



Valérie Julien Gresin

Le sujet à l'épreuve de la guérison : une intégrité affective au fondement de notre consistance

JULIEN GRESIN Valérie. *Le sujet à l'épreuve de la guérison : une intégrité affective au fondement de notre consistance*, sous la direction de Jean-Jacques Wunenburger, Université Jean Moulin (Lyon 3) et Pierre Gire, Université Catholique de Lyon. Thèse soutenue le 22/01/2016.

Disponible sur : www.theses.fr/2016LYSE3067



Document diffusé sous le contrat Creative Commons « Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.



N°d'ordre NNT : 2016LYSE3067

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITE DE LYON

opérée au sein de
L'Université Jean Moulin Lyon 3

École Doctorale N° 487
École Doctorale de Philosophie

Discipline de doctorat : Philosophie
Spécialité : Études des systèmes

Soutenue publiquement le 22/01/2016, par :
Valérie JULIEN GRESIN

LE SUJET À L'ÉPREUVE DE LA GUÉRISON
Une intégrité affective au fondement de
notre consistance

Devant le jury composé de :

DIRECTEUR DE THESE

Monsieur WUNENBURGER Jean-Jacques, Professeur des Universités, Université Jean Moulin Lyon 3

CO-DIRECTEUR DE THESE

Monsieur GIRE Pierre, Professeur des Universités, Université Catholique de Lyon

MEMBRES DU JURY

Monsieur WUNENBURGER Jean-Jacques, Professeur des Universités, Université Jean Moulin Lyon 3

Monsieur GIRE Pierre, Professeur des Universités, Université Catholique de Lyon

Monsieur FIAT Eric, Pré-rapporteur, Professeur des Universités, Paris Est Marne La Vallée

Monsieur POREE Jérôme, Pré-rapporteur, Professeur des Universités, Rennes 1

Monsieur PIERRON Jean-Philippe, Professeur des Universités, Université Jean Moulin Lyon 3

REMERCIEMENTS

Au terme de ce travail, je remercie tous ceux qui m'ont inspirée et qui ont soutenu ma persévérance par la confiance qu'ils m'ont témoignée tout au long de ce parcours de recherche.

Je remercie Monsieur Wunenburger, mon Directeur de thèse à l'Université Jean Moulin Lyon 3 pour ses questions fulgurantes, la stimulation de ma liberté intellectuelle ainsi que son indéfectible patience et qui, avec une encourageante confiance, a répondu de la détermination de mon engagement auprès de l'Université.

Je remercie le Père Pierre Gire, mon Directeur de thèse à l'Université Catholique de Lyon pour sa bienveillante exigence ainsi que sa pratique rigoureuse de la discussion et qui m'a soutenue avec une joie sereine aux moments de plus grand doute, ouvrant toujours une voie pour la poursuite du cheminement.

Je remercie Monsieur Yves Michaud, pour son art de la controverse constructive et le regard critique dont il m'a fait l'amitié.

Je remercie aussi l'équipe du Cabinet A.S.M. Conseils, pour son soutien amical sans faille dans cette entreprise menée en parallèle de mes responsabilités de dirigeant auprès d'elle.

Mais cet ouvrage n'aurait pu être accompli sans sa résonance auprès de personnes rencontrées dans mon cadre professionnel.

Je tiens particulièrement à exprimer ma profonde gratitude à Monsieur Roch Doliveux, qui œuvre depuis des années au développement d'une approche du soin centrée sur le patient, pour le partage de nos réflexions.

Enfin, mes pensées les plus chaleureuses vont aussi vers les proches qui ont respecté ces dernières années mon indisponibilité.

Que chacune des personnes citées ici sache que sans elle cette thèse n'aurait pu être achevée.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS	3
SOMMAIRE	5
INTRODUCTION.....	7
I. LE SUJET MAL-PORTANT	18
<i>I. 1. Le “vivant,” un sujet ?</i>	19
I. 1. §1. “Tous immortels ?”	21
I. 1. §2. A la “lisière” de la vie	34
I. 1. §3. Santé et maladie : quelle réalité ?	39
<i>I. 2. La guérison, idée régulatrice de la santé ?.....</i>	55
I. 2. §1. Santé et maladie, concepts vulgaires, cadre normatif	57
I. 2. §2. Santé et maladie, en 1ère et 3ème personne	74
I. 2. §3. Santé et maladie et ontologie du sujet : le sujet “mal-portant” et l’idée régulatrice de la guérison.....	82
<i>I. 3. L’enjeu vital du sujet Le dualisme de la pensée occidentale peut-il rendre compte d’une capacité de guérison ?.....</i>	93
I. 3. §1. La figure du stoïcien	96
I. 3. §2. La figure du résilient.....	105
I. 3. §2. 1 La résilience un mot fourre-tout :	108
I. 3. §2. 2 La sémantique de la résilience est séductrice	112
I. 3. §2. 3 La question de l’ontologie du sujet occultée	115
II. ENTRE RÉSISTANCE ET RÉSILIENCE, LE SUJET	125
<i>II. 1. Résilience et résistance</i>	127
II. 1. §1. Premier présupposé : Les limites du sujet-processus, déterminé par son histoire et son expérience.....	130
II. 1. §2. Deuxième présupposé : Les limites d’une perméabilité du sujet à son environnement	141
II. 1. §3. Les limites d’une production de sens au gré des circonstances.....	147
<i>II. 2. L’intégrité “affective”</i>	172
II. 2. §1. Les confusions du sensible	176
II. 2. §2. La force du lien.....	192
II. 2. §3. La vérité de chair.....	199
<i>II. 3. L’effort de guérir.....</i>	212
II. 3. §1. La vertu de résistance.....	214
II. 3. §2. Commencement et recommencement - à l’épreuve de l’occasion.....	223
III. L’AMOUR MÉDECIN	246
<i>III. 1. La vocation à l’autre.....</i>	247
III. 1. §1. La patience à l’œuvre.....	247
III. 1. §2. Cet autre qui me touche	255
III. 1. §3. La communauté de sens.....	273
<i>III. 2. “Aimer en acte”</i>	298
III. 2. §1. L’Amour efficace	298
III. 2. §2. L’œuvre régénératrice, prendre soin du talent de vie.....	314
CONCLUSION.....	340
BIBLIOGRAPHIE	352
INDEX NOMINUM	368

INTRODUCTION

“Toute connaissance a sa source dans la réflexion sur un échec de la vie”

Canguilhem¹

J’ai commencé cette réflexion à un moment de ma vie où il m’est apparu que je devais transmettre ce que j’avais pu comprendre d’avoir été confrontée à un empêchement du vivre résistant à la technique médicale. J’ai entrepris de comprendre ce qui nous tient face à une disqualification, un échec de la vie et qui à la lettre présente un *enjeu vital*.

Je termine cette thèse au moment où ma mère peu - à - peu s’absente d’elle-même, délogée par un mal dont elle ne guérira pas.

Et pourtant mon sujet est inspiré d’un émerveillement.

L’homme qui peut trouver toutes les raisons de désespérer est aussi capable de persévérer et de persévérer *avec joie et générosité* dans l’existence.

Ce constat, qui pourra sembler relever d’une évidence, m’émerveille depuis que je suis en capacité de penser. A la mesure de la merveille, s’oppose pourtant la réalité du mal. Trouble, dérangement, point aveugle ou invitation au pari, le mal met la pensée à l’épreuve dans sa prétention même à rendre raison, tant les tentatives de contournement de cette raison travaillent l’accès à la vérité du sujet. Malgré toute tentative d’y échapper, il arrive que la réalité du mal nous rattrape, nous mettant alors au défi de l’affronter sauf à décrédibiliser toute force véritable de la pensée.

Que la maladie soit un mal dont il faille guérir ; c’est ce que déjà l’instinct nous dicte mais là d’emblée apparaît la difficulté qui est de savoir si l’instinct suffit à rendre raison de l’évidence, ce qui pose alors la question de savoir si la raison peut même rendre raison de ce qui résiste à son emprise de rationalité. En bref s’il est possible de tenir un discours “raisonnable” sur une question qui d’emblée met en jeu le sujet.

¹ Canguilhem, Georges. *Le normal et le pathologique*. PUF, 2005. Coll. Quadrige Grands Textes, p. 150

Je suis de celles qui pensent que la philosophie, dans son aspiration à la vie “bonne,” n’a de vertu qu’à soutenir le questionnement de ceux qui ne peuvent vivre d’évidence et qui ont besoin d’interpréter le rapport qu’ils entretiennent avec la vie pour trouver la force d’en féconder les dérobades.

Ce travail s’inscrit donc dans une perspective de phénoménologie herméneutique. Il s’agira de questionner cette occurrence critique du vivre qui est la confrontation à la maladie, la “grande maladie” à laquelle Nietzsche opposera la grande santé, c’est-à-dire celle que la “nature” ne suffit pas à guérir, et d’y rechercher ce que l’effort fait pour entreprendre de guérir nous apprend sur notre humanité.

La manifestation dans nos sociétés occidentales d’une exigence individuelle et collective de santé exacerbée pourrait en effet occulter ce questionnement de la guérison dans la part croissante de la place accordée dans la pensée médicale à la conception du soin et du bon soin. Occulter le questionnement de la guérison ce pourrait être éluder la question de la participation du sujet au projet de bien vivre et participer à une nouvelle entreprise de normalisation de l’humanité.

En fait la maladie “n’est” pas une anomalie du vivre humain mais elle en est la marque.

Je tente alors d’éclairer de biais à quel sujet s’adresse la pratique médicale pour susciter un questionnement et si possible ouvrir un champ de ressources pour les personnes *en charge de guérison*. Un champ de ressources qui invite à réinvestir autrement notre rapport au sensible et à l’illusion de sa maîtrise compassionnelle. Un champ de ressources qui repense le sujet dans sa capacité de résistance à l’ordre des choses. Un champ de ressources qui tisse et retisse le lien à la vie, dont la première épreuve pour nous est toujours “affective,” convaincue que *si seul le sujet décide de sa guérison, nul ne peut guérir seul*.

Il se peut qu’à mesure que progresse la science, doive aussi se développer notre attention à ce que vivre *humainement* veut dire. Il se peut que les possibilités des biotechnologies nous confrontent à l’ultime choix de *garder* ou non notre humanité et que cela relève de notre seule responsabilité, que la valeur de notre liberté soit convoquée à ce courage.

Et il se peut enfin que l'anéantissement gagne du terrain à mesure que nous laissons se déployer la puissance de l'ordre des choses. Serions-nous si fatigués que nous souhaitons que les machines prennent nos vies en main ?

Je choisis d'examiner les conditions de possibilité et de maintien de notre **résistance** à cette fatigue. Il est requis alors de comprendre l'amorce d'une inflexion dans le cours de la pensée qui soit non plus seulement de définir ce que c'est qu'être un homme mais d'apprendre à le rester, ce qui de mon point de vue ne va pas de soi.

Car la prise en compte de l'exigence individuelle et collective de santé pourrait faire l'économie de la question de la participation du sujet au projet de bien vivre et se traduire par une nouvelle entreprise de normalisation de l'humanité. Mais normaliser l'humanité c'est toujours déjà d'emblée faire abstraction du scandale du mal qu'il soit physique ou moral, commis ou subi, c'est faire abstraction du fait que le mal porte atteinte à quelqu'un, débordant toujours toute idée que nous puissions avoir de l'humanité car aucune idée ne peut rendre compte de l'éprouvé d'une blessure.

J'émetts l'hypothèse que l'évolution du rapport à la santé est symptomatique d'une crise du sujet susceptible d'éclairer autrement sa vitalité. Et c'est bien d'une *vitalité humaine* qu'il sera question ici.

Je ne l'aborderai pas sous l'angle politique de Santé Publique mais sous l'angle existentiel de la confrontation/exposition de la personne à la maladie dans une société qui promeut la santé comme projet de vie et dans laquelle, selon le mot prêté à Nietzsche "*la santé a remplacé le salut.*"²

Comment rendre compte du rapport au vivant de cet être particulier ; la vie ne constituant pas un concept homogène ?

En quoi la guérison est-elle une épreuve d'un autre ordre que celui de la maladie ?

² Cité par Cherlonneix, Laurent. In *Nietzsche : santé et maladie, l'art*. L'Harmattan, 2002. Coll. Ouverture philosophique, p. 53 "C'est ce qu'aurait déclaré Nietzsche dès 1860 (à seize ans) selon l'historien Garcia cité par Michel Foucault in *Nietzsche, Freud, Marx in Nietzsche*, p. 200, Cahiers de Royaumont, Philosophie n° VI, VIIème colloque, 4-8 juillet 1964, Paris, 1967, Les Editions de Minuit, pp.183-200"

Si l'épreuve est entendue au double sens d'expérience fondamentale et d'évaluation, qu'apprend le sujet à l'épreuve de la guérison sur ce qui le *tient* en vie ?

Je choisis cette formulation précisément pour repérer et, j'espère, dépasser les apories d'une représentation de la santé érigée depuis le XIX^{ème} siècle en discours politique qui voudrait trouver son fondement dans un principe régulateur et normatif du vivant humain.

Une représentation de la santé qui pourrait être tentée de se passer du concours de la personne malade - le sujet - et de sa décision de guérir face à l'événement de la maladie et ce, malgré ce que les bonnes intentions du discours contemporain sur le soin pourraient en dire.

Une représentation de la santé qui pourrait de ce fait se passer de l'engagement du médecin mais également de chacun d'entre nous, en lien avec des êtres vulnérables par essence, dans l'espace intersubjectif du soin animé d'une parole et de gestes porteurs de sens.

Une représentation de la santé toute puissante qui, à désincarner l'humain en faisant abstraction des conditions de sa finitude, en viendra peut-être à desservir sa vie, sa joie de vivre.

Ainsi je ne parlerai pas ou très peu du soin dans le cadre de ce travail mais plutôt de ce qui peut le soutenir, ce qui peut l'accueillir. Je tente d'explorer une nouvelle perspective pour penser les conditions de possibilité mêmes du soin, perspective que j'espère susceptible de nourrir la réflexion des soignants sur les conditions d'efficacité de leurs pratiques indépendamment de leur technicité.

Ainsi, à partir de l'examen attentif de l'épreuve que constitue la confrontation du sujet à la maladie je propose d'identifier la nature - l'ordre - des ressources dont il dispose pour résister, indépendamment des ressources biologiques, domaine dans lequel je n'ai pas compétence.

Je choisis, pour éviter toute confusion et pour travailler l'épure d'une hypothèse d'une ressource intérieure au sujet qui ne relève pas d'un objet de la science médicale, d'aborder cette épreuve dans son exaspération, dans les cas de maladie où la nature ne

suffit pas à la guérison et où l'intégrité du sujet est l'enjeu et je choisis dans le cadre de ce travail d'entendre par maladie, la maladie dite "organique."³

Je parle ici d'intégrité du sujet à l'épreuve de la guérison car la confrontation à la maladie le dessaisit de son pouvoir et l'assigne à prendre position pour la vie, pour un sens de la vie, malgré l'exposition à la mort. Moment de vérité – et en ce sens événement - où le sujet peut aussi se perdre c'est-à-dire abdiquer et cela, quelle que soit l'issue biologique de récupération ou non des forces vitales. Et peut-être même vouloir ou être "attiré" par sa perte.

Ainsi à contre-courant de l'évidence qui est que la maladie est l'épreuve, nous explorerons l'hypothèse d'une épreuve de la guérison même.

*"La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet,"*⁴ selon Michel Foucault.

Il se pourrait que la guérison examinée dans sa réalité éprouvante, c'est-à-dire comme évaluation et enseignement, creuse *"cette vertu de patience qui consiste à se laisser altérer par la vie en acceptant que l'on soit deux à l'intérieur de soi-même : soi et la vie qui nous sert de support"* comme le suggère Bertrand Vergely.⁵ Sommes-nous bien deux à l'intérieur de nous même ? Qu'apprenons-nous dans la patience sur la vie qui nous porte tout autant que nous la portons ? Alors que nous commençons dans la vie en étant portés avant que d'apprendre à nous porter, que devons-nous porter en nous pour *bien nous porter*, ne serait-ce pas la capacité à porter toujours en nous ce qui nous pousse hors de nous, une force tellement intime qu'elle ne puisse revenir à elle-même, une force qui ne puisse être que générosité de soi ? Mais alors ce qui pourra paraître difficile c'est de concevoir comment cette force qui nous pousserait *hors de nous* pourrait en même temps

³ Je dis là par convention car je ne sais s'il est possible de pouvoir parler de maladie purement organique, mais je me réfère là à la nosologie médicale qui dissocie les maladies organiques des maladies psychiques sans occulter ici l'éventualité d'une dimension psychosomatique peut-être à l'œuvre dans toute forme de maladie. Ma perspective de recherche restant sur le champ de la philosophie, je n'entrerai pas ici dans ce débat qui convoque bien évidemment avant tout le champ théorique de la psychanalyse.

⁴ Foucault, Michel. *L'herméneutique du sujet, cours au Collège de France, 1981-1982*. Gallimard Seuil, 2001. Coll. Hautes Etudes, p. 17

⁵ Vergely, Bertrand. *La souffrance*. Gallimard, 1997. Coll. Folio Essais (n°311), p. 48

être celle qui nous tient au plus près de nous-même, celle qui préserve notre intériorité par l'affirmation d'une extériorité à soi. De quel "corps" pourrait venir cette force ? Est-il bien celui que voit et que traite la science médicale ? Serait-ce le même auquel le soignant pourrait *porter soin* ? *Qui* prendrait soin dans *l'acte de soin* et avec quel soutien à son élan pour qu'il ne se brise ? Serait-il possible d'approcher ontologiquement l'efficace de cet acte qui *œuvre* à la guérison de la personne malade ?

Il se pourrait que la patience forge en nous une endurance propice au développement de la force de *tenir dans la vie*, que la patience soit force régénératrice de vie, son énergie. Pour autant que nous puissions rendre compte d'une patience qui ne soit pas entendue comme soumission mais comme une *douce obstination* qui fixe une limite infranchissable à la progression du mal.

Il se pourrait que cette douce obstination puisse être pensée dans la catégorie du don comme une grâce qui échappe - et par là même résiste - à l'ordre des choses.

*"Valere qui a donné "valeur" signifie en latin se bien porter. La santé est une façon d'aborder l'existence en se sentant non seulement possesseur mais aussi au besoin créateur de valeur, instaurateur de normes vitales"*⁶ nous dit Canguilhem soutenant dans *Le normal et le pathologique* qu' *"aucune guérison n'est retour à l'innocence biologique. Guérir c'est se donner de nouvelles normes de vie, parfois supérieures aux anciennes."*⁷

La force de ce "don" c'est ce que j'ai entrepris de penser avec ce travail de thèse, cherchant sur les pas de Canguilhem la part "subjective" de la guérison tout comme il a pu penser la part subjective de la santé.

Je prendrai là aussi le contrepied de la pensée dominante qui à mon sens a davantage entrepris d'expliquer le mal que de comprendre ce qui lui résiste.

⁶ Canguilhem, Georges. *Le normal et le pathologique*. PUF, 2005. Coll. Quadrige Grands Textes, p. 134

⁷ Canguilhem, Georges. *Ibid* p. 156

Ce qui revient à poser la question de la réalité d'un irréductible inacceptable et d'un inaliénable désirable, point déjà abordé dans le stoïcisme, alors même que nous ne pouvons plus être assurés aujourd'hui que la volonté seule soit l'énergie de l'acte.

De quelle merveille procède *le goût de vivre* recouvré dans ou malgré la maladie ?

Est-ce le fait d'individus particulièrement dotés d'énergie vitale, de dynamisme psychique susceptible d'être renforcé par un équilibre neurobiologique privilégié ?

Est-ce le fruit d'un déterminisme génétique, éducatif, social, culturel, historique ? Est-ce la rencontre de "personnes-ressources," étayage de résilience ?

Et du fait que probablement tous ces facteurs interviennent, cela épuiserait-il le champ de l'interprétation ?

La pertinence d'une investigation parallèle sur la confrontation à la maladie et la confrontation à l'entreprise de destruction de l'homme par l'homme pourra parfois être questionnée pour rendre compte du fait de la résistance en l'homme. Car nous pourrions convenir du fait que c'est bien un sujet qui résiste, un sujet en intention de guérison, c'est à dire *un sujet intégré* qui ne cède pas dans l'épreuve ultime de confrontation au risque de désintégration qu'il soit physique ou moral, si tant est que les deux puissent être radicalement dissociés chez un être humain doté de conscience.

Il faudra pour déployer notre argumentation revenir sur la notion de sujet et son enracinement ou non dans l'affectivité du vivre, réinterroger le lien contingent ou nécessaire de l'affectivité et de la liberté ainsi que le rapport du même et de l'autre dans la responsabilité.

Cela nous conduira à questionner le paradigme de résilience pour penser la capacité d'intégration du sujet, à questionner la culpabilité comme norme régulatrice de la conscience morale, et la désaffection de l'amour pour rester maître chez soi.

Je voudrais montrer que le phénomène de la résilience qui a été élu "Buzzword" de l'année 2013 par le *Times*⁸ ne permet pas de fonder l'hypothèse d'une possibilité

⁸ Walsh, B. "Adapt or Die. Why the environmental Buzzword of 2013 will be resilience." *Times Magazine*. 8 janvier 2013.

d'intégrité du sujet, nous appuyant en cela sur les travaux critiques des hommes de l'art; la résilience pouvant être aussi pensée comme l'artefact d'un personnage qui construit une contenance au désastre qui l'habite et le néantise à petit feu.

J'émetts l'hypothèse sans doute épineuse que la culpabilité chemine en complice du mal physique et moral et altère ainsi la possibilité d'engagement d'un sujet résistant. Qu'une intégrité affective, "au cœur du sujet" a toujours précédé le mal et affirme avant toute destructivité et tout négativité une "générosité de soi."

Je m'engage enfin à explorer la faculté d'aimer comme une réalité de premier ordre pour penser l'intégrité d'un sujet, animé de joie de vivre qui entreprend de porter le bien.

*"Le monde n'est plus, il faut que je te porte"*⁹ selon le mot de Celan.

Face à la déréliction annoncée du monde qui n'a plus la force de nous porter sans notre concours, le temps est peut-être venu d'apprendre à devenir des *bien portants*, en capacité de soutenir notre communauté humaine.

Etre là, les uns pour les autres.

Perspectives méthodologiques

Le sujet que nous abordons relève d'une pensée de l'existence, qui n'est pas pour autant un existentialisme, et dont ne peut répondre un discours d'ensemble pas plus qu'un inventaire historique. Pensée de l'existence en ce que le point de vue ici abordé sera celui d'une occurrence du vivre qui met le sujet, en sa vie singulière, à l'épreuve de ce qui fait sa consistance de sujet. Et pour autant, la perspective ne sera pas existentialiste car je ne crois pas que l'histoire même personnelle ait le dernier mot, que la question du sens posée dans l'épreuve au contraire échappe précisément à l'histoire, même entendue comme histoire personnelle.

Les questions centrales de cette recherche ont été développées par la tradition dans divers domaines de pensée et d'expertise. Je croiserai ici des références qui appartiennent à des horizons différents. Il est vrai que je prends dans ce travail le risque d'une liberté de

⁹ Celan, Paul. *Renverse du souffle*. Seuil, 2003. La librairie du XXI^{ème} siècle, p. 119

penser qui ne vise pas à rendre compte des systèmes pour eux-mêmes mais plutôt de chercher en elles une fécondité pour interpréter autrement le questionnement sur une ontologie de la subjectivité. Avec l'inévitable partialité d'une réflexion vivante, cette liberté a été exercée avec le souci constant de reconnaître la dette que j'ai à l'égard des philosophes qui l'ont inspirée. Je fais mien ici l'hommage rendu par Ricœur à l'audace "A vrai dire, si l'on ne pouvait réveiller, libérer les ressources que les grands systèmes du passé tendent à étouffer et à masquer, nulle innovation ici ne serait possible, et la pensée au présent n'aurait le choix qu'entre la répétition et l'errance."¹⁰ Ainsi ai-je tenté d'ouvrir un chemin.

Mon propos ne vise pas un travail d'érudition sur l'évolution des notions centrales abordées mais une herméneutique éthique de l'existence humaine entendue comme travail sur le sens. La perspective ici adoptée est résolument philosophique, ce travail n'a pas de visée apologétique, les notions de grâce, d'amour et de salut pour inspirées qu'elles puissent être de la tradition chrétienne seront examinées pour elles-mêmes et non d'un point de vue théologique sur lequel je n'ai pas compétence.

A quelles conditions la vie vaut d'être vécue pour un vivant humain et est-il possible de persévérer dans le développement de ces conditions alors que la "fin de l'homme" nous est annoncée de toutes parts? Telle est la question centrale posée dans le cadre de cette recherche qui vise d'emblée une portée pratique.

Un travail sur le sens qui contient peut-être en lui-même la posture de résistance à l'ordre des choses et qui court le risque d'un discours apophatique. Que pouvons-nous éclairer du sens quand l'entreprise d'interprétation est déjà confrontée à *l'à quoi bon ?*

Peut-être est-ce là l'essence du sujet : donner du sens *malgré* ce qui advient, éprouvant au cœur de lui-même une générosité fondamentale. Cette assise est incertaine et relève d'un dynamisme dont il faudra rendre compte et qui de mon point de vue ne peut faire abstraction d'un partage, au sens strict de la recherche du *sens commun*.

10

Mais cette recherche contient déjà en elle une sensibilité à ce qui nous *lie*, une sensibilité qui *me voue à l'autre*. Il y a en fait épreuve de vérité dans la maladie en ce qu'elle nous confronte à notre sensibilité dont la pensée a le pouvoir de nous distancier.

De ce dont procède cette générosité, c'est ce que nous appelons dans le cadre de notre recherche "guérison."

Un premier repérage d'ordre sera donc nécessaire pour situer la perspective.

*"On peut pratiquer objectivement, c'est-à-dire impartialement, une recherche dont l'objet ne peut être conçu et construit sans rapport à une qualification positive et négative, dont l'objet n'est donc pas tant un fait qu'une valeur."*¹¹

La vie, concept "épais," relève tout à la fois du discours médical, social, politique, philosophique, et ne peut faire objet de connaissance au sens strict.

L'OMS définit la santé comme *"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."*¹²

Définition négative puisque l'observation la plus courante nous confronte à l'impossibilité d'une définition objective du bien-être, travaillé peut-être par la "valeur" du bien vivre.

Face à la maladie, le sujet traverse une épreuve dans laquelle se noue, au plus intime, notre rapport à la vie, dont l'évidence vient à manquer.

A distance d'une perspective qui voudrait saisir "l'essence de la guérison," mon propos est d'interpréter ce qui se joue dans la dynamique du sujet qui entreprend de guérir autrement dit de garder le sens de l'engagement, indépendamment des conditions objectives de sa guérison.

¹¹ Canguilhem, Georges. *Le normal et le pathologique*. PUF, 2005. Coll. Quadrige Grands Textes, p. 157

¹² Définition de l'Organisation Mondiale de la Santé, qui n'a pas été modifiée depuis 1946

Si nous voulons que le terme même d’humanité veuille encore dire quelque chose qui oriente le désir, il importe au plus haut point de savoir si le sujet humain est manipulable et transformable à volonté.

Cette approche d’une occurrence critique du vivre - la confrontation à une maladie qui transforme de manière irréversible notre rapport à la vie - devrait nous convier à entendre autrement ce qui en la nature de l’homme déborde la nature, et peut-être sans recours à une transcendance radicale, mais dans le fait même qu’un débordement sans mesure soit toujours au moins possible par lequel la générosité joyeuse de soi prête main forte au bien, dont il s’agirait de reconsidérer l’évidence de la vocation.

Il faudra alors bien tremper nos âmes pour accéder à cette grâce.

Et pour nous encourager à résister, peut-être, à toute entreprise de gestion de l’humanité et à sa dérive de normalisation “sécuritaire,” cultiver un “goût de vivre” qui “fasse” œuvre.

Dans cette lutte, l’énergie créatrice pourrait être notre rempart à la marche des choses dont l’efficace tient toujours à son pouvoir de broyer les êtres.

En poursuivant une voie ouverte par Antoine de Saint-Exupéry dans *Terre des hommes* :

“Quand il naît par mutation dans les jardins une rose nouvelle, voilà tous les jardiniers qui s’émeuvent. On isole la rose, on cultive la rose, on la favorise. Mais il n’est point de jardinier pour les hommes.(...) Ce qui me tourmente, les soupes populaires ne le guérissent point. Ce qui me tourmente, ce ne sont ni ces creux, ni ces bosses, ni cette laideur. C’est un peu, dans chacun de ces hommes, Mozart assassiné.”¹³ A moins que nous entreprenions de rester les gardiens du talent de vie de nos frères humains, “vivants, jusqu’à la mort.”¹⁴

¹³ De Saint-Exupéry, Antoine. *Terre des hommes*. Gallimard, 1939. Livre de Poche, 1964, p. 243

¹⁴ Ricœur, Paul. *Vivants jusqu’à la mort*. Seuil, 2007. Coll. La couleur des idées

I. LE SUJET MAL-PORTANT

Je vais m'attacher à montrer dans cette première partie en quoi l'examen de la confrontation du sujet à la maladie et au mal questionne l'assise du sujet et le fondement ontologique du propre de l'homme.

En fait la question que la maladie ou le mal subi pose au sujet, est "suis-je le mal lorsque j'ai mal?" ou alors jusqu'où et plus exactement, puis-je mobiliser une ressource inaltérable, inaliénable, dans le fait que je suis "qui" ne serait pas ce mal, un "je" "est" antérieur au je suis à partir duquel le je suis peut être entendu comme "je" mais qui ne soit pas d'emblée absorbé dans un moi souffrant ? Au fond, y a-t-il dans l'examen des concepts de la tradition philosophique occidentale une pensée de ce qui résiste au mal ?

Il faudra d'abord nous entendre sur les acceptions du mal pour nous concentrer sur le rapport à la maladie, émettant l'hypothèse avec Canguilhem que d'un point de vue ontologique, ce n'est pas un corps mais un sujet qui est malade. Ainsi nous nous situons dans une perspective où penser ontologiquement ce qui résiste en nous à la maladie à partir d'une analyse phénoménologique de celle-ci, c'est penser la force de résistance du sujet ou autrement dit son intégrité, entrevoyant que la différence entre souffrance et mal "physique" se situe dans la relation, maintenue ou rompue, aux autres sujets. Qu'à bien y regarder la maladie qui présente le plus haut risque c'est la perte de la joie et du goût de vivre. Le sujet à l'épreuve de la guérison, c'est donc la question des ressources du sujet en mal de vivre.

Pour développer l'argument je situe en cette première partie le propos par rapport aux concepts que convoque ma question.

Il s'agira d'explorer la notion de guérison, dont il est peu question dans la pensée médicale et la pensée philosophique, si ce n'est rattachée à la nature (selon un paradigme pharmacologique et/ou technologique), ou à Dieu, "Dieu guérit, le médecin soigne."

I. 1. Le “vivant,” un sujet ?

Le propos général de cette partie est de situer en quoi c’est le propre du sujet de pouvoir mal se porter et que ce n’est précisément pas celui du vivant. Le vivant s’en sort toujours, c’est sa qualité propre et il se passe bien pour cela du sujet. Sur ce point, nous y reviendrons, Spinoza me semble indépassable. En ce premier mouvement, avant de cheminer avec Michel Henry et une autre conception de la vie, **c’est le sujet ou la vie**. Et c’est bien comme cela que j’entends l’évolution de la science contemporaine.

Et dans ce cadre, il n’est pas question véritablement de guérison ; épouser la marche du vivant, c’est éviter d’être confronté à la peur d’avoir à vivre *sa* vie et laisser *la* vie suivre son cours. Ne serait-ce pas d’ailleurs ce qui se manifeste dans l’engouement actuel pour les pratiques orientales du détachement qui initient à ne plus offrir aucune résistance à ce qui advient mais plutôt à se laisser traverser, composer par le souffle du vivant et ainsi s’oublier, se fondre dans l’inter- relation, voir l’inter-connection des individus vivants¹⁵ et ne plus souffrir de rien ni de personne?

Je retiens ici l’interpellation de Canguilhem dans *Écrits sur la médecine* et qui a fortement influencé ma décision d’entreprendre ce travail. “*Il convient donc de travailler aujourd’hui à guérir les hommes de la peur d’avoir éventuellement à s’efforcer de guérir, sans garantie de succès, de maladies dont le risque est inhérent à la jouissance de la santé.*”¹⁶ Santé et maladie se présentent comme “polarités” du vivre et pour le vivant humain il semble que la guérison ne puisse se passer de l’entremise du sujet et du lien qu’il entend reconnaître à une vie marquée par la limite de son pouvoir dans l’épreuve d’une souffrance.

La science contemporaine pourrait viser la suppression de la souffrance. Pour pouvoir l’absorber ou la résorber, le plus sûr moyen serait de l’éviter, d’intervenir, de transformer tout ce qui pourrait être source de souffrance. Mais ne serait-ce pas au prix de *sa* vie que le sujet pourrait se défaire de toute souffrance ? La science contemporaine pourrait-elle faire l’économie d’un effort de sagesse en réduisant la souffrance à une douleur temporaire en voie de soulagement ? La souffrance pourrait alors être renvoyée à une

¹⁵ Je montrerai en troisième partie que précisément cette inter-relation ne “fait” pas communauté.

¹⁶ Canguilhem, Gorges. *Écrits sur la médecine*. Seuil, 2002. Coll. Champ Freudien, p. 90

irréalité ou à une occasion de transformation pour retrouver le cours “normal” du vivant dont le propre, pour autant qu’il dure, est de s’accommoder de tout.

Filles de l’autonomie de la conscience, les sciences du vivant seraient-elles, dans leur prétention à réaliser le concept, en voie d’en nier toute réalisation particulière ? Pourrions-nous considérer que d’intervenir autant que le peut notre connaissance sur le vivant humain, ce serait le meilleur “service à rendre” à l’humanité prise dans son ensemble ? Ce travail s’inscrit d’emblée dans une perspective qui ne peut réduire le vivant humain au concept, et ce, précisément parce que le “fait” de la souffrance résiste à toute conscience qui prétendrait s’affranchir d’être affectée d’une réalité particulière. Nous aurons donc bien à nous demander qui est celui qui guérit ou que la science médicale veut guérir et ce qu’il peut lui en coûter de guérir. Nous aurons sans doute pour cela à nous frayer un chemin échappant à toute entreprise substantialiste ou purement spiritualiste. L’examen de la résilience, métaphore contemporaine si séduisante du vivant, qui applique à l’organique et au psychique, voire - en tant que paradigme - à toute réalité pensée comme organisation, un concept de physique ; pourrait-il nous inviter à apprivoiser la possibilité d’une “plasticité” infinie de la “matière” humaine ?

Car on peut assez loin “filer” je crois la métaphore entre le support de résilience et la cellule “totipotente” devenue l’un des objets de prédilection de la science contemporaine. En effet la “mission” de cette cellule est de permettre la “greffe” d’un nouveau développement possible dans une vie brisée par le traumatisme.

Il ne s’agit pas ici de rejeter le concept de résilience mais de tenter d’en montrer les limites et les risques, d’un point de vue qui n’est pas celui exclusif de la psychologie, mais d’un point de vue phénoménologique et au fond éthique, qui met en jeu l’intégrité du sujet, susceptible de détourner (ce qui ne veut pas dire nécessairement) le sujet de “sa vie”. Montrer dans quelle mesure un usage abusif pourrait, au nom de la vie, mettre à mort le sujet, sans oublier au passage le potentiel plaisir que pourraient prendre certains à assister à l’agonie d’une mort lente soutenue par les ultimes assauts de résistance. On ne s’étonnera pas ensuite que si ce concept, voire paradigme devenait idéologie, il présente de véritables limites pour penser la guérison que nous ne tenterons d’éclairer par ce travail que cheminant avec le précepte hippocratique “Primus non nocere !” ; précepte

bien évidemment partagé aussi par ceux qui ont développé cette approche de la résilience mais qui demande par définition, un continuel débat critique.

I. 1. §1. “Tous immortels ?”

Depuis toujours nous rêvons d’abolir la souffrance et la mort et n’avons eu de cesse de gagner du terrain. En 2014 un article de la revue Sciences Humaines titrait “Demain, tous immortels ?”¹⁷ et il est un fait que la technique médicale progresse à une telle allure qu’il soit permis de rêver éveillé sans pour autant être pris pour un fou sur cette question de l’immortalité. On pourrait sans doute me dire que ce rêve est constitutif de la pensée humaine et de son héritage Prométhéen et qu’en cela il n’y a pas matière à s’étonner.

En 2012 était publiée une “enquête” dirigée par Monique Atlan et Roger-Pol Droit sur “ces révolutions qui changent nos vies.”¹⁸ Au chapitre “Réparer, guérir, régénérer” de cet ouvrage nous pouvons lire cette assertion tranquille de Douglas Melton “*nous pouvons certainement arrêter la mort. Si on élimine les cancers et les autres maladies, le deuxième facteur qui intervient dans notre vieillissement et notre mort est l’usure de notre corps. Mais je suis convaincu qu’on peut trouver les moyens d’allonger la durée de vie des vertébrés grâce à des modifications génétiques.*”¹⁹

La raison de cette confiance, se situe dans les pouvoirs effectifs de la biologie cellulaire, l’une des disciplines scientifiques la plus à même de permettre à l’homme de se “fabriquer,” de s’auto-générer sur le mode de la brebis Dolly en 1996. La biologie cellulaire a la possibilité, par opération de régression d’une cellule prélevée sur un organisme vivant, de “ramener” la cellule à son état de cellule “totipotente,” capable de tout, porteuse de tous les possibles, d’avant sa spécialisation nécessaire à sa contribution à un organisme vivant, “milieu” de son développement. Cette toute puissance retrouvée de la cellule peut ensuite permettre de lui faire emprunter d’autres voies de développement et donc de devenir “à volonté” des cellules de l’organe désiré. Avec la biologie cellulaire, se “réalise” la conception d’un corps-machine, d’un corps qui donc à

¹⁷ Sussan, Rémi. “Demain, tous immortels : l’avis de Didier Coeurnelle, l’avis de Jean-Michel Besnier.” *Revue Sciences Humaine* n°257, mars 2014

¹⁸ Atlan, Monique et Droit, Roger-Pol. *Humain, une enquête philosophique sur ces révolutions qui changent nos vies*. Flammarion, 2012. Coll. Essais

¹⁹ *Ibid*, p. 76

terme (une fois que toute cette science et ses technologies associées auront suffisamment “progressé”) pourrait ne plus jamais être malade mais simplement en panne, à même d’être réparé, par simple reconstitution de ses pièces défectueuses. Et que le premier qui n’a pas souffert de la maladie ou de la perte d’un être proche vienne s’en plaindre.

Une deuxième voie de “fabrication” de l’humain explorée par la biologie est celle de la génomique, qui consiste à modifier les séquences de l’ADN pour *“produire des organismes aux propriétés nouvelles.”* Georges Church qui a lancé le Personal Genome croit en la capacité de cette biotechnologie d’éradiquer tous les agents “pathogènes” du vivant. *“La médecine ne serait plus la même si les organismes humains ne connaissaient plus les infections, devenaient immunes à tous les virus. Je crois que c’est possible.”*²⁰

Pour Georges Church, cette possibilité vient du fait d’être prêt au niveau expérimental , *“Nous pouvons opérer des changements radicaux de manière très aisée, prendre une cellule humaine ayant une maladie génétique et la transformer en cellule humaine n’ayant plus cette maladie. Cela n’a pas encore été mis en œuvre, mais nous savons théoriquement comment le faire depuis des années.”*²¹

Et là encore, il serait bien difficile de renoncer à l’avancée de ces recherches, sauf à découvrir, ce qu’il est encore difficile à établir d’un point de vue scientifique et très complexe d’un point de vue éthique, comme en atteste la profusion des Comités d’éthique, que le remède est pire que le mal.

Mon intention ici n’est ni d’entamer une épistémologie de la biologie, ni de développer les enjeux de bioéthiques rattachés à la “manipulation du vivant,” et encore moins de prendre position sur le réalisme de ces convictions n’ayant pas en la matière compétence. Mais ce qui m’intéresse c’est la conception du vivant, du vivant humain qui participe de cette ambition, de la place du “vivant” dans l’être homme. Ou autrement dit, le vivant pour quoi faire ? Ce qui m’amène à questionner le bien fondé d’une recherche peut-être “obsessionnelle” de santé dominée par un paradigme bio-médical. Mon travail ne remet pas en cause la recherche en la matière ni même la qualité de son intention mais tente d’identifier à quelles conditions il faut veiller pour que le sujet puisse *“s’efforcer de*

²⁰ *Ibid*, p. 74

²¹ *Ibid*, p. 74

guérir,” autrement dit “jouir de la santé” et non pas seulement être épargné par la maladie.

Le paradigme bio-médical en effet suppose que le vivant humain soit un vivant comme les autres et qu’il soit ainsi possible d’intervenir sur sa “matière” vivante sans en dénaturer l’essence. Nous pourrions entendre cette représentation comme l’aboutissement et la réalisation effective de l’hypothèse moniste de Spinoza “*ramenant la vie à l’être*”²²; l’être étant compris ici comme principe d’identité et de permanence. Nous pourrions donc “transformer” à volonté la combinaison de nos “individus,” puisque quelque accident particulier qui lui arrive, la vie n’est vie que de ne pouvoir être altérée et de persévérer en tant que vie. Je reviendrai par après plus précisément sur ce que Spinoza peut éclairer de notre sujet mais ce que je relève ici d’emblée c’est le fait que les deux approches scientifiques contemporaines que j’ai mentionnées qui caractérisent avec les neurosciences, l’état le plus avancé de la recherche scientifique à des fins “médicales” pour l’être humain, envisagent le “vivant” dans une continuité entre vivant et non vivant. Georges Church précise “*on passe graduellement du vivant au non vivant. Il n’existe pas de véritable frontière.*”²³ Or c’est ce qu’il est possible de penser bien sûr à deux conditions ; il est nécessaire soit de substantialiser l’essence de toute chose, entendue comme attribut de l’être, dans une perspective nécessairement moniste du corps et de l’esprit, soit dans une position radicalement dualiste, voir dans la transformation des corps la possibilité pour l’esprit d’accroître ses forces, ce qui pourrait être inscrit dans une perspective hégélienne. Ce qui nous permettrait alors de renvoyer dos-à-dos tradition vitaliste et mécaniste de la médecine, celle-ci, dans la version radicale du modèle, n’ayant plus à craindre de la “nature”, ayant acquis la possibilité de la “produire.”

Formidable dessein d’actualisation d’une puissance néguentropique dont il conviendra de se demander si son “reste” n’est pas la vie elle même.

Si je choisis d’aborder par détour ce champ des sciences du vivant que mon cheminement laissera ensuite de côté pour précisément explorer quelques chemins qui ne figurent pas

²² J’emprunte ici la formule employée par Ramond, Charles. In *Le vocabulaire des philosophes*. Ellipses, 2002. p. 219

²³ Atlan, Monique et Droit, Roger-Pol. *Humain, une enquête philosophique sur ces révolutions qui changent nos vies*. Flammarion, 2012. Coll. Essais p.76

sur ses cartes, c'est que dans la caricature, je tente de durcir le trait de ce qui m'inquiète par rapport à la question que pose mon sujet. Je ne vois pas dans les sciences contemporaines de raison à maintenir la capacité d'émerveillement dans la vie et par là-même la joie qui pourrait l'animer. Car quoique qu'une filiation spinoziste puisse être de mon point de vue soutenue ; il ne me semble pas pour autant que le projet soit joyeux tant il est empreint d'évitement de la tristesse. Le projet répond plutôt ce me semble à la peur de vivre en poursuivant le dessein d'une vie immortelle qui pourrait tout aussi bien s'entendre comme mort éternelle. Ainsi la question d'une "véritable frontière" entre vivant et non-vivant, me semble déterminante à l'orée de ma recherche, car au fond si nous adressons le sujet à l'épreuve de la guérison, il faut bien que le sujet puisse être entendu comme une "notion," tenons - nous en là à ce stade - qui puisse se différencier d'un objet, autrement dit de ce qui n'est pas lui. Et pas seulement par le truchement de l'entendement. Il faut bien que le sujet puisse "se bien tenir" pour se "bien porter," qu'il y aille de quelque chose en lui qui en aucun cas ne puisse lui être enlevé au risque de l'anéantir. Et que l'on puisse en attester en disant que tant qu'il y a suffisamment de tissus organique et de conscience pour permettre une vie qui se perçoit comme vie, le sujet "*se tient dans la vie,*" ne me semble pas une perspective convaincante.

Dès lors, soit nous considérons que "réparer" le corps, cela n'a rien à voir avec le sujet et que la guérison est contenue dans cette réparation, par restitution à l'identique de la puissance de la pièce défailante; soit la réparation des corps "affecte" d'une façon ou d'une autre le sujet et il serait dans ce cas bien difficile de se passer de son concours pour sa guérison.

Or si la science contemporaine envisage pour soigner l'être humain - ou le guérir, laissons là l'indétermination - qu'il n'y a pas de questionnement sur ce "sujet" qui a besoin de soin, la science pourrait tout aussi bien occulter la question de ce que veut dire guérir pour un vivant humain et donc ne s'intéresser qu'à l'objet de science, définissant ainsi ses limites par le fait même de réduire son objet au statut d'objet même quand celui-ci lui résiste. Et peut-être n'a-t-elle d'ailleurs pas à s'occuper de cette question pour autant qu'elle reste en débat avec les autres disciplines qui contribuent à la recherche du "bien vivre" pour le vivant humain. Je voudrais encore préciser que cette recherche n'a aucune intention de servir les procès divers contre les sciences du vivant et encore moins,

de la médecine qu'il est communément admis aujourd'hui de considérer plutôt comme science humaine que du vivant.

Je veux simplement "à la lisière de l'objet" mener une enquête philosophique sur ce que "traverse" le sujet à l'épreuve de la guérison. **La guérison au fond peut-être n'étant jamais que la capacité d'un sujet à trouver la force de "bien porter" sa vie.**

Mais cela requiert qu'il puisse être à même d'entendre - ou d'éprouver, laissons une fois encore l'indétermination - ce qu'une expression comme "sa vie" veut dire.

