le riche ou le puissant. Lévinas conclura alors que « l'espace intersubjectif n'est pas symétrique<sup>1124</sup> ». Dans un texte antérieur à *Totalité et infini*, Lévinas poursuit sa méditation sur la responsabilité à l'égard d'autrui et s'interroge sur cet aspect contradictoire de la structure supposée symétrique de la relation avec autrui<sup>1125</sup> : « L'intuition fondamentale de la moralité consiste peut-être à s'apercevoir que je ne suis pas *l'égal* d'autrui »<sup>1126</sup>. Intuition repérée par Blanchot qui en propose cette interprétation : « ainsi autrui m'est inégal, ne se révélant à moi que par le hiatus de l'inégalité »<sup>1127</sup>.

Je me vois donc *obligé* à l'égard d'autrui et par conséquent je suis infiniment plus exigeant à l'égard de moi-même qu'à l'égard des autres : « la réciprocité est une structure fondée sur une inégalité originelle ». Pour que l'égalité entre dans le monde il faut que l'on puisse exiger de soi plus qu'on n'exige d'autrui : « il faut que les êtres se sentent des responsabilités dont dépend le sort de l'humanité<sup>1128</sup> ».

Lors d'une session de questions / réponses, une question concernant l'impératif biblique « aime ton prochain comme toi-même », comme expérience morale de l'autre en tant qu'identique à soi-même<sup>1129</sup>, fut soumise à Lévinas. Ce dernier propose d'abord de remplacer la traduction du « comme toi-même », qui pourrait signifier qu'on aime le

---

<sup>1122</sup> Blanchot Maurice (1980), *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 2006, p. 45.

<sup>1123</sup> Lévinas Emmanuel (1947), *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 9<sup>ième</sup> édition 2007, p. 75.

<sup>1124</sup> *Ibidem*.

<sup>1125</sup> Lévinas Emmanuel (1957), Une religion d'adultes in *Difficile liberté*, p. 43.

<sup>1126</sup> *Ibidem*.

<sup>1127</sup> Blanchot Maurice, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 91. : « ainsi autrui m'est inégal, ne se révélant à moi que par le hiatus de l'inégalité »

<sup>1128</sup> Lévinas, Une religion d'adultes in *Difficile liberté*, *Op. cit.*, p. 43.

<sup>1129</sup> Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. cit.*, p. 144.

plus soi-même, par une formulation<sup>1130</sup> qui respectera le mieux l'idée que dans la Bible « il y a toujours une priorité de l'autre par rapport à moi<sup>1131</sup> ».

Lévinas apporte ensuite un complément qui renforce toute l'importance qu'il confère à la dissymétrie de la relation éthique :

« C'est dans autrui que je vois toujours la veuve et l'orphelin. Toujours autrui passe avant. C'est ce que j'ai appelé la dissymétrie de la relation interpersonnelle. Aucune ligne de ce que j'ai écrit ne tient, s'il n'y a pas cela. Et c'est cela la vulnérabilité. Seul un moi vulnérable peut aimer son prochain<sup>1132</sup> ».

Par la suite Lévinas insistera sur « cette asymétrie essentielle, base même de l'éthique » en illustrant sa thèse par la reprise des paroles<sup>1133</sup> prêtées au « starets » par Dostoïevski : je suis responsable d'autrui sans attendre la réciproque ... la réciproque, c'est son affaire. C'est précisément dans la mesure où entre autrui et moi la relation n'est pas réciproque que « je suis sujétion à autrui ... c'est moi qui supporte tout<sup>1134</sup> ».

Au cours de l'entretien avec M. de Saint-Chéron, mentionné plus haut, à l'évocation de son désaccord avec Ricœur sur la notion de réciprocité, Lévinas reprend les éléments de sa pensée concernant la relation interhumaine : « il y a dans la relation à autrui un élément de gratuité totale, de désintéressement absolu, et j'en viens à contester la réciprocité même de ce bien qui se manifeste dans ce rapport<sup>1135</sup> ».

Lévinas admet que Ricœur, en contestant cette négation de la réciprocité dans le rapport éthique interpersonnel, puisse l'interpréter comme la création d'un manque qui se traduit alors par une espèce « d'injustice à l'égard de soi-même<sup>1136</sup> ». Blanchot a relevé cette emphase dans la notion de responsabilité inouïe pour autrui, allant jusqu'à la responsabilité de l'autre persécuteur : « c'est comme s'il disait : « puisse le bonheur

---

<sup>1130</sup> Lévinas propose alors les formulations suivantes : « Aime ton prochain comme toi-même ; tout cela c'est toi-même ; cette œuvre est toi-même ; cet amour est toi-même »

<sup>1131</sup> Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. cit.*, p. 145.

<sup>1132</sup> *Ibidem*.

<sup>1133</sup> « chacun de nous est coupable devant tous pour tous et pour tout, et moi plus que les autres »

<sup>1134</sup> Lévinas, *Éthique et infini*, *Op. cit.*, p. 95.

<sup>1135</sup> Michaël de Saint-Chéron, *Entretiens avec Emmanuel Lévinas*, *Op. cit.*, p. 29.

<sup>1136</sup> *Ibidem*.

venir pour tous, à condition que, par ce souhait, j'en sois exclu »<sup>1137</sup>. Lévinas apporte un apaisement à cette responsabilité illimitée qui pourrait aller jusqu'à l'oubli de soi : le prochain, tiers par rapport à un autre, doit interrompre la persécution dont je suis victime, introduisant ainsi la justice.

Pourquoi y a-t-il une justice ? De la présence du tiers à côté d'autrui naît la justice que la multiplicité des hommes rend nécessaire<sup>1138</sup>, conditionnant ainsi les lois. La relation interpersonnelle établie avec autrui doit l'être également avec les autres hommes ; « il y a donc nécessité de modérer ce privilège d'autrui ; d'où la justice<sup>1139</sup> ».

Comme nous l'avons observé, le désaccord avec Ricoeur reste sans issue. Lévinas recherche comme relation pure de la générosité à l'égard d'autrui le rapport avec autrui, qu'il soit appelé amour ou respect du prochain, qui pourrait aller jusqu'à relever de la sainteté. Dans un texte d'entretiens Lévinas va préciser ce qu'il désigne par sainteté et la valeur qui lui correspond : « elle ne tient pas du tout aux privations, elle est dans la certitude qu'il faut laisser à l'autre en tout la première place<sup>1140</sup> ». Derrida témoignera d'ailleurs que Lévinas lui avait confié qu'il ne intéressait seulement pas à l'éthique, mais au saint, à la sainteté du saint<sup>1141</sup>.

## La substitution

### *Difficultés d'une sollicitude substitutive*

Dans la perspective d'une recherche consistant à cerner les déterminants d'un contexte éthique supposé répondre de la vulnérabilité humaine, le mot « substitution » semble représenter cette dimension hyperbolique d'une responsabilité inouïe pour autrui, le plus vulnérable, et mériter un questionnement particulier. On peut remarquer en première analyse que la substitution pourrait renvoyer à ce que Heidegger désigne, au vingt-sixième paragraphe de *Être et temps*, comme une sollicitude (*Fürsorge*) substitutive qui conduit à ôter le « souci » à l'autre et, dans la préoccupation (*Besorgen*), se mettre à sa place, se substituer à lui : cette sollicitude substitutive qui nous décharge

---

<sup>1137</sup> Blanchot Maurice (1980), *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 2006, p. 40.

<sup>1138</sup> Lévinas, *Éthique et infini*, *Op. cit.*, p. 84.

<sup>1139</sup> *Ibidem*.

<sup>1140</sup> Poirié François (1987), *^manuel Lévinas qui êtes-vous ?* Arles, Actes Sud, coll. Babel, 1996, p. 105.

<sup>1141</sup> Derrida Jacques (1997), *Adieu à ^manuel Lévinas*, Paris, Editions Galilée, p. 49.

du fardeau de l'être, nous rend dépendant de l'autre et nous met sous sa domination, « fût-elle silencieuse au point de nous rester voilée »<sup>1142</sup>. Le terme substitution n'a pas manqué de laisser place à une interrogation<sup>1143</sup> qu'il nous faut analyser au delà du commentaire critique de Ricoeur<sup>1144</sup> évoqué ci-dessus.

Jean-Luc Marion étudie la notion de la substitution, objet du chapitre central de *Autrement qu'être*, comme relecture critique par Lévinas du vingt-sixième paragraphe de *Être et temps* ; suite à cette analyse, la thèse proposée par Marion consiste à poser que l'individuation de soi se réalise comme déplacement en autrui, par un soin d'autrui, faisant alors jouer à la notion de « substitution » un rôle de fonction quasi-transcendantale de l'éthique : elle la rend possible<sup>1145</sup>.

Dans le contexte d'une réalité sociale vécue par les personnes que la société désigne comme les plus vulnérables, le mot substitution risque d'être interprété en première approche, comme cette sollicitude substitutive et dominatrice, telle que nous l'avons évoquée ci-dessus, relevant d'une morale de la pitié et de la compassion. Dans une intervention récente, Bruno Tardieu, délégué national de ATD Quart Monde en France, nous a mis en garde contre cette sollicitude substitutive qui conduirait, en se mettant à la place de l'autre, à « parler et penser à sa place, l'empêcher de dire, de penser et d'être »<sup>1146</sup>. Face à « cette violence du penser pour l'autre », pour sauvegarder une existence propre, les personnes les plus démunies, celles qui vivent dans la grande pauvreté, le handicap ou la maladie mentale inventent des « stratégies d'autodéfense pour échapper à l'influence de ceux dont ils dépendent »<sup>1147</sup>.

On comprend alors la limite de l'attitude compassionnelle consistant à vouloir partager la souffrance des personnes vulnérables en se mettant à leur place ; cette

---

<sup>1142</sup> Martin Heidegger (1927), *Être et temps*, traduction Emmanuel Martineau, § 26, p. [122], Édition Authentica, 1987, p. 111.

<sup>1143</sup> Robert Bernasconi, What is the question to which « substitution » is the answer ? in *The Cambridge companion to Levinas*, Cambridge, CUP, 2002, p. 234-251..

<sup>1144</sup> Paul Ricoeur, *Autrement – Lecture d'Autrement qu'être*, *Op. cit.*, p. 23-24.

<sup>1145</sup> Jean-Luc Marion, « La substitution et la sollicitude. Comment Lévinas reprit Heidegger » in *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, Dir. B. Clément et D. Cohen-Lévinas, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2007, p. 68.

<sup>1146</sup> Bruno Tardieu, Du penser pour l'autre au penser avec l'autre in *Tous fragiles, tous humains*, Dir. Erik Fillet P<sup>dt</sup> de L'arche en France, Paris, Albin Michel, 2011, p. 188.

<sup>1147</sup> *Ibidem*.



expérience concrète relève de ce que Max Scheler<sup>1148</sup> désigne comme *Einfühling*, traduit par « intuition affective » en français ou « intropathie ». Pourtant l'événement psychologique de la compassion ou de l'intropathie ne correspond pas à ce que Lévinas entend par substitution, même s'il en illustre « les paradoxales possibilités psychologiques du « se-mettre-à-la-place-de-l'autre » : la responsabilité pour l'autre ... ma substitution ne se ramène pas à l'expérience de l'*Einfühling*<sup>1149</sup>. Lévinas récuse l'idée que la connaissance par intropathie ou par appréhension puisse conduire à « penser la relation à autrui comme savoir »<sup>1150</sup> : je m'empare de l'essence d'autrui en prétendant le comprendre, en me formant une idée générale de l'intériorité et du moi à partir de « l'expérience d'un *ego* co-existant »<sup>1151</sup> je manque « l'altérité indiscernable d'autrui »<sup>1152</sup>.

Le témoignage<sup>1153</sup> de Alexandre Jollien, infirme moteur cérébral, vient partiellement corroborer la mise en garde de Bruno Tardieu tout en ouvrant une perspective humaine exceptionnelle. Au sein d'une institution spécialisée, à l'administration quelque peu opprimante, Alexandre Jollien expose comment les personnes handicapées, même les plus fragiles, se soutiennent les unes les autres pour affronter une vie difficile. Un exemple bouleversant est fourni par l'amitié de Jérôme, jeune homme handicapé parmi les plus humbles, les plus démunis, grabataire sachant à peine parler ; amitié qui le conduit à s'inquiéter du bien-être de son camarade Alexandre par une question prononcée « dans un effort surhumain » ; par cette bienveillance accordant la priorité à autrui, Jérôme avait manifesté son soutien total à Alexandre ; Alexandre Jollien confirme alors l'importance de cette manifestation de bienveillance gratuite qui n'est pas très éloignée de la relation à autrui telle que l'entendrait Lévinas :

---

<sup>1148</sup> Max Scheler (1923), *Nature et forme de la sympathie*, trad. M. Lefebvre, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2003, p. 53 : « ce n'est pas *par* la sympathie que j'acquiers la connaissance des souffrances d'autrui ; mais cette connaissance doit déjà exister pour moi sous une autre forme quelconque, pour que je puisse la partager ».

<sup>1149</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 186 et 161.

<sup>1150</sup> Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. cit.*, p. 243.

<sup>1151</sup> L'appréhension est un processus par lequel quelque chose d'autre est rendu présent au travers de ce qui est immédiatement ou directement donné. Cette notion est discutée par Husserl dans l'étude de l'intersubjectivité dans la cinquième Méditation cartésienne, en particulier au § 54 « Explicitation du sens de l'appréhension, expérience de l'autre » : à cause de la présentation directe ou de ma perception, du corps d'une personne ou de son comportement, je peux avoir une *appréhension* des états mentaux de cette personne – « expérience d'un *ego* co-existant ». (Husserl Edmond (1929), *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1986, p. 101.)

<sup>1152</sup> Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. cit.*, p. 244.

<sup>1153</sup> Alexandre Jollien (1999), *Éloge de la faiblesse*, Préface de Ruedi Imbach, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003, p. 26.

« par ce banal « comment ça va ? » nous entrions dans l'existence de l'autre, prenions sur nous ses souffrances, lui communiquant notre amitié »<sup>1154</sup>. Cette « entrée dans l'existence de l'autre » représente ici une illustration de ce que Lévinas décrit comme « psychisme qui peut signifier cette altérité dans le même, sans aliénation, en guise d'incarnation, comme être-dans-sa-peau, comme avoir-l'autre-dans-sa-peau »<sup>1155</sup>.

### ***L'hospitalité sacrée : du sujet-hôte au sujet-otage***

Une phrase de la préface de *Totalité et infini*, précisant l'un des objectifs de cet ouvrage a certainement retenu l'attention de Derrida : « Ce livre présentera la subjectivité comme accueillant Autrui, comme hospitalité »<sup>1156</sup>. En effet dans son texte *Adieu à Emmanuel Lévinas* Derrida propose une relecture de l'ouvrage *Totalité et infini* comme « un immense traité de l'hospitalité »<sup>1157</sup>. Derrida appuie sa thèse sur une redéfinition de la subjectivité au travers d'une analyse du paragraphe qui lui est consacré à la fin de *Totalité et infini*<sup>1158</sup>. Derrida veut montrer que la subjectivité est redéfinie comme hospitalité<sup>1159</sup>. Le mot « hospitalité » est devenu quasi-synonyme de « accueil » : la conscience de ... « est attention à la parole ou accueil du visage, hospitalité »<sup>1160</sup>. Derrida va proposer une détermination de la subjectivité comme « intentionnalité, attention à la parole, accueil du visage, hospitalité, c'est le même mais le même en tant qu'accueil de l'autre, là où il se soustrait au thème »<sup>1161</sup>.

L'usage fréquent du mot « accueil » que Derrida relève dans *Totalité et infini*, justifie de faire de la notion d'hospitalité qui lui correspond, l'une des clés de ce livre. La mise en question de ma liberté en abordant autrui conduit à une subordination de la liberté par une venue du sujet à soi, parce que « dans l'accueil d'Autrui, j'accueille le Très-Haut<sup>1162</sup> auquel ma liberté se subordonne » : par cette subordination, le sujet se

---

<sup>1154</sup> Alexandre Jollien, *Éloge de la faiblesse*, *Op. cit.*, p. 33.

<sup>1155</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 146.

<sup>1156</sup> Lévinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, *Op. cit.*, p. 12.

<sup>1157</sup> Derrida Jacques (1997), *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Editions Galilée, p. 49.

<sup>1158</sup> Lévinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, *Op. cit.*, p. 333-335.

<sup>1159</sup> Derrida Jacques (1997), *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Editions Galilée, p. 101.

<sup>1160</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 334.

<sup>1161</sup> Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, *Op. cit.*, p. 51.

<sup>1162</sup> Derrida de préciser qu'il s'agit de « l'accueil du Tout-Autre comme Très-Haut » (*Adieu à Emmanuel Lévinas*, *Op. cit.*, p. 101).

constitue dans la sujétion et l'assujettissement pour conclure que la conscience de ... en se séparant de l'être, peut l'accueillir : « le sujet est un hôte »<sup>1163</sup>.

À cette sentence « le sujet est un hôte », va répondre « le sujet est otage » de *Autrement qu'être*<sup>1164</sup>. Ainsi apparaît progressivement la signification du terme « substitution » pour désigner cette condition d'otage par laquelle il s'agit « d'être soi » et d'avoir ainsi « toujours un degré de responsabilité de plus, la responsabilité pour la responsabilité de l'autre »<sup>1165</sup>. Comme l'être-« hôte », l'être-« otage » détermine la subjectivité du sujet, en passant de la subordination à la substitution, en tant que responsabilité pour autrui, qui ne peut être qualifiée ni d'attribut, ni d'accident du sujet ; cette citation, extraite du chapitre *La substitution* dans *Autrement qu'être* illustre ce développement qui vient d'introduire la substitution :

« La responsabilité pour autrui qui n'est pas l'accident arrivant au Sujet, mais précède en lui l'Essence, n'a pas attendu la liberté où aurait été pris l'engagement pour autrui. Je n'ai rien fait et j'ai toujours été en cause : persécuté. L'ipséité, dans sa passivité sans *arché* de l'identité, est otage. Le mot *Je* signifie *me voici* répondant de tout et de tous»<sup>1166</sup>.

Dans un entretien intitulé *De l'hospitalité*<sup>1167</sup>, postérieur à la parution de *Adieu à Lévinas*, Derrida synthétise la thèse qu'il y a développée. La priorité de l'ouverture à l'autre chez Lévinas, cette hospitalité première, signifie que cette irruption de l'autre a précédé l'instauration de ce rapport à moi-même, permettant d'être moi-même, *ipse*. Je deviens en quelque sorte otage<sup>1168</sup> de l'autre, et cette situation définit ma propre responsabilité ; responsabilité signifiée selon Derrida par le « me voici », déjà rencontré, et interprété ici comme « être déjà en proie à l'autre ». Derrida conclut ainsi cette interprétation de cette notion d'hospitalité chez Lévinas comme initiant l'idée de

---

<sup>1163</sup> *Ibidem*.

<sup>1164</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 142.

<sup>1165</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 150.

<sup>1166</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 145.

<sup>1167</sup> Derrida Jacques (1999), *De l'hospitalité* in *Sur parole – instantanés philosophiques*, Paris, Editions de l'Aube, p. 63-74.

<sup>1168</sup> *Ibidem*, p. 66 : « On passe ainsi d'une pensée de l'accueil à une pensée de l'otage. Je suis d'une certaine manière l'otage de l'autre, et cette situation d'otage où je suis déjà l'invité de l'autre en accueillant l'autre chez moi, où je suis chez moi l'invité de l'autre, cette situation d'otage définit ma propre responsabilité »

substitution : « je suis en proie à l'autre, l'otage de l'autre et l'éthique doit se fonder sur cette structure d'otage »<sup>1169</sup>.

Tentons maintenant de prolonger la réflexion sur le thème de l'hospitalité et de son apport au concept de substitution. Cet approfondissement nous est facilité par la référence<sup>1170</sup> à *L'hospitalité sacrée* de Louis Massignon dans *Adieu à Lévinas* : Derrida nous invite en effet à examiner une autre pensée de la substitution au travers de cette hospitalité inconditionnelle exaltant une vulnérabilité passive, exposée et assumée.

Au sortir de la deuxième guerre mondiale un groupe de chrétiens d'orient a fondé un mouvement spirituel nommé *Badalyia* (mot appartenant au lexique arabe de la substitution). Animé par Louis Massignon, ce mouvement trouvait son inspiration à partir de l'Ordre de la Merci, fondé au treizième siècle et dont les religieux (les Mercédaires) allaient remplacer dans les prisons musulmanes les captifs chrétiens, ainsi délivrés sans rançon. Dans le même esprit, les statuts de cette *Badalyia* précisent que les fidèles chrétiens adhérant à ce mouvement « offrent et engagent leurs vies *en otage* » ; conscients d'une responsabilité particulière des chrétiens d'orient à l'égard de leurs frères musulmans au milieu desquels ils vivent, la profession de foi des membres de la *Badalyia* s'exprime ainsi : « nous demandons à Dieu une réconciliation de ces âmes chères auxquelles nous voulons nous substituer « *fi-l-badalyia* » (en esprit de substitution), en payant leur rançon à leur place et à nos dépens »<sup>1171</sup>. Il est indéniable que nous sommes en présence d'une certaine tradition mystique chrétienne, correspondant aux spiritualités de réparation ou d'expiation en faveur des autres ; dans cette perspective la *Badalyia* devient « une mise à disposition spirituelle toute offerte au désir que Jésus a des âmes pour répondre à leur place à son appel : c'est un expatriement spirituel pour Lui offrir l'hospitalité dans ces autres âmes »<sup>1172</sup>.

Sans avoir l'intention de transposer au domaine philosophique cette approche théologique de la notion de substitution, il est pourtant intéressant de souligner que cet esprit de substitution à la source de la *Badalyia* est envisagé comme un « expatriement

---

<sup>1169</sup> *Ibid.*

<sup>1170</sup> Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, *Op. cit.*, p. 128.

<sup>1171</sup> Louis Massignon, *L'hospitalité sacrée*, préface de René Voillaume, Paris, Nouvelle Cité, 1987, p. 373-375.

<sup>1172</sup> Massignon, *L'hospitalité sacrée*, *Op. cit.*, p. 382.

spirituel » : pour répondre à la place d'un autre, parler en son nom, il faut être le plus possible, sinon l'autre lui-même, du moins être des « siens »<sup>1173</sup>.

De cette hospitalité sacrée qui repose sur la *Badalyia*, prônant l'esprit de substitution, nous retiendrons la condition d'« otage » qui en est constitutive d'une part et d'autre part la formule de l'« expatriement spirituel » par lequel on s'efforce d'être l'autre lui-même afin de réaliser cette « substitution aux âmes des frères séparés »<sup>1174</sup>. Nous reconnâtrons ici une parenté entre cet « expatriement spirituel » et « l'extradition à l'autre », constitutive de la subjectivité telle que la conçoit Lévinas dans ce texte qui synthétise magistralement la responsabilité originaire et irréductible de l'homme :

« Subjectivité de l'homme de chair et de sang plus passive, dans son extradition à l'autre, que la passivité de l'effet dans une chaîne causale ; arrachement-à-soi-pour-un-autre dans le donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche »<sup>1175</sup>

### « *Un point se substitue au tout* »<sup>1176</sup>

L'injonction « Moi = responsabilité », déjà évoquée, est suivie d'un développement qui explicite la visée de cette exclamation : « ma thèse consiste à affirmer la dissymétrie dans l'Être : le Moi supporte toute la responsabilité comme s'il existait un point privilégié : l'homme en tant que Moi »<sup>1177</sup>.

Examinons maintenant toute l'importance que revêt cette notion de « point privilégié », point qui pourrait représenter « une sortie de l'être et des catégories qui le décrivent »<sup>1178</sup>, thèse au cœur des premiers ouvrages de Lévinas : surmonter la « fatigue de l'être », d'être rivé à son être (*De l'évasion*) ou s'échapper de l'*il y a*, l'être dans son anonymat (*De l'existence à l'existant*). On sort de cet anonymat de l'être par les étants : il faut un sujet porteur et maître de l'être, de l'être sien<sup>1179</sup>. À la fin de *De l'existence à l'existant*, la sortie de l'*il y a*, de cet enchaînement d'un moi à son soi - rivé à son être, se

---

<sup>1173</sup> *Ibidem*, p. 396. « s'expatrier c'est se substituer au musulman, ou à la communauté musulmane, ne pas s'apitoyer sur ce qui leur manque, mais rejoindre d'abord ce qu'ils ont, ce qu'ils sont d'authentique ... »

<sup>1174</sup> *Ibidem*, p. 383.

<sup>1175</sup> Lévinas, « Vérité du dévoilement et vérité du témoignage », *Le témoignage*, *Op. cit.*, p. 106.

<sup>1176</sup> Lévinas Emmanuel (1968), *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Éditions de Minuit, 2005, p. 108.

<sup>1177</sup> Lévinas Emmanuel, *Carnets de captivité et notes philosophiques diverses*, *Op. cit.*, O.C. tome I, p. 251.

<sup>1178</sup> Lévinas, *De l'existence à l'existant*, *Op. cit.*, p. I.

<sup>1179</sup> Poirié François (1987), *Emmanuel Lévinas qui êtes-vous ?* Arles, Actes Sud, coll. Babel, 1996, p. 101-102.

réalise avec l'idée que le véritable porteur d'être est dans l'obligation, dans le « pour l'autre » qui introduit un sens dans le non-sens de *l'il y a*<sup>1180</sup> : la relation avec autrui n'est pas à penser comme un enchaînement à un autre moi, comme un retour à soi-même<sup>1181</sup>.

Cette sortie de l'être, cet « au delà de l'être » sont les thèmes fondamentaux de la recherche de Lévinas, repris sous forme programmatique au tout début de *Autrement qu'être* : « il s'agit de penser la possibilité d'un arrachement à l'essence »<sup>1182</sup>. Lors de l'itinéraire de *Autrement qu'être*, par lequel il s'agira de montrer « la substitution comme l'autrement qu'être »<sup>1183</sup>, en récusant à l'essence sa prétention à « recouvrir ... toute exception », sera exposé que « l'exception de l' « autre que l'être » ... signifie la subjectivité ou l'humanité »<sup>1184</sup>. Lévinas rappelle cette thèse en conclusion de l'ouvrage *Autrement qu'être*, « livre qui interprète le *sujet* comme *otage* et la subjectivité du sujet comme substitution rompant avec l'essence de l'être<sup>1185</sup> » ; en réhabilitant le thème de la subjectivité, pourrions-nous ajouter, par la réfutation des programmes philosophiques qui en annoncent la fin, fin à laquelle aboutirait cette doctrine de « l'enracinement de l'homme dans l'être dont il serait le messager et le poète »<sup>1186</sup>.

C'est le poids de la responsabilité pour autrui, avant toute liberté, qui va réaliser la sortie de l'être, « poids qu'exerce sur un point de l'être le reste de sa substance »<sup>1187</sup>. Dans ce commentaire philosophique d'une lecture talmudique, Lévinas précise que le moi est responsable au-delà de ce qu'il avait commis, au sens d'un moi dans son intégrité et sa droiture<sup>1188</sup>, au sens d'être moi-même dans ma complétude, désigné comme *Temimouth* : la « *Temimouth* consiste dans une substitution aux autres »<sup>1189</sup>. Pour une des premières fois Lévinas emploie le terme substitution, dès lors présentée comme condition d'otage d'un sujet qui assume la responsabilité pour autrui avant toute liberté,

---

<sup>1180</sup> Poirié, ^ mmanuel Lévinas qui êtes-vous ?, *Op. cit.* p. 102.

<sup>1181</sup> Lévinas, *De l'existence à l'existant*, *Op. cit.*, p. 144-145.

<sup>1182</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 9.

<sup>1183</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 23.

<sup>1184</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 9.

<sup>1185</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 232.

<sup>1186</sup> Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, *Op. cit.*, p. 90.

<sup>1187</sup> Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, *Op. cit.*, p. 107.

<sup>1188</sup> *Ibidem.* : « droiture absolue qui est aussi critique absolue de soi, lue dans les yeux de celui qui est le terme de cette droiture et dont le regard me met en question »

<sup>1189</sup> *Ibidem.*

illustrée par ce point qui se substitue au tout : « toute la souffrance du monde pèse sur un point où se produit une mise à part, une inversion de l'essence de l'être »<sup>1190</sup>. Dans le chapitre *La substitution de Autrement qu'être*, cette représentation du sujet comme un point est évoquée en des termes voisins : « toute la souffrance et la cruauté de l'essence pèse sur un point qui la supporte et l'expie »<sup>1191</sup>.

Mais la lecture talmudique vient ensuite clarifier ce questionnement d'une « liberté précédant la responsabilité » que nous avons examiné. En effet dans l'optique d'un sujet qui serait libre de compatir ou non, pourrait-on parler d'une mise à part due à la souffrance du monde, à une impossibilité de se dérober ? Ou en d'autres termes : « seul l'être libre aurait-il été sensible au poids du monde qu'il aurait pris sur soi ? »<sup>1192</sup>. Cette interrogation se conclut, nous l'avons noté, en reconnaissant que la liberté est « comme comprimée ou défaite sous la souffrance ». Cette condition d'otage est ainsi une modalité essentielle de la liberté : « impossibilité de se dérober à l'appel du prochain ... l'assomption de la souffrance et de la faute d'autrui ne déborde en rien la passivité »<sup>1193</sup>.

### ***Moi plus que les autres***

La responsabilité inconditionnelle et totale, incessible, qui répond de tous les autres, est origine de la subjectivité attestée par la citation de Dostoïevski déjà mentionnée, et maintes fois rencontrée dans les textes et les entretiens de Lévinas : « chacun de nous est coupable devant tous pour tous et pour tout, et moi plus que les autres<sup>1194</sup> ». Dans cette phrase le moi, dans sa condition d'otage, a un degré de responsabilité de plus, la responsabilité pour la responsabilité de l'autre. Reprenons le commentaire du « moi plus que les autres » qu'en propose Lévinas dans le dialogue<sup>1195</sup> avec des philosophes hollandais, retranscrit dans *De Dieu qui vient à l'idée*. Lévinas interprètera le moi désigné dans cet extrait de la citation de Dostoïevski, comme un moi

---

<sup>1190</sup> Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, *Op. cit.*, p. 108.

La même phrase est citée dans l'article *La substitution* de 1968, mais, comme nous le citerons ensuite, est formulée différemment dans *Autrement qu'être* : Lévinas, « La substitution », *Revue philosophique de Louvain*, *Op. cit.*, Tome 66, août 1968, p. 506.

<sup>1191</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 161. Ce même article rappelé dans la note précédente ajoutait : « Un point est sujet à tout ».

<sup>1192</sup> Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, *Op. cit.*, p. 108.

<sup>1193</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 164.

<sup>1194</sup> Dostoïevski (1880), *Les Frères Karamazov*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2006, p. 310.

<sup>1195</sup> Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. cit.*, p. 135.

qui est élu<sup>1196</sup>, irremplaçable pour faire ce qu'il doit faire. Ici le moi n'est plus « un cas particulier du Moi » et est considéré comme « le point unique qui supporte<sup>1197</sup> l'univers »<sup>1198</sup>. Mais le moi, assigné à cette responsabilité infinie, doit « s'évader de son concept » : cette situation Lévinas l'appelle « vulnérabilité, la culpabilité absolue, ou plutôt la responsabilité absolue »<sup>1199</sup>. Dans « ce moi plus que les autres », Lévinas considère qu'il ne s'agit pas d'une généralisation d'une loi qui rendrait chaque « je » plus responsable que tous les autres ; on y retrouve cette asymétrie essentielle : « non seulement je suis plus responsable que l'autre, mais Je suis même responsable pour la responsabilité de tout le monde »<sup>1200</sup>.

Cette substitution à autrui - dont Lévinas reconnaît qu'on peut lui faire reproche d'être utopique - assume la condition d'otage : « la subjectivité répond jusqu'à expier pour les autres ». Interrogé sur cet emploi du terme « otage », contesté par Ricœur, Lévinas rappelle, dans l'entretien avec M. de Saint-Chéron, qu'il connaît ce mot suite à la persécution nazie : « en faisant de vous un otage, on vous punissait pour quelqu'un d'autre<sup>1201</sup> ». « Incondition d'otage », par cette formule Lévinas veut exprimer une responsabilité qui nous incombe et que *humainement*, on ne peut refuser, pouvant même aller jusqu'à assumer la responsabilité d'autrui : « L'unicité de soi, c'est le fait même de porter la faute d'autrui » phrase complétée par « l'unicité du Moi, c'est le fait que personne ne peut répondre à a place ».

Le chapitre *Responsabilité* du texte *Éthique et infini*, se conclut par cette synthèse éclairante : « moi non interchangeable, je suis moi dans la seule mesure où je suis responsable. Je puis me substituer à tous, mais nul ne peut se substituer à moi »<sup>1202</sup>. C'est cette condition d'otage qui, selon Lévinas, va donner naissance à la solidarité : « c'est de par la condition d'otage qu'il peut y avoir dans le monde pitié, compassion,

---

<sup>1196</sup> Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, *Op. cit.*, p. 220.

<sup>1197</sup> *Ibid.* : « Qui supporte l'insupportable et qui le porte ».

<sup>1198</sup> Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, *Op. cit.*, p. 135.

<sup>1199</sup> *Ibidem.*

<sup>1200</sup> Kearney, *De la phénoménologie à l'éthique – entretien avec Emmanuel Lévinas*, *Op. cit.*, p. 138.

<sup>1201</sup> Michaël de Saint-Chéron (2000), *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1992-1994*, Paris, Le livre de poche, « Biblio-Essais », 2006, p. 31.

<sup>1202</sup> Lévinas, *Éthique et infini*, *Op. cit.*, p. 97.



pardon et proximité. Même le peu qu'on en trouve, même le simple « après-vous-Monsieur ».

L'incondition d'otage n'est pas le cas limite de la solidarité, mais la condition de toute solidarité<sup>1203</sup> ». Comment ne pas se souvenir de l'évocation par Alexandre Jollien du banal « comment ça va ? », que s'adressent les deux amis gravement handicapés, et par lequel chacun prend sur soi la souffrance de l'autre et entre dans l'existence de l'autre<sup>1204</sup>.

Nous concluons ce paragraphe par un autre éclairage de l'expression « moi plus que les autres », que nous offre Lévinas dans *Autrement que savoir* : « Ce « moi plus que les autres » n'est pas le résultat de la consultation de son dossier judiciaire, mais la structure initiale du moi venue dans le « me voici » au service d'autrui »<sup>1205</sup>.

## **2. Individuation par la responsabilité pour autrui**

Rappelons l'une des thèses essentielles que soutient Lévinas, à savoir que mon individuation a pour origine ma responsabilité pour autrui<sup>1206</sup>, thèse réaffirmée avec force dans *Éthique et infini* : « la responsabilité pour autrui, qui, dans son avènement éthique est incessible, à laquelle on ne peut se dérober et qui, ainsi, est principe d'individuation absolue »<sup>1207</sup>. Un éclairage saisissant est apporté à cette thèse de Lévinas par le recueil des observations cliniques de Winnicott sur l'émergence de la capacité de « concernement » chez le nourrisson.

Axel Honneth utilise les travaux du pédopsychiatre D. W. Winnicott comme l'une des sources venant étayer les modèles de reconnaissance intersubjective qu'il propose et que nous avons mentionnés ci-dessus. Au travers des études de Winnicott sur les processus de maturation chez l'enfant, Honneth trouvera des clés d'interprétation des mécanismes de la socialisation et de l'individuation propres à éclairer le premier modèle de reconnaissance mutuelle, à savoir la relation d'amour. En effet Winnicott a tenté

---

<sup>1203</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 150.

<sup>1204</sup> Alexandre Jollien, *Éloge de la faiblesse*, *Op. cit.*, p. 33.

<sup>1205</sup> Lévinas, *Autrement que savoir*, *Op. cit.*, p. 72.

<sup>1206</sup> Citons pour exemple cette formule déjà rencontrée : « le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous » (Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 145.)

<sup>1207</sup> Lévinas, *Éthique et infini*, *Op. cit.*, p. 75.

d'identifier, tout au long de ses recherches, le processus d'interaction permettant à la mère et à l'enfant de se dégager d'un état d'unité indifférenciée, « pour apprendre à s'accepter et à s'aimer comme des personnes indépendantes »<sup>1208</sup>. Comme nous l'avons rappelé, l'enfant, grâce à une « mère suffisamment bonne » incarnant « l'environnement facilitateur » indispensable à son épanouissement, acquiert une « dépendance relative<sup>1209</sup> » et surmonte ainsi les sentiments d'abandon, de détresse et cherche dans le besoin d'être rassuré, la confiance dans la vie.

Winnicott pose par ailleurs la thèse suivante : grâce aux soins qu'une « mère suffisamment bonne » lui prodigue, le nourrisson manifesterait à l'égard de sa mère un comportement qui serait chez lui la source du souci d'autrui, traduisant ainsi un développement de la capacité de sollicitude<sup>1210</sup> (correspondant au terme anglais de *concern*<sup>1211</sup> souci, préoccupation) envers l'autre. Le développement de cette capacité à se préoccuper des autres, au travers de la relation affective avec une « mère ordinaire normalement dévouée », fait partie de ces processus de maturation analysés par Winnicott, processus qu'il juge devoir se poursuivre et se renforcer au cours de la vie d'adulte.

Nous allons examiner de façon approfondie cette thèse de Winnicott d'un surgissement de la responsabilité chez l'être humain, responsabilité pré-originale, avant toute liberté, comme la désigne Lévinas, et révélée chez l'individu à son stade de développement le plus précoce et le plus vulnérable : celui du nouveau-né. Ce n'est pas le moindre des paradoxes que le nouveau-né représente par ailleurs le paradigme de cette responsabilité « irréfutable » par les soins qu'il réclame ; ce nouveau-né, « dont la simple respiration adresse un « on doit » irréfutable à l'entourage, à savoir : qu'on s'occupe de lui<sup>1212</sup> ».

---

<sup>1208</sup> Axel Honneth (1992), *La lutte pour la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 121.

<sup>1209</sup> D. W. Winnicott (1963), Le passage de la dépendance à l'indépendance dans le développement de l'individu in *Processus de maturation Développement affectif et environnement*, trad. J. Kalmanovitch, Paris, Payot, 1987, p. 48.

<sup>1210</sup> D. W. Winnicott (1963), « Élaboration de la capacité de sollicitude » in *Processus de maturation Développement affectif et environnement*, trad. J. Kalmanovitch, Paris, Payot, 1987, p. 31-42.

<sup>1211</sup> D. W. Winnicott (1963), « The development of the capacity for concern » in *The maturational processes and the facilitating environment*, Londres, The Hogarth Press, 1965, p. 73-82.

<sup>1212</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, *Op. cit.*, p. 251.

## Individuation par la responsabilité pour autrui<sup>1213</sup> : un processus de maturation chez Winnicott

L'hypothèse de Winnicott sur le « développement de la capacité de souci (préoccupation) envers l'autre » chez le nouveau-né, fait partie des études cliniques contribuant à la théorie du développement émotionnel de l'enfant. Il nous a paru plus pertinent de retenir l'expression *souci* ou *préoccupation* – même si le terme « *concernement* »<sup>1214</sup> conviendrait mieux dans ce contexte - pour traduire le terme anglais *concern*<sup>1215</sup> employé par Winnicott, plutôt que d'avoir recours au vocable *sollicitude* de la traduction française<sup>1216</sup>. Winnicott précise ce qu'il entend par *concern* : le souci (ou préoccupation) correspond au fait que l'individu prend soin (*cares*) ou prête attention (*minds*) et à la fois ressent et accepte une responsabilité<sup>1217</sup>. Le mot « souci » va désigner le versant positif d'un phénomène qui, considéré dans sa forme négative, se traduirait par le terme « culpabilité ». Ce sentiment de culpabilité correspond à l'anxiété liée au concept d'ambivalence postulé par le psychiatre traduisant dans la relation du nourrisson avec la mère devenue objet unique et total, les expériences d'amour et de haine simultanées, surmontées et intégrées dans le Moi. Le sentiment de culpabilité restera donc associé, selon le psychiatre, d'une part à la destructivité et d'autre part à l'activité constructrice<sup>1218</sup> qui se veut ainsi réparatrice.

La démarche interprétative de Winnicott est intéressante en ce sens qu'elle explore l'hypothèse d'une capacité à se soucier, à se préoccuper d'autrui qui serait en puissance chez l'être humain dès le début de la vie et qui émergerait dès les premiers stades du développement affectif du nouveau-né. Cette aptitude à se soucier d'autrui et à accepter d'en être responsable, si elle se révèle au tout début de la prime enfance,

---

<sup>1213</sup> Lévinas Emmanuel (1991), Philosophie, Justice et Amour in *Notre nous : essais sur le penser à l'autre*, Paris, Le livre de poche, « Biblio-Essais », 1993, p. 118.

<sup>1214</sup> Nous avons trouvé ce terme « concernement » - de l'un par l'autre, sous la plume de Jacques Rolland dans son *Parcours de l'autrement*, commentaire de *Autrement qu'être*, pour tenter d'exprimer le hiatus de l'inégalité, entre l'un et l'autre.

<sup>1215</sup> D. W. Winnicott (1963), The development of the capacity for concern in *The maturational processes and the facilitating environment*, Londres, The Hogarth Press, 1965, p. 73-82.

<sup>1216</sup> D. W. Winnicott (1963), Élaboration de la capacité de sollicitude in *Processus de maturation Développement affectif et environnement*, trad. J. Kalmanovitch, Paris, Payot, 1987, p. 31-42.

<sup>1217</sup> Winnicott, *The maturational processes and the facilitating environment*, *Op. cit.*, p. 73 : « Concern refers to the fact that the individual *cares* or *minds*, and both feels and accepts responsibility ».

<sup>1218</sup> D. W. Winnicott (1960), Agressivité, culpabilité et réparation in *Conversations ordinaires*, trad. Brigitte Bost, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2008, p. 116.

participe également aux processus de développement tout au long de la vie. Ces processus ne sont jamais pleinement aboutis, mais dans le cadre d'un environnement facilitateur, se poursuivent et se renforcent lors de la croissance ultérieure de l'enfant, et même durant toute la vie de l'adulte y compris jusqu'à la vieillesse<sup>1219</sup>.

Pour analyser et argumenter l'apparition de cette capacité à se soucier d'autrui chez l'enfant immature, Winnicott va postuler l'existence de deux mères : une « mère-objet » et une « mère-environnement ». Pour le nourrisson deux aspects très différents de la relation de soin entre l'enfant et sa mère seraient ainsi vécus :

- la mère en tant qu'objet, ou pour le moins détentrice de l'objet partiel qui peut satisfaire les besoins urgents de l'enfant.
- La mère en tant que personne qui écarte l'imprévisible et qui pourvoit activement aux soins tout en créant et maintenant un environnement facilitateur.

La « mère-environnement » permet d'établir une relation affective tout en maintenant une coexistence émotionnelle apaisée tandis que la « mère-objet » reste la cible des pulsions instinctuelles implacables.

Ce dispositif argumentatif des deux mères va permettre à Winnicott de préciser, pour le nouveau-né, l'ambivalence représentée par le double sentiment d'amour et de haine, traduit par celui de culpabilité due à notre « destructivité naturelle » supportable grâce à une activité réparatrice : « donner à quelqu'un l'occasion d'apporter sa contribution, quelle qu'elle soit, lui permet d'accepter sa destructivité innée, fondamentale, inhérente à l'amour, c'est-à-dire à l'acte de manger »<sup>1220</sup>.

La thèse de Winnicott va consister à poser que le souci pour l'autre émerge dans la vie du nourrisson au travers d'une expérience très sophistiquée de la rencontre dans l'esprit de l'enfant de la « mère-objet » et de la « mère-environnement ». Le fantasme associé aux fortes pulsions instinctuelles comprend l'attaque et la destruction : l'enfant imagine qu'il mange l'objet, mais en plus il veut en prendre possession. C'est grâce à sa propre aptitude à survivre que l'objet n'est pas détruit et non parce que l'enfant le protège. Par ailleurs la relation de l'enfant avec la « mère-environnement », protectrice, peut se voir inhibée ou écartée par une surprotection de la mère.

---

<sup>1219</sup> *Ibid.* p. 74.

<sup>1220</sup> Winnicott, Agressivité, culpabilité et réparation in *Conversations ordinaires*, *Op. cit.*, p. 127.

Mais dans un contexte favorable cette forme complexe d'ambivalence peut être surmontée. Une anxiété survient d'abord chez l'enfant car s'il « consomme » la « mère-objet » il va la perdre ; mais cette anxiété se modifie et s'atténue dans la mesure où le nourrisson peut donner une contribution à la « mère-environnement ». Plus croît sa confiance en sa faculté à pouvoir apporter sa contribution, par le don qu'il fait à la « mère-environnement », et plus augmente cette confiance pour l'enfant à pouvoir contenir cette anxiété. Contenue de cette manière, l'anxiété se transforme en un sentiment de culpabilité. Les pulsions conduisent d'abord à un usage sans merci des objets, puis survient un sentiment de culpabilité qui lui est associé, mais s'apaise grâce à la contribution offerte à la « mère-environnement ». Par sa présence rassurante, la « mère-environnement », permet ainsi à l'enfant de se libérer de sa vie instinctuelle. Avec l'instauration d'une certaine confiance en ce qui pourrait s'appeler un cercle vertueux<sup>1221</sup> d'une part, et d'autre part en la survenue d'occasions à pouvoir offrir cette réparation, le rapport entre le sentiment de culpabilité et les pulsions instinctuelles s'en trouve d'autant plus modifié ; ce sentiment de culpabilité « qui se situe au point où la destructivité se transforme en constructivité<sup>1222</sup> », Winnicott le désigne par un terme comme souci (*concern*)<sup>1223</sup>, à connotation plus positive. En effet l'enfant est maintenant capable de se sentir concerné et responsabilisé à contrôler ses pulsions.

Tout au long de la vie, le souci et la responsabilité manifestés à l'égard d'autrui s'exprimeront dans la mesure où, sur le plan psychique, la pulsion de destructivité peut être contrebalancée par une attitude constructive. À la lumière des cas cliniques qu'il a traités<sup>1224</sup>, Winnicott affirme que les êtres humains ne peuvent se résoudre à viser la destruction de l'objet qu'ils tentent d'aimer en tout premier lieu. L'idée de détruire la « mère-objet » à aimer peut être supportée, néanmoins, si l'individu qui s'en approche, obtient la preuve qu'il a un objectif constructif, déjà à portée de main et qu'il peut compter sur la présence d'une « mère-environnement » prête à accepter cet objectif. Il s'agit donc ici de caractériser de manière plus spécifique une mère suffisamment réceptive et rassurante que Winnicott aura désigné dans ses œuvres comme la mère

---

<sup>1221</sup> Qui correspond au cycle : destructivité => anxiété => culpabilité => don réparateur

<sup>1222</sup> Winnicott, Agressivité, culpabilité et réparation in *Conversations ordinaires*, *Op. cit.*, p. 128.

<sup>1223</sup> Winnicott, *The maturational processes and the facilitating environment*, *Op. cit.*, p. 76.

<sup>1224</sup> Winnicott, *The maturational processes and the facilitating environment*, *Op. cit.*, p. 80.

« suffisamment bonne », créatrice d'un « environnement facilitateur<sup>1225</sup> ». Cet environnement facilitateur<sup>1226</sup> contribue de façon positive au processus de maturation de l'individu et à son évolution vers une plus grande indépendance. Nous avons évoqué dans le paragraphe consacré à la honte morale (dans le contexte du handicap), le rôle clé joué par un « environnement facilitateur » nécessaire à la tolérance à l'égard de la vulnérabilité et de la déficience révélées par le handicap, la maladie ou le grand âge.

Une aptitude à se soucier de l'autre et à se sentir concerné par autrui se manifeste très tôt chez l'être humain et peut continuer à s'exprimer au cours de sa vie ; Winnicott résume ainsi son interprétation clinique<sup>1227</sup> : Le souci (ou préoccupation) de l'autre peut apparaître très tôt chez le nourrisson comme une capacité mise en lumière lors de la relation duelle avec sa mère (ou son équivalent maternel). Dans un contexte favorable, la mère, présente et disponible, joue deux rôles : elle reçoit la totalité des pulsions instinctuelles d'une part et d'autre part elle peut être aimée comme une personne à qui réparation peut lui être faite. Ainsi l'anxiété, suscitée par ces pulsions et les fantasmes qui leurs sont associés, devient supportable au nourrisson qui peut alors soit faire connaissance avec la culpabilité soit la réprimer en attendant une occasion de réparation. Le terme de « souci » (*concern*) est ainsi donné à cette culpabilité contenue, mais non ressentie comme telle. Un rôle très important est conféré à la figure maternelle dont la présence des plus rassurantes, prête alors à accueillir le geste de réparation, rend le sentiment de culpabilité supportable et permet au souci constructif d'être ressenti.

En guise de conclusion de cette thèse de Winnicott sur les conditions de possibilité de l'émergence du souci de l'autre chez un individu dès sa prime enfance, relevons ce passage qui figure dans *Fragment d'une analyse*, dans lequel le patient questionne de façon saisissante son analyste – Winnicott en l'occurrence, sur cette interrogation rencontrée en étudiant ci-dessus la notion de responsabilité chez Lévinas :

---

<sup>1225</sup> Winnicott (1971), *La crainte de l'effondrement*, trad. Jeannine Kalmanovitch, Paris, Gallimard, 2000, p. 207.

<sup>1226</sup> Winnicott (1971), le rôle de miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant in *Jeu et réalité – L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1981, p. 154.

« Lors des premiers stades du développement émotionnel, l'environnement, que le petit enfant ne sépare pas encore de lui-même, joue un rôle essentiel ». Se trouvent alors rappelés les déterminants de l'environnement facilitateur :  *Holding* (la manière dont l'enfant est porté),  *Handling* (la manière dont il est traité, manipulé),  *Object-presenting* (le mode présentation de l'objet).

<sup>1227</sup> Winnicott, *The maturational processes and the facilitating environment*, *Op. cit.*, p. 82.

« pourquoi autrui me concerne ? ». En effet à l'analyste qui suggère au patient, préoccupé par son avenir, de réfléchir à une voie de développement où l'on se soucie de l'objet, ce dernier lui demande :

« Est-ce possible de parvenir à quelque chose en soi qui n'existe pas encore ? Comment peut-on arriver au stade où l'on se soucie de l'autre si cela n'a jamais paru jusque là ? Ou bien y a-t-il quelque chose qui est enseveli et qu'on peut découvrir ? <sup>1228</sup>».

Nous avons déjà souligné que la réponse était en partie apportée par Lévinas qui considérait que cette question n'avait de sens que pour un moi « qui n'a souci que de soi, qui n'est que souci de soi »<sup>1229</sup>.

### 3. Éthique du care

Abordons maintenant un nouveau champ de l'éthique, venu d'Amérique du Nord, dans le cadre du mouvement féministe, désigné par l'éthique du *care*. Cette éthique du *care*, proposée par Carol Gilligan, suite aux travaux de Kohlberg<sup>1230</sup>, dans son ouvrage fondateur, « *Une voix différente* »<sup>1231</sup>, entend généraliser une éthique de la sollicitude. Le mot *care*, est en train de devenir d'un usage courant dans notre langue, même si ce terme, de par sa polysémie, reste difficilement traduisible par un mot unique en français ; en effet en anglais *care* désigne à la fois une disposition, une attitude (*to care for, about*) et une activité (*to take care of*). Le même mot recouvre donc, à la fois, le souci des autres et une pratique de soins quotidienne et ordinaire. L'ambition sous-tendue par la thèse de Gilligan est de présenter l'éthique du *care* comme une alternative à une éthique de la justice jugée trop formelle et abstraite<sup>1232</sup>, voire trop masculine.

Le *care* suggère donc que la tâche consistant à prendre soin des personnes dans

---

<sup>1228</sup> Winnicott (1975), *Fragment d'une analyse*, trad. Jeannine Kalmanovitch, Paris, Payot & Rivages, coll. Petite bibliothèque Payot, p. 68.

<sup>1229</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 150.

<sup>1230</sup> Gilligan récusait les conclusions des travaux de Kohlberg sur les stades du développement moral chez les adolescents ; ces conclusions tendaient à montrer que les adolescents de sexe masculins adoptaient des comportements moraux plus matures que les adolescentes de même âge.

<sup>1231</sup> Carol Gilligan, *Une voix différente. Pour une éthique du care*, traduction de A. Kwiatek revue par V. Nurock, présentation S. Laugier et P. Paperman, Paris, Champs<sup>essais</sup>, 2008.

<sup>1232</sup> Nous avons abordé au chapitre « socialité et vulnérabilité » la genèse de ce courant philosophique, à partir des travaux de Kohlberg, présentés par Habermas : Habermas Jürgen (1983), *Morale et communication*, *Op. cit.*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1999, pages 186 à 204.

toutes les dimensions que ce terme recouvre, est une réponse pratique à des besoins spécifiques de personnes singulières. En recentrant la réflexion sur le soin, la sollicitude à autrui, l'ambition de la philosophie du *care* est de tenter de modifier notre vision de l'éthique et de la morale en contrepoint à la justice considérée comme abstraite et désincarnée. L'ambition du *care*, dans son débat avec la justice, consisterait à vouloir dépasser l'acception courante de *care*, traduit par sollicitude – à savoir, le souci du bien-être d'autrui, la sensibilité à l'égard de la vulnérabilité des autres, les attachements affectifs à ceux qui nous sont chers – et de faire de l'affectivité le ciment de la morale<sup>1233</sup>.

Une tendance à confondre vulnérabilité et dépendance se dessine alors, et la notion de *care* va s'orienter vers un accompagnement particularisé de toutes les personnes fragiles et vers l'appel au soin pour compenser la perte de capacité que créent toutes les déficiences.

Même si les tenants du *care* réfutent le terme « sollicitude » pour sa traduction en français, il n'en demeure pas moins que cette perspective donnée au *care*, correspond à la définition de la sollicitude : « Attention soutenue, à la fois soucieuse et affectueuse ».

Pour dépasser cet aspect par trop particularisé et la dimension par trop compassionnelle ou caritative qui étaient reproché à l'éthique du *care*, une démarche socio-politique à visée plus englobante et plus universelle du *care* a été proposée en 1993 par la philosophe Joan Tronto.

## **Une définition du care**

Ne pas limiter l'éthique du *care* à la sphère privée pour l'étendre à la vie publique, telle était l'ambition de ce courant philosophique pour lequel le *care* est défini, dans une approche plus universaliste, « comme une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre « monde<sup>1234</sup> », de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible »<sup>1235</sup>.

À noter que Tronto ne mentionne pas ici le caractère vulnérable de ce monde,

---

<sup>1233</sup> Patricia Paperman et Sandra Laugier, *Le Souci des autres. Éthique et politique du Care*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2005, Raisons Pratiques, p. 281.

<sup>1234</sup> À la suite de cette définition Tronto précise ce qu'il faut entendre par « monde » : « Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie »

<sup>1235</sup> Joan Tronto (1993), *Un monde vulnérable. Pour une politique du care (Moral boundaries : a political argument for an ethic of care)*, traduction de H. Maury, Paris, La Découverte, 2009, p. 143.



comme le titre de la traduction française pourrait le laisser penser ; en revanche c'est le recours au *care* qui révèle la vulnérabilité humaine des agents qui se considéraient jusqu'alors comme des individus autonomes et indépendants<sup>1236</sup>.

## **Une caractérisation de l'éthique du care : l'attention aux autres**

Joan Tronto identifie quatre phases dans le *care* :

- se soucier de (*caring about*),
- prendre en charge (*taking care of*),
- prendre soin (*care-giving*)
- recevoir le soin (*care-receiving*).

Dans la perspective d'une définition d'une éthique du *care*, ces quatre phases sont alors interprétées comme les quatre éléments déterminants éthiques du *care*, devenus respectivement, l'attention (*attentiveness*), la responsabilité, la compétence et la capacité de réponse (*responsiveness*)<sup>1237</sup>.

Tronto quitte le domaine du concret et du particulier pour aborder ce souci de l'autre, cette attention portée à l'autre, (*attentiveness*), sous un angle qui pourrait être qualifié de plus métaphysique, en prenant comme exemple l'importance morale accordée par Simone Weil à la notion d'attention. Tronto a retenu une citation d'un texte dans lequel Simone Weil compare le pouvoir d'attention nécessaire à la prière pour se rapprocher de Dieu, sans résultat tangible, avec l'attention requise pour étudier, afin non pas d'obtenir de bonnes notes, mais par désir d'étude : grâce à une véritable attention, on vide son âme pour se préparer à la vie spirituelle, de la même manière il faut, dans tout exercice scolaire, développer la capacité d'attention pour que l'âme soit disponible et en mesure d'accueillir la vérité recherchée dans l'exercice (Simone Weil cite comme exemple les versions latines ou les problèmes de géométrie). Tronto transpose donc dans le champ de l'éthique du *care* ce concept d'attention :

---

<sup>1236</sup> Joan Tronto, *Un monde vulnérable*, *Op. cit.*, p. 181.

<sup>1237</sup> Joan Tronto (1993), *Un monde vulnérable*, *Op. cit.*, p. 147 et p. 173.  
voir aussi Tronto, *Moral boundaries*, *Op. cit.*, p. 107 et p. 127.

« l'attention consiste à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet (...) la pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, mais être prête à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va y pénétrer<sup>1238</sup> ».

Un peu plus loin Simone Weil accentue la dimension éthico-religieuse de son propos : l'attention devient alors la substance de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain : « les malheureux n'ont pas besoin d'autre chose en ce monde que d'hommes capables de faire attention à eux<sup>1239</sup> ». Pour exprimer le souci de l'autre, Simone Weil utilise ensuite des formulations qui n'ont certes pas la même source d'inspiration, ni la même visée philosophique, mais font écho à celles de Lévinas :

« la plénitude de l'amour du prochain, c'est simplement d'être capable de lui demander : « Quel est ton tourment ? » ... pour cela il est suffisant, mais indispensable, de savoir poser sur lui un certain regard [...] ce regard est d'abord un regard attentif, où l'âme se vide de tout contenu propre pour recevoir en elle-même l'être qu'elle regarde tel qu'il est dans toute sa vérité. Seul en est capable celui qui est capable d'attention<sup>1240</sup> ».

Sur un plan pratique, l'éthique du *care* pose en son fondement toute l'importance qui doit être accordée au soin et à l'attention portée aux autres, particularisée et quotidienne. Cette capacité d'attention aux autres, inscrite dans le *care*, a une portée plus générale et dépasse la dimension purement compassionnelle ou caritative dans tout ce qu'elle comporterait de passivité ou de sélectivité. Stefan Zweig nous met d'ailleurs en garde contre une « pitié dangereuse » propre à la pitié comme « impatience du cœur de se débarrasser au plus vite de la souffrance d'autrui » confondue avec la pitié « non sentimentale mais créatrice et persévérante »<sup>1241</sup>.

Cette question du soin élevée au niveau de la condition humaine devient plus générale : c'est alors reconnaître la dépendance et la vulnérabilité, traits de la condition de tout un chacun et non celle d'un autre stigmatisé comme vulnérable : il n'existe pas

---

<sup>1238</sup> Simone Weil (1942), *Attente de Dieu*, Paris, Éditions Fayard, 1996, p. 72.

<sup>1239</sup> Simone Weil, *Attente de Dieu*, *Op. cit.*, p. 74.

<sup>1240</sup> Simone Weil, *Attente de Dieu*, *Op. cit.*, p. 75.

<sup>1241</sup> Stephan Zweig, *La Pitié dangereuse* (1939) in *Romans et Nouvelles* t. I, Paris, Le Livre de Poche, La Pochothèque, 2004, p. 822,.

de catégorie ontologique correspondante et, comme Patricia Paperman intitule sa contribution, « les gens vulnérables n'ont rien d'exceptionnel »<sup>1242</sup>.

On peut faire crédit à cette approche du *care* d'avoir mis en avant que, comprendre la vie humaine comme susceptible de soin, c'est s'efforcer de la comprendre en sa vulnérabilité, risquant d'être blessée à tout moment. En articulant la relation sociale comme organisée autour de la dépendance et de la vulnérabilité, le *care* questionne les conceptions habituelles de la justice. Mais le *care* trouve également ses racines dans une analyse sociale et politique des conditions historiques démontrant une dévalorisation de l'ensemble des activités correspondantes sur un plan social et moral.

## 4. Bienveillance active et respect chez Kant

### a. Préambule

Réinterroger la formulation Kantienne de la morale sous l'angle d'une éthique du souci de l'autre représente un défi. Tant de commentateurs se sont en effet attachés à souligner le formalisme et le rigorisme de cette morale d'obéissance à la loi que se donne un sujet humain rationnel et autonome de par sa volonté libre.

Une certaine tradition de la philosophie morale soutient le préjugé selon lequel, l'éthique kantienne, évaluée essentiellement au travers de son rigorisme et de son abstraction, serait étrangère à toute perspective d'une application de la morale sur le plan du souci d'autrui et de la bienveillance envers les êtres humains. Habermas a résumé au début de *De l'éthique de la discussion* les objections de Hegel à Kant<sup>1243</sup>, offrant ainsi une synthèse de l'argumentaire qui a cours depuis contre la morale kantienne.

Le questionnement moral vis à vis de la bienveillance envers autrui, associée à l'amour de soi, parcourt pourtant l'ensemble des ouvrages de Kant où sont abordées les

---

<sup>1242</sup> Patricia Paperman, « Les Gens vulnérables n'ont rien d'exceptionnel » in *Le Souci des autres, op. cit.*, p. 281.

<sup>1243</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion, Op. cit.*, p. 15-16.

questions d'éthique et représentera pour notre étude un fil conducteur : qu'il s'agisse des difficultés à fonder un principe de bienveillance universelle esquissées dans l'essai *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*<sup>1244</sup> de la période précritique, ou dans le texte « Des devoirs envers les autres hommes », objet de la seconde partie de la « Doctrine élémentaire de l'éthique » dans *La Doctrine de la Vertu*<sup>1245</sup> ; sans oublier les devoirs envers autrui qui font partie des quatre exemples supposés aider à la compréhension de l'applicabilité des différentes formules de l'impératif catégorique dans la *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*<sup>1246</sup>.

Dans la *Doctrine de la vertu* la section intitulée « Doctrine élémentaire de l'éthique » est en effet constituée de deux parties qui développent sous une forme beaucoup plus élaborée que dans l'ouvrage *Leçons d'éthique*, « les devoirs envers soi-même en général » d'une part et d'autre part « les devoirs de vertu envers d'autres ». Dans la deuxième partie introduite par un chapitre intitulé significativement « Du devoir d'amour envers d'autres hommes », Kant analyse de façon exhaustive le devoir de bienveillance envers autrui et nous propose ainsi un cadre philosophique rigoureux, tout empreint d'humanité, à notre examen du thème du souci de l'autre chez Kant.

Ce souci de l'autre apparaît chez Kant de façon concrète dans la prise en considération de la vulnérabilité humaine, qu'il désigne comme *fragilitas et infirmitas humana* ; pour juger autrui nous devons prendre en compte sa *fragilitas* et son *infirmitas* en se rappelant qu'il n'est qu'humain, sans toutefois nous dédouaner de nos propres actions en nous prévalant de notre propre vulnérabilité<sup>1247</sup>.

## **b. La formulation kantienne de la morale réduite au rigorisme légaliste ?**

Se limiter à la lecture classique des deux ouvrages fondamentaux de Kant sur la morale (*Fondation de la Métaphysique des Mœurs* et *Critique de la raison pratique*) peut

---

<sup>1244</sup> Kant (1764), *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, AK II, 207 à 256, traduction Roger Kempf, Paris, Vrin, 2<sup>nd</sup>e édition, 1988, p. 26.

<sup>1245</sup> Kant (1797), *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1994, AK VI, 448 à 474, p. 311 à 349.

<sup>1246</sup> Kant (1785), *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1994, AK, IV 423, p. 100 & AK, IV 430, p. 110.

<sup>1247</sup> Kant (1775-1780), *Leçons d'éthique*, trad. L. Langlois, Paris, Librairie Générale Française, Le livre de poche, coll. classiques de poche, 1997, p. 161.

conduire à n'en retenir que le rigorisme moral et l'abstraction qui sous-tend le formalisme de l'universalisation des maximes d'action.

Dans le Canon de la raison pure<sup>1248</sup>, Kant introduit l'intérêt de notre raison (aussi bien spéculatif que pratique) par le célèbre triple questionnement : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? La seconde question ouvre vers la raison pratique, objet des écrits majeurs de Kant après la publication de la *Critique de la raison pure*. Comme le rappelle Jean Grondin, l'éthique kantienne ne reste pas une morale purement abstraite de l'intention et indifférente à sa réalisation et à la société des hommes qu'elle vise<sup>1249</sup>. L'impératif est tourné vers l'action et réclame notre engagement selon notre capacité et nos moyens. L'agir doit découler de la loi morale qui appartient à une éthique de la responsabilité qui impose d'accomplir des actes et d'en assumer les conséquences.

Se limiter à la lecture formaliste de la formulation kantienne de la moralité conduit à la célèbre formule de Péguy, « le kantisme a les mains pures, mais il n'a pas de mains », que Ferdinand Alquié bat en brèche dans son cours *Leçons sur Kant*<sup>1250</sup>. En effet la volonté bonne, introduite dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs* comme principe du fait moral dans la conscience commune, malgré tous les obstacles qui se dressent devant le sujet pour agir moralement ne doit pas se réduire à une simple velléité ; l'insuccès de l'action face au mauvais sort ou à une nature ingrate ne sera pas à mettre au compte d'une bonne volonté qui en serait resté au niveau « d'un simple vœu pieux » et qui n'aurait pas « mobilisé tous les moyens dont nous pouvons disposer<sup>1251</sup> ».

### ***Une éthique du respect mutuel et de l'estime de soi***

Le projet de Kant s'inscrit dans la lignée de la philosophie de Jean-Jacques Rousseau qui consiste à « honorer les hommes ... et placer par-dessus tout ce sujet

---

<sup>1248</sup> Kant (1787), *Critique de la raison pure*, traduction et présentation A. Renaut, Paris, Aubier, Bibliothèque philosophique, 1997, AK, III, 522, p. 658.

<sup>1249</sup> Grondin Jean (1989), *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Paris, Vrin, p. 96.

<sup>1250</sup> Alquié Ferdinand (1957), *Leçons sur Kant – La morale de Kant – Cours de la Sorbonne CDU 1957*, Paris, Éditions de La Table Ronde, coll. La petite vermillon, 2005, p. 47-48.

<sup>1251</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK, IV, 394, p. 61.

d'étude : établir les droits de l'humanité<sup>1252</sup> ». À ce titre, Rawls fait remarquer que l'objectif principal de Kant ne fut pas d'établir une doctrine morale fondée uniquement sur la loi et la culpabilité, mais de tenter d'approfondir et de justifier l'idée de Rousseau que la liberté consiste à agir en accord avec une loi que nous nous donnons à nous-mêmes : « ceci ne conduit pas à une moralité du commandement austère, mais à une éthique du respect mutuel et de l'estime de soi <sup>1253</sup> ».

Habermas rappelle dans *De l'Éthique de la discussion* les objections formulées par Hegel à l'encontre de la morale kantienne : à savoir la dénonciation du formalisme, de l'universalisme abstrait et de l'impuissance du pur vouloir<sup>1254</sup>. Par sa dimension déontologique, la morale kantienne accorde la priorité au *juste* par rapport au *bien* et son idéal moral est *impératif* et non pas *attractif* (idéal auquel aspirent les morales dites téléologiques, visant le *bien*)<sup>1255</sup>. Peut-être pourra-t-il alors sembler paradoxal d'examiner de façon approfondie la théorie morale de Kant ayant trait aux devoirs envers autrui et au devoir de bienfaisance, comme réponses au questionnement de notre recherche, à savoir, la responsabilité pour autrui et le souci de l'autre pour répondre de la vulnérabilité humaine.

### **c. Une genèse de l'éthique de la bienveillance**

#### ***Une éthique de la bienveillance ou une éthique de la pitié ?***

La maxime « être bienfaisant quand on le peut est un devoir<sup>1256</sup> », formulée au début de la *Fondation de la Métaphysique des Mœurs* résume cette préoccupation que tout un chacun doit avoir pour assurer son bonheur et celui des autres. Mais la question du mobile de cette bienveillance, pour Kant reste posée : ne s'agit-il pas d'une disposition à la sympathie pour les autres hommes qui inciterait à accorder la

---

<sup>1252</sup> Kant (1764), *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime*, trad. B. Geonget, Paris, Vrin, 1994, p. 127.

<sup>1253</sup> Rawls John (1971), *Théorie de la justice*, trad. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1987 ; rééd. Seuil coll. « Points Essais », 1997, p. 293.

<sup>1254</sup> Habermas, *De l'éthique de la discussion*, *Op. cit.*, p. 15-16.

<sup>1255</sup> Larmore Charles (1993), *Modernité et morale*, *Op. cit.*, Chap. II, Le juste et le bien, p. 45-69.

<sup>1256</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK, IV 398, p. 66.

satisfaction à répandre la joie autour de soi, mais restant alors dans le champ de la *conformité* à un devoir établi ?

Dans ce cas on repère un « tempérament naturellement bienveillant » qui possède moins de valeur intérieure que le caractère, « cette propriété de la volonté d'après laquelle le sujet se lie lui-même à certains principes pratiques qu'il s'est prescrit de manière irréversible par sa propre raison<sup>1257</sup> ». Lorsque Kant fait référence au caractère du sujet, il illustre son propos par l'exemple d'une personne submergée par un chagrin à un point tel que la détresse d'autrui ne la toucherait plus ; cette situation d'affliction personnelle étoufferait ainsi toute participation sympathique<sup>1258</sup> au sort d'autrui, mais cette personne dont la force de caractère, et non l'inclination, l'incite à se soucier de son prochain, surmonte cette « insensibilité mortelle » et agit *par devoir*. Cet homme est alors bienfaisant non par inclination mais par devoir, fût-il en apparence indifférent aux souffrances d'autrui, doté qu'il est peut-être d'une capacité à affronter et subir ses propres souffrances.

Dans son projet de reformulation de la fondation de la morale, Kant est conduit à analyser, très tôt dans son œuvre, les réflexions conduites par certains de ses prédécesseurs sur les sentiments moraux ; Kant examine en particulier les éléments qui, dans le cadre de notre recherche, relèvent du souci d'autrui et de son bien-être, cette ouverture vers une éthique de la sollicitude se manifeste dès 1764 dans l'opuscule *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* :

« Une certaine tendresse du cœur, qui entre aisément dans un chaud sentiment de *compassion* (ou *pitié*<sup>1259</sup>), est belle et aimable : elle manifeste cette bienveillante sympathie pour le sort d'autrui, ce à quoi conduisent également les principes de

---

<sup>1257</sup> Kant (1798), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1993, AK VII, 292, p. 269-270.

<sup>1258</sup> Allen Wood (2008), *Kantian ethics*, New York, Cambridge University Press, p. 176-177 et n. 11 p. 311. Allen Wood traduit *Teilnehmung*, relevé dans le texte de Kant, par « *participation sympathique* » pour insister sur une signification opposée à celle de la simple compassion.

<sup>1259</sup> Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, *Op. cit.*, AK II, 215, p. 25-26.

vertu<sup>1260</sup> ». Mais le propos est immédiatement tempéré dans la mesure où cette passion, née d'un bon naturel, « est faible et aveugle<sup>1261</sup> ».

Par la suite Kant va donc émettre des réserves vis à vis de cette éventuelle disposition naturelle à la *pitié* considérée comme mobile de l'action dans la doctrine du sentiment moral développée par Hume et reprise par Rousseau. Ainsi dans les *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime* Kant précise la distinction qu'il convient d'établir entre la bienveillance, « ce calme penchant à considérer la félicité d'autrui ... comme mobile de ses actions » et la pitié qui « est un affect de la bienveillance envers l'indigent, d'après laquelle nous nous imaginons que nous ferions ce qui est en notre pouvoir pour lui venir en aide<sup>1262</sup> ». Dès ces premières réflexions la question du caractère universel de l'obligation est posée vis à vis d'un devoir de bienveillance. En honorant un devoir de bienveillance à l'égard d'une personne particulière (à l'égard de l'un de ses proches ou dans l'exemple de Kant à l'égard de l'indigent) est-on sûr de respecter un devoir de justice ? Dans les *Observations* et dans les *Remarques* est mis en relief cet équilibre à réaliser entre bienfaisance et justice : « Si la bienveillance universelle à l'égard de l'espèce humaine est devenue chez vous un principe auquel vous subordonnez toujours votre conduite, alors l'amour pour l'indigent demeure, mais un point de vue plus élevé le situe dès lors dans son vrai rapport avec votre devoir en général. Votre bienveillance universelle est un principe de sympathie pour les maux d'autrui mais c'est aussi un principe de justice<sup>1263</sup> ». Et ce principe de justice nous prescrit alors de renoncer à l'action qui consisterait à porter secours à un indigent grâce à l'argent destiné à rembourser une dette que nous aurions contractée par ailleurs. Mais Kant nous met en garde de ne pas confondre le sentiment de sympathie avec une bonté velléitaire qui relèverait d'une morale exigeant le pur altruisme et devient alors « chimérique<sup>1264</sup> ».

Ces textes de la période pré-critique attestent de la préparation du projet de reformulation de la morale auquel œuvre Kant, en particulier ces réflexions, au cœur de

---

<sup>1260</sup> *Ibid.*

<sup>1261</sup> *Ibid.*

<sup>1262</sup> Kant, *Remarques touchant les observations ...*, *Op. cit.*, p. 211.

<sup>1263</sup> Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, *Op. cit.*, p. 26.

<sup>1264</sup> Kant, *Remarques touchant les observations ...*, *Op. cit.*, p. 249.



notre étude, concernant les devoirs envers autrui, confirmées dans l'ouvrage *Leçons d'éthique*. Le chapitre intitulé « *Des devoirs envers les autres hommes*<sup>1265</sup> » distingue d'emblée les devoirs de bienveillance des devoirs de justice. Est ensuite posé le paradoxe d'un devoir de bienveillance qui laisserait supposer que l'on ait « un devoir d'aimer les autres » or l'homme ne peut aimer que par inclination et non volontairement ; thème sur lequel Kant insistera constamment : « l'amour comme inclination ne peut pas se commander<sup>1266</sup> » ou encore « l'amour est une affaire de *sentiment* et non de volonté<sup>1267</sup> ».

Dans la *Doctrine de la vertu*, Kant développe progressivement une argumentation très serrée qui vise à bien distinguer une bienfaisance compassionnelle et velléitaire (celle qui est comprise dans un *vœu*) d'une part, d'une bienfaisance impliquant une participation concrète et active selon ses moyens<sup>1268</sup> d'autre part.

Dans le cadre d'une bienfaisance compassionnelle, ma contribution reste au niveau d'un *vœu*, par lequel je m'engage à distance, et je reste *également* bienveillant envers tous et pourrais alors prétendre indument à une universalité de ma maxime ; mais je ne prends part au bien d'autrui qu'en restant sur le plan d'une bienveillance dans l'amour universel de l'homme.

En revanche ce qu'il faut viser « c'est une bienveillance active, pratique, consistant à prendre pour *fin* le bien-être et le salut d'autrui »<sup>1269</sup> : il s'agit donc d'être bienfaisant envers ceux que nous pouvons réellement aider activement, principalement ceux qui nous sont les plus proches mais avec un degré différent selon la diversité des personnes aimées, sans toutefois porter atteinte à l'universalité de notre maxime<sup>1270</sup>.

Cette participation sympathique à la joie ou à la peine d'autrui, fondée sur la raison pratique, Kant la désigne dans la *Critique de la faculté de juger* comme l'une des dimensions de l'humanité, source de la sociabilité de l'homme :

---

<sup>1265</sup> Kant, *Leçons d'éthique*, *Op. cit.*, p. 328.

<sup>1266</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK, IV 399, p. 68.

<sup>1267</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, AK VI, 401, p. 246.

<sup>1268</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 30, AK VI, 452, p. 318.

<sup>1269</sup> *Ibid.*

<sup>1270</sup> *Ibid.*

« *humanité* signifie d'une part le sentiment universel de *sympathie* (*Teilnehmungsgefühl*), d'autre part le pouvoir de parvenir à *se communiquer* de manière à la fois très intime et universelle ; ces qualités réunies constituent la sociabilité convenant à l'humanité, par laquelle elle se distingue de ce qu'il y a de borné chez l'animal<sup>1271</sup> »

Kant propose quatre exemples<sup>1272</sup> pour l'usage de l'impératif catégorique dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs* ; le quatrième exemple présente un intérêt particulier pour notre étude car il sert de fil conducteur à l'analyse de la bienveillance envers les autres. Dès les premiers paragraphes de la première section de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* se dessine la division des devoirs qui structurera la doctrine élémentaire de l'éthique dans la *Doctrine de la vertu* - texte auquel nous nous attacherons particulièrement : les devoirs envers soi-même et les devoirs de vertu envers les autres hommes. Les injonctions telles que « conserver sa vie<sup>1273</sup> » et « assurer son propre bonheur<sup>1274</sup> » appartiennent à la classe des devoirs envers soi-même, le bonheur n'étant alors que « le *moyen légitime* d'écarter les obstacles » qui s'opposeraient à cette fin que constitue « la moralité du sujet<sup>1275</sup> », et non pas le bonheur lui-même. Pour illustrer les devoirs envers les autres hommes Kant apporte cette distinction fondamentale entre la bienveillance active comme devoir d'une part et d'autre part la compassion qui résulterait d'un amour invoqué par un commandement : rappelons l'affirmation de Kant, mentionnée supra, que l'amour en tant qu'inclination « ne peut se commander » qui fait écho au devoir d'aimer considéré comme un non-sens car « l'amour est affaire de sentiment et non de volonté ».

L'amour envisagé sous cet angle d'un commandement ne peut être que « pathologique », car inspiré par un sentiment, qui peut être un « chaud sentiment de

---

<sup>1271</sup> Kant (1790), *Critique de la faculté de juger*, traduction et présentation A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1995, § 60, AK, V, 355, p. 344.

<sup>1272</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK, IV, 422 à 424, p. 98 à 101. Les quatre exemples sont annoncés comme énumération des « devoirs envers nous-mêmes et devoirs envers d'autres hommes, en devoirs parfaits et devoirs imparfaits » ; 1° le devoir parfait envers soi-même prend le suicide pour exemple ; 2° le devoir parfait envers autrui prend l'exemple de la fausse promesse ; 3° le devoir imparfait envers soi-même est illustré par l'exemple du talent qu'on « laisse rouiller » ; 4° le devoir imparfait prend pour exemple l'indifférence que le sage pourrait manifester à l'égard des maux d'autrui.

<sup>1273</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK, IV, 397, p. 65.

<sup>1274</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK, IV, 399, p. 67.