Cela requiert aussi de penser un dynamisme propre au sujet qui ne soit pas que réparation. Qu'il puisse être entendu comme possibilité de régénération, ce serait envisager d'emblée que le temps passé à la guérison ne change rien à l'affaire. Dans une perspective d'immortalité, peut-être est-il pertinent de le soutenir mais alors il n'y aurait plus à penser la guérison. A moins que dans le rapport du sujet à son histoire personnelle, il soit possible d'envisager un événement toujours plus radical que celui de la maladie, qui permette la suspension du temps ouvrant alors un possible régénérateur qui n'ait plus grand lien avec la réparation mécanique des corps. Mais quand bien même me dirait-on encore, pour que ce possible arrive, il faut bien que le corps encore subsiste, certes.

Pour autant que ce "corps-sujet" fasse encore sujet, que du sujet quelque chose résiste sauf à ne le considérer que comme corps particulier et non singulier. Et bien évidemment la science médicale s'adresse avant tout, pour exercer son pouvoir de soigner à ce corps "objectif." C'est là bien sûr que peut se jouer une forme d'ambivalence du soin face à laquelle en quelque sorte le sujet doit tenir bon en tant que sujet et c'est cela qui m'intéresse ici. Pour que ne s'ajoute pas à l'épreuve de la maladie une "blessure de la guérison" et que nous vivants, la matière inerte ne gagne pas la partie. Mais c'est alors sur la notion de vie même qu'il faut s'entendre. Car comme le précise Frédéric Worms le soin en tant que pouvoir s'adressera à quelque chose d'isolable, que l'on peut traiter mais aussi, en tant que secours, à quelqu'un.²⁴ Ainsi demande-t-il "*sommes-nous condamnés à une alternative, entre le secours et le pouvoir, mais aussi, si l'on veut, entre le pouvoir et*

²⁴ Worms, Frédéric. "Les deux concepts du soin. Vie, médecine, relations sociales". *Revue Esprit : Les nouvelles figures du soin*. Janvier 2006/1, pp. 141-143

*l'amour ?*²⁵ Ma recherche ne cherchera pas à répondre du côté du soin mais se tournera d'abord du côté de celui ou celle à qui il est adressé pour que nous ne soyons pas dupe des conditions de son efficace. Ainsi ce qui est visé ici c'est d'envisager l'hypothèse d'une ressource propre au sujet qui permette de penser en deçà de cette scission et qui puisse concourir à l'acte de soin, qui soit peut-être le soin même ou en tout cas sa condition de possibilité nécessaire.²⁶

Ainsi, en attendant l'horizon d'immortalité, ma thèse qui se doit de penser le rapport à la vie pour penser le rapport à la santé et à la maladie, n'envisagera pas la vie comme indétermination (donc ne part pas de son éventuelle totipotence, inscrite dans la cellule à l'origine) mais comme vie singulière ; la vie entendue comme "sa vie," celle inscrite dans le rapport que chacun entretient avec la vie, que je n'aborderai pas pour autant strictement sous l'angle de l'existence, mais à partir d'une perspective ontologique de la subjectivité, à partir de l'exploration des ressources particulières qui pourraient être mobilisées pour qu'une personne fragilisée dans son "rapport naturel" à la vie continue à vivre sa vie comme bonne à vivre, *en deçà d'une persévérance, penser la force même de celle-ci.*²⁷

En effet "*le sujet à l'épreuve de la guérison*" questionne la possibilité d'une permanence de celui qui, "sujet," dit "je," questionne le rapport de ce sujet à son être propre et aux autres, en tant que ce qui n'est pas lui, sans lequel il ne pourrait pas même envisager le "je" comme sien, questionne son rapport au monde, sans lequel épreuve - fait de faire une expérience - ne veut rien dire, enfin son rapport au vivant en lui, comme n'allant pas nécessairement de soi, sans lequel pourtant une notion telle que la guérison n'aurait pas de sens.

²⁵ *Ibid*, p. 141

²⁶ Il faudra pour penser une énergie propre de guérison penser une force de recommencement permanent qui ne peut se concevoir que sous la forme d'un *donner*, dont le temps de la guérison serait l'effort ciselant l'épure du sujet se révélant à lui-même. Il ne s'agit pas de dire qu'il faille traverser la maladie pour se révéler à soi-même mais plutôt que la maladie puisse être *une occasion* de marquer sa préférence pour la vie pour se réapproprier sa vie personnelle.

²⁷ On croisera ici la thèse de Lévinas qui pense "*un autrement qu'être*", au-delà de l'essence, une force qui me déloge toujours de moi-même et pourtant qui requiert que je sois là pour être présent à l'autre.

Pourrons-nous soutenir une permanence tellement étrangère au corps que sa recombinaison à l'infini avec toute matière "naturelle,"²⁸ n'affecte en aucun cas le sujet qui l'anime ?

Il est vrai qu'engager ses forces vives dans la recherche d'une transmutabilité continue du vivant avec recombinaison infinie de ses possibilités d'expression, pourrait nous affranchir d'avoir à penser ce qu'impose la limite d'être aujourd'hui ce vivant particulier (avant que de penser sa singularité), atteint de maladie mortelle par le fait même de vivre en ayant conscience de sa mort et de traverser la vie exposé à une vulnérabilité qui est le signe de la vie limitée en lui. Il est vrai que pouvoir considérer qu'il y a continuité de la matière et que la matière organique, pour être plus complexe que la matière inerte, peut composer avec elle sans que la nature du vivant en soit pour autant remise en cause, c'est nous éviter de trop nous attacher au scandale, peut-être insoutenable, d'éprouver soi-même ou par un autre l'inéluctable dégénérescence organique d'un être mortel. Ce serait pouvoir au fond être "débarrassé de soi."

Et aussi peut-être débarrassé du mal alors que notre tradition occidentale comme nous le rappelle Ricœur a "*le pressentiment que péché, souffrance et mort expriment de manière multiple la condition humaine dans son unité profonde.*"²⁹

Penser une unité, devrait-on plutôt dire une permanence du vivant dans le vivant lui-même et finalement en faire une réalité qui nous tienne en permanence "*hors de soi,*"³⁰ ce serait peut-être pouvoir "éradiquer le mal lui-même" pour en finir d'avoir à le combattre. Je conviendrais aisément du fait qu'une part de l'entreprise transhumaniste soit empreinte d'angélisme.³¹

²⁸ J'entends ici par matière naturelle, la matière que peuvent travailler ou produire la physique et la bio-chimie (donc qui peut être une matière de synthèse et non pas seulement la matière à "l'état naturel.")

²⁹ Ricœur, Paul. *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève : Ed Labor et Fides, 1986, p. 17

³⁰ Marin, Claire. *Violence de la maladie, violence de la vie*. Armand Colin, 2008. Coll. L'inspiration philosophique, mais nous ne l'employons pas à ce stade comme l'auteur avant que d'y revenir dans notre deuxième chapitre

³¹ Ce qui évidemment n'est pas fait pour me rassurer sur ses effets. Il me semble que Paul Ricœur en a développé la critique majeure déjà dans *Soi-même comme un autre*, pp 160-166 et p. 178-179 lorsqu'il commente la critique de Parfit sur les Puzzling cases et en particulier l'expérience fictive de téléportation rendue possible par une réplique à l'identique de notre cerveau. Toute la problématique de l'intervention sur la matière

Pourquoi faire l'effort d'essayer de penser ce qui arrive au sujet qui entreprend de guérir si nous pouvons même envisager d'avoir à éviter cet effort ? Nous vivons peut-être à l'époque où la pensée humaine a produit son plus bel outil: des biotechnosciences en capacité de générer un être qui n'aurait plus à souffrir de son corps, rendant possible dans un avenir proche la réalisation de la convergence homme-machine, libre de toute passion qui d'une manière ou d'une autre nous arrive toujours par ce corps qui porte la vie et pourtant lui résiste, et donc, libre de la source de nos passions, et donc sans doute plus à même, avec une confiance en l'évolution, de ne plus les vivre, de changer de vie à chaque fois qu'elles seraient devenues trop vives. Et peut-être d'ailleurs pourrions-nous considérer qu'il n'y a rien là que de plus "naturel," puisqu'au fond, c'est bien notre cerveau, lui-même susceptible d'être envisagé comme matière par les neurosciences, produit de la longue histoire de l'évolution du vivant, qui a produit cette possibilité.

organique est le statut de l'éprouvé de cette intervention et par suite de ce que veut dire que la vivre pour celui qui l'éprouve. *“Or ce que les puzzling cases frappent de plein fouet d'une contingence radicale, c'est cette condition corporelle et terrestre que l'herméneutique de l'existence, sous-jacente à la notion de l'agir et du souffrir, tient pour indépassable. Et quel est l'opérateur de cette inversion de sens par quoi l'invariant existentiel devient la variable d'un nouveau montage imaginaire ? C'est la technique ; mieux par delà la technique disponible, la technique concevable, bref le rêve technologique. Selon ce rêve, le cerveau est tenu pour l'équivalent substituable de la personne. C'est le cerveau qui est le point d'application de la haute technologie. Dans les expériences de bissection, de transplantation, de réduplication, de télétransport, le cerveau figure l'être humain en tant que manipulable. C'est de ce rêve technologique, illustré par les manipulations cérébrales, que se rend solidaire le traitement impersonnel de l'identité au plan conceptuel”* (pp. 178-179).

Je n'entrerai pas ici dans le développement de ce courant pour lui-même signalant simplement quelques ouvrages :

Hottois, Gilbert, Missa, Jean-Nël, et Perbal, Laurence. *L'humain et ses préfixes : une encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2015. Coll. Pour demain

More Max, Vita-More Natasha. *The transhumanist reader: classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. John Wiley & Sons, 2013.

Vergely, Bertrand. *La tentation de l'homme-Dieu*. le Passeur Editeur, 2015. Coll. "Le passeur intempêtif" Essai.

Chazal, Gérard. *Philosophie de la machine : néo-mécanisme et post-humanisme*. Préface de Jean-Claude Beaune. Éditions Universitaires de Dijon, 2013

Kleinpeter, Édouard. *L'humain augmenté*. Edition CNRS, 2013

Benderson, Bruce. *Transhumain*. Ed Payot & Rivages, 2010. Collection Manuels Payot

L'outil de la régénération ne serait alors qu'une extension du vivant et il n'y aurait alors qu'à se préoccuper d'accélérer et de perfectionner la capacité de fabrication des corps pour qu'enfin la souffrance cesse ; supprimer la souffrance physique avec pour horizon le rêve de supprimer la souffrance morale.

Il ne s'agit pas ici de prendre un contre-pied radical mais plutôt de prêter attention, comme le fait Ricœur au fait que là où le corps ne "souffre plus," mais je pourrais tout autant dire n'éprouve plus, le champ est libre pour toute manipulation de conscience. Parce que notre éprouvé se présente en première approche comme le "terrain" de notre unicité. "*Non seulement mon vécu actuel est unique, mais nous ne pouvons échanger nos mémoires.*"³² Il n'est pas temps encore de prendre position sur le fait que la mémoire soit fondamentalement constitutive du sujet, mais que le sujet ne puisse se déterminer que par l'unicité d'un vécu intérieur, d'une vie intérieure, c'est la position que je tiendrai ici.

Or les approches de transhumanisme à la recherche de l'augmentation de soi sont avant tout focalisées sur la prise du sujet sur le monde. Langage du corps, "*l'enhancement*" est celui de la capacité de pouvoir. C'est cet héritage cartésien de la conception du sujet humain qui sera ici mis en question. Il se pourrait en effet que le sujet à l'épreuve de la guérison *accède* à une valeur plus efficiente que celle du pouvoir. Cela ne voudra pas dire qu'il faille traverser la maladie pour se révéler à soi-même mais plutôt que la maladie puisse être non pas une opportunité mais une occasion de "revalorisation" de sa vie. Ainsi Philippe Barrier de témoigner de son épreuve du vécu avec une maladie chronique, illustrant la conception de Canguilhem, "*l'épreuve normative que représente l'expérience de la maladie chronique, en permettant une sorte de déconstruction des valeurs de l'individu, c'est-à-dire une dé-sédimentation critique de celles-ci par des prises de conscience normatives de plus en plus avancées, peut entraîner une véritable revalorisation de la vie.*"³³

Je n'entreprends pas là une critique systématique de la pensée transhumaniste mais ma méditation bien évidemment la tient en perspective. Il y va je crois aussi d'un principe de réalité que de prendre en compte la sensibilité dominante de son temps a fortiori pour s'en détacher.

³² Ricœur, Paul. *Le juste*, 2. Editions Esprit, 2001. Coll. Philosophie

³³ Barrier, Philippe. *Le patient autonome*. PUF, 2015. Coll. Questions de soin, p. 61

De toute façon, quoi que j'en pense, la transformation est en marche et sauf redoutable catastrophe naturelle susceptible d'en infléchir le cours, rien n'est moins sûr que son progrès puisse être arrêté.

Le sujet à l'épreuve de la guérison est-il ainsi peut-être déjà dépassé. Et si je m'inscrivais dans une pensée hégélienne, je dirais d'emblée sans doute.

Car le paradoxe de la convergence homme-machine pourrait tirer le meilleur du vitalisme entendu, comme l'énonçait Barthez, sur le registre d'un travail sur le principe vital. *“J'appelle principe vital de l'homme la cause qui produit tous les phénomènes de la vie dans le corps humain, le nom de cette cause (étant) assez indifférent et (pouvant) être pris à volonté,”*³⁴ cette cause pouvant être l'énergie “totipotente” de la cellule, et le meilleur de l'approche mécaniste du vivant humain qui comme le définit Canguilhem serait *“un assemblage de parties déformables avec restauration périodique des mêmes rapports entre les parties.”*³⁵ Cette convergence des deux approches pourrait nous permettre de pratiquer une “intervention” à volonté sur les parties sans corrompre l'identité du tout, avec une conviction révisant le champ de l'approche “expérimentale” mais sans doute en continuité avec elle qui serait de pouvoir *“réorienter la force vitale,”* envisagée comme *“capable de diriger des phénomènes qu'elle ne produit pas.”*³⁶

Mais alors il faudrait occulter “le fait de l'expérience subjective de la maladie”, ce fait qui n'est pas mesurable et qui n'est pas universalisable et qui par voie de conséquence ne peut être reconnu comme objet de science. Ce qui voudrait dire occulter le fait qu'un sujet pourrait apprendre quelque chose de la guérison et de son processus qui soit autre chose que le retour à un état de santé ressenti ou désigné comme tel par la communauté scientifique.

³⁴ cité par G. Canguilhem in Canguilhem, Georges. *La connaissance de la vie*. J Vrin, 1985. Coll. Bibliothèque des textes Philosophiques, p. 85

³⁵ *Ibid*, p. 102

³⁶ cité par Canguilhem *Ibid*, p. 115, en référence à Claude Bernard et son ouvrage *Leçon sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Librairie philosophique J. Vrin, 1966. Il me semble que le paradigme de la méthode expérimentale est actif dans les sciences du vivant contemporaines, la force vitale ayant en quelque sorte dévoilé son mystère dans les pouvoirs de la cellule totipotente.

La compréhension de l'avancée du progrès médical pourrait nous dispenser d'aborder cette question, au niveau de l'humanité, pour autant que nous puissions soutenir quelque chose de sensé en la matière d'un point de vue "général," et il faudrait alors plutôt se demander quelle "ruse" la raison opère dans cette dialectisation du sujet et de l'objet à l'œuvre dans la recherche (ou l'exploration) de la possible convergence homme-machine.

J'é mets d'emblée l'hypothèse déjà émise d'ailleurs par Freud dans son ouvrage *Au-delà du principe de plaisir* que la mort travaille peut-être plus que la vie dans cette entreprise et en tout cas qu'il convient de ne pas nous ranger trop vite à l'évidence apparente de son caractère désirable.³⁷

Et de toute façon la question reste entière au niveau de chaque être humain qui, à ce jour encore fragile et sensible, ne peut partager l'enthousiasme de cette engouement scientifique pour la recherche d'une santé parfaite occultant la question de la guérison. Pourrions-nous y répondre simplement par le fait de devoir passer sa vie à vouloir échapper à la mort ? Il faudrait alors se demander ce que serait le sens de cette vie. Devrions-nous ainsi nous résigner à entendre l'ultime vocation d'un vivant humain ; "un être-pour-la-mort," et ce en prêtant aux ambitions de la science contemporaine un accent plus Heideggerien qu'il ne paraîtrait au premier abord ? Ainsi il me semble que l'évolution possible de la science vers une "régénération organique" élude deux questions (à moins qu'elle ne les ait "résolues," mais la philosophie n'est-t-elle pas "*la science des problèmes résolus*"³⁸) :

- considérer que nous sommes vivant, "à la manière du vivant", est-ce bien encore prendre l'humain en considération ?

³⁷ Freud, Sigmund. *Au delà du principe de plaisir*. PUF, 2010. Coll. Quadrige Grands Textes, p. 36 "*Le but de toute vie est la mort et, en remontant en arrière, le sans-vie était là antérieurement au vivant.*" " N'y aurait-il pas dans le désir de convergence entre le vivant et l'inerte la force obscure d'une conservation parfaite, abstraite de toute "*dépense psychique*" et donc de toute souffrance ou joie, et à ce titre mortifère ? La pulsion de pouvoir derrière cette entreprise ne serait-elle pas alors plutôt régressive que progressiste ? Nous ne développons pas cette position pour elle-même d'autant que Freud prévient lui-même dès la 23^{ème} page que "*tout ce qui suit est spéculation.*" Néanmoins nous signalons ici une intuition qui fera écho dans la suite de notre argumentation.

³⁸ Selon l'expression de Léon Brunschvicg

- peut-on penser un rapport à la vie spécifiquement humain qui ne veuille pas dire pour autant le penser sans la vie ?

C'est donc avec une forme de prudence à l'égard de cet enthousiasme que j'explore avec une relecture de Canguilhem, à la lisière des débats contemporains sur la bioéthique qui ne sont pas l'objet de ma recherche, les limites de rationalité des concepts de santé et de guérison.

Ainsi je ne me demanderai pas ici si le "progrès" de la science contemporaine du vivant est un progrès véritable, s'il est souhaitable ou non. Je voudrais juste repérer dans un premier temps ce qu'il choisit comme représentation de la santé et de la maladie pour un sujet humain et par voie de conséquence ce qu'il omet de penser.

Et dans cette omission, peut-être sous-estimer un autre véritable risque qui serait de vouloir se passer de l'action du sujet pour aborder sa guérison, ce que je traduirais par le fait de vouloir guérir les corps à en rendre le sujet malade.

Considérons donc que je persévère dans ma méditation pour toutes celles et ceux qui ne peuvent être soulagés aujourd'hui par la pensée d'être seulement un détail de l'histoire.

Dans "*Une pédagogie de la guérison est-elle possible ?*", l'un des textes de *Ecrits sur la médecine*, Canguilhem nous dit s'inspirant de *La fêlure* de F. Scott Fitzgerald "*Apprendre à guérir, c'est apprendre à connaître la contradiction entre l'espoir d'un jour et l'échec, à la fin. Sans dire non à l'espoir d'un jour.*"³⁹ Et Canguilhem d'ajouter "*Intelligence ou simplicité ?*"⁴⁰, sans plus développer.

Devons-nous prêter une attention particulière à ce terme de simplicité alors que l'intelligence ici invoquée est la capacité à soutenir ensemble deux idées contradictoires ? N'y faut-il pas entendre un appel à l'intuition d'une évidence ? Ne serait-ce pas que le temps ici ne soit pas la première donnée à prendre en compte, ne serait-ce pas que la durée ne soit pas la première mesure pour la valeur de la vie ? Laissons là pour l'heure ces questions ouvertes.

³⁹ Canguilhem, Georges. *Ecrits sur la médecine*. Ed. Seuil, 2002. Coll. Champ Freudien, p. 99

⁴⁰ *Ibid*, p. 94

Mais retenons que les notions de santé, de maladie, de guérison ne peuvent prendre de sens que dans une conception de la vie qui porte en elle la mort et en triomphe, jusqu'à ce que mort un jour s'ensuive mais alors il n'y a plus lieu de penser la guérison.

La guérison quant à elle se manifeste toujours comme un pari sur le fait de vivre "bien" le rapport à la vie, confronté que nous puissions être au fait de la vivre mal. Malgré la mort, d'une certaine manière, entreprendre de guérir c'est d'emblée considérer la possibilité d'une "vie bonne" non pas en soi mais pour celui qui vit. Il faudra alors rendre compte de ce qui reste possible lorsque la vie ne va pas de soi.

Nous pourrions là encore nous demander quelle contradiction il y a entre vouloir prolonger la vie, voire "supprimer la mort" et la recherche de la vie bonne ? Car c'est au nom de la vie bonne, que nous voulons prolonger la vie. Pour avoir une bonne vie, encore faut-il être vivant.

Et effectivement, l'homme "en général" est plutôt attaché à la vie, de toute évidence. Mais de quel ordre cet attachement est-il ? La vie nous attache-t-elle spontanément à la vie, dans ce qu'il serait communément appelé "instinct de vie", sous une forme ou une autre ? Ou serions-nous davantage attachés à ce qu'elle permet, sa propre marque étant peut-être celle d'un pouvoir d'attachement ?

A parler d'attachement, ne sommes-nous pas déjà entrain d'ouvrir autrement la question de la recherche d'immortalité. Que craignons-nous tant de perdre dans le rapport que nous entretenons avec le vivant en nous ? Toutes les sagesse n'ont-elles pas pour visée de nous apprendre à mourir ?

C'est alors que la question de la frontière se déplace, de la continuité ou non entre le vivant (organique) et le non vivant (inerte), elle nous conduit vers une autre question qui est celle d'une éventuelle continuité de "nature" de l'humain mortel à l'humain immortel.

Je ne traiterai pas de ce sujet qui pourrait faire l'objet d'une thèse en tant que telle mais prendrai en considération ici que la question de l'attachement à la vie est intrinsèquement liée à la condition d'homme mortel. Ainsi un monde, peut-être proche, où les hommes seraient devenus immortels, serait sans doute aussi celui du détachement total, préfigurant la perspective d'un éternel ennui qui n'aurait plus rien à voir avec la vie. Comme l'a montré Freud dans *Au-delà du principe de plaisir*, l'instinct de conservation est plus

proche des pulsions de mort que des pulsions de vie visant toujours la réduction du conflit intrapsychique. La poursuite de l'immortalité ne serait-elle pas au fond plutôt à entendre comme la "réalisation" de la mort ? Nous pourrions alors nous étonner avec Max Scheler, de ce possible aveuglement de l'époque sur la réalité de la vie passée dans l'illusion d'échapper à la mort "*L'homme moderne ne craint plus la mort comme l'homme antique, mais de même que sa frénésie de travail et de profit l'entraîne loin de toute contemplation et jouissance de Dieu et du monde, elle l'insensibilise aussi de façon très particulière à l'égard de l'idée de la mort. La plongée dans le tourbillon des affaires en vue de l'affairement même, voilà, Blaise Pascal le note déjà, le nouveau remède, bien douteux, grâce auquel le type moderne de l'homme refoule l'idée claire et évidente de la mort et fait de l'illusion d'une continuation indéfinie de la vie sa disposition existentielle immédiate.*"⁴¹ Si la philosophie est d'abord de repérer et de se déprendre de l'illusion, il nous faudra bien examiner quelle force plus forte que le refoulement pourrait nous permettre encore de regarder la réalité en face sans pour autant en être pétrifié. La regarder en face sans pour autant se laisser fasciner pour ne pas sombrer dans une angoisse ou une conscience malheureuse et alors sans doute apprendre - peut-être devrais-je dire "déprendre" - à regarder autrement, à se laisser "convertir", sensibiliser par un ailleurs, un autre plus fort que la mort qui ne soit pas "simple" pouvoir de négation dialectique qui entretient encore d'une certaine façon un rapport avec ce qu'il nie mais tout autre, plus autre que la mort, tellement autre qu'il ne puisse avoir de contraire négateur.

Et peut-être éprouver la force de vivre avec la crainte que la peur refoule. "*En elle-même la mort n'est plus crainte : car la peur en a éloigné l'idée ; celle-ci a été mise en fuite par la même angoisse vitale qui a conduit à soumettre à l'esprit de calcul toute l'existence.*"⁴²

I. 1. §2. A la "lisière" de la vie

⁴¹ Scheler, Max. *Mort et survie*. Aubier, Editions Montaigne, 1952. Coll. Philosophie de l'Esprit, p. 40

⁴² *Ibid*, p. 41

Envisager cette force, demande alors de réinterroger la *valeur* de la vie même si l'on peut d'ores et déjà poser qu'elle en a d'autant plus que sa limite en fait aussi une part de sa préciosité. Cette limite étant d'emblée la raison pour laquelle il apparaît difficile même sans être malade de simplement se laisser vivre. Si Spinoza au fond n'abandonne pas la vie c'est que du fond de l'évidence de son *conatus* dont le propre est de persévérer dans l'être, cette persévérance demande quelque effort, et qu'au fond la vie se porte et se supporte par un vivant particulier. A quoi bon sinon cette quête de la "bonne manière" d'être dans l'être que vise *l'Éthique*? Comme l'a montré Deleuze, il y a bien une philosophie de la vie chez Spinoza. Cette philosophie de la vie s'enracine dans la joie de pouvoir. "*L'âme autant qu'elle peut, s'efforce d'imaginer ce qui accroît ou seconde la puissance d'agir du corps.*"⁴³ Une lecture de Spinoza peut nous amener à établir une filiation évidente entre sa définition de la puissance "*un corps apte à des choses très nombreuses*"⁴⁴ et la recherche contemporaine de dépassement des limites du corps qui peut être prolongé par d'autres corps envisagés comme autant de modes "complémentaires" d'un même être, "le désir" qui nous pousse vers cette complémentarité pour un accroissement de notre être nous invitant à le considérer comme une action raisonnable parce que conforme à une certaine nécessité.

Dans ce cas, point n'est besoin d'envisager la mort qui, comme chez Descartes d'ailleurs, n'existe pas dans la nature mais seulement comme accident de l'être et qui est donc inessentielle "*Un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie.*"⁴⁵

Il faudrait néanmoins identifier quel type de "corps" particulier serait le plus à même d'être susceptible d'augmenter cette capacité de pouvoir et de persévérer dans la vie pour un vivant humain qui vivant l'expérience de la maladie craint pour son pouvoir de maintenir sa vie ou de se maintenir dans la vie.

Et nous aurions donc à aborder autrement la notion de vie, précisément à partir du rapport singulier et unique de chaque vivant humain à *sa* vie. Que la science médicale puisse

⁴³ Spinoza, Baruch. *L'éthique*, (III, 12). Librairie Philosophique J.Vrin, 1983. Coll. Bibliothèque des textes Philosophiques, p. 269

⁴⁴ *Ibid*, (V, 39), p. 231

⁴⁵ *Ibid*, (IV, 67) *Tome II* p. 133

avoir l'ambition d'arriver un jour à modéliser cela au travers d'un croisement de données génomiques et de statistiques comportementales nous enjoint, et en tout cas m'encourage, à explorer jusqu'où le point de vue de l'extériorité objective de la science peut rendre raison des forces les plus actives dans la guérison.

Si je parle de me tenir à la lisière du vivant humain et du vivant "organique," composé d'"individus" non vivants, plutôt que d'aborder la question de la frontière, c'est que j'adopte le point de vue du tissage de notre vécu de la vie et il me semble que seule une pensée qui reste complètement extérieure au vécu, une pensée abstraite, ce à quoi en toute rigueur s'astreint le regard scientifique, qu'il y parvienne ou pas, puisse penser en terme de frontière ou de continuité.

Après les développements de la Phénoménologie dans la lignée de laquelle s'inscrit ce travail, la pensée philosophique peut-elle seulement prétendre penser à la frontière? Si comme le dit Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*, "*La philosophie est l'ensemble des questions où celui qui questionne est lui-même mis en cause par la question,*"⁴⁶ son exercice la situe d'emblée dans l'entre-deux qui est ce qui peut faire tenir le champ dans lequel un rapport sujet-objet est possible et cette tenue, employée dans sa métaphore textile est *lisière*. Pour le dire plus explicitement, ce qui m'émerveille en l'homme c'est précisément de pouvoir tenir ensemble la vie et la mort, sans pour autant les confondre, de se "*tenir*" dans la vie et d'en tenir le fil.⁴⁷

Le vivant humain, envisagé comme existence singulière, sujet, ne serait-il pas à envisager précisément à la lisière d'un sujet-objet dont il faudrait pourtant pouvoir retrouver le principe unifiant si nous voulons lui prêter quelque force?

Ce qui importe dans le cadre de cette enquête c'est précisément, ce qui permet de tenir lorsque la vie ne va pas de soi. Ce qui rend la trame de la lisière plus solide et qui fait que le sujet peut encore tenir la bonne distance avec l'objet. Le sujet à l'épreuve de la guérison, c'est-à-dire qui vit dans la confrontation consciente à un éventuel changement radical de son rapport à la vie, voire à un risque vital, est d'abord confronté à la possibilité de sa permanence dans *sa* vie avant qu'il ne soit question de *la* vie.

⁴⁶ Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Gallimard, 2010. Coll. Tel, p. 46

⁴⁷ Serres, Michel. *Esthétiques sur Carpaccio*. Hermann, 1982. Coll. Savoir : Sur l'art, p. 144

Et j'entends là *possibilité à la lisière* ; c'est-à-dire dans sa conviction d'être en capacité de faire les efforts nécessaires pour pouvoir s'y maintenir et dans la conviction que la vie sera réceptive à ses efforts. Cette lisière est celle de l'active-passivité qui se joue dans le rapport du sujet à la vie, sujet qui se sent et se sait vivant par un corps sans lequel il ne peut rien et qui sans cesse en même temps oppose résistance à ce qu'il veut. Cette opposition étant à son comble dans la maladie.

Je voudrais dans cette première partie examiner quelques uns des outils de la pensée philosophique que j'identifie comme lignes de force pour rendre compte de ce maintien sans adopter ici de perspective historique. Ce maintien est d'abord en lien avec un substantialisme pour lequel il me semble que nous puissions retenir, pour en examiner les perspectives, cette ligne de démarcation dans l'histoire de la philosophie du vivant entre attitude "confiante" ou "méfiante" envers la nature⁴⁸.

L'attitude "confiante" a son modèle dans la pensée grecque et la lignée Hippocratique dont se réclamera le vitalisme. Elle s'oppose à la suprématie de la technique et des remèdes dans la capacité du vivant humain à se maintenir dans la vie. La nature, en lui, le maintient, et le vivant doit "composer" avec elle ou en faire bon usage. La nature en soi-même assure la permanence dans le cycle de la vie et l'essentiel est maintenu.

L'attitude "méfiante" a son modèle dans ce qu'il est convenu d'appeler la vision "mécaniste" du vivant héritée de Descartes. Il en découle qu'il faut tout de même trouver, si notre corps n'est que matière -ou étendue-, ce qui veut dire au passage que l'on a destitué la nature de son plus grand prestige qui est de participer d'une façon ou d'une autre à l'intelligence de la vie ; par quel moyen une finalité, extérieure à la nature peut agir sur la nature. Question que je comprends au travers de la réflexion kantienne dans son "Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative" dont je laisse pour le moment en suspens l'examen avant que d'y revenir dans notre seconde partie.

Ainsi rappelons avec Canguilhem que la vision mécaniste de la "continuité" de la vie dans le vivant humain est inséparable du "je pense, je suis," donc inséparable d'un socle de substantialisme. Ce qui assure l'unité, c'est une unité de conscience, un je suis, qui a

⁴⁸ Canguilhem, Georges. *Le normal et le pathologique*, PUF, 2005. Coll. Quadrige Grands Textes, p.12

pleine capacité à disposer de la nature en lui, d'une substance radicalement hétérogène, le corps, comme d'un "moyen"⁴⁹ ; le corps, comme outil de l'esprit.

Toute volonté de reconfiguration du vivant qui vise à "*détourner le vivant par lui-même*" au moyen de la compréhension par la science du vivant comme objet nous semble relever des deux paradigmes à la fois de confiance et de défiance à l'égard de la nature sans pour autant en dépasser les limites mais plutôt cherchant à s'affranchir de la limite imposée aux sciences du vivant qui est le paradoxe fondamental soulevé par Canguilhem "*La science de la vie se trouve donc avoir la vie comme sujet, puisqu'elle est entreprise de l'homme vivant, et comme objet.*"⁵⁰ Ce paradoxe n'est pas spécifique aux évolutions contemporaines de la science du vivant ; il est applicable à toute science du vivant car la vie déborde toujours son objet et ce débordement est précisément subjectif, non mesurable à "sa juste mesure," et à ce titre ne peut être qualifié d'objet scientifique. Ce qui me paraît spécifique à l'évolution contemporaine c'est précisément d'être sur le point de se passer de cette pensée de la limite, car œuvrer dans la perspective de l'immortalité, c'est se dire, sans en référer au sujet qui l'éprouve, que la vie, entendue du point de vue biologique "vaut" à tout prix et qu'au fond, la "finalité" de la vie, la "bonne vie" c'est de vivre pour vivre.

Dans cette perspective, l'appréhension de la santé et de la guérison néglige dans le rapport que l'homme entretient avec sa vie la *manière de vivre*. Mais c'est alors justement que ressurgit la question de la vie humaine. Car la manière traduit *l'usage de la vie* auquel préside une interprétation de ce que vaut la vie, "*une allure de vie.*" Or l'usage et l'interprétation amènent à se poser inmanquablement la question de la finalité au-delà du vivre pour vivre. A moins que vivre ne veuille rien dire d'autre que ce que "rester en vie d'un point de vue organique" veut dire.

C'est ici qu'apparaît la question du sens que l'homme peut donner à sa vie et par là-même le sens unique que chaque homme peut donner au concept de santé et de maladie pour orienter sa vie de manière à la juger bonne.

⁴⁹ Canguilhem, Georges. Machine et organisme. Dans *La connaissance de la vie*. Librairie Philosophique J. Vrin, 1985. Coll. Bibliothèque des textes Philosophiques

⁵⁰ Canguilhem, Georges. *Le normal et le pathologique*, PUF, 2005. Coll. Quadrige Grands Texte, p. 149

Et de mon point de vue *l'orientation de la vie, et par suite l'allure qui peut lui être "donnée"* sera précisément ce dont aura à se préoccuper l'activité médicale en souci d'interpréter le rapport singulier qu'un vivant humain entretient avec *sa* vie. Ce rapport nous amène dans un premier temps à poser que penser la vie d'un sujet humain qui entreprend de lui donner un sens malgré la maladie et la mort, d'un sujet humain non immortel, c'est poser la question de sa relation à ce "milieu" qui fait sa vie et d'explorer ce que la relation doit même au concept de santé.

Si le sujet "est" relation au milieu qu'en est-il de son être propre ? Qu'en est-il de sa relation avec le monde, qu'en est-il de sa relation aux autres lorsqu'il est confronté à la maladie?

I. 1. §3. Santé et maladie : quelle réalité ?

Dans ses *Écrits sur la médecine*, Canguilhem s'étonne du fait que "*l'on ne se soit jamais demandé si la santé ne serait pas la vérité du corps.*"⁵¹ Rappelant alors que l'article "Vérité" du Littré commence par "*qualité par laquelle les choses apparaissent telles qu'elles sont.*"

Ce dont nous pourrions alors nous étonner c'est d'aller aussi vite sur l'évidence attachée à la notion de santé, même prévenus d'emblée par Canguilhem que cette évidence, relevant d'un concept vulgaire, n'est pas aussi limpide pour la pensée que son apparence de vérité veuille bien nous le laisser entendre. Au fond, tout le monde en parle peut-être de manière incantatoire, lui donnant d'emblée ce caractère sacré que l'on retrouve dans tous les rites de protection. La santé est ce qui se souhaite, et ce que généralement l'on tend à préserver.

Prenons donc ici le temps de poser quelques repères afin de mieux examiner l'état du terrain.

Je relèverai d'abord le fait que la santé ne s'entend pas sans la maladie, qui peut être entendue comme son contraire ou comme simplement une différence de degré. La maladie pouvant se caractériser par le fait que nous sommes en plus ou moins bonne santé. Je rappellerai ensuite combien les significations multiples attachées à ces notions

⁵¹ Canguilhem, Georges. *Écrits sur la médecine*. Seuil, 2002. Coll. Champ Freudien, p. 53

sont culturelles et semblent inscrire le rapport à la santé d'abord dans le champ du monde.⁵² Et j'ajouterai enfin que la maladie n'est pas pour autant le strict contraire de la santé car d'une part la santé déborde la simple négation de la maladie et d'autre part il est possible de sentir que l'on "va mal" alors que l'on n'a aucune "maladie" identifiée et reconnue comme telle par la nosologie médicale; ce qu'a développé l'approche du malade imaginaire,⁵³ et que l'on peut se sentir en bonne santé ou en "bonne forme" et être affecté d'une maladie d'un point de vue médical. C'est sans doute l'approche des maladies chroniques qui permet le mieux d'appréhender ce paradoxe mais aussi certains témoignages de personnes atteintes d'affections graves qui pour autant ne se sont jamais aussi bien senties dans la vie. Sur le sujet les témoignages sont multiples comme François Laplantine en atteste dans son approche anthropologique de la maladie.⁵⁴

Il nous faudra donc pour structurer notre approche, articuler le couple santé-maladie dans le rapport que l'homme entretient avec le monde et nous demander dans quelle mesure cette apparente "simplicité" soutenue par Canguilhem, dans ce rapport de vérité au corps peut ou non nous permettre d'explorer une possibilité de rapport à la santé et à la maladie qui ne soit pas de "médiation culturelle."

Partons des mots.⁵⁵

⁵² Je ne développe pas cette dimension culturelle qui pourrait faire l'objet d'une thèse en tant que telle. Je me situe délibérément dans un cadre de réflexion de culture occidentale et il pourrait être intéressant par après de confronter mon approche à d'autres cadres de référence. Néanmoins, si nous voulons véritablement explorer l'hypothèse des ressources propres du sujet, et l'on aura compris que je ne parle pas ici de prédispositions physiologiques communément appelées constitution, je crois pour les raisons qui seront développées tout au long de cette recherche que nous ne pouvons pas accorder une part trop importante au déterminisme culturel, pour autant que nous entendions que la compréhension du singulier puisse avoir quelque portée universelle, ce qui est ma conviction.

⁵³ On pourra se référer à la revue *Les livres cahiers pour la psychanalyse : une inquiétude mortelle l'hypocondrie*. Editions In press, Automne 2013, n°28

⁵⁴ Laplantine, François. *Anthropologie de la maladie. Etude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*. Payot & Rivages, 1992. Coll. Bibliothèque scientifique Payot

⁵⁵ Je note ici que le *Dictionnaire de la pensée médicale*, édité aux PUF sous la Direction de Dominique Lecourt, n'accorde que 3 pages au paragraphe "Santé" (qualifié d'ailleurs de "représentations de la santé"). Evidemment cela tient à la difficulté de définition d'une telle notion qui est ici abordée essentiellement sous son caractère de relativité culturelle.

Santé dans son étymologie latine (*sanus*) ou grecque (*sanos* mais aussi *ugiès* et *ugieia*) dit à la fois l'état du corps sain avec une notion d'intégrité - être intact ou bien conservé - , l'être raisonnable et l'infaillibilité; associant d'emblée un état et une régulation sur cet état.

La santé est un état dont on fait quelque chose, ce que nous pourrions à ce stade traduire par le fait de faire quelque chose de son état qui semble relever à l'origine d'une articulation entre l'esprit et le corps avec une distinction aléatoire entre les deux. Cette articulation d'ailleurs se retrouvant très nettement dans la notion d'équilibre privilégiée dans l'antiquité où un soin équilibré de l'esprit et du corps était considéré comme le meilleur garant de la santé. La nature dont l'homme procède au même titre que tous les vivants dans une vision cosmologique du monde, ne peut produire et "vouloir" la maladie. La maladie est en ce sens toujours un désordre ou une démesure qu'il faut contribuer à réordonner.

C'est en ce sens que Foucault a développé sa critique de l'approche bio-politique de la santé car la question reste de savoir comment se situe le sujet-homme-vivant dans cet ordre de nature qui deviendra ordre de physique puis ordre de vivant et maintenant ordre génétique ou ordre neuronal. *"La découverte de la population est, en même temps que la découverte de l'individu et du corps dressable, l'autre grand noyau technologique autour duquel les procédés politiques de l'Occident se sont transformés. On a inventé à ce moment là ce que j'appellerai, par opposition à l'anatomo-politique que j'ai mentionné à l'instant, la bio-politique."*⁵⁶ On peut effectivement entendre la possibilité d'une Bio-politique par "contrainte légitime" des corps par le corps médical, lui-même "contraint" par le paradigme dominant de la norme de santé de son temps. La santé dans cette perspective est régulation d'une force de production, ou en d'autres termes ordonnancement du corps relevant d'une certaine *vue de l'esprit sur l'instrument corporel*.

La santé y est ici abordée sous l'angle d'une *"élaboration individuelle, (elle est) reliée au social et à la culture."*

⁵⁶ Foucault, Michel. Les mailles du pouvoir, conférence prononcée à la faculté de philosophie de l'université de Bahia, 1976 Dans *Dits et Ecrits tome IV : 1980- 1988*. Gallimard, 1994. Coll. Bibliothèque des Sciences Humaines, textes n° 297 et n° 315

L'examen des langues en tout cas Indo-Européennes permet de conforter cette première lisière entre l'esprit et le corps, soit que le mot "santé" recouvre une palette d'acceptions large, soit que plusieurs mots existent pour traduire différents "degrés" de santé.

En Français, les quatre termes qui peuvent être utilisés pour parler de "santé" traduisent bien cette hésitation de la langue pour exprimer ce que cette réalité recouvre ; ainsi pouvons-nous, d'après les définitions du Littré⁵⁷ utiliser les termes de :

- *Santé* :

"Etat de celui qui est sain (qui est de bonne constitution, qui n'est lésée en rien) qui se porte bien. Mais aussi exercice permanent et facile de toutes les fonctions de l'économie."

Je retiens ici le fait que la définition s'articule autour de la combinaison de l'état et de sa régulation, qu'à la notion de santé est associé y compris dans son utilisation métaphorique appliquée à l'approche économique d'une organisation, ce qui "fonctionne bien," rendant alors nécessaire la définition du "bien" en question. Nous pourrions dire à ce stade, qui n'empêche pas d'envisager ou de faire ce qui est bien.

La santé pose d'emblée dans sa définition la question de l'orthodoxie de la vie ou de ce qui lui est apparenté en terme d'organisation, ce qui requiert d'examiner le rapport de l'homme à la vie et donc d'ouvrir le champ de l'anthropologie.

L'analyse des synonymes peut nous permettre d'affiner :

- *Complexion* (qui est ancien et maintenant d'usage précieux),

"Ensemble des caractéristiques physiques que présente une personne considérée par rapport à sa santé," mais aussi "entrelacement, union." (Descartes *"Par ma nature, j'entends la complexion de toutes les choses que Dieu m'a données"*⁵⁸)

Avec la notion de complexion, la dimension d'organisation intègre avant tout les éléments de l'organisation "vivante" et leur relation comme l'indique l'étymologie latine de "complexus."

⁵⁷ Littré, Dictionnaire, 1872 - Toutes les phrases ou locutions en italiques de ces définitions sont extraites du Littré

⁵⁸ Descartes, René. *Les méditations métaphysiques, VI, p. 78*. Librairie philosophique J. Vrin, 1978. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques

- *Constitution* :

D'un point de vue général *“acte de mettre dans,”* d'un point de vue médical *“ce qui fait la substance d'un corps, la manière dont il est composé”* mais aussi *“état général de l'organisation particulière de chaque individu, d'où résultent sa force, sa santé, sa vitalité.”* *“Une bonne constitution est celle où tous les viscères, tous les systèmes, tous les appareils, également développés et doués d'une égale énergie, remplissent leur fonction avec une égale énergie.”*

Cette acception est très proche de celle de complexion mais en mettant l'accent sur l'ordonnement, la structure et la résistance de la structure, ce qui régit son bon fonctionnement. D'où l'utilisation du terme également pour un terme de procédure, mais également pour l'établissement d'une rente ou encore au sens politique du terme pour établir *“la nature d'un gouvernement en tant que son pouvoir est réglé”* ou encore dans un sens législatif

- *Nature* :

Terme polysémique, s'il en est ; le Littré recense 28 acceptions différentes sans qu'une véritable définition générale ne puisse en être donnée.

Je retiendrai ici les acceptions médicales définies à partir des termes de complexion et de constitution *“la constitution du corps vivant, le principe qui le soutient”* ou encore *“la complexion, le tempérament de chaque individu,”* mais aussi sur un registre psychologique et moral *“l'ensemble des sentiments innés,”* *“une certaine disposition ou inclination de l'âme”*, *“la partie morale chez les animaux”* et enfin, sur un registre ontologique dans l'expression de nature ou par nature *“une condition essentielle à l'être”*
La nature peut être dite en elle même médicatrice *“comme ensemble des actions dérivant des propriétés inhérentes aux tissus et aux humeurs, qui font qu'un organe lésé dans de certaines limites revient peu à peu à son état naturel”*

Avec le terme de nature, la santé désigne une qualité d'être tant physique que morale et qui comprend bien sûr toute l'épaisseur de la notion de Nature dans la pensée philosophique française, en faisant plutôt référence à la qualité d'une personnalité, appréhendée du point de vue de son entièreté et son intégrité.

L'étymologie *“natura,”* au sens strict *“l'engendrante, la force qui engendre”* souligne aussi cette qualité première qui fait la cohérence de l'expression du tout.

- *Tempérament* :

D'un point de vue général désigne “*le mode de composition et de mélange*” et pris absolument un “*juste mélange.*”

Dans ses acceptions particulières en lien avec la santé “*constitution physique du corps humain, ou, en langage technique, résultat général, pour l'organisme, de la prédominance d'action d'un organe ou d'un système,*” mais aussi “*caractère*” et au sens figuré “*mesure, modération.*”

Il semble que ce terme mette davantage l'accent sur le principe régulateur lui-même et traduise dans le rapport à la vie et aux autres, dans son usage positif, une capacité de prise sur les événements et leurs excès, comme le marque aussi l'étymologie latine de “*temperarum*” du verbe “*temperare*” qui donne “*tempérer.*”

En anglais, la logique d'expression sur la santé va développer ces dimensions en ajoutant un élément complémentaire en lien avec l'environnement, soit, d'après les définitions du Oxford Dictionary⁵⁹ :

- *Health* :

“*The state of being free from illness or injury*” qui désigne avant tout le fait de ne pas être malade.

Le terme qui vient de “*hoelp,*” en anglais ancien signifiant l'ensemble, la globalité, traduit néanmoins positivement une “bonne” combinaison des parties et de leur régulation.

- *Condition* :

“*A person's or animal's state of health or physical fitness*” définition mettant davantage l'accent sur la dimension physique mais aussi sur le fonctionnement par rapport à un environnement, ce que traduit la notion de *fitness*.

En effet “condition” renvoie à une approche situationnelle et circonstancielle, très éloignée de toute terminologie substantialiste.

- *Wellness* :

Au sens strict “aller bien.”

⁵⁹ Oxford Dictionaries [en ligne] Oxford University Press, 2014. [Consulté le 03/07/2014]. Disponible à l'adresse : <http://www.oxforddictionaries.com/fr/definition/anglais>

J'attirerai l'attention sur le fait que l'Anglais ne traduit pas "*bien se porter*." Wellness semble avoir une dimension plus holistique que celle de health et traduire davantage le sentiment personnel et intérieur d'aller bien. Mais "wellness" peut aussi traduire "*a plenty source or supply*."

Je retiendrai dans l'étymologie de "well" qui vient du nom hollandais wel et du nom germanique "welle," la référence à la vague "wave," de même origine et qui renvoie au fait de "porter" tout comme nous avons cette référence en français. Ici c'est la source qui porte ainsi l'Anglais ne traduit pas "bien se porter" (cette notion de portage de soi n'est pas inscrite dans la langue anglaise et ne fait pas partie du champ sémantique rattaché à la santé⁶⁰) mais plutôt "être bien porté."

- *Fitness* :

"*The condition of being physically fit and healthy,*" ou "*an organism's ability to survive and reproduce in a particular environment,*" ou encore "*the quality of being suitable to fulfil a particular role or task.*"

Avec la nuance de "fitness, la santé "health" s'entend dans la capacité d'adaptation qu'elle procure pour bien vivre dans son environnement et faire face aux événements.

- *Well-being* :

"*the state of being comfortable, healthy or happy,*" ce qui traduit le sentiment de bien-être. Il sera d'ailleurs intéressant de noter que les dictionnaires Français ne retiennent pas ce terme comme synonyme de la santé.

En Allemand⁶¹ aussi nous allons retrouver cette inscription de la santé à la lisière de l'état et de la dynamique de régulation; la "*santé*" pouvant se caractériser par les nuances suivantes :

- *Gesundheit* :

Le fait d'être dispos, sain. En notant ici que la racine du mot "Gesund" peut aussi s'entendre comme le fait d'être adapté.

⁶⁰La traduction littérale de "bien se porter" en anglais est "to be well" et renvoie à un état plutôt qu'à une intervention.

⁶¹Langenscheidt [en ligne] Langenscheidt GmbH & Co, 2014. [Consulté le 03/07/2014]. Disponible à l'adresse : <http://de.langenscheidt.com/deutsch-franzoesisch/>

- *Wohl*:

Le bien-être

- *Wohlbefinden* :

Le bien-être, la bonne santé, le fait de se trouver bien,

Ce qui retient mon attention ici est le fait que cette terminologie autour de la santé, dans des langues nourries par des origines communes, traduit d'abord un pouvoir d'intégrité et d'adaptation. La santé porte en elle la première question ontologique de l'articulation de l'un et du multiple, elle traduit le dynamisme propre du vivant ou ce qui peut lui être associé par analogie. En effet les trois termes génériques Santé, Health et Gesundheit peuvent s'appliquer à des systèmes ou des organisations.

La santé, c'est ce qui relie chaque vivant au vivant, première forme de communauté du vivant, appelant peut-être toute réflexion ultérieure à s'interroger sur les conditions pour que cette communauté de vivants prenne soin de chaque vivant, ce qui semble être la visée des recherches contemporaines sur la santé globale. Et sans doute peut-on se demander si la première impulsion philosophique n'est pas née de ce phénomène remarquable de la santé,⁶² entendu comme *manifestation merveilleuse* et suscitant l'étonnement du vivant. Manifestation d'autant plus merveilleuse qu'elle se découvre d'emblée complexe et précaire, nécessitant une vive attention à ce qui la conditionne ou la "rétablit." Au niveau du vivant humain, à ce stade nous pourrions dire que la santé est un pouvoir de régulation nécessaire à la tenue de ses fonctions considérées comme "vitales" pour l'organisme, observé et ressenti comme tel.

Les définitions de la santé nous inscrivent alors d'emblée dans un rapport au milieu⁶³ avec lequel nous devons trouver la "composition" favorable au "vécu de bien-être."

⁶² Wunenburger, Jean-Jacques. *Imaginaires et rationalité des médecines alternatives*. Les Belles lettres, 2008. Coll. Médecine et sciences humaines. "C'est peut-être l'organisme avec ses performances et ses failles, qui a poussé l'esprit humain à se mettre en quête des causes" (p. 224) "La médecine peut revendiquer sa part de la philosophie théorique mais est aussi incontournable pour la philosophie pratique" (p. 226)

⁶³ Nous retrouverons cette notion de milieu sous un tout autre sens au fil de notre réflexion nous détachant progressivement de sa référence au monde "environnant."

C'est ainsi ce que traduit la définition retenue par l'OMS que je rappelle ici : *“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.”*⁶⁴

Cette notion de *“complet bien-être physique, mental et social”* nous met bien évidemment au devant de grandes difficultés si nous nous en tenons à une définition en extension ; d'emblée nous sommes invités à une démarche, (voire un engagement) de compréhension et en tout cas à un travail d'approximation.

Plus fondamentalement, cette définition place la santé comme un idéal, une ligne d'horizon ou de fuite, un inaccessible pourtant désirable dont la vertu serait alors peut-être de stimuler le dynamisme nécessaire pour nous prémunir d'un mortel repos. Nous n'en aurions “jamais fini” de chercher la santé. Et en ce sens nous pourrions dire avec Nietzsche qu' *“aujourd'hui la santé a remplacé le salut.”* Travailler à entretenir sa santé serait une nouvelle forme d'ascèse pour accéder au bien vivre ; ce qu'à ce stade nous ne saurions remettre en cause avant que d'avoir problématisé la question du rapport à la vie dans le vivant humain.

La santé ouvrirait le champ d'interprétation de ce que veut dire bien vivre pour un être humain. Ce que nous pouvons dire d'emblée c'est qu'il ne peut y avoir de savoir objectif de la santé en général. Tout au plus un savoir de sciences particulières qui déterminent les règles et les lois d'observation d'une partie du vivant. Ce qui en aucun cas ne nous conduit à la dénégation de l'entreprise scientifique mais simplement à la limiter à ce que la science peut nous apprendre sur ce que vit un être humain quant à son rapport à la santé. Pour autant il faut bien que la santé puisse être considérée comme objet d'une certaine façon afin que le sujet puisse y concourir. *“La reconnaissance de la santé comme vérité du corps, au sens ontologique, non seulement peut mais doit admettre la présence, en lisière et comme garde-fou, à proprement parler, de la vérité au sens logique, c'est-à-dire de la science. Certes le corps vécu n'est pas un objet, mais pour l'homme vivre c'est aussi connaître. Je me porte bien dans la mesure où je suis capable de porter la responsabilité de mes actes, de porter des choses à l'existence et de créer*

⁶⁴ Définition de l'Organisation Mondiale de la Santé, qui n'a pas été modifiée depuis 1946

entre les choses des rapports qui ne leur viendraient pas sans moi, mais qui ne seraient pas ce qu'ils sont sans elles. Et donc j'ai besoin d'apprendre et de connaître ce qu'elles sont pour les changer."⁶⁵ Toute approche générale ne peut être envisagée qu'en compréhension. Et cette compréhension relève de l'interprétation de l'organisme engagé dans le diagnostic de santé. Nous ne pourrions pas nous passer du sujet pour penser la force régulatrice de la santé. Peut-être même la santé du sujet peut-elle être comprise comme cette capacité de réguler le rapport que nous entretenons avec le monde pour que ce monde ne soit pas la règle. Cet écart à la règle "objective," est ce qui fait qu'il ne pourrait y avoir de norme étrangère à l'effort que le sujet est en capacité de fournir pour se maintenir dans un rapport normatif avec la vie.

Le champ de l'interprétation s'ouvre et s'éclaire quand nous avons le sentiment que la santé vient à manquer ; la santé est toujours une santé "pour nous." *"La santé est une façon d'aborder l'existence en se sentant non seulement possesseur ou porteur mais aussi au besoin créateur de valeur, instaurateur de normes vitales."*⁶⁶

Et il sera donc très difficile de ne pas y associer un questionnement sur l'évidence de la valeur de la vie. Ce qui devra nous conduire aussi à revisiter ce que vie peut vouloir dire, non pas pour nous, ce qui amènerait à la regarder encore, même par soi-même, de l'extérieur, mais "en nous," même malgré nous sans que l'on ait eu la possibilité d'un recul permettant de nourrir l'intention de s'intéresser à elle. La vie que nous portons - ou qui nous porte - mais la vie dont aucun ne peut se défaire dès lors que l'on est encore vivant, dont aucun ne peut concevoir une représentation avant que de la vivre et de la sentir. *"La vie est cette activité polarisée de débat avec le milieu qui se sent ou non normale, selon qu'elle se sent ou non en position normative."*⁶⁷

Alors oui, qu'il ne puisse y avoir de pensée sans pensée de la vie ; c'est ce qui s'entendra par le fait même que c'est de la vie que "je" pense et que j'y pense ou pas ne change rien à l'affaire. Il y a toujours la vie avant moi, en moi. Et à ce stade je considère que si "je" a un milieu fondamental, c'est celui-ci. Un milieu d'avant l'être, d'avant l'*Umwelt*. Un

⁶⁵ Canguilhem, Georges. *Ecrits sur la médecine*. Seuil, 2002. Coll. Champ Freudien, p. 68

⁶⁶ Canguilhem, Georges. *Le normal et le pathologique*, PUF, 2005. Coll. Quadrige Grands Textes, p.134

⁶⁷ *Ibid*, p. 153

milieu qui n'a pas pour autant de substance, un milieu d'avant l'être, condition de "manifestation" de l'être et à ce titre échappant à la connaissance même si elle nous porte aussi à connaître. Un sentir, présidant au connaître, et alors un sentir qui ne doit rien à la représentation mais qui la rend possible, un sentir d'une intériorité radicale sans laquelle toute vue sur l'extériorité ne serait pas même possible puisque tout rapport de continuité qualitative avec elle en nierait de fait le caractère extérieur. *"La santé, c'est la condition a priori latente, vécue dans un sens propulsif, de toute activité choisie ou imposée. Cet a priori est décomposable, a posteriori, par la science du physiologiste en une pluralité de constantes dont les maladies représentent un écart de variation supérieur à une norme déterminée par une moyenne. Mais en substituant l'analyse objective de ces conditions de possibilité au tout, vécu par le sujet vivant, de son pouvoir de "faire face à," on substitue une langue à un mode d'expression auquel on refuse la dignité de langue."*⁶⁸

Que la vie soit là, toujours avant moi, c'est ce qui de mon point de vue frappera toujours d'indigence toute pensée qui voudrait la "saisir" dans un mouvement réflexif. Toute "phénoménologie de l'esprit" travaille contre la vie si l'esprit est strictement entendu comme conscience au gré de la dialectique de la conscience de soi.

Ainsi pour approcher la vie humaine sera-t-il nécessaire d'explorer en deçà de l'activité réflexive, cette pré-réflexivité qui a son langage propre, dont le discours ne peut rendre compte. L'intrigue qui se noue autour de la question de la santé serait-elle celle de la possibilité de générosité de l'être, le génie des langues rappelant son lien à la "génération" avant que de parler de "régénération"? Nous aurions alors bien sûr à examiner cette "force" qui combat ce qui lui fait obstacle mais qui de fait aussi la cultive, qui affronte ce qui de fait n'est pas son strict contraire mais son risque ; la maladie.

Je vais donc patiemment m'attacher à repérer dans la langue qui dit la maladie, ce qui pourrait nous donner quelques pistes complémentaires pour entendre la "réalité" du vivant humain.

Avant d'entrer dans les définitions, je rappellerai que nous ne pouvons parler de maladie que pour un vivant qui ne se réduirait pas aux mécanismes physico-chimiques. C'est ce

⁶⁸ Canguilhem, Gorges. *Ecrits sur la médecine*. Seuil, 2002. Coll. Champ Freudien, p. 82

qui nous amènera à bien différencier dans la langue française notamment le vocable de maladie et celui de pathologie même si le langage courant tend par un usage abusif à les confondre.

Les mots retenus pour désigner la maladie dans les trois langues que j'évoque tirent leur origine du latin "male habitus" (qui donnera aussi au XVIème "maladrer"), pour "être malade" et du grec "nosaun" auquel nous serions invité à ajouter le terme de "pathos," par la référence fréquente à la souffrance dans la terminologie utilisée pour la maladie. D'une certaine façon, le latin et le français posent déjà le sujet en face de l'objet maladie, ouvrant ici une action propre au sujet, alors que le grec le désigne d'abord comme affection de l'être qui sera avant tout à aborder comme régulation. Il semble que la pratique médicale se tienne toujours entre ces deux perspectives ; il y a bien à considérer d'une part une dimension active qui se joue dans "l'être malade" qui en quelque sorte se "dresse," toujours "rejetant" la maladie, qui cherche à "bien se porter" et qui pourra faire dire à Claude Bernard que "*la maladie est intention de guérison*" et cet état passif qui menace de prendre le pas sur l'activité qui lui cède du terrain à mesure que la maladie progresse. Pourtant cette activité, inhérente à la vie, tant qu'il y a vie, cherche à innover, à explorer d'autres voies d'expression.

La langue Française va retenir cette double dimension inscrite dans le grec pour désigner à la fois "ce qui ne va pas," ce que nous allons entreprendre de corriger parce que cela ne nous va pas, et ce qui relève de la souffrance.

En m'appuyant sur les définitions et synonymes du Littré, je retiens ici les termes de:

- *Maladie* :

Au sens général : "*Altération de l'état de santé se manifestant par un ensemble de signes et de symptômes perceptibles directement ou non, correspondant à des troubles généraux ou localisés, fonctionnels ou lésionnels, dus à des causes internes ou externes et comportant une évolution.*"

S'emploie aussi au sens de "*faire une maladie*," au sens propre, dans le fait "d'être atteint d'une maladie" comme au sens figuré dans le fait de "*faire quelque chose avec effort et malgré soi.*"

La maladie avec une qualification "*sert également à désigner différentes affections identifiées*" par la nosologie médicale.

Le terme peut s'employer absolument "*quand on parle d'une épidémie,*" il peut désigner "*la nostalgie*" dans le mal du pays il peut aussi recouvrir tout "*ce qui trouble l'esprit, le cœur, les nations.*"

Il peut enfin traduire "*une affection excessive pour quelque chose.*"

Ces différentes acceptions traduisent un empêchement de la spontanéité et de l'évidence du vivre, mais la maladie ne se définit que par rapport à un état de santé dont nous avons vu précédemment qu'il était très difficile à décrire.

- *Affection* :

Ce terme est marqué là aussi de polysémie. D'un point de vue général "*ce que le corps éprouve, surtout en fait de maladie.*"

Dans un autre sens "*manière d'être de l'âme considérée comme touchée de quelque objet,*" ce qui conduira "*dans un sens philosophique plus restreint à employer le mot pour désigner toute situation passive de l'âme.*"

Mais l'affection désigne aussi "*le sentiment d'amitié, d'amour, d'attachement pour une personne ou pour une chose.*" Ce qui pourra se traduire par "*un désir pour.*"

Je relèverai bien évidemment ici le lien établi entre les affections du corps et les affections de l'âme. Ce qui me paraît le plus fécond est que le sentir qui traduit la réalité de l'affection, peut être cause ou effet d'une fragilisation du pouvoir régulateur de l'âme sur le corps ; ce qui renvoie à une conception où l'homme en bonne santé a pouvoir hégémonique sur le corps.

- *Entité morbide* :

Ensemble constant de symptômes pathologiques définissant une maladie, une affection. L'entité morbide désigne la maladie en extériorité, *comme objet isolable.*

- *Syndrome* :

Nom que les anciens médecins Grecs donnaient à des énumérations de symptômes sans rapport obligé à des maladies déterminées.

- *Mal* :

Ce terme très proche de la maladie accentue la dimension subjective de ce qui fait souffrir dans la maladie, renvoyant à cette racine commune dont parle Ricœur ⁶⁹ entre mal physique et mal moral à laquelle j'ajouterai le fait d'«être souffrant» comme expression caractéristique de ce qui dans le vécu de la maladie engage toute la personne.

On pourra dire tout aussi bien «je suis malade,» «je me sens malade» et «j'ai telle maladie.» Ce rapport subjectif est en fait peu marqué par la terminologie Française puisque qu'il y a *la maladie*, sorte d'objet universel qui recouvre pourtant des réalités très diverses car ce n'est pas la même chose d'être enrhumé ou d'être atteint d'un cancer ou d'une maladie génétique invalidante. Mais le terme déjà assigne au sujet «la tâche» de se positionner par rapport à la maladie. Serait-ce là que nous pourrions entendre le mystère – «unique mystère d'iniquité»⁷⁰ - dit Ricœur - d'une racine commune à toute forme de mal ? Ne devons-nous pas dire que l'éthique, vient précisément de ce fond pré-réflexif en nous qui au sens littéral *exècre* le mal et qu'il nous appartient ensuite de penser, de seconder par *le soin* dans cette double dimension de secours et de pouvoir que nous avons mentionnée? Mais alors il faudrait que se noue au cœur de l'épreuve du mal un dynamisme particulier qui prête secours au soin lui-même.

Ainsi parler de maladie pourrait à ce stade vouloir tout et rien dire. Pas plus qu'à la santé nous n'attribuons à son expression «*la dignité d'une langue,*» selon le mot de Canguilhem, tant que nous n'y avons pas inscrit d'une certaine manière «*l'activité du sujet.*» Le caractère essentiel de cette dimension subjective est marquée le plus souvent par un adjectif postposé ou antéposé qui traduit le degré de gravité ou de douleur produite par la maladie. Ainsi en reprenant le développement du Littré pourrions-nous qualifier la maladie de bénigne, aigüe, grave, curable, incurable, chronique, guérissable, inguérissable, légère, mauvaise, passagère, rebelle, redoutable, terrible, affreuse, atroce, cruelle, pénible et parfois «bonne.» S'ensuit toute une description de modes de manifestation de la maladie indiquant «*la nature, le type, l'origine de la maladie, la façon dont elle se manifeste, se propage, évolue...*»

Je serais tentée de dire que la langue place ce mot sous l'emprise du réel. La maladie, c'est ponctuellement ou durablement une effraction dans notre rapport au réel du monde,

⁶⁹ Ricœur, Paul. *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève : Ed Labor et Fides, 1986

⁷⁰ *Ibid*, p. 17

ce qui nous fait vivre le réel comme effraction de notre “tenue” dans la vie, atteinte ponctuelle ou durable de notre intégrité physique ou psychique générant une contrainte de recombinaison du mode spontané d’être au monde et avec les autres, une distorsion entre notre pouvoir et notre vouloir, enjoignant à l’effort de garder prise, de garder pied pour se tenir dans la vie, et à ce titre avant tout expérience, entendue au sens strict comme acte d’éprouver. *“Ce déplacement d’un équilibre fondamental, d’un élément essentiel de l’identité du sujet, quel que soit le nom qu’on lui donne, c’est précisément l’un des aspects de la maladie. La blessure n’est jamais seulement organique, elle atteint souvent le sujet tout entier.”*⁷¹

La maladie ne peut se dire sans qualification de notre degré de risque de perdre cette capacité à se tenir dans la vie. Les mots de la maladie disent d’emblée qu’être malade c’est être remis en question dans sa subjectivité même. *A ce titre la maladie est le mode d’être par excellence de l’épreuve de notre rapport au monde.*

Nous entendrons dans l’empirisme de la langue anglaise encore davantage l’expression de cette expérience en traduisant directement l’ampleur de l’épreuve dans chacun des termes développés pour la désigner ; la maladie “en-soi” ne s’exprimant pas.

Ainsi pourrions-nous différencier :

- *Disease* :

Au sens strict l’absence d’aisance ou de bien-être, maladie avec laquelle il est parfois possible de vivre, ce terme tout comme en Français pourra être associé à des adjectifs comme “chronical disease” ou encore “social disease” qui met l’accent le plus générique sur l’objectivité de la maladie, souvent vue du point de vue de la science médicale ou de l’observateur

- *Sickness* :

Traduisant une maladie ou un mal momentané, clairement identifié, qui peut au sens figuré recouvrir la signification d’obsession et qui marque le point de vue de la personne malade (on peut dire “I feel” or “I am sick” mais pas “I feel disease”, mais plutôt “I don’t feel / am not at ease” et encore “I have a disease”) qui n’est pas au sens strict la maladie mais un rapport difficile à l’environnement entendu au sens large)

⁷¹ Marin, Claire. *La maladie, catastrophe intime*. PUF, 2014. Coll. Questions de soins, p. 5

- *Illness* :

Etat d'être malade qui marque la gravité avec un danger, du point de vue extérieur comme du point de vue intérieur (on peut dire "I feel/or am ill" et aussi "I have an illness")

Dans la langue Allemande enfin, la différenciation se fait selon une logique très proche de la langue Française :

- *Die Krankheit* :

C'est le fait d'être malade auquel peut être ajouté avec quelle gravité, sur quel mode, avec quelle maladie spécifique traduisant la manifestation et l'objectivation du mal. Je noterai ici que l'allemand ne pense pas et ne dit pas le fait que nous puissions "avoir" une maladie comme le dit le Français, mais uniquement "je suis malade"- "Ich bin krank", marquant là aussi le caractère holistique du rapport à la maladie. En allemand, la maladie semble désigner d'emblée un enjeu existentiel là où les langues Françaises et anglaises laissent entrevoir une possibilité de retrait et de distance marquant plus nettement le paradigme mécaniste du rapport au corps.

Je n'ai pas ici de prétention philologique et ainsi m'en tiendrai à la comparaison de ces trois langues⁷². Mais ce qui m'importe c'est de montrer au travers de cet aperçu des différentes manières de "dire" la santé et la maladie, que l'intrigue de la subjectivité s'y noue.

Ainsi ces rappels nous permettent d'établir plusieurs constats en première analyse avant que de les étayer dans notre deuxième chapitre :

- 1- santé et maladie sont des concepts "vulgaires" qui pour être spécifiés ont besoin d'un cadre normatif. La maladie est écart à la norme de santé, elle s'inscrit dans un rapport au milieu
- 2- santé et maladie peuvent être appréhendés en 1ère et 3ème personne, révélant ainsi le procès anthropologique dans le rapport à la maladie, la norme pouvant

⁷² Je mesure bien la limite de cet aperçu et sans doute cela pourrait-il faire beaucoup de sens de poursuivre cette comparaison avec des langues représentatives de cultures plus éloignées comme la langue chinoise par exemple mais aussi la langue arabe. Cette approche pourrait être une prolongation de ce travail pour mettre notamment à l'épreuve de cette altérité le degré d'universalité de la thèse visée dans la présente recherche.

alors être entendue comme norme externe, liée à un système scientifique et ou social (pour autant que l'on puisse affranchir les paradigmes scientifiques du social) ou encore à rechercher du côté d'une possible "auto-normativité"⁷³ du sujet dans la continuité d'une capacité d'innovation propre au vivant

- 3- santé et maladie posent la question de l'ontologie du sujet : qu'est-ce qu'un sujet "bien-portant", qu'est-ce qu'un sujet "mal-portant" ? Les apories de la définition ne nous amènent-elles pas à reconsidérer " ce qui tient" le sujet ?

Je choisis donc d'avancer sur ces trois constats de nature à éclairer dans un second temps le concept de guérison comme idée régulatrice de la faculté de vivre.

I. 2. La guérison, idée régulatrice de la santé ?

On se sera sans doute étonné du fait que je ne parle pas encore à ce stade de la guérison en tant que telle dans une thèse qui contient ce terme en son titre. Au-delà du fait que mot de "guérison"⁷⁴ fait problème en lui-même, je crois qu'il ne prend son sens précisément qu'à partir de la valeur subjective que nous lui donnons et peut-être est-ce ainsi qu'il faut comprendre la réserve du discours médical mais aussi de la parole des médecins et soignants eux-mêmes sur le sujet.

Dans son article sur la "guérison" intégré au *Dictionnaire de la pensée médicale*, Jean Starobinski définit le cadre de la réflexion et ses lignes de fuite, si je puis dire. J'en reprendrai ici les grandes orientations pour situer ma propre démarche.

Tout d'abord un essai de définition. "*La guérison est l'un des buts essentiels de la médecine,*" lorsque celle-ci est définie comme "*l'art qui a pour but la conservation de la*

⁷³ Concept développé par Philippe Barrier, dans le cadre de son action en éducation thérapeutique, dans la filiation de Canguilhem, cf article *Education thérapeutique et auto-normativité*, [en ligne], juin 2009, [Consulté le 22/04/2015], disponible à l'adresse : [http : //www.ipcem.org](http://www.ipcem.org), mais aussi et surtout deux ouvrages sur lesquels nous reviendrons : Barrier, Philippe. *La blessure et la force*. PUF, 2010. Coll. Science, Histoire et Société

⁷⁴ Dans le *Dictionnaire de la pensée médicale*, dirigé par Dominique Lecourt. PUF, 2004. Coll. Quadrige Dicos Poche, le chapitre sur la guérison, problématisée sur 6 pages est clairement à mettre en regard de celui sur la santé déjà mentionné.

santé et la guérison des maladies”(Littré). Guérir (*guarir*, fin du II^{ème} s.) est issu du francique *warjan* défendre, protéger, garantir. Le verbe allemand *wehren*, “défendre,” est de même origine. Le verbe guérir est employé sous trois formes. Il peut être a) intransitif, revenir à la santé; b) transitif, rendre la santé à quelqu’un, délivrer d’un mal; c) pronominal, se guérir, recouvrer la santé, par une action réfléchie sur soi-même. On a parfois évoqué un vouloir vivre fondamental, les animaux léchant leurs plaies, pour rattacher à un instinct l’appel de la guérison. Ce qui suggère une transition évolutive entre le “guérir” neutre, le “se guérir” réfléchi et le “guérir” “transitif et actif.”⁷⁵ Cette articulation entre forme intransitive et transitive tout comme la formule réfléchie existe dans les trois langues que nous avons prises en référence.

Ainsi pour précision, l’anglais retiendra les verbes transitif “to cure” avec intervention active et “to heal” qui met davantage l’accent sur le processus inscrit dans le temps, le verbe intransitif “to recover” et une forme réfléchie “to cure oneself,” tandis que l’allemand retiendra le verbe transitif (plus communément utilisé que *wehren*) “heilen,” comme forme intransitive “gesund werden,” et comme forme réfléchie “selbst heilen.”

Ici apparaît la complexité du champ sémantique de la guérison. Et Jean Starobinski d’affirmer que la notion de guérison est trop générale pour faire l’objet d’un débat scientifique⁷⁶. Trop générale pour être un objet de science et pourtant porteuse d’une signification vive pour ses protagonistes que ce soit du côté de ceux qui pratiquent la médecine comme de celui du sujet malade. Lorsque nous commençons à parler d’un enjeu de guérison qui ne va pas de soi, la demande de guérison adressée par un malade n’adresse pas une question, elle met le sujet en question. La réponse médicale, prudente est celle du soin, selon la formule de Paré “*Je le pansay, Dieu le guarit,*” qu’elle soit le fait de Dieu ou de la nature, tant que l’homme n’a pas capacité à “créer” le vivant et en particulier, créer la complexité du vivant humain, la guérison est incertaine pour la science. En ce sens entreprendre de contribuer à la guérison relève toujours d’un “fiat.”

⁷⁵ Lecourt, Dominique. *Dictionnaire de la pensée médicale*. PUF, 2004. Coll. Quadrige Dicos Poche, p. 546

⁷⁶ Canguilhem aussi relevait le fait que “*de tous les objets spécifiques de la pensée médicale, la guérison soit celui dont les médecins ont le moins traité,*” Canguilhem, Georges. *Ecrits sur la médecine*. Seuil, 2002. Coll. Champ Freudien (opus cité, p. 69)

La médecine parle du soin mais le sujet malade lui adresse une demande qui est la guérison. Dans cet écart se trame un “impossible” en ce que de la définition même de ce que le sujet malade appelle “guérison”; le médecin n’en a pas au sens strict connaissance. Alors penser “*l’épreuve de la guérison,*” nous oblige à changer de terrain; ne pas trop demander aux mots avant que de leur donner sens. Car si la maladie fait partie de la vie, vivre ce sera pouvoir au sens strict “guérir,” c’est-à-dire garder, protéger la vie. Guérir ce sera se sentir “en capacité” de vivre. Nous voyons là toute la difficulté de qualification d’une telle affirmation, puisque dès lors que nous parlons de “vivre,” il s’agit de vivre bien, c’est-à-dire, de s’inscrire dans une vie qui ait pour le sujet une valeur.

I. 2. §1. Santé et maladie, concepts vulgaires, cadre normatif

Sans refaire l’histoire de la pensée médicale, nous aborderons cette question principalement avec les travaux de Canguilhem et la critique kantienne dont il s’inspire.

Dans “*Le normal et le pathologique,*” Canguilhem remet en cause la possibilité d’une définition scientifique des objets “santé” et “maladie” sans recours à une ontologie.

Dans son *introduction au problème,* il affirme “*Pour agir, il faut localiser. C’est sans doute au besoin thérapeutique qu’il faut attribuer l’initiative de toute théorie ontologique de la maladie. Voir dans tout malade un homme augmenté ou diminué d’un être c’est déjà en partie se rassurer.*”⁷⁷

Ce que je souligne ici est d’emblée le fait qu’une pensée de la santé et de la maladie appelle à une philosophie de l’action. Le besoin thérapeutique “appelle” intervention et il faut bien pour cela situer ce que l’on fait, en définir les limites, en mesurer les conséquences. Dans ce cadre nous pourrions dire que la santé c’est l’absence de besoin thérapeutique et la maladie l’identification ou le ressenti de ce besoin. “*La maladie appelle une réponse. Le verbe “guérir” se conjugue à l’impératif. Qu’il s’agisse de se guérir soi-même ou de guérir les autres, guérir est un besoin impérieux. La relation de*

⁷⁷ Canguilhem, Georges. *Le normal et le pathologique.* PUF, 2005. Coll. Quadrige Grands Textes, p.11

soin apparaît comme l'une des évidences pratiques qui s'imposent aux hommes, avec une universalité qui transcende les différences culturelles."⁷⁸

Cela ne veut pas forcément dire que le besoin thérapeutique "fonde" le rapport à l'autre ;⁷⁹ mais peut-être y a-t-il derrière cet appel à l'action, un acte plus fondamental qui l'initie, un acte émanent du sujet, imminent dans ce que la maladie fait éprouver à celui qui l'endure ou à celui qui y assiste. Une épreuve dans laquelle se manifesterait d'emblée et de manière irrépessible, ce que nous aurons à considérer avec plus d'attention plus tard, une ouverture à l'autre. Un appel à l'action qui ne serait pas nécessairement d'abord appel à l'aide mais appel à la fécondité d'un acte encore possible qui transforme le monde et notre rapport au monde.

Canguilhem nous rappelle à ce titre que "*c'est d'abord le malade qui a constaté un jour que quelque chose n'allait pas,*"⁸⁰ et de poursuivre "*en matière biologique, c'est le pathos qui conditionne le logos parce qu'il l'appelle*"⁸¹

Cet appel, la tradition philosophique l'a essentiellement pensé en terme de besoin d'ordre, de structure, ou de sens qui permette de se tenir dans la vie avec un pâtre "actif" en soutenant l'activité de "l'extérieur;" venir à l'aide du pathos par le logos, d'abord penser l'objet de la maladie pour circonscrire le pâtre.

De ce pâtre, nous ne saurions définir le contenu ou l'être mais ce qui est plutôt "la manière" dont nous nous rapportons à l'être et dans cette "manière" une tonalité propre au vivre, toujours en écart à l'être. Au berceau de la pensée occidentale Parménide semble avoir déjà énoncé la possibilité d'une recherche d'identité entre la pensée humaine et l'être éludant ce qui pourtant alimentera la réflexion sur la réalité qu'il nous est donnée de connaître. En supprimant le sujet du "pâtre," par le fait d'énoncer l'être sans le sujet, Parménide pouvait penser une identité à soi ne pouvant être celle de personne et par là-même ouvrait la voie pour l'une des plus fortes polémiques de la tradition

⁷⁸ Marin, Claire. *Violence de la maladie, violence de la vie*. Armand Colin, 2008. Coll. L'inspiration philosophique

⁷⁹ Nous questionnerons cette articulation entre besoin thérapeutique et rapport à l'autre particulièrement dans notre deuxième partie, dans "l'effort de guérir"

⁸⁰ Canguilhem, Georges. *Le normal et le pathologique*. PUF, 2005. Coll. Quadrige Grands Textes, p. 139

⁸¹ *Ibid.*

occidentale entre réalisme et idéalisme. Par là même nous avons appris la géométrie en tant qu'art de prendre les bonnes mesures de la distance que notre réalité vivante entretient avec l'être.

L'idéalisme de Platon prémunit de penser un pâtre qui ait véritablement valeur. La réalité sentie sera toujours du côté de l'opinion que la discipline ascétique de recherche de la vérité permettra toujours d'éluder. Aussi pouvons-nous relever que les références nombreuses à la santé et à la maladie dans les dialogues de Platon sont des analogon de l'ordre et du désordre. La souffrance en tant que telle n'y apparaît pas digne d'attention autrement que pour y opposer le pouvoir de la pensée juste ; cette position étant poussée à son comble dans le Phédon au travers de la figure de Socrate devant la mort.

Cette possibilité d'ordonnement du corps, cette "bonne" combinaison des parties et de leur régulation dans un tout "qui tient bien ensemble" que le mot "health" retenu par l'anglais traduit au plus juste, requiert d'être assuré, qu'en toutes circonstances, l'âme *peut* plus que le corps et qu'ainsi la vie n'est pas un continuum de l'esprit et du corps.

La vie réduite au "*bios*" c'est le corps, mais celle-ci n'a rien qui puisse être caractérisé d'humain, elle est le propre de tout animal et végétal même si une hiérarchisation peut être établie entre les deux, en ce qu'ils sont *générés* par la nature⁸². *"Il voulut en effet, le Dieu, que toutes choses fussent bonnes et qu'il n'y eût rien de vil dans la mesure du possible (...) En vertu donc de ce calcul, il installa l'intelligence dans l'âme, puis l'âme dans le corps, et construisit l'Univers de manière à réaliser ce qu'il peut y avoir dans la nature de plus beau et de plus excellent comme ouvrage. Ainsi donc, suivant un raisonnement vraisemblable, il faut dire que ce monde, vivant doué en vérité d'âme et d'intelligence, c'est par la providence de Dieu qu'il est devenu. (...) Car, comme c'est au plus beau des objets de l'intelligence, celui qui en tous points parfait (le monde des*

⁸² Comme le note André Pichot *"La biologie de Platon est d'abord une psychologie, au sens étymologique du terme, une science de l'âme. L'être vivant y est d'abord caractérisé par le fait qu'il possède une âme ; et cela à l'image du monde qui est lui-même considéré comme vivant"* à ce titre il relève en note que *"tant en latin qu'en grec, l'étymologie suggère ce caractère vivant de la nature. En effet, en latin natura se rattache à nasci, naître ; et en grec, physis se rattache à phyein, engendrer. La nature, selon ces étymologies, est d'abord une puissance d'engendrement, en même temps que ce qui est engendré"* In Pichot, André. *Histoire de la notion de vie*. Gallimard, 1993. Coll. Tell (n° 230), 2008, p. 23

idées), que le Dieu a voulu précisément rendre le monde semblable, c'est un vivant unique, visible, qu'il a constitué, et qui contient à l'intérieur de soi-même tout ce qu'il y a dans la nature de vivants de même sorte que lui."⁸³

La vie proprement humaine, et là il n'est plus question de vie mais d'être ou d'essence, c'est la pensée.

Dans cette perspective, bien vivre c'est "bien penser" et bien penser c'est prendre soin de soi. Comme l'a montré Foucault dans *L'herméneutique du sujet* dans la pensée antique, la santé fait pleinement partie de "la culture de soi" et l'importance accordée à la régulation de l'état a davantage de valeur que l'état lui-même.

Ainsi la préoccupation de la santé chez Platon et plus encore de la médecine, présente pratiquement dans tous ses écrits,⁸⁴ est d'abord liée au fait de bien régler les rapports entre l'âme - entendue dans ses trois qualités⁸⁵ - et le corps. Et ceci relève d'une activité. La santé ne va pas de soi, elle est l'expression d'une dynamique de soi, une "mise en forme" qui s'exprime notamment au travers d'exercices de soins de l'âme et de soins du corps.

Pour Platon "*engendrer la santé c'est établir entre les éléments du corps une hiérarchie qui les subordonne les uns aux autres conformément à la nature, au contraire engendrer la maladie, c'est établir une hiérarchie qui les subordonne les uns aux autres contrairement à l'ordre naturel.*"⁸⁶

Platon pense ici dans la représentation cosmologique grecque du monde, selon laquelle, par la pensée, nous participons à l'être. Prendre soin de soi, c'est prendre soin de l'être du monde en soi. C'est la notion de "reliance" qui m'intéresse ici et le fait quelle puisse se penser à partir d'une appartenance au monde ou pas.

⁸³ Platon. *Timée*, 30a-31a, traduction et notes par L. Robien et J. Moreau, In *Platon, Œuvres complètes*, tome 2. Gallimard, 1950. Coll. Bibliothèque de la Pléiade

⁸⁴ Pour n'en citer que quelques uns : le *Lachès*, le *Charmide*, le *Timée* ou encore au *Livre IV de la République*.

⁸⁵ cf ici *République*, IV, 434d-44e mais aussi pour les définitions de l'âme, *Alcibiade*, 128d - 132b, *Phédon*, 105b - 107a, *Phèdre*, 245c - 249d, *Timée*, 42e - 43c, puis 91d - 92c

⁸⁶ Platon. *La République*, In *Platon. Œuvres Complètes*, Tome 1. Gallimard, 1950. Coll. Bibliothèque de la Pléiade, Livre IV, 444c-d

D'une certaine manière il s'agit de penser notre relation au monde, sous une forme particulière d'attachement. Nous sommes le monde et la vérité est dans le monde même s'il faut nous souvenir du fait que "*le bien est au-delà de l'essence.*"⁸⁷ Le mythe d'Er n'est-il pas symbolique de cette attachement au monde ? La question est alors ce me semble, au-delà du situationnisme historique de la pensée grecque qui évidemment n'est pas le sujet ici traité, ce qui nous attache à ce monde, ce qui fait même que nous puissions y entreprendre de vivre malgré la maladie et la mort. La pensée grecque a répondu avec une pensée d'ordre, qui a aussi une certaine forme d'assurance de continuité et dont l'observation génère "plaisir," voire "bonheur," comme le plus haut des plaisirs, que le plaisir soit pris pour fin en lui-même ou comme conséquence d'une aspiration au bien lorsque toutes les fonctions de l'âme sont harmonisées. L'être "mène le monde," si j'ose dire. Je souligne cela pour retenir le fait que c'est dans notre manière de penser notre rapport au monde que la question de notre attachement à la vie se pose. Non pas tant pour nous demander si nous sommes du monde ou pas mais plutôt *de quel monde*, lorsque l'histoire fait voler en éclat sa belle harmonie;⁸⁸ car lorsque l'histoire entre dans le monde, l'union de l'histoire individuelle et de l'histoire du monde se déchire, le monde nous privant alors de son secours lorsque la vie vacille.

Cette question de la possibilité d'une régulation harmonieuse sera encore plus explicite dans le *Timée*. *Tout ce qui est bien, sans nul doute, est beau; or le beau n'est point sans mesure; un vivant par conséquent, pour se bien porter, posons qu'il lui faut de justes mesures. (...) Pour ce qui touche en effet à la santé et à la maladie, à la vertu et au vice, il n'est point de proportion ou de disproportion plus importante que celle de l'âme elle-même par rapport au corps lui-même; or nous ne nous en apercevons nullement, nous n'en avons pas même idée (...) il n'est qu'un seul et même salut pour les deux parties de notre être : c'est de ne mouvoir ni l'âme sans le corps, ni le corps sans l'âme, afin que, se*

⁸⁷ Platon. La République In *Platon. Œuvres Complètes*, Tome 1. Gallimard, 1950. Coll. Bibliothèque de la Pléiade, Livre V, 509c "*Eh bien ! Pour les connaissables aussi, ce n'est pas seulement, disons-le, d'être connus qu'ils doivent au Bien, mais de lui ils reçoivent en outre et l'existence et l'essence, quoique le Bien ne soit pas essence, mais qu'il soit encore au-delà de l'essence, surpassant celle-ci en dignité et en pouvoir !*"

⁸⁸ On pourra consulter sur ce point Papaioannou, Kostas. *La consécration de l'histoire*. Editions Champ Libre, 1983.

défendant l'une contre l'autre, elle parviennent à l'équilibre et à la santé."⁸⁹ Il faudra alors considérer ce qui est ce principe moteur, force régulatrice du tout qui est chez Platon action de l'âme.

Souvenons nous simplement à ce stade que malgré l'assurance de cette cosmologie grecque, Platon a mis au centre du dynamisme de l'âme, un moyen terme mystérieux et quelque peu imprévisible, capable du pire comme du meilleur, doté de cette force régulatrice; le thumos, le cœur, au centre de l'âme qui "donne vie" au corps. Le thumos, force de liaison entre le sensible et l'intelligible, force déjà à partir de laquelle peut se penser ce par quoi nous formons, corps et âme, un être consistant.⁹⁰

Ce qui attire mon attention ici est le fait que le rapport à la santé n'est pas d'emblée pensé en terme d'action curative mais aussi dans une approche de culture de soi à partir d'une potentielle capacité située dans la pleine maîtrise de soi par l'exercice de la pensée juste. Pour autant qu'il y ait possibilité de maîtrise ne veut pas dire que l'action aille sans effort et que ce soit la marque aussi de ce vivant particulier qu'est l'homme d'avoir à entreprendre de prendre soin d'une âme pour qu'elle prenne soin du corps.

Inscrite dans la recherche de la "pensée juste," la santé est, même dans une perspective idéaliste, "allure de la vie," l'allure que chacun donne à sa vie pour un rapport "harmonique" avec soi et avec le monde. Toute la question ensuite sera de savoir si cette "harmonie" doit et peut être pensée d'un point de vue général, toujours extérieur à un sujet singulier, dont l'unicité fait le "caractère" subjectif, c'est-à-dire comme norme et si la norme harmonique peut en quelque façon concourir à la guérison.

⁸⁹ Platon. *Timée*, In *Platon. Œuvres Complètes*, Tome 2. Gallimard, 1950. Coll. Bibliothèque de la Pléiade, 87c-d

⁹⁰ Platon. *La République*, In *Platon. Œuvres Complètes*, Tome 1. Gallimard, 1950. Coll. Bibliothèque de la Pléiade, livre IV, 439e – 441b. "*A ce que la question de l'ardeur du sentiment se présente à mes yeux à l'opposé de ce qui avait lieu tout à l'heure : nous voyions alors en effet que c'est une sorte d'appétition; nous disons à présent qu'il s'en faut de beaucoup; mais, bien plutôt, que, dans le cas de la discussion de l'âme, elle prend les armes pour soutenir le parti de la raison.*" (440e) Cette fonction "mixte" sur laquelle je reviendrai et que précisément je n'entendrai pas par rapport à sa nature -par définition même "indéfinissable," comme en rend compte l'embarras dans lequel se trouve Platon pour la qualifier - ne tient-elle pas sa "force" justement de relier le corps et l'âme dans une sensibilité qui fait l'efficace de son "immédiate" impétuosité ?

Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque* associe santé et équilibre résultant d'une pratique "dans le cas de la vigueur et de la santé : l'entraînement pratiqué avec excès aussi bien que de façon insuffisante gâte la vigueur; de même, les boissons pris en trop grande quantité gâtent la santé, tandis qu'au contraire, un entraînement et une alimentation bien mesurés augmentent et sauvegardent la santé."⁹¹

C'est cette notion de "mise en forme" par "souci de soi-même" qui mène à l'accès de la vérité de soi, concevable dans un monde finalisé par une nature ordonnée ou en tout cas "inspirant l'ordre" et qui trouvera sa plus grande application dans la pratique ascétique de la sagesse stoïcienne et épicurienne. Cette "mise en forme" s'entretient aussi bien avec les exercices spirituels que les exercices corporels intégrés en "art de vivre."