<sup>1275</sup> Kant (1797), *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1994, AK VI, 388, p. 229.

pitié et comme tel est une passion qui reste faible et aveugle<sup>1276</sup> » et a pour fondement des principes empiriques quand elle doit « nécessairement précéder la loi pour que l'action ait lieu » ; en effet une telle approche laisserait supposer que seule la maxime du bonheur deviendrait principe de la moralité, et pour que la raison fût pratique il faudrait qu'il y eût « *d'abord un sentiment de plaisir (ou de déplaisir) pris à un objet*<sup>1277</sup> » ; approche évidemment récusée par Kant qui y voit le risque de détruire toute morale en ne laissant subsister que cette « maxime du bonheur ».

Ce principe, déjà rencontré, consistant à « *faire preuve de bienfaisance envers d'autres hommes, dans la mesure où nous le pouvons, est un devoir, qu'on les aime ou non*<sup>1278</sup> », correspond à celui de faire le bien par devoir en surmontant une éventuelle aversion pour l'autre personne et relève ainsi de « l'amour pratique » et repose sur un désir qui est moral car la *loi* doit nécessairement le précéder<sup>1279</sup>. Cette récusation de la priorité du bonheur sur la vertu est réaffirmée dans la *Doctrine de la vertu* : demeure de l'ordre de la nature le plaisir qui précède l'obéissance à la loi alors que celui « que doit précéder la loi pour qu'il puisse être éprouvé, s'inscrit dans l'ordre moral<sup>1280</sup> ».

### ***Communauté éthique et préoccupation envers la détresse d'autrui***

Dans la *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, le quatrième exemple du devoir large envers autrui débute par une interjection que Lévinas qualifierait de « caïnesque » : « que m'importe ? », est la réponse supposée formulée par un individu dont on attendrait qu'il se préoccupât du sort malheureux qui s'abat sur d'autres hommes. Cette maxime d'indifférence conduirait à nier la communauté humaine en réexaminant avec trop d'indulgence une situation de l'humanité, où ne prévaudrait que la lutte de tous contre tous.

La question à laquelle Kant va s'efforcer d'apporter une réponse, concerne le principe qui gouverne le devoir de bienfaisance envers autrui ; une première réponse

---

<sup>1276</sup> Kant (1764), *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, *Op. cit.*, AK II, 215, p. 25-26.

<sup>1277</sup> Kant (1796), *Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie*, traduction Alain Renaut, Œuvres Complètes, Tome III, Paris, Gallimard, collection Pléiade, 1980, AK, VIII, 395, p. 403.

<sup>1278</sup> Kant, *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, AK VI, 402, p. 246.

<sup>1279</sup> Kant (1796), *Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie*, *Op. cit.*, AK, VIII, 395, p. 403.

<sup>1280</sup> Kant, *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, AK VI, 378, p. 215.

est apportée dans les *Leçons d'éthique* où les devoirs de bienfaisance découlent de la nécessité terrestre de la communauté humaine : « il nous faut considérer le théâtre du monde sur lequel nous sommes placés comme hôtes par la nature qui a pourvu à tout ce qui est nécessaire à notre bonheur terrestre<sup>1281</sup> » ; cette réponse dénote ce projet de recherche d'une universalité de ce principe au travers de ce que Krüger désigne comme « l'idée juridique de l'action réciproque universelle des hommes<sup>1282</sup> ». La maxime de la bienfaisance, sous forme active, est sous-entendue par cette remarque de Kant illustrant ce basculement vers l'éthique dans le *Canon de la raison pure*, souligné par Jean Grondin<sup>1283</sup> : « nous ne croirons servir la loi morale qu'en travaillant au plus grand bien du monde en nous et dans les autres<sup>1284</sup> »

### **Une « insociable sociabilité »**

Nous revenons sur cet aspect de l'« insociable sociabilité » évoqué au début du chapitre qui a traité ci-dessus le thème de la « socialité et vulnérabilité à partir de l'œuvre de Habermas ». L'essai *Idée d'une histoire universelle ...*, propose des pistes très convaincantes sur la manière dont l'humanité tente, au cours de son histoire, de sortir de l'état de nature ; il lui faut surmonter « la pire des détresses », celle que les hommes s'infligent les uns aux autres par une liberté sans limite, et ce en visant à créer, selon les termes de la cinquième proposition de cet essai *Idée d'une histoire...*, « une *Société civile* administrant le droit de façon universelle<sup>1285</sup> » afin de dominer et de maîtriser cette « insociable sociabilité ». La nature a doté l'homme du minimum de ressources lui permettant de survivre, laissant à sa raison et à la liberté du vouloir qui se fonde sur cette raison, le soin de pourvoir à son bien-être. La nature n'a pas accordé une vie facile à l'homme qui, tout en affrontant une multitude d'épreuves, ne devra atteindre par lui-

---

<sup>1281</sup> Kant, *Leçons d'éthique*, *Op. cit.*, p. 329.

<sup>1282</sup> Krüger Gerhard (1931), *Critique et morale chez Kant*, trad. M. Regnier, Préf. E. Weil, Paris, Beauchesne, 1961, p. 154.

<sup>1283</sup> Grondin, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, *Op. cit.*, p. 94.

<sup>1284</sup> Kant (1787), *Critique de la raison pure*, *Op. cit.*, AK, III, 531 (A 819 / B 847), p. 666.

<sup>1285</sup> Kant (1784), *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique in Opuscule sur l'histoire*, trad. S. Piobetta, Paris, Garnier Flammarion, 1990, AK, VIII, 22, p. 76.

même une certaine félicité ; « l'estime raisonnable de soi » prend alors la plus grande importance, et l'emporte sur le bien-être<sup>1286</sup>.

Chez Rousseau, l'amour de soi-même qui justifie l'instinct de conservation de tout animal, est dirigé « dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, et produit l'humanité et la vertu<sup>1287</sup> ». Kant s'inspire de cette thèse : notre « disposition à l'humanité » peut se ramener à l'amour de soi, mais un amour qui, pour évaluer le degré de bien-être, suppose la comparaison avec d'autres, et rechercher ainsi « une certaine valeur dans l'opinion d'autrui<sup>1288</sup> » ; cette recherche peut expliquer cette propension qu'a l'homme à s'associer, comme le relève la quatrième proposition de *l'Idée d'une histoire...* tout en soulignant que cette propension est contrebalancée par l'antagonisme des dispositions de l'homme, cette « insociable insociabilité » qui le conduit à se détacher (se singulariser) afin de conduire sa vie comme il l'entend. Cet antagonisme traduit par cette « insociable insociabilité », consubstantielle à « l'inclination des hommes à entrer en société doublée d'une répulsion générale à le faire », sera réaffirmé par Kant qui soutiendra qu'un penchant à l'équilibre<sup>1289</sup>, le souhait de l'égalité, ne peut être atteint : on n'accepte pas que quelqu'un puisse nous être supérieur et cette crainte entraîne « le désir injuste de s'élever au-dessus des autres<sup>1290</sup> ».

L'humanité est conviée à s'arracher à la nature pour se perfectionner et passer de l'état brut à la culture qui se fonde sur la « valeur sociale de l'homme<sup>1291</sup> ». Faire coexister leurs libertés, incite les hommes à surmonter leurs grandes passions telles « l'ambition, la soif de domination ou la cupidité<sup>1292</sup> ». Ces passions viennent en effet

---

<sup>1286</sup> Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, *Op. cit.*, AK, VIII, 20, p. 73.

<sup>1287</sup> Rousseau Jean-Jacques (1755), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, texte établi, présenté et annoté par Jean Starobinski, Paris, Gallimard, FolioEssais, 2003, p. 149.

<sup>1288</sup> Kant (1793), *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. A. Philonenko, Œuvres Complètes, Tome III, Paris, Gallimard, collection Pléiade, 1980, AK, VI, 27, p. 38.

<sup>1289</sup> empruntant à Newton la métaphore de la loi d'attraction / répulsion, « principe général de la nature » expliquant les lois de Kepler, Kant présente ainsi son projet d'étude en introduction de *l'Idée d'une histoire...* : « découvrir dans le cours absurde des choses humaines un dessein de la nature... une histoire conforme à un plan déterminé de la nature » (*Idée d'une histoire universelle ... Op. cit.* AK, VIII, 18, p. 70.)

<sup>1290</sup> Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, *Op. cit.*, AK, VI, 27, p. 38.

<sup>1291</sup> Kant, *Idée d'une histoire universelle ...*, *Op. cit.*, AK, VIII, 21, p. 75.

<sup>1292</sup> Kant, *Idée d'une histoire universelle ...*, *Op. cit.*, AK, VIII, 21, p. 75.

troubler la nature de l'homme en elle-même suffisante « lorsqu'il se trouve entre les hommes<sup>1293</sup> ».

L'examen des quatre exemples explicitant l'impératif catégorique dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, devient plus fécond si nous le situons dans la perspective de la constitution d'une communauté humaine réalisant la destination de l'homme à vivre en société<sup>1294</sup>. Rappelons que par cette « insociable sociabilité » les hommes sont conduits à assumer leur antagonisme en entrant en société sous l'impulsion de passions évoquées ci-dessus : l'envie, l'instinct de domination et la cupidité<sup>1295</sup>. Ces passions sont exacerbées chez l'homme « lorsqu'il se trouve entre les hommes<sup>1296</sup> ». On ne s'estime en effet heureux ou malheureux qu'en comparaison avec d'autres correspondant à cette disposition chez l'homme à l'amour de soi, mais « *un amour qui compare*<sup>1297</sup> ». Ce passage de *La Religion*, explicite le thème de la raison que Kant a introduit pour caractériser la disposition à l'*humanité* chez l'homme en tant qu'être vivant. En recherchant la considération de la part des autres, l'homme, être doué de raison, souhaite une reconnaissance à la hauteur de la valeur que par son amour de soi il s'attribue. Malgré une aspiration originaire à l'égalité, cette comparaison entraîne l'homme vers « un désir injuste de s'élever au-dessus des autres<sup>1298</sup> » ; la supériorité sur nous qu'autrui pourrait acquérir, nous fait craindre pour notre sécurité ; nous protéger des autres consisterait, selon Kant, à viser une situation de supériorité vis à vis d'eux s'accompagnant de *jalousie* et de *rivalité* avant que de l'atteindre.

On ne prendra conscience de notre misère que par la crainte du regard des autres hommes et de l'éventuel mépris à notre égard qui l'accompagne<sup>1299</sup>.

---

<sup>1293</sup> Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, *Op. cit.*, AK, VI, 93, p. 113.

<sup>1294</sup> Kant, *Idée d'une histoire universelle ....*, *Op. cit.*, AK, VIII, 20, p. 74.

<sup>1295</sup> Kant, *Idée d'une histoire universelle ....*, *Op. cit.*, AK, VIII, 21, p. 74.

<sup>1296</sup> Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, *Op. cit.*, AK, VI, 94, p. 113.

<sup>1297</sup> Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, *Op. cit.*, AK, VI, 27, p. 38.

<sup>1298</sup> *Ibid.*

<sup>1299</sup> Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, *Op. cit.*, AK, VI, 93, p. 113.

## ***Une hospitalité à visée universelle***

Qu'on ne puisse universaliser une maxime d'égoïsme, opposé à une responsabilité inconditionnelle pour autrui, fait partie des thèmes que nous retenons pour notre étude. La maxime de l'intérêt commun, ou celle de la bienfaisance envers ceux qui sont dans le besoin est un devoir universel pour les hommes ; on peut ici suivre Krüger qui considère que Kant se place dans une perspective téléologique de représentation de la nature<sup>1300</sup> dans laquelle les hommes doivent vivre en commun (*Mitmenschen*), « comme des êtres doués de raison soumis à des besoins, réunis par la nature dans une même demeure afin de s'aider réciproquement<sup>1301</sup> ». Rawls fait remarquer que nous ne pouvons que vouloir un monde social associé à ce précepte d'assistance mutuelle par opposition à celui qui serait associé à un précepte d'indifférence<sup>1302</sup>. Pour Rawls en effet, seule une telle approche morale est capable de « garantir la satisfaction de nos besoins humains véritables<sup>1303</sup> » constituant ainsi la condition minimale nécessaire pour que les êtres humains jouissent de leur existence. Il n'est pas question de réduire ici la jouissance personnelle des moyens de bien-être sous le seuil du « véritable besoin qui entre en contradiction du devoir envers *soi-même*<sup>1304</sup> ». La réalisation d'un monde social répondant à ces exigences correspond à une société civile régie par une constitution, situation vers laquelle évolue l'humanité, de par « sa disposition et sa faculté à progresser selon les principes du droit<sup>1305</sup> ». Dans cette optique, la huitième proposition de *l'Idée d'une histoire universelle*, évoquait l'hypothèse de l'établissement d'une « situation cosmopolitique universelle<sup>1306</sup> », comme foyer au sein duquel se développeraient toutes les dispositions originelles de l'espèce humaine. Le droit alliant droit politique et droit des gens devient cosmopolitique, car limité par la finitude de la surface terrestre, en tant que sphère close sur elle-même<sup>1307</sup>. Cet idéal d'une grande « Société des Nations », est représentation de l'Idée de la raison d'une

---

<sup>1300</sup> Krüger, *Critique et morale chez Kant*, *Op. cit.*, p. 152.

<sup>1301</sup> Kant, *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu*, § 30, *Op. cit.*, AK, VI, 453, p. 320.

<sup>1302</sup> Rawls John (2000), *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, trad. fr. M. Saint-Upéry et B. Guillaume, Paris, La Découverte / Poche, 2008, p. 174.

<sup>1303</sup> *Ibid.*

<sup>1304</sup> Kant, *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, AK VI, 432, p. 287-288.

<sup>1305</sup> Kant, *Le conflit des facultés*, *Op. cit.*, p. 898.

<sup>1306</sup> Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, *Op. cit.*, AK, VIII, 28, p. 86.

<sup>1307</sup> Kant, *Métaphysique des Mœurs - Doctrine du Droit*, *Op. cit.*, AK VI, 311, p. 126.

communauté, complète, *pacifique* de tous les peuples de la Terre<sup>1308</sup>. Les hommes entrent alors en relation les uns avec les autres non pas selon quelque principe philanthropique, mais en vertu d'un principe *juridique* parce que la nature les a tous enfermés ensemble, sur le Globe terrestre, dans des frontières déterminées<sup>1309</sup> ».

Cette obligation d'une communauté terrestre place les hommes comme des invités de la nature qui a pourvu à tout ce qui est nécessaire à leur bonheur : « chacun a droit de jouir des biens terrestres dispensés par la nature<sup>1310</sup> ». Une distribution inégale des biens sur terre oblige les hommes à se les partager dans la mesure où chacun peut prétendre avoir une part égale à celle d'autrui : plutôt que la Providence initialement invoquée dans les *Leçons d'éthique*, c'est de l'universalité, vers laquelle doit tendre la bonne volonté, que doit découler « le devoir à ne pas être indifférent au bonheur d'autrui<sup>1311</sup> ». Et ce d'autant plus que les hommes ont un droit à se trouver là où la nature les a placés sur la terre qui est une possession *commune*<sup>1312</sup>, « à cause de l'unité de toutes les places sur la surface de la Terre comme surface sphérique : si la Terre était une plaine infinie les hommes pourraient s'y disperser de telle sorte qu'ils n'arriveraient pas à former une communauté et ainsi celle-ci ne serait pas une conséquence nécessaire de leur existence sur terre<sup>1313</sup> ».

À partir de cette contrainte de type géopolitique, Kant énonce un droit cosmopolitique qu'il restreint aux conditions de l'*hospitalité* universelle. En plaçant l'*hospitalité* sous l'égide d'un principe juridique, il s'agit bien d'un droit pour l'étranger de ne pas être traité en ennemi, d'un droit de visite dans une contrée et non pas celui « d'être reçu et admis dans la maison d'un particulier », ce qui supposerait des conventions particulières pour cet usage bienfaisant. Comme nous venons de le voir, les hommes ne peuvent se disperser à l'infini et « doivent finalement se supporter les uns à côté des autres et originellement, l'un n'a pas plus de droit que l'autre d'occuper tel

---

<sup>1308</sup> Kant, *Doctrine du Droit*, *Op. cit.*, § 62, AK VI, 352, p. 179.

<sup>1309</sup> *Ibid.*

<sup>1310</sup> Kant, *Leçons d'éthique*, *Op. cit.*, p. 329.

<sup>1311</sup> Kant, *Leçons d'éthique*, *Op. cit.*, p. 330.

<sup>1312</sup> Kant, *Doctrine du Droit*, *Op. cit.*, § 13, AK VI, 262, p. 59.

<sup>1313</sup> *Ibid.*



endroit sur terre<sup>1314</sup> ». Ce thème de l'accueil de l'étranger et de « notre place au soleil » est récurrent chez Lévinas qui reconnaît cette mise en cause du droit à exister qui peut toucher le plus vulnérable : « l'orphelin, la veuve et l'étranger ».

### ***Réfutation de la Règle d'Or***

Pris comme devoir large nous avons vu plus haut que ce quatrième exemple peut laisser supposer l'idée que la nature continuerait à subsister si la loi est violée, contrairement aux cas des devoirs stricts. On pourrait en effet imaginer l'existence d'une espèce humaine où personne ne porterait assistance à autrui. Mais l'objet de ces exemples est précisément de montrer que si « l'on peut vouloir » agir contrairement au devoir, la maxime d'action devient subjective et ne peut devenir une loi universelle : la volonté se contredit elle-même par la visée d'un principe objectivement nécessaire comme loi universelle et subjectivement souffrant d'exceptions<sup>1315</sup>. Or tout en transgressant un devoir, nous pouvons reconnaître la valeur de l'impératif moral et prendre ainsi la liberté d'y faire *exception*<sup>1316</sup>. Mais dans ce cas « nous ne pouvons pas vouloir » contradictoirement que cette maxime puisse être universalisée<sup>1317</sup>. Kant formule ainsi la contradiction qu'impliquerait l'universalisation d'une maxime qu'on tenterait d'ériger en loi, à savoir : « n'avoir aucun désir de contribuer en quoi que soit au bien-être d'autrui ou de lui prêter assistance dans le besoin<sup>1318</sup> ». S'inspirant de Krüger (dans son analyse des quatre exemples de Kant<sup>1319</sup>), A. Philonenko<sup>1320</sup> parle ici d'une impossibilité intrinsèque qui s'ajoute à une impossibilité extrinsèque (explicitée ci-dessous) venant compléter l'argumentation. En effet la maxime d'indifférence qui ouvre le texte du quatrième exemple : « que m'importe ? », même si elle parvenait à subsister comme loi universelle de la nature, il est impossible de *vouloir* qu'un tel principe soit valide sans exception comme loi de la nature, la volonté bonne est en effet une volonté dont la maxime convertie en loi universelle ne se contredit pas : « La *volonté* est

---

<sup>1314</sup> Kant (1796), *Projet de paix perpétuelle*, trad. anonyme revue par H. Wismann, Œuvres Complètes, Tome III, Paris, Gallimard, collection Pléiade, 1980, AK, VIII, 358, p. 350.

<sup>1315</sup> Alquié, *Leçons sur Kant – La morale de Kant*, *Op. cit.*, p. 111.

<sup>1316</sup> Krüger, *Critique et morale chez Kant*, *Op. cit.*, p. 154.

<sup>1317</sup> *Ibid.*

<sup>1318</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK, IV, 423, p. 100.

<sup>1319</sup> Krüger, *Critique et morale chez Kant*, *Op. cit.*, p. 143.

<sup>1320</sup> Philonenko Alexis (1972), *L'œuvre de Kant*, Tome II, Paris, Vrin, 5<sup>ème</sup> édition, 1997, p. 122.

*purement et simplement* bonne qui ne peut être mauvaise, et dont la maxime, si elle se transforme en loi universelle, ne peut jamais se contredire elle-même<sup>1321</sup> ».

Pour expliquer en quoi la volonté se contredira, Kant va se placer sur le plan de l'utilité en quelque sorte et utiliser un argument qui pourrait s'apparenter à celui de la « Règle d'Or » (que Kant réfute comme nous le verrons plus loin) : une telle loi d'insensibilité à l'égard de l'infortune d'autrui, issue de la volonté propre d'un sujet, se retourne contre cet homme qui en devient victime lorsque à son tour il aura besoin de l'amour et de la sympathie<sup>1322</sup> des autres. On pourrait certes comprendre la critique de Schopenhauer qui reproche à Kant d'avoir suggéré une argumentation proche de celle de la « Règle d'Or », que seule guiderait alors une considération égoïste<sup>1323</sup>. Mais prêter à Kant cette défense d'une maxime de prudence et d'utilité, limite l'argumentaire à la seule impossibilité extrinsèque, alors qu'il s'agit pour Kant de « déceler la contradiction dans notre propre vouloir<sup>1324</sup> », et d'insister sur l'impossibilité intrinsèque, morale, intérieure à la conscience.

Les quatre exemples sont à nouveau convoqués pour éclairer l'usage de l'impératif catégorique dans sa seconde formulation :

« agis de façon telle que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, jamais simplement comme un moyen<sup>1325</sup> ».

L'homme comme une fin en soi est un véritable absolu que je ne dois pas atteindre et conquérir, mais plutôt une fin contre laquelle je ne dois pas agir. Dans le nouveau développement du quatrième exemple, il est tout d'abord rappelé que la poursuite du bonheur personnel constitue la fin naturelle de tous les hommes, thème qui reste présent dans les différents travaux de Kant sur la morale. Ensuite Kant fait remarquer que l'indifférence à l'égard du bonheur d'autrui, sans pour autant y faire obstacle de façon délibérée, n'empêcherait pas l'humanité de subsister ; ici, vis-à-vis de

---

<sup>1321</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK, IV, 437, p. 119

<sup>1322</sup> *teilnehmung* au sens de participation sympathique (cf supra Wood, *Kantian ethics*, *Op. cit.*, p. 176-177)

<sup>1323</sup> Schopenhauer (1841), *Le Fondement de la morale*, trad. A. Burdeau, introduction A. Roger, Paris, Librairie Générale Française, Le livre de poche, coll. classiques de poche, 1991, p. 91.

<sup>1324</sup> Alquié Ferdinand (1957), *Leçons sur Kant – La morale de Kant –*, *Op. cit.*, p. 116.

<sup>1325</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK, IV, 429, p. 108.

l'humanité comme fin en soi, seul le devoir de ne pas nuire à autrui (devoir négatif) est pris en considération, comparé au devoir positif « de favoriser, dans la mesure de ses possibilités, le bonheur d'autrui<sup>1326</sup> ». Cette visée du bonheur est une des fins du sujet que je dois prendre comme fin en soi, et doit donc faire partie, « autant que possible de mes fins<sup>1327</sup> ».

Cette justification est mieux éclairée par la note qui conclut le deuxième exemple de la promesse mensongère à l'égard d'autrui ; on comprend aisément que cette attitude entre en contradiction avec le principe d'humanité édicté par la seconde formulation de l'impératif catégorique, puisque autrui devient « simplement un moyen » pour servir mes desseins. C'est dans cette perspective que Kant nous met en garde de ne pas confondre ce devoir de pouvoir tenir ses promesses avec la Règle d'Or « *ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse*<sup>1328</sup> » ; il précise alors toute la portée de l'universalisation de nos maximes, portée qui doit comprendre le sujet, et qu'une maxime comme la Règle d'Or ne peut satisfaire car l'agent moral est en mesure d'utiliser cette règle pour s'excepter d'un devoir de bienfaisance ou de l'obéissance à la loi :

« Qu'on ne s'imagine pas que la proposition triviale : *quod tibi non vis fieri etc.*, puisse servir de règle de conduite ou de principe. Car elle est seulement déduite, avec, qui plus est, diverses restrictions ... Elle ne peut être une loi universelle, puisqu'elle ne contient pas le principe des devoirs envers soi-même, ni non plus celui des devoirs de charité à l'égard d'autrui (car nombreux sont les gens qui admettraient qu'autrui n'ait nul devoir d'agir envers eux avec bienveillance pourvu simplement qu'ils puissent être dispensés de lui témoigner eux-mêmes de la bienveillance), ni enfin celui des devoirs stricts des hommes les uns envers les autres, car le criminel pourrait, d'après ce principe, argumenter contre le juge qui le punit, etc. <sup>1329</sup> ».

---

<sup>1326</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK, IV, 430, p. 110.

<sup>1327</sup> *Ibid.*

<sup>1328</sup> Souvent exprimée dans sa forme originelle, la formule s'énonce ainsi : « *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris* » (Luc, 6, 31).

<sup>1329</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK, IV, 430, p. 109-110.

## ***Une maxime d'égoïsme n'est pas universalisable***

La réfutation de l'argument selon lequel le devoir de bienveillance pourrait reposer sur le principe de la Règle d'Or, est développée sous forme plus abstraite dans le premier scolie<sup>1330</sup> du quatrième théorème de la *Critique de la raison pratique* ainsi que dans le vingt-septième paragraphe<sup>1331</sup> de la *Doctrine de la vertu* : il y aurait contradiction dans la recherche du caractère d'universalité d'une loi qui prônerait l'égoïsme car la poursuite du bonheur personnel s'en trouverait exclue. Si la volonté est conçue comme une faculté de se déterminer soi-même à agir *conformément à la représentation de certaines lois*, elle doit avoir un objet, une matière conditionnée empiriquement : dans ce scolie il est d'abord rappelé que le principe du *bonheur personnel* correspond à tel objet sans pour autant pouvoir servir de « forme universellement législatrice » à la maxime puisque dépendant d'une « faculté de désirer » liée aux aléas de circonstances empiriquement déterminées<sup>1332</sup>. Le principe du *bonheur personnel* représente la matière de la plupart des règles pratiques et ne peut déboucher que sur une « universalité conditionnée ». Par ailleurs la volonté d'un être raisonnable peut avoir pour objet le « bonheur d'autres individus », sans être pour autant une fin objective car, prise comme matière, elle ne relève pas d'un motif (principe objectif du vouloir) qu'on ne peut supposer « exister dans tous les êtres raisonnables ». L'autonomie de la volonté, objet du théorème auquel ce scolie fait suite, permettrait d'attribuer à chaque individu une matière qui fût le bonheur personnel, mais ne pourrait en faire « une loi pratique objective que si elle y comprend aussi le bonheur d'autrui<sup>1333</sup> ». Considéré dans la dimension formelle d'une loi, favoriser le bonheur d'autrui, n'est pas l'objet déterminant la volonté et va limiter la matière (son propre bonheur) de la maxime fondée sur la seule inclination ; en revanche par la forme légale de cette limitation, la loi favorisant le bonheur d'autrui fournit une valeur objective à la maxime de l'amour de soi qui s'ajoute

---

<sup>1330</sup> Kant (1788), *Critique de la raison pratique*, direction de publication F. Alquié, traduction L. Ferry & H. Wismann, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1989, AK, V, 34-35, p. 58-59.

<sup>1331</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 27, AK VI, 451, p. 316-317.

<sup>1332</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, *Op. cit.*, AK, V, 34, p. 58.

<sup>1333</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, *Op. cit.*, AK, V, 34, p. 59.

de manière intrinsèque : « de cette limitation seule ... pouvait résulter le concept d'*obligation* d'étendre aussi la maxime de l'amour de soi au bonheur d'autrui<sup>1334</sup> ».

Dans la *Doctrine de la vertu*, au chapitre traitant « Du devoir d'amour envers d'autres hommes », ce devoir est déduit de la législation universelle sous laquelle s'inscrivent les maximes de la bonne volonté : la maxime de l'égoïsme n'est pas universalisable « comme rapport des actions libres entre les êtres humains<sup>1335</sup> ». Il faut ici noter que la *Relation*, comme catégorie déterminant la volonté, appartient à la tables des catégories de la liberté<sup>1336</sup>, sous laquelle se range la catégorie de la « *Relation réciproque* d'une personne à l'état des autres » ; cette catégorie s'instancie comme catégorie de la communauté d'action réciproque qui ne se conçoit qu'en relation avec l'état d'autres personnes raisonnables, agissant ou non, et partageant le même monde. L'universalisation de la maxime implique que l'obligation de bienveillance doit s'adresser à *tous* les hommes, donc tous les *autres* auxquels s'ajoute le sujet lui-même<sup>1337</sup>. L'Idée d'humanité, invoquée ici par Kant, au nom de la raison législatrice légiférant universellement, « inclut l'espèce entière, et m'inclut donc aussi dans le devoir de bienveillance réciproque » : le principe d'égalité entre tous les autres et moi-même est ainsi respecté et *autorise* à se montrer bienveillant envers soi-même à la condition que l'on veuille aussi du bien à tout autre<sup>1338</sup>. Sous forme moins abstraite que dans le scolie abordé ci-dessus, Kant, partant du principe de l'amour de soi, tend à montrer que pour une volonté bonne, par une sorte d'expérience de pensée, l'égoïsme que présuppose l'impératif n'est pas celui que j'ai réellement, mais celui que je *dois* avoir.

Le devoir de bienveillance envers autrui, n'est pas une maxime prudentielle, telle la Règle d'or, ainsi que Kant la qualifie, mais d'un commandement qui me fait comprendre que, dans des circonstances analogues, je souhaiterais que l'on me vînt en aide. C'est par une expérience de pensée que Kant illustre la typique de la faculté de juger pure pratique : en comparant la maxime de nos actions avec une loi universelle de

---

<sup>1334</sup> *Ibid.*

<sup>1335</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 27, AK VI, 451, p. 316.

<sup>1336</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, *Op. cit.*, AK, V, 66, p. 98.

<sup>1337</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 27, AK VI, 451, p. 317.

<sup>1338</sup> *Ibid.*

la nature<sup>1339</sup>, il nous faut nous demander si elle ne présente pas une analogie dans sa forme, à savoir faire ainsi de la *loi de la nature* le type d'une *loi de la liberté*<sup>1340</sup>. Pour juger moralement une action, Kant nous invite à appliquer la *typique* dans le cas de l'examen de l'indifférence aux maux d'autrui pour en inférer un devoir de bienveillance ainsi que nous le développerons de façon plus détaillée ci-dessous au paragraphe intitulé *Peut-on s'accorder un régime d'exception*.

### ***La poursuite du bonheur pour soi et pour autrui n'est pas universalisable***

Kant reste nuancé dans l'affirmation d'une supériorité du principe de la moralité sur celui du bonheur car il n'y a pas « d'opposition immédiate<sup>1341</sup> » entre ces deux principes. Il n'est pas question de *renoncer* à une aspiration au bonheur, tout en *ne le prenant pas en considération* dès qu'il s'agit du devoir<sup>1342</sup>. Veiller à assurer son propre bonheur peut même être considéré comme un devoir d'une certaine façon afin que les soucis et la détresse y afférente ne puisse devenir une grande « tentation de transgresser ses devoirs<sup>1343</sup> » ; dans la *Critique de la raison pratique* et dans la *Doctrine de la vertu*, cet argument se verra renforcer car ce devoir de « songer à son bonheur » fournit « les moyens de remplir son devoir<sup>1344</sup> » ou exprimé de manière peut-être plus éloquente : la fin à viser n'est pas le bonheur du sujet, mais sa moralité et « le bonheur n'est que le *moyen légitime* d'écartier les obstacles qui s'opposent à cette fin<sup>1345</sup> ». En reconnaissant que l'homme est un être de besoin appartenant au monde sensible, Kant assigne « à la raison une charge qu'elle ne peut décliner à l'égard de la sensibilité, celle qui consiste ... à se faire des maximes pratiques en vue du bonheur dans cette vie ...<sup>1346</sup> ». La recherche du bonheur personnel ne peut néanmoins fonder une loi morale expression de « l'autonomie de la raison pure pratique<sup>1347</sup> » car pris comme

---

<sup>1339</sup> « demande-toi toi-même si, en considérant l'action que tu as en vue comme devant arriver d'après une loi de la nature dont tu serais toi-même une partie, tu pourrais encore la regarder comme possible pour ta volonté ».

<sup>1340</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, *Op. cit.*, AK, V, 70, p. 103.

<sup>1341</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, *Op. cit.*, AK, V, 93, p. 131.

<sup>1342</sup> *Ibid.*

<sup>1343</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK, IV, 399, p. 67.

<sup>1344</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, *Op. cit.*, AK, V, 93, p. 131.

<sup>1345</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, Introduction § B Le bonheur d'autrui, AK VI, 388, p. 229.

<sup>1346</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, *Op. cit.*, AK, V, 61, p. 92.

<sup>1347</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, *Op. cit.*, AK, V, 33, p. 57.

matière du vouloir, objet d'un désir dépendant de lois naturelles contraignant à suivre une inclination de façon contingente. Le bonheur personnel, pris comme matière du vouloir ne peut fonder une loi, car il ne présente pas « une forme universellement législatrice<sup>1348</sup> », en effet les conditions de la maxime reposent sur une dépendance vis à vis de situations empiriques et contingentes.

Dans la même perspective, le bonheur des autres hommes peut-il fonder une loi morale ? Le bien-être d'autrui constitue-t-il un objet de notre vouloir ? Kant répond que ce besoin ne peut être généralisé chez tous les êtres raisonnables. On peut certes garder ce besoin comme matière d'un précepte, mais comment faire en sorte que cette matière, ajoutée à la volonté, ne devienne pas le principe déterminant de la maxime qui resterait hétéronomie de l'arbitre ? Faire du bonheur personnel, comme matière attribuée à tous les êtres humains, une loi pratique *objective* suppose d'y comprendre le bonheur d'autrui : est ainsi fournie à la maxime de l'amour de soi la forme de l'universalité qui en limite la dimension d'inclination, justifiant ainsi, comme le souligne Kant, l'*obligation* d'étendre la maxime de l'amour de soi au bonheur d'autrui, comme nous l'avons analysé ci-dessus<sup>1349</sup>.

#### **d. Le devoir de bienfaisance**

La littérature critique ne manque jamais de rappeler que Kant a édifié sa philosophie morale avec certes l'arrière-plan moral religieux (le piétisme) et historique (la théorie des sentiments moraux issue des lumières écossaises), mais en la fondant sur la raison pratique d'un sujet moral qui se donne à lui-même sa loi et les obligations qu'elle implique.

En posant que « les concepts moraux possèdent leur siège et leur origine entièrement *a priori* dans la raison<sup>1350</sup> » Kant nous propose le cadre de la rationalité pratique pour les actions relevant de la sollicitude envers les autres hommes, et non pas un schéma interprétatif que relèverait de la « connaissance empirique » ou contingente.

---

<sup>1348</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, *Op. cit.*, AK, V, 34, p. 58.

<sup>1349</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, *Op. cit.*, AK, V, 35, p. 59.

<sup>1350</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK, IV 411, p. 84.

Le canon de la morale kantienne exige que le sujet agisse *par* devoir et non *conformément* au devoir : c'est la raison et non l'inclination (l'instinct) qui doit influencer la volonté bonne. La volonté bonne comme « capacité à agir de façon désintéressée », sous le règne de la raison et de la liberté humaines s'exprime, au début de la *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, comme manière d'observer les devoirs de conserver sa vie d'une part et d'être bienfaisant envers les autres d'autre part.

**Être bienfaisant quand on le peut est un devoir**<sup>1351</sup> .

Ce devoir, est à ranger parmi les devoirs envers autrui et nous examinerons les longs développements dont ces devoirs sont l'objet dans la *Doctrine de la vertu*. Dès la première section de la *Fondation de la Métaphysique des mœurs* Kant rappelle que la volonté de l'homme soit bonne ou non, celui-ci dispose de ressources et de qualités telles que le talent, le tempérament et le caractère, qui peuvent devenir « mauvaises et dommageables ». Alors que le talent peut avoir un « prix marchand », le tempérament un « prix affectif », le caractère possède une valeur intérieure à laquelle ne correspond aucun prix. Le caractère consiste en effet dans l'aptitude à agir selon des maximes que « le sujet se prescrit à lui-même par sa propre raison et auxquelles il se lie grâce à sa volonté<sup>1352</sup> ». Grâce à une expérience de pensée Kant va différencier les actions de bienfaisance accomplies par inclination de celles effectuées *par* devoir.

Imaginons tout d'abord un homme dont le tempérament naturellement bienveillant l'incite à la sympathie envers autrui et dont il tire même une satisfaction intérieure ; représentons-nous ensuite un scénario contrasté dans lequel un individu restera bienfaisant à l'égard des autres quand bien même serait-il, soit frappé par une détresse personnelle peu propice à se préoccuper du sort des autres, soit doté d'un « tempérament froid indifférent aux souffrances d'autrui » - hypothèse qui conduira par la suite Kant à se défendre de tout ascétisme moral<sup>1353</sup> - dénotant ainsi la valeur morale de son caractère : celui-ci « fait preuve de bienveillance non par inclination, mais *par*

---

<sup>1351</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK IV, 398, p. 65.

<sup>1352</sup> Kant (1798), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1993, AK VII, 292, p. 270.

<sup>1353</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, Introduction, § XII- c : *De l'amour des hommes*, AK VI, 402, p. 247.



devoir<sup>1354</sup> ». L'attitude consistant à faire le bien par devoir, malgré les obstacles et les bonnes raisons que l'on peut se donner de ne pas l'accomplir, relève d'un amour *pratique*, issu de la volonté ; au contraire, l'amour que Kant nomme *pathologique*, comme effet du penchant de la sensibilité, correspond à une « compassion amollissante (assimilable à une passion « faible et aveugle » que traduit cette « tendresse de cœur convertie en un chaud sentiment de compassion qui manifeste cette bienveillante sympathie pour le sort d'autrui »<sup>1355</sup>).

### ***Réexamen de l'amour du prochain***

Par cette illustration de l'amour *pathologique*, Kant pose que « l'amour en tant qu'inclination ne peut se commander<sup>1356</sup> ». Dans la *Doctrine de la vertu* Kant approfondira la caractérisation de l'amour envers autrui en se référant à ce « passage des Écritures où il est ordonné d'aimer son prochain » évoqué dès la *Fondation de la Métaphysique des Mœurs* : ici d'abord complétée par l'expression « même son ennemi », puis ultérieurement par la formule biblique « comme toi-même<sup>1357</sup> ». On peut relever dans l'un des textes précritiques, *Remarques touchant les observations ...*, la méditation de Kant sur les difficultés à ériger en norme universelle le précepte du Sermon sur la Montagne, à savoir celui d'aimer son prochain comme soi-même<sup>1358</sup> : « l'amour général de l'humanité a en soi quelque chose d'élevé et de noble chez les êtres humains, mais il est chimérique<sup>1359</sup> ». On pourrait comparer le commentaire de ce précepte biblique que Kant et Lévinas posent : pour Lévinas « toujours autrui passe avant » dans la relation éthique où le sujet est assigné à une responsabilité envers l'autre avant toute liberté ; Kant de son côté fait de la liberté le rationnel essentiel de la loi morale et vise, dans la lignée de Rousseau à « établir les droits de l'humanité »<sup>1360</sup>.

---

<sup>1354</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK IV, 399, p. 67.

<sup>1355</sup> Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, *Op. Cit.*, AK II, 216, p. 26.

<sup>1356</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK IV, 399, p. 68.

<sup>1357</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 27 & 28, *Du devoir d'amour en particulier*, AK VI, 451, p. 318.

<sup>1358</sup> Précepte biblique qualifié de « *plus grand commandement* » dans Mt 22, 39 : « *tu aimeras ton prochain comme toi-même* » (Lev 19, 18 & Mt 22, 39).

<sup>1359</sup> Kant, *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime*, *Op. cit.*, p. 111.

<sup>1360</sup> *Ibidem* p. 128.