Foucault, dans son cours au collège de France sur *L'herméneutique du sujet* met en évidence le fait que la tradition ait davantage retenu de l'Antiquité "*le connais-toi toi-même*" et avec cela la recherche d'une évidence qui trouvera son aboutissement avec ce qu'il appelle "le moment cartésien" du cogito. Pourtant, il relève de son analyse des pratiques liées au "souci de soi," une démarche qui n'est pas tant de recherche de connaissance à travers un mouvement qui mettrait l'objet, digne de vérité, à distance, mais plutôt une épreuve, une ascèse, dont l'un des mouvements figure dans l'ascension de l'âme rapportée par le mythe narré dans le Phèdre et qui se traduit dans toutes les Ecoles de philosophie par un travail sur soi. L'enjeu ne semble pas tant ici de "trouver" la vérité mais d'être en vérité. Ainsi peut-il dire à l'égard de ces pratiques du soin de soi que la conviction qui les anime est qu'*il ne peut y avoir de vérité sans conversion du sujet*,"⁹² que le rapport instauré alors entre le vivant humain et le monde est un rapport spirituel et que ce "souci de soi" "*epimeleia heautou*" puis "*cura sui*" a émergé dès l'antiquité, en cheminant avec l'activité de spéculation philosophique. Pour lui "*pendant toute l'Antiquité (chez les pythagoriciens, chez Platon, chez les stoïciens, les cyniques, les Epicuriens, chez les néo-platoniciens, etc...), jamais le thème de la philosophie (comment avoir accès à la vérité ?) et la question de la spiritualité (quelles sont les transformations dans l'être même du sujet qui sont nécessaires pour avoir accès à la vérité ?), jamais ces*

⁹¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1983, 11104a14-18

⁹² Foucault, Michel. *L'herméneutique du sujet, cours au Collège de France, 1981-1982*. Gallimard Seuil, 2001. Coll. Hautes Etudes, p.17

deux notions n'ont été séparées.”⁹³ Michel Foucault mentionne alors que la seule exception est Aristote. Mentionnons ici simplement que la pensée d'Aristote aura une influence beaucoup plus forte sur le développement de l'esprit scientifique que Platon et qu'il est considéré comme le fondateur de la biologie; cette discipline occupant d'après André Pichot plus du tiers de son œuvre.⁹⁴

Dans cette perspective, le souci de soi est la recherche du salut, il s'agit de passer sa vie à prendre soin de son âme pour apprendre à bien mourir, la véritable maladie ne consistant au fond qu'en un détournement de la finalité d'une vie humaine véritablement humaine. La santé c'est “bien penser pour bien vouloir.” “*Le sujet*” “*sain*” se forge alors dans le fait de “vouloir” le soi.”⁹⁵

Si je mentionne ici cette approche du “souci de soi” dans une enquête qui ne vise pas une approche historique des notions abordées; c'est qu'il me semble que la pensée contemporaine revienne très fortement à la tradition antique de la culture de soi. Il me semble qu'elle se manifeste sous deux formes : sous l'angle de l'engouement pour les pratiques de développement personnel inspirées des philosophies asiatiques et sous l'angle de cette forme d'ascèse corporelle dénuée de référence spirituelle explicite qu'a si bien décrite Le Breton dans “*Anthropologie du corps et modernité*”⁹⁶ et que développe aussi Georges Vigarello dans son ouvrage “*Le sentiment de soi*.”⁹⁷ Si ce n'est qu'aujourd'hui elle est pensée en occident dans un rapport individualiste à la “*construction de soi*.”⁹⁸ Il ne s'agit pas tant de découvrir les rapports justes que la nature a pu inscrire dans le monde dont nous faisons partie et qu'il convient de respecter en travaillant nos équilibres mais plutôt d'explorer dans le travail sur soi comment faire du rapport au corps un rapport de possession pour qu'il nous soit le plus docile possible

⁹³ *Ibid*, p.18

⁹⁴ Pichot, André. *Histoire de la notion de vie*. Gallimard, 1993. Coll. Tell (n° 230), 2008, p. 36

⁹⁵ Foucault, Michel. *L'herméneutique du sujet, cours au Collège de France, 1981-1982*. Gallimard Seuil, 2001. Coll. Hautes Etudes, p.128

⁹⁶ Le Breton, David. *Anthropologie du corps et modernité*, PUF, 2005. Coll. Quadrige Essais Débats.

⁹⁷ Vigarello, Georges. *Le sentiment de soi, histoire de la perception du corps*. Seuil, 2014. Coll. L'univers historique

⁹⁸ Terme employé par Alexandre Jollien, dans son ouvrage *La construction de soi, Un usage de la Philosophie*. Seuil, 2006. Cet ouvrage ne vise pas l'ascèse corporelle mais une forme de culture de soi par l'exercice de la méditation philosophique.

oubliant par là même que si nous sommes notre corps, l'asservir revient peut-être à nous asservir nous-mêmes⁹⁹ sauf à considérer que nous puissions nous désolidariser à ce point de notre corps que nous puissions n'en faire qu'un outil dans la lignée de l'humanisme cartésien.

Ainsi poursuivant l'étonnement de Canguilhem sur le fait que l'on ne se soit jamais demandé si la santé ne serait pas la vérité du corps, nous pourrions aussi nous étonner du fait qu'au-delà d'une recherche de définition, la finalité même de la santé n'ait que peu posé question, si ce n'est pour attester d'une évidence telle qu'elle n'appelle pas définition si ce n'est tautologique. *La vie "vaut,"* or la santé est nécessaire au maintien dans la vie donc la santé "vaut," comme *une condition de bonheur*. Mais qu'elle puisse valoir comme le plus grand de tous les biens signifie-t-elle qu'elle soit le plus grand bien et qu'à ce titre elle se suffise à elle-même et puisse se chercher pour elle-même ?

Si tel était le cas, il ne nous faudrait pas chercher ailleurs que dans une force morale la force de guérir, autrement dit dans la force de *bien vouloir*. Et le bien vouloir nous amènerait alors sur la voie d'une pensée de la guérison selon l'ordre de la maîtrise et du contrôle, lui-même déterminé par le cadre normatif ; historicisé de la science médicale de son temps.

Parce que le soin de soi relève dans la pensée grecque d'une superposition possible des registres ontologiques et axiologiques, ce qui permet de "trouver" la vérité dans l'être

⁹⁹ Sans étudier cette évolution pour elle-même je la mentionne ici car il se pourrait que notre recherche puisse aussi contribuer à identifier les ressources que le sujet pourrait trouver pour lutter contre "*la fatigue d'être soi,*" comme la nomme Ehrenberg. Ne pourrions-nous pas en effet établir un parallèle entre l'augmentation des conduites addictives avec l'effet conjugué d'une pression accrue de conformité s'exerçant au travers d'un cadre normatif de santé qui fait de la maladie le premier des maux (et là il faudra prendre le temps d'y revenir car il n'est pas certain que parce que la santé soit le plus grand des biens, pour autant la maladie soit le plus grand des maux) et l'individuation du sujet qui se doit de donner, par lui-même sans "autorité" à laquelle se référer, un sens à son existence. Que le corps pensé depuis le XVIII^{ème} comme "à disposition" de soi, ouvrant l'espace d'une intériorité dont le sujet voudrait explorer les limites - peut-être pour échapper à son solipsisme -, devienne alors "objet" d'expérimentation de soi, qui puisse être entendue comme sculpture de soi y compris dans la désorganisation voire la désintégration de soi, ne serait-ce pas une forme "moderne" et exacerbée d'ascèse simplement dépourvue de visée spirituelle, en tout cas consciente ?

puisque l'être est partout, principe unificateur de l'ordre du monde. Tout ce qui n'est pas être est simulacre et d'une certaine manière le bien procède en ce sens encore de l'être mais d'un principe dynamique de l'être, ce qui ne sera plus possible pour l'homme moderne, séparé du monde.

Ici la question se complexifie car si la santé est un bien nécessaire à la vie, son énergie entendue ici comme cause "finale" est à rechercher du côté de la vie.

La santé serait alors au sens strict "*bonne forme de vie*," ce qui voudrait dire une conformité à la finalité de la vie, ce qui nécessiterait pour parler de la santé de rendre compte de cette finalité, à moins que ce ne soit là l'entreprise normative de la santé.

Mais alors que l'homme de la pensée antique peut encore, avant que l'histoire ne fasse effraction dans le monde, envisager une superposition possible des registres ontologiques et axiologiques, et à ce titre travailler à une pratique de soi qui vise le maintien d'une juste mesure dans l'ordre des choses qui ne saurait être questionné pour lui-même ; l'homme de la pensée moderne vivra sur le mode de la séparation.

Il est inutile de revisiter l'histoire de la philosophie pour rendre compte de la difficulté à laquelle nous serions confrontés à vouloir alors définir ce que voudrait dire "bonne forme de vie." Je voudrais ici pour avancer dans notre entreprise d'interprétation de "*l'épreuve de la guérison*," m'appuyer sur l'héritage kantien auquel Canguilhem explicitement se réfère pour éclairer le chemin que j'emprunte.

Kant aborde la question de la santé dans le *Conflit des Facultés* :¹⁰⁰

"On peut se sentir bien portant, (juger d'après son sentiment de bien-être vital), mais l'on ne peut jamais savoir que l'on est bien portant."

Avec la critique kantienne se pose très clairement la question de la "lisière." De quoi s'agit-t-il ? Il s'agit de considérer en quoi l'intériorité du sujet "son sentiment," peut être en lien avec une extériorité ; la santé, objet de "savoir." Ainsi le sujet ne "connaît" pas la santé; ce qui pourrait être une autre interprétation de la célèbre phrase de Leriche "*la santé, c'est le silence dans la vie des organes.*" Cette affirmation d'abord entendue comme la réduction de la santé à la vie organique ne parle-t-elle pas de silence ? Mais qui

¹⁰⁰ Kant, Emmanuel. *Le conflit des facultés*. Librairie Philosophique J. Vrin, 1997. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques, p. 117

écoute et qui vit ce silence éventuel ? Ne serait-ce pas celle-là, celui-là même qui vit en pensant l'organe, toujours séparé de l'objet quand elle-il y pense, donc d'emblée irréductible à cette vie organique ? L'observation la plus rigoureuse de la vie organique peut-elle nous dire quoi que ce soit de la réalité du sujet qui le forme en tant qu'organisme, animé d'une puissance unificatrice ? Peut-elle penser autrement qu'en terme de frontières, existantes, maintenues, niées ou abolies ?

Nous vivons dans le monde sur le mode d'une séparation, étrangers à nous-mêmes dès que le monde se rappelle en nous autrement que sous la forme d'une pleine possession de la manière propre dont chacun considère pouvoir bien y vivre, ce qui veut peut-être trop souvent dire d'ailleurs, vouloir pouvoir en disposer. Mais n'est-ce pas l'expérience la plus immédiate que nous faisons pour les gestes élémentaires du vivre qui semblent se "faire" sans que nous ayons même d'effort à faire pour les vouloir. Un pouvoir tellement "absolu" qu'il pourrait même se passer de vouloir ? Il y a en nous un fait de nature qui semble ne plus aller de soi, un fait de nature qui somme de penser le rapport que nous entretenons avec notre corps autrement que par la recherche de la correcte proportion dans les rapports entre l'âme et le corps, un fait de nature qui pourra amener toute pensée empirique à fortement interroger la réalité d'une identité du sujet, puisque expression de la nature, il en serait aussi une forme en constante modification, une permanente impermanence, ce qui pourra conduire Hume par exemple à considérer le sujet comme une fiction " *L'identité est uniquement une qualité que nous attribuons aux perceptions par suite de l'union de leurs idées dans l'imagination, quand nous y réfléchissons.*"¹⁰¹

Il me semble que l'apparente aporie à laquelle arrive Kant dans la *Critique de la raison pure* et qu'il tente de résoudre dans la *Critique de la faculté de juger* puisse être féconde dans le cadre de notre méditation, en ce que je tente d'établir une "réalité" du sujet qui ne soit pas nécessairement substance (et en cela dans la continuité de Hume, en rupture avec Spinoza) mais pour autant qui ne soit pas qu'un "flux de perceptions" et ce autrement que

¹⁰¹ Hume, David. *Traité de la nature humaine*. Aubier Editions Montaigne, 1946. Traduction André Leroy, p. 352, i.n

Sur la question du sujet comme fiction chez Hume, je renvoie à la thèse de Yves Michaud :

Michaud, Yves. *Hume et la fin de la philosophie*. PUF, 1999. Coll. Quadrige

par une résolution hégélienne qui penserait le sujet comme le plein anéantissement *de Soi* par *le Soi*.

Le sujet Kantien est un sujet résistant, même si c'est un sujet ignorant de soi. Se manifestant par ses actes, il atteste d'une énergie dont il ne sait rendre compte mais qui pourtant semble le porter. Le sujet kantien est porteur d'espérance, il ne tient d'ailleurs que par cela puisqu'il ne peut "se fier" à ce qu'il sait qu'en vertu d'un ordre, et donc d'une finalité, qui le dépasse mais dont il atteste par le fait même de pouvoir s'y conformer. Ignorant de soi mais du coup "sommé de répondre de ses actes." Le sujet Kantien est un sujet généreux (même si cette terminologie n'est pas empruntée par le philosophe) avant que d'être respectueux.

Un sujet qui donne alors qu'il ne peut plus rien donner, je dirais "un bien-portant." Mais un sujet qui ne sait pas d'où peut lui venir la force de cette générosité car de l'objet de son espérance il ne peut avoir qu'une *idée*, laquelle en tant qu'objet virtuel ne peut pas constituer une force en soi. Peut-être alors devons-nous chercher ailleurs que dans l'espérance la force de persévérer, dans un "fiat" plus radical.

Dans la *Critique de la faculté de juger* en effet Kant, bien que ne traitant pas explicitement la question de la santé, pose la trame de la lisière sur laquelle je forme pas à pas mon dessein.

Kant aborde dans la partie dédiée à la *Critique de la faculté de juger téléologique*, la question de notre rapport à la vie, en tant que vivant participant de la "matière" organique et structure, de mon point de vue de manière indépassable, les limites de la prétention de la pensée sur l'être humain vivant pour autant que nous nous entendions à ce stade sur le fait que le vivant humain est le "*rapport singulier d'une pensée à un corps*" dont on ne dira pas encore de quelle nature relève ce rapport aussi bien du point de vue du corps que de la pensée. Toute la question est de penser cette "singularité" dont Kant laissera le sujet "indéfini."

Kant positionne la question par rapport à la ligne de démarcation que nous avons signalée au début de ce chapitre qui est finalement la confiance ou la méfiance envers la nature dans la compréhension de notre rapport à la vie, en débat en cela avec l'empirisme et en particulier l'empirisme sceptique de Hume qui confère à notre "dépendance-interdépendance" envers la nature un horizon indépassable de mise en déroute d'un sujet

propre à envisager une quelconque intériorité.¹⁰² Cette ligne de démarcation est abordée à partir de la notion d'organisme et de sa résistance à une approche mécaniste sans pour autant relever d'une approche vitaliste.

Après avoir prévenu par anticipation *“qu'une chose existe comme fin naturelle, lorsqu'elle est cause et effet d'elle-même,”*¹⁰³ Kant traite des corps vivants ou *“choses en tant que fins naturelles,”* qui *“sont des êtres organisés”* et qui s'opposent à une approche mécaniste à partir de la force *“formatrice”* sont ils sont dotés. Ainsi toute partie est conçue *“Comme un organe produisant les autres parties.”*¹⁰⁴

Ce que je relève ici est cette relation particulière qui ne s'épuise pas dans un rapport de causalité, seul rapport qui puisse être retenu pour connaître les phénomènes et non les choses en soi. Cette production est d'emblée auto-production. *“Ainsi un être organisé n'est pas simplement machine, car la machine possède uniquement une force motrice; mais l'être organisé possède en soi une force formatrice qui communique aux matériaux, qui ne la possèdent pas (il les organise) : il s'agit ainsi d'une force formatrice qui se propage et qui ne peut pas être expliquée par la seule faculté de mouvoir (le mécanisme).”*¹⁰⁵

Ce qui m'intéresse ici est le fait que Kant ait établi que les lois de nature ne pouvaient penser que la nature en nous ; la question restant ouverte ensuite sur le fait de vouloir (ou de croire) pouvoir considérer que nous ne sommes “que” des êtres de nature.

Envisager cette force formatrice relevant de la “cause finale,” comme le propre même du corps organique, c'est poser que le propre de l'organique, le propre du vivant et a fortiori du vivant qui pense le vivant, est de se considérer comme *un* tout, par définition différent

¹⁰² *“Du point de vue du pathétique d'une revendication d'ipséité qui a du mal à s'effacer, cette passivité induit un désenchantement de toutes les prétentions à l'activité : celles d'une raison, d'une liberté, d'une volonté et d'une intériorité”* Michaud, Yves. *Hume et la fin de la philosophie*. PUF, 1999. Collection Quadrige

Yves Michaud montre notamment que Hume renvoie dos-à-dos les thèses substantialistes et spiritualistes de l'âme gardant tout de même une inintelligibilité de l'alternative.

¹⁰³ Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*. Librairie Philosophique J. Vrin, 1984, §64 p. 190

¹⁰⁴ Ibid, §65, p.193

¹⁰⁵ Ibid, p.193

de ce qui n'est pas lui sauf à considérer qu'il est *le* Tout comme Hegel invitera à le penser.¹⁰⁶

Il y a dans cette approche de la nature une tentative de dépassement d'une conception du rapport de confiance avec la nature. Il ne s'agit ni de s'inscrire dans un modèle mécanique du rapport au vivant, ne retenant alors que l'étude pour elle-même de ses composantes, le réduisant à une matière "inerte," répondant aux lois de la physique, ni dans un rapport vitaliste qui présupposerait un principe d'identité de la vie avec elle-même, selon la formule de Bichat "*la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort,*" mais qui alors ne permettrait pas de rendre compte de ce sentir dont parle Kant et encore moins du passage de ce sentir à la conscience. La vie du vitalisme trouvant sa limite ultime dans le fait que la vie ne se pense pas, ne peut pas même s'éprouver et donc d'une certaine manière va son chemin sans nous. Et nous pourrions dans ce cas renvoyer dos-à-dos les deux modèles.

Du principe vital, le sujet est exclu; du corps, objet de science, la vie est exclue.

Pour Kant aucune de ces deux approches ne peut rendre compte de l'idée d'une "conservation" que j'appelle maintien, qui est la caractéristique même du vivant. Que l'on puisse ensuite se demander si la vie est plutôt "expansion" ou "conservation," ne change rien au fait que pour qu'il y ait expansion, il faut tout de même un quelque chose qui se conserve, que ce soit sous la forme d'une identité ou la forme d'une trace¹⁰⁷ car s'il devait y avoir dans le principe d'expansion une discontinuité radicale avec ce qui précède, nous reviendrions à un modèle mécaniste régi par une relation de causalité physique, ne permettant pas de maintenir la référence au tout.

Ainsi dit Kant "*la nature s'organise plutôt elle-même et cela dans chaque espèce de ses produits organisés selon un même modèle dans l'ensemble, avec toutefois les modalités convenables, qui sont exigées par la conservation (de l'organisation) selon les circonstances. On s'approche davantage peut-être de cette qualité insondable, lorsqu'on*

¹⁰⁶ Je noterai ici que toute pensée de l'histoire pense avant tout l'homme toujours sur le fait selon le registre de la "loi naturelle," fusse chez Hegel, non pas une pensée qui englobe l'esprit dans la nature mais qui englobe la nature dans l'esprit.

¹⁰⁷ Je reviendrai dans ma troisième partie sur cette trace, notamment compris comme fond d'être chez Ricœur et qui n'a rien d'une matière "naturelle."

la nomme un analogon de la vie (...) pour parler en toute rigueur l'organisation de la nature n'a rien d'analogue avec une causalité quelconque connue de nous."¹⁰⁸

Ce que nous pourrions traduire par le fait que dans notre rapport singulier à la vie, la nature ne peut rien pour nous, à moins que nous n'établissions avec elle un rapport singulier et que ce rapport singulier soit précisément ce que pourrait vouloir dire "vie" pour un vivant humain.

Ne serait-ce pas la perspective ouverte par Kant au paragraphe 71, lorsque tentant de dépasser l'aporie antinomique il propose de "*concevoir pour la liaison si manifeste des choses d'après des causes finales une causalité différente du mécanisme, je veux dire une cause finale (intelligente) agissant selon des fins, si inconsideré et indémontrable que puisse être ce principe pour la faculté de juger déterminante.*"¹⁰⁹

Je prends ici une liberté d'interprétation de la pensée de Kant, pour penser le vivant, il n'est pas d'autre registre possible que celui précisément de l'interprétation, dont aucune science ne peut rendre compte. Le vivant que nous connaissons n'est pas le vivant même si nous pouvons agir sur lui et en "connaître des règles de fonctionnement." Ce qui échappe fondamentalement à la science et à son entreprise de normalisation, c'est au sens strict *le sens* du vivant. Il est très clair que Kant ne développe pas ici la spécificité biologique du vivant humain mais de ce rapport spécifique qui nous lie à la nature lorsque nous entreprenons d'explorer notre capacité à penser le vivant en nous. Ne s'agit-il pas de penser ce qui nous lie à la nature et en même temps nous sépare radicalement d'un objet de nature ? Or là, il ne peut y avoir qu'interprétation, une recherche d'intelligibilité que la raison doit mener sans le secours de l'entendement. "*Ceci seulement est certain : si nous devons juger au moins suivant ce qu'il nous est donné de connaître par notre propre nature (d'après les conditions et les bornes de notre raison), nous ne pouvons faire autrement que poser un être intelligent au fondement de la possibilité de ces fins naturelles : c'est là ce qui est conforme à la maxime de notre faculté de juger réfléchissante, par conséquent à un principe subjectif, mais inhérent de manière*

¹⁰⁸ Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*. Librairie Philosophique J. Vrin, 1984, §94, p. 193

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 205

indissoluble à l'espèce humaine."¹¹⁰ La subjectivité, n'est peut-être pas à penser chez Kant du côté de l'ego transcendantal, sujet fantomatique, la subjectivité est à rechercher du côté de ce lien à la vie que nous ne pouvons appréhender autrement que sur le mode d'une *épreuve* fondamentale de résistance à l'incertitude du sens. Car si le sens dépend de la foi - que l'on me pardonne cette reformulation hâtive de la vision kantienne de *notre faculté de juger*- ce qui de mon point de vue ne dépend pas d'une décision même "raisonnable," alors nous allons devoir chercher, en deçà de l'élaboration du sens, ce que "produit" en nous cet éprouvé mis à vif lorsque notre lien à la nature en nous est fragilisé par la maladie, ce qui fait que nous puissions même continuer à rechercher un sens à la vie.

Vouloir apporter un soin à celle ou celui-là qui est confronté à la gravité d'une menace pour son maintien en vie ou dans son rapport familial à la vie ne pourra se situer d'emblée que dans une entreprise herméneutique du lien qu'elle ou il entretient avec la vie. Il s'agira alors de penser un sens qui ne soit pas de l'ordre du discours. Un sens qui se fait dans et par l'épreuve, qui au sens strict se travaille en donnant de sa personne. *"Mon médecin, c'est celui qui accepte, ordinairement, de moi que je l'instruise sur ce que, seul, je suis fondé à lui dire, à savoir ce que mon corps m'annonce à moi-même par des symptômes dont le sens ne m'est pas clair. Mon médecin, c'est celui qui accepte de moi que je voie en lui un exégète avant de l'accepter comme réparateur."*¹¹¹

Le rapport fondamental à la vie pour le sujet humain ne peut être un rapport de connaissance et donc par suite de science qu'à condition qu'il ne s'agisse pas de sa vie. Ainsi la manière dont "Je" me tiens dans la vie autrement ne peut faire l'objet d'un concept.

Pour Kant, si nous voulons garder une finalité dans la nature pour pouvoir la connaître en toute rigueur, il faut garder dans notre rapport à notre vie propre le sentiment dont ne peut rendre compte l'entendement et dont pour autant il ne peut se défaire faute de ne pouvoir exercer son pouvoir d'accession aux phénomènes; autrement dit c'est la limitation de son pouvoir d'accession à la non vie qui lui permet de se "sentir" en vie.

¹¹⁰ *Ibid*, p. 215

¹¹¹ Canguilhem, Gorges. *Ecrits sur la médecine*. Seuil, 2002. Coll. Champ Freudien, p. 64

Pourtant pour maintenir non pas une rationalité mais une “intelligence” de notre rapport au vivant, donc un sens de la vie, nous devons identifier ce qui dans la raison ne relève pas de l’entendement sans pour autant être de l’ordre d’une intuition, un ordre du “sensible,” qui dépasse radicalement l’entendement mais qui n’ait rien de pathologique.

La voie peut être ainsi libre pour que la relation à d’autres “sujets vivants,” pour autant que l’on puisse rendre compte de sa possibilité, puisse se déployer comme condition de possibilité d’un attachement certain à la vie. Que l’on puisse m’opposer à ce stade que cela est un impensé de l’entreprise critique de Kant, certes; mais c’est à partir de cet impensé que ma propre méditation poursuit sa route.

Canguilhem a traduit définitivement ce me semble dans *Le normal et le pathologique* la lisière fragile à laquelle nous nous tenons lorsque que nous parlons de santé ou de maladie, elle relève d’un sentiment de vie en capacité d’exercer sa force créatrice de normes. “*La vie est cette activité polarisée de débat avec le milieu qui se sent ou non normale, selon qu’elle se sent ou non en position normative.*”¹¹²

Cette notion de *milieu* est ce qui va nous amener à considérer la maladie comme écart à la norme de santé.

Toute la question posée par le rapport au milieu pour un vivant humain est celle de l’efficace thérapeutique de l’adhésion de la normativité à la norme. Si nous parlons de normativité entendue comme créatrice de norme; il est du propre de la santé du vivant que de tomber malade. Il semble alors que le concept¹¹³ de guérison, si peu investigué par la pensée philosophique, ait une plus grande valeur axiologique que celui de santé sauf à considérer que la santé se définisse par le fait de ne jamais “tomber malade.” Mais si comme le dit Canguilhem “*Etre en bonne santé c’est pouvoir tomber malade et s’en relever, c’est un luxe biologique,*”¹¹⁴ **la véritable santé, c’est de pouvoir - ou d’être en capacité - de guérir ou peut-être seulement de s’y efforcer tant que la vie dure,** ce qui pourrait à première vue se rapprocher de la Grande santé Nietzscheenne.

¹¹² Canguilhem, Georges. *Le normal et le pathologique*. PUF, 2005. Coll. Quadrige Grands Textes, p.153

¹¹³ je parle de concept ici au sens large, préférant par la suite l’*idée* de guérison

¹¹⁴ Canguilhem, Georges. *Le normal et le pathologique*. PUF, 2005. Coll. Quadrige Grands Textes, p.132

Examiner le concept de guérison pour lui-même requiert de situer le vivant-humain dans son milieu puis d'envisager la guérison du point de vue du *sujet*, convaincue que *c'est le sujet qui décide de sa guérison*.¹¹⁵

I. 2. §2. Santé et maladie, en 1ère et 3ème personne

La normativité du vivant nécessite de situer le concept de *milieu* pour un vivant humain, cheminant encore quelque temps sur ce sujet avec Canguilhem.

Dans le chapitre "Le vivant et son milieu" de *La connaissance de la vie*, après un développement historique des retournements du concept de milieu dans l'histoire des sciences qui prend en fait sa racine avec Galilée et la sortie de la cosmologie grecque, Canguilhem propose une définition du milieu "propre" de l'homme. "*Le milieu propre de l'homme c'est le monde de sa perception, c'est-à-dire le champ de son expérience pragmatique où ses actions, orientées et réglées par les valeurs immanentes aux tendances, découpent des objets qualifiés, les situent les uns par rapport aux autres et tous par rapport à lui. En sorte que l'environnement auquel il est censé réagir se trouve centré sur lui et par lui.*"¹¹⁶

Le rapprochement des travaux de psychologie animale de Uexküll, notamment son expérience célèbre sur la tique, et de pathologie humaine de Golstein rappelés par Canguilhem, montrent que le propre du vivant (avant même de parler de vivant humain) ne peut s'entendre sans la référence à une certaine "force intérieure" qui a ses "préférences," autrement dit qui modifie son rapport aux fonctions organiques selon "l'intérêt" de son milieu. J'entend ici le terme "intérêt" au sens fort, comme un "inter-esse," une compatibilité, voire une fécondité d'être entre le vivant et son milieu.

Ainsi "*Le milieu de comportement propre (Umwelt) pour le vivant, c'est un ensemble d'excitations ayant valeur et signification de signaux. Pour agir sur un vivant, il ne suffit pas que l'excitation physique soit produite, il faut qu'elle soit remarquée. Par conséquent, en tant qu'elle agit sur le vivant, elle présuppose l'orientation de son intérêt,*

¹¹⁵ "*Mais c'est finalement au sujet, et au sujet seul, que revient le rôle de décider, sinon toujours de la maladie, du moins, sans contestation possible de la guérison*" Sarano, Jacques. *La guérison*. PUF, 1995. Coll. Que sais-je ? p. 25

¹¹⁶ Canguilhem, Georges. *La connaissance de la vie*. Librairie Philosophique J. Vrin, 1985. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques, p. 152

elle ne procède pas de l'objet mais de lui. Il faut, autrement dit, pour qu'elle soit efficace, qu'elle soit anticipée par une attitude du sujet. Si le vivant ne cherche pas, il ne reçoit rien."¹¹⁷

Le vivant est ainsi caractérisé par une "motion" vitale dans toutes les formes de vie, ce qui pourra être traduit par la notion de "fonction vitale" par lequel il semble que tout organisme biologique soit programmé, que celles-ci s'actualisent ou non mais aussi fondamentalement par une préférence. Pour le sujet humain, la question sera de savoir si le sujet est mu d'abord par ses fonctions organiques ou si au contraire le sujet n'est pas toujours en écart à la norme organique et d'une certaine manière, par son statut même de sujet déjà fondamentalement "résistant à la norme organique," porteur de sa propre norme, auto-normatif. *"L'homme, même physique, ne se limite pas à son organisme. L'homme ayant prolongé ses organes par des outils, ne voit dans son corps que le moyen de tous les moyens d'action possibles. C'est donc au-delà du corps qu'il faut regarder pour apprécier ce qui est normal ou pathologique pour ce corps même"*¹¹⁸.

Il faudra nous demander jusqu'où il est possible d'envisager ce *rapport d'intérêt* qu'évoque Canguilhem. La notion en effet d'anticipation pose difficulté. L'anticipation suppose pour le sujet (et je ne parle là plus strictement de fonction organique), une possibilité de représentation, laquelle représentation requiert d'emblée que "je" sache avant de le sentir - mais de quelle manière ? - quel milieu lui est favorable et que ce savoir puisse orienter une volonté qui lui permette de le choisir et de s'y tenir. Si tel était le cas, cela impliquerait que les fonctions organiques n'aient que faire du sujet, mais alors que nulle interprétation de la santé ou de la maladie ne puisse être entreprise en dehors de l'adhésion à la norme de l'état des sciences médicales fluctuant avec leur histoire.

Le rapport à la norme pour un vivant humain singulier, dont le caractère singulier fait "centre" ne peut être appréhendé exclusivement du dehors par l'homme savant sous peine de ne rendre compte d'aucune réalité qui compte ou qui éclaire l'homme vivant. Car *"la fonction essentielle de la science est de dévaloriser les qualités des objets composant le*

¹¹⁷ Canguilhem, *ibid*, p. 144

¹¹⁸ Canguilhem, Georges. *Le normal et le pathologique*. PUF, 2005. Coll. Quadrige Grands Textes, p. 133

milieu propre, en se proposant comme théorie générale d'un milieu réel, c'est-à-dire inhumain"¹¹⁹.

L'approche "humaine" du milieu impose de sortir de l'alternative d'une représentation vitaliste ou mécaniste de la vie mais dans une autre perspective que la conception qui consisterait à soutenir une continuité possible entre vivant et non-vivant et plus fondamentalement encore une "interpénétration" indifférente d'un vivant singulier avec son milieu. Ni pure intériorité, ni pure extériorité, la réalité du vivant humain est affaire de relations auxquelles chaque homme donne un sens singulier. Pour Canguilhem "*le vivant ne se réduit pas à un carrefour d'influences.*"¹²⁰ Cette exigence de sens, c'est ce qui rendra impossible la définition d'une norme "juste" externe de la santé ou de la maladie, mais c'est ce qui d'emblée nous invite à aborder le rapport à la santé ou à la maladie, comme rapport avec le monde et les autres, entendu comme *capacité à rester soi en relation à une altérité.*

Pourtant la normativité ne peut se penser sans un rapport à une norme que la vie s'activerait à transgresser, transgression par rapport à laquelle justement pourrait se penser le vécu de guérison, dépassant toujours la fixité de la mêmété, dynamisme fondamental, entraînant sa force à dépasser la mesure, débordant, voire défiant le cadre de toute rationalité préétablie, résistant à l'entendement parce que constitutive de tout entendement possible, échappant à toute représentation qui pourrait prétendre nous en rendre maître. On comprendra alors que l'idée de guérison soit nécessaire et pour autant ne puisse jamais rendre compte de la réalité de celui ou de celle qui se sent en bonne ou mauvaise santé. Mais cela veut dire aussi que sans une norme, nous ne pourrions pas penser la différence entre la maladie et la santé, la santé visant le dépassement de la norme dans l'ouverture d'un possible qui ne soit pas strictement nécessaire¹²¹ et sans rapport à cette même norme, pour autant que ce rapport ne soit pas l'application impersonnelle et implacable d'un protocole de machine à guérir, le sujet ne pourrait

¹¹⁹ *Ibid*, p. 153

¹²⁰ *Ibid*, p. 154

¹²¹ C'est en ce sens je pense que Spinoza pose les jalons d'une philosophie de la vie mais ne pense pas le rapport à la santé et par là-même à la mort puisque, au fond tout cela n'est que nécessité ; sa question est alors de ne rien entraver du cours de la vie, toute souffrance étant le fait d'une "tristesse" que l'on pourrait entendre comme trahison de la persévérance dans l'être.

affirmer de capacité “auto-normative” dont pourtant le témoignage de personnes vivant avec une maladie atteste.¹²²

Peut-être le paradigme mécaniste d'ailleurs tire-t-il son succès de pouvoir toujours être dépassé, pour autant que la conscience ne soit pas dupe de ses efforts pour contenir l'intelligence de vie qui l'anime.

Je reprends là à mon propre compte une note de Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*, citée par Canguilhem “L'idée cartésienne du corps humain en temps qu'humain “non fermé,” ouvert en tant que gouverné par la pensée, est peut-être la plus profonde idée de l'union de l'âme et du corps.”¹²³ Avec le mécanisme au fond, c'est le corps tombeau de l'âme qui est revisité; *le corps est animé*. Que nous ayons à mettre en doute le fait que nous puissions dire pour autant que cette *animation* se manifeste par le gouvernement de la pensée n'enlève en rien le fait que le corps puisse être pensé sur le registre fondamental de l'affection. Plus qu'une ouverture qui peut encore être entendue chez Merleau-Ponty comme ouverture au monde, se traduit chez Descartes et notamment dans la formulation même du cogito, *un pâtre précédant la pensée* ayant déjà toujours débordé la pensée mais l'assignant du même coup à remettre de l'ordre.

Ainsi pourrions-nous dire que la guérison, c'est le pouvoir de représenter *dans le libre jeu des facultés* autre chose que la santé elle-même, une certaine idée de la capacité à vivre sur laquelle la confrontation à la maladie achoppe tel un événement rappelant les limites de ma représentation, faisant vaciller sa possibilité même.

Dans son ouvrage “*Anthropologie de la maladie*,” François Laplantine a mené une enquête sur “*l'idée que les patients et les médecins se font de la santé et de la maladie*.”¹²⁴ Sa tentative de repérage des invariants structurants les systèmes de représentation met en évidence que la perception de la maladie est “apprise.” La

¹²² Je fais référence ici à ces penseurs ou philosophes qui témoignent du vécu de la maladie, notamment et notamment aux ouvrages de Barrier, Philippe. *La blessure et la force*. PUF, 2010. Coll. Science, Histoire et Société, Nancy, Jean-Luc, *L'intrus*. Editions Galilée, 2010. Coll. Lignes Fictives, et Marin, Claire. *Hors de moi*. Editions Allia, 2011

¹²³ Cité par Canguilhem, Georges. *Ecrits sur la médecine*. Seuil, 2002. Coll. Champ Freudien, p. 65

¹²⁴ Laplantine, François. *Anthropologie de la maladie. Etude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*. Payot & Rivages, 1992. Coll. Bibliothèque scientifique Payot, p. 22

comparaison de matériaux d’investigation aussi divers que les travaux d’historiens des sciences, de discours de malades, d’œuvres littéraires, d’entretiens menés avec les médecins et de littérature médicale grand public l’a amené à questionner la dépendance de la représentation de la maladie à l’histoire des sciences. Son observation inviterait plutôt à considérer que tout au long de l’histoire et quel que soit par ailleurs le progrès d’intervention médicale et pharmacologique, les représentations de la maladie sont diverses et que toute tentative univoque de définition d’un système de représentation paraît vain et inopérant pour rendre compte d’une logique structurale et ce malgré l’influence évidente du modèle épistémologique dominant.

Il semble que les représentations qui se traduisent par des modèles étiologiques de “*formes élémentaires de la maladie*” se situent en lisière, là aussi, d’une ambivalence entre une conception ontologique ou substantialiste de la maladie représentée comme *altérité* dans le rapport à la santé ou une conception “*fonctionnelle*” ou “*relationnelle*” de la maladie représentée alors comme *altération* d’un équilibre.

Ce qui me paraît intéressant dans le cadre de ma recherche est la mise en évidence du fait que ces modèles coexistent à chaque époque de l’évolution de la médecine occidentale et ne peuvent donc être réduits à une forme historique.

La conception ontologique s’exprime au travers de trois approches. La première recensée par Laplantine est l’“*essentialisme*” ou médecine des espèces, “*caractéristique de toute la compréhension médicale occidentale lorsque cette dernière est animée par un projet nosologique.*”¹²⁵ La seconde est l’“*anatomisme*” et l’“*anatomopathologie*” ou médecine des lésions “*animée par une recherche du siège des maladies*”¹²⁶ et selon laquelle “*il n’y a pas d’étiologie dont l’anatomie ne puisse rendre compte.*”¹²⁷ La troisième répertoriée est “*le spécifisme étiologique*” ou médecine des spécificités qui considère que “*l’être de la maladie, provoquant des lésions et se traduisant par des symptômes, a toujours une cause précise.*”¹²⁸ Comme le montre Laplantine, cette représentation conduit à pouvoir

¹²⁵ *Ibid*, p. 56

¹²⁶ *Ibid*, p. 57

¹²⁷ *Ibid*

¹²⁸ *Ibid*

imaginer isoler le mal, à le circonscrire et à le considérer comme hors de soi permettant un rapport agonistique. Le sujet n'y est pour rien.

Dans cette perspective, *“la médecine occidentale moderne est une pensée de l'étendue¹²⁹ au sens cartésien, c'est-à-dire de l'espace, qui demeure encore aujourd'hui le cadre de référence de la connaissance médicale positive. D'autre part, muni de ce modèle, le praticien et son client peuvent procéder à une réification de la maladie considérée comme un mal en soi.”*¹³⁰

Mais le paradoxe de cette perspective est que si le sujet n'y est pour rien, puisque la maladie est en soi un être différent de lui, il pourrait être destitué de la force même dont il a besoin pour combattre sauf à considérer que son corps, puisqu'ici la maladie est nécessairement considérée comme exclusivement organique (et même dans le cas de maladies psychiques), puisse être soigné malgré lui. En première approche c'est ce que l'expérience de la chirurgie, pour son expression la plus radicale, pourrait nous permettre d'affirmer. Pourtant qui pourra démontrer que même la plus bénigne intervention ne laisse pas de traces irréversibles sur le rapport que le sujet entretient à son corps et à sa vie, que la vie puisse être maintenue, cela veut-il dire que le vivant humain est guéri ? Il nous faudra réexaminer cette possibilité à la lumière du second modèle.

Laplantine définit la conception “fonctionnelle” ou “relationnelle” de la maladie comme le fait que *“le normal et le pathologique ne sont plus pensés comme précédemment en termes d'être (“quelque chose quelque part”) mais en termes d'harmonie et de dysharmonie, d'équilibre et de déséquilibre, et la maladie n'est plus considérée comme une entité ennemie ou étrangère (germe, virus, microbe, effraction démoniaque, pénétration dans le corps d'une substance sorcellaire), mais comme un dérèglement soit par excès, soit par défaut.”*¹³¹ Il distingue alors trois types de rupture d'équilibre : entre l'homme et lui-même, entre l'homme et le cosmos, entre l'homme et son milieu social.

¹²⁹ Il faudra tirer les conséquences de cette pensée de l'étendue et de sa continuité possible avec l'espace intérieur qui n'a rien d'une étendue, en ce que son propre est toujours de creuser l'intériorité et en ce sens d'être ouvert à l'infini.

¹³⁰ Ibid, p. 59

¹³¹ Laplantine, François. *Anthropologie de la maladie. Etude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*. Payot & Rivages, 1992. Coll. Bibliothèque scientifique Payot, p. 63

Le premier paradigme de rupture entre l'homme et lui-même a été appréhendée sous la forme de la médecine "humorale" d'Hippocrate, la pathophysiologie qui considère la maladie comme *"un symptôme que l'on doit s'efforcer de comprendre dans sa globalité,"*¹³² mais aussi plus récemment l'homéopathie et la psychanalyse, démarches cliniques, non plus "géographiques" mais "historiques." Ces approches ont en commun le fait que la maladie est indissociable de la dynamique globale du sujet. Le sujet "est" malade, il n'a pas une maladie. La maladie n'a pas un être propre qui puisse être distingué de son rapport essentiel à la vie.

Le paradigme de la rupture d'équilibre entre l'homme et le cosmos, dont la plus forte expression fût la médecine des signatures de Paracelse, pose qu'agir avec les éléments du cosmos c'est agir sur le microcosme.¹³³

Enfin, le paradigme de la rupture entre l'homme et son milieu social dont la lecture semble la plus paradoxale en tant qu'elle tend à réifier le social dans un pouvoir pathogène qui réintroduit une pensée dualiste de la maladie où *"il y a deux réalités antagonistes qui s'affrontent : le patient et une adversité morbide."*¹³⁴

A ce premier plan de classification qui oppose être et relation et qui conduit à penser le rapport de santé à la maladie comme objet de connaissance possible ou au contraire comme idée régulatrice de la raison,¹³⁵ Laplantine superpose une autre ligne de démarcation par l'examen des représentations de la causalité dans les modèles étiologiques et distingue à ce titre les "modèles exogènes" et les "modèles endogènes." Dans le modèle exogène, la maladie est considérée comme accident venant du dehors, qu'elle soit le fait d'une "volonté mauvaise," dans une perspective croisée avec le "modèle fonctionnel" ou d'un "agent pathogène," dans une perspective ontologique. *"L'individu est dans tous les cas avec sa maladie dans un rapport d'extériorité avec soi-même. Cette dernière est, selon les cas, altérité, altération, négation, destruction de soi, mais elle est toujours 'Autre absolu' et la désignation, puis la localisation de l'intrus,*

¹³² Ibid, p. 67

¹³³ Selon Laplantine, bien que cette approche ait été occultée par la prédominance de la médecine "ontologique," nous en retrouvons des résurgences dans la chronobiologie par exemple.

¹³⁴ Ibid, p. 75

¹³⁵ Laplantine n'emploie pas explicitement cette référence, je la prends à mon compte.

permet de séparer l'agresseur de l'agressé, le coupable de la victime, l'autre de soi-même (...) Dans ce modèle la guérison ne peut être attendue que de l'extérieur."¹³⁶

Ce que montre de mon point de vue cet inventaire établi par Laplantine est qu'au-delà de l'effort de repérage des éléments structurants les modèles, la tentative de classification ne permet pas de définir des structures solidement opérantes pour rendre compte d'une "logique," au sens fort du terme de représentation. En effet, aucune d'entre-elles n'exclue véritablement l'autre. Non seulement il n'est pas possible de rendre compte d'une représentation entièrement déterminée par la culture puisque qu'à chaque époque, du moins en occident, ce qui est le champ de mon étude, plusieurs modèles coexistent, mais de plus il est possible de trouver des modèles "hybrides" rendant délicate la référence aux invariants structurants. Laplantine propose alors la référence à une "complexité des modèles", au-delà des formes élémentaires de la maladie et de la guérison. "*Ce que nous entendons par la complexification des modèles de base consiste non seulement à reconnaître que la plupart des maladies (et peut-être même toutes) participent de plusieurs étiologies (agression du "milieu" et fragilité du "terrain"), mais aussi à dépasser le dualisme simplificateur de l'exogène (alternativement responsable du mal et du bien) et de l'endogène (l'organisme intrinsèquement sain cherchant à résister aux agressions intempestives du mauvais ou, au contraire, participant, voire "créant" la maladie).*"¹³⁷

Ce qui me paraît le plus fécond dans cet examen des représentations est que tout modèle tentant de rendre compte de la maladie à la troisième personne, se heurte à la maladie vécue à la première personne, laquelle échappe à la représentation extérieure. Il ne peut y avoir de "représentation" extérieure au vécu de la maladie. Et c'est en ce sens que la guérison est une épreuve critique du vivre. Avant que d'être malade, aucun de nous n'a de représentation possible de ce qu'éprouve le malade et peut-être en est-il de même une fois que nous sommes confrontés à la maladie. Le regard anthropologique porté sur l'homme, ne peut rendre compte que du fait que le rapport de l'homme à la maladie et à la santé ne s'entend que d'un point de vue singulier, pointant une nouvelle fois la

¹³⁶ *Ibid*, p. 89

¹³⁷ *Ibid*, pp. 333-334

démarcation radicale développée par Canguilhem entre “*la maladie, objet d’angoisse pour l’homme sain*” et “*objet d’étude pour le théoricien de la santé.*”¹³⁸

Est-ce à dire alors qu’il serait vain de penser l’entre-deux de ces perspectives ? Devons-nous poser comme horizon indépassable la solitude radicale de la personne souffrante lui enjoignant d’élaborer avec “autonomie” une interprétation de ce qui advient, l’assignant à parler d’une langue étrangère à la communauté des “bien-portants”?

Pourrions-nous émettre l’hypothèse que l’énergie de guérison puisse nous approcher de l’idée d’un “acte pur,” qui ne relève d’aucune intellection ni d’aucune représentation préalable, que la guérison relève de “l’acte en soi,” c’est-à-dire non déterminé par une finalité en rappelant ici que “act” en anglais a cette double signification d’agir et de soigner.