Dans la *Doctrine de la vertu*, Kant vise à surmonter le dilemme entre d'une part l'amour universel de l'être humain<sup>1361</sup>, correspondant à l'universalité de la maxime de bienveillance et d'autre part l'amour particulier de l'autre en tentant de suivre le plus grand commandement rappelé ci-dessus. Cependant, plus mon devoir de bienveillance est étendu à un plus grand nombre, plus son degré sera faible. Evaluer le devoir de bienveillance selon le degré de proximité avec l'autre, conduit à considérer ce devoir maximal pour soi-même : il y a alors contradiction à aimer son prochain comme soi-même<sup>1362</sup>, car étant en permanence plus proche de soi-même que de tout autre, la mesure de l'amour de soi ne laisserait subsister aucune différence de degré.

D'un point de vue temporel la même réserve est exprimée par Kant quant à l'immédiateté qui pourrait sembler requise à aimer son prochain ; en référence à la forme au futur exposée dans la Bible (« tu aimeras ... »), cet amour du prochain ne serait pas immédiat<sup>1363</sup>. Ce principe sous-entend qu'il faut d'abord s'aimer soi-même avant de se tourner vers l'amour du prochain ; la « culture de la bienfaisance » évoquée plus loin, s'exerce d'abord sur soi puis au bénéfice de ceux qui nous sont les plus proches : c'est en *faisant du bien* à son prochain que « cette bienfaisance suscitera en nous l'amour des hommes (comme habitude au penchant à la bienfaisance en général) ».

### ***Une bienveillance active, irréductible à un simple vœu***

Sur le plan du devoir de bienveillance Kant introduit alors une distinction fondamentale entre le vœu d'une égale bienveillance envers tous les hommes (respect de l'universalité de la maxime) et l'action de bienfaisance dont le degré de bienveillance est différent suivant la différence des personnes aimées. Contrairement au simple vœu, il s'agit « d'une bienveillance active, pratique, consistant à se proposer comme *fin* le bien-être et la prospérité d'autrui (la bienfaisance)<sup>1364</sup> ». La pente naturelle semblerait consister à se contenter d'une *bienveillance* vis à vis des autres hommes formulée sous forme de vœu (ce qui ne coûte rien : « chacun pour soi, Dieu (le destin) pour tous ») ; alors qu'au contraire le devoir de bienveillance, comme tout devoir, que l'individu

---

<sup>1361</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 28, *Du devoir d'amour en particulier*, AK VI, 451, p. 317.

<sup>1362</sup> *Ibid.*

<sup>1363</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, AK VI, 402, p. 247.

<sup>1364</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 28, AK VI, 452, p. 318.

s'impose par la contrainte grâce à la raison, devient une maxime universelle de bienfaisance qui prend pour fin le bien-être d'autrui.

### **e. Les conditions d'une bienveillance active**

Résumons en introduction le point où nous en sommes dans le cheminement qui nous a conduit à aborder ce thème de la bienveillance active susceptible de nous apporter des réponses au questionnement du souci de l'autre pour répondre de la vulnérabilité humaine.

En traitant de la question « que dois-je faire ? », la *Doctrine de la vertu* vise à établir les règles pour l'application des principes moraux et les devoirs correspondant, accompagnés de l'appareil des « questions casuistiques » qui, au travers de cas, suggèrent des règles pratiques d'exception.

Dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs* quatre exemples de devoirs sont proposés par Kant pour « expliciter l'impératif catégorique et ses formules<sup>1365</sup> » afin de mettre ainsi en lumière les contradictions d'une volonté d'un sujet qui ne tiendrait pas compte du critère d'universalisation édicté par cet impératif catégorique : ce que le sujet réalise aura-t-il un sens dans un monde où tout le monde agirait comme lui ? Il faut donc seulement analyser les conséquences logiques (et non sensibles) de l'application universelle de la maxime.

Il s'agit donc d'examiner, d'une part, les deux devoirs stricts à l'égard de soi-même (devoir conserver sa vie) ou envers autrui (devoir de ne pas faire de fausses promesses) et, d'autre part, les deux devoirs larges, soit envers soi-même (devoir de ne pas laisser rouiller ses talents) soit envers autrui (devoir de venir en aide aux autres).

Cette typologie des devoirs est clarifiée dans le chapitre de l'introduction à la *Doctrine de la vertu* intitulé : « Les devoirs éthiques sont d'obligation large, alors que les devoirs de droit sont d'obligation stricte<sup>1366</sup> ». En effet Kant commente dans ce passage la distinction qu'il vient d'établir entre le droit qui fournit des lois pour les actions et l'éthique qui ne fournit que les maximes des actions.

---

<sup>1365</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK IV, 432, p. 112.

<sup>1366</sup> Kant, *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu*, *Introduction § VII*, AK VI, 390, p. 231.

L'éthique va donc laisser au libre arbitre un certain espace de jeu (*latitudo*) quant à l'exécution. Cette notion de « devoir large » n'autorise pourtant pas de faire exception à la maxime des actions, mais permet « de limiter maxime du devoir par une autre (par exemple, l'amour universel du prochain par l'amour des parents)<sup>1367</sup> ».

Dès la première section de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* le devoir de bienveillance à l'égard d'autrui, comme devoir large est présenté après le devoir strict de ne pas attenter à ses jours, deux exemples présentés pour illustrer la différence entre d'une part l'action réalisée *conformément au devoir*, lui conférant ainsi le caractère de légalité sans pour autant lui assurer un caractère de moralité, et d'autre part l'action faite *par devoir*<sup>1368</sup>. Examinons maintenant si l'on peut s'exempter de venir en aide à autrui accablé par l'adversité, représentant la vulnérabilité humaine propre à tous les hommes.

### ***Peut-on s'accorder un régime d'exception ?***

La première formulation de l'impératif catégorique énonce simplement d'une manière générale ce qui est obligatoire et demande à ce que « l'on puisse vouloir qu'une maxime de notre action devienne loi universelle ». Les situations des quatre exemples doivent induire que la maxime édictée par une « mauvaise volonté » qui voudrait « valoir universellement sur le plan subjectif en autorisant des exceptions » conduit à une « contradiction dans notre propre volonté » (postulée comme « volonté bonne ») visant « un principe objectivement nécessaire<sup>1369</sup> ».

S'accorder un régime d'*exception* représente une faute car on veut pour soi, par inclination, ce qu'on ne peut vouloir comme loi universelle de la nature. À maintes reprises Kant évoquera cette contradiction entre la volonté bonne visant à universaliser la loi morale et la volonté mauvaise qui tend à s'en excepter.

La *Typique de la faculté de juger pure pratique*, pose la règle à partir de laquelle on jugera si une action est moralement bonne ou mauvaise s'énonce ainsi : « chacun doit se demander si, en considérant l'action que l'on a en vue comme devant arriver selon une

---

<sup>1367</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, AK VI, 390, p. 231.

<sup>1368</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, AK, IV 398, p. 65.

<sup>1369</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, AK, IV, 424, p. 102.

loi de la nature dont l'on fait soi-même partie, on pourrait encore la regarder comme possible pour sa volonté »<sup>1370</sup>. Pour illustrer cette thèse, Kant reprend en partie les exemples déjà utilisés dans la *Fondation ...* ; retenons l'exemple, pertinent pour notre propos, du devoir de ne pas être indifférent aux maux d'autrui :

« Comment ! si chacun ... voyait avec une parfaite indifférence les maux d'autrui, et si tu faisais partie d'un tel ordre des choses, y serais-tu avec l'assentiment de ta volonté ? À la vérité chacun sait que ... s'il est, sans qu'on s'en aperçoive, insensible pour les autres, tout le monde ne se montrera pas aussitôt dans la même disposition à son égard ; aussi cette comparaison de la maxime de ses actions avec une loi universelle de la nature n'est-elle pas non plus le principe déterminant de la volonté ... mais une telle loi n'en n'est pas moins un *type* pour le jugement de nos maximes suivant des principes moraux. Si la maxime de l'action n'est pas constituée de façon à soutenir l'épreuve consistant à revêtir la forme d'une loi de la nature en général, elle est moralement impossible<sup>1371</sup> ».

Dans le principe de l'action il peut y avoir contradiction interne entre d'une part une volonté bonne qui reconnaît le caractère universel de la loi sous laquelle devrait se placer l'acte et d'autre part la liberté qui permet de s'autoriser d'y faire exception. De même dans *l'Idée d'une histoire universelle ...*, au cours de l'histoire l'homme a tenté de constituer une société civile qui administre le droit de façon universelle pour surmonter son « insociable sociabilité » ; mais si l'homme en effet souhaite une loi qui mette des bornes à la liberté de tous, « son inclination animale et égoïste l'incite toutefois à se réserver un régime d'exception pour lui-même<sup>1372</sup> ».

Dans sa série de conférences sur la philosophie politique de Kant, Hannah Arendt insiste d'ailleurs sur cette opposition entre l'inclination à s'excepter et l'universalisation des maximes : « L'homme mauvais est, pour Kant, celui qui s'excepte lui-même ; il n'est pas celui qui veut le mal car c'est là selon lui une chose impossible<sup>1373</sup> ». Pour leur conservation, les hommes, doués d'entendement, sont prêts à se ranger sous la législation d'une Constitution, donc sous l'égide de lois universelles dont cependant

---

<sup>1370</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, *Op. cit.*, AK, V, 69, p. 102.

<sup>1371</sup> *Ibidem*.

<sup>1372</sup> Kant, *Idée d'une histoire universelle ...*, AK, VIII, 23, p. 77.

<sup>1373</sup> Arendt Hannah (1970), *Juger – Conférences sur la philosophie politique de Kant*, trad. Myriam Revault d'Allones, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 2003, p. 37.

« chacun a une tendance secrète à s'excepter<sup>1374</sup> ». Arendt veut de la sorte souligner qu'un homme mauvais peut devenir un bon citoyen sous une bonne constitution politique.

La règle pratique d'exception est inscrite sous la troisième catégorie de la qualité dans la table des catégories de la liberté<sup>1375</sup>, et se comprend comme règle pratique qui vient à la suite des deux règles pratiques précédentes, la règle d'action (ou effectuation) et la règle d'omission (ou abstention). La notion d'exception est à nouveau invoquée dans la *Doctrine de la vertu* dans le paragraphe qui caractérise les devoirs éthiques larges pour lesquels « la loi doit laisser au libre arbitre un certain espace de jeu (*latitudo*) quant à l'exécution », sans pour autant devoir s'entendre comme « une permission de faire des exceptions à la maxime des actions ... mais simplement de limiter la maxime d'un devoir par une autre : Par exemple l'amour général du prochain par l'amour des parents<sup>1376</sup> ». Notons ici une priorité implicite accordée à l'amour des parents.

### ***Existe-t-il une maxime d'indifférence ?***

Si la recommandation de « la modération des affects<sup>1377</sup> », au début de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* peut encourir le reproche de correspondre à une maxime d'indifférence, elle est contrebalancée par le rappel que « sans les principes d'une volonté bonne » la maîtrise de soi peut devenir détestable lorsqu'il s'agit « du sang-froid du scélérat ». L'équilibre à maintenir entre le sang-froid du criminel et l'enthousiasme (ou exaltation d'esprit : *schwärmerei*) manifesté par le sujet qui agit pour favoriser le bonheur d'autrui est un thème de préoccupation chez Kant ; au risque alors d'introduire dès les *Leçons d'éthique*, une sorte de « maxime d'indifférence » dans l'exercice de nos devoirs envers les autres hommes.

Ce qui pourrait être considéré comme un plaidoyer de Kant envers cette « froideur d'esprit » a été critiqué par certains auteurs, pourtant favorables à la plupart

---

<sup>1374</sup> Kant, *Projet de paix perpétuelle*, *Op. cit.*, p. 360.

<sup>1375</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, *Op. cit.*, AK, V, 66, p. 99.

<sup>1376</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, Introduction, § VII Les devoirs éthiques sont d'obligation large ..., AK VI, 390, p. 231.

<sup>1377</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK IV, 394, p. 60.

des thèses de Kant dans le domaine de la morale. Ainsi Marcia Baron exprime une certaine inquiétude à trouver chez Kant un certain éloge de la froideur d'esprit<sup>1378</sup>. Certes dès les *Leçons d'éthique*, il est souligné qu'il ne faut pas blâmer « la froideur d'esprit qui accompagne chez un homme les principes et les intentions bonnes, elle fait alors de cet homme quelqu'un à qui l'on peut se fier en tout temps<sup>1379</sup> ». Si commettre le mal de sang-froid est une faute morale, en revanche, dispenser le bien de manière impartiale et sans émotion assure une plus grande constance dans les actes de bienveillance envers autrui.

Mais le risque de cette « sobre froideur caïnesque » comme la désignerait Lévinas<sup>1380</sup> est de faire sienne, en toutes circonstances, l'exclamation « Que m'importe ? », face aux difficultés rencontrées par d'autres hommes et vis à vis desquelles on ne peut apporter de solutions, car jugées hors de nos moyens ou de notre portée. Ce supposé principe d'indifférence est invoqué pour introduire le quatrième exemple du devoir envers autrui, mais pour montrer précisément l'échec de ce principe d'indifférence à valoir comme forme de loi universelle<sup>1381</sup>. Cette indifférence à la détresse humaine est un état que la volonté ne peut vouloir sans se contredire elle-même<sup>1382</sup>. Marcia Baron poursuit son interrogation sur cette froideur à l'égard de la détresse d'autrui en relevant le « caractère dérangent » de ce passage où l'exclamation « Que m'importe ? » s'applique à une situation où toute l'assistance apportée à un ami gravement malade ne pourra pas le sauver d'une mort inéluctable, et devient sans effet en quelque sorte ; elle interprète cette approche de Kant comme une apologie du flegme<sup>1383</sup>, de l'indifférence du sage (comparable à celle du stoïcien) par « le refus de la compassion<sup>1384</sup> ».

---

<sup>1378</sup> Baron Marcia W. (1995), *Kantian ethics almost without apology*, Ithaca, Cornell University Press, p. 207.

<sup>1379</sup> Kant, *Leçons d'éthique*, p. 338.

<sup>1380</sup> Lévinas Emmanuel (1982), *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 2<sup>nd</sup>e édition, 2004, p. 117.

<sup>1381</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK IV, 423, p. 100.

<sup>1382</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK IV, 437, p. 119.

<sup>1383</sup> Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, *Op. cit.*, AK, VII, 290, p. 267-268.

<sup>1384</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, C, *La sympathie est en général un devoir*, § 34, AK VI, 457, p. 325. Philonenko traduit le terme <Mitleidenschaft> par « participation passive » (préféré à « compassion »), l'opposant ainsi à <Teilnehmung>, en tant que participation sympathique. (Kant, *Doctrine de la vertu*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1996, p. 134).

Il a souvent été soutenu que Kant prônait l'insensibilité à la souffrance ou à la douleur d'autrui pour juger de la valeur d'une action morale. La douleur soumet l'homme à la loi de la nature, vis à vis de laquelle il ne peut que rester passif ; en revanche, en rappelant l'attitude du stoïcien qui prétendait contrecarrer la privation de liberté causée par la douleur en la récusant comme mal, Kant propose cette interprétation : « la douleur ne diminuait en rien la valeur de sa personne, mais seulement la valeur de son état<sup>1385</sup> ». Ainsi l'exemple du philanthrope frappé par le sort, tel qu'évoqué dans la première section de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* a été utilisé maintes fois, mais interprété de façon erronée comme le souligne D. Cartwright en commentant la morale de la pitié chez Kant, Schopenhauer et Nietzsche<sup>1386</sup>. Dans le paragraphe de *Aurore*, intitulé *Les derniers échos du christianisme dans la morale*, Nietzsche reprend d'abord à son compte<sup>1387</sup> la critique de Schopenhauer qui désigne l'attitude de ce philanthrope dont la bienfaisance n'aurait de valeur morale que parce qu'elle serait accomplie dans l'indifférence aux souffrances d'autrui, comme « l'apothéose de l'insensibilité, bien opposée à la doctrine chrétienne des mœurs<sup>1388</sup> ».

Poursuivant son analyse, D. Cartwright met en évidence une certaine convergence entre les thèses de Nietzsche avec celles de Kant concernant le mobile des actions du sujet. On peut admettre que ce philanthrope, malgré sa détresse continuera à aider autrui soit par inclination à être bienfaisant par le plaisir qu'il éprouve à venir en aide aux autres, soit en se conformant au devoir quelque soient les circonstances. Selon Kant, se manifeste ainsi cette incertitude sur le mobile de tout acte humain comme le laisse entendre ce passage de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* qui exprime ce questionnement sur la valeur morale de tout acte : « j'accepte par amour de l'humanité<sup>1389</sup>, d'accorder que la plupart de nos actions sont certes conformes au devoir ; mais si l'on considère de plus près ce que ces actions visent, on rencontre partout le cher moi ... c'est sur lui et non sur le strict commandement du devoir que

---

<sup>1385</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, *Op. cit.*, AK, V, 60, p. 91.

<sup>1386</sup> Cartwright David E. (1984), *Kant, Schopenhauer and Nietzsche on the morality of pity* in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 45, No. 1 (Jan. - Mar., 1984), University of Pennsylvania Press, pp. 83-98.

<sup>1387</sup> Nietzsche (1881), *Aurore*, trad. Julien Hervier, Paris, Gallimard, Collection Folio Essais, § 132, p. 110.

<sup>1388</sup> Schopenhauer, *Le Fondement de la morale*, *Op. cit.*, p. 63.

<sup>1389</sup> C'est avec une conviction encore plus grande que Kant reprendra ce plaidoyer pour l'amour de l'humanité : « calomnier même un Socrate pour empêcher que quiconque puisse croire à la vertu, c'est une haute trahison pratiquée contre l'humanité » (Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, *Op. cit.*, AK, VII, 153, p. 86)



s'appuie l'intention d'où elles procèdent<sup>1390</sup> ». L'énigme de la valeur morale de tout acte demeure liée à cette impossibilité pour l'homme de porter un jugement sur ses véritables intentions d'une part et d'autre part à cette « opacité épistémique », comme Cartwright désigne cette insondabilité du cœur humain quant à ses véritables motifs, en référence à ce passage de la *Doctrine de la vertu* : « il n'est pas possible à l'homme de pénétrer assez loin dans les profondeurs de son propre cœur pour pouvoir jamais être pleinement certain, ne serait-ce que dans un *seul* acte, de la pureté de son dessein moral et de la sincérité de son action, quand bien même il n'aurait aucun doute sur la légalité de son action<sup>1391</sup> [...] Qui se connaît suffisamment pour, quand il perçoit le mobile qui le pousse à observer le devoir, déterminer si ce mobile procède intégralement de la représentation de la loi ou si ne viennent pas s'y adjoindre maintes autres impulsions sensibles qui visent un avantage, ou à se garder d'un désavantage ... ?<sup>1392</sup> ».

Dans la mesure où Schopenhauer prétend fonder l'éthique à partir de l'expérience par l'examen « des actes auxquels nous devons accorder une valeur morale authentique<sup>1393</sup> », seront reconnus comme tels ceux relevant de la « justice spontanée, de la charité pure et de la magnanimité ». Après avoir récusé « les fadaïses kantienne », comme « le Schibboleth de la dignité humaine », Schopenhauer se propose d'établir et de démontrer le seul mobile moral authentique. En ayant fait de « la pitié l'unique source des actions moralement bonnes<sup>1394</sup> », Schopenhauer va postuler que l'action humaine est mue par une volonté correspondant à l'un des trois mobiles que sont l'égoïsme, la méchanceté et la pitié<sup>1395</sup>. Comment ne pas évoquer ici la mise garde de Nietzsche à l'encontre de cette conception idéaliste de la volonté : « l'erreur fatale a été de croire que la volonté est quelque chose qui agit – que la volonté est une *faculté*<sup>1396</sup> ». En complément à la volonté réifiée comme fondement de la morale, Schopenhauer propose l'hypothèse « fixiste » d'une disposition morale de l'être humain découlant d'un principe inné chez l'individu, faisant de sa manière de comporter moralement un caractère

---

<sup>1390</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK IV, 407, p. 79.

<sup>1391</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, AK VI, 392, p. 235.

<sup>1392</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, AK VI, 447, p. 308.

<sup>1393</sup> Schopenhauer, *Le Fondement de la morale*, *Op. cit.*, p. 130.

<sup>1394</sup> Schopenhauer, *Le Fondement de la morale*, *Op. cit.*, p. 157.

<sup>1395</sup> *Ibid.*

<sup>1396</sup> Nietzsche (1888), *Le crépuscule des idoles*, traduction et notes Eric Blondel, Paris, Hatier, 2001, p. 27.

immuable par l'application de la maxime « de l'être suit l'action<sup>1397</sup> » (*operari sequitur esse*). À cette vision négative de l'immutabilité du caractère de l'homme « qui refera inmanquablement, dans les mêmes circonstances, ce qu'il a fait une seule fois<sup>1398</sup> » s'oppose la croyance au progrès moral chez Kant. En effet de même que le genre humain progresse sur le plan de la culture, comment ne pas supposer que la fin morale de son existence ne fasse pas aussi l'objet de progrès. Ce n'est pas tant ce que nous faisons ni la méthode que nous devons suivre qui contribuera au progrès moral, mais ce que « la nature humaine fera en nous et avec nous pour nous *contraindre* à nous engager dans cette voie<sup>1399</sup> » ; Kant confirmera plus tard cette conception du progrès qui consiste « en une multiplication des produits de la *légalité* [...] c'est dans les bonnes *actions* toujours plus nombreuses et meilleures que le bénéfice de sa culture en vue du mieux se manifestera<sup>1400</sup> ». Dans cette optique, A. Philonenko, dans son introduction à la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, propose d'inverser la maxime de l'École dont Schopenhauer se prévalait, et qui deviendrait « *esse sequitur operari* » : car l'homme *doit se faire*<sup>1401</sup>.

### ***Un geste d'humanité***

Pour Kant la source de la pensée et de l'action morales ne doit pas être recherchée chez un sujet empiriquement conditionné. En ce sens Bernard Williams dans un essai intitulé *La morale et les émotions*<sup>1402</sup>, va reprocher à Kant d'avoir banni le rôle des émotions dans la compréhension morale du sujet. Cette dimension empirique propre aux émotions opposerait un acte de bienfaisance résultant d'un mouvement du cœur à celui qui serait accompli comme devoir de bienfaisance au sens de Kant (désigné alors comme application d'un principe universel par B. Williams). B. Williams pense alors que dans la seconde situation, « le bénéficiaire de cet acte de bienfaisance avait

---

<sup>1397</sup> Schopenhauer, *Le Fondement de la morale*, *Op. cit.*, p. 130.

<sup>1398</sup> *Ibid.*

<sup>1399</sup> Kant (1793), *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie mais, en pratique, cela ne vaut point*, trad. Luc Ferry, Œuvres Complètes, Tome III, Paris, Gallimard, collection Pléiade, 1980, AK, VIII, 310, p. 296.

<sup>1400</sup> Kant, *Le conflit des facultés*, *Op. cit.*, AK, VII, 91, p. 902-3.

<sup>1401</sup> Philonenko, *Introduction à la Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, Vrin, p. 41.

<sup>1402</sup> Williams Bernard (1973), *La morale et les émotions* in *La fortune morale*, trad. Jean Lelaidier, Paris, PUF, collection Philosophie morale, 1994, p. 125-154.

peut-être besoin non des bienfaits d'une loi universelle mais d'un geste d'humanité<sup>1403</sup> ». Cette exclusion par Kant de toute motivation émotionnelle chez l'agent moral, parce que marquée d'un caractère arbitraire et contingent, est interprétée comme « dureté morale, voire de l'outrecuidance<sup>1404</sup> ». Williams stigmatise ce souci exclusif de la cohérence en toutes circonstances, correspondant aux concepts abstraits « étroits » de devoir et d'obligation ; à ses yeux le geste d'humanité (à ranger parmi les concepts « épais » rencontrés dans les éthiques prékantienne, celles des vertus ou des sentiments moraux pour exemple), ne devrait-il pas être préféré à l'assistance que prodigue l'homme moral ? Il nous est alors proposé qu'il ne faut pas tant « chercher à produire des hommes moraux que des hommes qui, quelles que soient leurs incohérences, font le geste d'humanité<sup>1405</sup> ». Williams conclut en affirmant que Kant a échoué en concevant que la source de la pensée et de l'action morales doit être recherchée hors d'un sujet « conditionné empiriquement ».

On ne peut que rester perplexe face à cette critique faite à Kant quant à son supposé manque d'humanité à la lecture du texte intitulé « *Des vertus de sociabilité*<sup>1406</sup> », dans la « *Doctrine de la vertu* », dans lequel est promue une philosophie de la *politesse*, comme le souligne A. Philonenko<sup>1407</sup>, fragile bouclier certes contre la brutalité : c'est précisément par des gestes d'humanité consistant à cultiver « l'aménité, la bienséance, l'esprit de conciliation, l'amour et le respect réciproque<sup>1408</sup> » que seront créées les conditions les plus favorables pour faire progresser indirectement le bien du monde qui n'est pas à considérer dogmatiquement comme une fin. Cette absence des « *œuvres extérieures, ornements de la vertu* » dont Williams fait reproche à Kant, est pourtant dénoncée par Kant ; la vertu doit être rendue aimable grâce à ces bonnes manières du commerce entre les hommes que constituent « la disponibilité, la courtoise, l'hospitalité, l'indulgence<sup>1409</sup> .. »

---

<sup>1403</sup> Williams (1973), La morale et les émotions in *La fortune morale, Op. cit.*, p. 152.

<sup>1404</sup> *Ibid.* : « *moral woodenness or even insolence* ».

<sup>1405</sup> Williams (1973), La morale et les émotions in *La fortune morale, Op. cit.*, p. 153.

<sup>1406</sup> Kant, *Doctrine de la vertu, Op. cit.*, § 48, AK VI, 473, p. 348.

<sup>1407</sup> Philonenko Alexis (1972), *L'œuvre de Kant*, Tome II, Paris, Vrin, 5<sup>ième</sup> édition, 1997, p. 129

<sup>1408</sup> Kant, *Doctrine de la vertu, Op. cit.*, § 48, AK VI, 473, p. 348.

<sup>1409</sup> *Ibid.*

On peut souligner la préoccupation que manifeste Kant à répondre aux objections<sup>1410</sup> que Schiller a présentées dans son texte « La grâce et la dignité dans la morale ». En effet Kant a distingué les deux manières opposées d'aborder la philosophie morale : celle des *rigoristes* qui sont attachés à la détermination et la rigueur des maximes morales d'une part et celle des *latitudinaires* qui « inventent pour eux-mêmes des règles d'action indulgentes et pensent la loi morale de façon à pouvoir fermer les yeux sur leur conduite déficiente<sup>1411</sup> ». Mais en retenant l'approche rigoriste qui reconnaît « la sainteté de la loi morale révélée par notre raison et non du dehors<sup>1412</sup> », Kant refuse le procès qui lui est fait de « représenter l'obligation morale comme si elle impliquait un tempérament de chartreux<sup>1413</sup> » et de prôner ainsi un ascétisme monacal. Les critiques de Kant mettent en avant l'exemple du philanthrope qui, bien qu'accablé de chagrin, accomplit son devoir de bienfaisance à l'égard d'« autres personnes plongées dans la détresse » : ce devoir s'exerce en vertu de la valeur morale de son caractère et non par la manifestation d'un tempérament tourné vers une bienveillance, mais tempérament qui reste contingent et soumis aux circonstances de la situation.

Le respect envers la personne à qui l'on apporte assistance est une préoccupation de Kant qui veut à tout prix épargner à celle-ci l'humiliation d'une dépendance à l'égard de notre générosité. Notre attitude doit présenter « cette bienfaisance soit comme une simple dette dont on s'acquitte, soit comme un petit service amical » et permettre ainsi à la personne « de conserver le respect qu'elle se porte<sup>1414</sup> ».

Au nombre des représentants du kantisme contemporain, Allen Wood se fait l'avocat de Kant<sup>1415</sup> quand celui-ci refuse la compassion : Kant propose une éthique de la bienveillance authentique qui repose non pas sur de bons sentiments mais sur une participation sympathique qui ne reste pas passive face aux maux d'autrui mais tente, dans la mesure de tous ses moyens, d'alléger ces maux. En référence à cette attitude d'indifférence de la part du stoïcien, impuissant à venir en aide à un homme dont l'état

---

<sup>1410</sup> Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, *Op. cit.*, AK, VI, 23-24, p. 33-34.

<sup>1411</sup> Kant (1775-1780), *Leçons d'éthique*, trad. L. Langlois, Paris, Librairie Générale Française, Le livre de poche, coll. classiques de poche, 1997, p. 172.

<sup>1412</sup> *Ibid.*

<sup>1413</sup> Kant (1793), *La religion dans les limites de la simple raison*, *Op. cit.*, AK, VI, 24, p. 34.

<sup>1414</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 23, AK VI, 449, p. 314.

<sup>1415</sup> Wood, *Kantian ethics*, *Op. cit.*, p. 176-177 et n. 11 p. 311.

de maladie est inguérissable, un texte des *Leçons d'éthique* nuance la supposée froideur austère reprochée à Kant : « en quoi cela me concerne-t-il puisque mes souhaits ne sont d'aucun secours ? Je ne puis que *sympathiser* avec cet homme et *espérer qu'il soit délivré de sa souffrance*<sup>1416</sup> ».

Les sentiments naturels de compassion et de sympathie correspondent à ces moyens qui, relevant de la sensibilité, contribuent à nous inciter à participer au destin des autres ; tout en nous encourageant à cultiver ce sentiment de sympathie, comme nous le développerons plus loin, Kant le considère plus important comme notre motivation à assister autrui que la seule représentation du devoir : « cette sympathie est l'une des stimulations inscrites en nous par la nature pour faire ce que la représentation du devoir par elle seule ne parviendrait pas à nous inciter<sup>1417</sup> ».

Rawls de son côté évoque le fameux épigramme de Schiller pour en dénoncer la portée injuste : la visée pratique et régulatrice de l'action du sujet moral n'est pas à confondre avec « les autres affects qui accompagnent son action »<sup>1418</sup>. Le malentendu prend sa source essentiellement dans l'interprétation et la généralisation de l'exemple du philanthrope qui, dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, accomplit son devoir malgré l'affliction qui le touche : serait ainsi caractérisé l'ascétisme propre à la doctrine morale kantienne. Le plaidoyer de Rawls en faveur de l'éthique kantienne qui serait dépourvue de tout geste d'humanité se manifeste ainsi : « je n'entends pas soutenir que la doctrine de Kant mérite d'être défendue intégralement, mais qu'elle est parfaitement compatible avec le fait d'accomplir notre devoir de bonne grâce et avec enthousiasme, sans renier aucun des affects qui donnent toute sa saveur à la vie humaine<sup>1419</sup> ».

---

<sup>1416</sup> Kant, *Leçons d'éthique*, *Op. cit.*, p. 339.

<sup>1417</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 35, AK VI, 457, p. 326.

<sup>1418</sup> Rawls, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, *Op. cit.*, p. 179.

*Le scrupule de conscience*

J'aide mes amis avec joie, mais hélas, j'y prends plaisir

Et j'en viens à douter avec trouble que je sois réellement vertueux

*Le Verdict*

En réponse à cette inquiétude, un seul conseil : tu dois essayer de les mépriser

Et accomplis avec aversion ce que le devoir te commande

<sup>1419</sup> Rawls, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, *Op. cit.*, p. 180.

Pour conclure l'argumentation de ce paragraphe qui visait à défendre l'éthique kantienne contre l'accusation de promouvoir une culture de l'indifférence, le plaidoyer le plus éloquent est apporté par Kant lui-même dans les *Leçons d'éthique* : « Faire preuve d'humanité consiste à prendre part au sort des autres hommes ; l'inhumanité est l'attitude de celui qui est indifférent au sort des hommes<sup>1420</sup> ».

### **f. L'attitude éthique d'une bienveillance active chez Kant : la participation sympathique et active au sort d'autrui.**

Le trente quatrième paragraphe de la *Doctrine de la vertu* est fondamental pour la compréhension du devoir de bienfaisance enjoint dès le début de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* ; consacré au devoir de sympathie considéré comme le troisième des devoirs d'amour envers les autres hommes ce paragraphe vient en effet à la suite des paragraphes traitant des devoirs de bienfaisance et des devoirs de reconnaissance (gratitude).

Ce devoir de bienfaisance ne résulte pas d'une disposition à la sympathie, mais est à considérer comme devoir, c'est-à-dire une véritable contrainte que l'on s'impose, de la participation sympathique (*teilnehmung*) au destin d'autrui, de prendre part à ce qu'il éprouve, quelles que soient les circonstances<sup>1421</sup>. La sympathie, dans cette acception du terme (participation sympathique) associée à l'aptitude de l'homme à communiquer, est qualifiée comme « une disposition morale du genre humain<sup>1422</sup> », ainsi qu'elle avait déjà été désignée comme telle dans la troisième critique. En effet dans la *Critique de la faculté de juger*, en faisant de la beauté le symbole de la moralité, Kant évoque ensuite la sympathie qui, conjointement à l'aptitude à communiquer, désigne l'humanité, « parce que *humanité* signifie d'une part le sentiment universel de *sympathie* (*teilnehmungsgefühl*), d'autre part le pouvoir de parvenir à *se communiquer* de manière à la fois très intime et très universelle – lesquelles qualités, quand elles se combinent,

---

<sup>1420</sup> Kant, *Leçons d'éthique*, *Op. cit.*, p. 336.

<sup>1421</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK IV, 398, p. 66.

<sup>1422</sup> Kant, *Le conflit des facultés*, *Op. cit.*, AK, VII, 85, p. 895.

constituent la sociabilité conforme à l'humanité, grâce à laquelle elle se distingue de l'animalité bornée<sup>1423</sup> ».

### ***Participation sympathique et intersubjectivité***

Dans les trente quatrièmes et trente cinquièmes paragraphes de la *Doctrine de la vertu*, le développement de la notion de sympathie (au sens de participation sympathique), associée à la communication entre les hommes est à inscrire dans la perspective de la *Critique de la faculté de juger*. Dans la préface à sa traduction de cet ouvrage, Alexis Philonenko souligne que cet aspect de communication – intersubjectivité au sens de la philosophie contemporaine – est au fondement de la *Critique de la faculté de juger*<sup>1424</sup>. L'exemplarité de cette capacité humaine à communiquer et à adopter une attitude de bienveillance envers autrui, est représentée par la maxime de la « pensée élargie », consistant à « penser en se mettant à la place de tout autre<sup>1425</sup> ».

Ce sont des sentiments sensibles (*esthétiques*) de plaisir et de déplaisir qui sont éprouvés face à l'état de contentement ou de souffrance d'autrui et caractérisent ainsi « la sympathie pour la joie ou la peine d'autrui<sup>1426</sup> ». Les hommes, parce qu'ils ne sont pas réduits à de simples « êtres raisonnables » qui seraient en quelque sorte des êtres abstraits, désincarnés, « restent des animaux doués de raison », dotés de cette *humanité* (*humanitas*<sup>1427</sup>) qui les disposent à communiquer entre eux et les rend réceptifs à la joie ou aux souffrances d'autrui en les partageant par une participation sensible. Mais Kant va nous proposer une distinction importante entre *humanitas aesthetica* et *humanitas practica*.

### ***Passivité et participation sympathique***

La première humanité est qualifiée d'*esthétique*, en référence à une « réceptivité » pour le sentiment commun ou de souffrance donné à l'homme par la nature. Cette « humanité *esthétique* » est *non libre* (« *nécessaire*»), et relève d'une « communauté de

---

<sup>1423</sup> Kant, *Critique de la faculté de juger*, *Op. cit.*, § 60, AK, V, 355, p. 344.

<sup>1424</sup> Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduction et introduction A. Philonenko, Paris, Vrin, 1989, p. 10.

<sup>1425</sup> Kant (1790), *Critique de la faculté de juger*, *Op. cit.*, § 40, AK, V, 294, p. 279.

<sup>1426</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 34, AK VI, 456, p. 324.

<sup>1427</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 34, AK VI, 456, p. 325.

sentiments non libérale, servile<sup>1428</sup> », et à ce titre se « communique » comme la chaleur ou les maladies contagieuses et peut être désignée comme une « participation passive ». Et comme elle se répand naturellement parmi les hommes vivant les uns à côté des autres, comme amour de complaisance, elle ne représente pas d'obligation en elle-même, tout en renforçant notre sensibilité aux besoins des autres et notre capacité à accomplir des devoirs de bienfaisance. L'humanité pratique (*humanitas practica*), correspond à « la *faculté* et la *volonté* de se *communiquer* les uns aux autres ses *sentiments*<sup>1429</sup> ». Elle est libre et on la nomme participation (*Teilnehmung*) dans le cadre d'une « communauté de sentiments libérale ». Cette attitude de participation sympathique est obligation d'un amour de bienveillance.

Dans les *Leçons d'éthique* l'amour de bienveillance avait déjà fait l'objet d'une distinction avec l'amour de complaisance<sup>1430</sup> : « l'amour de bienveillance consiste à souhaiter le bonheur d'autrui et réside dans l'inclination à favoriser ce bonheur » ; cet amour peut être affaire de volonté et faire l'objet d'un commandement s'adressant à tous. L'amour de complaisance est « l'agrément que nous éprouvons dans l'appréciation des perfections d'autrui » et reste affaire de sentiment et ne peut se commander.

En insistant sur cette notion de participation, Kant dépasse l'amour pratique dans une dimension compassionnelle et un texte des *Leçons d'éthique* vient rappeler opportunément cette obligation qu'implique une humanité qui se veut pratique : « nous devons faire en sorte que notre inclination à aimer autrui et à souhaiter son bonheur ne soit pas une vaine aspiration et un désir sans suite, mais constitue un désir pratique. Le désir pratique est celui qui est moins dirigé vers la fin souhaitée que vers les actions qui permettent de réaliser cette fin [...] je ne dois pas me contenter de souhaiter que le miséreux soit délivré de sa détresse, mais je dois chercher moi-même à le libérer de sa misère [...] Il ne suffit pas de souhaiter du bien aux autres. Seul celui qui contribue effectivement à leur bonheur peut prétendre avoir bon cœur<sup>1431</sup> ».

---

<sup>1428</sup> *Ibid.*

<sup>1429</sup> *Ibid.*

<sup>1430</sup> Kant, *Leçons d'éthique*, *Op. cit.*, p. 334-335.

<sup>1431</sup> Kant, *Leçons d'éthique*, *Op. cit.*, p. 339.



Allen Wood rappelle à cet égard que Kant a défini cette humanité pratique comme participation active à la situation d'autrui, ou partage actif avec le point de vue d'autrui, entraînant ainsi des sentiments compassionnels mais surtout des actions de bienfaisance les plus pertinentes car informées au mieux par cette empathie participative à la situation d'autrui, en cohérence avec leur point de vue. Se trouve ainsi réaffirmée la maxime de la pensée élargie formulée de façon décisive, excluant tout paternalisme, dans l'*Anthropologie* : l'impératif de « se mettre à la place de tout autre (dans la communication avec des êtres humains) » est un impératif positif de la « *pensée libérale*, soucieuse de s'adapter aux conceptions des autres<sup>1432</sup> ».

L'opposition entre participation active et participation passive a été illustrée plus haut par l'exemple du modèle de sagesse que représente le stoïcien, aux yeux de Kant . Ce sage prodigue tout son soin à un ami dont il n'attend aucun secours en retour ; mais il veut *lui* apporter assistance et « pouvoir ainsi sauver un homme<sup>1433</sup> ». Mais se laisser gagner (« par l'imagination ») par un sentiment de douleur comparable à celle de cet ami à laquelle le sage ne peut pas porter remède, équivaut à augmenter la souffrance parmi les hommes<sup>1434</sup> : la bienveillance envers autrui pourrait alors se réduire à la compassion ou à une pitié condescendante. Cette rigueur avait été pourtant tempérée dans les *Leçons d'éthique* : Kant n'avait pas exonéré le sage stoïcien de la due sympathie à l'égard de son ami car ce sage « ne peut que *sympathiser* avec cet ami et *espérer qu'il soit délivré de sa souffrance*<sup>1435</sup> ».

### ***Cultiver notre disposition à la bienveillance***

Si la sympathie se définit comme le partage de la peine ou de la joie d'autrui, « elle ne constitue pas en soi un devoir » ; en revanche la « participation active au destin d'autrui » représente un devoir<sup>1436</sup>. Dans cette dernière perspective, Kant apporte un amendement à l'exclusion de la sympathie des devoirs, et en fait « un devoir indirect de

---

<sup>1432</sup> Kant (1798), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1993, AK VII, 228, p. 186.

<sup>1433</sup> Kant, *Doctrine de la vertu, Op. cit.*, § 34, AK VI, 456, p. 325.

<sup>1434</sup> Sont ici préfigurés en quelque sorte un principe de minimisation de la souffrance sur terre (Popper) ou l'affirmation d'une volonté de la supprimer préférée à la seule compassion (Adorno).

<sup>1435</sup> Kant, *Leçons d'éthique, Op. cit.*, p. 339.

<sup>1436</sup> Kant, *Doctrine de la vertu, Op. cit.*, § 35, AK VI, 457, p. 326.

la cultiver<sup>1437</sup> ». Il s'agit d'un devoir consistant à cultiver les sentiments naturels (esthétiques) de sympathie en nous-mêmes. Pour ce faire, la recommandation de fréquenter « les lieux où se trouvent des pauvres », de ne pas fuir « les hôpitaux ou les prisons pour endettés » n'est pas sans rappeler celle que Rousseau exposait dans l'Émile :

« voulez-vous donc exciter et nourrir dans le cœur d'un jeune homme les premiers mouvements de la sensibilité naissante et tourner son caractère vers la bienfaisance et vers la bonté ? N'allez pas faire germer en lui l'orgueil, la vanité, l'envie par la trompeuse image du bonheur [...] à peine sait-il que d'autres êtres souffrent aussi : le voir sans le sentir n'est pas le savoir [...] le triste tableau de l'humanité souffrante doit porter à son cœur le premier attendrissement qu'il ait jamais éprouvé<sup>1438</sup> ».

Pour résumer ces conseils, Rousseau va proposer une maxime que Kant aurait pu faire sienne dans la perspective d'une pratique répétée de la bienfaisance en cultivant la fréquentation des personnes frappées par les coups du sort : « il n'est pas dans le cœur humain de se mettre à la place des gens qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux qui sont les plus à plaindre<sup>1439</sup> ».

Un article récent sur l'amour pratique chez Kant<sup>1440</sup>, soutient la thèse selon laquelle le devoir d'amour pratique est à envisager comme un devoir d'auto-transformation à laquelle parvient le sujet moral en cultivant ses dispositions à la bienveillance<sup>1441</sup>. Cette thèse prend pour origine la section XII<sup>1442</sup> de l'introduction à la *Doctrine de la vertu* où Kant souligne l'importance des prénotions esthétiques (c'est à dire relevant de la sensibilité) pour que l'esprit puisse être réceptif aux concepts du devoir en général. Le *sentiment moral* fait partie de ces prénotions esthétiques au même titre que la *conscience*, l'*amour du prochain* et le *respect* de soi-même. Le sentiment

---

<sup>1437</sup> *Ibid.*

<sup>1438</sup> Rousseau (1762), *Émile ou de l'éducation*, Œuvres Complètes, Tome IV, Paris, Gallimard, collection Pléiade, 1999, p. 504.

<sup>1439</sup> Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, *Op. cit.*, p. 506.

<sup>1440</sup> Article de Melissa Seymour Fahmy qui est l'une des représentantes d'un mouvement philosophique nord-américain (au même titre que Marcia Baron, Allen Wood ou Thomas Hill J) qui vise à réhabiliter la morale kantienne dans sa dimension pratique et appliquée.

<sup>1441</sup> Seymour Fahmy Melissa (2010), *Kantian practical love* in *Pacific Philosophical Quarterly* vol. 91, n° 3, Oxford, Blackwell, 2010, p. 313-331.

<sup>1442</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, *Introduction*, § XII, AK VI, 399, p. 242-243.

moral comme l'amour du prochain ne sont pas au fondement de la morale mais comme la conscience et l'estime de soi font partie des « conditions *subjectives* de la réceptivité pour le devoir ». L'amour du prochain fait partie de ces qualités morales prédisposant au devoir de bienfaisance. Si Kant soutient que le sentiment moral ne peut pas se commander, il n'en reconnaît pas moins qu' « il n'y a pas d'homme qui soit dépourvu de tout sentiment moral<sup>1443</sup> » car sinon l'humanité retomberait dans l'animalité. Ainsi posséder un sentiment moral ou l'acquérir n'est pas un devoir en soi, mais en reconnaissant qu'il existe en nous, alors « l'obligation peut uniquement consister à le *cultiver* et même à le *fortifier* en admirant son origine insondable<sup>1444</sup> ».

Cet aspect d'obligation à cultiver les sentiments correspondant à ces prénotions esthétiques, est réaffirmé dans le paragraphe de cette section introductive consacré à *De l'amour des hommes*<sup>1445</sup>. Kant rappelle d'abord que « l'amour est affaire de *sentiment* et non de *volonté* » et comme tout devoir représente une contrainte que l'on se donne, le *devoir d'aimer* serait un non-sens. Mais en tant qu'acte, la *bienveillance* (*amor benevolentiae*) peut être soumise à une loi du devoir. Kant rappelle ici ce devoir de bienfaisance introduit dès *La fondation de la métaphysique des mœurs* : « être bienfaisant envers d'autres hommes, dans la mesure où nous le pouvons, est un devoir » et ici Kant ajoute « qu'on les aime ou non<sup>1446</sup> ».

Dans ce passage introductif, Kant soumet les éléments préfigurant la recommandation à « cultiver en nous les sentiments naturels (esthétiques) de sympathie » comme moyens pour « participer au destin d'autrui<sup>1447</sup> », développée au trente-cinquième paragraphe : « La *bienfaisance* est un devoir. Celui qui la pratique souvent et dont le dessein bienfaisant obtient d'heureux résultats finit par aimer celui auquel il a fait du bien<sup>1448</sup> ». Plutôt que de faire de « l'amour du prochain comme soi-même » un devoir direct, le devoir consiste plutôt à accomplir « les actions par

---

<sup>1443</sup> Kant, *Doctrine de la vertu, Op. cit.*, AK VI, 400, p. 244.

<sup>1444</sup> Kant, *Doctrine de la vertu, Op. cit.*, AK VI, 399, p. 243.

<sup>1445</sup> Kant, *Doctrine de la vertu, Op. cit.*, AK VI, 401-402, p. 246-247.

<sup>1446</sup> Kant, *Doctrine de la vertu, Op. cit.*, AK VI, 402, p. 246.

<sup>1447</sup> Kant, *Doctrine de la vertu, Op. cit.*, § 35, AK VI, 457, p. 326.

<sup>1448</sup> Kant, *Doctrine de la vertu, Op. cit.*, AK VI, 402, p. 247.

lesquelles l'homme fait de lui-même et des autres une fin<sup>1449</sup> ». Cet amour du prochain ne doit pas être immédiat mais c'est en *faisant du bien* à son prochain que « cette bienfaisance suscitera en nous l'amour des hommes (comme habitude au penchant à la bienfaisance en général)<sup>1450</sup> ». Cultiver ce sentiment de sympathie par la participation active au destin d'autrui renforce ce mobile à des actes extérieurs de bienveillance que la représentation du devoir par elle seule n'indiquerait pas. Même si la vertu est toujours en progrès, cultivée par une sympathie participative, il ne faut pas oublier que « les maximes morales ne peuvent, comme des maximes techniques, être fondées sur l'habitude<sup>1451</sup> », le sujet risquant alors de perdre sa *liberté*.

On reconnaît dans ces formulations les termes de l'introduction à la *Métaphysique des mœurs* où il est rappelé que les actions éthiques sont celles où le devoir est le mobile même de l'action, l'arbitre n'étant déterminé que de l'intérieur, à savoir une législation intérieure correspondant à la considération de l'impératif catégorique ; ainsi « les devoirs de bienveillance, quoique qu'ils soient des devoirs extérieurs (obligation à des actions extérieures), sont cependant mis au compte de l'éthique, parce que leur législation ne peut qu'être intérieure<sup>1452</sup> ».

La stimulation du sentiment de sympathie pourrait aller à l'encontre de la circonspection que Kant manifeste à l'égard d'un trop grande intervention de nos affects comme mobile de nos devoirs. Cette réticence à l'égard de l'inclination (ou de l'émotion) est traduite dans ce passage de la *Critique de la raison pratique*<sup>1453</sup> qui souligne que « l'inclination est aveugle et servile ». Dans cette optique les *questions casuistiques* associées au trente-cinquième paragraphe, évoquent l'hypothèse que la préoccupation du « bonheur du monde restât limitée aux devoirs de droit » ; la bienveillance serait alors comptée parmi les *adiaphora*, ces choses indifférentes qualifiées comme telles par l'« apathie morale » - à ne pas confondre avec l'insensibilité – cette *modération* indispensable à l'exercice de la vertu et éviter de « la poursuivre au-delà de ce qui suffit » : il est toujours à craindre que « l'on puisse être trop sage, trop

---

<sup>1449</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, AK VI, 410, p. 257.

<sup>1450</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, AK VI, 402, p. 247.

<sup>1451</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, AK VI, 409, p. 256.

<sup>1452</sup> Kant, *Métaphysique des Mœurs – Introduction*, *OP. cit.*, AK, VI, 220, p. 171.

<sup>1453</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, *Op. cit.*, AK, V, 118, p. 162.

vertueux<sup>1454</sup> » et transformer le règne de la vertu en tyrannie. On observe ici que Kant refuse les excès de ce moralisme, qui lui est tant reproché, et qui relèverait de la sensibilité de l'affect auquel dégénère « le vif intérêt porté au bien lui-même ». La vraie force de la vertu correspond à une « tranquillité de l'âme » associée à la ferme résolution de mettre la loi en pratique<sup>1455</sup>.

Compter la bienveillance parmi les *adiaphora* et en rester aux devoirs de droit vis à vis des autres hommes impliquerait une attitude en cohérence avec cette mise en garde : « ce sentiment de pitié et de tendre sympathie quand il précède la considération du devoir et qu'il devient le principe déterminant, importune les personnes bien intentionnées, porte le trouble dans leurs maximes réfléchies, et leur fait souhaiter en être débarrassées et n'être soumises qu'à la raison législatrice<sup>1456</sup> ».

Dans les *questions casuistiques* qui concluent ce passage de la *Doctrine de la vertu*, consacré à la sympathie, Kant reste dubitatif quant aux conséquences qu'entraînerait sur le bonheur des hommes l'attitude consistant à considérer que la bienveillance fasse partie des *adiaphora* ; à tout le moins manquerait alors au monde « ce grand ornement moral qu'est l'amour des hommes ». Il faut avoir présent à l'esprit la définition de l'amour des hommes qu'en avait donné Kant en début de ce chapitre intitulé « *Du devoir d'amour envers les autres hommes* » : « l'amour ne doit pas être entendu comme *sentiment* (esthétiquement) ... ni comme amour de *complaisance* ... mais comme maxime de *bienveillance* (en tant que pratique), qui a pour conséquence la bienfaisance<sup>1457</sup> ». Représentative de l'amour des hommes, la bienveillance, dans sa dimension désintéressée (c'est à dire en faisant abstraction d'un intérêt direct pour le bonheur), contribue à la beauté d'un monde symbolisée par le bien moral, comme l'affirme la *Critique de la faculté de juger*<sup>1458</sup>.

---

<sup>1454</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, AK VI, 409, p. 256.

<sup>1455</sup> *Ibid.*

<sup>1456</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, *Op. cit.*, AK, V, 118, p. 162.

<sup>1457</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 25, AK VI, 449, p. 314-315.

<sup>1458</sup> Kant, *Critique de la faculté de juger*, *Op. cit.*, § 59 : « De la beauté comme symbole de la moralité », AK, V, 352-354, p. 340-343.

## ***Le Respect***

Dans le chapitre final de la *Doctrine de la vertu*, Kant souligne la prééminence de l'*amour* et du *respect*, dans les relations morales entre des êtres raisonnables, une fois leurs volontés accordées ; leurs déterminations se ramènent alors, « quand il s'agit de l'amour, à la *fin* d'autrui, quand il s'agit du respect, au *droit* d'autrui<sup>1459</sup> ».

Au même titre que le sentiment moral, la conscience et l'amour du prochain, le *respect* de soi-même fait partie des qualités morales considérées comme conditions subjectives prédisposant au devoir.

S'il y a obligation à s'acquitter du devoir de bienfaisance envers autrui, celle-ci n'implique pas de rendre autrui obligé vis à vis de soi. Reprenant la métaphore newtonienne de l'attraction et de la répulsion, Kant nous met en garde de bien distinguer l'*amour réciproque* qui porte les sujets à se rapprocher, en tant que devoir large, du *respect*, en tant que devoir strict, qui doit tendre à les maintenir à *distance*. Respecter son prochain consistera à « ne ravalier aucun homme à être simplement un moyen pour mes fins<sup>1460</sup> ».

Cette notion de respect est évoquée à nouveau dans les questions casuistiques pour expliciter, voire atténuer la dimension de dissymétrie introduite dans le paragraphe consacré à la notion de gratitude (*Du devoir de reconnaissance*<sup>1461</sup>) :

« on ne peut s'acquitter d'un bienfait reçu par aucun geste en retour, parce que celui qui reçoit ne peut jamais compenser l'avantage du mérite que possède celui qui a donné, à savoir le fait d'avoir été le premier à faire preuve de bienveillance<sup>1462</sup> ».

Éviter que le bienfait reçu ne soit pas considéré comme un fardeau, risquant ainsi de blesser dans son orgueil la personne à qui l'on vient porter secours suppose que le bienfaiteur *respecte* cet homme devenu son obligé ; la crainte d'être l'obligé d'un autre et par là de « tomber au rang inférieur de celui qui est protégé par rapport à son

---

<sup>1459</sup> Kant, *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, AK VI, 488, p. 370.

<sup>1460</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 25, AK VI, 450, p. 315.

<sup>1461</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 32, AK VI, 454, p. 322.

<sup>1462</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 32, AK VI, 455, p. 323.

protecteur<sup>1463</sup> », peut conduire à vouloir « rendre invisible cette relation d'inégalité<sup>1464</sup> » et déboucher sur l'ingratitude.

En évoquant la seconde formule de l'impératif catégorique, il est rappelé que le respect porté à autrui correspond à la reconnaissance d'une dignité de l'humanité en tout autre homme<sup>1465</sup>. Le plaidoyer pour le respect qu'il faut témoigner à tout autre homme trouve son expression la plus intense dans une récusation du mépris envers les autres ; à commencer par « le mépris *exalté* de soi-même qui se contredit lui-même<sup>1466</sup> ». En méprisant l'autre, c'est son appartenance au genre humain qui lui est niée ; nous refusons à l'autre sa qualité d'homme, et, par un jugement définitif sur sa capacité à user de sa raison, nous perdons le « respect pour son entendement » et lui récusons ainsi toute possibilité de s'amender et de corriger ses erreurs. Même dans le cas du vice patent le reproche qu'on lui adresse ne doit être poussé jusqu'au mépris complet et aboutir à la négation absolue de toute valeur morale du vicieux : « dans une telle hypothèse il ne pourrait jamais devenir meilleur, ce qui est incompatible avec l'Idée d'un *être humain*, qui comme tel (comme être moral) ne peut jamais perdre toute disposition au bien<sup>1467</sup> ».

Cette thématique du respect est réexaminé par Axel Honneth<sup>1468</sup> qui l'associe à l'une des trois formes de reconnaissance qui permettent à un sujet de s'individuer ; introduits lors de l'analyse de certains passages de l'ouvrage de Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, ces trois modèles correspondent aux sphères de l'amour, du respect juridique et de la solidarité ou estime sociale. Cette dernière forme sous-entend une limitation de l'égoïsme chez les membres de la communauté humaine et une estime sociale par laquelle tout un chacun « contrariant son amour-propre » reconnaît une valeur à autrui. Il ya donc selon Honneth implicitement attribution à l'autre autant d'autorité morale sur ma personne que j'ai conscience d'en avoir moi-même : par cette reconnaissance « j'accepte d'être mis dans l'obligation ».

---

<sup>1463</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 33, AK VI, 456, p. 324.

<sup>1464</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 36, AK VI, 459, p. 329.

<sup>1465</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 37, AK VI, 462, p. 332.

<sup>1466</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 15, AK VI, 441, p. 299.

<sup>1467</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, Remarque du § 40, AK VI, 463, p. 334.

<sup>1468</sup> Axel Honneth, *La société du mépris – vers une nouvelle Théorie critique*, Dir. Olivier Voirol, trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch, Paris, La Découverte / Poche, 2008.

Honneth invoque ici le concept de kantien de « respect » qui amène au plus près de l'élément moral présent au cœur de la reconnaissance, et citant la détermination du respect que donne Kant dans une note de la *Fondation de la Métaphysique des Mœurs* : « Le respect est la représentation d'une valeur qui porte préjudice à mon amour-propre<sup>1469</sup> ». Comme mentionné ci-dessus, Axel Honneth reprend maintes fois à son compte cette citation pour caractériser « un nécessaire refoulement de l'inclination égocentrique du sujet »<sup>1470</sup>.

Dans cette note Kant fait du respect un sentiment contraire aux inclinations, mais le désigne comme sentiment du devoir, ajoutant plus loin : « tout respect pour une personne n'est à proprement parler que du respect pour la loi (loi de l'honnêteté etc.) dont cette personne nous fournit l'exemple ». Dans la version de la *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, traduite et commentée par Philolenko, ce dernier résume la notion de respect telle que Kant la propose : « le respect porte premièrement sur la loi morale et, secondement s'applique aux autres hommes que moi, dans la mesure où je les conçois avant toute considération comme se représentant la loi morale<sup>1471</sup> ».

### ***Conclusion : Bienveillance active et respect chez Kant***

Au sein de ce chapitre intitulé *Souci de l'autre* et à la suite de cette relecture de la théorie morale de Kant nous pouvons affirmer que cette morale assume pleinement ces notions de *bienveillance active et de respect* que nous recherchions comme réponse possible à notre problématique : « la responsabilité pour autrui et le souci de l'autre pour répondre de la vulnérabilité humaine ».

La mise en application de la morale kantienne dans *La Doctrine de la vertu*, précise que le « bonheur d'autrui comme fin ... est en même temps un devoir<sup>1472</sup> » : cette approche n'est pas antinomique avec la position éthique qui, pour répondre de la vulnérabilité, assumerait responsabilité et souci des autres.

La préoccupation pour le sort des autres hommes en effet n'est pas absente de l'éthique kantienne. La bienveillance envers les autres hommes fait partie des devoirs

---

<sup>1469</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK IV, 401, p. 70.

<sup>1470</sup> Honneth, *La société du mépris*, *Op. cit.*, p. 237.

<sup>1471</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, trad.. V. Delbos revue par A. Philolenko, Paris, Vrin, 1980, note 49, page 67.

<sup>1472</sup> Kant, *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, AK VI 393, p. 235.



d'amour, Kant rappelle certes que « *l'amour* comme inclination ne peut pas se commander <sup>1473</sup> », et que dans cette optique, un *devoir d'aimer* serait un non-sens.

On peut remarquer ici que d'emblée sont écartées par l'approche kantienne, les éthiques qui font appel aux bons sentiments ou celles qui promeuvent une sollicitude personnalisée à la singularité de l'individu qui en est l'objet. Nous retiendrons ces quelques passages qui rappellent comment Kant reste préoccupé de l'exercice de cette bienveillance active : « la *bienveillance* peut, en tant qu'acte être soumise à la loi du devoir ... *faire preuve de bienfaisance* envers d'autres hommes, dans la mesure où nous le pouvons, est un devoir, qu'on les aime ou non ...<sup>1474</sup> ». Dans cette optique la « participation active au destin d'autrui » représente un devoir<sup>1475</sup>. Et nous devons cultiver ces dispositions à la bienveillance et considérer que c'est un « devoir indirect de cultiver en nous <sup>1476</sup> » la sympathie. Il s'agit d'un devoir consistant à cultiver les sentiments naturels (esthétiques) de sympathie en nous-mêmes. Pour ce faire, Kant recommande de fréquenter « les lieux où se trouvent des pauvres auxquels le nécessaire fait défaut », et de ne pas fuir « les hôpitaux ou les prisons pour endettés ».

En exerçant notre bienveillance envers autrui nous devons veiller à *respecter* ce dernier pour qu'il ne ressente pas cette inégalité qui « situe l'obligé un degré plus bas que son bienfaiteur »<sup>1477</sup>. L'amour universel du prochain est fondé sur l'égalité des devoirs et cette maxime du respect, soulignée supra, devrait écarter de nous toute tentation d'égoïsme : « Le respect est la représentation d'une valeur qui porte préjudice à mon amour-propre<sup>1478</sup> ».

---

<sup>1473</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, AK IV 399, p. 68. Le texte se poursuit ainsi : « ...alors que faire le bien par devoir, tandis qu'aucune inclination n'y pousse et qu'une aversion naturelle et irréprouvable vient même s'y opposer et c'est là un amour pratique et non pathologique qui réside dans la volonté et non dans le penchant de la sensibilité ... »

<sup>1474</sup> Kant, *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, AK VI 401, p. 246.

<sup>1475</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 35, AK VI, 458, p. 326.

<sup>1476</sup> *Ibid.*

<sup>1477</sup> Kant, *Doctrine de la vertu*, *Op. cit.*, § 35, AK VI, 457, p. 327.

<sup>1478</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.*, AK IV, 401, p. 70.



## ***E. CONCLUSION. Pour répondre de la vulnérabilité humaine : mobiliser le paradigme de la relation parentale***

Au terme de ce parcours nous avons tenté d'examiner comment répondre de la vulnérabilité humaine ; nous avons plusieurs fois rencontré une figure emblématique de la responsabilité qui est celle qui concerne l'être le plus vulnérable d'entre les humains : l'enfant né ou à naître. Précédé d'une histoire que recouvre le terme de projet parental<sup>1479</sup>, proposé par Ricœur, cet enfant est reconnu, dès sa conception, comme devant faire partie de la communauté humaine, représentée par la famille, qui peut constituer le groupe social où peut être observé le premier modèle de la lutte pour la reconnaissance : celui de l'affectivité ou de l'amour<sup>1480</sup>.

### **Penser l'impensable : justifier l'infanticide ?**

Ce pacte originaire de l'humanité, l'amour et les soins apportés par les hommes à leur rejeton, ou dit de manière anthropologique, la parentalité qu'elle soit de nature biologique ou sociale, est menacé quand réapparaît un plaidoyer pour l'infanticide : le roman de l'infanticide<sup>1481</sup>, ouvert depuis longtemps, associé à la souffrance des enfants comme mal absolu<sup>1482</sup> nous a rappelé, au chapitre traitant de la souffrance, combien l'inhumanité guette la communauté des hommes.

Nous avons analysé, dans le chapitre consacré au handicap, comment cette justification de l'infanticide est l'aboutissement d'une rhétorique utilitariste développée par certains courants du mouvement de libération des animaux ; ses tenants les plus extrémistes, en ramenant l'homme au niveau de son animalité, vont comparer le statut moral des animaux humains à celui des animaux non – humains. Et par un amalgame discutable, un utilitariste comme Peter Singer va construire son argumentation en abaissant les uns (en particulier ceux des êtres humains qui manifestent la plus grande vulnérabilité) tout en élevant les autres (les grands singes non humains) sur la base de

---

<sup>1479</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance – Trois études*, *Op. cit.*, p. 304.

<sup>1480</sup> Nous avons rencontré le triple modèle de la lutte pour la reconnaissance, hérité de Hegel, que Ricœur, dans la lignée de Honneth, mobilise dans l'un de ses derniers ouvrages : *Parcours de la reconnaissance*.

<sup>1481</sup> Philippe Forest, *Le roman de l'infanticide : Dostoïevski, Faulkner, Camus*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2010.

<sup>1482</sup> Conche, La souffrance des enfants comme mal absolu in *Orientation philosophique*, *Op. cit.*, p. 41 à 59.

critères qui définiraient un propre de l'homme. Bernard Williams est venu opportunément nous mettre en garde contre ce procédé rhétorique qui vise à « nous habituer à l'idée d'infanticide<sup>1483</sup> », en privilégiant « la catégorie de personne<sup>1484</sup> comme la notion opérante » : or une telle catégorie reste trop générique ou classificatrice pour fonder une pensée éthique. Si certains devoirs, comme l'entière responsabilité morale, ne concernent que des personnes, alors enfants et vieillards sont exclus de la classe privilégiée<sup>1485</sup>.

Un nouveau degré a été récemment franchi dans la défense de l'infanticide et de sa généralisation. Rappelons brièvement le contexte de cette prise de position que nous avons étudié plus en détail au chapitre concernant le handicap. L'infanticide de nouveau-nés qu'ils soient handicapés ou non, serait justifié pour la seule raison qu'à l'instar d'un fœtus humain, tout nouveau-né n'a pas le même statut moral que des personnes réelles<sup>1486</sup>. Le titre même de cet article : *Avortement post-natal : pourquoi le bébé devrait-il vivre ?*, annonce le but visé par ses auteurs et dénote la personnalité de leurs inspirateurs<sup>1487</sup>. Ces auteurs avancent en effet que « avoir un enfant peut être un fardeau insupportable pour la santé psychologique de la femme ou pour ses enfants qui existent déjà, indépendamment de la condition du fœtus. Ceci peut se produire dans le cas où la femme, une fois enceinte, se retrouve seule après que son compagnon l'a quitté, et considère qu'elle ne pourra pas prendre soin elle-même de l'enfant<sup>1488</sup> ».

## **Penser cet impensable ou « Avoir une pensée en trop » !**

Bernard Williams a opposé un certain nombre d'objections contre les conceptions kantienne et utilitariste de la moralité. L'une de ses objections la plus célèbre est illustrée par le dilemme correspondant à la seule priorité envisageable à

---

<sup>1483</sup> Bernard Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, *Op. cit.*, p. 126 .

<sup>1484</sup> Individu, dans la perspective lockéenne, ayant les capacités cognitives et morales de responsabilité, de conscience de soi et de réflexion ...

<sup>1485</sup> Bernard Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, *Op. cit.*, p. 126 .

<sup>1486</sup> Alberto Giubilini et Francesca Minerva, *After-birth abortion: why should the baby live ?*, *Journal of Medical Ethics* – c/° *British Medical Journal*, mis en ligne en février 2012. Disponible sur : <http://jme.bmj.com/content/early/2012/03/01/medethics-2011-100411.full> :

<sup>1487</sup> Peter Singer & Helga Kuhse, *Should the baby live ? : the problems of handicapped infants*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

<sup>1488</sup> A. Giubilini et F. Minerva, *After-birth abortion: why should the baby live ?*, *Op. cit.*, *Journal of Medical Ethics*, février 2012

donner dans le choix suivant : laquelle des deux personnes en train de se noyer choisir de sauver sachant que l'une des deux est votre épouse ou votre meilleur ami ? Pour Williams si l'impartialité requise pour un tel choix est supposée faire abstraction de l'amour ou de l'amitié éprouvés pour l'une des personnes, alors c'est l'amour et l'amitié qui se trouvent éliminés par la dénonciation d'une préférence que l'on marquerait pour un être cher. Il s'agit alors pour Williams, si l'on est amené à se poser cette question : suis-je fondé à donner une préférence (ou une priorité) à la personne qui m'est chère – épouse ou ami – dans un tel dilemme ? C'est alors « avoir une pensée en trop » (« *one thought too many* ») car, pour Bernard Williams<sup>1489</sup>, une telle pensée serait en contradiction avec à un dévouement total (sans réserve) envers l'être aimé.

De nombreux auteurs n'ont pas manqué de commenter cette thèse de Williams dans la perspective d'une mise en question d'une morale dont les règles universelles dicteraient notre conduite. Scanlon dans l'essai correspondant au développement de la théorie du contractualisme, fait appel à cette thèse pour montrer la limite des raisons qui déterminent la priorité de nos choix dans une morale du juste et du mauvais <sup>1490</sup>. Harry Frankfurt de son côté reprend à son compte cette remarque de Williams qui nous interpelle sur ce qu'il y a de « discutable dans l'idée que l'homme a besoin, quand son épouse se noie, d'invoquer une règle générale pour en faire dériver une raison qui justifie sa décision de la sauver<sup>1491</sup> ».

Pour revenir à cette thématique d'un impensable nous soutenons qu'envisager une telle institutionnalisation de l'infanticide fait partie de « ces pensées que l'on a en trop » ; traiter sous cet angle les graves problèmes de détresse et de souffrance des nouveaux-nés est en parfaite contradiction avec la manière humaine et responsable dont les professionnels de la néonatalogie traitent ces questions. La loi française « relative aux droits du malade et à la fin de vie » s'appuie sur une réflexion éthique grâce à laquelle la décision de limitation ou d'arrêt de traitement n'est plus prise dans la

---

<sup>1489</sup> Bernard Williams (1981), *Personne, caractère et morale* in *La fortune morale : moralité et autres essais*, trad. Jean Lelaidier, Paris, P.U.F., 1994, p. 250.

<sup>1490</sup> Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 160.

<sup>1491</sup> Harry G. Frankfurt (2004), *Les raisons de l'amour*, trad. D. Dubroca et A. Pavia, 88210 Belval, Les Éditions Circé, 2006, p. 46.

seule conscience du médecin ; il s'agira d'une décision collégiale qui reposera sur une argumentation discutée avec l'équipe soignante et la famille<sup>1492</sup>.

Nous n'en n'avons malheureusement pas terminé avec cette théorisation d'une « éthique de mort » qui commence par une mise en question de l'existence des êtres humains « posant des problèmes à la marge », confrontée à celle des animaux aux capacités « comparables » pour en conclure sur une justification de l'infanticide. Un tel cheminement a été repéré chez Jeff McMahan : dans la lignée de Singer, McMahan propose en substance de rejeter hors de l'humanité des êtres humains posant « des problèmes à la marge<sup>1493</sup> ». McMahan recense comme êtres à la marge « tous ces êtres dont la nature implique un statut moral inférieur au nôtre, au nombre desquels on compte les animaux, les fœtus et les embryons humains, les nouveau-nés, les enfants nés sans cerveau, les êtres humains souffrant d'un grave retard congénital, les êtres humains qui ont subi un grave accident cérébral ou sont atteints de démence et les êtres humains plongés dans un coma irréversible ».

Avec la publication de *Ethics of killing*, McMahan devient l'un des contempteurs les plus en vue du *spécisme*, nous reprochant en quelque sorte de privilégier notre souci de l'humanité ; Williams apporte ici une contribution intéressante à la défense de notre souci pour l'autre homme : « voir le monde d'un point de vue humain n'est pas une absurdité pour les êtres humains ... le souci des vivants non humains fait effectivement partie de la vie humaine, mais nous pouvons l'acquérir, la cultiver et l'enseigner seulement en fonction de notre compréhension de nous-mêmes<sup>1494</sup> ». Élisabeth de Fontenay qui a profondément médité sur la faible place laissée par la philosophie aux animaux, s'est élevée contre cet antispécisme qui « offense l'humanité à travers les proches de ses membres les plus vulnérables<sup>1495</sup> ». L'exercice scabreux consistant à comparer les déficients humains et les animaux supérieurs, mené de « façon empiriste et logiciste », en maniant la déduction, le syllogisme et la casuistique par ces essayistes avec un tel manque d'égards que Élisabeth de Fontenay n'hésite pas à les taxer de

---

<sup>1492</sup> Jean Léonetti, *Rapport d'information fait au nom de la mission d'évaluation de la loi n° 2005-370 du 22 avril 2005 relative aux droits du malade et à la fin de vie*, Assemblée nationale, 2008, p. 40.

<sup>1493</sup> Jeff McMahan, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, *Op. cit.*, p. vii.

<sup>1494</sup> Bernard Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, *Op. cit.*, p. 130.

<sup>1495</sup> Élisabeth de Fontenay, *Pourquoi les animaux n'auraient-ils pas droit à un droit des animaux ?*, *Op. cit.*, p. 138-155.

misanthropie<sup>1496</sup>.

## **Un contre-modèle à la misanthropie : la responsabilité envers tout être humain : le souci parental**

La mise en cause de l'existence du plus vulnérable parmi les êtres humains, à savoir le nouveau-né, l'*infans*, au travers d'une rhétorique relevant de ce que nous pouvons désigner comme une « éthique de mort », conduit à remettre en lumière ce «concernement» originaire pour autrui : l'amour et le soin portés à l'enfant par ses parents.

### **Le point de vue anthropologique et philosophique**

Dans une formule persuasive, l'anthropologue Marshall Sahlins rappelle que la parenté constitue le principe universel de sociabilité humaine : « la parenté (*kinship*) et la bienveillance (*kindness*) ont une racine linguistique commune qui renvoie clairement à l'un des piliers de la vie sociale<sup>1497</sup> ».

Répondre de la vulnérabilité humaine en tant que responsabilité pour autrui et souci de l'autre, repose sur cette responsabilité qui nous oblige avant toute liberté : l'amour que nous portons à l'enfant qui vient de naître, exaspération de la vulnérabilité « dont la maternité dans son intégral « pour l'autre » est l'ultime sens<sup>1498</sup> ».

Pour asseoir sa thèse, Marshall Sahlins cite longuement Aristote : « Ainsi les parents aiment leurs enfants comme eux-mêmes (les êtres qui procèdent d'eux sont comme d'autres eux-mêmes, « autres » du fait qu'ils sont séparés du père) et les enfants aiment leurs parents comme étant nés d'eux ... ». Dans l'amitié Aristote y reconnaît la préoccupation de l'existence et de la vie de la personne qui est chère ainsi que le souci de partager joies et peines de l'ami qu'il compare « au sentiment que ressentent les mères à l'égard de leurs enfants<sup>1499</sup> ». Aristote souligne en retour, l'amour des enfants pour leurs parents : les parents ont concédé à leurs enfants le plus grand des bienfaits en

---

<sup>1496</sup> Elisabeth de Fontenay, *Pourquoi les animaux ... Op. cit.*, p. 146.

<sup>1497</sup> Marshall Sahlins (2008), *La nature humaine une illusion occidentale*, Paris, Éditions de l'éclat, coll. Terra cognita, 2009, p. 51.

<sup>1498</sup> Lévinas *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 137.

<sup>1499</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997, 1166 a, p. 443.

leur donnant la vie, en les élevant et en assurant une fois nés leur éducation<sup>1500</sup>.

Après avoir évoqué les divers *topos* propres à l'ethnologie de la parenté (tabou de l'inceste qui conditionne l'altérité de l'être par la dépendance vis à vis de peuples extérieurs, systèmes de parenté matrilineaires ou patrilineaires ...), Sahlins résume les relations de parenté qui fondent la réponse à la question, énigmatique au sens lévinassien et qui nous poursuit : « pourquoi autrui me concerne ? » :

« Dans les relations de parenté, les autres deviennent une propriété de ma propre existence, et vice-versa. Je ne parle pas ici d'un échange de points de vue, qui selon les phénoménologues définit toutes les relations sociales directes. Je veux parler de l'intégration de certaines relations qui conditionnent la participation de l'autre dans ma propre existence. Si « je suis l'autre », alors l'autre me concerne<sup>1501</sup> ».

Cette participation de l'autre dans ma propre existence nous évoque cette notion de substitution que Lévinas détermine pour exemple de la manière suivante : « sous les espèces de la responsabilité, le psychisme de l'âme, c'est l'autre en moi ; maladie de l'identité – accusée et *soi*, le même pour l'autre, même par l'autre »<sup>1502</sup> . Autant d'expressions qui entrent en résonance avec la première forme de la reconnaissance, la reconnaissance affective, illustrée par l'amour, à comprendre comme un « être soi-même dans un étranger<sup>1503</sup> ».

Quittons Sahlins pour poursuivre sur le thème de l'amitié chez Aristote tel que l'a repris Aubenque ; celui-ci souligne que chez Aristote, au travers de l'amitié, la connaissance de soi passe par la médiation de l'autre<sup>1504</sup>, car « l'ami est un autre nous-même » ; Aubenque complète cette thèse du statut humain de l'amitié chez Aristote en ajoutant que, au contraire de Dieu , l'homme a besoin d'amis et que « pour nous, le bien implique un rapport à l'autre, alors que Dieu est à lui-même son propre bien<sup>1505</sup> ».

---

<sup>1500</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997, 1162 a5, p. 419.

<sup>1501</sup> Marshall Sahlins, *La nature humaine une illusion occidentale*, *Op. cit.*, p. 53.

<sup>1502</sup> Lévinas *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Op. cit.*, p. 86.

<sup>1503</sup> Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 117.

<sup>1504</sup> Pierre Aubenque (1963), Sur l'amitié chez Aristote , Appendice I à *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, Quadrige, 2002, p. 182.

<sup>1505</sup> Aubenque, *La prudence chez Aristote*, *Op. cit.*, p. 183. Traduction par P. Aubenque de Aristote, *Éthique à *^*udème* , trad. Vianney Décarie, Paris, Vrin, 1997, 1245 b 14-19, p. 200.



Dans son ouvrage *Fondement du droit naturel*, Fichte aborde le thème de la « relation juridique réciproque entre parents et enfants ». Fichte examine le type de relation entre parents et enfants qui au delà de l'aspect juridique, ressort également de la nature et de la moralité. C'est surtout au travers de la mère que s'établit un lien de « sympathie » qui la conduit à prendre en charge son enfant, visant ainsi à « la conservation physique de l'enfant <sup>1506</sup> ». Fichte en déduit qu'il y a une tendance dans la nature humaine à « prendre en charge l'être faible et en détresse <sup>1507</sup> » ; cette tendance Fichte la note également chez le père à l'égard de son enfant ; Fichte pose que cette tendance universelle adresse toute détresse comme telle et doit concerner tout enfant <sup>1508</sup>. Un texte aborde ensuite « le meurtre d'un enfant par la mère » que Fichte qualifie de « monstrueux et contre nature <sup>1509</sup> ». Après une analyse juridique de ce type de situation, Fichte évoque le cas de l'exposition des enfants dans l'antiquité, qui aurait été permise pour un problème de surpopulation en choisissant de préférence « les chétifs ». Fichte adopte alors un ton solennel pour formuler cette admonestation qui garde encore une grande force de nos jours :

« Ordonner cette exposition, aucun État n'en a le droit, car il ne peut ordonner rien d'immoral, nul péché contre nature. Même la simple permission donnée expressément par une loi est toujours immorale, et l'État se déshonore ainsi, lui et ses citoyens... <sup>1510</sup> »

Rappelons brièvement les thèses de Jonas examinées longuement ci-dessus. « L'évidence archétypique du nourrisson <sup>1511</sup> » représente l'essence de la responsabilité. Il existe un devoir « irréfutable » à prendre soin du nouveau-né : « le « on-doit » élémentaire au cœur du « est » du nouveau-né <sup>1512</sup> ». objet essentiel d'une responsabilité de la société (les parents, l'État) : l'enfant à élever « en sa totalité et en toutes ses possibilités <sup>1513</sup> ».

---

<sup>1506</sup> Fichte (1796), *Fondement du droit naturel*, Traduction Alain Renaut, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1998, p. 364.