Si nous ne pouvions établir aucun fondement à une communauté des “biens-portants” et des “mal-portants,” cela reviendrait à considérer que la norme anthropologique vise à définir une conception de l’homme à partir de sa santé, laissant pour compte le fait que la maladie est le propre de l’homme envisagé du point de vue de sa condition.

Et c’est bien là de mon point de vue la limite d’une vision qui n’articulerait pas l’approche de la santé et de la maladie en troisième personne - le ou la personne malade - avec le vécu de la maladie du sujet, en 1^{ère} personne. C’est bien cette “ontologie de la subjectivité” à laquelle nous convoque le fait que, homme, je suis vulnérable à la maladie. La question alors sera de situer le sujet en 1^{ère} personne.

Si la maladie ou la santé est d’abord vécue, éprouvée par le sujet ; comprendre (et non connaître) l’épreuve que l’événement de la maladie va imposer requiert de préciser la perspective dans laquelle je situe le sujet et en particulier d’articuler les notions de soi, de moi, de sujet et de personne.

I. 2. §3. Santé et maladie et ontologie du sujet : le sujet “mal-portant” et l’idée régulatrice de la guérison.

Introduisant *Hors de Moi*, une narration, nécessairement subjective de la vie de “malade” qui sait comme elle nous en prévient, qu’*“il n’y aura pas de fin heureuse,”* Claire Marin dans son introduction écrit *“L’intimité est interdite au malade. Cette expérience ne*

¹³⁸ Canguilhem, Georges. *Le normal et le pathologique*. PUF, 2005. Coll. Quadrige Grands Textes, p.14

laisse pas indemne. La raconter n'est pas vraiment se faire violence, le mal est déjà fait. La vie reste discrète lorsque l'existence va de soi"¹³⁹.

Lorsque j'ai découvert ce travail au fil de ma recherche, ce titre a eu un vif écho. Il posait d'emblée la question fondamentale de la continuité du sujet lorsque celui-ci est dans la contrainte de se rappeler non pas à la douceur de vivre, qui rend la discrétion possible et avec elle, le déploiement d'une vie intérieure, espace d'intimité, mais à la *violence*¹⁴⁰ de la vie, sommé alors de combattre et devenant pour lui-même un champ de bataille exclu de tout repos en soi, de tout abri, s'éprouvant d'une insupportable vulnérabilité pourtant à endurer.

Cette violence de la vie, c'est d'après Claire Marin, ce que la philosophie dans sa tradition occidentale a insuffisamment pensé, dans une vision idéalisée du vivant, qualifiée d'"aveuglement nécessaire." "*La confiance dans la vie est nécessaire : elle autorise la spontanéité corporelle, le mouvement immédiat, la tendance naturelle du vivant à persévérer dans l'être. Elle est d'une certaine manière l'un des sens du "conatus." La force du vivant tient à l'absence de doute, à la continuité de son effort. Plus que sa force, c'est sa condition même.*"¹⁴¹

Peut-être la spontanéité est-elle le signe même du vivant, ce vivant finalisé qui ne se préoccupe pas du souci de vivre, l'excès du toujours possible ? Alors comment comprendre que la vie puisse tolérer, voire générer la maladie¹⁴² ? Faut-il entendre par cela que le sujet développe un effort qui au fond n'a rien à voir avec la vie car comment penser l'effort de persévérer si la vie porte en elle, de manière ontologique la mort dont la maladie ou la diminution des forces vitales sont les instruments ? "*Les maladies sont des instruments de la vie par lesquels le vivant, lorsqu'il s'agit de l'homme, se voit contraint de s'avouer mortel*"¹⁴³.

¹³⁹ Marin, Claire. *Hors de moi*, Editions Allia, 2011, p. 7

¹⁴⁰ Etymologie de bios, bia

¹⁴¹ Marin, Claire. *Violence de la maladie, violence de la vie*. Armand Colin, 2008. Coll. L'inspiration philosophique, p. 144

¹⁴² La vie biologique en tout cas ne suppose pas d'opposition radicale entre la vie et la mort. Cf Ameisen, Jean Claude. *La sculpture du vivant, le suicide cellulaire ou la mort créatrice*. Seuil, 2003. Coll. Points Sciences, 2014. Mais pour le sujet la question reste entière.

¹⁴³ Canguilhem, Gorges. *Ecrits sur la médecine*. Seuil, 2002. Coll. Champ Freudien, p. 48

Et quel lien le sujet entretient-il avec la vie pour déployer un effort qui la dépasse alors que nous la pensons d'abord en terme de puissance ?

Se peut-il au fond que le sujet ait à rompre avec la logique de la vie, s'il veut se maintenir dans la vie, qu'il soit d'une certaine manière plus fort que la vie, en tout cas que la vie biologique pour s'éprouver comme une force intégratrice ? Que cette force d'intégration soit moins celle d'une intégrité que celle d'une intégralité¹⁴⁴ d'un sujet intégré plutôt qu'intègre et ne soit pas tant à penser du côté de la restauration, lutte vaine in fine, mais de *sa tentative à se transformer lui-même* pour prendre soin du soi, dans un effort constant d'unification qui n'est pas pour autant retour à l'identique, que le sujet soit ipséité avant d'être mêmeté comme l'a pensé Ricœur ? C'est là que semble m'apparaître le dynamisme du sujet. Dans un soi qui ne pourrait rester soi sans répondre de lui-même, mais répondant de lui même, toujours déjà affecté par une plus grande intimité que lui-même en lui-même dont le moi aurait la garde, un moi dont l'identité serait toujours déjà altération du même, dont l'identité ne serait pas l'identique, le retour du même sur lui-même, mais un mode particulier d'altération qui ne soit pas nécessairement destructeur mais aussi régénérateur. Mais que serait le "moi" dans cette dynamique ? Comment penser une dynamique de transformation qui ne mette pas en péril la permanence du sujet ?

Nous pouvons en tout cas poser à ce stade que le moi tire la force d'être soi de l'établissement d'un rapport personnel à la vie, c'est-à-dire d'une forme unique dans sa façon de maintenir le rapport entre intériorité et extériorité. Je reprends ici la définition de la personne par Jean Lacroix *"En tant que singularité essentielle, l'individu est déjà plutôt un au-delà qui commande une certaine tension entre l'individuel et l'universel. Elle agit par deux tendances complémentaires : l'une dirigée vers la concentration et la maîtrise de soi, l'autre vers l'expansion et le don de soi. En deux mots, la personne est la maîtrise de soi et le don de soi."*¹⁴⁵

Aurions-nous alors à chercher dans l'entre-deux, à la lisière de la maîtrise de soi et du don de soi le dynamisme qui donne la force de combattre l'altération de la maladie ?

¹⁴⁴ Ricœur, Paul. *Le juste*, tome 2. Editions Esprit, 2001. Coll. Philosophie, p. 242

¹⁴⁵ Lacroix, Jean. *Le personnalisme, sources, fondements, actualité*. Chronique sociale, 1981. Coll. Synthèse, p. 27

Mais comment alors pourrions-nous penser un moi dont la force serait de se dépendre de soi tandis que le soi resterait “attaché” à lui-même ? Comment pourrions-nous réconcilier ces forces contraires pour que *le sujet veuille et puisse encore dire* quelque chose ?

Il faudrait alors peut-être revisiter l’évidence qui soutient que le sujet vit *pour* vivre, que sa persévérance dans la vie est son principe et “fait” sa permanence. Il faudrait pouvoir penser un rapport “passionné” à la vie, une vie qui ne voudrait rien dire pour le sujet tant quelle ne serait pas personnelle. La personne étant alors cette “allure de vie” unique, cette signature à nulle autre pareille, une passion nouée au fil d’événements “biographiques” qui tisse la “facture” du sujet, un sujet qui éprouverait avant de persévérer. Serait-ce dans cet éprouvé, pour autant qu’il ne doive pas s’extérioriser par un dire pour être entendu, que l’intimité pourrait être préservée ?

Il y faudrait bien sûr pour l’accueillir une attention qui ne relève pas de l’observation scientifique.

Jacques Sarano dans *La guérison* énonce la difficulté alors à laquelle nous sommes confrontés pour penser la permanence du sujet, lorsqu’il écrit que “*Le problème théorique se pose nécessairement sur le plan métaphysique : il faut choisir entre un dualisme affirmant un sujet inviolable quelle que soit l’altération infligée au corps par la maladie ou la thérapeutique, et un monisme pour qui toute intervention sur une partie du corps si périphérique soit-elle touche l’âme et fait surgir une nouvelle construction psycho-organique, une nouvelle totalité structurale*”¹⁴⁶.

Jacques Sarano, dans la continuité de Canguilhem tente une réconciliation des approches en soutenant ensemble un dualisme métaphysique et un monisme pratique. “*On ne peut séparer de la partie affectée le sujet qui réagit à cette mutilation, l’accepte ou la refuse. (...) L’être mutilé, et le Je qui se dresse en face de lui, sont distincts et non distincts : dualisme et monisme sont vrais ensemble.*”¹⁴⁷

Mais la vision ontologique qui sous tend cette antinomie et tente de la dépasser dans la raison pratique procède encore d’une représentation substantialiste du sujet, le sujet “est sain” et dans cette perspective la maladie met le sujet hors de lui, hors de son pouvoir *intégrateur* de référence à lui-même; la guérison apparaissant alors comme une tentative

¹⁴⁶ Sarano, Jacques. *La guérison*. PUF, 1955. Coll. Que sais-je ? p.116

¹⁴⁷ Ibid, p. 117-118, C’est aussi ce dont témoigne Jean-Luc Nancy dans *L’intrus*. Editions Galilée, 2010. Coll. Lignes Fictives

de réappropriation de soi-même. Mais est-ce la maladie qui met le sujet hors de lui ou le regard porté par les autres sur la maladie ? De quoi le sujet souffre-t-il réellement le plus au-delà de la douleur physique et de l'affaiblissement de ses capacités ? Le sujet est-il "hors de lui" ou en risque de dépersonnalisation, c'est à dire malade d'un rapport fragilisé au-delà du supportable entre sa capacité à "rester maître de soi" et sa capacité "au don de soi" ? Lui reconnaît-on encore d'ailleurs ces capacités et comment sont-elles entendues ou soutenues ?

Pour mettre en perspective ce questionnement, je m'arrête un instant sur ce qu'il est convenu d'appeler "*les maladies de la guérison*" observées chez les personnes qui d'après le regard médical, ne "veulent" pas guérir ou mettent en échec la thérapie médicale.¹⁴⁸ De la "non observance" aux conduites de mise en danger, certaines personnes "résisteraient" à la guérison, redoutant que le retour à un état de santé dit "normal" ne révèle une incapacité à se tenir dans cette "normalité." Cette possibilité qui ne se rencontre que dans des cas exacerbés ne nous inviterait alors-t-elle pas à envisager à partir du refus de la guérison en 3^{ème} personne, un désir de guérison en 1^{ère} personne ? La manifestation du refus pouvant faire signe vers une incapacité à relier 1^{ère} et troisième personne ? Une incapacité du sujet à se déprendre de lui-même, sommé de répondre de ce que la norme attend de lui et qui le contraint à devenir autre que lui, à n'être envisagé que comme 3^{ème} personne ? Et c'est en ce sens que j'entendrai le concept de guérison, débordant toujours son concept, procédant de l'effort que le sujet peut faire pour se sentir lui-même. Cet effort pouvant dans la majorité des cas l'amener à accepter le concours de la pratique médicale et de ses traitements pharmaceutiques mais pouvant aller parfois, s'il ne s'y retrouve pas, à les rejeter.

Dans le rapport à la guérison alors me semble se nouer quelque chose d'essentiel sur la force dont le sujet dispose pour rester lui-même et qu'au fond la question de l'épreuve de la guérison puisse se poser ainsi; pourquoi "Je" aurait-il à garder sa confiance en la vie alors que précisément c'est la vie qui le fragilise et comment le pourrait-il lorsque la vie et les fonctions vitales dont il dispose se trouve amoindries ? Ne faudrait-il pas qu'il

¹⁴⁸ Pour une position critique sur le sujet, je signale Belaval, Yvon. *Les conduites de l'échec*. Essai sur l'anthropologie contemporaine. Gallimard, 1953, et la *Revue française de psychanalyse : Quelle guérison, quelle normalité?* PUF, 2002. Coll. Monographies de psychanalyse

puisse mobiliser une force qui ne soit pas d'abord considérée comme vitale au sens biologique du terme?

Guérir, lorsque la nature n'y suffit pas, serait-ce toujours plus que vivre ?

Penser le guérir, cela demanderait-il de dépasser toute représentation qui est toujours empreinte du regard inauthentique du social, parce que procédant toujours du sujet en 1^{ère} personne, dans un rapport intime à l'éprouvé de sa propre vie ?

Faudra-t-il alors penser le sujet en dehors de la vie ou considérer autrement la vie même lorsque nous parlons de la vie d'un sujet humain qui se manifeste en personne ?

Nous voyons alors apparaître un dynamisme à l'œuvre à l'intérieur du sujet entre le soi, le moi et la personne; le sujet, loin d'être une substance définie une fois pour toutes (même irréductible à toute connaissance comme l'envisagera Kant) pourrait être envisagé comme la force qui sans cesse travaille leur intégration. Un sujet "intégré" entendu non pas comme ce qui ne changerait pas mais comme permanente évolution dont il faudra se demander si elle relève d'une sorte de plasticité métamorphique ou d'une réalité plus radicale sans pour autant que nous puissions lui donner un statut de substance. Il ne s'agira pas non plus d'envisager le sujet comme déploiement d'un processus soumis à la contingence historique mais bien plutôt comme "principe de générosité fondamentale".

La question de l'épreuve de la guérison revient alors à se demander comment le sujet *mal-portant* peut encore *bien* se porter. Et on aura entendu qu'en posant cette question radicale, je ne tranche pas entre les mal-portants et les bien-portants, considérant que nous sommes tous par notre statut de vivant des mal-portants mais que nous sommes tous aussi et tout autant dès que nous entreprenons de guérir (et c'est le cas de chacun qu'il y parvienne ou non) des bien-portants. Ainsi j'émets l'hypothèse qu'explorer la force qui nous tient dans l'exigence de *bien nous porter* est susceptible de nous apprendre encore quelque chose sur ce qu'être humain veut dire y compris pour fonder la possibilité d'un "bien faire."

Se "bien porter" ne pourrait seulement relever de la vie "biologique" qui selon la loi du vivant porte le mal et s'en sert d'instrument de "néantisation," voire de "combustible" pour sculpter la viabilité de ses diverses formes.¹⁴⁹ Se "bien-porter" relèverait d'une

¹⁴⁹ "le pouvoir de se reconstruire est lié au pouvoir de s'autodétruire. L'augmentation de notre longévité ne dépendra peut-être de notre capacité à augmenter la longévité des

traduction singulière et personnelle de l'effort de vie, peut-être une transmutation de cet effort dont relèverait (fondamentalement me semble-t-il) l'énergie de guérison. Et il me semble nécessaire de relever à ce stade cette évidence que si la vie nous demande effort, ***il y a bien dans la vie la manifestation d'un attachement non pas à la vie mais à une certaine préférence de vie et préférer d'une certaine manière, c'est exclure.*** La question sera ensuite d'envisager ce que cette "exclusion" peut vouloir dire, d'envisager ce dont nous avons à nous "défaire" au-delà d'une conception biologique "du suicide cellulaire"¹⁵⁰ afin de reprendre à notre propre compte la question que pose la "réalité" biologique au sujet : jusqu'où "je" peux vivre ? Autrement dit, une fois posé ce sur quoi les sciences ne cessent de progresser à savoir que le vivant peut être "recombiné," ai-je, en tant que je puisse dire "je," en moi une part irréductible (qui, on l'aura compris ne relève pas nécessairement d'une substance), qui préserve de manière unique ma capacité d'intégration et assure à défaut d'une permanence, une *consistance* susceptible d'affirmer toujours une préférence, qui "résisterait" à ce qui me "détruit" et à ce titre pourrait constituer une ressource pour "guérir."

Dans cette expression de "bien-portant," je retiens ici que lorsqu'il s'agit de parler de l'état du sujet, nous avons le choix entre sa qualification en extériorité, sous l'angle de la maladie ou de la santé, objectivement normé, mais alors nous ne parlons plus la langue du sujet ou bien précisément sous l'angle du rapport que le sujet entretient avec son état, au travers d'une expression qui met le sujet en question, dans son essentielle activité de sujet. L'impératif "porte-toi bien," traduirait-il d'emblée dans le sujet une active-passivité ? L'effort s'inscrirait-il alors dans ce que Platon déjà situa au "cœur" de notre être ?

Pour explorer la nature de cet effort, il me semble nécessaire de se confronter à la question du mal et d'articuler les notions de soi, de moi, de sujet et de personne à cette confrontation.

cellules qui nous composent que de notre capacité à accentuer à la fois leur disparition" avant l'heure" et leur renouvellement". Ameisen, Jean Claude. *La sculpture du vivant, le suicide cellulaire ou la mort créatrice.* Seuil, 2003. Coll. Points Sciences, 2014, p. 427

¹⁵⁰ Terme employé par Jean Claude Ameisen pour désigner "*ce mystère au cœur du vivant*" selon lequel "*la cellule interprète et intègre les signaux qu'elle reçoit de son environnement, et y répond, le résultat - le déclenchement ou non de son suicide - s'apparente à une "décision."*" Ibid, p. 51

Paul Ricœur écrit dans *Le mal* “que philosophie et théologie rencontrent le mal comme défi sans pareil, les plus grands penseurs dans l’une ou l’autre discipline s’accordent à l’avouer, parfois avec de grands gémissements. L’important n’est pas cet aveu, mais la manière dont le défi, voire l’échec est reçu : comme une invitation à penser moins ou une provocation à penser plus, voire à penser autrement.”¹⁵¹

La vie d’homme est, et peut-être d’abord, une vie exposée au mal. Vie exposée au mal subi en tant que nous pouvons être “affectés,” physiquement ou moralement, ou commis en tant qu’êtres agissants, dotés de volonté, donc de liberté.

Car d’où que le mal vienne, et ce n’est pas la question que je traiterai ici,¹⁵² en le prenant y compris dans une perspective strictement philosophique et non théologique, de mémoire d’homme, si je puis dire, il est toujours “possible,” puisqu’il a toujours déjà frappé.

Ce qui m’importe ici c’est de relever dans la dynamique du sujet cette possibilité de “bien porter” son état (ou sa condition) de “mal-portant.” Et peut-être d’établir un lien entre cette capacité de se “bien-porter” malgré la maladie et la possibilité même de porter un jugement éthique sur le mal; un jugement qui ne viendrait pas d’une synthèse a priori mais précisément d’un pàtir fondamental à partir duquel le sujet devrait se déterminer. Ainsi nous serions amenés à approfondir ce renversement de la problématique de la santé proposée par Canguilhem; la santé ce n’est pas vivre sans maladie mais c’est s’en relever autrement dit vivre *malgré* la maladie, pour autant qu’un bien vivre autrement soit accessible au sujet.

Comment se situent le soi, le moi et la personne dans le sujet pour qu’une force en nous s’oppose ou résiste de manière radicale au mal, ce que nous montre cette “*confiance dans la vie*” dont parle Claire Marin ? Par opposition radicale nous visons le fait qu’elle puisse s’exercer indépendamment des chances de succès et parfois être suspendue alors que

¹⁵¹ Ricœur, Paul. *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève : Ed Labor et Fides, 1986, p.13

¹⁵² Ce n’est pas la question non plus que traite Ricœur “*Pour l’action, le mal est avant tout ce qui ne devrait pas être, mais doit être combattu. En ce sens, l’action renverse l’orientation du regard. Sous l’emprise du mythe, la pensée spéculative est tirée en arrière vers l’origine : d’où vient le mal ? demande-t-elle. La réponse - non la solution - de l’action, c’est : que faire contre le mal ? Le regard est ainsi tourné vers l’avenir, par l’idée d’une “tâche” à accomplir, qui réplique à celle d’une origine à découvrir.*” Ibid, p. 39

l'issue de guérison biologique est "certaine." Cette opposition il nous faudra pouvoir la penser dans une possibilité d'intériorité "absolue" qui pourtant ne pourrait être envisagée en terme de clôture sur soi .

Dans cette perspective il me semble que nous pourrions d'abord penser la guérison sur le registre d'une idée régulatrice de la santé. De la guérison, nous n'avons pas de définition possible si ce n'est que le sujet atteint de grave maladie avec pronostic vital ou chronique, ne peut persévérer dans la vie sans s'en faire une idée. C'est la capacité de la raison à se faire cette idée qui lui permettrait de garder "*une visée de la totalité,*" un regard "intégré" sur soi. Il apparaîtrait alors que cette idée puisse avoir une vertu heuristique en tant qu'elle permet de réguler l'unité du divers de la connaissance empirique du "mal portant," condition de possibilité d'exercice d'une raison administrant l'ordre de notre rapport à la vie. Mais parler de régulation, ce n'est pas encore rendre compte de ce qui est à même de soutenir la conception même de cette idée. Là bien sûr nous empruntons un chemin qui est pensé aux limites, confrontés que nous sommes, à l'épreuve de la guérison, aux limites de ce qui ne va pas de soi.

Ainsi penser "*le sujet à l'épreuve de la guérison*" c'est penser ce qui, confronté à la limite, nous permet de créer un autre rapport à la vie que celui que la vie nous impose et en ce sens peut-être n'y a-t-il de création que procédant d'une guérison. Parce que dans la maladie comme le dit Canguilhem "*il n'y a pas de désordre, il y a substitution à un ordre attendu ou aimé d'un autre ordre dont on n'a que faire ou dont on a à souffrir,*"¹⁵³ je pense que **la guérison est toujours création d'un autre ordre que le sujet puisse aimer.**

Mais n'allons-nous pas un peu vite en éludant le fait que pour qu'une idée comme la guérison soit possible et que cette idée puisse réguler notre rapport à la vie lorsque nous sommes confrontés à la maladie, il faudrait pouvoir attester d'une force d'opposition à la réalité du mal ? Sans doute à ce stade nous objectera-t-on que penser la maladie et penser le mal, ce n'est pas la même chose et que dans un certain sens, la maladie, c'est un moindre mal. En fait je me demande si la maladie n'est pas toujours la première forme du mal, sans doute insuffisamment considérée en tant que telle par la tradition philosophique qui au fond, positionne d'emblée le véritable mal comme le mal moral, même en lui

¹⁵³ Canguilhem, Georges. *Le normal et le pathologique*. PUF, 2005. Coll. Quadrige Grands Textes, p. 128

attribuant une “connexité” avec le mal “souffert.” Ricœur dans “*Le mal*” souligne à la fois “une énigmatique profondeur commune”¹⁵⁴ entre le mal commis et le mal souffert et enjoint “d’insister sur leur disparité de principe.”¹⁵⁵ C’est sur cette disparité de principe que je souhaite porter l’attention ici afin que nous n’allions pas trop vite dans ce qui nous conduirait peut-être à minimiser le mal de celui qui souffre sans que cela ne lui ait été infligé par qui que ce soit *mais seulement par la vie*, par le fait même d’être en vie.

Je poursuis donc avec la distinction de Ricœur “*A l’imputation qui centre le mal moral sur un agent responsable, la souffrance souligne son caractère essentiellement subi : nous ne la faisons pas arriver ; elle nous affecte.*”¹⁵⁶ Pourtant Ricœur relève le fait que la théologie comme la philosophie ont pensé “*le mal comme racine commune du péché et de la souffrance,*”¹⁵⁷ établissant alors une hiérarchisation entre mal souffert et mal commis, le mal commis présentant d’une certaine manière double peine. “*En vérité, mal faire, c’est toujours, à titre direct ou indirect, faire tort à autrui, donc le faire souffrir ; dans sa structure relationnelle-dialogique - le mal commis par l’un trouve sa réplique dans le mal subi par l’autre ; c’est en ce point d’intersection majeur que le cri de la lamentation est le plus aigu, quand l’homme se sent victime de la méchanceté de l’homme.*”¹⁵⁸

Mais en vertu de quoi le mal commis présente-t-il cette double peine, ce dont l’expérience ne peut nous laisser aucun doute? Ne serait-ce pas que si le mal se manifeste par l’autre alors, il est privation essentielle de la force qui m’attache à ce monde et précisément de la force qui me permet de lutter contre le mal ?

Deux lectures sont alors possibles des conséquences de cet enchevêtrement du mal physique et du mal moral sur l’hypothèse *d’une force de guérison intime au sujet*.

Soit chercher du côté de la sollicitude et de la compassion l’essentiel de la force que le sujet puisse trouver mais c’est d’emblée l’inscrire dans une essentielle dépendance risquant de le rendre d’autant plus vulnérable pour lutter contre la souffrance qu’il subit,

¹⁵⁴ Ricœur, Paul. *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève : Ed Labor et Fides, 1986, p. 15

¹⁵⁵ *Ibid*

¹⁵⁶ *Ibid*, p. 16

¹⁵⁷ *Ibid*, p. 17

¹⁵⁸

soit le doter d'une force telle qu'il ne puisse remettre en cause à aucun moment sa capacité d'être assuré d'une valeur de sa vie. Je laisserai dans cette partie en suspens l'examen d'une possible essentielle dépendance à l'autre pour avancer d'abord sur le registre de sa possible autonomie.

Car la question reste bien de pouvoir examiner les ressources dont le sujet dispose pour créer un nouvel ordre face à la maladie et maintenir la possibilité de garder un sens à sa vie *malgré le mal*, étant à ce stade posée que la seule perspective de rester en vie pour rien d'autre que la vie biologique n'y suffit pas. Il s'agit bien pour chacun de "*créer de nouvelles normes de vie*" à défaut de pouvoir maintenir celles dans lesquelles nous inscrivions notre rapport à la vie.

Ce qui est visé ici n'est pas la possibilité de maintien "*ad integrum*"; la maladie dont nous parlons ici ne permettant pas de prétendre à une "*réversibilité*." Ainsi je ne parlerais pas ici d'intégrité. Ce terme me semble en effet, outre sa connotation morale, présenter un contre-sens quant à la dynamique du sujet qui entreprend de guérir. Je préfère à ce stade parler d'intégration de soi et c'est en ce sens que la guérison peut s'entendre d'abord comme idée régulatrice de la santé, la force de guérison se manifestant alors comme capacité à tenir une permanence de l'intégralité du soi.

Il s'agit alors de penser à la limite ce que peut être encore cette force de guérison lorsque le mal atteint la possibilité même du sujet à rester en vie, autrement dit lorsque cette permanence ne va pas de soi, lorsque la rupture que la maladie introduit dans le cours de la vie, fait courir au sujet un risque de désintégration.

Pourrons-nous l'éclairer en pensant cette force autrement que sur le registre d'une simple opposition à la réalité du mal qui d'une certaine manière compose toujours avec ce à quoi elle s'oppose ?

Pourrions-nous envisager dans le sujet, mais alors il faudrait reconsidérer ce que nous appelons le sujet, une énergie qui précéderait et en quelque sorte excèderait aussi toujours l'opposition face à laquelle s'opposant, elle deviendrait force ?

Cette énergie serait-elle celle d'une volonté capable toujours de se régénérer dans l'intériorité d'une citadelle intérieure, radicalement soutenue par l'assurance d'un ordre juste du vivant, comme pourra le penser le stoïcisme et dans sa lignée toute philosophie de la volonté ou cette énergie pourrait-elle être soutenue, activée du dehors dans la qualité d'un attachement, fondant la confiance en sa capacité de vivre et bien vivre, dans sa capacité à transformer l'épreuve pour en faire un matériau de "*sur-vie*" comme tend à le

laisser croire le phénomène qualifié de “résilience” et qui retient l’attention de nombre de chercheurs et de soignants pour penser l’énergie de guérison ?

Ce sont ces deux perspectives que je suivrai maintenant pour y rechercher matière à pouvoir éclairer mon sujet.

Et l’on comprendra que dans l’exploration de cette force je ne retienne pas ici l’examen de tout ce qui peut être apparenté à l’élan vital car à ce stade je cherche s’il est possible d’identifier dans le sujet et non malgré le sujet, une force qui le maintienne, en situation de menace.

I. 3. L’enjeu vital du sujet

Le dualisme de la pensée occidentale peut-il rendre compte d’une capacité de guérison ?

A partir d’une approche du stoïcisme et de la résilience je vais tenter de montrer que si le sujet peut être entendu comme pouvoir d’intégration, sa “force” de résistance au mal ne relève ni strictement de la volonté qui pourrait laisser le mal hors de lui-même, ni à l’inverse d’une capacité d’absorption qui ferait du mal un objet, voire un levier de transformation.

Dans son ouvrage “*La douleur*” le médecin philosophe Jacques Sarano écrit “*la maladie est un mal et une lutte à mort contre ce mal.*”¹⁵⁹ En fait, il s’agit bien ici d’approfondir la nature de ce que nous considérons comme *un enjeu vital pour le sujet*, si l’analyse objective de la biologie n’y suffit pas.

J’aborderai ici deux figures pour poursuivre l’enquête. La figure du stoïcien et la figure semble-t-il plus contemporaine, du résilient. Ce que j’appelle la figure du stoïcien qui de Sénèque à Kant fait de l’instance de la volonté la force absolue de la résistance au mal, c’est la figure sous laquelle le sujet jusqu’au bout a tout pouvoir sur-lui-même et pour qui la mort même est encore d’une certaine façon sous contrôle de son autonomie. *La figure du stoïcien serait celle de celui qui résiste à tout.* Ce que je retiens ici de la figure contemporaine du résilient, devenu en tout cas objet d’étude explicite au XX^{ème} siècle sous l’impulsion principale de Norman Garnezy, Emmy Werner et Michael Rutter, pour

¹⁵⁹ Sarano, Jacques. *La douleur*. Éditions de l’Épi, 1965, p. 160

être largement vulgarisée par Boris Cyrulnik,¹⁶⁰ est qu'elle fait de la plasticité une qualité essentielle du sujet, qualité qui lui confère une force d'adaptation permettant de s'accommoder de ce qui lui arrive pour recombinaison ce qui lui est propre. En forçant le trait à ce stade, nous pourrions dire que *la figure du Résilient est celle de celui qui se remet de tout.*¹⁶¹

Bien que ces figures puissent paraître en première lecture fortement différenciées, je crois pouvoir établir une filiation entre les deux approches en ce qu'elles présupposent que *“je” puisse faire quelque chose du mal et non pas malgré le mal.*

Or je voudrais montrer ici que l'on ne se remet jamais du mal, quand c'est un mal véritable (et c'est d'ailleurs de mon point de vue ce que montre dans la pensée judéo-chrétienne occidentale, la figure de Job¹⁶²). Le caractère malin du mal vient bien de cela qu'il est impossible de s'en remettre. Le mal est toujours déjà fait lorsqu'il arrive et c'est le propre du fait de ne pouvoir être défait. J'entends ici le mal comme ce sur quoi nous ne *pouvons* rien, c'est-à-dire qui reste un mal quoi que nous fassions pour nous y opposer, quoi que nous fassions pour lutter contre. Je partage ici la pensée de Jacques Sarano *“le mal est le jugement sur quelque chose qui est et dont la réalité comprend le jugement que je porte sur elle.”*¹⁶³

¹⁶⁰ D'après Serge Tisseron, l'usage scientifique du mot résilience a été précédé par une longue tradition littéraire (Tisseron, Serge. *La résilience*. PUF, 2013. Coll. Que sais-je? p. 15). Pour moi effectivement la “résilience” dont l'usage du mot s'étend dans le domaine des sciences humaines au XX^{ème} siècle, est une figure contemporaine d'une représentation empiriste du sujet, elle-même issue d'une lignée sceptique selon laquelle on ne peut rien dire du sujet si ce n'est ce qu'il vit et la manière dont il s'accommode de ce qu'il vit. Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur une filiation qu'il me paraît possible d'établir en ce sens entre Hume et le paradigme de la résilience.

¹⁶¹ J'aborde ici la figure du résilient dans sa portée paradigmatique. Il est évident comme le précisent les principaux spécialistes que la pratique met en travail ses limites. On pourra notamment consulter à ce titre l'ouvrage collectif sous la Direction de Anaut, Marie et Cyrulnik Boris, *La résilience, de la théorie à la pratique – 1^{er} Congrès Mondial sur la résilience*, Odile Jacob, 2014 et l'article de Tisseron, Serge et Cyrulnik, Boris. “Controverse : la résilience en question”. *Résilience : Réparation, élaboration ou création?* Toulouse : Erès, 2007. Coll. “Hors collection”, p. 15-53

¹⁶² Je retrouverai la figure de Job dans ma troisième partie, précisément pour attester de la force de celui qui ne veut donner aucune justification au mal, qui s'abstient de vouloir et qui pour autant ne s'accommode pas de ce qui lui arrive, sans pour autant le juger.

¹⁶³ Sarano, Jacques. *La douleur*. Éditions de l'Épi, 1965, p.183

Nous sommes alors en grande difficulté pour penser une force qui résisterait sans pour autant nier au sens strict la réalité du mal. C'est ce que tente toute pensée de l'histoire héritée de l'hégélianisme mais qui achoppe à penser la réalité du mal ; le mal ne peut être absorbé par l'histoire parce qu'il surgit toujours non pas dans l'histoire mais dans *une* histoire individuelle et qu'il est non pas ce qui fait l'histoire mais au contraire ce qui défait le rapport du sujet au temps "naturel" de l'histoire. Face au mal, la force intégratrice du sujet est mise à l'épreuve. Quand le mal surgit, il n'y a plus de temps soutenable, il n'y a plus continuité possible, il y a rupture ; le mal est toujours d'abord pouvoir de déliaison "traumatique" par essence. Le mal surgit toujours sous la forme d'un événement qui déchire radicalement la continuité du rapport à la vie. Il me paraît déterminant d'examiner à ce stade que là où le mal est, "je," s'il est entendu comme principe d'intégration, n'est plus. "Je" ne peut rien faire *du* mal, il peut juste faire *malgré* le mal.

Pour que "je" persiste confronté au mal, il faut penser le passage d'un *événement* à un *avènement*, il faut que le sujet puisse encore créer du nouveau, que l'événement ne se fige pas en destin. Mais c'est précisément cette capacité à créer du nouveau qui ne soit pas complice de l'événement du mal qui met la pensée en difficulté. Il nous faudra là pouvoir envisager dans le sujet la possibilité d'advenir dans un futur fragilisé par l'événement de la maladie. Un advenir qui n'ait aucun lien avec le futur du temps horloger, un advenir ouvert par le présent auquel, malgré la souffrance, le sujet "affirmerait" sa qualité propre, dans une radicale altérité au mal "signant" par là sa préférence pour la vie.

Et si je me situe ici d'un point de vue ontologique et non encore pratique, cela nous amène à examiner s'il est possible d'envisager un pouvoir d'intégration du sujet qui puisse être pensé en terme d'opposition véritable. Soit le mal est, et alors "je" n'est pas, si "je" est pouvoir d'intégration, une mêmeté qui ne se traduit pas par une identité mais une permanente liaison de soi à soi ; soit le mal n'est pas et "je" peut tout absorber de ce qui arrive puisque sa réalité dépend de mon jugement. Cette alternative, que je pose de manière radicale me semble jalonner la pensée occidentale sur la question du mal, que celle-ci se déploie dans une perspective dualiste ou moniste du sujet. Là encore je n'entreprendrai pas un examen historique mais souhaite m'arrêter sur ce que je considère comme ces deux figures extrêmes qui tentent d'affirmer une résistance au mal, figures qui de mon point de vue se rejoignent et achoppent sur le même écueil en ce que pour affirmer une force, elles éludent le caractère fondamental de l'épreuve du mal.

Nous voyons ici que l'enjeu se tient autour de la question de l'être du sujet, du fait même de penser le sujet d'abord dans son rapport d'identité à l'être.

I. 3. §1. La figure du stoïcien

Le stoïcisme soutient la possibilité pour chacun de développer une citadelle intérieure,¹⁶⁴ "imprenable" pour tout mal qui viendrait de l'extérieur. Je considère ici le stoïcisme comme l'épure d'une approche dualiste du sujet et qui peut trouver son apogée dans la pensée kantienne qui scelle la possibilité d'une volonté toute puissante puisque "agissant" le sujet.

Arrêtons-nous sur la possibilité de la "citadelle intérieure." Qu'est-ce qui peut amener à considérer comme l'écrivit Marc Aurèle que "*Partout et constamment, il dépend de toi de te complaire avec piété dans la présente conjonction des événements ?*"¹⁶⁵

L'hégémonie de la volonté tient au fait qu'elle puisse laisser hors d'elle, hors d'atteinte donc du sujet, tout ce qui ne dépend pas de soi. Elle repose sur un dualisme fondamental qui depuis Platon voudrait soumettre tout ce qui nous arrive à la discipline des activités de l'âme. Ainsi l'âme que nous ne connaissons que par ses actes et ses effets peut discipliner son jugement, et par suite ses désirs pour garder la maîtrise de ses actions. *Il s'agit de ne rien vouloir que ce que je peux vouloir.* Et ce que je peux vouloir c'est ce qui dépend uniquement de moi. Mais évidemment toute la difficulté est là. Elle est là à deux niveaux. D'abord au niveau de la définition du sujet même de la volonté. Qui est le sujet qui veut ? Jusqu'où peut-il rester celui qui veut ? Ensuite au niveau même de l'autonomie du vouloir. Puis-je seulement au sens strict *vouloir* face au mal ?

Examinons donc le premier niveau de la difficulté rencontrée avec la volonté pour trouver une assise suffisamment solide à l'énergie nécessaire pour que le sujet ait une force de guérison.

Comment la volonté pourrait-elle s'abstraire de ce contre quoi elle s'exerce ? Il faudrait pouvoir attester du fait que celui qui veut puisse ne pas "pâtir" du mal ou sinon comment penser un "acte" de volonté ? Et en même temps comment imaginer une opposition, une ré-action possible sans ce pâtir préalable que le sujet ne tolère pas ?

¹⁶⁴ Ce terme est emprunté à Pierre Hadot en référence à son ouvrage *La citadelle intérieure, introduction aux pensées de Marc Aurèle*. Fayard, 1992 (2008)

¹⁶⁵ Aurèle, Marc. Textes grecs ou traduction des *Pensées, Pensées VII, 54*, voir Bréhier, Casaubon, Cortassa (1984)

Le sujet volontaire ne peut rien sans le secours de la loi qui le lie à l'universel. Mais comment maintenir la force de ce lien, par quoi tient-il ? Accéder à la loi c'est déjà pouvoir se représenter l'unité d'un sujet, c'est déjà pouvoir se relier à soi, revenir en soi. Si le sujet avait tout moyen de "résister" au mal généré par la maladie par la seule volonté, cela voudrait dire que la maladie ne l'atteint pas dans son unité de sujet autrement dit qu'elle n'est pas encore un mal, qu'elle est une douleur qui n'atteint pas le sujet hégémonique. Ainsi chez Kant, je crois pouvoir dire que l'option d'un mal radical est envisagée dans une perspective qui "magnifie" la volonté. Si en effet le mal n'était pas radical, la volonté ne serait pas autant digne de respect. Le stoïcisme kantien est généreux mais il a l'arrogance du héros, celle de ne pouvoir aborder, si ce n'est en condamnant, l'épreuve d'un pouvoir séparé d'un vouloir par une douleur qu'aucun devoir ne saurait justifier, et à aller jusqu'au bout, comme le montre d'ailleurs l'impératif catégorique, *plutôt mourir qu'endurer*.

Peut-être devrions-nous nous risquer d'ailleurs à partir d'une interprétation de Jean Nabert dans son *"Essai sur le mal"* à explorer précisément ce qu'apporte l'identification d'un écart entre l'injustifiable et le mal. Pour lui l'injustifiable "*c'est le négatif absolu qui persiste dans les négativités qui portent plus haut le devenir de l'esprit. Ce n'est pas encore le mal ; il y faut la complicité du vouloir. Mais c'est ce qui permet de restituer au mal toutes ses dimensions.*"¹⁶⁶

La première lecture de cet écart est que le surgissement véritable du mal se fait toujours sur le registre d'une "adhésion au possible" et que d'une certaine manière à ce titre, la volonté a toujours déjà choisi le mal puisque son essence même, qui est de choisir peut toujours par définition choisir le mal. Ce dont rend bien compte de mon point de vue l'analyse de Nietzsche sur la volonté qui est un corolaire de la grande santé. La volonté est en fait dans sa plus fondamentale expression, affirmation du tout, un "amor fati" pour pouvoir toujours vouloir. Et dans cette perspective la meilleure manière de résister au mal, d'un point de vue ontologique et non encore éthique, c'est de le vouloir, puisqu'il est.

Ce que Nabert développe d'un point de vue éthique à propos du mal moral ne peut-il pas être opposé à l'analyse que nous pourrions faire d'une énergie entendue comme volonté

¹⁶⁶ Nabert, Jean. *Essai sur le mal*. Aubier Editions Montaigne, 1970, p. 61

de s'opposer au mal ? “*En raison de l'intervalle, si court qu'il soit, qui sépare le surgissement du possible de l'adhésion du moi qu'il requiert, nous croyons volontiers que l'impureté de la causalité commence à cette adhésion, bien qu'elle soit déjà inscrite dans la génération du possible et que nous ne puissions la comprendre par aucun commencement que nous lui assignerions dans notre expérience propre.*”¹⁶⁷

Le jugement qui m'amène à prendre position pour ou contre le mal, se fait déjà si je puis dire complice du mal, en le constatant et en souffrant de sa constatation. Ainsi dans la maladie, nous pouvons aussi et peut-être d'abord parler de double peine au niveau de la conscience : la souffrance et la conscience de cette souffrance. Comment la conscience pourrait-elle alors trouver en elle-même la possibilité d'une force qui ne s'absorbe pas dans l'objet dont elle a conscience ?

Si nous voulons garder une distance par rapport à l'injustifiable, une non adhérence et par suite une non adhésion, nous devons trouver ailleurs que dans une expression de volonté la force de lui résister. L'injustifiable c'est précisément ce face à quoi le sujet ne peut pas même vouloir, parce qu'il s'empêche en lui tout accès à une loi universelle qui le relierait à une communauté de sens. Pour penser le lien à la loi universelle, il faut pouvoir envisager une causalité pure du moi qui pourrait vouloir le bien, si ce n'est par *un acte pur*,¹⁶⁸ car ne pouvant jamais se détacher de la sensibilité, du moi par devoir. Mais que peut le devoir, que peut la loi morale en moi, lorsque le fait même d'être moi me fait souffrir ? Où trouver la prise avant d'envisager une reprise du soi ?

¹⁶⁷ *Ibid*, p. 76

¹⁶⁸ Introduire la sensibilité comme condition inhérente à l'exercice de l'entendement et n'entendre la sensibilité que comme perception d'un contenu de conscience c'est ce qui rend difficile de poser un “acte pur” au fondement de la causalité du sujet. Je reviendrai dans ma troisième partie sur cette notion d'acte pur que je n'entends pas dans sa tradition antique qui, chez Aristote, Plotin ou Porphyre, l'a dissocié d'une réflexion sur le sensible en le rattachant précisément à un principe premier, “premier moteur,” ou “Un,” ou encore “Bien” dont nous sommes “séparés” précisément par une conception de notre condition sensible appréhendée d'abord sous l'angle du corps périssable. J'aurai à penser dans une possibilité de résistance du sujet précisément ce qui en lui résiste à la destructivité du mal dans un au-delà de l'essence qui ne soit pas pour autant au-delà d'une certaine réalité charnelle. Sur l'approfondissement de ce point voir le livre de Hadot, Pierre. *Plotin, Porphyre. Etudes néoplatoniciennes*. Les Belles Lettres, 2010, et celui de Pigler, Agnès. *Plotin une métaphysique de l'amour, l'amour comme structure du monde intelligible*. Librairie Philosophique J. Vrin, 2002

L'examen de l'injustifiable ne risque-t-il pas d'atteindre le respect d'infirmité s'il nous faut l'entremise de la loi morale et ma volonté pour affirmer ma dignité ? Alors si malgré l'injustifiable, le moi en deçà du choix peut trouver en lui quelque chose qui résiste et qui ne soit pas de l'ordre de l'attachement à lui-même qui de nouveau par amour de soi pourrait ajouter à l'ampleur du mal, ce quelque chose ne peut relever d'une quelconque médiation. Parce que la médiation s'inscrit toujours dans l'écart qui ajoute à la souffrance subie, une sorte de souffrance infligée par le moi à lui-même par ce mouvement de clôture sur soi de la conscience de soi. *“En choisissant entre des possibles, le moi se fait sujet de la moralité, mais ces possibles attestent qu'il s'est choisi lui-même par un acte qu'il prend en charge, qu'il ne peut penser que comme une déchéance irrémédiable du moi pur, et dont il travaille à discerner, à redresser, à évacuer les conséquences, sans céder jamais à la croyance ou à l'illusion d'une pleine justification de soi.”*¹⁶⁹

L'homme confronté à la maladie ne ferait-il pas l'épreuve de cet écart fondamentalement irréductible entre ce qu'il est capable de penser et ce qu'il vit sans pouvoir être capable de le vouloir ou de le refuser ? Ce qui apparaîtrait ici c'est que le moi n'a jamais assez de force propre, aussi “moral” soit-il pour résister à la scission qu'introduit dans le moi, l'épreuve de la souffrance. Que le moi, par amour de soi ou déception de cet amour, au fond pourrait “aimer” sa souffrance, faisant même à son insu et en tout cas possiblement à l'insu de la conscience, de cet amour du soi souffrant un mérite propre à nourrir son amour propre. Ainsi il nous faudra penser quelque chose de plus essentiel que la volonté si nous voulons pouvoir attester d'une véritable résistance au mal. *Il ne faut pas que la maladie puisse servir le crime.*

Et là encore nous retrouvons toute la profondeur de la pensée de Nietzsche que pour autant nous ne suivrons pas jusqu'au bout. Il y a sans doute dans une reconnaissance compatissante de la souffrance, une part de nous-même qui s'en fait son complice.¹⁷⁰ Si la souffrance est injustifiable, elle doit pouvoir toujours échouer sur un rivage, peut-être serait-il plus juste de parler de récif, qui ne lui laisse aucune prise.