<sup>1507</sup> Fichte, *Fondement du droit naturel*, *Op. cit.*, p. 365.

<sup>1508</sup> *Ibidem.*

<sup>1509</sup> Fichte, *Fondement du droit naturel*, *Op. cit.*, p. 370.

<sup>1510</sup> *Ibidem.*

<sup>1511</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, *Op. cit.*, p. 257.

<sup>1512</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, *Op. cit.*, p. 250.

<sup>1513</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, *Op. cit.*, p. 200.

Dans le chapitre sur le handicap nous avons évoqué la thèse de Goffman suggérant qu'une personne qui établit de façon permanente, au travers de sa structure sociale, une relation avec un autre individu stigmatisé, est considérée à son tour stigmatisée au même titre que cet individu<sup>1514</sup> : Goffman désigne ce mécanisme de stigmatisation par contagion sous l'expression de « stigmaté honoraire » (« *courtesy stigma* »). Au sein d'un groupe social, tel que la famille, caractérisé par des liens forts de solidarité intrinsèque entre ses membres, la honte « pour » (à savoir honte à l'égard d'un autre et non à l'égard de soi-même ou d'un acte), associée au stigmaté dont est frappé l'un des membres du groupe, impliquera de le secourir. On retrouve de nouveau le premier modèle de la lutte pour la reconnaissance qui est celui de l'amour et de l'affection « impliquant des liens affectifs puissants entre un nombre restreints de personnes<sup>1515</sup> » au sein de la famille pour exemple.

Lors de l'étude du modèle affectif de la lutte pour la reconnaissance, Ricœur analyse le phénomène de lignage et de parenté et invoque cette citation de Arendt<sup>1516</sup> : « Le miracle qui sauve le monde, le règne des choses humaines, de sa ruine normale, « naturelle », c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir ». C'est au travers de la naissance d'hommes nouveaux, par le fait qu'ils commencent à nouveau l'action dont ils sont capables par droit de naissance, que Arendt trouve dans ce miracle la foi et l'espérance la conduisant à interpréter de façon peut-être un peu trop emphatique « la petite phrase des Évangiles annonçant leur « bonne nouvelle » : « un enfant nous est né. » »<sup>1517</sup>.

## **Le point de vue contractualiste**

De façon certes très contractualiste, mais tout en prenant le parti de l'humanité, Scanlon<sup>1518</sup> a abordé le problème du statut moral des personnes gravement handicapées qui, même de façon réduite, n'ont pas développé les capacités nécessaires pour adopter

---

<sup>1514</sup> Erving Goffman (1963), *Stigmaté – Les usages sociaux du handicap*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 44-45.

<sup>1515</sup> Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 117.

<sup>1516</sup> Hannah Arendt (1958), *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Préface Paul Ricœur, Paris, Agora – Pocket, 1994, p. 314.

<sup>1517</sup> *Ibid.*

<sup>1518</sup> Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 185.

les attitudes propres au discernement. La question qui se pose alors pour Scanlon est de savoir : « avons-nous raison d'accepter l'exigence que notre traitement de ces personnes devrait être régi par des principes qu'elles ne pourraient pas rejeter raisonnablement, même si elles-mêmes, elles n'ont pas et n'auront pas la capacité de comprendre ou d'évaluer les justifications qui leurs seraient présentées ? »

La réponse est que clairement nous le faisons. Le simple fait que cet être soit « né d'un homme » apporte une raison puissante<sup>1519</sup> pour lui accorder « le même statut qu'aux autres humains<sup>1520</sup> ».

Scanlon réfute par avance l'accusation de « spécisme » qui désigne ce privilège que nous accorderions à ces êtres que nous considérons comme faisant partie de l'humanité, parce que nés d'autres hommes. Il ne s'agit pas d'un préjugé, comme le clament les anti-spécistes, de considérer que la relation établie avec ces êtres nous donne une bonne raison de nous efforcer de justifier nos actions vis à vis d'eux. Et Scanlon prolonge ici son plaidoyer contre l'accusation de spécisme : ne pas appliquer cette raison particulière de justifier nos actions à l'égard d'êtres qui auraient des capacités comparables, ne relève pas d'un parti pris, qu'il y ait ou non d'autres raisons d'accepter cette exigence<sup>1521</sup>. À l'inverse des représentants du mouvement de pensée initié par Singer, Scanlon différencie clairement la classe des êtres humains, de la classe des autres êtres vivants dont certains individus possèdent éventuellement des aptitudes analogues à celles que présentent les membres les plus déficients de l'espèce humaine.

Les êtres humains dont il est ici question sont des êtres vulnérables et diminués par de graves déficiences, auxquels nous-mêmes ou d'autres humains ont donné naissance et avec lesquels nous lient ces exigences à justifier nos actions envers eux : « ce lien de la naissance nous fournit une bonne raison pour les traiter « comme humains », malgré leurs capacités limitées<sup>1522</sup> ». Ce n'est donc que contrefactuellement que nous pouvons imaginer les justifications de nos actions que ces êtres seraient susceptibles de rejeter raisonnablement, s'ils étaient en mesure de les comprendre. Afin

---

<sup>1519</sup> Sans l'évoquer, Scanlon reprend ici en quelque sorte l'argument de Williams consistant à « avoir une pensée en trop » (« *one thought too many* »),

<sup>1520</sup> Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *Op. cit.*, p. 185 : « The answer is that we clearly do. The mere fact that a being is « of human born » provides a strong reason for according it the same status as other humans ».

<sup>1521</sup> Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *Op. cit.*, p. 185.

<sup>1522</sup> *Ibidem*.

de rétablir un lien contractuel avec ces individus qui appartiennent à l'humanité, mais ne possèdent pas le discernement indispensable pour respecter (ou faire respecter) les termes du contrat, Scanlon propose le concept de tuteur, tiers garant des intérêts de la personne (*trusteeship*<sup>1523</sup>).

## La vigilance parentale

Cette question du droit de celui qui ne parle pas – *l'infans* – à être-là dans le monde, au même titre que celui qui parle et raisonne - droit qui ne s'accompagne d'aucun devoir ni engagement - est soulevée par Élisabeth de Fontenay dans son ouvrage *Le silence des bêtes*<sup>1524</sup>. Cette problématique de l'absence ou de la perte de la faculté de parler, a été abordée dans le chapitre traitant de la socialité et de la vulnérabilité. Habermas reconnaît les limites d'une application de l'éthique de la discussion pour les personnes – les plus vulnérables en particulier - qui ne peuvent s'exprimer : « Comment une théorie qui se limite au cercle des destinataires capables de parler et d'agir, peut-elle se comporter à l'égard de la vulnérabilité d'une créature muette ? <sup>1525</sup>».

Nous avons noté qu'à la suite de K-O Apel<sup>1526</sup>, Haber souligne que des sujets, incapables de prendre part à la discussion, peuvent être représentés de façon « *advocatoire*<sup>1527</sup> » dans les délibérations éthiques dont ils sont exclus. Il serait envisageable, au nom de la sauvegarde des intérêts de la personne vulnérable, dont l'autonomie et les capacités de discernement et de décisions sont très réduites, de développer un tutorat qui respecte ce principe de Scanlon : imaginer contrefactuellement les justifications de nos actions que ces êtres, dont nous répondons, seraient susceptibles de rejeter raisonnablement, s'ils étaient en mesure de les comprendre.

C'est dans cette perspective que le pacte de la responsabilité parentale prend tout son sens : la vigilance bienveillante des familles ou celle des relations amicales qui nous

---

<sup>1523</sup> Scanlon, *What We Owe to Each Other*, *Op. cit.*, p. 184 à 186.

<sup>1524</sup> Élisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris Fayard, 1999.

<sup>1525</sup> Habermas Jürgen (1991), *De l'éthique de la discussion*, trad. de l'all. par Mark Hunyadi, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 31.

<sup>1526</sup> Apel K. O., *Éthique de la discussion*, *Op. cit.*, p. 79 et 86.

<sup>1527</sup> Stéphane Haber (2001), *Jürgen Habermas : une introduction*, Paris, Agora, coll. Pocket, p. 191.

entourent , demeurent au fondement de la responsabilité envers les plus vulnérables : ce sont les relations de parenté telles que nous les avons rencontrées chez Sahlins ou Honneth : Si « je suis l'autre », alors l'autre me concerne et la relation affective doit se comprendre comme un « être soi-même dans un étranger ».

Tout au long de cette étude nous avons souligné toute l'importance que revêtait cette vigilance parentale : figure de l'hospitalité sacrée qui accueille tous les nouveaux membres de l'humanité, emphase de cette responsabilité inouïe et originaire, répondant du plus vulnérable. Nous avons ainsi rapporté le témoignage de la philosophe Eva Kittay sur toute la portée de la responsabilité parentale à partir de son expérience personnelle de mère d'une fille gravement handicapée ; dans le débat sur l'eugénisme libéral, Habermas souligne toute la responsabilité particulière des parents pour accueillir et aider à vivre leur enfant handicapé. Les analyses de Winnicott ou de G.H. Mead nous ont montré toute l'importance du rôle des parents pour « hominiser » le petit de l'homme dans les processus de maturation, d'individuation – par la responsabilité pour autrui – et de socialisation.

Ces références à la responsabilité parentale dans cette étude sont complétées par cette illustration paroxystique de la responsabilité qu'en offre Lévinas au travers de la métaphore de la maternité : par sa méthode de l'emphase Lévinas pose les conditions de possibilité de la responsabilité d'un sujet humain qui, du tréfonds de sa chair nourrit l'autre pour devenir responsable d'un autre être humain qui va compter plus que lui-même, prêt à ôter le pain de sa bouche pour le donner à l'autre.

Vis à vis du cercle familial, où les relations ont à la fois un caractère affectif (le souci de l'autre) et juridique (la préservation des droits de l'autre), il nous semble utile de revenir sur les réflexions conclusives de Ricœur à la fin de *Parcours de la reconnaissance*.

Ricœur admet que l'oubli de la dissymétrie de la relation entre deux êtres humains risque d'occulter « le caractère irremplaçable de chacun des partenaires de l'échange ; l'un n'est pas l'autre<sup>1528</sup> » ; rappeler la dissymétrie originaire c'est aussi

---

<sup>1528</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 401.

protéger « la mutualité contre les pièges de l'union fusionnelle<sup>1529</sup> ». Finalement, Ricœur semble plutôt apporter une réponse à la question initiale de son enquête sur la reconnaissance : « ma gratitude ne va-t-elle pas à ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont reconnu mon identité en me reconnaissant ? »<sup>1530</sup>, puisque « la gratitude, ... reçoit de la dialectique entre dissymétrie et mutualité un surcroît de sens »<sup>1531</sup>. Remarque complémentaire de Ricœur au caractère irremplaçable de chacun : « on échange des dons mais non des places<sup>1532</sup> ».

Cette remarque n'est pas sans rappeler l'avertissement de Lévinas quant à « l'usurpation des lieux qui sont à l'autre homme déjà par moi opprimé ou affamé, expulsé dans un tiers monde. « Ma place au soleil » disait Pascal<sup>1533</sup> ».

Répondre de la vulnérabilité d'un autre être humain, à venir ou déjà présent, se situe au premier chef au sein de la cellule familiale : l'accueil de l'enfant handicapé au sein d'une famille, l'acceptation de son infirmité, de sa fragilité extrême, illustrent le paradigme de cette hospitalité sacrée évoquée ci-dessus et qui servirait de modèle à suivre pour la famille élargie que pourrait constituer la société. Kenzaburô Ôé nous a rappelé qu'une société qui n'accepte pas ses membres handicapés, exclut ainsi une partie d'elle-même et peut alors être considérée comme « faible et fragile »<sup>1534</sup>.

La remarque de Merleau-Ponty, reprise à son compte par Canguilhem pour fonder son intérêt pour le vivant, apporte un éclairage sur la teneur de ce travail : « La philosophie est l'ensemble des questions où celui qui questionne est lui-même mis en cause par la question<sup>1535</sup> ». Dans cette optique il nous est apparu indispensable de relever l'aspect fondamental de l'expérience de la responsabilité des parents envers leurs enfants handicapés. Pour les plus vulnérables, pour les personnes handicapées, et ce dès leur enfance, et tout au long de leur vie pour la plupart, leurs parents constituent

---

<sup>1529</sup> *Ibidem* : et Ricœur de préciser : « 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 ».

<sup>1530</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 14.

<sup>1531</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op. cit.*, p. 401.

<sup>1532</sup> *Ibid.*

<sup>1533</sup> Lévinas Emmanuel (1982), *Éthique comme philosophie première*, préfacé et annoté par Jacques Rolland, Paris, Payot, « Rivages poche / Petite Bibliothèque », 1998, p. 94.

<sup>1534</sup> Kenzaburô Ôé (1995), *Une famille en voie de guérison*, Paris, Gallimard, coll. NRF, 1998, p. 111 sq.

<sup>1535</sup> Merleau-Ponty (1959), *Le visible et l'invisible*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2010, p. 46-47.

souvent leur seul recours au sein de la communauté humaine. Communauté parfois indifférente à leurs souffrances malgré une rhétorique compassionnelle de bon ton, communauté réduite parfois à celle d'une institution administrée, prodiguant les soins et l'éducation adaptés, comme le rappelle Alexandre Jollien, infirme moteur cérébral, dans ce texte émouvant déjà évoqué, *Éloge de la faiblesse*<sup>1536</sup>.

Sous cette forme hyperbolique, la relation parentale des parents avec leurs enfants handicapés, exemplifie cette figure de la responsabilité infinie par laquelle « je ne suis humainement jamais quitte envers l'autre homme »<sup>1537</sup> ; responsabilité assumée avant toute liberté, « pré-originelle » à laquelle il est impossible de se dérober dès la venue au monde de cet enfant ; responsabilité sans pourquoi, où le « me voici » prend ici tout son sens et me rend otage d'un être dont je répons « de son droit d'être ».

Cette question du droit d'être nous l'avons rencontrée en percevant le danger à vouloir s'engager dans une définition d'un propre de l'homme ou de la personne humaine : nous avons alors mesuré le risque d'aboutir à l'exclusion de la communauté humaine des individus considérés comme superflus. Hannah Arendt réfute en effet la possibilité de définir philosophiquement l'irréductible humain<sup>1538</sup> et exprime en termes tragiques cette superfluité conférée à l'être humain fragile et vulnérable par la toute-puissance de l'homme lui-même : « le mal s'est avéré plus radical que prévu » car il tient au fait « de déclarer des êtres humains superflus en tant qu'êtres humains »<sup>1539</sup>. Protéger tout être humain, c'est reconnaître et protéger sa singularité d'être unique et son appartenance à égalité avec tous les autres à la communauté humaine<sup>1540</sup>.

Nous considérons, comme Kenzaburô Ôé, que cette reconnaissance prend son origine dans l'acceptation au sein de la famille d'une personne aux capacités diminuées qu'il s'agisse d'un enfant handicapé ou d'un parent devenu dépendant par suite d'une

---

<sup>1536</sup> Alexandre Jollien, *Éloge de la faiblesse*, Préface de Ruedi Imbach, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003, p. 26.

<sup>1537</sup> Poirié, *manuel Lévinas qui êtes-vous ?*, *Op. cit.* p. 119.

<sup>1538</sup> Hannah Arendt (1958), *Condition de l'homme moderne*, Paris, Presses Pocket, coll. « Agora », 2000, p. 238-239 : impossibilité philosophique de définir l'homme qui est « l'impossibilité de durcir en mots l'essence vivante de la personne »

<sup>1539</sup> Hannah Arendt (1951), Lettre à Karl Jaspers in *Les origines du totalitarisme*, Paris, Edit. sous la Dir. de Pierre Bouretz, Gallimard, coll. Quarto, 2002, p. 948.

<sup>1540</sup> Mireille Delmas-Marty, *Du corps humain à la dignité de la personne humaine*, sous la Dir. de C. Ambroselli et de G. Wormser, Paris, CNDP, 1999, p. 33.

maladie ou d'une sénescence invalidantes. Cette « merveille de la famille »<sup>1541</sup>, désignée comme telle dans la dernière page de *Totalité et infini*, réalise la première sphère normative de la reconnaissance selon Honneth, à savoir celle des liens affectifs. Dans sa lutte pour la reconnaissance, l'individu parachève son intégration sociale par la reconnaissance morale de droits puis son adhésion à des valeurs de solidarité. Cette troisième sphère de la solidarité suppose que soit reconnue à ces personnes vulnérables et aux familles qui leur ont offert cette hospitalité sacrée, une dignité conçue selon les termes que lui donne Hannah Arendt : « Le respect de la dignité humaine implique que l'on reconnaisse les autres hommes ... au même titre que soi comme des sujets ... ou comme les cofondateurs d'un monde commun »<sup>1542</sup>.

Le principe de dignité humaine a été érigé en principe universel dans les démocraties occidentales<sup>1543</sup>. Taxé d'être un principe paternaliste<sup>1544</sup>, d'inspiration métaphysique ou religieuse, ce principe de dignité fait l'objet de vives critiques<sup>1545</sup>.

Au terme de cette étude sur la vulnérabilité, retenir ce concept de dignité tel que Kant l'a formulé en paraissant ne prendre en compte que les êtres doués de raison, nécessite une analyse complémentaire : pour l'être raisonnable, l'autonomie de la volonté est principe suprême de la moralité et « fondement de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable »<sup>1546</sup>. On peut légitimement se demander si ce principe de dignité ne s'appliquerait pas seulement à des êtres rationnels supposés être invulnérables, capables de se faire respecter et de refuser d'être blessés physiquement ou moralement ou d'être considérés comme simples moyens. La distinction que fait Kant entre les choses et les personnes, nous met sur la voie d'une réponse positive à notre interrogation : « tout ce qui existe dans le monde – à part l'homme – n'a que la valeur d'un moyen. Puisque l'homme n'est pas une chose, mais une personne, il ne peut donc

---

<sup>1541</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, *Op. cit.*, p. 342.

<sup>1542</sup> Arendt Hannah (1958), *Les origines du totalitarisme*, *Op. cit.*, p. 810.

<sup>1543</sup> - Déclaration Universelle des Droits de l'Homme Adoptée par les Nations Unies en 1948  
- Charte des droits fondamentaux de l'union européenne (Rédaction du 18 décembre 2000).  
- Constitution française : principe à valeur constitutionnelle : « la sauvegarde de la dignité de la personne humaine contre toute forme d'asservissement et de dégradation » (Décision n° 94-343-344 DC du 27 juillet 1994)

<sup>1544</sup> Ogien R., *L'éthique aujourd'hui –Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, coll. Folioessais, 2007, p. 129 sq.

<sup>1545</sup> L'un des premiers contempteurs de la dignité au sens de Kant, Schopenhauer, dans ses diatribes contre la morale Kantienne, qualifie la dignité de « *schibboleth*, utilisé par tous les faiseurs de morale sans idée ni but » (Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, *Op. cit.*, p. 103).

<sup>1546</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, *Op. cit.* AK IV 436, p. 117.



être un simple moyen »<sup>1547</sup>

Mais subsiste cette double interrogation : au nom de quelles valeurs protégera-t-on l'être humain qui par suite d'une insuffisance de ses capacités physiques, psychiques ou cognitives sera devenu dépendant et vulnérable au point d'avoir perdu toute autonomie de décision d'une part, et d'autre part de quel principe moral faudra-t-il se prévaloir pour s'interdire de le traiter comme personne de moindre valeur ? Nous savons que l'utilitarisme se placera dans un contexte de ressources limitées, et considérera qu'il est moral d'optimiser leur allocation. En s'attachant à vouloir définir un statut moral de la personne humaine, qui prendra en compte l'« intérêt » de la personne, l'utilitarisme dans sa version maximaliste, définira un « critère moral » de distinction entre la vie qui vaut d'être vécue de celle qui ne le vaut pas, refusant ainsi d'accorder la même valeur à tout être humain selon leurs capacités cognitives<sup>1548</sup>. Dans un cadre procédural<sup>1549</sup>, une restriction des traitements médicaux « futiles » s'appliquera à des patients dont « la vie devient futile<sup>1550</sup> » pour exemple.

La seconde formule de l'impératif catégorique : « Agis de façon telle 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 moyen »<sup>1551</sup>, immanquablement invoquée comme interdit de l'instrumentalisation de la personne humaine, apporte un élément de réponse à notre interrogation grâce à l'interprétation éclairante qu'en propose Ricœur. La seconde formule, par cette idée de la personne « comme fin », insisterait sur la prise en compte de la violence dans le rapport spontané d'homme à homme. Par la situation de domination de l'un sur l'autre qu'il analyse, Ricœur admet ici implicitement une dissymétrie initiale de la relation interhumaine, source du mal de la violence exercée sur l'autre homme<sup>1552</sup>. Les interdictions morales viendraient alors répondre au mal de la violence. Cette interprétation est complétée par l'examen de l'expression « jamais comme simple moyen ». L'être humain possède aux yeux de Kant

---

<sup>1547</sup> Kant, *Leçons d'éthique*, trad. L. Langlois, Paris, Le livre de poche, coll. classiques de poche, 1997, p. 231.

<sup>1548</sup> Peter Singer (1993), *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard, p. 171.

<sup>1549</sup> Application du « principlisme » d'une bioéthique procédurale où il ne s'agit plus d'une décision responsable, mais de « la mise en œuvre technique d'un dispositif cognitif » (Derrida (1992), Donner la mort in *L'éthique du don : Derrida et la pensée du don*, Paris, Métailié-Transition, p. 30.)

<sup>1550</sup> Ogien, *LA VI\*, LA MORT, L'ÉTAT, Le débat bioéthique, Op. cit.*, p. 115.

<sup>1551</sup> Kant, *Fondation de la Métaphysique des Mœurs, Op. cit.*, AK IV 429, p. 108.

<sup>1552</sup> Paul Ricœur (1990), Éthique et morale in *Lectures I Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 261-262.

une valeur absolue, une *dignité*, et n'admet nul équivalent. On peut interpréter cette expression comme sous-entendant implicitement la vulnérabilité de la personne humaine qui pourrait être utilisée comme un moyen, fragile et altérable sur un plan moral et physique. À l'être raisonnable que suppose la première formule de l'impératif catégorique correspond, dans sa seconde formulation, l'être humain du monde sensible dont Kant présuppose la vulnérabilité<sup>1553</sup> (*fragilitas et infirmitas humana*).

C'est par la reconnaissance de la dignité de la personne humaine, indépendamment de ses capacités physiques et mentales ou de son statut social, que sera prise en compte sa vulnérabilité en tant que sujet sensible ou comme membre de la société à part entière. Une fois de plus, écoutons la leçon de Kant qui nous enjoint, pour préserver la dignité de l'humanité en nous « de pas devenir esclaves des hommes et de ne pas admettre que notre droit soit foulé aux pieds, impunément, par d'autres »<sup>1554</sup>.

Mais cette vulnérabilité humaine, propre de l'homme, que nous avons rencontrée chez les personnes les plus fragiles, les plus démunies pour défendre leurs droits, comment ces dernières seront-elles en mesure de faire respecter leur dignité ? Faire en sorte que la personne vulnérable qui n'a pas les moyens de se faire respecter soit respectée, nous renvoie à cette responsabilité inconditionnelle qui incombe à la fonction parentale vis-à-vis de l'*infans* tout d'abord et de l'enfant tout au long de la vie, responsabilité amplifiée lorsque ce dernier, privé de son autonomie « ne peut faire entendre ses droits que silencieusement »<sup>1555</sup>.

Pour les personnes pourvues de toutes leurs capacités, la défense du respect de leur dignité est associée à leur lutte pour la reconnaissance. La réalisation de soi s'effectue au travers des trois sphères de la reconnaissance : tout d'abord celle de la relation affective au sein d'un groupe restreint (la famille pour l'essentiel), puis la sphère juridico-politique où la personne est reconnue comme un sujet universel, porteur de droits et de devoirs et enfin la sphère de la solidarité où s'acquiert l'estime de soi. Nous percevons qu'au cours de leur vie tous les individus, peuvent rencontrer des difficultés à construire cette identité qui relève de l'amour, du droit et de la solidarité, selon leur degré de vulnérabilité.

---

<sup>1553</sup> Kant, *Leçons d'éthique, Op. cit.*, p. 161.

<sup>1554</sup> Kant, *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu, Op. cit.*, § 12, AK, VI, 436 p. 293.

<sup>1555</sup> Fiat Éric, *Petit traité de dignité – Grandeurs et misères des hommes*, Paris, Larousse, 2010, p. 161.

Si les deux dernières formes de reconnaissance sont défailtantes – reconnaissance juridique et adhésion à un groupe social – il devrait toujours subsister cette sympathie active, cette responsabilité illimitée au sein d’une structure de type familiale. Le pacte parental – ou la vigilance parentale - en faisant respecter la dignité des membres de la cellule de type familial vis à vis des autres instances de la société, contribue à ce qu’ils soient estimés et reconnus dans les deux autres sphères où se complète l’identité physique, juridique ou morale du sujet.

Dans cette lutte pour la reconnaissance de l’être humain vulnérable qu’il nous incombe de protéger, le modèle de la responsabilité parentale représente cette responsabilité infinie qui nous est assignée dans notre confrontation à la vulnérabilité humaine<sup>1556</sup>. Cette responsabilité face à la vulnérabilité ne doit pas être confondue avec la pitié et la compassion, mais ressort d’un souci de l’autre, de son respect et d’une bienveillance active - Bienveillance active et respect, comme maximes d’action envers autrui reconnus comme devoirs à l’égard d’autrui à partir de la théorie morale de Kant.

C’est au sein de la cellule humaine élémentaire, la famille – quel qu’en soit la structure ethnologique<sup>1557</sup> – que se réalise cette hospitalité sacrée, notion que nous avons identifiée à partir des textes de Lévinas et de Kant, pour accueillir originairement le plus faible et le plus vulnérable. Cette hospitalité sacrée par laquelle nous répondons de l’autre vulnérable, s’apparente à une responsabilité d’otage. Pris en otage par le fardeau que nous assumons, personne ne peut se substituer à nous, personne ne peut prendre à son compte cette charge que nous devons assumer. Nous n’en avons jamais fini avec la charge que représente cette personne vulnérable, la plus fragile et la plus faible, pour laquelle il nous incombe d’assurer la protection et l’acceptation dans le groupe social, cette double socialisation comme la nomme Eva Kittay. Pour cette condition d’otage, responsabilité insubstituable, incessible, traduite par cette responsabilité infinie qui est « sommation à répondre », est illustrée de façon la plus saisissante par cette injonction : « moi plus que les autres ».

---

<sup>1556</sup> Gros Frédéric : *Responsabilité : le sujet et le temps (le fardeau et la promesse)*, Conférence du 12 mars 2012 à l’École Normale Supérieure (« Lundis de la philosophie » organisés par Francis Wolff). Disponible sur : [http://savoirsenmultimedia.ens.fr/uploads/sons/2012\\_03\\_12\\_gros.mp3](http://savoirsenmultimedia.ens.fr/uploads/sons/2012_03_12_gros.mp3)

<sup>1557</sup> Lévi-Strauss Claude, *La famille* in *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 65 à 92.

## BIBLIOGRAPHIE

### FIGURES DE LA VULNÉRABILITÉ

Ameisen Jean-Claude, Penser le manque in *Traité de bioéthique Tome III – Handicaps, vulnérabilités, situations extrêmes*, sous la Direction de Emmanuel Hirsch, Toulouse, Éditions érès, 2010.

Atlan H., Auge M., Delmas-Marty M., Droit R.P. et Fresco N. (1999), *Le clonage humain*, Le Seuil, Paris.

CCNE (Comité Consultatif National d’Ethique pour les Sciences de la Vie et de la Santé) Avis n° 87 : *Refus de traitement et autonomie de la personne* Disponible sur : <http://www.ccne-ethique.fr/docs/fr/avis087.pdf>

CCNE Avis n° 107 – 2009 : « Avis sur les problèmes éthiques liés aux diagnostics anténatals : le diagnostic prénatal (DPN) et le diagnostic préimplantatoire (DPI) » Disponible sur : [http://www.ccne-ethique.fr/docs/Avis\\_107.pdf](http://www.ccne-ethique.fr/docs/Avis_107.pdf)

Comité international de bioéthique de l’UNESCO : Rapport sur le principe du respect de la vulnérabilité humaine et de l’intégrité personnelle, juin 2011 Disponible sur : <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001895/189591f.pdf>

Déclaration universelle sur la bioéthique et les droits de l’homme Disponible sur : [http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL\\_ID=31058&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/fr/ev.php-URL_ID=31058&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)

Code de Nuremberg : version proposée par l’INSERM (Institut National de la santé et de la recherche médicale) Disponible sur : <http://infodoc.inserm.fr/ethique/Ethique.nsf/397fe8563d75f39bc12563f60028ec43/83fbf6157f119a5dc125665d004ca163?OpenDocument#B#>

Conseil National de l’Ordre des médecins : Rapport 2007 Vulnérabilité des phases successives de la vie Disponible sur : <http://www.conseil-national.medecin.fr/system/files/cnpvulnerabilite2007.pdf?download=1>

Conseil des Organisations Internationales des Sciences médicales : *Lignes directrices internationales d’éthique pour la recherche biomédicale impliquant des sujets humains*, 2003 Disponible sur : [http://www.cioms.ch/frame\\_french\\_text.htm](http://www.cioms.ch/frame_french_text.htm)

Canguilhem Georges (1966), *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2003.

Canguilhem Georges , *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2003.

Commelin, *Mythologie grecque et romaine*, Paris, Éditions Pocket, 1994, p. 365-369.

Cohet-Cordey Frédérique (Direction), *Vulnérabilité et droit - Le développement de la vulnérabilité et ses enjeux en droit*, Grenoble, 2000, Presses Universitaires de Grenoble.

COUR DE CASSATION, *rapport annuel 2009 de la Cour de Cassation – Les personnes vulnérables dans la jurisprudence de la Cour de Cassation*, Paris, La Documentation française, 2009, 587 pages.

- Engelhardt H.T. (1986), *Foundation of bioethics*, Oxford University Press (2<sup>o</sup> Édition 1996)
- Fédération internationale des Sociétés de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge (FIRC - 2006), *Qu'est-ce que l'EVC – Introduction à l'évaluation de la vulnérabilité et des capacités*, p. 5, Disponible sur : <http://www.ifrc.org/Docs/pubs/disasters/resources/preparing-disasters/vca/whats-vca-fr.pdf>
- Ferrarese Estelle , *Vivre à la merci. Le care et les trois figures de la vulnérabilité dans les théories politiques contemporaines*, Multitudes, 2009, n° 37/38, p. 132-141.
- Michel Foucault (1997), *Il faut défendre la société – Cours au Collège de France (1975-1977)*, Paris, Gallimard.
- Freud Sigmund (1930), *Le malaise dans la culture*, traduction Dorian Astor, présentation Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. GF, 2010, p. 90.
- Gaille Marie & Laugier Sandra (2011), *Grammaires de la vulnérabilité* in *Raison Publique* N° 14, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- Gauthier David (1986), *Morale et contrat (Moral by agreements)* , Trad. S. Champeau, Liège, Mardaga, 2000.
- Gilligan Carol , *Une voix différente. Pour une éthique du care*, traduction de A. Kwiatek revue par V. Nurock, présentation S. Laugier et P. Paperman, Paris, Champs<sup>essais</sup>, 2008.
- Goodin Robert E. (1985), *Protecting the Vulnerable – A reanalysis of Our Social Responsibilities*, Chicago & London, University of Chicago Press, 1994.
- Hamilton Edith (1942), *La mythologie*, Paris, Marabout Université, 1962.
- Höffe Otfried (1987), *La justice politique, Fondement d'une philosophie critique du droit et de l'État*, trad. fr . J.C. Merle, Paris, PUF, coll. LÉVIATHAN, 1991, p. 245.
- Hottois G. & Missa J.N. (2001), *Nouvelle Encyclopédie de bioéthique*, Bruxelles, de Boeck Université.
- Jonas Hans (1979), *Le principe responsabilité – Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean Greisch, Paris, Champs Flammarion, 2003.
- Kemp Peter (1999), Quatre principes éthiques in *Le discours bioéthique*, ss Dir. P. Kemp, Paris , les Éditions du CERF, 2004.
- Kemp Peter (1991), *L'irremplaçable*, Trad. Pierre Rusch, Paris, Les Éditions du CERF, 1997.
- Kittay Eva & Carlson Licia , Dir., *Cognitive disability : a challenge to moral philosophy*, New-York, Wiley-Blackwell(2009).
- Kristeva Julia et Vanier Jean (2011), *Leur regard perce nos ombres*, Paris, Fayard.
- Lévi-Strauss Claude (1962), Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme in *Anthropologie structurale Deux*, Paris, Pocket Agora, 2009.
- Livre vert des garanties procédurales (Commission Européenne) Disponible sur : [http://ec.europa.eu/justice\\_home/doc\\_centre/criminal/recognition/docs/gp\\_proc\\_safe\\_guards\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/justice_home/doc_centre/criminal/recognition/docs/gp_proc_safe_guards_en.pdf)

- McMahan Jeff (2002), *The Ethics of killing : problems at the margins of life*, Oxford, Oxford University Press.
- McMahan Jeff, *Infanticide*, *Utilitas*, Vol 19, N° 2, June 2007, Cambridge University Press, p. 131-159.
- Malherbe Brice de (2009), La souffrance comme justification des normes in *Sciences de la vie et éthique : un débat nécessaire*, Paris, Editions Parole et Silence – Collège des Bernardins.
- Marzano Michela (2006), *Je consens donc je suis...*, Paris, PUF.
- Merleau-Ponty Maurice (1959), *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, coll. *tel*, 2010.
- Müller Heiner (1965), *Philoctète*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2009.
- Nietzsche (1883-1888), *La volonté de puissance*, trad. G. Bianquis, Gallimard, coll. *Tel*, Tome II.
- Nussbaum Martha (1986), *The fragility of goodness : luck and ethics in greek tragedy and philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, revised edition 2001.
- Ogien Ruwen (2009), *LA VIE, LA MORT, L'ÉTAT, Le débat bioéthique*, Paris, Grasset.
- Pelluchon Corine (2009), *L'autonomie brisée Bioéthique et philosophie*, PUF, collection Léviathan.
- Pierron Jean-Philippe, *La Possibilité et la Fragilité – Le thème de la vulnérabilité de l'enfant chez Hannah Arendt, Hans Jonas et Emmanuel Lévinas*, *Revue philosophique de Louvain*, Février 2012, n° 110 (1), p.81-101.
- Popper Karl (1945), *The open society and its enemies I*, New York, Routledge, 2005.
- Rawls John (1971), *Théorie de la justice*, trad. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1987 ; rééd. Seuil coll. « points Essais », 1997.
- Rawls John (1993), *Libéralisme politique*, trad. fr. C. Audard, Paris, PUF, 1995, coll. *Quadrige*, 2001.
- Rawls John (1978 à 1993), *Justice et démocratie*, trad. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1993, rééd. Seuil coll. « Points Essais », 2000.
- Rawls John (2001), *Justice comme équité*, trad. fr. Bertrand Guillaume, Paris, Éditions de La Découverte, 2003.
- Ricœur Paul, « L'Homme faillible » in *Philosophie de la volonté t. II : Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1988.
- Ricœur Paul (1999), Les trois niveaux du jugement médical : jugement prudentiel, jugement déontologique et jugement réflexif dans l'éthique médicale in *Le discours bioéthique*, ss Dir. P. Kemp, Paris, les Éditions du CERF, 2004.
- Paul Ricœur (1995), « Autonomie et vulnérabilité » in *Le Juste t. II*, Paris, Éditions Esprit, 2001.
- Rousseau (1752), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, coll. *Folio Essais*, 2003, p. 56.
- Sénèque, *De la brièveté de la vie*, III, 4, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, collection Bibliothèque de la Pléiade, 1962, p. 698.

Singer Peter (1993), *Questions d'éthique pratique*, trad. fr. Max Marcuzzi, Paris, Bayard Éditions (1997).

Sophocle, *Philoctète*, in *Tragédies complètes*, trad.. Paul Mazon, Paris, Gallimard, Folio classique, 2006, pages 293 – 346.

Thomas Hélène (janvier 2008), « *Vulnérabilité, fragilité, précarité, résilience, etc. De l'usage et de la traduction de notions éponges en sciences de l'homme et de la vie* », TERRA-Ed., Collections "Esquisses", recueil Alexandries n° 13.

Disponible sur : <http://www.reseau-terra.eu/article697.html>

Thomas Hélène (2005), *Le « métier » de vieillard. Institutionnalisation de la dépendance et processus de désindividualisation dans la grande vieillesse*, Politix 2005/4, n° 72, p. 33-55.

Thomas H., C. Scodellaro C. et D. Dupré-Levêque (2005), « Perceptions et réactions à la maltraitance des personnes âgées, Une enquête qualitative », *Etudes et Résultats*, Drees-Mire, n° 370, 12 pages. Disponible sur : [www.sante.gouv.fr/drees/etude-resultat/er-pdf/er370.pdf](http://www.sante.gouv.fr/drees/etude-resultat/er-pdf/er370.pdf).

Thomas Hélène (2010), *Les vulnérables, la démocratie contre les pauvres*, Bellecombe-en-Bauges (73340), Éditions du croquant, coll. TERRA.

Tronto Joan (1993), *Moral boundaries : a political argument for an ethic of care*, New York, Routledge. (traduction française en 2009 sous le titre : *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*)

Wiesel Elie (1958), *La nuit*, Paris, Les Editions de Minuit, 2005, p. 118.

Wisner Ben & alii (2001), *At Risk: natural hazards, people's vulnerability and disasters*, Second Edition 2003, London, Routledge.

## **APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE**

Adorno (1966), *Dialectique négative*, trad. groupe du Collège de philosophie, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2007.

Aristote, *La Poétique*, Traduction Barbara Gernez, Paris, Les Belles Lettres, coll. Classiques en poche, 2002.

Hegel, *l'Encyclopédie des sciences philosophiques Tome I : « Science de la logique »*, Introduction (1830) § 6, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1994.

Levinas Emmanuel (1962), *La Métaphore in Parole et Silence (Œuvres complètes Tome 2)*, Préface et notes C. Challier et R. Calin, Paris, Grasset / IMEC, 2011, p. 320-347.

Murakami Yasuhiko , *Hyperbole. Pour une psychopathologie lévinassienne*, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2008.

Nietzsche (1888), *La volonté de puissance, aphorisme n° 533*, trad. G. Bianquis, Gallimard, coll. Tel, Tome I, p. 420.

Ricœur Paul (1975), *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 1997, p. 383-384.

Williams Bernard (1991), *La modernité et l'échec de la morale in La philosophie morale britannique*, Dir. Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 1994.

## LE HANDICAP : EMPHASE DE LA VULNÉRABILITÉ

ADA : Americans with Disabilities Act.

Disponible sur <http://www.cdc.gov/Features/ADAAnniversary/>

Adorno (1966), *Dialectique négative*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2007.

Adorno (1963), *Problems of moral philosophy*, Cambridge, Blackwell, Polity Press.

Adorno (1944), *Minima Moralia Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2005.

Alexandre Laurent (Docteur), *Eugénisme 2.0*, Tribune parue Le Monde daté du 07 avril 2012.

Anders Gunther (1956), *Obsolescence de l'homme*, Paris, Éditions nuisance IVREA, 2002.

Assante Vincent (2000), *Situations de handicap et cadre de vie*, Avis adopté par le Conseil économique et social au cours de sa séance du 13 septembre 2000, p. II, 5. Disponible sur :

<http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics//004001427/0000.pdf> :

Atlan H., Auge M., Delmas-Marty M., Droit R.P. et Fresco N. (1999), *Le clonage humain*, Le Seuil, Paris.

Aymé Ségolène : *dépistage des maladies génétiques en population*, Académie de médecine, avril 2009. Disponible sur :

[http://www.espace-ethique.org/doc2009/Ayme\\_academie\\_medecine\\_290409.pdf](http://www.espace-ethique.org/doc2009/Ayme_academie_medecine_290409.pdf)

Besnier Jean-Michel, *Demain les posthumains*, Paris, HACHETTE Littératures, 2009.

Bioéthique États généraux 2009 : Rapport final Disponible sur :

URL : [http://www.etatsgenerauxdelabioethique.fr/uploads/rapport\\_final.pdf](http://www.etatsgenerauxdelabioethique.fr/uploads/rapport_final.pdf)

Blanc Alain (2006), *Le handicap ou le désordre des apparences*, Paris, Armand Colin.

Blanchard Sandrine, *Naître ou ne pas naître*, Journal *Le Monde*, du 1<sup>er</sup> avril 2007.

Broberg Gunnar and Roll-Hansen Nils (2000), *Eugenics and the Welfare State, Sterilization policy in Norway, Sweden, Denmark & Finland*, Uppsala Studies in History of Science, 2005.

Buchanan Allen & alii (2000), *From chance to choice; Genetics & Justice* Cambridge; CUP; édition 2001.

Canguilhem Georges (1966), *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2003.

Canguilhem Georges , *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2003.

Castel Pierre-Henri (2009), La honte irréductible in *L'esprit malade*, Paris, Les Éditions Ithaque, pages 175 à 210.

Castoriadis Cornelius (1993), Le cache-misère de l'éthique in *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Points Essais, 2007, p. 249-266.

Cavalieri Paola , *Les droits de l'homme pour les grands singes non humains ?*, Gallimard, Le Débat, 2000/1, n° 108, p. 156-162.



CCNE Avis n° 05 – 1985. : « Avis sur les problèmes posés par le diagnostic prénatal et périnatal » Disponible sur : <http://www.ccne-ethique.fr/docs/fr/avis005.pdf>

CCNE Avis n° 37- 1993. : « Avis sur le dépistage du risque de la trisomie 21 fœtale à l'aide de tests sanguins chez les femmes enceintes » Disponible sur : <http://www.ccne-ethique.fr/docs/fr/avis037.pdf>

CCNE Avis N° 68 – 2001. Handicaps congénitaux et préjudices (suite à l'« affaire Perruche ») Disponible sur : <http://www.ccne-ethique.fr/docs/fr/avis068.pdf>

CCNE Avis n° 107 – 2009. : « Avis sur les problèmes éthiques liés aux diagnostics anténatals » Disponible sur : [http://www.ccne-ethique.fr/docs/Avis\\_107.pdf](http://www.ccne-ethique.fr/docs/Avis_107.pdf)

Conseil d'État : Étude de la révision des lois de bioéthique, (mai 2009). Disponible sur : <http://www.conseil-etat.fr/ce/rappor/rapport2009/Etude-bioéthique.pdf> (p. 30 & 31)

CNCPH (Conseil national consultatif des personnes handicapées) : Rapport 2010 remis au Ministère des Solidarités et de la Cohésion sociale. Disponible sur : <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/114000264/0000.pdf> .

Convention relative aux droits des personnes handicapées signée à New York le 30 mars 2007. Décret n° 2010-356 du 1<sup>er</sup> avril 2010 (JORF n°0079 du 3 avril 2010 page 6501) Disponible sur : <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000022055392>

Dufrenne Mikel & Ricoeur Paul (1947), *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, Coll. La couleur des idées, 2000.

Engelhardt H.T.(1986), *Foundation of bioethics*, New York, Oxford University Press, 1996.

Fagot-Largeault Anne (1991), Normativité biologique et normativité sociale in *Fondements naturels de l'éthique*, Dir. JP. Changeux et M. Kirsch, Paris, Odile Jacob, 1993.

Fontenay Élisabeth de, *Le silence des bêtes - La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris Fayard, 1999.

Fontenay Élisabeth de, *Pourquoi les animaux n'auraient-ils pas droit à un droit des animaux ?*, Gallimard, Le Débat, 2000/2 n° 109.

Fontenay Élisabeth de , *Actes de naissance Entretiens avec Stéphane Bou*, Paris, Seuil, 2011.

Fukuyama Francis (2001), *La fin de l'homme - les conséquences de la révolution biotechnique*, Paris, La Table Ronde, 2002.

Fukuyama, *Natura umana e biotecnologia*, Roma, Centro di orientamento politico, 10 ottobre 2005. Disponible sur : [http://www.fondazione-rebecchini.it/detail\\_evento.asp?idEvento=28](http://www.fondazione-rebecchini.it/detail_evento.asp?idEvento=28)

Gardou Charles, *Fragments sur le handicap et la vulnérabilité*, Toulouse, Éditions érès, 2006.

Gauthier David (1986), *Morale et contrat (Moral by agreements)*, Trad. S. Champeau, Liège, Mardaga, 2000.

Gayon et Jacobi (2006), *L'éternel retour de l'eugénisme*, Paris, PUF.

Girard René (1982), *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset.

- Goffman Erving (1963), *Stigmate – Les usages sociaux du handicap*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1975 (Goffman (1963), *Stigmate – Notes on the management of spoiled identity*, New York, Simon & Schuster, 1988).
- Giubilini Alberto & Minerva Francesca , *After-birth abortion: why should the baby live ?*, Journal of Medical Ethics ( British Medical Journal, février 2012. Disponible sur : <http://jme.bmj.com/content/early/2012/03/01/medethics-2011-100411.full>
- Habermas Jurgen (2001), *L'avenir de la nature humaine (vers un eugénisme libéral ?)*, Paris, Gallimard, 2003.
- Haut Comité de la Santé Publique (1994), *La sécurité et la qualité de la grossesse et de la naissance : Pour un nouveau plan périnatalité*, Rennes, ÉDITIONS ENSP.
- Hegel (1820), *Philosophie du Droit*, trad. JF Kervégan, § 242, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2003.
- Honneth Axel (2001), *La société du mépris*, édition établie par Olivier Voirol, Paris, La Découverte / Poche, 2008.
- Horkheimer Max (1947), *L'éclipse de la raison*, trad. Jacques Debouzy, Paris, Payot.
- Hottois G. & Missa J.N. (2001), *Nouvelle Encyclopédie de bioéthique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.
- Hottois Gilbert , *Qu'est-ce que la bioéthique ?* Paris, VRIN, 2004: extraits commentés de *Foundation of bioethics* de H.T. Engelhardt, pages 61 à 123.
- Jaspers Karl (1932), *PHILOSOPHIE, I. Orientation dans le monde, II. Éclairement de l'existence, III. Métaphysique*, Trad. Jeanne Hersch, Paris, Springer-Verlag, 1989.
- Juvin Hervé , *L'avènement du corps*, Paris, Gallimard, 2005.
- Kahn Axel (2008), *L'ultime liberté ?*, Paris, Plon, coll. Tribune libre.
- Kingsley Jason & Levitz Mitchell (2007), *Count Us In - Growing Up With Down Syndrome*, New-York, Harcourt.
- Kittay Eva Feder , *When caring is just an justice is caring : justice and mental retardation*, Public culture, Vol. 13, n° 3, 2001, p. 557-579.
- Kittay Eva & Carlson Licia, Dir., *Cognitive disability : a challenge to moral philosophy*, New-York, Wiley-Blackwell (2009).
- Kristeva Julia (2002), *Lettre au président de la République sur les citoyens en situation de handicap*, Paris, Fayard, 2003.
- Kristeva Julia et Vanier Jean (2011), *Leur regard perce nos ombres*, Paris, Fayard.
- Levi Primo (1986), *Les naufragés et les rescapés*, trad. André Maugé, Gallimard, nrf, 1989.
- Leymarie Pierre et Leporrier Nathalie, *L'eugénisme en France, un mythe sans fondement*, Tribune dans le Journal *Le Monde* 3 mars 2007.
- Locke John (1689), *Essai sur l'entendement humain*, livre II, chapitre 27, « De l'identité et de la différence », trad. Etienne Balibar, Paris, Seuil, 1998.
- Loi en faveur des personnes handicapées du 11 février 2005 : bilan 4 ans après  
Disponible sur : [http://www.travail-solidarite.gouv.fr/IMG/pdf/DP\\_loi\\_handicap\\_4\\_ans\\_apres.pdf](http://www.travail-solidarite.gouv.fr/IMG/pdf/DP_loi_handicap_4_ans_apres.pdf)

- Margalit Avishai (1996), *La société décente*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 2007.
- Marzano Michela (2006), *Je consens donc je suis..*, Paris, PUF.
- McMahan Jeff (2002), *The Ethics of killing : problems at the margins of life*, Oxford, Oxford University Press.
- McMahan Jeff, *Infanticide*, Utilitas, Vol 19, N° 2, June 2007, Cambridge University Press, p. 131-159.
- Mill J.S. (1859), *De la liberté*, trad. Laurence Lenglet, préface Pierre Bouretz, Paris, Gallimard, coll. Folio, 2002.
- Milliez Jacques (1999), *L'euthanasie du fœtus, Médecine ou eugénisme ?*, Paris, Odile Jacob.
- Moyse Danielle & Diederich Nicole (2006), *Vers un droit à l'enfant normal ? (L'arrêt Perruche et l'impact de la judiciarisation sur le dépistage prénatal)*, Paris, Érès, coll. Mille et un bébés.
- Moyse Danielle, Le concept de personne dans le champ du handicap in *Traité de bioéthique Tome III – Handicaps, vulnérabilités, situations extrêmes*, sous la Direction de Emmanuel Hirsch, Toulouse, Éditions érès, 2010, p. 29-40.
- Nietzsche (1878), *Humain top humain – Le voyageur et son ombre* § 27, Paris, HACHETTE Littératures, coll. Pluriel, 2001.
- Nizand Israël & Marinopoulos Sophie (2007), *9 MOIS et caetera*, Paris, Fayard.
- Nomenclature des déficiences, incapacités et désavantages (Arrêté du 9-01-1989), disponible sur : [http://www.inshea.fr/ressources/documents/08a\\_9\\_janvier\\_1989.pdf](http://www.inshea.fr/ressources/documents/08a_9_janvier_1989.pdf)
- Nussbaum Martha, *Frontiers of justice - Disability, nationality, species membership*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.
- Nussbaum Martha (2004), *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*, Princeton, Princeton University Press.
- ÔÉ Kenzaburo , *Une affaire personnelle*, Paris, Stock, 1986.
- ÔÉ Kenzaburo (1995), *Une famille en voie de guérison* , Paris, Gallimard, coll. NRF, 1998, p. 56.
- Pelluchon Corine , *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011.
- Ogien Ruwen (2009), *LA VIE, LA MORT, L'ÉTAT, Le débat bioéthique*, Paris, Grasset.
- Pichot André (2000), *La société pure de Darwin à Hitler*, Paris, Flammarion, rééd. Coll. Champs Flammarion, 2001.
- Plaisance Éric (2009), *Autrement capables – École, emploi, société : pour l'inclusion des personnes handicapées*, Paris, Éditions Autrement – Coll. Mutations, N° 255.
- Rawls John (1971), *Théorie de la justice*, trad. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1987 ; rééd. Seuil coll. « Points Essais », 1997.
- Rawls John (1993), *Libéralisme politique*, trad. fr. C. Audard, Paris, PUF, 1995 ; coll. Quadrige, 2001.

- Rawls John (1978 à 1993), *Justice et démocratie*, trad. fr. C. Audard et al., Paris, Seuil, 1993, rééd. Seuil coll. « Points Essais », 2000.
- Ricciardi Von Platen Alice (1948), *L'extermination des malades mentaux dans l'Allemagne nazie*, Editions Érès, 2001.
- Ricœur Paul (2001), La différence entre le normal et le pathologique comme source de respect in *Le Juste II*, Paris, Editions ESPRIT.
- Roth Philip (2010), *Némésis*, trad. Marie-Claire Pasquier, Paris, Gallimard, 2012
- Sartre Jean-Paul (1943), *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. tel, 2001.
- Sartre Jean-Paul (1947-1948), *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983.
- Sen Amartya (1999), *Un nouveau modèle économique - Développement, justice, liberté*, traduction de M. Bessières, Paris, Odile Jacob, 2000.
- Seror Valérie et Ville Yves, *Prenatal screening for Down syndrome: women's involvement in decision-making and their attitudes to screening*, Prenatal Diagnosis Volume 29, Issue 2, February 2009, pages 120–128.
- Seror Valérie, *Le dépistage de la trisomie 21 est-il bien compris par les femmes ?*, Communiqué de presse INSERM , 07 janvier 2009. Disponible sur : <http://www.inserm.fr/espace-journalistes/le-depistage-de-la-trisomie-21-est-il-bien-compris-par-les-femmes>
- Sève Lucien (2005), *Qu'est-ce qu'une personne humaine ? Bioéthique et démocratie*, Paris, 2006, p. 47.
- Sicard Didier, *La France au risque de l'eugénisme*, Journal Le Monde du 05 février 2007.
- Singer Peter (1975), *La libération animale*, trad. Louise Rousselle, Paris, Grasset, 1993.
- Singer Peter (1993), *Questions d'éthique pratique*, trad. fr. Max Marcuzzi, Paris, Bayard Éditions (1997).
- Singer Peter & Kuhse Helga, *Should the baby live ? : the problems of handicapped infants*, Oxford, Oxford University Press, 1985.
- Singer Peter , Specieism and moral status in *Cognitive disability: a challenge to moral philosophy*, Eva Kittay & Licia Carlson, Dir., New-York, Wiley-Blackwell (2009), p. 333-344.
- Sloterdijk Peter (1999), *Règles pour le parc humain*, Paris, Fayard, coll. Mille et une nuits, 2000.
- Spaemann Robert (1996), *Les Personnes – Essais sur la différence entre « quelque chose » et « quelqu'un »*, Trad. Stéphane Robillard, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010.
- Stiker Henri-Jacques, *Quand les personnes handicapées bousculent les politiques sociales*, Revue Esprit, n° 12, décembre 1999.
- Strauss Leo (1953), *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Flammarion, coll. Champs, 2003.
- Taguieff P.A. (2007), *La bioéthique ou le juste milieu, Une quête de sens à l'âge du nihilisme technicien*, Paris, Fayard.
- Thornton Patricia (2005), *Panorama des dispositifs, spécialisés ou non, existant en Europe et l'exemple du Royaume-Uni*, Revue française des affaires sociales, n° 2, avril-juin 2005,

p. 103-114. Disponible sur : [www.cairn.info/revue-francaise-des-affaires-sociales-2005-2-page-103.htm](http://www.cairn.info/revue-francaise-des-affaires-sociales-2005-2-page-103.htm).

Thuillier Pierre (1984) « La tentation de l'eugénisme », *La Recherche*, n°155, p. 734-748.

Valadier Paul, *Exceptionnelle humanité* in *Études*, Paris, Juin 2010, n° 4126.

Williams Bernard (1985), *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad. JP Spitz, Paris, Gallimard, 1990.

Williams Bernard (1981), Personne, caractère et morale in *La fortune morale : moralité et autres essais*, trad. Jean Lelaidier, Paris, P.U.F., 1994.

Winnicott (1975), *Fragment d'une analyse*, trad. Jeannine Kalmanovitch, Paris, Payot & Rivages, coll. Petite bibliothèque Payot, p. 320.

Winnicott (1960), Distorsion du moi en fonction du vrai et du faux « self » in *Processus de maturation chez l'enfant*, trad. Jeannine Kalmanovitch, Paris, Payot, pages 115 à 131.

Winnicott (1971), Le rôle de miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant in *Jeu et réalité – L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1981.

Zucman Élisabeth, *Auprès de la personne handicapée*, préface E. Hirsch, Paris, Vuibert, coll. Espace Éthique, 2007.

## **LA SOUFFRANCE : EXPRESSION HYPERBOLIQUE DE LA VULNÉRABILITÉ**

Adorno (1966), *Dialectique négative*, trad. groupe du Collège de philosophie, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2007.

Aristote, *Métaphysique, livre Delta*, 1022, traduction J. Tricot, Tome I, Paris, Vrin, 2003.

Aristote, *Éthique à Eudème*, Paris, Vrin, trad. Vianney Décarie, Paris, Vrin, 1997.

Camus Albert (1947), *La Peste* in *Œuvres complètes tome II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade (nouvelle édition), 2006.

Canguilhem Georges (1966), *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2003.

Canguilhem Georges, *Écrits sur la médecine*, Paris, Seuil, Coll. Champ Freudien, 2002.

Conche Marcel (1958), La souffrance des enfants comme mal absolu in *Orientation philosophique*, Paris, PUF, coll. Perspectives critiques, 1990.

Dostoïevski (1880), *Les frères Karamazov*, Paris, Gallimard, Collection Pléiade, 2006.

Dufrenne Mikel & Ricoeur Paul (1947), *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, Coll. La couleur des idées, 2000.

Forest Philippe, *Le roman de l'infanticide : Dostoïevski, Faulkner, Camus*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2010.

Freud Sigmund (1930), *Le malaise dans la culture*, traduction Dorian Astor, présentation Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. GF, 2010.

Hegel, *l'Encyclopédie des sciences philosophiques Tome I : « Science de la logique »*, Introduction (1830) § 6, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1994.

Jaspers Karl (1932), *PHILOSOPHIE, I. Orientation dans le monde, II. Éclairement de l'existence, III. Métaphysique*, Trad. Jeanne Hersch, Paris, Springer-Verlag, 1989.

Jaspers Karl (1953), *Introduction à la philosophie*, trad. Jeanne Hersch, Paris, Plon, Bibliothèques 10/18, 2006.

Kant (1784), *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique in Opuscule sur l'histoire, 4<sup>ième</sup> proposition*, trad. S. Piobetta, Paris, Garnier Flammarion, 1990.

Kant (1791), *Sur l'échec de tout essai philosophique en matière de théodicée*, trad. Antoine Grandjean, Nantes, Éditions Cécile Duffaut, 2009.

Lévinas (1982), *La souffrance inutile in Entre nous : essais sur le penser à l'autre*, Paris, Le livre de poche, « Biblio-Essais », 1993.

Malherbe Brice de (2009), *La souffrance comme justification des normes in Sciences de la vie et éthique : un débat nécessaire*, Paris, Editions Parole et Silence – collège des Bernardins, p. 29-47.

Marcel Gabriel (1933), *Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers in Essai de philosophie concrète*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 1999.

Michard Pierre, *La thérapie contextuelle de Boszormenyi-Nagy : une nouvelle figure de l'enfant dans le champ de la thérapie familiale*, Préface Catherine Ducommun-Nagy et J.G. Lemaire, Bruxelles, De Boeck, 2005.

Mill John Stuart (1863), *L'utilitarisme*, trad. Catherine Audard, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1998.

Popper Karl (1962), *The open society and its enemies I*, Cambridge, Princeton University Press, 1971, p. 235.

Ricœur Paul (1985), *Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1999.

Saint-Augustin, *Le libre arbitre in Œuvres complètes*. Disponible sur :

[http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/libre-arbitre/index.htm#\\_Toc2076441](http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/libre-arbitre/index.htm#_Toc2076441)

Tocqueville Alexis de (1840), *De la démocratie en Amérique II*, Paris, Gallimard, coll. Folio Histoire, 2003.

Zucman Élisabeth, *Après de la personne handicapée*, Paris, Vuibert, coll. Espace Éthique, 2007.

## **LÉVINAS : SUBJECTIVITÉ ET VULNÉRABILITÉ**

### *Œuvres de Emmanuel Lévinas*

Lévinas Emmanuel (1934), *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Payot, « Rivages poche / Petite Bibliothèque », 1997.

Lévinas Emmanuel (1935), *De l'évasion*, préfacé par Jacques Rolland, Paris, Le Livre de poche, « Biblio-Essais », 1998.

Lévinas Emmanuel (1947), *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 9<sup>ième</sup> édition 2007.

Lévinas Emmanuel(1947), *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin 2<sup>ième</sup> édition augmentée, 2004.

Lévinas Emmanuel(1949), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin 4<sup>ième</sup> édition, 2006.

Lévinas Emmanuel(1953), *Liberté et commandement*, Préface de Pierre Hayat, Paris, Le Livre de poche, « Biblio-Essais », 1994.

Lévinas Emmanuel (1961), *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de poche, « Biblio-Essais », 1998.

Lévinas Emmanuel, « La substitution », *Revue philosophique de Louvain*, Tome 66, août 1968, Louvain, Editions de l'institut supérieur de philosophie, p. 487-508.

Lévinas Emmanuel (1972), *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana.

Lévinas Emmanuel (1972), « Vérité du dévoilement et vérité du témoignage », *Le témoignage*, Dir. E. Castelli, Paris, Aubier-Montaigne, p. 101 à 110.

Lévinas Emmanuel (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 2<sup>ième</sup> édition, 1978.

Lévinas Emmanuel (1975 - 1976), *Dieu, la mort et le temps*, notes et postface de Jacques Rolland, Paris, Le livre de poche, coll. Biblio-Essais, 1997.

Lévinas Emmanuel (1963 et 1976), *Difficile liberté*, Paris, Le livre de poche, coll. Biblio-Essais, 8<sup>ième</sup> édition, 2007.

Lévinas Emmanuel (1981), *Éthique et infini : Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Le livre de poche, coll. Biblio-Essais, 2004.

Lévinas Emmanuel (1982), *Éthique comme philosophie première*, préfacé et annoté par Jacques Rolland, Paris, Payot, « Rivages poche / Petite Bibliothèque », 1998.

Lévinas Emmanuel (1982), *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 2<sup>nde</sup> édition, 2004.

Lévinas Emmanuel (1987), *Autrement que savoir*, Paris, Editions Osiris.

Lévinas Emmanuel (1991), *Entre nous : essais sur le penser à l'autre*, Paris, Le livre de poche, « Biblio-Essais », 1993.

Lévinas Emmanuel (1994), *Les imprévus de l'histoire*, Paris, Le livre de poche, coll. Biblio Essais, 2007.

Lévinas Emmanuel (1995), *Altérité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana.

Lévinas Emmanuel, *Carnets de captivité et notes philosophiques diverses*, Œuvres complètes tome 1, sous la direction de R. Calin et C. Challier, Paris, Grasset / IMEC, 2009.

Lévinas Emmanuel (1962), *Parole et Silence*, Œuvres complètes Tome 2, Préface et notes C. Challier et R. Calin, Paris, Grasset / IMEC, 2011, p. 320-347.

Lévinas Emmanuel (1968), *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Éditions de Minuit, 2005.

*Œuvres autour de la pensée de Emmanuel Lévinas*

Lévinas Emmanuel, *L'intrigue de l'infini*, textes réunis et présentés par Anne-Marie Lescourret, Paris, Flammarion, col. Champs L'Essentiel, 1994.

Cohen Lévinas Danielle et Clément Bruno (2007), *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, collection Épiméthée.

Lévinas, « L'Asymétrie du visage » (1986) in *Emmanuel Lévinas, une philosophie de l'évasion, Cités*, n° 25, 2006.

Catherine Chalié et Miguel Abensour (1991), *Cahier de l'Herne Emmanuel Lévinas*, Editions de l'Herne, Le Livre de poche, « Biblio-Essais », 1993.

Derrida Jacques (1967), « Violence et métaphysique », *L'écriture et la différence*, Paris Seuil, coll. Points, 1979.

Derrida Jacques (1997), *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Editions Galilée.

Dewitte Jacques, « Un beau risque à courir », *Cahiers d'études lévinassiennes*, n°1, 2002, p. 55 ss.

Kearney Richard (1981), *De la phénoménologie à l'éthique – entretien avec Emmanuel Lévinas*, repris dans la revue ESPRIT N° 234, Juillet 1997, p.121 à 140.

Rolland Jacques, *Parcours de l'autrement – Lecture d'Emmanuel Lévinas*, Paris, PUF, collection Épiméthée, 2000.

Poirié François (1987), *Emmanuel Lévinas qui êtes-vous ?* Arles, Actes Sud, coll. Babel, 1996.

Wolff Ernst (2007), *De l'éthique à la justice : langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, Dordrecht, The Netherlands, Springer.

Ricoeur Paul (1989), « Emmanuel Lévinas penseur du témoignage » *LECTURES 3 aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.

Ricoeur Paul (1997), *Autrement, lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, Paris, PUF, « Collège international de philosophie ».

Critchley Simon & Bernasconi Robert (2002), *The Cambridge Companion to LEVINAS*, Cambridge, The Cambridge University Press.

Putnam Hilary (2008), *La philosophie juive comme guide de vie*, trad. Anne Le Goff, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. Passages, 2011.

Lévinas, Les Cahiers de *La nuit surveillée*, n° 3, 1984, Paris, Editions Verdier.

Hansel Georges (2008), *De la Bible au Talmud : itinéraire de pensée d'Emmanuel Lévinas*, Paris, Odile Jacob.

Calin Rodolphe (2005), *Lévinas ou l'exception du soi*, Paris, PUF, coll. Épiméthée.

Franck Didier (2008), *L'un-pour-l'autre Lévinas et la signification*, Paris, PUF, coll. Épiméthée.

Plourde Simonne (2003), *Avoir-l'autre-dans-sa-peau*, Québec, Presses de l'Université Laval.

Chalié Catherine (1993), *Lévinas l'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1997.

Marion Jean-Luc, « La substitution et la sollicitude. Comment Lévinas reprit Heidegger » in *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, Dir. B. Clément et D. Cohen-Lévinas, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2007, p. 51-72.

## **HABERMAS : SOCIALITÉ ET VULNÉRABILITÉ**



- Apel Karl-Otto (1993), *Éthique de la discussion*, trad. Mark Hunyadi, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. Humanités, 1994.
- Apel Karl-Otto (1973), *L'Éthique à l'âge de la science*, trad. R. Lellouche, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1987.
- Apel Karl-Otto (1988), *Discussion et responsabilité*, Tome I & II, trad. Ch. Bouchindhomme, M. Charrière et R. Rochlitz, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996.
- Canto-Sperber Monique (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, 3<sup>e</sup> éd., 2001.
- Derrida Jacques (1994), *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée.
- Derrida Jacques (1990), *Force de loi - Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée.
- Gilligan Carol (1982), *Une voix différente – Pour une éthique du care*, trad. A. Kwiatek revue par V. Nurock, Présentation Sandra Laugier et Patricia Paperman, Paris, Flammarion, coll. Champs essais, 2008.
- Ferry Jean-Marc (1991), *Les puissances de l'expérience - Essai sur l'identité contemporaine*, Tome II : *Les ordres de la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Passages ».
- Ferry Jean-Marc (1987), *HABERMAS L'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987.
- Fiat Éric, *Petit traité de dignité – Grandeurs et misères des hommes*, Paris, Larousse, 2010.
- Haber Stéphane (2001), *Jürgen Habermas : une introduction*, Paris, Agora, coll. Pocket-La Découverte.
- Habermas Jürgen (1971), *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1987.
- Habermas Jürgen (1991), *De l'éthique de la discussion*, trad. de l'all. par Mark Hunyadi, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992.
- Habermas Jürgen (1983), *Morale et communication – Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1999.
- Habermas Jürgen (1981), *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. Jean-Marc Ferry (vol. I) et Jean-Louis Schlegel (vol. II), Paris, Fayard, 1987.
- Honneth Axel (1995), « *The other of justice : Habermas and the ethical challenge of postmodernism* » in *The Cambridge Companion to HABERMAS*, Edited by S.K. White, Cambridge, Cambridge University Press.
- Larmore Charles (1993), « Le juste et le bien » in *Modernité et morale*, Paris, PUF, coll. Philosophie morale.
- Lyotard Jean-François (1979), *Le différend*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986.
- Lyotard Jean-François (1983), *La condition postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1994.
- Mead George Herbert (1934), *L'esprit, le soi et la société*, trad. Daniel Cefaï et Louis Quéré, Paris, PUF, coll. Le Lien social, 2006.

## RESPONSABILITÉ POUR AUTRUI ET SOUCI DE L'AUTRE

Agamben Giorgio (1998), *Ce qui reste d'Auschwitz*, trad.. P. Alferi, Paris, Rivages poche, 2003.

Arendt Hannah (1958), *Condition de l'homme moderne*, Paris, Presses Pocket, coll. « Agora », 2000.

Arendt Hannah (1970), *Juger – Conférences sur la philosophie politique de Kant*, trad. Myriam Revault d'Allones, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 2003.

Arendt Hannah (1951), Lettre à Karl Jaspers in *Les origines du totalitarisme*, Paris, Edit. sous la Dir. de Pierre Bouretz, Gallimard, coll. Quarto, 2002, p. 948.

Aubenque Pierre (1963), Sur l'amitié chez Aristote , Appendice I à *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, Quadrige, 2002.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad.. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997.

Bernasconi Robert, What is the question to which « substitution » is the answer ? in *The Cambridge companion to Levinas*, Cambridge, CUP, 2002, p. 234-251.

Blanchot Maurice (1980), *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 2006.

Blanchot Maurice, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.

Castoriadis Cornelius (1993), Le cache-misère de l'éthique in *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Points Essais, 2007.

Conche Marcel (1958), La souffrance des enfants comme mal absolu in *Orientation philosophique*, Paris, PUF, coll. Perspectives critiques, 1990, p. 41 à 59.

Derrida Jacques (1997), *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Editions Galilée.

Derrida Jacques (1999), De l'hospitalité in *Sur parole – instantanés philosophiques*, Paris, Editions de l'Aube, p. 63-74.

Dostoïevski (1880), *Les Frères Karamazov*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2006.

Fichte (1796), *Fondement du droit naturel*, Traduction Alain Renaut, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1998.

Forest Philippe , *Le roman de l'infanticide : Dostoïevski, Faulkner, Camus*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2010.

Frankfurt Harry G.(2004), *Les raisons de l'amour*, trad. D. Dubroca et A. Pavia, 88210 Belval, Les Éditions Circé, 2006.

Gilligan Carol , *Une voix différente. Pour une éthique du care*, traduction de A. Kwiatek revue par V. Nurock, présentation S. Laugier et P. Paperman, Paris, Champs<sup>essais</sup>, 2008.

Goodin Robert E. (1985), *Protecting the Vulnerable – A reanalysis of Our Social Responsibilities*, Chicago & London, University of Chicago Press, 1994.

Giubilini Alberto & Minerva Francesca , *After-birth abortion: why should the baby live ?*, Journal of Medical Ethics – c/° British Medical Journal, mis en ligne en février 2012. Disponible sur : <http://jme.bmj.com/content/early/2012/03/01/medethics-2011-100411.full> :

- Gros Frédéric : *Responsabilité : le sujet et le temps (le fardeau et la promesse)*, Conférence du 12 mars 2012 à l'École Normale Supérieure (« Lundis de la philosophie » organisés par Francis Wolff). Disponible sur : [http://savoirsenmultimedia.ens.fr/uploads/sons/2012\\_03\\_12\\_gros.mp3](http://savoirsenmultimedia.ens.fr/uploads/sons/2012_03_12_gros.mp3)
- Habermas Jurgen (2001), *L'avenir de la nature humaine (vers un eugénisme libéral ?)*, Paris, Gallimard, 2003.
- Hegel (1802), *Système de la vie éthique*, trad.. Jacques Taminiaux, Paris, Payot, 1992.
- Heidegger Martin (1927), *Être et temps*, traduction Emmanuel Martineau, § 26, Édition Authentica, 1987.
- Honneth Axel (1992), *La lutte pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rusch, Paris, Éd. Du Cerf, coll. « Passages », 2000.
- Honneth Axel, *La société du mépris*, trad.. Olivier Voirol, Paris , La Découverte / Poche, 2008.
- Husserl (1929), 5<sup>ème</sup> Méditation – Détermination du domaine transcendantal comme « intersubjectivité monadologique » in *Méditations cartésiennes*, trad. E. Lévinas et G. Peiffer, Paris, Vrin, 1986.
- Jollien Alexandre (1999), *Éloge de la faiblesse*, Préface de Ruedi Imbach, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003.
- Jonas Hans (1979), *Le principe responsabilité – Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean Greisch, Paris, Champs Flammarion, 2003.
- Jonas Hans (1990), *De la gnose au Principe responsabilité*, entretien de Hans Jonas avec J. Greisch et E. Gillen, ESPRIT, n° 171, mai 1991.
- Léonetti Jean , *Rapport d'information fait au nom de la mission d'évaluation de la loi n° 2005-370 du 22avril 2005 relative aux droits du malade et à la fin de vie*, Assemblée Nationale, 2008.
- Lévinas (1988), « Responsabilité et substitution », entretiens avec Augusto Ponzi in *Sujet et altérité*, Paris, Éditions de L'HARMATTAN, 1996, p. 143.
- Lévinas Emmanuel (1991), « Philosophie , Justice et Amour » in *Entre nous : essais sur le penser à l'autre*, Paris, Le livre de poche, « Biblio-Essais », 1993.
- Lévi-Strauss Claude, La famille in *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983
- Marion Jean-Luc , « La substitution et la sollicitude. Comment Lévinas reprit Heidegger » in *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, Dir. B. Clément et D. Cohen-Lévinas, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2007.
- Massignon Louis , *L'hospitalité sacrée*, préface de René Voillaume, Paris, Nouvelle Cité, 1987.
- McMahan Jeff (2002), *The Ethics of killing : problems at the margins of life*, Oxford, Oxford University Press.
- Neuberg Marc , Responsabilité in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Dir. M. Canto Sperber, Paris, PUF, 2005.
- Nietzsche, Second traité in *La Généalogie de la morale*, trad. Patrick Wotling, Paris, Librairie générale Française, Le livre de poche, Classiques de poche, 2000.

Paperman Patricia et Laugier Sandra , *Le Souci des autres. Éthique et politique du Care*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2005, Raisons Pratiques.

Poirié François (1987), *Emmanuel Lévinas qui êtes-vous ?* Arles, Actes Sud, coll. Babel, 1996.

Putnam Hilary, *Levinas and Judaism* in *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, CUP, 2002.

Putnam Hilary (2008), *La philosophie juive comme guide de vie*, trad. Anne Le Goff, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. Passages, 2011.

#### ŒUVRES DE RICŒUR

Ricœur Paul , « Le concept de responsabilité » in *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 41-70.

Ricœur Paul (2002), *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don* , 1<sup>ière</sup> journée de la philosophie à l'UNESCO 21 novembre 2002. Disponible sur : [http://portal.unesco.org/shs/en/files/5936/10982700081paul\\_ricoeur.pdf/paul\\_ricoeur.pdf](http://portal.unesco.org/shs/en/files/5936/10982700081paul_ricoeur.pdf/paul_ricoeur.pdf)

Ricœur Paul (2004), *Parcours de la reconnaissance – Trois études*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2007.

Ricœur Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, collection Points Essais, 1996.

Ricœur Paul , « Autonomie et vulnérabilité » in *Le Juste tome II*, Paris, Éditions Esprit, 2001.

Ricœur Paul (1960), « L'Homme faillible » in *Philosophie de la volonté t. II : Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1988.

Ricœur Paul (1995), *La critique et la conviction*, Paris, Hachette, coll. Pluriel 2001.

Ricœur Paul (2000), De la morale à l'éthique et aux éthiques, in *Un siècle de philosophie*, Paris, Gallimard, coll. Folioessais.

Ricœur Paul, article « Éthique » in *Dictionnaire de philosophie - Encyclopaedia Universalis*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 571.

Ricœur Paul (1997), *Autrement – Lecture d'Autrement qu'être*, Paris, Les essais du Collège international de philosophie, PUF.

Sahlins Marshall (2008), *La nature humaine une illusion occidentale*, Paris, Éditions de l'éclat, coll. Terra cognita, 2009.

Saint-Cheron Michaël de , *Entretien avec Paul Ricœur - Paul Ricœur et l'acheminement vers le soi*, Bulletin du Centre Protestant d'Études, n° 7, Genève, 1991, p. 1-15.

Saint-Cheron Michaël de (2000), *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1992-1994*, Paris, Le livre de poche, « Biblio-Essais », 2006.

Scanlon Thomas , *What We Owe to Each Other*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

Scheler Max (1923), *Nature et forme de la sympathie*, trad. M. Lefebvre, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2003.

Singer Peter & Kuhse Helga , *Should the baby live ? : the problems of handicapped infants*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

Tardieu Bruno , Du penser pour l'autre au penser avec l'autre in *Tous fragiles, tous humains*, Dir. Erik Fillet P<sup>dt</sup> de L'arche en France, Paris, Albin Michel, 2011.

Terestchenko Michel (2005), *Un si fragile vernis d'humanité*, Paris, La Découverte - poche, 2009.

Tronto Joan, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care (Moral boundaries : a political argument for an ethic of care)*, traduction de H. Maury, Paris, La Découverte, 2009.

Winnicott D. W. (1963), « Élaboration de la capacité de sollicitude » in *Processus de maturation Développement affectif et environnement*, trad. J. Kalmanovitch, Paris, Payot, 1987, p. 31-42.

Weil Simone (1942), *Attente de Dieu*, Paris, Éditions Fayard, 1996.

Winnicott D. W. (1963), « The development of the capacity for concern » in *The maturational processes and the facilitating environment*, Londres, The Hogarth Press, 1965, p. 73-82.

Winnicott D. W. (1971), *La crainte de l'effondrement*, trad. Jeannine Kalmanovitch, Paris, Gallimard, 2000.

Winnicott D. W. (1971), le rôle de miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant in *Jeu et réalité – L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1981.

Winnicott D. W. (1975), *Fragment d'une analyse*, trad. Jeannine Kalmanovitch, Paris, Payot & Rivages, coll. Petite bibliothèque Payot, 2004.

## **Bienveillance active et respect chez Kant**

### ŒUVRES DE KANT

Kant (1787), *Critique de la raison pure*, traduction et présentation A. Renaut, Paris, Aubier, Bibliothèque philosophique, 1997.

Kant (1788), *Critique de la raison pratique*, direction publication F. Alquié, traduction L. Ferry & H. Wismann, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1989.

Kant (1790), *Critique de la faculté de juger*, traduction et présentation A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1995.

Kant (1764), *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, AK II, 207 à 256, traduction Roger Kempf, Paris, Vrin, 2<sup>nd</sup>e édition , 1988.

Kant (1764), *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, AK II, 207 à 256, traduction Bernard Lortholary, Œuvres Complètes, Tome I, Paris, Gallimard, collection Pléiade, 1980.

Kant (1764), *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime*, trad. B. Geonget, Paris, Vrin, 1994.

Kant (1775-1780), *Leçons d'éthique*, trad. L. Langlois, Paris, Librairie Générale Française, Le livre de poche, coll. classiques de poche, 1997.

Kant (1784), *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique in Opuscule sur l'histoire*, trad. S. Piobetta, Paris, Garnier Flammarion, 1990.

Kant (1785), *Fondation de la Métaphysique des Mœurs*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1994.

Kant (1793), *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. A. Philonenko, Œuvres Complètes, Tome III, Paris, Gallimard, collection Pléiade, 1980.

Kant (1793), *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie mais, en pratique, cela ne vaut point*, trad. Luc Ferry, Œuvres Complètes, Tome III, Paris, Gallimard, collection Pléiade, 1980.

Kant (1796), *Projet de paix perpétuelle*, trad. anonyme revue par H. Wismann, Œuvres Complètes, Tome III, Paris, Gallimard, collection Pléiade, 1980, p. 333 à 383.