¹⁶⁹ Nabert, Jean. *Essai sur le mal*. Aubier Editions Montaigne, 1970, p. 87

¹⁷⁰ Sans ignorer ce que la psychanalyse apporte sur ce sujet notamment avec le concept de pulsion, je me place ici du strict point de vue de ce dont nous pouvons avoir conscience sans pour autant avoir recours aux théories sur l'inconscient.

Nous ne dirons donc pas qu'il ne puisse être envisagé de "*citadelle intérieure*" mais il nous faudra examiner comment cette intériorité pourrait être entendue autrement que sur le registre d'une pleine maîtrise de la conscience de soi ou d'une volonté "*bonne*." Et il ne s'agit pas non plus d'aller ici en direction d'un vouloir non vouloir qui s'exprimerait dans ce que Nietzsche a défini dans l'idéal ascétique qui pour moi relève toujours d'une complicité avec le mal. Bien sûr je n'oublie pas ici que Nietzsche se soit dit fervent défenseur de la volonté et d'une volonté au-delà du bien et du mal mais précisément en rangeant la force de vie du côté de la volonté, il fût conduit à identifier qu'au sein de la volonté qui ferait la force de vie se tient *une volonté d'anéantissement*. Ainsi si le sujet peut trouver en lui une force de guérison qui ne puisse se retourner en son contraire, ce ne peut être la volonté, car "*l'homme préfère encore avoir la volonté du néant que de ne point vouloir du tout*."¹⁷¹ Cette volonté du néant, ne serait-ce pas l'expression d'une scission fondamentale à l'intérieur du moi qui à chaque reprise "identitaire" peut toujours se retourner contre soi, c'est-à-dire contre ce qui a pouvoir de demeurer soi.

Alors peut-être faudrait-il envisager une citadelle qui justement se garderait du moi et de sa "*causalité impure*"¹⁷² dans le sens où la définit Jean Nabert. "*On ne voudra pas nier qu'en l'absence d'un reproche déterminé que le moi est fondé à se faire, il n'y ait un sentiment lié à la parcimonie du don qu'il fait de soi, et à l'avarice spirituelle confortablement associée à l'accomplissement du devoir, fût-il le plus largement entendu*."¹⁷³ Une citadelle, d'où l'intimité ne pourrait être exposée à la conscience et qui ne serait pas pour autant l'inconscient. Une intimité éprouvée, ne pouvant laisser aucun écart entre le sensible et l'intelligible. Devrions-nous alors l'identifier à *un acte spirituel* comme le fait Jean Nabert et qu'il invoque pour rendre compte de ce doute que la souffrance distille à l'égard de l'ordre que l'esprit institue ? "*A ce moment, l'autorité des normes expire, mais non point celle de l'acte spirituel dont elles procèdent et qui les passe : il ne tient que de soi sa garantie, il autorise, il fonde nos jugements sur l'injustifiable et sur les maux qui en sont l'expression, il est la caution de notre sentiment*."¹⁷⁴ Qu'il faille penser la possibilité d'un acte pur, c'est-à-dire qui ne relève

¹⁷¹ Nietzsche, Friedrich. *La généalogie de la morale*. Gallimard, 1983. Coll. Idées (n°113), p. 246

¹⁷² Nabert, Jean. *Essai sur le mal*. Aubier Editions Montaigne, 1970, Chap. II

¹⁷³ Nabert, Jean. *Essai sur le mal*. Aubier Editions Montaigne, 1970, p. 89

¹⁷⁴ Nabert, Jean. *Essai sur le mal*. Aubier Editions Montaigne, 1970, p. 54

pas de la sensibilité qui relève en nous de la nature naturans, c'est ce qu'exige le fait même d'émettre l'hypothèse d'une résistance à la souffrance mais je laisserais en suspens ici le fait de se prononcer sur son caractère "purement" spirituel.

Il nous faudra trouver ce dynamisme plus intime que le moi capable de garder le moi de lui-même sans pour autant le mettre hors de soi.

Car la maladie, lorsqu'elle fait vaciller le sujet suscitant une crainte sur la permanence de son être même, le met à l'épreuve de l'exclusion. Le *hors de moi* dont parle Claire Marin, n'est pas tant de l'ordre d'une sortie de soi, d'une séparation entre soi et soi que d'une séparation entre soi et ce qui nous relie aux autres. Et là nous sentons bien que s'il peut y avoir un registre de liaison du moi à l'universel à partir duquel, je me sente essentiellement appartenir à la communauté des autres sois, ce n'est pas par la médiation d'une loi qui régirait ma participation à l'universel. C'est de la scission du moi que vient le tremblement véritable du sujet dans son accès à lui-même, voulant se défaire de ce dont précisément il ne peut se défaire, tremblement auquel la volonté ne peut rien sauf à nier d'emblée cette réalité du mal vécu, puisque la volonté repose sur l' assise de cette loi morale en moi qui veut l'universel.

Ce point de vue ontologique ne peut pas de mon point de vue être réfuté par la possibilité de déni psychologique. Que nous puissions minimiser le mal et en protéger les effets destructeurs sur l'unité de la psyché ne fait que confirmer qu'il ne s'agit plus là de vouloir car la volonté requiert une pleine conscience de soi. Ainsi j'entendrai ici le déni comme un symptôme de l'ampleur du tremblement. La confrontation à l'injustifiable ontologique de la maladie (qui bien sûr est radicalement d'un autre ordre que la causalité biologique) déjoue toute tentative rationaliste car elle ne résiste ni au dualisme qui permettrait à la volonté de rester maître chez elle en jugulant les passions ni au monisme classique qui ferait de la volonté le simulacre d'un désir auquel nous ne pourrions nous soustraire raisonnablement et qui nous enjoindrait toujours de trouver la perspective dans laquelle pouvoir accepter ce qui nous arrive. *"Le rationalisme dessine les contours de l'ordre que la moralité institue et considère qu'en chaque sujet la volonté, également capable de l'universel, oscille seulement entre le oui et le non, entre l'adhésion et le refus, entre une motivation par la loi et une motivation par des désirs sensibles, comme si*

la justification du moi, rapportée à cette alternative, se conformait à l'opposition des contraires.”¹⁷⁵

L'épreuve véritable de la maladie c'est de vivre en tant que sujet non pas au milieu de contraires enjoignant notre liberté de choisir, mais tellement lié à l'éprouvé qu'aucune liberté ne puisse venir de moi. Alors oui, si la dignité du moi requiert qu'il puisse être libre, *la maladie me met hors de moi*. Mais cet exil ne vaut que si le moi est avant tout liberté et si la liberté est pensée du côté de l'autonomie dans un rapport tautologique du moi à lui-même.

Nous aurons à revenir sur ces deux postulats. Constatons seulement à ce stade que précisément dans la maladie, nous n'avons pas le choix et qu'à ce titre la force d'entreprendre de guérir ne peut relever d'un choix ; le sujet malade se voit contraint de penser sa liberté autrement que selon l'exercice de sa volonté. Alors que nous ne pouvons établir de différence ontologique entre l'état de santé et la maladie, quelle “opération” en effet pourrait être envisagée pour passer d'un stade de maladie à celui de santé par un acte libre ? Pour prétendre maintenir une possibilité d'acte autonome, encore faudrait-il que le sujet puisse ne pas douter de la loi qui lui intime le respect d'un juste ordre de l'être. Et pourtant, il nous faudra bien parler d'un acte pour rendre compte de l'épreuve de la guérison sauf à revenir à une conception purement naturaliste de la guérison mais qui reviendrait à nier même le fait de la guérison. Si la guérison ne relève pas d'un acte du sujet, si le sujet n'y participe pas d'une quelconque manière alors la maladie n'est que fait de nature. Ce qui permet de réhabiliter la volonté en tout cas dans sa conception stoïcienne, puisqu'au fond le sujet n'a plus à se préoccuper *d'intervenir* sur ce qui se passe en lui selon l'ordre de la nature, il n'a qu'à bien le comprendre, et s'y conformer ; sur ces deux registres la volonté peut faire son office. Vouloir alors c'est consentir à l'événement.

Je doute que nous ne puissions trouver dans cette voie autre chose que ce que nous apporte l'art médical se perfectionnant au fil de l'histoire au gré de ses capacités de connaissance des lois de la nature et de perfectionnement de ses outils. Ce qui relève du vouloir dans le processus de guérison c'est sans doute à ce titre consentir à se laisser

¹⁷⁵ Nabert, Jean. *Essai sur le mal*. Aubier Editions Montaigne, 1970, p. 64

soigner; mais que toute la force de la guérison soit contenue dans ce consentement, c'est ce que nous ne saurions affirmer.

Ainsi l'héroïsme au fond stoïque qui anime la pensée kantienne nous conduit à une alternative pleine de mérite pour le sujet qui dans les deux cas se voit enjoint de faire preuve de bravoure; un pessimisme radical (au plus profond du combat, la volonté nous abandonne) ou un optimisme naïf (rien n'est en dehors du vouloir, puisqu'il n'y a rien que je ne puisse si je le dois). Mais cette alternative ne me semble pas propre à rendre compte de quelque ressource mobilisable en situation de tremblement.

D'abord parce qu'elle suppose que nous puissions tenir hors de nous le pâtre de la maladie, ce qui voudrait dire que nous puissions nous détacher du sentir et du ressentir, et ensuite, peut-être plus fondamentalement encore, parce que toute recherche de volonté souveraine qui s'accompagne nécessairement d'apathie pose radicalement la question de la "réalité" du sujet.

Il importe alors de nous demander si tenir hors de nous le pâtre par la volonté, avant même de nous demander si cela pourrait être possible, pourrait nous permettre de trouver une assise à une force de guérison. Car comment imaginer une opposition au mal sans un "éprouvé" du mal ? Comment imaginer de vouloir guérir sans "pâtre" d'être malade ? Et évidemment je ne suis pas ici en train de dire qu'une éventuelle force de guérison intérieure au sujet¹⁷⁶ requiert de maintenir la douleur, mais que nous ne pouvons "agir" en tant que sujet malade, qu'éprouvant notre maladie. Qu'il soit possible de nous "affranchir" de la douleur, c'est ce que semblent montrer déjà depuis l'antiquité les formes diverses d'ascétisme, et c'est aussi ce dont l'esprit est capable dans le refoulement, mais précisément parce que dans ce cas le vouloir est entraîné à la force de l'habitude, il n'est déjà plus un véritable vouloir mais un mixte de volontaire et d'involontaire, une part de l'acte se faisant "malgré nous." Dans cet "affranchissement," la nature si je puis dire a repris ses droits sur le sujet. Le sujet peut tout au mieux "endurer," ce qui veut dire supporter ce qui est. Et peut-être certains seront-ils enclins à dire que c'est le meilleur moyen d'économiser ses forces. Laisser être, par un patient travail de dessaisissement de soi, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus d'attache sensible possible

¹⁷⁶ Je ne parle encore ici que généralement d'une force intérieure sans avoir encore examiné si nous pouvons la concevoir comme synergique ou indépendante de l'intervention de soin extérieure. Nous verrons dans la seconde partie ce que la force de l'intériorité pourrait devoir à ma relation à l'autre.

à une réalité délimitée par le sujet, un être qui ne soit plus que discipline, un être totalement “habitué” aux lois du vivant n’ayant alors plus aucune résistance “douloureuse” liée à sa préférence, n’ayant plus à souffrir de la vie, déjà mort en fait. N’ayant plus à soutenir son effort, n’ayant plus à se positionner face au mal. Serait-ce ce à quoi pourrait nous exposer le transhumanisme dans la fusion homme-machine ?

Ce que je tente de montrer ici en forçant le trait de la volonté du héros stoïcien, c’est que situer la force d’intégration du sujet (sans laquelle il n’est plus au sens strict un sujet) dans le vouloir, c’est prendre le risque d’en arriver à devoir, pour en maintenir la cohérence, tout vouloir de ce qui arrive ou encore tout accepter; ce qui pourtant me semble antinomique de la volonté.

N’est-ce pas au fond ce que nous pourrions interpréter de *La Philosophie de la volonté* de Ricœur critiquant le stoïcien pour lequel au fond la subjectivité est une parcelle du tout. “*J’aime ma misère engloutie dans la grandeur du monde, que Marc Aurèle appelait “la santé de l’univers.”*”¹⁷⁷ S’il ne peut y avoir de volonté que d’une reprise sur soi, il faut bien que je sois en quelque sorte attaché à ce soi auquel je donne forme à chacun de mes efforts à chacun de mes choix, pour qu’ils soient désignés comme miens. Mais alors ne serais-je pas toujours radicalement séparé du tout ? Le vouloir n’est pas acte pur.¹⁷⁸ Le vouloir s’enracine dans une affectivité. Lorsque l’affectivité s’éprouve souffrante, comment le vouloir pourrait-il vaincre ce “pâtir” et maintenir la force de l’acte ? Si c’est par la conscience entendue comme reprise de soi, comme ce qui “choisit” ce qu’elle retient de l’expérience, ne faut-il pas déjà qu’en l’éprouvé se soit manifesté un inacceptable avant que celui-ci ne fût jugé “injustifiable,” qu’une autre force ait toujours déjà précédé celle de la loi ? Et que ce soit précisément dans cet éprouvé que l’unité du soi se trouve, unité alors parfois insupportable. Si dans son effort de personnalisation, la volonté issue d’une conscience affectée de cet éprouvé, peut trouver la force d’un acte ; elle ne peut plus longtemps être qualifiée de volontaire. La volonté qui semble aux commandes, doit bien plutôt être commandée par une force d’une autre nature, *une force*

¹⁷⁷ Ricœur, Paul. *Philosophie de la volonté*, Vol.1. Points, 2009. Coll. Points Essais, p. 590

¹⁷⁸ Ibid, p. 109 “*On se tromperait totalement sur l’homme - et nous découvrirons progressivement que la condition d’homme a pour index limitatif l’être de la Transcendance – si on tenait le vouloir pour un acte pur.*”

immédiate capable d'emporter la préférence au niveau du sentir qui ne soit ni reprise sur soi de la conscience ni pour autant passivité “naturelle.”

Une philosophie de la volonté peut sans doute espérer s'affranchir au fond de la question de la guérison et par là même s'attacher à “vaincre” la souffrance à la mesure de son pouvoir de détachement.

Loin alors de permettre de penser une possibilité pour que le mal reste en dehors de soi dans une mise à distance, l'apologie de la volonté et derrière elle l'idéal d'autonomie qui le sous-tend ne nous conduirait-il pas plutôt à envisager que nous puissions faire de ce mal un objet d'attention qui exige tellement de nous-même que nous y soyons absorbés, source de clôture sur soi, dans la superbe d'une prétendue maîtrise de soi ? L'apologie de la volonté ne conduirait-elle pas à l'ironie de vider le sujet ainsi de toute intériorité autre que le mal qui le gagne et alors le fragiliser encore davantage ?

Sauf à subsumer pleinement la subjectivité sous l'ordre du vivant mais alors à nier la réalité même du sujet.

I. 3. §2. La figure du résilient

Apparemment à l'opposé pourrait-on dire de la figure du Stoïcien se tient celle plus contemporaine du “résilient” qui examine avant tout dans la capacité d'attachement du sujet la force de résister aux événements traumatiques auxquels il peut être confronté.

Le paradigme de la résilience qui regroupe des positions très disparates, loge avant tout dans la capacité d'attachement du sujet la force de “*reprendre le cours normal de sa vie*” après un traumatisme, dont une maladie grave. Ce que je veux montrer ici avant d'approfondir le couple résilience-résistance dans ma seconde partie, c'est que ce paradigme fait du mal un pouvoir transformateur. Le sujet résilient fait feu de tout mal si je puis dire. Rien qui ne soit essentiellement hors de portée de ce pouvoir de transformation, simplement à chacun selon sa force d'attachement.

Cette formulation “du cours normal de la vie” amène à ne considérer le mal que comme un incident, une “anomalie” qu'il est possible d'absorber, comme les muscles sont capables d'absorber un choc, même si nous savons combien la capacité d'absorption d'un muscle dépend de la force du choc. La limite de cette capacité n'est au fond qu'une limite quantitative ; le mal est supportable en fonction du degré de souffrance et, si je puis m'exprimer ainsi à ce stade, selon le degré d'endurance du sujet, mais il n'y a rien au fond dont le sujet résilient ne puisse se remettre. Examinons plus avant cette merveille.

La figure du résilient envisage la “réaction” du sujet à une agression traumatique sous l’angle des ressources dont il dispose pour y faire face et la dépasser alors que jusqu’à son émergence le paradigme de la vulnérabilité domine dans les approches psychologiques et psychanalytiques de l’épreuve traumatique.

Tout comme la santé et la guérison, la résilience est un concept “vulgaire,” que nous serions bien en peine de décrire en tant qu’objet scientifique. Il est à noter que cette notion qui a valeur de paradigme fait l’objet d’une littérature particulièrement abondante, contrairement à la notion de guérison. Il serait sans doute intéressant de se demander dans un autre cadre ce que le choix de ce terme, pour désigner au fond ce que désigne la part subjective de la guérison, dit de l’époque. Guérir, dans son étymologie même relève d’un point de vue qui part du sujet, d’un point de vue qui situe le sujet au cœur de ce dont il y a lieu de guérir et ce, que nous entendions guérir au sens de “guérir quelqu’un” ou comme le fait de guérir soi-même.

Il s’agit dans les deux cas de “garder.” Avec la résilience, il s’agit pour le sujet avant tout de se rétracter et la question est alors d’interroger s’il rompt avec l’évènement traumatique ou avec lui-même absorbé par l’évènement traumatique ?

Le terme de “résilience” vient en effet du latin “resilire” qui est composé de “salire” qui veut dire “sauter” et du préfixe “re” qui marque le mouvement vers l’arrière. Comme le souligne Serge Tisseron,¹⁷⁹ il y aura deux évolutions au terme. L’évolution dans la langue française traduite par la notion de “résiliation” et l’évolution dans la langue anglaise au travers du terme de “resiliency.” Sans entrer dans une analyse philologique, il me paraît opportun de garder ces deux acceptions en tension dans la réalité de ce que le terme de résilience signifie puisqu’elle ne fait pas l’objet d’une définition stabilisée et que l’on peut dire à ce titre qu’elle a une vertu d’objet transitionnel pour mettre la “capacité” qu’elle désigne en débat.

Nous noterons donc d’emblée que la résilience ne peut dans le terme en tout cas être confondue avec la résistance qui vient de “stare,” entendue comme capacité à se tenir droit. Ainsi nous pourrions dire que la résistance pour le sujet est ce qui lui permet de s’opposer radicalement avec ce qui lui est hostile alors que la résilience est ce qui lui permet d’en faire quelque chose d’autre que de l’hostilité.

¹⁷⁹ Tisseron, Serge. *La résilience*. PUF, 2013. Coll. Que Sais-je ? p. 9-10

Au-delà des limites épistémologiques attachées à cette notion “transversale” qui se nourrit de champs d’études très divers, ce qui me semble particulièrement intéressant dans l’approche de la résilience c’est sa tentative d’identifier un possible décryptage (sans jeu de mot) de la dynamique d’interaction du sujet avec son milieu en lui reconnaissant un “pouvoir” sur l’événement. *“C’est le sujet lui-même qui attribue à l’événement son pouvoir de fracas ou d’indifférence. Tout processus résilient est une transaction entre ce qu’on est et ce qui est.”*¹⁸⁰

Dominée par une réflexion sur ce que “je peux”, l’appréhension du phénomène de la résilience me semble très complémentaire de la figure du Stoïcien qui *veut* sans se poser véritablement la question de ce qu’il peut vouloir car la force de son vouloir précisément requiert qu’il puisse pouvoir ce qu’il veut parce qu’il le doit.

Or aborder le pouvoir ou la capacité observée dans la figure du résilient, nous confronte aux difficultés qui animent les débats des penseurs et praticiens de la résilience. Je me demande à ce stade si cet engouement constaté pour la résilience ne serait pas le symptôme d’une maladie de la pensée qui prétendrait pouvoir absorber l’injustifiable dans un champ de rationalité instrumentale permettant de se défendre de l’horreur du mal. Et comment ne pas vouloir s’en protéger puisque nous savons tous que dans sa proximité, c’est d’un enjeu vital dont il s’agit. Ainsi donc pour qu’il n’y ait pas de méprise sur mon intention ici, il ne s’agit pour moi ni de remettre en cause le fait à partir duquel la résilience se pense, à savoir qu’il y ait la possibilité pour un sujet de retrouver un élan de vie après un “choc” l’ayant mis en péril, ni l’intérêt à mieux comprendre les ressources que le sujet peut mobiliser dans la perspective d’un soin qui puisse soutenir cette mobilisation. Mon propos ici est d’examiner si dans ce que nous appelons aujourd’hui résilience et dans la manière dont les sciences humaines l’appréhendent, il est possible de trouver matière à nourrir notre propre réflexion sur la nature de la force qui pourrait animer le sujet à l’épreuve de la guérison.

Je m’en tiendrai dans cette première partie à situer plus précisément le champ d’étude, ses espoirs et ses limites à partir des principales questions d’ordre épistémologiques et éthiques relevées par ceux-là même qui ont recours à ce concept dans leur activité.

¹⁸⁰ Sous la direction de Cyrulnik, Boris et de Duval, Philippe, *Psychanalyse et résilience*, Ed. Odile Jacob, 2006, p. 23

L'étude de la résilience en tant qu'objet identifié par les sciences sociales date des années 1950 et a d'abord été développée aux Etats-Unis dans le cadre d'enquêtes épidémiologiques permettant d'identifier les composantes pertinentes pour la psychopathologie du développement. Serge Tisseron identifie trois pionniers qui ont développé chacun différemment une épidémiologie des facteurs de protection, Emmy Werner, Norman Garmezy et Michael Rutter. C'est incontestablement Boris Cyrulnik qui a contribué à vulgariser cette approche dans les années 90 en rendant la discipline accessible au grand public.

Je retiendrais ici trois caractéristiques de mon investigation ¹⁸¹ sur ce champ d'étude :

1. La résilience est un mot fourre-tout qui aujourd'hui recouvre des acceptions très diverses.
2. La sémantique de la résilience est séductrice
3. La résilience semble pouvoir se passer de la question de l'ontologie du sujet pour aborder ses ressources

I. 3. §2. 1 La résilience un mot fourre-tout :

Il n'existe pas aujourd'hui de définition stabilisée de la résilience, ce qui amène Serge Tisseron à ironiser "*Dis-moi de quelle résilience tu parles et je te dirais qui tu es.*"¹⁸² Au-delà de la formule, il me paraît intéressant de souligner que la résilience pourrait bien effectivement être l'objet fantasmatique de la part subjective de la guérison que nous n'arrivons pas à penser.

Il s'agit d'abord de préciser que le concept de résilience existe aussi dans le champ de la physique des matériaux, soit, selon la définition du Petit Robert, la résilience désigne "*de l'énergie cinétique absorbée nécessaire pour provoquer la rupture d'un métal, à la surface de la section brisée. La résilience qui s'exprime en joules par cm², caractérise la*

¹⁸¹ Les principales sources bibliographiques qui ont nourri cette analyse sont :

Tisseron, Serge. *La résilience*. PUF, 2013. Coll. Que Sais-je ? Anaut, Marie. *La résilience, surmonter les traumatismes*. Armand Colin, 2ème édition, 2013 – Anaut, Marie, et Cyrulnik Boris, *Résilience. De la recherche à la pratique, 1^{er} Congrès Mondial sur la Résilience*. Odile Jacob, 2014 – Cyrulnik Boris et Duval Philippe, *Psychanalyse et résilience*, Odile Jacob, 2006 – Hanus, Michel. *La résilience, à quel prix ? Survivre et rebondir*. Maloine, 2001

¹⁸² Tisseron, Serge. *La résilience*. PUF, 2013. Coll. Que Sais-je ? p. 104

résistance aux chocs.” Et il semble bien que ce soit par rapport à cette analogie que le mot puisse être “subsumé” sous une unité de sens qui est en fait celle de la capacité à résister aux chocs. L’histoire de la pensée n’en est pas à sa première analogie pour rendre compte de l’être humain comme en atteste tout particulièrement la pensée médicale et sa représentation de l’homme qui se réfère aux paradigmes mécaniste, vitaliste et cosmologique. Je reviendrai sur les avatars de cette analogie dans ma deuxième partie et en particulier sur le fait qu’elle induit une confusion entre résilience et résistance, qui de mon point de vue ne traduisent justement pas la même réalité.

Je vais d’abord m’attacher ici à repérer que les définitions de la résilience “humaine” s’accordent sur un point de vue qui est celui de l’observation extérieure. En attestent quelques unes des définitions données par les auteurs majeurs qui ont développé le concept :

“La résilience est un phénomène manifesté par des sujets jeunes qui évoluent favorablement, bien qu’ayant éprouvé une forme de stress qui, dans la population générale, est connue comme comportant un risque sérieux de conséquences dévavorables”(Rutter, 1995)

“On admet généralement qu’il y a résilience quand un enfant montre des réponses modérées et acceptables quand il est soumis, de la part de son environnement, à des stimuli connus comme nocifs” (Goodyer, 1993)

“La résilience est la capacité à réussir de manière acceptable pour la société, en dépit d’un stress ou d’une adversité qui comporte normalement le risque grave d’une issue négative”(Vanistendael, 1996)

“C’est la capacité d’un sujet à surmonter des circonstances singulières de difficultés, grâce à des qualités mentales, de comportement et d’adaptation”(Kreisler, 1996)

“La résilience est un processus, un devenir de l’enfant qui, d’actes en actes et de mots en mots, inscrit son développement dans un milieu et écrit son histoire dans une culture”(Cyrulnik, 2001)

Outre le fait que ces définitions n’en sont pas, je souligne ici que le terme de résilience, concept qui traduit une tension entre points de vue descriptifs et normatifs, relève avant tout du champ de l’observation. La résilience est avant tout un constat, une observation, évidemment influencée par le regard de l’observateur.

Dans une conférence du 13 octobre 2006 avec Boris Cyrulnik, Serge Tisseron¹⁸³ mettait en évidence les différents angles d'observation de la résilience; celle-ci peut s'entendre comme *comportement observable, comme qualité personnelle, comme processus, voir comme démarche esthétique ou morale*. La figure du résilient, serait-ce notre figure contemporaine du Phénix, et au fond malgré son apparente contemporanéité, le réinvestissement d'une figure mythique dans la réalité humaine ? Ainsi Jacques Lecomte a-t-il pu dire que les personnes résilientes sont des "*Alchimistes de l'existence qui ont su transformer le métal de la souffrance en or du lien interpersonnel et de la réflexion*"¹⁸⁴. Au flou des définitions s'ajoute un entrelacs de concepts de référence issus principalement de la psychologie du développement (largement représenté dans le mouvement des pionniers et notamment les travaux majeurs de Bowlby sur l'attachement¹⁸⁵), de la systémique, de la psychanalyse en s'appuyant fortement notamment sur les concepts de défense et de sublimation,¹⁸⁶ la psychologie cognitive et comportementaliste,¹⁸⁷ mais aussi les travaux des neurosciences sur la plasticité cérébrale.¹⁸⁸

Nous partageons avec Serge Tisseron l'idée que compte tenu du flou dans les définitions, le mot résilience "*présente moins un intérêt clinique qu'un intérêt stratégique,*"¹⁸⁹ celui de pouvoir redessiner les frontières de la psychanalyse elle-même exposée à de nombreuses critiques.

Enfin, on notera l'évolution de l'acception dominante depuis son émergence ; après une phase où la résilience était plutôt envisagée comme qualité personnelle dont certains

¹⁸³ Texte de conférence reproduit dans l'article :

Tisseron, Serge et Cyrulnik, Boris, "Controverse : la résilience en question". *Résilience : Réparation, élaboration ou création?* Toulouse : Erès, 2007. Coll. « Hors collection » p. 15-53

¹⁸⁴ Tisseron, Serge. *La résilience*. PUF, 2013. Coll. Que Sais-je ? p. 70

¹⁸⁵ Bowlby, John. *Attachement et perte*. PUF, 1978-1984 (3t) (1969-1980)

¹⁸⁶ cf Sous la direction de Cyrulnik, Boris et de Duval, Philippe, *Psychanalyse et résilience*. Odile Jacob, 2006

¹⁸⁷ Lazarus, Richard S. Folkman, Susan. *Stress, Appraisal and Coping*. New York : Springer Publishing, 1984

¹⁸⁸ On pourra consulter notamment de Chalupa, Léo M. et Berardi, Nicoletta, et Caleo Matteo, Galli-Resta, Lucia et Pizzorusso, Lucia. *Cerebral plasticity : New perspectives*. MIT Press, 2011.

¹⁸⁹ Sous la direction de Cyrulnik, Boris et de Duval, Philippe, *Psychanalyse et résilience*, Odile Jacob, 2006, p. 287

individus étaient dotés par “chance génétique” ou par la qualité de leur environnement psycho-social dans les tous premiers temps de leur existence, elle a ensuite été davantage abordée comme processus d’interaction entre l’individu et les acteurs de soin (“care giving” par des “tuteurs de résilience”), pour être aujourd’hui plutôt considérée comme une force que chaque être humain possède à différents degrés et qui peut être soutenue ou renforcée.¹⁹⁰

Malgré ces différentes acceptions on pourra retenir que la résilience se reconnaît à ce que la personne qui la figure ait repris une dynamique d’investissement dans la vie qui lui permette de se réinscrire positivement dans la société.¹⁹¹ Ce que montrent ces définitions c’est que la résilience se définit avant tout en référence à une capacité à interagir avec le milieu même quand celui-ci se révèle hostile voire destructeur. La résilience semble radicalement être un objet de l’éthologie, relevant d’une compétence susceptible d’être développée, qui ne peut se penser que dans le rapport d’un sujet à son milieu et l’observation de ce rapport. Cette perspective amène d’ailleurs la discipline à étendre son champ d’étude aux systèmes et macro-systèmes. On pourra en effet parler d’organisation résilientes et les institutions de soin elles-mêmes pourront être qualifiées ainsi dans la mesure où y seront développées les conditions qui favorisent la résilience des patients. Ainsi par extension des études de la résilience des individus se développe aujourd’hui “l’ingénierie de la résilience” qui pourrait servir de modèle à l’amélioration de la sécurité des patients.¹⁹² Bien que dans ce champ là non plus la définition de la résilience ne soit pas stabilisée. Selon Hollnagel l’ingénierie de la résilience est une discipline technique qui développe les concepts et les méthodes pour mesurer, évaluer et générer “l’aptitude intrinsèque d’un système à ajuster son fonctionnement avant, pendant ou suite à des perturbations, de sorte à ce qu’il puisse poursuivre son activité dans des conditions attendues ou inattendues.”¹⁹³

¹⁹⁰ Richardson, Glenn. “The Metatheory of resilience and resiliency“. *Journal of clinical psychology*, Vol 58, 3, 2002, p. 307-321

¹⁹¹ Cf CRAES-CRIPS Rhône-Alpes, *La résilience en action, passeport pour la santé. Faire face aux difficultés et construire*. Actes de la journée régionale du 28 novembre 2003. Faculté de Médecine de Rockefeller, Lyon

¹⁹² Cf article de Cuvelier, Lucie. “L’ingénierie de la résilience : un nouveau modèle pour améliorer la sécurité des patients ? L’exemple de l’anesthésie“, In *Santé Publique*, Vol 25, N° Juillet-août 2013

¹⁹³ *Ibid*

Peut-être voit-on mieux encore de loin, avec la distance du système, le postulat de toute démarche qui tendrait à rendre compte de conditions de résilience. Il s'agit de poursuivre son activité, tout comme au niveau de la personne résiliente, il s'agit de poursuivre son existence d'une manière qui *semble* "acceptable" ou "réussie" mais aux yeux de qui ? **Il s'agit pour le sujet de continuer à fonctionner.** Et nous comprenons bien alors les réserves éthiques énoncées par les praticiens eux-mêmes.

Qui est le sujet résilient si nous nous attachons à n'en observer que les comportements ? A quelle norme devons-nous nous référer pour définir ce que veut dire reprendre le cours de sa vie ? Qu'en est-il de ceux dont la capacité de résilience, une fois admis qu'elle existe en chacun d'entre nous, ne s'exprime pas ? Sans doute le flou des définitions permet-il de garder ouverte la possibilité de conflictualiser la question et de redoubler de vigilance dans les débats sur l'éthique des pratiques.

Mais plus fondamentalement ce qui retient particulièrement mon attention ici est que l'intériorité de la personne résiliente est peu prise en compte, autrement dit que la personne n'est pas tant considérée comme personne que comme individu porteur d'une vitalité qui serait empêchée et qui trouverait - où, la question reste entière - la force de la retrouver. Ce qui compte alors au regard de l'appréciation des capacités de résilience est ce qu'elle peut ou ne peut plus faire, en considérant que l'expression du pouvoir ou de la capacité est précisément signe de réussite de vie, évaluée du point de vue de la normativité sociale.

La résilience rend compte avant tout d'un possible retour à l'équilibre de l'interaction de l'individu avec son milieu.

Mais comment pourra-t-on appréhender ce qui est de l'ordre du rapport singulier que la personne résiliente établit avec son milieu ou environnement ? Comment pourrions-nous nous assurer que la manifestation d'une certaine "normalité," voire d'une joie de vivre ou d'un sentiment de bien-être exprimé puisse rendre compte de ressources spécifiques de guérison plutôt que d'une contrainte sociale intériorisée épuisant justement le sujet de toute réalité propre qui ne serait pas déterminée par son action en conformité avec l'environnement, tant la séduction de sa figure pourrait le consumer de narcissisme ?

I. 3. §2. 2 La sémantique de la résilience est séductrice

Ce qui frappe en effet dans la sémantique de ce champ d'étude non stabilisé est le recours à la rhétorique de séduction. Du célèbre oxymoron "*un merveilleux malheur,*" aux

métaphores, en passant par les récits héroïques de vie, la littérature sur la résilience dramatise notre rapport au réel et exalte notre narcissisme.

Sans doute pourrions-nous dire en première approche que l'objet observé produit les défenses d'observation, que la confrontation au traumatisme requiert la mobilisation des capacités de symbolisation pour garder la distance d'une pensée possible. Mais alors ce qui m'importe là est d'observer combien le langage de la résilience est soumis à l'image d'un idéal. Or cette image idéalisée de la figure du résilient pourrait bien conduire à occulter la dynamique d'émancipation du sujet par rapport au réel en ce qu'elle ouvre moins un espace de symbolisation qu'elle ne présente un risque de fixation, enjoignant la personne résiliente à se conformer à cet idéal selon des mécanismes bien connus d'intériorisation de la contrainte tels que Michel Foucault a pu les définir.¹⁹⁴

Arrêtons-nous d'abord sur l'oxymore de Boris Cyrulnik "*un merveilleux malheur.*" Je veux souligner ici, indépendamment de la mise en discussion du fait qu'à quelque chose malheur puisse être bon, c'est le point de vue d'emblée extérieur adopté par celui qui l'énonce. Car si malheur il y a, ou il y a eu, de ce qui s'appelle malheur et Boris Cyrulnik sait à titre personnel de quoi il s'agit, aucune merveille ne peut y être associée. Pire que cela, si nous pouvions entendre que le malheur pouvait apporter une merveille alors ce serait une façon de justifier le malheur, ce qui en fin de compte permettrait de le nier. Je reviendrai dans ma deuxième partie sur les conséquences d'une telle interprétation qui me paraît risquée pour appréhender les ressources dont dispose un sujet pour faire face à ce qui menace son intégrité. Je reste ici sur la stratégie rhétorique, rappelant simplement que l'oxymoron est une forme qui marque notre esprit par une apparente contradiction générant une "dissonance cognitive." Pour retrouver la résonance, notre esprit cherche à restaurer une unité de sens que ce soit en changeant de degré ou en changeant de point de vue. A défaut l'oxymore se transforme en injonction paradoxale susceptible de déboucher sur des processus d'inhibition qui nous rendent insensible à la dissonance. Il faudra bien se demander quelle ironie se joue ici.

Le recours aux métaphores est aujourd'hui fortement critiqué par les penseurs de la résilience mais il fait partie de l'imaginaire du concept et à ce titre "colore" les

¹⁹⁴ Foucault, Michel. *Surveiller et punir*. Gallimard, 1975. Coll. Tel 2015.
Bourdin, Jean-Claude, Chauvaud, Frédéric, Estellon, Vincent, Geay, Bertrand, Passerault Jean-Michel. *Michel Foucault : savoirs, domination et sujet*. Presses Universitaires de Rennes, 2008

représentations qui conditionnent les pratiques. Je rappellerai ici brièvement la métaphore de la perle vulgarisée par Boris Cyrulnik retravaillée par Lakoff et Johnson sous la version du tricot car la conflictualité des positions qui existent autour de ces métaphores me paraît féconde pour situer les limites de ce concept qui ne peut accéder de mon point de vue à un pouvoir d'abstraction permettant d'unifier le réel pour véritablement structurer l'action.

Vers quoi alors les métaphores font-elles signe ? Les métaphores de la perle d'huître¹⁹⁵ et par suite du tricot¹⁹⁶ font signe vers le fait que la personne résiliente fait quelque chose de l'événement traumatique, qui lui donne un caractère plus précieux.

*“Le résilient ne peut pas échapper à l'oxymoron dont la perle de l'huître pourrait être l'emblème : quand un grain de sable pénètre dans une huître et l'agresse au point que, pour s'en défendre, elle doit sécréter la nacre arrondie, cette réaction de défense donne un bijou dur, brillant et précieux.”*¹⁹⁷ Nous voyons bien le risque de séduction d'une telle démarche métaphorique, qui au fond ne questionne pas le surgissement du mal, ne questionne pas la part atteinte, peut-être définitivement scellée, “cryptée” du sujet dont l'énergie serait toute occupée à se défendre. Outre que l'image peut conduire à un esthétisme moral qui en fait relève plutôt de la valorisation d'un mérite que d'un regard clinique ; cette métaphore met l'accent d'emblée sur le fait que le sujet est avant tout détourné, séduit au sens strict, et qu'il va reprendre le contrôle du mal en le modelant. Ce que le sujet perd de lui-même dans l'aventure, la métaphore ne le dit pas, tant sa charge émotionnelle pousse à ne voir que la beauté de la perle. Ne doit-on pas alors se demander si l'oxymore, dans sa force de séduction exercée sur la pensée n'est pas propre à détourner le regard de l'horreur ? Et ce détournement ne pourrait-il pas faire violence à celui qui a vécu cette horreur et qui peine à trouver les ressources pour y faire face ? Cette “esthétisation” de la résilience ne pourrait-elle pas *contraindre* par son pouvoir narcissique la personne résiliente à devoir faire quelque chose de sa souffrance, puisque c'est possible ? Ainsi pourrait-être insuffisamment pensé ce que Michel Hanus appelle le

¹⁹⁵ Cyrulik, Boris, *Un merveilleux malheur*, Odile Jacob, 2002. Coll. Poche Odile Jacob

¹⁹⁶ Lakoff, George et Johnson, Mark. *Les métaphores dans la vie quotidienne*, Editions de Minuit, 1985. Coll. Propositions

¹⁹⁷ Cyrulik, Boris, *Un merveilleux malheur*, Odile Jacob, 2002. Coll. Poche Odile Jacob, p. 187

“prix” de la résilience.¹⁹⁸ La métaphore quant à elle du tricot ajoute au fil personnel, le fil du social ; le fil du social renforçant le fil personnel du tricotage de l’existence. Mais nous pourrions prendre aussi l’image du sous-marin ailleurs utilisée par Boris Cyrulnik. Toutes ces métaphores traduisent dans la logique d’attachement à la vie, certes l’importance de la relation aux autres sur lequel nous allons revenir mais surtout l’importance de l’évènement inscrit là encore ironiquement dans le cadre d’un présupposé processus dont le nom parle de capacité à résilier, donc à se défaire de l’évènement.

Dans la conception “résiliente” du rapport du sujet au milieu ce qui se joue là ne serait-ce pas l’acceptation du fait que le milieu a toujours le dernier mot ? Le pouvoir de transformation de l’évènement traumatique en opportunité prêté au résilient est-il un pouvoir de transformation du milieu, par émancipation, ou un pouvoir de transformation de soi en ajustement avec le milieu, par aliénation ? Dans ce processus alors le sujet ne risquerait-il pas de se perdre ?

Ce risque, identifié par les praticiens, est évidemment travaillé aujourd’hui dans la communauté scientifique mais pour autant ne semble pas à ce stade conduire à s’atteler à la question fondamentale de mon point de vue de la résilience qui est de savoir **jusqu’où le sujet qui résilie, d’autant plus si l’on y aide, peut tenir sans se résilier lui-même.** Autrement dit il me paraît déterminant de penser l’articulation entre résilience et résistance que le champ d’étude actuel de la résilience tend à confondre jusque dans les définitions mêmes.

Et bien sûr il ne s’agit pas ici de soutenir la possibilité d’un sujet autarcique, tout puissant face à l’environnement mais de veiller dans notre enquête à rechercher la force de sa force, autrement dit une énergie qui ne composerait pas avec la logique de l’évènement, mais qui face à l’évènement affirmerait une force radicale d’opposition au mal, préservant l’unicité radicale du sujet, par laquelle seule il puisse se considérer comme “je,” une force gardienne du soi en lui, un agir fondamental qui ne puisse d’abord être mu par réaction.

I. 3. §2. 3 La question de l’ontologie du sujet occultée

Que la résilience présente un défaut ontologique n’est sans doute pas le sujet premier de préoccupation de ses défenseurs ; cette notion étant née d’un souci thérapeutique

¹⁹⁸ Hanus, Michel, *La résilience, à quel prix ? Survivre et rebondir.* Maloine, 2001

pratique, le regard porté sur elle est aujourd'hui largement conditionné par les disciplines qui y ont recours à savoir d'abord la psychologie et de plus en plus aujourd'hui la médecine dans la pratique des soins, la sociologie dans le cadre de la recherche de politiques sociales permettant de développement des systèmes et macro-systèmes "résilients" et enfin l'écologie¹⁹⁹ qui trouve dans ce concept matière à nourrir sa réflexion sur les conditions de viabilité des écosystèmes.

A ma connaissance, peu de regard "métaphysique" sur le sujet; la question de l'être de la force qui se manifeste dans la résilience reste alors ouverte. Non que cette question ne soit évoquée dans les travaux, mais le parti pris est d'emblée un parti ontique,²⁰⁰ la question finalement d'un intérêt pour la vie qui est aussi un intéressement au monde, et plus qu'un intéressement, un attachement. La pensée qui "figure" le résilient part de ce constat et examine ensuite ce qui peut conforter cet attachement en cas d'événement suffisamment grave pour le faire vaciller, mais la pensée de la résilience ne pose pas la question de la nature de cet attachement.

La figure du résilient est déterminée par ses ressources. Précisément en opposition à la question de la vulnérabilité, l'étude de la résilience pense ce qui peut nous prémunir de la vulnérabilité. Elle vise à ce titre d'abord une approche préventive et curative des effets des traumatismes. Son postulat premier qui repose sur les études épidémiologiques, les travaux de neurophysiologie en plasticité cérébrale et sur l'approche contemporaine de la théorie de l'attachement est que l'on peut identifier des ressources du sujet mobilisables pour faire face à l'adversité, susceptibles même d'être développées. Nous pourrions parler de "capital résilience" comme nous parlons de "capital santé." Des ressources qui ne sont pas illimitées, mais qui peuvent être gérées, voire régénérées, des ressources fondamentalement adaptatives. Marie Anaut considère par exemple la résilience comme *"un processus dynamique impliquant l'adaptation positive dans le cadre d'une adversité significative."*²⁰¹

¹⁹⁹ Carton, Hugo, Stevens, Raphaël, et Servigne, Pablo. Faut-il sauver le concept de résilience? Momentum Institut, Séminaire du 20 septembre 2013

²⁰⁰ Corvez, Maurice. "L'être et l'étant dans la philosophie de Heidegger". *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 63, n°78, 1965

²⁰¹ Anaut, Marie. "Le concept de résilience et ses applications cliniques." *Revue Recherche en soins infirmiers*, n° 82, septembre 2005

C'est là que réside la difficulté de mon point de vue épistémologique d'abord puis métaphysique ensuite. Que veut dire "adaptation positive", de quel point de vue nous plaçons-nous pour en juger ? Certes nous retrouvons là toute la difficulté déjà énoncée avec Canguilhem dans le rapport à la science de la vie "*qui se trouve avoir la vie comme sujet, puisqu'elle est entreprise de l'homme vivant, et comme objet*"²⁰² .

Si ce n'est que la difficulté avec un concept comme celui de la résilience qui vise une efficacité pratique est qu'à défaut de précision sur le *sujet* de l'adaptation elle risque d'avoir *le sujet* pour sujet et objet sans établir une claire différence entre les deux. Narcisse ne pourrait-il pas alors se prendre au jeu de son image dans une adhérence/adhésion à un idéal du moi érigé en norme sociale, réalisant la fusion de l'idéal du moi et du surmoi dans un idéal du moi surmoïque?

Prétendre agir sur les capacités d'adaptation du sujet, ne serait-ce pas déjà agir sur le sujet et risquer de nier sa singularité de sujet au bénéfice d'une normativité sociale?

Vouloir cultiver la résilience pour développer ou ranimer (Boris Cyrulnik parle de "braises de résilience") les ressources propres du sujet ne serait-ce pas l'ironie de l'oxymoron fondamental qui dialectise cette notion ?

Si seul le sujet décide de sa guérison, il importe de veiller à ne pas vouloir le guérir malgré lui si nous voulons ne pas activer de forces contraires.

Il vaut sans doute mieux, selon le mot de Serge Tisseron "*se demander à quoi sert la résilience que d'où elle vient*"²⁰³ . Pourtant dans cet énoncé même une question éthique se pose. A vouloir repérer et mesurer comment la résilience fonctionne pour pouvoir en définir des modèles prédictifs et préventifs sans s'appuyer sur une ontologie de la subjectivité, n'est-ce pas le meilleur moyen de s'exposer à une vision normative qui élude la capacité auto-normative du sujet par laquelle le sujet se détermine en tant que sujet ?