Kant (1798), *Le conflit des facultés*, trad. A. Renaut, Œuvres Complètes, Tome III, Paris, Gallimard, collection Pléiade, 1980, p. 803 à 930.

Kant (1797), *Métaphysique des Mœurs - Doctrine de la vertu*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1994.

Kant (1798), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1993.

Kant (1800), *Logique*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1982

#### ÉTUDES ET COMMENTAIRES SUR KANT

Alquié Ferdinand (1957), *Leçons sur Kant – La morale de Kant – Cours de la Sorbonne CDU 1957*, Paris, Éditions de La Table Ronde, coll. La petite vermillon, 2005.

Arendt Hannah (1970), *Juger – Conférences sur la philosophie politique de Kant*, trad. Myriam Revault d'Allones, Paris, Seuil, coll. Points Essais, 2003.

Baron Marcia W. (1995), *Kantian ethics almost without apology*, Ithaca (USA), Cornell University Press.

Cartwright David E. (1984), *Kant, Schopenhauer and Nietzsche on the morality of pity in Journal of the History of Ideas*, Vol. 45, No. 1 (Jan. - Mar., 1984), University of Pennsylvania Press, pp. 83-98

Krüger Gerhard (1931), *Critique et morale chez Kant*, trad. M. Regnier, Préf. E. Weil, Paris, Beauchesne, 1961.

Grondin Jean (1989), *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Paris, Vrin.

Larmore Charles (1993), *Modernité et morale*, Paris, PUF, coll. Philosophie morale.

Philonenko Alexis (1972), *L'œuvre de Kant*, Tome I & II, Paris, Vrin, 5<sup>ème</sup> édition, 1997.

Rawls John (1971), *Théorie de la justice*, trad. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1987 ; rééd. Seuil coll. « Points Essais », 1997.

Rawls John (2000), *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, trad. fr. M. Saint-Upéry et B. Guillarme, Paris, La Découverte / Poche, 2008.

Renaut Alain (1997), *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, col. Champs Flammarion, 1999.

Schopenhauer (1841), *Le Fondement de la morale*, trad. A. Burdeau, introduction A. Roger, Paris, Librairie Générale Française, Le livre de poche, coll. classiques de poche, 1991.

Rousseau Jean-Jacques (1755), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, texte établi, présenté et annoté par Jean Starobinski, Paris, Gallimard, FolioEssais, 2003.

Wood Allen W. (2008), *Kantian ethics*, New York, Cambridge University Press.

## ANNEXE

### GLOSSAIRE ET DÉFINITIONS

#### BIOÉTHIQUE

Elle concerne les questions éthiques et sociétales posées par les innovations médicales qui impliquent une manipulation du vivant comme les expérimentations sur l'homme, les greffes d'organes et l'utilisation des parties du corps humain, la procréation médicalement assistée, les interventions sur le patrimoine génétique etc...

**CCNE : Comité Consultatif National d'Éthique pour les sciences de la vie et de la santé.**

#### **CPDPN : Centre Pluridisciplinaire de Diagnostic Prénatal**

Créés en 1999 par le Ministère de la Santé et de l'Action sociale, ces centres pluridisciplinaires ont pour fonction de réguler les demandes d'IMG. Toute décision étant prise sur un diagnostic « d'une anomalie incurable d'une particulière gravité », l'avis des spécialistes des atteintes en cause est recherché. Dans la prise de décision sont pris en compte d'autres paramètres comme la situation psychologique et matérielle de la famille, ainsi que des facteurs extramédicaux tels que le contexte de précarité sociale ou familiale. Les témoignages des acteurs (gynécologue, obstétricien, échographiste, généticien, pédiatre, psychiatre) exerçant dans un tel centre en relatent le fonctionnement. Notons la présence dans un CPDPN uniquement d'experts médecins et l'absence notoire de tout personne qui représenterait les associations de familles ou de personnes handicapées.

#### **DPI : Diagnostic PréImplantatoire**

Le Diagnostic biologique (**PréImplantatoire**) est effectué à partir de cellules prélevées sur l'embryon permet de connaître précocement ses caractéristiques génétiques, quand la fécondation a été réalisée in vitro, et de n'implanter cet embryon dans le corps maternel que si il ne présente pas d'anomalie chromosomique. Il n'est autorisé par la loi bioéthique de 2004 qu'à titre exceptionnel. Lorsque l'embryon sélectionné présente une compatibilité avec un premier enfant pour le guérir atteint d'une maladie génétique incurable, on parle de la naissance d'un « bébé du double espoir » (moins péjoratif que « bébé-médicament » qui sous-entendrait une pure instrumentalisation de l'enfant à naître)

#### **DPN : Diagnostic Prénatal – Dépistage Prénatal.**

Le Diagnostic Prénatal permet de détecter in utero chez l'embryon ou le fœtus une affection grave. Ce sont, par exemple l'échographie ou l'amniocentèse. Le **diagnostic** est issu du colloque singulier entre un médecin et un couple. En revanche le **dépistage** relève d'une approche collective correspondant à une « problématique de santé publique ».

#### **DPNI : Le Diagnostic Prénatal non Invasif.**

Il est possible de réaliser le séquençage complet de l'ADN du fœtus à partir d'une prise de sang chez la future maman.

#### **EVC : Évaluation de la Vulnérabilité et des Capacités**



## **FIV : Fécondation In Vitro**

Cette technique biomédicale permet la fécondation d'un ovocyte par un spermatozoïde à l'extérieur des voies génitales féminines. L'embryon ainsi obtenu est implanté dans l'utérus.

## **IMG : Interruption Médicale de Grossesse.**

## **PMA ou AMP : Procréation Médicalement Assistée ou Assistance médicale à la Procréation.**

La PMA est la conception in vitro, le transfert d'embryons et l'insémination artificielle, ainsi que toute technique d'effet équivalent permettant la procréation en dehors du processus naturel.

## **LÉGISLATION**

### **LES LOIS LIÉES À LA BIOÉTHIQUE :**

- loi n° 88-1138 du 20 décembre 1988, « relative à la protection des personnes dans la recherche biomédicale », proposition de loi sénatoriale connue sous le nom de ses deux coauteurs : C. Huriet et F. Sérusclat.

- loi n° 94-548 du 1er juillet 1994 « relative au traitement des données nominatives ayant pour fin la recherche dans le domaine de la santé »

- loi n° 94-653 du 1er juillet 1994 « relative au respect du corps humain ».

- loi n° 94-654 du 22 juillet 1994 « relative au don et à l'utilisation des éléments et produits du corps humain, à l'assistance médicale à la procréation et au diagnostic prénatal. »

- loi n° 2004-800 du 6 août 2004 relative à la bioéthique.

- LOI n° 2011-814 du 7 juillet 2011 relative à la bioéthique.

### **Décret n°2006-1661 du 22 décembre 2006 (Décret relatif au diagnostic prénatal et au diagnostic biologique effectué à partir de cellules prélevées sur l'embryon in vitro et modifiant le code de la santé publique).**

[...] La création de **Centres Pluridisciplinaires de Diagnostic Prénatal** dans des organismes et établissements de santé publics et privés à but non lucratif est autorisée par l'Agence de la biomédecine instituée à l'article L. 1418-1.

#### **Article R2131-2**

*(Décret n° 2006-1660 du 22 décembre 2006 art. 1 II Journal Officiel du 23 décembre 2006)*

Les analyses destinées à établir un diagnostic prénatal mentionnées du 1<sup>o</sup> au 6<sup>o</sup> de l'article R. 2131-1 doivent être précédées d'une consultation médicale adaptée à l'affection recherchée, permettant :

1<sup>o</sup> D'évaluer le risque pour l'enfant à naître d'être atteint d'une maladie d'une particulière gravité, compte tenu des antécédents familiaux ou des constatations médicales effectuées au cours de la grossesse ;

2<sup>o</sup> **D'informer la femme enceinte** sur les caractéristiques de cette maladie, les moyens de la détecter, les possibilités thérapeutiques et sur les résultats susceptibles d'être obtenus au cours de l'analyse ainsi que sur leurs éventuelles conséquences ;

**3° D'informer la femme enceinte** sur les risques inhérents aux prélèvements, sur leurs contraintes et leurs éventuelles conséquences.

Le médecin consulté fournit à la femme enceinte les informations mentionnées ci-dessus.

**Il établit une attestation, cosignée par la femme enceinte, certifiant que ces informations lui ont été fournies et en conserve l'original.**

Lorsque la femme enceinte consent à la réalisation des analyses, son **consentement est recueilli sur un formulaire conforme à un modèle fixé par arrêté du ministre chargé de la santé**, pris après avis du directeur général de l'Agence de la biomédecine. Le médecin en conserve l'original.

**Une copie de l'attestation et une copie du formulaire de consentement sont remises à la femme enceinte** et au praticien qui effectue les analyses.

**Ces documents doivent être conservés par l'établissement public de santé** ou le laboratoire d'analyses de biologie médicale dans les mêmes conditions que le compte rendu d'analyses.

#### **Article L2131-4**

*(Loi n° 2004-800 du 6 août 2004 art. 23 4°, 5° Journal Officiel du 7 août 2004)*

Le diagnostic biologique effectué à partir de cellules prélevées sur l'embryon in vitro n'est autorisé qu'à titre exceptionnel dans les conditions suivantes :

**Un médecin exerçant son activité dans un centre de diagnostic prénatal pluridisciplinaire tel que défini par l'article L. 2131-1 doit attester que le couple, du fait de sa situation familiale, a une forte probabilité de donner naissance à un enfant atteint d'une maladie génétique d'une particulière gravité reconnue comme incurable au moment du diagnostic.**

Le diagnostic ne peut être effectué que lorsqu' a été préalablement et précisément identifiée, chez l'un des parents ou l'un de ses ascendants immédiats dans le cas d'une maladie gravement invalidante, à révélation tardive et mettant prématurément en jeu le pronostic vital, l'anomalie ou les anomalies responsables d'une telle maladie.

**Les deux membres du couple expriment par écrit leur consentement à la réalisation du diagnostic.**

Le diagnostic ne peut avoir d'autre objet que de rechercher cette affection ainsi que les moyens de la prévenir et de la traiter.

Il ne peut être réalisé, à certaines conditions, que dans un établissement spécifiquement autorisé à cet effet par l'Agence de la biomédecine instituée à l'article L. 1418-1.

En cas de diagnostic sur un embryon de l'anomalie ou des anomalies responsables d'une des maladies mentionnées au deuxième alinéa, les deux membres du couple, s'ils confirment leur intention de ne pas poursuivre leur projet parental en ce qui concerne cet embryon, peuvent consentir à ce que celui-ci fasse l'objet d'une recherche dans les conditions prévues à l'article L. 2151-5. Par dérogation au deuxième alinéa de l'article L. 1111-2 et à l'article L. 1111-7, seul le médecin prescripteur des analyses de cytogénétique et de biologie en vue d'établir un diagnostic prénatal est habilité à en communiquer les résultats à la femme enceinte.

## ARTICLES DE PRESSE

Articles du 1<sup>er</sup> trimestre 2007 du journal *Le Monde* : débat sur l'eugénisme préventif

### ***La France au risque de l'eugénisme***

Un entretien avec Didier Sicard, Président du Comité consultatif national d'éthique (CCNE) publié dans *Le Monde*, du 4 février 2007.

*La récente polémique suscitée par le Téléthon s'est focalisée sur le diagnostic préimplantatoire des embryons humains et le tri de ces derniers sur des critères génétiques. Est-ce à dire que le dépistage va supplanter la thérapeutique ?*

La thérapeutique n'a pas ici grand-chose à voir avec le dépistage. La vérité centrale est que l'essentiel de l'activité de dépistage prénatal vise à la suppression et non pas au traitement. Ainsi, ce dépistage renvoie à une perspective terrifiante : celle de l'éradication. Et ceci est peut-être plus vrai en France que dans d'autres pays. Certaines peuvent aller jusqu'à proposer ouvertement d'éradiquer l'hémophilie, d'arrêter la propagation des maladies génétiques. Nous sommes ici dans un imaginaire où le chromosome et le gène prennent la place des agents pathogènes infectieux, que l'on demande à la médecine de ne plus voir.

*Peut-on faire un parallèle avec les politiques d'eugénisme menées à la fin du XIXe et au début du XXe siècle en Europe du Nord et aux Etats-Unis ?*

Peut-être. Disons que l'obsession du dépistage à laquelle nous assistons a beaucoup à voir avec une idéologie rendue possible par la technique. Ce qui est intéressant ici est le rapport entre la science et la politique. Ces deux entités ont besoin l'une de l'autre. Or la politique, qui finance la science, est terriblement influençable par le discours scientifique qui lui offre une sorte de caution, de raison d'agir. Et il y a toujours un moment où la politique prend la science au mot pour transformer la société au motif que "la science dit le vrai". Je mets bien évidemment à part certains dépistages à la naissance, comme celui de l'hypothyroïdie, qui permettent la mise en place d'un traitement efficace par voie alimentaire. Mais, je le répète, dans la très grande majorité des cas, le dépistage prénatal n'est pas destiné à traiter mais bien à supprimer.

*Ce phénomène se développe dans un espace démocratique. Les interruptions médicales de grossesse ne sont-elles pas, le cas échéant, proposées, jamais imposées ?*

Certes. Mais ces propositions s'inscrivent dans une dimension sociale. Dans une société idéale on pourrait imaginer que des parents informés puissent décider qu'ils ne peuvent pas accepter la naissance d'un enfant atteint de telle ou telle affection grave. Je ne suis pas certain que ce soit à la société d'intervenir dans le choix de ces parents. Et il me paraît hautement préoccupant que l'on passe d'un dépistage généralisé à une forme d'éradication sociale.

Le cas des trisomies 21 et 18 en est un exemple paradigmatique. Tout s'est passé comme si à un moment donné la science avait cédé à la société le droit d'établir que la venue au monde de certains enfants était devenue collectivement non souhaitée, non souhaitable. Et les parents qui désireraient la naissance de ces enfants doivent, outre la souffrance associée à ce handicap, s'exposer au regard de la communauté et à une

forme de cruauté sociale née du fait qu'ils n'ont pas accepté la proposition faite par la science et entérinée par la loi.

En France la généralisation du dépistage est, certes, fondée sur la notion de proposition, mais dans la pratique il est, de fait, devenu quasi obligatoire. Le dépistage de la trisomie concerne désormais en France, gratuitement, la quasi-totalité des grossesses. Osons le dire : la France construit pas à pas une politique de santé qui flirte de plus en plus avec l'eugénisme.

*Y a-t-il une limite technique au nombre des dépistages prénataux ?*

Non. Et nous ne sommes aujourd'hui qu'au tout début des possibilités de dépistage des affections génétiques. Le dépistage, comme toute technique, à une tendance à la double extension quantitative et qualitative. Des firmes particulièrement agressives en termes de dumping et de marketing, qui ne craignent pas de se présenter comme faisant le bien public, qualifient d'irresponsables ceux qui tentent de débattre de manière critique de ces questions.

En l'occurrence, il n'y a pas de vraie pensée mais la recherche constante d'une optimisation. Le résultat intervient toujours avant que l'on interroge son sens. Il en irait différemment si le dépistage n'était mis en œuvre qu'au bout d'une réflexion, d'une anticipation, d'une démarche de discernement chez les couples concernés. Or c'est très exactement le contraire qui se passe.

*En quoi y a-t-il, selon vous, une spécificité française ?*

Trois points me semblent particulièrement importants. Le premier est que ces dépistages sont idéologiquement perçus comme un progrès des acquis scientifiques, des Lumières, de la Raison. Et la France a une très grande confiance vis-à-vis de ces acquis, une confiance beaucoup plus grande que d'autres cultures. Le deuxième point est la très grande accessibilité à ces techniques de dépistage. Le troisième est en quelque sorte la conséquence des deux premiers : c'est l'effrayant déficit dans l'accueil des personnes handicapées. Or il faut savoir qu'en Allemagne et dans certains pays nordiques cet accueil est tel que le dépistage n'est pas perçu de la même manière qu'en France, c'est-à-dire comme un empêchement à naître.

*Est-ce dû au fait que ces pays ont, dans le passé, mis en œuvre différentes formes d'eugénisme ?*

Je ne sais pas. En revanche, je suis persuadé que si la France avait été confrontée, à l'occasion d'un régime nazi, à des pratiques eugénistes similaires, elle répugnerait aujourd'hui à s'engager sur une pente particulièrement dangereuse. Au XXI<sup>e</sup> siècle, que la naissance d'enfants hémophiles soit, du fait des progrès de la science, considérée comme éventuellement inacceptable est bouleversant. C'est à la fois fou et irresponsable. Nous ne pouvons pas nous exonérer de cette idéologie aujourd'hui plus française qu'allemande. Dans le même temps, je peux comprendre, dans l'état actuel de la législation et des pratiques françaises, certains choix des familles concernées par leur souffrance et celle des enfants.

*Vous comprenez tout en ne cachant pas vos inquiétudes.*

Je suis profondément inquiet devant le caractère systématique des dépistages, devant un système de pensée unique, devant le fait que tout ceci soit désormais considéré comme un acquis. Cette évolution et cette radicalité me posent problème. Comment défendre un droit à l'inexistence ? J'ajoute que le dépistage réduit la personne à une

caractéristique. C'est ainsi que certains souhaitent que l'on dépiste systématiquement la maladie de Marfan dont souffraient notamment le président Lincoln et Mendelssohn. Aujourd'hui, Mozart, parce qu'il souffrait probablement de la maladie de Gilles de la Tourette, Einstein et son cerveau hypertrophié à gauche, Petrucciani par sa maladie osseuse, seraient considérés comme des déviants indignes de vivre.

On ne peut pas ne pas s'inquiéter du refus contemporain grandissant de l'anomalie identifiable par un dépistage. Nous donnons sans arrêt, avec une extraordinaire naïveté, une caution scientifique à ce qui au fond nous dérange. Et nous ne sommes pas très loin des impasses dans lesquelles on a commencé à s'engager à la fin du XIXe siècle pour faire dire à la science qui pouvait vivre et qui ne devait pas vivre. Or l'histoire a amplement montré où pouvaient conduire les entreprises d'exclusion des groupes humains de la cité sur des critères culturels, biologiques, ethniques.

*Pourquoi, dès lors, avoir critiqué la position défendue par certains responsables de l'Eglise catholique lors du dernier Téléthon ?*

Il ne s'agit pas là du même combat. Il ne faut pas, me semble-t-il, se placer en termes de défense de l'embryon, en termes de spiritualité. Qu'observons-nous ? Il y a d'un côté la plupart des scientifiques, de l'autre ceux qui placent au premier plan la religion. Ces deux camps sont propriétaires, dépositaires d'un territoire sur lequel ils sont arc-boutés. Pour ma part, je pense qu'il vaut mieux poser la question de savoir ce que nous voulons pour nous-mêmes comme société humaine nous permettant de nous respecter. Comment allons-nous nous percevoir si nous excluons d'emblée et de manière quasi systématique de la vie tel ou tel ? Comment la prégnance du regard social ne pourrait-elle pas l'emporter sur la liberté individuelle ?

*Pourra-t-on revenir sur les pratiques aujourd'hui en vigueur ?*

J'en doute. Le dépistage ne comporte pas de droit de retour. Il ne peut pas y avoir d'arrêt car on ne revient pas sur un "acquis scientifique". Soulever quelques questions sur l'utilité des dépistages et leurs coûts est aussitôt perçu comme l'inacceptable remise en cause d'un acquis.

Lancé, le dépistage devient irréversible. Il faut, en outre, ajouter ici le développement croissant de la revendication d'un nouveau droit à connaître ses origines génétiques. Croire que la médecine, grâce à la technique, va vous dire votre vérité est à la fois paralysant et simpliste. La confusion n'a jamais été aussi grande entre transparence et vérité.

Les propos de Didier Sicard ont été recueillis par Michel Alberganti et Jean-Yves Nau.

### ***L'eugénisme en France, un mythe sans fondement***

Tribune de Pierre Leymarie et Nathalie Leporrier parue dans *Le Monde* du 3 mars 2007

Sous le titre "La France au risque de l'eugénisme", le professeur Didier Sicard expose ses craintes de voir dans notre pays le dépistage prénatal des maladies génétiques conduire à une sélection des embryons et à l'éradication des maladies génétiques, perspective qualifiée de "terrifiante".

Pour nous qui avons une longue pratique du dépistage et du diagnostic prénatal, le procès en eugénisme ainsi intenté est fallacieux, car les principes éthiques de base de la médecine, à savoir l'"autonomie de la personne", la "non-malfaisance" et la "justice"

sont respectés. Il nous semble important de distinguer plus clairement les concepts de dépistage et de diagnostic prénatal.

Rappelons que le dépistage des grossesses à risque, évoqué par M. Sicard, est du ressort du médecin généraliste et du gynécologue. Sa mise en œuvre requiert impérativement un consentement éclairé de la femme enceinte, ce qui élimine le risque d'une hypothétique pression sociale. Certes, une grande majorité de femmes souhaitent être informées des risques d'une éventuelle anomalie de l'enfant à naître, mais dire que ce dépistage serait en quelque sorte devenu obligatoire est une contre-vérité.

Le diagnostic prénatal concerne uniquement les grossesses à risque de maladies gravissimes et incurables au moment du diagnostic et ne peut conduire à une interruption médicale de grossesse qu'à la demande expresse de la femme enceinte elle-même dûment informée au préalable et après avis d'un centre pluridisciplinaire de diagnostic prénatal. L'éventualité d'éradication d'une maladie génétique est fantasmatique : il y aura toujours de nouvelles mutations à l'origine de nouveaux cas, et ces cas seront hors d'atteinte du diagnostic prénatal.

Le diagnostic prénatal des maladies génétiques offre à toute mère d'un enfant atteint d'une maladie génétique grave la possibilité d'envisager la mise au monde d'un autre enfant sans crainte qu'il soit atteint de la même affection. C'est là une opportunité dont souhaitent bénéficier un grand nombre des couples concernés.

L'assurance-maladie prend en charge la totalité des frais engagés, ce qui évite une sélection par l'argent observable dans d'autres pays. Afin d'éviter toute dérive vers l'eugénisme, le Comité consultatif national d'éthique, sollicité par le législateur, a précisé dans une série d'avis circonstanciés les conditions d'un strict encadrement des activités liées au diagnostic prénatal, conditions maintenant inscrites dans la loi de bioéthique (décret n° 2006-1661 du 22 décembre 2006).

Le professeur Sicard affirme que la très grande accessibilité en France du diagnostic prénatal (et donc sa banalisation) a pour conséquence "l'effrayant déficit dans l'accueil des personnes handicapées". On voit mal la relation de cause à effet entre ces deux phénomènes. On peut observer au contraire une prise de conscience progressive dans notre société de l'impérieuse nécessité de faire une place plus importante aux sujets porteurs d'un handicap tant physique que psychique (loi du 11 février 2005) ; sur l'égalité des chances (loi du 4 mars 2002 sur les droits des patients). S'il reste encore beaucoup à faire dans ce domaine, il est clair que la diminution du nombre des sujets atteints ne peut nuire à leur prise en charge par la collectivité.

On peut s'étonner de voir jeter l'anathème sur une pratique médicale qui se développe en conformité avec les recommandations constantes du Comité consultatif national d'éthique par celui-là même qui a l'honneur d'en assumer la présidence.

Pierre Leymarie & Nathalie Leporrier (Pierre Leymarie est l'ancien chef du département génétique et reproduction au CHU de Caen, Nathalie Leporrier est maître de conférences en génétique au CHU de Caen).

## ***Naître ou ne pas naître***

Article de Sandrine Blanchard paru dans l'édition du 01.04.07 du journal le Monde

*Environ 6 000 interruptions médicales de grossesse (IMG) sont pratiquées chaque année en France. Les centres de diagnostic prénatal aident les parents à faire leur choix, au cas par cas. Enquête à Angers*

Les clichés d'échographies foetales défilent sur grand écran. Des images en noir et blanc sur lesquelles apparaissent des profils déjà bien dessinés, des pieds minuscules, des organes que seul l'oeil médical peut repérer. Ce mercredi, l'équipe du Centre pluridisciplinaire de diagnostic prénatal (CPDP) de l'hôpital d'Angers examine quelque 25 dossiers de grossesses « à problèmes ». Comme chaque semaine, gynécologues obstétriciens, échographistes, généticiens, pédiatres et psychiatres sont réunis pour décider de la suite à donner lorsque des anomalies ont été découvertes sur un fœtus.

Les femmes concernées ne sont pas présentes. Mais elles savent que leur médecin expose ce soir-là leur dossier à l'équipe spécialisée. Les histoires se succèdent, souvent douloureuses. Des histoires de femmes, de couples qui attendent un enfant et qui, lors d'une échographie ou d'une amniocentèse, ont appris que leur bébé en devenir avait un risque d'anomalie chromosomique, de malformation ou de maladie génétique. « Lors de l'annonce il y a toujours un moment de sidération », témoigne le docteur Catherine Lépinard, échographiste. « C'est comme un coup de massue sur la tête, les couples se sentent retirés de la communauté des parents qui attendent un enfant », constate François Kotras, l'un des psychiatres chargés d' « accompagner » et « d'accueillir les paroles » de « colère » et (ou) de « culpabilité » des patientes désemparées.

L'historique de chaque grossesse est détaillé. Plusieurs cas sont présentés pour la deuxième ou troisième fois. Avant de se prononcer, les médecins ont demandé des examens supplémentaires. « On prend davantage de risques que l'on ne force la main », insiste le généticien Olivier Ingster. Une femme âgée de 43 ans vient d'avoir les résultats de son amniocentèse : une trisomie 21 a été détectée. Elle souhaite une interruption médicale de grossesse (IMG). L'équipe donne son accord. Vient le cas d'une femme de 33 ans. Son premier bébé, atteint d'un « syndrome génétique », est décédé dix jours après la naissance. Le deuxième va bien. Elle est à nouveau enceinte, mais les examens médicaux ont décelé un fort risque de récurrence du syndrome génétique. Elle ne veut pas revivre le calvaire de sa première grossesse et demande une IMG. Acceptée.

Cette fois, c'est une femme de 31 ans. L'échographie fait apparaître une large fente labiale (un bec-de-lièvre). « Il n'y rien d'autre, précise le médecin, mais le couple est très choqué et veut une IMG. Je leur ai montré des photos de bébés que l'on avait opérés après leur naissance, j'ai l'impression que ça les a un peu rassurés. » L'équipe propose de faire un caryotype pour s'assurer qu'il n'y a pas d'autres anomalies. Une consultation du couple avec un psychologue est programmée.

Cas suivant, celui d'une femme de 21 ans. C'est sa première grossesse. L'échographie fait apparaître une clarté nucale, signe d'un risque de trisomie 21. L'équipe recommande une amniocentèse et une échographie morphologique précoce. Vient ensuite la situation d'une femme de 35 ans, enceinte de six mois et demi. L'échographie et l'IRM (imagerie par résonance magnétique) indiquent une très grave malformation digestive. « Le couple demande l'IMG, ils sont sûrs d'eux », explique une gynécologue.

Depuis la loi Veil de 1975, l'IMG est autorisée en France à tout moment de la grossesse à condition qu'il existe « une forte probabilité que l'enfant à naître soit atteint d'une

affection d'une particulière gravité, reconnue comme incurable au moment du diagnostic ». Quarante-cinq centres, comme celui d'Angers, sont agréés pour définir si l'affection dont est atteint le fœtus entre dans le cadre de la loi sur l'IMG. Si c'est le cas, ce sont les parents qui décident d'interrompre ou non la grossesse.

Environ 6 000 interruptions médicales de grossesse sont pratiquées chaque année en France. En 2005, sur 820 dossiers étudiés à Angers, 102 ont abouti à une IMG : 53 pour des polymalformations (cardiaques, cérébrales, etc.), 27 pour des anomalies chromosomiques (trisomies), 13 pour des maladies génétiques. « La décision est individuelle et éclairée », insiste le professeur de génétique Dominique Bonneau.

Parce qu'ils sont chaque jour confrontés aux demandes et aux angoisses des couples, parce qu'ils savent que le diagnostic prénatal permet aussi de sauver des bébés à la naissance, les médecins du centre d'Angers ont très mal vécu la prise de position de Didier Sicard, le président du Comité consultatif national d'éthique, qui considère que le diagnostic prénatal « flirte de plus en plus avec l'eugénisme » et « renvoie à une perspective terrifiante : celle de l'éradication » ( Le Monde daté 4-5 février).

« Eugénisme », « éradication », les termes sont forts et difficiles à accepter pour les équipes médicales. « Sa réaction est désincarnée, très éloignée de notre pratique quotidienne », résume le psychiatre François Kotras. « C'est un débat d'arrière-garde », regrette Stéphane Le Bouedec, pédiatre. « Les centres pluridisciplinaires - et cette pluridisciplinarité est essentielle - permettent justement d'éviter les dérives, de faire du cas par cas. Une solution univoque pour une même malformation, cela n'existe pas, insiste le docteur Lépinard. S'ériger en moraliste, rester en gants blancs sur le pont sans tenir compte de ceux qui ont les mains dans le cambouis... c'est trop facile », lâche-t-elle.

Le développement des marqueurs sériques (test sanguin en début de grossesse permettant d'évaluer le risque de trisomie 21), de l'amniocentèse et de l'échographie foetale a permis depuis vingt-cinq ans d'améliorer les diagnostics prénataux. La grande majorité des femmes enceintes veulent profiter de ces progrès pour savoir si leur bébé ira bien. « À l'issue d'une échographie, la question rituelle est « alors docteur, il n'est pas trisomique ? » », témoigne le docteur Lépinard.

« En cas de trisomie 21, la majorité des couples demandent une IMG », constate le docteur Florence Biquard, gynécologue obstétricien. Et l'équipe accède à la demande. « Je ne me vois pas imposer aux autres ce que la société a du mal à accepter, fait valoir le docteur Ingster. Avant de parler de dérive, il faut déjà balayer devant sa porte et s'occuper correctement des personnes handicapées. L'éthique, l'éthique... il faut avoir les couples en face de soi pour comprendre. Ma manière à moi de faire de l'éthique c'est de soutenir les gens au quotidien », insiste-t-il.

Dire que l'on va dépister de plus en plus de choses relève pour l'heure du fantasme », souligne le généticien Dominique Bonneau. « Les couples sont hyperraisonnable dans leur demande et je n'ai jamais vu une femme heureuse de venir faire une amniocentèse », complète son homologue le docteur Ingster.

Les médecins en ont conscience : leur discours a « une influence majeure » sur les patientes. Mais ils insistent sur le libre choix laissé aux couples. Certaines femmes ne veulent pas, par exemple, recourir à l'amniocentèse. Parce qu'elles ont dû suivre le long parcours de l'Assistance médicale à la procréation pour parvenir à être enceintes, ou parce qu'elles vivent leur première grossesse à 40 ans et savent qu'elles n'auront pas d'autre enfant, elles refusent cet examen qui, dans moins de 1 % des cas, peut engendrer



une fausse couche. D'autres encore, par convictions religieuses ou parce qu'elles gardent l'espoir fou que l'échographiste ait pu se tromper, repoussent toute idée d'interruption de grossesse même si leur fœtus est atteint d'une pathologie ou d'une malformation létale. « Ces couples veulent aller jusqu'au bout, sans altérer le cours des choses, accompagner, après la naissance, leur bébé jusqu'à son décès et se dire qu'eux et les médecins ont fait tout ce qu'ils ont pu », raconte le docteur Le Bouedec.

Rien n'est obligatoire. « À chaque fois, la problématique est individuelle, c'est une décision éclairée de parents, en leur âme et conscience », explique le docteur Kotras.

Certains dossiers sont plus difficiles que d'autres. Les malformations physiques (anomalie de membre ou fente labiale) heurtent profondément les couples parce qu'elles touchent à l'image qu'ils se font du bébé ». Il faut alors convaincre les parents qu'un bec-de-lièvre cela s'opère, qu'une main en moins cela se surmonte dans la vie. Psychiatres et pédiatres sont là pour soutenir les futurs parents, les aider à se projeter dans l'avenir.

Le dépistage prénatal - même dans les cas où, in fine, les examens ne détectent pas d'affection grave - suscite « beaucoup d'angoisse et d'anxiété », admettent les praticiens. « Cette période peut être, psychologiquement, une bombe à retardement, reconnaît le psychiatre François Kotras. Plus tard, si leur enfant rencontre des difficultés d'apprentissage ou des problèmes d'hyperactivité, certaines femmes se remémorent les moments difficiles de leur grossesse et ne peuvent s'empêcher de faire un lien. »

Mais le diagnostic prénatal a aussi permis « d'améliorer la santé de milliers d'enfants », insiste le professeur de génétique Dominique Bonneau. Lorsqu'une malformation cardiaque est détectée, l'accouchement est programmé dans un hôpital spécialisé à Paris. C'est ce qu'a vécu Valérie Antier. Cette jeune femme se souvient parfaitement du jour où l'échographiste lui a annoncé que son futur bébé devrait subir une opération à cœur ouvert après sa naissance. « Quand on a vécu ça, on ne trouve pas que l'on fait trop de diagnostic prénatal. Cela nous a permis de nous préparer, et surtout d'éviter à notre bébé une perte de chance. » Aujourd'hui Stanislas a 5 ans et il va bien.

## **Eugénisme 2.0**

Tribune du Dr Laurent Alexandre parue Le Monde daté du 07 avril 2012 :

Le désir de l'enfant parfait habite la plupart des parents et la société encourage la minimisation des risques obstétricaux. La « techno-maternité » s'impose progressivement : l'accouchement à domicile sans sécurité et sans péridurale, qui est découragé aujourd'hui par les pouvoirs publics, était la norme il y a moins d'un siècle ; trier les embryons, éliminer les fœtus non conformes deviennent des étapes classiques de toute grossesse « raisonnable ».

Nous sommes déjà sur un toboggan eugéniste sans nous en être rendu compte. La trisomie 21 est en train de disparaître sous nos yeux : 97 % des trisomiques « bénéficient » d'une interruption médicale de grossesse. Bien peu de parents résistent à la pression sociale pour « éradiquer » ce handicap mental. Or, jusqu'à présent, les techniques génétiques ne repéraient qu'une poignée de pathologies. Mais le séquençage intégral de l'ADN du futur bébé - c'est-à-dire des 3 milliards de paires de bases chimiques qui constituent son identité génétique - va changer radicalement la donne. Il

est possible de réaliser, dès à présent, un diagnostic génomique complet du fœtus à partir d'une simple prise de sang chez la future maman : plus besoin de prélever de liquide amniotique par amniocentèse.

L'un des derniers freins à la généralisation du diagnostic prénatal – la peur d'une fausse couche, qui survient dans 0,5 à 1 % des cas après une amniocentèse – disparaît ! Un puissant algorithme, mis au point par l'équipe du professeur Dennis Lo (université de Hongkong), spécialiste du dépistage génétique, permet de différencier les séquences ADN du futur bébé et celles de la mère. Grâce à l'effondrement du coût du séquençage ADN, divisé par 3 millions en neuf ans, cette technique va se généraliser avant 2020. Des milliers de maladies pourront être dépistées systématiquement pendant la grossesse sans faire courir de risque à l'enfant.

Nous avons quasiment éradiqué la trisomie 21 en trente ans, bien que les trisomiques soient doux, aient une espérance de vie normale et ne souffrent pas. Pourquoi ferions-nous demain autrement avec les autres pathologies ? Politiquement, comment empêchera-t-on les parents de préférer de « beaux enfants plutôt doués » alors que l'avortement pour convenance personnelle est libre, quelle que soit la constitution de l'embryon, et que l'avortement pour handicap intellectuel (trisomie 21 en tête) est légal, socialement accepté et encouragé par les pouvoirs publics ? Et nous irons probablement plus loin : de la prévention du pire à la sélection de l'enfant, il n'y a qu'un pas qui sera allègrement franchi. On offrira bientôt aux parents le rêve d'un enfant configuré à la carte. Si le diagnostic prénatal permet l'« élimination du pire » – on supprime le fœtus présentant des malformations -, le diagnostic préimplantatoire, lui, représente la « sélection des meilleurs » – on trie les embryons obtenus par fécondation in vitro. L'acceptabilité par les parents sera forte dès que les derniers effets secondaires de la fécondation in vitro seront contrôlés, et il sera moralement moins dérangeant de supprimer des embryons en éprouvette qu'un fœtus dans le ventre. Le retour de l'eugénisme est une bombe éthique et politique passée complètement inaperçue



RÉPONDRE DE LA VULNÉRABILITÉ HUMAINE :  
la responsabilité pour autrui, le souci de l'autre.

Résumé

Après un examen de figures de la vulnérabilité humaine relevées dans des domaines de l'agir humain (juridique, socio-politique, biomédical), a été traité le thème central de cette étude : *répondre de la vulnérabilité humaine*, à savoir s'engager en faveur de la vulnérabilité et l'assumer par le souci de l'autre, le plus vulnérable, par une responsabilité illimitée à son égard, responsabilité d'otage. À partir d'une approche méthodologique fondée sur les notions d'emphase chez Lévinas, de situation limite chez Jaspers et des causes de la souffrance repérées par Freud, ont été retenus et étudiés quatre thèmes représentatifs de la vulnérabilité : le handicap (confronté à la menace de l'eugénisme libéral), la souffrance humaine, la vulnérabilité propre au sujet humain et celle causée par la socialité. C'est par l'étude de la responsabilité et du souci de l'autre, chez Ricoeur, Jonas, Lévinas et Kant, qu'ont été abordés ces deux thèmes : une responsabilité pour autrui, précédant toute liberté, et le souci de l'autre, nous incitant à protéger le plus vulnérable : l'amour que nous portons au nouveau né, le combat désespéré contre la souffrance injustifiable d'un enfant, la protection de la personne handicapée ou dépendante. Par les menaces qui pèsent sur elles, par la mise en cause de leur droit à l'existence et par leur mise à l'écart de la société, les personnes handicapées représentent de façon hyperbolique la vulnérabilité humaine. Nous soutenons comme modèle de l'hospitalité à offrir à toute vulnérabilité humaine, celui du pacte parental, principe originaire de la sociabilité humaine et d'une humanité répondant de l'existence et de la vie de la personne vulnérable.

ANSWERING FOR HUMAN VULNERABILITY :  
the responsibility towards the human other, the concern about the other.

Résumé en anglais

The first stage of this study looks at figures of human vulnerability in legal, socio-political, biomedical areas. Afterwards we have dealt with the issue of this thesis : *answering for human vulnerability*, namely, committing oneself to the vulnerability and being assigned to the concern for the other, as the most vulnerable, by an unlimited hostage-like responsibility. Thru a methodological approach relying upon the concepts of emphasis in Levinas, of ultimate situation in Jaspers, as well as upon causes of suffering for Freud, four representative themes of vulnerability were studied : the disability (disabled people faced with the threat of liberal eugenics), the suffering of man, the vulnerability related to the human subject and the vulnerability stemming from society. From the study of responsibility in Ricoeur, Jonas, Levinas and Kant, those both themes have been addressed : the responsibility ahead of any freedom, and the concern for the other as such, that both entail the protection of the most vulnerable : the love towards our just new born, the struggle with an unjustifiable suffering of a child, the protection of a disabled or dependent person. Questioning their right to exist, keeping them away from society, are actual threats for disabled people, hence they represent, in a hyperbolic way, extreme human vulnerability. At the end of this study, we will go along with a model of the hospitality towards the pervasive human vulnerability, as the model of a parental covenant, native principle of human sociability and mankind answering for the existence and the life of the vulnerable person.

Discipline : Philosophie

*Université Paris IV Sorbonne, École doctorale V, Concepts et langage,  
Maison de la Recherche 28 rue Serpente 75006 PARIS*