Cette question qui relève de l'éthique de la pratique est présente dans les travaux en cours sur le débat entre psychanalyse et résilience en écho d'ailleurs aux conflits qui travaillent la psychanalyse elle-même.

²⁰² Canguilhem, Georges. *Le normal et le pathologique*. PUF, 2005. Coll. Quadrige Grands Textes, p. 149

²⁰³ Tisseron, Serge. *La résilience*. PUF, 2013. Coll. Que Sais-je ? p. 89

Mon propos n'est pas d'entrer dans ce débat de discipline mais d'examiner la notion même de "ressource" dans le champ de la résilience pour y rechercher un éventuel "appui" dans notre propre recherche.

Je garderai donc ici l'exigence de recherche de fondement en problématisant la "ressource" la plus unanimement reconnue de la figure du résilient.

Il est bien difficile ici d'établir un inventaire des ressources que proposent de cultiver celles et ceux qui intègrent la résilience dans leur pratiques, tant là encore les références foisonnent. L'introduction de l'ouvrage très récent dirigé par Marie Anaut et Boris Cyrulnik²⁰⁵ est édifiante en ce sens. Après avoir proposé une énième définition de la résilience, entendue ici comme "*la possibilité de se remettre à vivre après une agonie psychique traumatique ou dans des conditions adverses*"²⁰⁶, Boris Cyrulnik invite à "*un raisonnement systémique*" et positionne en fait dans une approche pluridisciplinaire les "*éléments*" du système résilience. Il recense ainsi des "terrains de recherche" permettant de comprendre les ressources pratiques, croisant à la fois ce qui est de l'ordre de la discipline scientifique et ce qui est de l'ordre du phénomène observé. Ainsi mentionne-t-il la génétique, la résilience neuronale, la résilience affective, la résilience psychologique, la résilience familiale, l'adoption, la résilience adolescente et âgée, l'art. Evidemment ce propos ouvre un colloque dont les publications sont très diverses mais ce qui frappe d'emblée dans cet état de l'art très récent c'est que la question du sujet est occultée. La question de la résilience ne semble pas tant être celle du sujet que celle de poursuite de la vie dans le sujet et d'une vie qui puisse être reconnue comme ayant une valeur sociale. Dans ce cadre l'étude porte sur l'identification de facteurs de risques et de facteurs de protection, la résilience étant le processus permettant cette "*négociation des risques*."²⁰⁷ Le Résilient au fond serait-il celui qui réussit à maintenir son utilité sociale après avoir été endommagé, celui qui d'une manière ou d'une autre trouve le moyen de se conformer à la norme sociale après en avoir été exclu ? La recherche étant conditionnée par la représentation de son objet, c'est d'emblée l'empreinte initiale dans l'histoire du sujet

²⁰⁵ Sous la direction de Anaut, Marie, et Cyrulnik, Boris. *Résilience. De la recherche à la pratique. 1er congrès mondial sur la résilience*. Odile Jacob, 2014

²⁰⁶ Boris Cyrulnik affirme dans cette introduction que "*la définition de la résilience est simple et largement acceptée*", *Ibid*, p. 7

²⁰⁷ Sous la direction de Manciaux, Michel. *La résilience, résister et se reconstruire*. Editions Médecine & Hygiène, 2001, p. 41

d'un faire société possible qui conditionne de mon point de vue la tentative de classification des ressources opérée. Et les ressources ou facteurs de protection sont autant issues de "facteurs internes" (quoique bien entendu en partie conditionnées par l'histoire de vie et l'environnement psycho-sociologique de chacun) et les facteurs externes. A titre d'exemples, en terme de "facteurs internes", il s'agit de QI élevé, de capacité de résolution de problème, de capacité de planification, d'utilisation de stratégies de *coping*, de sentiment d'efficacité personnelle (...), à titre de facteurs externes, tout ce qui peut tenir lieu de "tuteur de résilience," de la famille à l'école en passant par toute personnes bien intentionnées et bienveillantes, malgré tout "suffisamment bonnes," et bien sûr des communautés professionnelles ou non présentant ces qualités. Nous pourrions alors arrêter là l'investigation de la résilience pour conduire notre recherche. Le sujet à l'épreuve de la guérison aurait à trouver le moyen de renouer le fil avec la communauté des hommes et ce "savoir" là serait peut-être sa capacité première qu'il s'agirait de soutenir. Chacun ensuite bien sûr pourra proposer ses schèmes de compréhension de cette aptitude fondamentale.

Mais dans ce cas que reste-t-il à la résilience comme champ d'étude propre et qu'apporte-t-elle à l'interdisciplinarité dont elle se sert ?

Ce qui me paraît important ici à relever c'est précisément que le paradigme unificateur de la résilience est celui de *l'aptitude au lien*. Et c'est ce qui peut attirer là particulièrement notre attention. Pas d'histoire de résilience, pas d'observation de la résilience sans cette référence au lien que le sujet est capable d'établir et dont son histoire est tissée. Les témoignages des praticiens convergent sur ce point. Dans l'examen de l'histoire des personnes qui se distinguent dans leur capacité de résilience, cette aptitude au lien est soulignée. Nous pourrions alors être tentés de trouver là matière essentielle pour notre sujet. L'énergie de la guérison pourrait être explorée du côté de la qualité du lien établi entre le sujet, en quête de guérison et les personnes qui prennent soin de lui, soin étant là entendu au-delà de l'acte médical, au sens le plus large qui soit, comme concours fiable²⁰⁸ à son entreprise.

²⁰⁸ Ce n'est pas l'objet ici de développer la question de la nature du soin même si bien entendu ma recherche m'a conduite à explorer des travaux sur ce sujet. L'ouvrage collectif sous la direction de Lazare Benaroyo *La philosophie du soin. Ethique, médecine et société*. PUF, 2010, qui formalise les travaux du colloque "La philosophie du soin.

Ce qui alors nous paraît difficile pour aller plus avant dans ce que l'observation de la résilience pourrait nous apprendre sur le sujet à l'épreuve de la guérison, c'est que la question de ce qui dans le sujet peut encore nourrir la qualité du lien alors que l'attachement à la vie lui fait violence, n'est pas abordée. L'observation de la résilience se place d'emblée sur le versant du faire, un registre du faire qui semble pouvoir ne se réclamer d'aucun être, cherchant par l'observation et la mesure d'une rationalité instrumentale animée de la meilleure intention du monde à *faire du bien* au sujet.

La difficulté tient alors sans doute à la prétention de pouvoir n'aborder le sujet que dans ce qu'il produit de lui. Sujet d'abord de représentation, qui se représente, qui est représenté mais alors déjà fixé dans et par un contenu, et peut-être absorbé dans le contenu de la représentation.

Mais alors précisément je crois que la place laissée vacante dans les travaux sur la résilience est celle véritablement de l'éprouvé du mal pour le sujet singulier, "objet" de résilience. Tout absorbé à en faire quelque chose pour moins souffrir, se pourrait-il que le sujet s'épuise à répondre à l'injonction de guérison selon une norme qu'il ne pourrait faire sienne ? Se pourrait-il même dans certains cas que guérir ce soit ne pas vouloir se remettre de l'injustifiable, en tout cas ne pas "s'en sortir" à tout prix ?²⁰⁹

Je relèverai alors ici ce qui m'amène à poser que le concept contemporain de résilience associé à la figure héroïque du résilient ne prend pas la juste mesure du mal et donc peut difficilement de mon point de vue prétendre nous éclairer sur ce qui dans le sujet pourrait lutter contre.

Le concept de résilience est fondée sur une logique pragmatique d'identification de ressources disponibles ou mobilisables et à ce titre ne pose pas la véritable question du sujet à l'épreuve du traumatisme qui pourrait nous aider pour appréhender celle du sujet à l'épreuve de la guérison. Que reste-t-il du Sujet qui résilie ? Jusqu'où le sujet peut résilier

Ethique, médecine et société" qui eu lieu les 10, 11 et 12 juin 2009, met en perspective la diversité d'approches et de positions en croisant une exigence de recherche interdisciplinaire avec une contribution à l'enseignement et au débat sur les enjeux publics du soin.

²⁰⁹ François Laplantine consacre un chapitre de son *Anthropologie de la maladie. Etude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*. Payot & Rivages, 1992. Coll. Bibliothèque scientifique Payot, à présenter ces maladies qui apparaissent comme une défense, en particulier dans son chapitre "Le modèle de la maladie bénéfique," p. 133 à 162

et ainsi jusqu'où devons-nous soutenir les capacités adaptatives incontestables du sujet humain ? Ce qui pose une question plus fondamentale qui est de savoir si l'adaptation (et ses diverses formes dérivées) est précisément ce qu'il y a de plus humain en l'homme ? Ne pourrait-on pas émettre aussi l'hypothèse que puisque c'est une qualité propre au vivant et à tous les vivants à un degré plus ou moins important, cette qualité est celle qui permet de se maintenir en vie mais pas nécessairement ce qui permet de préserver la part subjective de chaque humain singulier, part au titre de laquelle justement, l'humain est un vivant spécifique dont les lois du vivant ne suffisent pas à appréhender l'être propre ? Que des figures de "grands résilients" aient pu se suicider cela veut-il seulement dire qu'il y a une limite à la capacité de résilience ou que précisément la logique de résilience peut amener à dépasser les limites et anéantir le sujet humain dans le vivant que nous sommes ? Jusqu'où la force de guérison peut-elle transformer le sujet sans le détruire ? Y aurait-il dans le sujet une force suffisamment intérieure pour garantir son impénétrabilité absolue, permettant une régénération qui ne soit pas altération ni pour autant clôture sur soi mortifère comme peuvent y conduire les mécanismes de défense lorsqu'ils sont poussés aux limites ?

C'est la question à partir de laquelle je propose de poursuivre l'enquête mais à ce stade nous pourrions il me semble opposer à la figure du résilient les mêmes réserves que celles énoncées à l'égard de la figure du Stoïcien ou de l'homme volontaire pour tenter de penser la nature de la force que peut trouver le sujet à l'épreuve de la guérison.

Le sujet volontaire, pour vouloir doit pouvoir se détacher suffisamment de l'affectivité par laquelle pourtant le mal surgit en détournant le regard du caractère singulier de sa souffrance pour retrouver un ordre universel. Nous avons tenté de montrer que si nous poussons la figure à ses limites, c'est à la vie même que le sujet volontaire peut vouloir renoncer, qu'il reste en vie ou non.

Le sujet résilient, pour pouvoir se détacher de l'évènement doit pouvoir s'attacher à une autre lecture de l'évènement, qui lui soit "favorable," soutenue par le regard des autres. Nous avons montré que ce lien ne disait rien encore de sa qualité, que ses effets mesurés ne pouvaient l'être qu'à l'aune d'une normativité sociale rendant difficile l'appréhension d'une réelle force intérieure au sujet, suffisamment intérieure pour qu'elle ne puisse dans sa manifestation se retourner contre soi. Alors, si nous poussons la figure du résilient à la limite, il me semble que c'est au sujet qu'elle peut demander de renoncer.

Ces deux pensées procèdent d'une représentation où le mal n'est pas considéré dans sa radicalité pour lui-même et ses effets mais uniquement comme adversité. Le mal est ce à quoi d'emblée, je suis exposé et qui d'une certaine manière, ne peut m'atteindre fondamentalement, autrement dit ne met pas en péril mon intégrité.

Or ce présupposé ne rend pas compte de mon point de vue de la réalité du mal comme mal. Car au fond le mal, c'est précisément ce qui me met en péril ultime, sinon ce n'est pas encore le mal. Le mal véritable est ce à quoi à défaut de pouvoir s'y opposer "je" ne peut plus bien se porter.

Or si nous voulons pouvoir penser le sujet "à l'épreuve de la guérison", il me semble que la question de l'identification de la nature de la force qui anime le sujet dans l'épreuve doit être pensée à partir du fondement ontologique de la subjectivité, sauf à se dire que "ça" guérit mais alors il nous faudrait abandonner tout projet de prêter main forte à celui qui entreprend de guérir et si nous voulions procéder très rigoureusement nous abstenir de toute pensée sur le soin pour ne nous concentrer que sur la technicité médicale.

Je poursuivrais donc l'enquête à partir de l'aporie à laquelle nous conduit ce premier examen du sujet mal-portant.

Quelles pistes avons-nous écartées au cours de cette première partie et quelles sont celles qui me semblent rester ouvertes?

Nous avons écarté le rêve d'abolir la souffrance pour l'humanité qui me semble être une ironie des plus perverses car caresser ce rêve c'est bien évidemment le plus sûr moyen de ne pas accéder à la réalité de celui ou celle qui souffre.

Nous avons écarté l'idée de pouvoir penser la guérison en 3^{ème} personne, renvoyant dos-à-dos conception dualiste et moniste du vivant humain, ce qui m'amènera à ne considérer dans la suite de mon travail que la 1^{ère} personne et à explorer le fondement d'une force intégratrice du sujet en cette première personne.

Nous avons écarté deux figures qui prétendraient pouvoir représenter le vouloir - pouvoir du sujet à l'épreuve de la guérison, deux figures qui font appel d'abord au pouvoir de représentation que ce soit celui de la conscience sous le contrôle de l'entendement ou que ce soit celui de la représentation sociale. Avec le terme de figure je retiens ici que c'est avant tout de regard qu'il s'agit et que le sujet abordé ici ne s'entend que par la médiation de sa représentation. Que dans cette médiation, le sujet peut-être perd-il une part de sa force d'intégration dans la déperdition de soi que le moi s'évertue à combler avec les contenus de ses représentations qui composent avec l'évènement.

Nous avons écarté le fait que l'aptitude au lien constatée dans les travaux sur la résilience puisse être considérée comme une panacée pour penser un renfort possible à une éventuelle force intérieure du sujet ; cette aptitude renvoyant en effet immédiatement à la nécessité de penser ce qui dans le sujet ontologiquement "lie" et "lie" en faisant opposition au mal alors que le traumatisme ou la maladie fait courir le risque de l'exclusion et que la perception de ce risque est sa plus redoutable attaque.

Mais alors le champ me semble ouvert pour une approche phénoménologique de ce qui serait susceptible dans le sujet de résister "absolument" à la souffrance (et qui en aucun cas ne voudrait dire résister à tout), une force qui ne pourrait vouloir la souffrance . Une passive activité qui aurait toujours déjà tissé le lien fécond à la vie, une force qui ne soit pas de l'ordre d'une capacité déterminée exposée déjà à l'interprétation et la fixation dans un contenu de représentation qui en affaiblirait la portée, une force portante, énergie du bien-portant, quelles que soient les attaques du mal.

J'explorerai là le rapport du spirituel au charnel dans la dynamique du sujet à la recherche d'un acte qui ne soit pas nécessairement "acte pur," si par là nous entendons selon la tradition, un acte purement spirituel et pourtant source d'éternel recommencement dont la nature ne soit pas celle de la conscience pure si c'est ainsi que nous pouvons qualifier l'esprit.

Ainsi je me détacherai de ce qui dans les pensées de Nabert et de Ricœur inscrit le rapport au mal et à la souffrance d'abord sur un fond de combat spirituel, c'est-à-dire de culpabilité pour m'avancer avec Merleau-Ponty, Michel Henry et par la suite Louis Lavelle sur ce qu'une pensée de l'affectivité si redoutée par la tradition philosophique pourrait apporter à notre recherche.

Mais je laisserai en suspens la "nature" de la force mettant en tout cas en doute que ce soit l'esprit entendu au sens d'une conscience pure à moins que nous n'entendions autrement l'esprit.

II. ENTRE RÉSISTANCE ET RÉSILIENCE, LE SUJET

Dans le développement qui va suivre j'entends questionner la confusion des concepts de résilience et de résistance, qui renvoie selon moi à l'ambivalence²¹⁰ de la tradition à l'égard du corps. Nous voudrions sans doute pouvoir nous affranchir de notre condition charnelle.

Mais il faudrait alors bien examiner ce que l'esprit risquerait d'y perdre et a fortiori, si par une ironie qui mérite attention, nous prétendions y parvenir par un processus empruntant beaucoup plus aux paradigmes organiques et mécanistes que spiritualistes. Il faudrait sans doute se souvenir de la parole de Pascal "*Qui veut faire l'ange, fait la bête.*"²¹¹

Je retiens plutôt une acception aporétique qu'agonistique de cette ambivalence. L'âme dans le corps, et le corps dans l'âme c'est précisément, de mon point de vue ce qu'il est requis de penser. Ainsi, il ne s'agit pas tant de se demander à propos du sujet, qu'est-ce qui est le plus proche, de l'âme ou du corps, mais d'affronter la réalité d'un être incarné dont l'ambivalence tient peut-être au sentiment intérieur du risque à courir de prendre la mesure de cette réalité ; celle-ci ne s'approchant que lorsque nous l'éprouvons avec une vivacité telle que le pouvoir de la conscience ne peut l'occulter.

Maintenir l'ambivalence ne serait-ce pas déjà développer la duplicité d'un moi enfant devenu adulte, *malgré lui*, en ce qu'il aurait été confronté en chemin à la dure réalité de l'existence ? Un moi qui se perdrait dans la nostalgie de la toute puissance passant son existence à regretter d'avoir appris que tous ses désirs ne seraient pas satisfaits, s'abimant dans le reflet d'une image conforme aux attentes d'une "société" avec laquelle il ne peut

²¹⁰ Et je ne retiendrai pas là l'acception positive que Freud donne à l'ambivalence, comme élément de maturité de l'adulte ; l'exigence de maturité chez Freud reposant de mon point de vue sur une ontologie de l'assujettissement du sujet à son ancrage organique que seule la civilisation peut compenser.

Pour Freud, entre la toute puissance et la soumission, point de salut et l'ambivalence oscille de l'un à l'autre jusqu'à renoncer peut-être même au dynamisme psychique qui la permet.

²¹¹ Pascal, Blaise. *Pensées, In Pascal, Œuvres complètes*. Seuil, 1963 (1980), 678-358

faire communauté, ayant perdu au passage son esprit d'enfance? Un enfant résigné à faire avec l'histoire avant que d'avoir acquis la force de renoncer à reproduire le passé, pour cultiver la liberté du commencement.²¹²

Associer résilience et résistance, relève de mon point de vue de cette attitude, c'est soumettre le sujet à la frustration du moi qui se résigne à ne pas être soi. Autrement dit, vouer le sujet à n'être qu'un objet parmi les objets du monde, exposé à ce qui arrive, condamné à ne pouvoir développer que des stratégies de conservation défensives, lesquelles d'ailleurs, comme Freud l'a exprimé lui-même, ont comme finalité de se protéger de la vie et de ses souffrances, de ses tensions pourtant consubstantielles. Cette association fait de mon point de vue la part trop belle à la pulsion de mort et sa "maladie mortelle" de conservation d'une dynamique "organique" qui se forme et se déforme mais ne perd ni ne donne rien. Ce serait considérer que rien dans le sujet n'échappe à l'emprise du dehors, qu'il y a continuité de nature, donc de qualité entre le "dedans" et le "dehors," et finalement ce serait entendre le sujet comme un artefact de sa forme biologique, un fait

²¹² Nous pourrions là aussi interpréter la "contrainte de répétition." "*Si donc toutes les pulsions organiques sont conservatrices, acquises historiquement et orientées vers la régression, la restauration de l'antérieur, il nous faut alors mettre les succès de l'évolution organique au compte d'influences externes qui la perturbent et la font dévier. L'être vivant élémentaire, dès son commencement, n'aurait pas voulu se modifier et n'aurait fait, dans des conditions restant identiques, que répéter constamment le même cours de vie.*" Freud, Sigmund, *Au-delà du principe de plaisir*, PUF, 2010. Coll. Quadrige Grands textes, p. 37. D'une certaine manière, cette contrainte de répétition est toujours pulsion infantile de reproduction du même qui s'enracine peut-être dans la difficulté à assumer notre réalité charnelle dont le propre est de se renouveler sans cesse. Il faudrait alors bien sûr se demander ici ce que j'entends par "assumer" alors que j'explore une voie qui ne serait pas celle d'une toute puissance de la conscience volontaire. Je fais là l'hypothèse que précisément la contrainte de répétition pourrait être particulièrement activée chez les personnes dont la volonté de puissance anéantit la capacité de renouvellement inscrite dans la prise en compte d'une intégrité affective qui requiert "d'abandonner le registre du pouvoir." Mais je me permettrai bien sûr ici de prendre toute précautions oratoires sur le fait que cette hypothèse pourrait faire l'objet d'une prolongation de cette réflexion mais n'est pas développée pour elle-même dans ce travail et donc ne peut être abordé qu'à titre d'intuition. Je renvoie ici notamment aux travaux de Michel Hanus, notamment dans son ouvrage *La résilience à quel prix? Survivre et rebondir*, Maloine, 2001, p.13 "*Et si nous lui demandions (à la personne résiliente) comment il fait pour être aussi, disons, courageux, il pourrait bien répondre qu'il n'en sait rien et qu'il ne sait pas faire autrement: la résilience comme une contrainte inconsciente.*"

de nature, au fond “prisonnier” de sa forme. Ce serait considérer la subjectivité encore comme une enveloppe, forme contenante, dont la force ne s’exercerait qu’au contact du dehors, en réaction, et n’entendre la résistance que sur le registre ré-actif d’une “opposition logique” à son environnement.

En écart à cette confusion et dans une approche contraire aux théoriciens de la résilience qui travaillent plutôt sur ce qui dans le sujet peut “reconfigurer” son rapport au milieu, je vais m’attacher à explorer ce qui “résiste” dans le sujet à l’assujettissement du dehors; ce qui dans le débat que le sujet entretient avec le milieu, reste la part du sujet sur laquelle le milieu n’a pas de “prise.”

Dans cette exploration je vais comprendre autrement “l’aptitude au lien” que j’identifie comme paradigme unificateur des travaux sur la résilience, pour tenter de rendre compte de ce qui atteste “*en nous*” d’une fondamentale sensibilité à l’autre et penser le dynamisme de résistance du sujet dans l’éprouvé d’une “intégralité” affective. Une intégralité affective renvoyant dos-à-dos approche moniste et dualiste du sujet qui pourrait orienter la suite de ma recherche vers la reconsidération de la réalité de l’incarnation pour fonder *une vertu* de résistance. Que dans cette ascèse, le sujet doive “ouvrir son cœur” à l’autre, voilà peut-être ce qui pourrait nous réjouir de vivre pour soutenir notre effort de patience “en quête de guérison.”

II. 1. Résilience et résistance

Depuis les travaux de Boris Cyrulnik en particulier, la “résistance” trouve une résonance particulière dans l’économie de la résilience, à tel point que cette dernière pourrait inciter à confondre les deux. Je voudrais montrer en quoi ici cette confusion pourrait nous conduire à une illusion susceptible de détourner la tâche d’interprétation de la guérison et le travail du guérir.

Tandis que les discours se multiplient sur la capacité de résilience de l’être humain, se développe aussi “*l’intérêt pour la souffrance.*” Si la souffrance devait avoir un intérêt ; il conviendrait d’en préciser à quel titre. Le propos n’est pas ici de présenter les diverses formes de regain compassionnel pour toute manifestation de souffrance ou encore d’explorer sous un angle sociologique combien la société se médicalise mais plutôt de sonder cet engouement pour le phénomène de résilience entendu comme une forme

particulière de dépassement de la souffrance et peut-être même comme énergie de “guérison.”

Ainsi, après avoir proposé une analyse des limites conceptuelles de la résilience notre première partie, je vais maintenant en questionner les limites pratiques et mettre en débat ici résilience et résistance du point de vue du sujet en 1^{ère} personne en m’acheminant vers un questionnement sur l’ontologie de la subjectivité.

*“La résilience a tout pour nous plaire; seule son absence pourrait nous attrister! Ne serait-elle pas une nouvelle figure de l’espérance ?”*²¹³

Nous avons vu qu’à tant nous plaire la figure du résilient tient sans doute son attrait d’un pouvoir de séduction. Ce pouvoir procéderait-il alors d’une forme de duplicité ? Si nous entendions la résistance comme cette capacité à rester “soi” quelles que soient les circonstances, pourrions-nous soutenir alors que le phénomène de résilience puisse “manifester” la force de résistance et par là même une vertu de guérison?

Je formule au contraire l’hypothèse que si une duplicité traverse le phénomène de résilience, sa référence pour rendre compte de la résistance du sujet pourrait nous faire courir le risque de sa dissolution.

Ainsi j’examinerai plus avant les présupposés du concept de résilience pour tenter de le situer dans l’économie de la guérison du sujet.

Rappelons dans un premier temps que le concept de résilience est d’abord emprunté au champ de la physique des matériaux. L’analogie ne valant que par la qualité d’une ressemblance ; il faut rendre raison, à défaut de quoi nous pourrions n’en reconnaître que l’effet métaphorique de séduction sur un sujet pourtant suffisamment grave pour ne pas nous en rendre dupes.

Ici nous devons souligner :

- Qu’au fondement de l’emploi du terme résilience pour rendre compte de la capacité des êtres humains à se développer au sein de leur milieu et par extension la capacité à survivre et rebondir malgré les “chocs” ; une ressemblance est établie entre l’ordre de la physique et l’ordre de l’humain. Ce qui invite nécessairement à nous demander,

²¹³ Hanus, Michel. *La résilience à quel prix ? Survivre et rebondir*. Maloine, 2001, p. 9

puisque une ressemblance n'est pas pour autant une identité, ce que nous pouvons retenir de cette métaphore "matérialiste" et sa limite.

- Que la définition physique de la résilience est empreinte d'ambiguïté, car si, en simplifiant, la résilience rend compte de ce qui résiste en l'être humain, cela ne nous dit encore rien sur ce "qui" résiste, ni d'ailleurs sur ce "qui "résilie", si l'un définit l'autre.

Dans son ouvrage, Michel Hanus rappelle les deux acceptions de la résilience²¹⁴ :

- Sens général : cette notion qualifie tous les aspects dynamiques du développement psychologique

"La résilience est un processus, un devenir de l'enfant qui, d'actes en actes et de mots en mots, inscrit son développement dans un milieu et écrit son histoire dans une culture" dit Cyrulnik²¹⁵.

- Sens particulier : *"faire preuve de capacités hors du commun et mettre en évidence un écart inhabituel entre la profondeur du traumatisme et une réussite inattendue dans de telles circonstances"*; ce qui est traduit par la capacité à *"survivre et rebondir."*

Questionnons d'abord le sens général qui sous-tend un certain nombre de présupposés :

- 1- La notion de *processus* renvoie à une approche continue du rapport du sujet au temps.
- 2- Il y a *perméabilité* du sujet à l'environnement, ce qui se présente est "inscrit" dans son développement.
- 3- La production de sens est appropriation ou interprétation d'une culture, déterminée par un rapport au monde et ce qui dans le monde est considéré comme réussite, c'est-à-dire adaptation voire *hyper-adaptation* aux circonstances.

Autrement dit le sujet n'a pas d'autre choix que de prendre le monde au sérieux, pas question de jouer et pas question de créer, rien n'échappe à la réalité du monde dont il "procède," il n'y a plus qu'à s'adapter.

²¹⁴ *Ibid*, p.197 -198

²¹⁵ Cyrulnik, Boris. *Les vilains petits canards*. Odile Jacob, 2001, p. 261

Ne nous étonnons pas qu'une époque qui fait de la résilience le paradigme de la force de vivre soit une triste époque.

Ne serions-nous pas en effet menacés d'être "absorbés" par ce monde si nous venions à croire que nous puissions en être les objets ?

II. 1. §1. Premier présupposé : Les limites du sujet-processus, déterminé par son histoire et son expérience

L'approche du rapport continu du sujet au temps veut dire que rien de ce qui arrive ne peut disparaître, que tout "profite" dans la plénitude de l'être, mais donc aussi en un certain sens, rien de nouveau n'arrive vraiment ou pour le dire encore autrement, il n'y a pas d'événement mais que des circonstances heureuses ou fâcheuses. Et le sujet est déterminé par les circonstances.

Je relève dans un premier temps l'ambiguïté de la définition de la résilience dans le champ de la physique qui mêle la cause et l'effet. Pourquoi ajouter au terme de "résistance," celui de "résilience" en prétendant ainsi rendre compte de ce qui résiste dans le sujet ? Curieuse façon de faire reposer la condition sur le conditionné, selon la critique adressée à Descartes par Michel Henry pour qui le cartésianisme fait reposer l'ontologie sur l'égologie, alors que "*l'être de l'ego reste totalement indéterminé.*"²¹⁶ Je retiens là le fait que la résilience puisse être pensée comme le symptôme, peut-être trompeur, de la résistance.

Car si la résilience est ce qui "absorbe" le choc, la résistance est ce qui ne le supporte pas. La résistance s'oppose au choc et l'annule par une force au moins équivalente et parfois supérieure, pouvant utiliser alors, si nous restons dans le langage de la physique, l'énergie cinétique pour décupler sa force comme dans le phénomène de l'élastique. Ainsi pourrions-nous d'abord penser non pas la ressemblance mais l'opposition de la résilience et de la résistance.

L'analogie trouve ici sa limite et il convient alors de rendre compte de ce qui dans la matière humaine relève de la matière physique et ce qui n'en relève pas, rouvrant avec le "fait" de la résistance, la question kantienne qui conclut *L'essai pour introduire en*

²¹⁶ Henry, Michel, *Phénoménologie de la vie, tome 2 : De la subjectivité*. PUF, 2003. Coll. Epiméthée, p. 74

philosophie le concept de grandeur négative : “Comment parce qu’une chose existe, une autre chose se trouve-t-elle détruite²¹⁷ ?

Le soi de l’être-homme, le sujet “résistant” peut-il être appréhendé selon les règles de la res extensa ?

Kant, dont la critique garda mystérieuse la question ontologique du sujet, par le positionnement d’un ego transcendantal échappant à la connaissance, ouvre pourtant une piste non moins mystérieuse dans son *Essai*, rédigé dans sa période pré-critique et ne répondant pas encore à son exigence de système.

Après avoir développé le concept de grandeur négative à partir du principe de contradiction, opposition logique (par la contradiction) et opposition réelle (sans contradiction), Kant énonce qu’*une grandeur est négative par rapport à une autre grandeur en tant qu’elle ne peut lui être réunie que par opposition, c’est à dire, en tant que l’une fait disparaître dans l’autre une grandeur égale à elle-même.*²¹⁸

L’opposition logique ne surprend pas le raisonnement, selon le principe d’identité, une chose et son contraire se contredisent. Mais l’opposition réelle est plus problématique. “*l’incompatibilité réelle ne se produit qu’en tant que, étant donné deux choses comme principes positifs, l’une détruit la conséquence de l’autre.*”²¹⁹

Sans employer directement le terme et sans que ce soit la finalité de son propos, Kant développe ici la mystérieuse dynamique de la résistance : deux choses qui ne sont pas opposées dont l’une détruit la force de l’autre, autrement dit s’opposent par affirmation négative.

L’affirmation négative dans les mouvements de l’âme, en situation de conflit notamment, suppose la possibilité d’une force motrice au sein du même sujet pensant : “*une force véritablement agissante.*”²²⁰ Mais de quelle nature peut être cette force agissante ? Doit-on l’entendre comme une causalité, même intérieure, ou d’un autre ordre qu’une causalité ? Kant dans ses trois critiques, à partir de l’aperception transcendantale, optera

²¹⁷ Kant, Emmanuel, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Librairie Philosophique J.Vrin, 1980. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques, p. 62

²¹⁸ *Ibid*, p. 23

²¹⁹ *Ibid*, p. 25

²²⁰ *Ibid*, p. 44

pour une approche causaliste des mouvements de l'âme, ceux-ci étant régis par la temporalité du sens interne, sans prétendre pour autant en "connaître" la cause première. Néanmoins l'approche causaliste permettant de sauvegarder la volonté et son autonomie, relève encore d'une représentation du monde et demandera d'accréditer l'idée d'un ordre du monde pour que la raison puisse penser.

Ce qui veut dire que le sujet ne peut être certain de lui-même (et en répondre) qu'à partir de sa perception du monde. Le temps du sujet "colle" au temps du monde si comme Kant le précisera ensuite au §6 de l'Esthétique transcendantale de la *Critique de la raison pure*, "*le temps n'est que la condition subjective sous laquelle peuvent trouver place en nous toutes les intuitions*"²²¹ Pour Kant l'intelligibilité devra sacrifier le sensible et le sujet se voir imposer une loi le protégeant de sa sensibilité. Mais il n'est pas certain que la loi résiste à la force du mal. L'appel à la transcendance ayant déjà introduit dans le sujet une possibilité de contradiction logique en prenant le risque de ne pas assurer son intégrité.

Ce sera, comme l'œuvre phénoménologique de Michel Henry en a fait la critique l'obligation logique de toute pensée qui fonde l'ontologie de la subjectivité sur une conscience de soi²²².

Mais si nous arrivions à penser un mode de "participation" à l'être dans une véritable présence au présent qui saisisse la pensée, avant qu'elle ne se réfléchisse en conscience de soi, nous pourrions peut-être envisager dans le sujet une possibilité d'action sur le cours du temps qui ne soit pas seulement intentionnelle, il nous faudra pour cela penser d'abord ce qui peut rendre compte de cette "participation" autrement que dans l'appropriation perceptive du monde. Rendre compte d'une intériorité qui tranche

²²¹ Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Trad. Tremesaygues et B. Pacaud. PUF, 1993. Coll. Quadrige, p. 63

²²² C'est toute la question développée par Michel Henry a la recherche d'une ontologie de la subjectivité dans son ouvrage *L'essence de la manifestation*. PUF, 2003. Coll. Epiméthée, "*Aussi longtemps que la philosophie reste prisonnière de l'idée d'un horizon transcendant de la connaissance humaine, le rapport de l'ego à lui-même ne peut être compris que comme un cas particulier du rapport transcendantal de l'être-au-monde. Une fois écartées les interprétations fallacieuses de l'être qui commandent, le plus souvent, la compréhension existentielle de soi-même, il reste que, sur le plan ontologique, le problème de l'être de l'ego est légitimement subordonné à celui du sens de l'être en général, c'est-à-dire à la problématique de la transcendance.*" p. 57-58

radicalement d'avec le monde, une intériorité qui permette de ne pas composer avec le dehors et à ce titre avec le temps de l'événement qui entre par "effraction," imposant alors son implacable durée lorsque je souffre.

Le sujet kantien n'est pas assuré de la réalité du monde mais se repose sur une représentation possible du monde, autrement dit sur une appartenance au monde. Mais alors comment se peut-il qu'il puisse à la fois être du monde et échapper aux lois de la matière ?

Nous aurons à appréhender la subjectivité autrement que sur fond d'horizon du monde pour trouver "dans" le sujet une possibilité de résistance.

A penser la réalité humaine selon les lois de la représentation, ne la pensons-nous pas encore sous l'ordre de la nature, entendue comme *res extensa* ? A réduire le corps au rang de phénomène matériel ne nous exposons-nous pas plus que de raison à la pathologie du sensible ? Pourrions-nous envisager "un espace de résistance" qui ne soit pas localisé dans une matérialité, une substance du sujet, mais situé qui ne fasse pas "objet" mais puisse répondre de soi ? Pourrions-nous penser un espace d'altération de l'extériorité objectale ? Un espace protecteur de l'intériorité du sujet, une distance incommensurable, infranchissable, que la continuité des événements ne pourrait "déformer" ? Michel Henry nous invite à poursuivre sur cette voie, s'inscrivant en faux par rapport à la phénoménologie de Husserl *"Dire que le corps est situé, c'est dire qu'il se rapporte au monde et, à l'intérieur du monde, à telle ou telle détermination de l'être transcendant. Soutenir avec le monde un tel rapport, toutefois, ce n'est pas lui appartenir, comme une chose appartient à son élément. Bien au contraire, notre corps ne peut être au monde qu'à condition de n'être rien du monde."*²²³

On notera que les neurosciences nous certifient que la psyché est oublieuse, que la capacité d'oubli est essentielle à son activité. Pas d'unité du sujet sans mémoire, mais pas de mémoire sans oubli.²²⁴ Cela est propre à remettre très fortement en question la définition de l'identité du sujet à partir de sa mémoire et ainsi à partir de son inscription

²²³ Henry, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps*. PUF, 2003. Coll. Epiméthée, p. 264

²²⁴ Pour consultation sur le sujet, voir Eustache, Francis. *Mémoire et oubli*. Editions Le Pommier, 2014. Coll. Essais et documents

temporelle dans la vie. Qu'il n'y ait pas méprise ici, je ne nie pas le caractère constitutif de la mémoire dans le développement du sujet; je questionne l'hypothèse selon laquelle l'essence du sujet serait sa mémoire si par mémoire en tout cas nous entendons la mémoire "consciente," mais parler de mémoire de l'inconscient c'est s'exposer à de plus grandes difficultés encore car personne n'a "rencontré" un inconscient, n'en déplaise à la psychanalyse structuraliste. Et à l'inverse même si nous pouvons aujourd'hui attester de traces mnésiques du temps dans notre cerveau, rien ne dit encore que ce que nous observons du cerveau nous renseigne sur notre subjectivité et en particulier, ce qui en fait son identité. Comme le précise Ricœur dans *Soi-même comme un autre*²²⁵, l'identité c'est ce à quoi je reconnais un autre que moi, qui peut avoir changé, vieilli, avoir été blessé, avoir été malade²²⁶ mais que je reconnais même *et peut-être à plus forte raison*, lorsque que je me dis qu'il est méconnaissable. Pour que je puisse même affirmer cela, il faut bien que l'essence du sujet échappe au temps de la durée, au temps des horloges, il lui faut d'emblée se situer dans un temps éternel mais qui n'a plus rien à voir avec le sens de l'aperception empirique.

Pour se préserver, le sujet doit s'absenter du cours des choses, du flux de l'existence; si résistance il peut y avoir c'est à la condition d'une absence essentielle.

Et cette absence "au monde" révèle peut-être une qualité de présence tout autre que celle que nous pourrions appréhender selon les lois du monde.

Pouvons-nous envisager une résistance qui "colle" au temps ? Sans aller chercher le traumatisme, il suffit d'avoir expérimenté un spectacle ennuyeux alors qu'un autre sujet nous passionne pour savoir que résister à cet ennui, ce n'est pas faire bonne figure (cela

²²⁵ Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Seuil, 1990. Coll. Points Essais, 1996, p. 142.

²²⁶ Que l'on aille ici aux limites auxquelles nous confronte la maladie d'Alzheimer; ce "principe" si je puis dire d'identité tient toujours. La personne n'est plus la même qu'avant mais je la reconnais, entre toutes, unique. Et cette subjectivité qui même ne se dit plus nécessairement dans un "je" est là "présente" dans une incandescente présence. Je renvoie sur la maladie d'Alzheimer à l'ouvrage collectif : *Alzheimer et autonomie*. Les belles lettres, 2010. Coll. Médecine et Sciences Humaines, avec les contributions de Kopp Nicolas, Thomas-Antérion Catherine, Réthy Marie-Pierre, Pierron Jean-Philippe, et à l'ouvrage de GZIL, Fabrice. *La maladie d'Alzheimer : problèmes philosophiques*. PUF, 2009. Coll. Partage du savoir, 2010.

c'est seulement savoir vivre en société), mais s'absenter de la scène et penser à autre chose, éprouver autre chose, ce qui par ailleurs n'exclut pas de faire bonne figure.

Bien sûr on pourra m'opposer ici que mon imagination a besoin du temps, que ma pensée ne peut s'articuler sans un rapport au temps. Evidemment. Ce qui m'importe ici, c'est ce changement de temps, cette "trouée" dans le temps de la durée que je peux à tout moment faire et qui m'est propre, un temps précisément anhistorique, qui se détache de l'histoire, qui se détache du monde ? Et que l'on pense ensuite le temps dans la continuité ou dans la discontinuité, la merveille reste qu'il y a une part du temps que "je fais," une histoire "intérieure" comme le dira Binswanger mais que je ne peux entendre que dans une rupture radicale avec le cours du monde extérieur. S'il s'agit de ma situation dans le monde, "je" ne suis pas là au sens strict parce que dire "je," c'est déjà s'abstraire du monde, créer un point aveugle dans le regard porté sur le monde.

Si la résistance "collait" au temps et s'inscrivait dans le temps, elle ne pourrait contribuer en aucune façon à la résistance du sujet mais plutôt à ses capacités de composition, risquant au passage de se "décomposer" pour se "recomposer" en fonction de ce qui l'entoure.

Pourrions-nous alors entendre par "*devenir d'un sujet*" résilient qui "*inscrirait son développement d'actes en actes,*" un processus par lequel le sujet apprend à répondre à la question "qui es-tu" ? Un "qui" qui se positionne et qui se différencie face aux événements de la vie; les situations "traumatiques" nous étant présentées comme des "occasions exceptionnelles" de révélation de la personne ? C'est ce que semble sous-entendre la formule "*un merveilleux malheur*" employée par Cyrulnik.

La question là est de savoir *jusqu'où "qui" je suis est ce qu'il est*, nous invitant à cheminer auprès de Ricœur qui questionne le "qui" du je.²²⁷ C'est la question de l'immédiateté ou de la médiation qui se pose ici même si Ricœur n'aborde pas directement dans son questionnement la question de la résistance. Mais c'est la question centrale. Y a-t-il en moi une part "*d'acte pur*" qui ne souffre aucune attaque du mal qui toujours soumet ?

²²⁷ *Ibid*

Rappelons les trois intentions d'ouverture de Ricœur dans cet ouvrage :

- *“Le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet, telle qu'elle s'exprime à la première personne du singulier, je pense, je suis.”*²²⁸

- *“L'identité, au sens d'ipse n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité.”*²²⁹

- *“L'identité-ipse met en jeu une dialectique complémentaire de celle de l'ipséité et de la mêmeté à savoir la dialectique du soi et de l'autre que soi.”*²³⁰

“Soi-même comme un autre” suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une se pense plutôt dans l'autre.²³¹

Si la critique du cogito cartésien puis de l'ego transcendantal Kantien que mène Ricœur, en intégrant les apports de la phénoménologie et de la philosophie de l'altérité de Lévinas, est assez proche de celle de Michel Henry, les conclusions diffèrent.

Alors que Michel Henry va conclure à une immanence radicale de la subjectivité qui sous-tend un fondement ontologique *“immédiat”* auquel la pensée ne peut accéder mais qui fonde la pensée même dans un sentir primordial qui ne se défait pas de soi, qui n'est pas même intime à soi; qui est le soi. Ce sentir primordial est la condition de possibilité du soi-même, l'intimité en tant que telle ou encore intériorité absolue en regard de tout ce que la pensée peut saisir dans sa visée intentionnelle à l'égard des réalités transcendantales.

Ainsi pour Michel Henry n'y-a-t-il pas certitude immédiate du cogito mais **donné immédiat** de la vie qui est le sentir primordial qui ne se défait pas de soi. *“La vie n'est rien d'autre que la passivité de cette venue en soi et le mouvement qui n'a pas de fin de cette venue en soi-même, c'est le temps.”*²³² Pour Michel Henry, le temps du sujet est éternel.

²²⁸ *Ibid*, p.11

²²⁹ *Ibid*, p.12

²³⁰ *Ibid*, p. 13

²³¹ *Ibid*, p.14

²³² Henry, Michel. *De la phénoménologie, Tome 1, Phénoménologie de la vie*. PUF, 2003. Coll. Epiméthée, p. 56

Ricœur soutient *une médiation* qui met en question toute possibilité d'une spontanéité du sujet en deçà d'une reprise en soi, par le soi, de l'autre soi-même. Tout comme Michel Henry, Ricœur pour penser le je, parce qu'il est pensé en personne, en tant que "qui" répond de lui; pense le corps et le corps propre. "*Posséder un corps, c'est ce que font ou plutôt ce que sont les personnes.*"²³³ Et c'est à partir de ce corps que se pose la question de la "*mêmeté.*"

Mon corps est le règne de l'action, est un agir (différent du faire), le fait d'une personne qui est son corps et qui fait que quelque chose arrive ; le sujet en tant que *je peux, constitué en "fait primitif accordé à la puissance d'agir."*²³⁴

Ainsi l'être de la personne se fonde en regard de son action; ce qui déplace d'emblée la question de l'ontologie vers la question de l'éthique du sujet dans la continuité de la position kantienne même si la personne chez Kant, en tant qu'être raisonnable" est "impersonnelle" au sens strict et ne peut répondre à la question "qui." Le sujet moral kantien est celui qui a la liberté de se détacher de sa personne et par voie de conséquence des autres personnes pour obéir à la loi morale en lui. Et nous retrouvons alors, y compris chez Ricœur une difficulté à penser l'ontologie de la subjectivité. Le fait éthique, traduit en actes responsables est *le symptôme* d'une assise ontologique. Le fait que le sujet "tienne" traduit, au sens fort, que dans le sujet, l'autre par lequel je peux me penser en tant que soi-même (le soi ne pouvant être pensé), devant attester de moi devant autrui, me "soutient."

Que le "soi" ne puisse être pensé, c'est possible, mais que le "soi" puisse être senti, c'est peut-être ce qui le pousse à penser au-delà de lui-même.

Comme le précise Ricœur, "*le fait primitif de pouvoir faire fait partie d'une constellation de faits primitifs qui relèvent de l'ontologie du soi.*"²³⁵

Or dans une approche de la résistance, il importe au plus haut point de déterminer s'il peut y avoir une ontologie de la subjectivité du sujet qui agit, quel est le sujet qui reste "reconnaissable" au gré de son expérience ou de son épreuve. Et ce, dans le sens où

²³³ Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990. Coll. Points Essais, 1996, p. 46

²³⁴ Ibid, p. 135

²³⁵ Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990. Coll. Points Essais, 1996, p. 136

Lévinas énonce “*il importe au plus haut point de savoir si nous ne sommes pas dupes de la morale.*”²³⁶

Pour le dire autrement, est-ce que le sujet peut compter, et les autres avec lui, sur une force qui lui permettra de tenir face aux chocs, dont ceux qui les ont vécus savent bien qu'ils ne laissent pas toujours le temps de la délibération ? Pouvons-nous envisager une force qui ne soit pas réaction mais toujours force potentielle déjà active avant que d'être activée par la confrontation à ce qui s'y oppose, déjà sûre de son fait si je puis m'exprimer ainsi avant même que d'avoir agi .

L'homme “*narratif,*” inscrit dans l'histoire d'une vie, pour pouvoir attester d'une identité “*personnelle*” ne présuppose-t-il pas toujours “présente” la possibilité d'une réserve, force cinétique contraire à ce qui arrive, qui ne provient pas d'une histoire mais d'une aversion immédiate à tout ce qui détruit son être personnel?

Ne pourrions-nous pas penser ainsi l'impensé d'Aristote sur l'énergéia ? Est-ce que, comme le dit Ricœur, l'aporie de cet impensé tient à la confusion entre le soi (concept phénoménologique) et l'homme (concept anthropologique) ou ne tient-elle pas plutôt à une incapacité de notre tradition philosophique à penser l'ontologie de “l'être homme”, assise à jamais “autre” d'ultérieurs déploiements de connaissances et de méthodes particulières comme la phénoménologie ou l'anthropologie ?

D'où vient l'énergie ? La physique nous a appris qu'elle venait d'une différence. D'où la question de la causalité si centrale en philosophie : qu'est-ce qui cause l'énergie et la transforme en force ?²³⁷

²³⁶ Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. Martinus Nijhoff Publishers, 1980, Préface IX

²³⁷ Dans la dixième étude de *Soi-même comme un autre*, p. 357 “*vers quelle ontologie,*” Ricœur commente largement les ambiguïtés liées à l'approche aristotélicienne de l'énergéia. Pour lui, relevant que les développements d'Aristote sur l'énergéia- *dunamis* puissent être “centraux” ou “décentrés” par un “approfondissement de “l'agir humain.” “*L'essentiel est le décentrement lui-même - vers le bas et vers le haut, chez Aristote -, à la faveur duquel l'energeia-dunamis fait signe vers un fond d'être, à la fois puissant et affectif, sur lequel se détache l'agir humain.*” Ce que je questionne à ce stade de ma réflexion est que ce fond soit précisément pensé en terme d'être, difficulté à laquelle s'est confronté le substantialisme d'Aristote. Pour moi, l'ambiguïté de l'énergéia porte en elle effectivement “*un impensé*” qui est que précisément “être et penser” ce n'est peut-être pas le même acte, alors que la pensée ne nous donne toujours l'être que dans un apparaître- Peut-être “l'acte pur,” “pensée de pensée” ne peut-il être justement pensé “*en*

La résistance n'est pas intentionnelle, elle est par essence indépendante de ce qui arrive, mais éprouvée à l'occasion de ce qui arrive. Rendre compte du phénomène de résistance de l'être-homme, ne serait-ce pas rendre compte de ce qui n'absorbe rien et qui ne veut rien non plus, un "pur donné," manifestation par essence spontanée dans la confrontation à ce qui arrive, qui parce que cela arrive, est différent, crée ce différentiel qui transforme l'énergie en force. La résistance n'a que faire de ce qui arrive, elle est "*affirmation négative*" susceptible d'avoir pour conséquence non de faire que ce qui arrive n'arrive pas mais de ne pas composer avec ce qui arrive et à ce titre, mais par voie de conséquence, orienter autrement ce qui arrive, comme la trajectoire d'une flèche se brise sur un matériau plus solide qu'elle.

Que parfois dans ce combat le sujet se détourne de sa trajectoire initiale ne veut pas nécessairement dire qu'il ait eu à composer mais que cela puisse être le cas. Que le sujet ait la force de résister ne veut pas dire qu'il résiste à tout. Et pour résister sans doute doit-il être régénéré.

Si médiation il y a alors, c'est peut-être dans l'intermédiaire du corps organique qui est le "milieu" à partir duquel l'extérieur et l'intérieur peuvent être posés. Mais "milieu" qui ne peut avoir d'unité, de cohérence et ainsi de pouvoir d'action, se situant du côté de la puissance mais d'une puissance qui ne s'"actualise pas, sans l'entremise d'une conscience qui déjà promet avant de tenir, dans la médiation consciente d'un cogito qui sait que pour penser il lui faut d'abord comme l'avait déjà posé Descartes "sentir" qu'il pense.

Autrement dit une médiation qui vient prêter main forte à la résistance mais qui n'est pas sa condition. Je tenterai plutôt de montrer que dès que "lui-même" se pense "comme un autre," et aucun doute que par la pensée, il puisse rejoindre *l'ipséité* du moi, alors lui-même ne pourrait répondre de soi.

Mais alors ce qu'il nous faut comprendre c'est *la passivité essentielle de l'acte* qui détrône le sujet de toute prétention à une toute puissance et encore davantage à une volonté de puissance, sans être pour autant soumis.

pensée de pensée" mais comme "*condition même de pensée.*" Une énergie dont la force viendrait de pouvoir se différencier dans un "*donner à être.*"

Il faudra donc penser une alternative à la dialectique soumission-domination dans notre rapport à la vie et en cela nous éloigner radicalement de Descartes et de sa volonté de maîtrise d'une nature qui ne nous ressemble pas. Il se pourrait précisément qu'à se concentrer sur l'objet de cette volonté, l'esprit se soit détourné d'un dynamisme plus essentiel à l'œuvre dans le sujet vivant.

Ce qu'ouvre cette perspective de Ricœur dans "*Soi-même comme un autre*," peut nous aider à penser ce que j'appellerai la dialectique de la résistance/résilience inscrite dans le sujet.

Le sujet, corps organique et corps objectif se manifeste dans une temporalité où chaque acte, posé face aux autres, face au monde, scelle, conforte sa permanence par la force de l'habitude qui s'affirme ensuite en *promesse* et, à ce titre, peut faire quelque chose avec les autres et avec le monde, se souvient et fait "culture" de sa mémoire.

Le sujet, corps propre et corps organique, pour se régénérer ne devrait-il pas puiser à la source d'un donné dont l'être est de donner, donc de ne rien absorber, de ne rien perdre, une force d'oubli ? Un pardon ?

Je ne crois pas qu'ici le discours philosophique s'arrête, comme le suggère Ricœur en sa conclusion de *Soi-même comme un autre*. Le paradigme du "*connais-toi toi-même*" nous conduit à une aporie mais peut-être pas celle du "*prends soin de toi*" (du soi en toi), à partir duquel nous pouvons entendre le "*prends soin des autres*" (et de leur soi-même) comme de toi-même.

Il n'est pas certain que sur ce terrain, la parole soit première mais plutôt le geste sur lequel il nous faudra revenir.²³⁸ Une autre façon d'entendre qu'au commencement était le Verbe. Mouvement par lequel l'acte entre dans le monde mais un acte sans intention, permettant à chaque soi-même de faire œuvre de parole dans une traduction unique d'un geste primordial de chair, une affectivité.

La résistance ne peut relever d'un processus dans une approche continue du rapport du sujet au temps historique et à ses événements, elle est (et toutes les époques qui ont vu se

²³⁸ J'examinerai à ce titre dans ma troisième partie ce qu'une ontologie de la subjectivité peut "apprendre" de l'éprouvé du toucher entendu au-delà d'une "*phénoménologie de la perception*" qui me réduit au fond toujours à un "*champ d'expérience*" peu propice à fonder un possible capacité de résistance du sujet.

développer des mouvements collectifs en attestent), anachronique, véritable défi à la temporalité et en ce sens une fidélité. Fidélité à soi, infidèle au milieu.

Ainsi dans notre approche du sujet à l'épreuve de la guérison, le risque de cette première confusion serait de considérer que la maladie ou la confrontation au mal "révèlent" une personne, que le mal subi puisse mobiliser voire générer des ressources que le sujet n'aurait pu autrement manifester. Il me semble au contraire plus fécond d'explorer ce qu'à dépenser son énergie sur l'absorption de l'événement traumatique, le sujet perd de lui-même et de veiller à prendre soin de ce qui n'a pas été "touché" par le mal et être attentif au passage au fait que le mal d'ailleurs ne nous "touche" jamais.

Evidemment cela requiert de ne pas "réduire" le sujet à ce qui lui arrive, et, dans une pratique de soin, en particulier, à ne pas seulement soigner la maladie ou le traumatisme mais le sujet qui est éprouvé.

II. 1. §2. Deuxième présupposé : Les limites d'une perméabilité du sujet à son environnement

Si nous prenons le phénomène physique au ras de l'expérience, plus un matériau est dense et dur, plus il résiste et plus un matériau est souple et plastique, plus il résilie.

Il se pourrait que la "matière humaine" soit capable des deux mais qu'à confondre les phénomènes, nous risquions une méprise sur le pouvoir d'opposition et de surpassement de l'humain sur l'ordre naturel. A trop vouloir "résilier," il ne faudrait ainsi sans doute pas oublier que ce terme veut aussi dire dissoudre.

En physique des matériaux, lorsque la résilience atteint sa limite, la résistance rompt. Mais la caractéristique de la matière est ici l'inertie, il n'y a pas, au sein du matériau, sauf introduction d'une énergie tierce, de force propre.

Arrêtons-nous donc une nouvelle fois sur l'analogie du phénomène de résilience "humaine" avec celui de la physique des matériaux en questionnant son présupposé.

Cette analogie suppose avant tout le sujet comme substance formée, déformable, formative, transformable. Un sujet matière, un sujet dont les rapports entre l'âme et le corps s'entendent sous l'ordre de la matière physique ou tout au plus organique accessible à l'intentionnalité de la représentation.

D'une certaine manière, selon la perspective de la résilience, nous pourrions dire que la résistance dont fait preuve le sujet face à la maladie ou à l'incitation au mal, c'est son degré de tolérance à la "déformation." La tâche intégrative du sujet pour garder "la forme" serait alors de bien se tenir au gré des circonstances. Nous pourrions parler là de "malléabilité" adaptative.

La question reste posée dans la conclusion de *l'Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* : "Si je suppose l'impénétrabilité qui se trouve en opposition réelle avec toute force qui cherche à pénétrer dans l'espace occupé par un corps, je puis déjà comprendre la destruction des mouvements ; mais j'ai alors réduit une opposition réelle à une autre. Que l'on tente à présent d'expliquer généralement et de rendre intelligible l'opposition réelle : comment parce qu'une chose existe, une autre chose se trouve-t-elle détruite ?"²³⁹

Nous retiendrons à ce stade la notion d'affirmation négative dans l'acception kantienne dont l'intention est encore nous semble-t-il de trouver "dans le monde" un en-deçà du monde possible. A quelle condition l'affirmation négative est-elle possible ?

- le phénomène d'affirmation négative se caractérise par l'opposition d'une force égale à l'affirmation positive. La question selon moi se situe dans cette notion d'égalité qui renvoie pour être maintenue à celle d'impénétrabilité qui se distingue de la plasticité contenue dans la notion de résilience

- la concomitance des temps ou la suppression de la temporalité dans une permanente instantanéité, qu'il conviendra de questionner à partir de la notion de durée ou de commencement. En effet toute temporalisation introduit un anéantissement, donc une suppression de la force affirmative. Une force constante, par définition est constante, non soumise aux alea temporels entendus comme flux.

- une immanence, introduite dans la notion même de force comme ce qui se meut soi-même en tant qu'elle est le fait même de se mouvoir : "La cause de l'impénétrabilité est une vraie force, puisque son action équivaut à celle d'une force véritable. Donc, si vous appelez attraction une cause, quelle qu'elle puisse être, en

²³⁹ Kant, Emmanuel. *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*. Librairie Philosophique J.Vrin, 1980. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques, p. 62

vertu de laquelle un corps en contraint d'autres à peser sur l'espace qu'il occupe à se mouvoir vers lui (mais il suffit ici que cette attraction soit simplement conçue), alors l'impénétrabilité est une attraction négative."²⁴⁰

Etablir une continuité ontologique entre la subjectivité résistante et la subjectivité résiliente, c'est présupposer une opposition logique entre le sujet et le monde. Si la résilience est, alors la résistance, son opposé, n'est pas, ou encore la résistance est le négatif de la résilience, pas besoin de résister tant que le choc est "absorbable". Or nous voyons bien qu'il y a plus que cela parce que résilience et résistance ne font pas que s'annuler mais se détruisent. Peut-être est-ce le sens le plus fécond que je donnerais à l'analogie entre résistance physique des matériaux et résistance de la "matière humaine".

J'éclairerai cette "impénétrabilité" avec la thèse défendue par Michel Henry dans *Philosophie et Phénoménologie du corps* puis approfondie dans *L'essence de la manifestation*. Michel Henry ajoute aux théories de Maine de Biran et par la suite de Merleau-Ponty sur le corps subjectif et le corps objectif, un troisième corps, fondement des deux autres; le corps absolu ou originaire à partir duquel le sujet peut-être pensé et plus précisément éprouvé dans l'essence de sa subjectivité.

Si il peut y avoir résistance, que j'entends là comme "l'impénétrabilité" dont parle Kant dans son *Essai*, cela ne peut être entendu au niveau du corps objectif, ni même du corps organique, mais seulement au niveau du corps subjectif ou "corps absolu," dont Michel Henry dit qu'il est "*la vie absolue de la subjectivité*"²⁴¹.

Que le corps objectif soit pénétrable aux chocs, il suffit de se heurter à un obstacle contondant pour s'en rendre compte.

Au niveau du corps organique défini par Michel Henry comme "*le terme immédiat et mouvant du mouvement absolu du corps subjectif*,"²⁴² nous ne pouvons envisager au sens strict de résistance car il ne contient pas en lui-même le principe "unifiant" qui peut "ordonner ses structures." "*C'est par un seul acte que je déploie le milieu transcendant*

²⁴⁰ Ibid, p. 30

²⁴¹ Henry, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps*. PUF, 2003. Coll. Epiméthée. "*En fait, notre corps n'est primitivement ni un corps biologique, ni un corps vivant, ni un corps humain, il appartient à une région ontologique radicalement différente qui est celle de la subjectivité absolue.*" p. 11

²⁴² Ibid, p. 170

du corps organique qui est le terme de mon mouvement, et que je perçois les sensations internes comme situées dans ce milieu et lui appartenant.”²⁴³

Cette approche du corps organique est développée à partir des deux modes de connaissance du corps propre ou corps subjectif; connaissance immédiate et connaissance secondaire. Mais comment peut-il y avoir lien entre le corps organique et le corps absolu ? C’est là de mon point de vue que la dialectique résilience /résistance peut nous ouvrir une piste.

Seul l’être absolu, originaire du corps objectif et absolument séparé du monde sensible (entendu au sens kantien), “pure immanence” peut opposer une résistance, une résistance qui forme, contient, constitue la “matière organique et ses structures” mais qui n’a cette qualité de résistance qu’en vertu d’une intériorité, une **densité absolue**.

C’est sur ce terrain de l’intériorité, condition de possibilité de toute résistance possible, qu’une confusion entre résilience et résistance ne tient pas et de mon point de vue peut-être dangereuse. Car si “je” n’est que la réappropriation d’un vécu organisé et ordonné par les catégories a priori de l’entendement. Je n’est pas. Et si je n’est pas, il est manipulable à merci, au gré de ce qui se présentera dans son expérience et à la mesure de la performance de ses outils ordonnateurs d’expérience, production expansive de l’entendement, “enhancement” d’une pensée matérialisée. D’autant plus manipulable qu’il sera résilient, c’est-à-dire en capacité apparente de se transformer au gré des circonstances pour répondre de manière “satisfaisante” aux exigences, aux normes culturelles du “bien-vivre” et du “bien-être.”

Souvenons-nous de la référence à la culture dans la définition de la résilience de Cyrulnik. Là encore résistance et résistance s’opposent : anachronique, la résistance est aussi ana-culturelle, artistique par essence. Essence de l’art qui fonde la culture mais en rupture ontologique avec elle. Il est possible que l’art médical soit à la technologie médicale ce que l’art est à la culture.

S’ouvre alors l’examen du troisième présupposé d’une confusion entre résilience et résistance. Si “*La résilience est un processus, un devenir de l’enfant qui, d’actes en actes et de mots en mots, inscrit son développement dans un milieu et écrit son histoire dans*

²⁴³ *Ibid*, p.181

une culture,” cela voudrait dire que nous puissions établir une continuité entre production de sens et adaptation aux circonstances du monde.

Or, si nous pouvons penser une notion telle que la création et notamment dans l’art, il faut bien que quelque chose échappe à la représentation, qu’une capacité de production de sens puisse être pensée en-deçà d’un contenu représentatif. Cette possibilité renvoie encore à la problématique que Kant explore dans son *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*. Car comment se peut-il que l’homme puisse être à la fois du monde et échapper au monde, ne pas être qu’un objet physique bien qu’il ait aussi une réalité physique ?

Il s’agit au fond de réinterroger la dialectique de l’être et du non-être.

Peut-il y avoir du non-être qui ne soit pas factice ? Un non-être qui ne soit pas simulacre de l’être mais sa condition de possibilité même, un néant actif ? Qui ne contienne rien, qui génère la possibilité de tout ? Ce qui pourrait nous amener à dire que **dans le sujet, pour soi tout est possible mais que le moi doit choisir**. Et tant que le sujet tient, le moi choisit ; autrement dit tant que le soi est “l’autorité” du moi. Aux prises avec la duplicité du corps organique, le moi peut se laisser absorber par l’extériorité objectale en raison de l’appartenance de son corps objectif à ce monde. Dans cette duplicité qui n’est pas dualisme, peut s’ouvrir l’espace de la liberté et de l’éthique. Le dualisme laissant encore la part belle aux actes qui se font malgré soi.

Nous retrouvons là l’aversion de Kant pour toute moralité empreinte de “pathologie.” Si “je” suis sensible et que cette sensibilité relève de l’appartenance au monde, si “je” est du monde, il sera toujours déterminé par lui et ne pourra se déterminer par lui-même. Dans le monde, pas de liberté possible. Il faudra donc renoncer au sensible et poser l’ego transcendantal pour répondre à la question du “que dois-je faire” au risque d’une assise peu assurée du “qui” est le “je” de ce que je dois faire. Mais là pour moi est le risque ultime d’une éthique qui n’exige pas de se fonder sur une ontologie de la subjectivité. Car que vaudrait l’éthique si nous ne pouvions rendre compte de l’humain de l’homme et dans chaque homme, de l’humain en lui qui ne peut se résoudre dans le concept de dignité ? Il y a fondement à la dignité même et c’est peut-être ce qu’éprouve en situation ultime celui ou celle en qui la dignité a été bafouée. L’ordre du monde n’en décide pas et le moi qui dans la duplicité de son appartenance au monde se range du côté du monde et

qui tente d'assujettir la subjectivité d'autrui n'en décide pas non plus. La part résistante de l'être humain confronté à l'épreuve du mal sait d'un savoir qui n'est pas de connaissance que c'est l'inhumain - trop humain - en l'autre qui atteint la part inhumaine en lui. Et qu'à ce titre la tentative de déshumanisation peut être vouée à l'échec. Comme le dit Ricœur "*l'inviolable, n'est-ce pas la différence entre le soi et le soi-même, dès le plan de la corporéité ?*"²⁴⁴

Mais cette différence est ténue et fragile. La résistance humaine a ceci de paradoxal qu'inaltérable et inaliénable ne veut pas dire invulnérable et invincible, bien au contraire, la duplicité du moi expose doublement. Mais la duplicité du moi, qui peut prendre le sujet d'un autre pour objet, et à ce titre se prendre lui-même pour objet, ne présuppose pas pour autant le dualisme du sujet, qu'une part de moi puisse être "*objectivée*," cela ne dit rien sur le fait que ce qui fait de moi ce que je suis s'y trouve. La subjectivité qui fonde le sujet en différence à l'objet pourrait alors relever d'une immanence absolue, résistante et fragile, fragile parce que résistante.

Confondre ce qui se joue dans la différence entre résistance et résilience du sujet c'est comprendre qu'il y a une limite infranchissable à la perméabilité du sujet à l'environnement et que cette limite est celle par laquelle un sujet est sujet dans un autre ordre que la sujétion, même si celle-ci devait être la meilleure volonté du monde.

Ce qui pourrait vouloir dire aussi que cette limite franchie, le sujet ne peut que quitter définitivement le monde et mourir. C'est peut-être à ce prix que nous pouvons rester sujet humain. La mort et son acceptation comme condition de vie humaine, pour une vie qui ne vaut pas à n'importe quel prix, qui au sens strict n'a pas de prix. Dire cela bien sûr, c'est affirmer une position radicalement antimatérialiste, si matière veut dire matière physique. Nous ne sommes pas qu'un corps objectif aussi élaboré, sophistiqué soit-il. Le corps de chair n'a rien de commun avec la nature et quand la nature l'emporte, vie biologique maintenue ou pas, le sujet résistant, c'est-à-dire fidèle à lui-même ne peut que rompre ce lien de nature.

²⁴⁴ Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Seuil, 1990. Coll. Points Essais, 1996, p. 179

Le psychisme, activité symbolique de réappropriation du monde est le rempart à cette aire de résistance. Ainsi la parole, et le récit peuvent-ils “garder” la capacité du geste primordial et la culture “nourrir” l’activité artistique.

C’est là d’ailleurs aussi que le psychisme peut mener son dernier combat pour que le sujet résiste. Ce que nous invite à penser Winnicott dans *Jeu et Réalité*. “On aurait tort de considérer l’affection psychotique comme un effondrement, c’est une organisation défensive liée à une agonie primitive.”²⁴⁵

Dans l’entreprise du *sujet à l’épreuve de la guérison*, cela invite à soutenir la possibilité d’espaces de création de sens et dans cette perspective nous souhaitons examiner le troisième présupposé de la confusion entre résilience et résistance.

II. 1. §3. Les limites d’une production de sens au gré des circonstances

Que voudrait dire résistance dans la définition de la résilience comme capacité à résister ? Ne pas se laisser détruire par une force plus grande ? Et que veut dire être détruit pour le sujet ? Tomber malade et ne pas s’en relever, perdre la raison, gâcher son talent, faire le mal, mourir d’une manière ou d’une autre ?

La question de l’intégrité du sujet reste entière car détruire c’est détruire l’intégrité. Mais rester intègre c’est opposer une résistance à une force destructrice.

Le fait de la résistance pose la question de l’identification d’un “noyau dur” du sujet. Y a-t-il une essence impénétrable de la subjectivité qui résiste envers et contre tout à la maladie, à la folie, au mal même si mort devait s’ensuivre ? La subjectivité absolue dont parle Michel Henry ne serait-elle pas cette force d’attraction négative, aux antipodes du désir qui ne “voudrait pas donner sens” que de manifester celui qui se donne en lui ; résistant à toute composition avec les “circonstances.”

Que nous apprend sur ce point l’épreuve du réel ? Nous pouvons en venir à l’acception particulière, critique de la résilience comme capacité à survivre et rebondir.

Il faudra bien au passage prendre les mots aux pieds de la lettre.

²⁴⁵ Winnicott, D.W. *Jeu et réalité, l’espace potentiel*. Gallimard, 2009, Coll. Folio Essais, p. 11

Survivre : vivre encore, malgré l'exposition au risque suprême de mort physique ou psychique ou "plus que vivre"?

Rebondir : entendu comme mouvement continu et trajectoire ou entendu comme saut qualitatif, interruption radicale dans le continuum qui bouleverse l'ordre des choses ?

Selon Michaël Rutter, "*La résilience se caractérise par un type d'activité qui met en place dans l'esprit un but et une sorte de stratégie pour réaliser l'objectif choisi, les deux paraissant comporter plusieurs éléments connectés : une estime de soi et une confiance en soi suffisante, la croyance en son efficacité personnelle et la disposition d'un répertoire de solutions. Elle est très nettement influencée par deux facteurs de protection : des relations affectives sécurisantes et stables et des expériences de succès et de réussites.*"²⁴⁶

Confrontons-nous à ce que nous appellerons à ce stade les circonstances, et dans le cadre de notre étude à la situation traumatisante d'irruption du mal.

Dans le cas de la maladie qui met en danger l'intégrité du sujet, qui modifie radicalement le rapport à la vie de part sa potentialité d'incurabilité, pouvons-nous soutenir l'hypothèse que le rapport au temps qui s'inscrirait dans "la durée" puisse être supportable pour le sujet ? Si le sujet avait l'intime certitude de se réduire à ce qui lui arrive, pourrait-il simplement tenir ?

Lévinas dans "*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*" écrit "*Le contenu de la souffrance se confond avec l'impossibilité de se détacher de la souffrance. Et ce n'est pas définir la souffrance par la souffrance, mais insister sur l'implication sui generis qui en constitue l'essence. Il y a dans la souffrance une absence de tout refuge. Elle est le fait d'être directement exposé à l'être. Elle est faite de l'impossibilité de fuir et de reculer.*"²⁴⁷

L'épreuve du réel demande aussi que nous nous rangions aux évidences; parfois et dans des conditions objectives intenable, le sujet tient.

²⁴⁶ Cité par Michel Hanus, In Hanus, Michel. *La résilience à quel prix ? Survivre et rebondir*. Maloine, 2001, p. 23

²⁴⁷ Levinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. PUF, 1983. Coll. Quadrige, p. 55

Or le traumatisme le plus extrême se caractérise par le fait qu’il confronte à l’impensable, qu’il met en péril l’assise cognitive du sujet. Et à ce titre constitue une épreuve. La caractéristique d’une épreuve, dans sa forme radicale c’est qu’elle puisse mettre en déroute “nos stratégies.” Et ce tout d’abord parce qu’une pensée stratégique présuppose le continuum du temps et d’une certaine manière encore une visée intentionnelle que les circonstances ne démentent pas même si elles peuvent nous surprendre. Dans la véritable épreuve, le véritable traumatisme qui “déstructure” le sujet précisément non seulement déroute mais je crois *met en échec la visée intentionnelle*. Dans le traumatisme, ce monde n’est plus un monde pour moi et à ce titre aucun secours ne peut plus me venir du monde. Et alors si soigner c’est à la fois pouvoir - c’est-à-dire pouvoir traiter un objet “malade” - et porter secours, aucune “intervention” aussi puissante soit-elle ne pourra m’aider à donner sens à la vie, à retisser *le lien de ma vie aux circonstances*, à me situer, qui ne soit du monde. Aucun discours de droiture ne console Job.

Devons-nous pour autant nous résigner ? Si je convoque ici et dans une perspective laïque la figure de Job, c’est que précisément, résister au pire, ce n’est pas composer avec les circonstances, c’est opérer une fracture dans la courbe du temps, ouvrir le ciel, au sens strict, c’est-à-dire, “sortir” du monde. Que ce soit cette possibilité même qu’il faille penser, c’est ce qui anima je crois la méditation sur l’ontologie de la subjectivité de Michel Henry, œuvre de vie pour la vie. Projet qu’il formule je crois lorsqu’il appelle à une alliance entre médecins et philosophes pour penser l’art médical, “*La vie phénoménologique des individus constitue le thème dernier de la recherche, de la théorie, de la thérapie ? L’interdisciplinarité n’est plus ici un terme convenu ou un vœu pieux, c’est le travail et le pain quotidien de ceux, médecins et philosophes, médecins philosophes vaudrait-il mieux dire, que réunit une même finalité : rendre une vie malade à son pouvoir et au bonheur de vivre.*”²⁴⁸

Ainsi, en débat avec la réflexion de Michel Henry, je poursuis la recherche sur ce qui peut résister en nous à la marche du monde.

²⁴⁸Henry, Michel. *De la phénoménologie, Tome 1 : Phénoménologie de la vie*. PUF, 2003. Coll. Epiméthée, p. 209

Qu'est-ce qui permet au sujet d'échapper aux lois du monde, à l'insupportable durée et à l'insupportable matérialité par lesquelles la souffrance colle à soi ? Serait-ce la résilience, si la résilience est capacité de dépassement du traumatisme destructeur ?

A la fin de *“Au-delà du principe de plaisir,”* Freud émet l'hypothèse que *“le principe de plaisir semble être au service des pulsions de mort.”*²⁴⁹ Le principe de plaisir visant la liquidation des tensions par l'intermédiaire des pulsions. *“Une pulsion serait une poussée inhérente à l'organique doué de vie en vue de la réinstauration d'un état antérieur que cet être doué de vie a dû abandonner sous l'influence des forces perturbatrices externes, elle serait une sorte d'élasticité organique ou, si l'on veut, la manifestation de l'inertie de la vie organique.”*²⁵⁰

La résilience ne serait-elle pas de l'ordre du principe de plaisir comme “réaction de la vie organique,” force de conservation ? Pourrions-nous alors chercher du côté d'une logique de conservation pour rendre compte de ce qui dans le sujet résiste ?

J'en viens à risquer l'hypothèse inverse : résiste ce qui ne perd pas de force à se conserver par la dissolution des tensions de l'opposition de l'être aux forces extérieures.

Résiste ce qui par force centrifuge garde en respect voire met en déroute le poids de l'extériorité sur l'intériorité.

Fonder l'hypothèse requiert de penser le sujet dans une intériorité radicale par rapport à l'extériorité de l'ordre du monde, de penser dans l'intériorité du sujet un dynamisme, une tonicité qui ne soit pas d'ordre dialectique, qui laisse le néant hors de soi, une densité impénétrable, affirmation négative sur laquelle l'adversité achoppe. Non pas qu'il s'agisse ici de soutenir qu'elle la fortifie mais plutôt qu'elle agisse sur elle comme un polissage. Polissage dont émane peut-être la douceur infinie qui se manifeste sur certains visages. Penser un sujet généreux d'accomplissement d'être, un sujet épuré, qui n'est pas pour autant un sujet ascétique qui au fond d'emblée a déjà choisi la mort avant que d'avoir à vivre.

²⁴⁹ Freud, Sigmund. *Au-delà du principe de plaisir*. PUF, 2010. Coll. Quadrige Grands textes, p. 65

²⁵⁰ Ibid, p. 36

Si nous voulons entendre une possibilité de “rebond,” en poursuivant sur la définition de la résilience, il faut nécessairement accepter l’idée d’une possibilité de mouvement ou de recul, en fait une possibilité de distance qui ne désintègre pas l’être donc une distance par rapport au monde - distance qui est peut-être la vie même du sujet -, et qui ne serait pour autant un “*idios cosmos*” au sens où l’entend Binswanger qui serait “*pure corporéité et proximité temporelle sans avenir et qui se traîne languissamment*”²⁵¹ mais une distance qui ouvre une possibilité de rupture dans la plénitude de l’être qui serait un “anéantissement.”

Mais comment se peut-il qu’anéantis, nous puissions rebondir ? Si la force demande une énergie et si l’énergie est la puissance de l’être, comment penser la force coupée de son élan ? Au sens strict peut-être dans un mode de tonicité qui ne puisse être continu, une capacité de rassemblement et de tension qui demande d’abord qu’il y ait eu déliaison, absence aux circonstances, repli dans des contrées qui échappent non seulement à la continuité du temps mais aussi à la forme de la matière, *informe, indéformable*, une capacité avant le temps, une réalité avant la matière, *un être en acte*.

C’est là que la phénoménologie de Michel Henry me paraît particulièrement féconde car elle pense l’hypothèse d’un néant par rapport à l’être du monde, hypothèse selon laquelle l’opération par laquelle l’acte s’actualise, ne procède pas de l’être autrement dit une pensée qui peut soutenir un soi autrement que dans l’identité à soi qui introduit déjà la médiation du monde. Un soi résistant au monde.

Dans “*L’essence de la manifestation*,” le Philosophe écrit : “*L’être n’est être que sur le fondement du Néant en lui. Le néant n’est pas rien, il est l’opération effective par laquelle l’être se réalise.*”²⁵² Il faut trouver pour comprendre l’essence de la présence en tant que présence “essentielle” du sujet, susceptible de le fonder ce qui rend possible l’être lui-même “*Car c’est l’essence positive de l’être qui se dévoile dans le caractère apparemment inessentiel de l’essence.*”²⁵³

²⁵¹ Binswanger, Ludwig. *Introduction à l’analyse existentielle*. Les Editions de Minuit, 1971

²⁵² Henry, Michel, *L’essence de la manifestation*. PUF, 2003. Coll. Epiméthée, p.15

²⁵³ *Ibid*, p.16

Peut-être retrouvons-nous ici le concept de grandeur négative de Kant. L'être entendu comme affirmation positive face à l'affirmation négative du néant entendu comme opération effective, comme acte. Force opposable, ce que Michel Henry appelle "*un néant réel*."²⁵⁴ Mais à ce stade encore se pose la question de l'homogénéité de l'être pour l'être homme. Pour Michel Henry, "*Plus originaire que la vérité de l'être est la vérité de l'homme*"²⁵⁵ et "*ainsi l'ego n'a point à se manifester dans le milieu de l'être transcendant, un jour ou l'autre, tôt ou tard, au cours d'une histoire, individuelle ou universelle, ou au sein du progrès de la philosophie, s'il est vrai qu'il est d'ores et déjà présent à lui-même, au sein d'une révélation qui ne doit rien au temps ni à la transcendance, mais s'accomplit dans la sphère de l'immanence radicale de la subjectivité absolue.*"²⁵⁶

L'aperception transcendantale peut-elle résister à l'examen de la résistance ? Que ce soit dans la raison pure ou la raison pratique, la pensée tire son unité de son formalisme ou peut-être plus justement de sa "formation" : la pensée est forme et prend forme. Elle est essentiellement représentation et le sujet doit croire à ses idées "noumérales" pour accéder aux phénomènes.

Autrement dit la pensée se définit par une *réceptivité*, d'où, peut-être la réserve craintive et suspicieuse de Kant à l'égard du sensible.

Si la pensée est fondamentalement "réceptivité," pour ne pas être le "jouet" de nos sentiments et de nos affections, il est absolument nécessaire qu'elle trouve a priori en elle le cadre "contenant" et structurant pour ordonner le réel et l'action. Il n'y a pas d'accès de la pensée et de ce qui la rend possible au sentiment. Là, rien de "nouveau" ne peut arriver qui mette la raison en déroute si ce n'est ce statut ambigu du jugement de goût dans la faculté de juger et cette confrontation "effroyable" au sublime.

Sans que la résistance ne soit une question directement posée par Kant, l'examen de la faculté de juger invite à plus d'attention à la tonalité tragique qui rythme, en sourdine, l'œuvre de Kant. En fait le sujet Kantien, pour "être" est déjà "résistant." La difficulté est

²⁵⁴ *Ibid*, p15

²⁵⁵ *Ibid*, p. 53

²⁵⁶ *Ibid*, p. 54

qu'il résiste "en soi" mais pas à l'épreuve du réel. Comme le dit Michel Henry, "*l'être de l'ego reste totalement indéterminé.*"²⁵⁷

Pourtant, dans la confrontation au réel, il semble que cet indéterminé se détermine, et qui plus est avec forte détermination. Le sujet "est" en acte ou pour le dire plus directement "n'est pas." Et peut-être que de ce point de vue, le sujet kantien a une chance de salut.

Face à la douleur ou face au surgissement du mal moral, le sujet se détermine "immédiatement," ce qui peut être entendu, à première lecture, comme incapacité à se défaire de soi pour reprendre l'approche de Lévinas, ou, risquons le, comme venue à soi.

Que nous puissions être "saisis" d'effroi face à ce qui dépasse notre imagination, c'est-à-dire face à ce qui relève de l'impression en notre conscience des représentations du monde, c'est ce que Kant approcha il me semble dans le "sublime" accompagnant alors sa pensée d'un silence "révélateur" sur le registre de l'affection.

Dans *La faculté de juger*, il nous semble qu'un effroi "révélateur" accompagne le registre de l'affection.

"*Le sublime est ce qui plaît immédiatement par la résistance qu'il oppose à l'intérêt des sens.*"²⁵⁸ Ne pouvons-nous voir dans cette limite à laquelle nous confronte ce saisissement le fait que nos sens sont dépassés par ce qui me fait vivre mon irréductibilité à la compréhension de moi-même par la représentation, autrement dit qu'aucune représentation ne puisse rendre compte d'une réalité vécue et qu'en même temps je ne puisse parler de réalité que pour ce que j'éprouve. Que ce "dynamisme" dont parle Kant qui me pousse à l'effort de penser cette grandeur, incommensurable parce qu'échappant aux règles de l'entendement, me pousse à dépasser les sens pour accéder à l'idée de l'infini qu'elle suscite ; c'est tout aussi bien ce qui pourrait nous amener à penser qu'il y a dans "*l'affection*," en tant que capacité d'être affecté par quelque chose qui produit un éprouvé sans médiation nécessaire par le jeu de la représentation, une intériorité irréductible à un rapport d'extériorité. Dans l'éprouvé du sublime ne devons-nous pas penser une manifestation de la possibilité d'écart entre moi et le monde, et dans la joie

²⁵⁷ Henry, Michel, *Phénoménologie de la vie, tome 2 : De la subjectivité*. PUF, 2003. Coll. Epiméthée, p.74

²⁵⁸ Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*, remarque générale sur l'exposition des jugements esthétiques réfléchissants. Librairie Philosophique J. Vrin, 1984, p. 105

suscitée après la tristesse, à partir d'un autre infini en nous qui se révèle immédiatement comme possibilité infinie *d'agir*. Et évidemment là je ne parle pas d'un agir au sens d'une action mais d'un agir en opposition au pâtre. Dans ce dynamisme découvert alors que nous sommes confrontés aux limites de l'entendement une affectivité qui perdrait son caractère "pathologique." *"Le sentiment du sublime est ainsi un sentiment de peine, suscité par l'insuffisance de l'imagination dans l'évaluation esthétique de la grandeur pour l'évaluation par la raison ; et en même temps il se trouve en ceci une joie, éveillée justement par l'accord entre les idées rationnelles et ce jugement sur l'insuffisance de la plus puissante faculté sensible, dans la mesure même où c'est pour nous une loi que l'effort de tendre vers ces Idées."*²⁵⁹

Et là il me semble nécessaire d'explorer autrement ce qui pourrait "faire," si je puis dire, que l'idée nous vienne à l'esprit.

Est-ce que la découverte "*d'une faculté sans borne du sujet*"²⁶⁰ se mesure à l'aune de sa démesure dans une transcendance radicale, ou dans le fait que sans l'immanence d'une sensibilité précédant l'expérience, nous ne pourrions nous y confronter ? Ne serait-ce pas de cette sensibilité que nous viendrait cette joie mêlée à la peine dont parle Kant, la joie d'éprouver en soi une force qui ne dépend pas de mon bon vouloir, une force qui se manifeste en moi comme altérité absolue face à l'ordre du monde ? Cette joie ne serait-elle pas affirmation radicale d'une présence à soi qui ne soit pas pour autant retour à soi, un éprouvé de présence même qui me réjouit de ne pas devoir pour se manifester me soumettre à la loi de la représentation, la joie de pouvoir résister à la fascination du dehors, pourtant dans la plus radicale disponibilité à ce qui se présente, la joie de faire face ? Mais alors bien sûr, il ne faudrait pas compter sur la seule pensée pour pouvoir en rendre compte. Il ne me semble pas possible de concilier cette joie avec une "conscience de soi." Le sujet du sublime ne peut qu'être généreux des soi, il ne peut contenir ce qu'il éprouve et pourtant il consiste, au plus vif, au plus saisissant, en cet éprouvé.

Le sujet de la représentation est dans la plus grande difficulté pour réconcilier ici sa quête de vérité et le sentiment intérieur de sa propre vérité, *en tant que vécu d'intégrité*, ancré dans un vécu qui *intègre* le corps et l'esprit. La vérité lui échappe même si la logique

²⁵⁹ *Ibid*, p. 96

²⁶⁰ *Ibid*, p. 97

reste, mais aucune logique n'a jamais pu rendre compte d'un éprouvé alors que rien n'est plus "vrai" que ce que nous éprouvons.

C'est bien là la caractéristique de ce que Foucault appelle le sujet moderne, un sujet qui ne peut vivre sa pensée et qui cherche à penser sa vie en la prenant pour objet mais alors en prenant le risque d'en oubliant de vivre et par là même de rester présent à la joie du vivre.

*"Tel qu'il est le sujet est capable de vérité, mais telle qu'elle est, la vérité n'est pas capable de sauver le sujet"*²⁶¹ dit Michel Foucault dans *L'herméneutique du sujet*.

Que la vérité ne puisse sauver le sujet, c'est aussi ce qui peut nous amener à penser la réalité du sujet précisément comme capacité à être en vérité, sincère, c'est à dire en acte, en plein accord de ses facultés, certes, c'est-à-dire capable de goût mais aussi en pleine sensibilité, c'est-à-dire affectif, créateur de sens pour un partage du monde.

Kant n'ouvre-t-il pas la porte au-delà du "libre jeu des facultés représentatives" pour penser un sujet dont la réalité dépasserait sa puissance? Nous pourrions alors envisager autrement le rapport au sensible que comme une expérience et peut-être dans une réalité d'être qui ne se déploie pas en temporalité. Penser un rapport de passion au sensible: transformation d'un être en acte, accomplissement plutôt que déploiement ou dévoilement, un accomplissement qui se *révélerait* en nous dans l'éprouvé d'une vie qui *ne veut pas le mal*. Ne serait-ce pas en deçà de la loi morale, par dégoût, une révolte ; attraction négative qui se manifeste en affirmation de protestation ?

L'analyse kantienne en refusant la sentimentalité nous épargne l'écueil de la compassion pour rendre compte de ce qui noue le lien avec une communauté humaine mais garde occultée ce que l'affectivité nous enseigne : la souffrance est laide, scandaleuse et insupportable, *inhumaine parce que trop humaine*.

S'y confronter mobilise instantanément les forces vives du sujet qui reste en lien avec sa sensibilité et éprouve un autre ordre que celui de la raison, celui dont la parole de Résistants atteste :

²⁶¹ Foucault, Michel. *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*. Gallimard Seuil, 2001. Coll. Hautes Etudes

*“A supposer qu’il y ait un sens à vouloir expliquer pourquoi ce fut justement moi, parmi des milliers d’êtres équivalents, qui pus résister à l’épreuve, je crois que c’est justement à Lorenzo que je dois d’être encore vivant aujourd’hui, non pas tant pour son aide matérielle que pour sa façon si simple et facile d’être bon, qu’il existait encore, en dehors du nôtre, un monde juste, des choses et des êtres encore purs et intègres que ni la corruption, ni la barbarie n’avaient contaminés, qui étaient demeurés étrangers à la haine et à la peur; quelque chose d’indéfinissable, comme une lointaine possibilité de bonté, pour laquelle il valait la peine de se conserver vivant.”*²⁶²

Je prends là bien sûr des libertés quant à l’interprétation de la pensée de Kant car il ne peut parler d’affection, puisqu’il *la pense* dans son rapport au sensible particulier. Elle reste chez lui *“pathologique.”* Mais ne pourrions-nous pas “éprouver” le sensible comme la “chance,” un instant, d’accéder à l’acte juste, éprouver que le sensible soit notre chance en ce que le sensible éveille en nous la tonicité d’une affectivité qui dans l’intériorité absolue d’un pâtre-agir peut opposer une affirmation négative au dehors.

Et comme y invite Michel Henry réinterroger autrement, dans l’appel à la sensation que Kant malgré tout ne peut se dispenser de faire, notre rapport au sensible et par là même notre degré d’appartenance au monde.

*“Mais l’appel à la sensation qui délivre seule la réalité cache en lui un appel à la vie, c’est-à-dire à un mode d’apparaître radicalement différent.”*²⁶³

Car le fait que la révulsion au mal soit possible ne nous assure pas encore que le sujet puisse trouver une force “égale” lui permettant de s’opposer à ce qu’il éprouve sans se dissoudre dans le pathos de la situation; il faut que cette révulsion soit “originaire” et à ce titre “révélée.”

“La révélation propre à la vie s’oppose trait pour trait à l’apparaître du monde. Alors que ce dernier dévoile dans le “hors de soi,” n’étant que le “hors de soi” comme tel, en sorte que tout ce qu’il dévoile est extérieur, autre, différent, le premier trait décisif de la

²⁶² Levi, Primo. *Si c’est un homme*. Julliard, 1987. Coll. Pocket (n° 3117), p. 187

²⁶³ Henry, Michel. *De la phénoménologie, Tome 1 : Phénoménologie de la vie*. PUF, 2003. Coll. Epiméthée, p. 64

révélation de la vie est que celle-ci, qui ne porte en elle aucun écart et ne diffère jamais de soi, ne révèle jamais qu'elle-même. La vie se révèle. La vie est une autorévélation.”²⁶⁴

Mais si nous affirmons une sensibilité à l'œuvre dans la force d'opposition du sujet au monde, ne courrons-nous pas le risque de l'exposer à la duplicité d'une conscience qui se représente et donc absorbe, avec affection pathologique, ce qu'elle doit tenir à distance pour garder son pouvoir de conscientisation ?

A moins que la conscience ne soit pas le sujet. Pour Michel Henry “*La conscience n'est pas le sujet mais l'opposition du sujet et de l'objet.*”²⁶⁵ Le moi est sujet en tant qu'il prend l'horizon du monde comme objet mais il se “conscientise” en tant qu'objet. “*Faire accéder l'étant au rang de phénomène, le faire surgir dans la lumière de l'existence phénoménale et consciente, c'est là l'œuvre qui est pensée comme celle du sujet, et l'être de celui-ci n'est rien en dehors d'une telle œuvre mais s'épuise au contraire en elle.*”²⁶⁶

Ainsi la résistance, le noyau dur du sujet, ne peut se penser selon une logique narcissique d'égotisme, car la résistance n'a pas le pouvoir de se défaire de soi si elle veut garder ce qui fait son essence alors que le moi, par auto-conservation peut se prendre lui-même pour objet, séduit alors par “*l'inertie organique*” dont parle Freud. Mais la résilience ne serait-elle pas justement cette forme d'inertie organique, retour à un état antérieur à la vie absolue de la subjectivité, mort du sujet dans l'asphyxie de son dynamisme interne d'autorévélation, une “hétéro-affection” qui s'attacherait au gré des circonstances, un néant passif et non un néant actif ?

La résistance qui requiert de penser l'intériorité, l'impénétrabilité de l'être du sujet ne peut se contempler ni s'envisager ; “pure présence,” elle est de fait pourtant en lien avec une extériorité à laquelle elle s'oppose.

Se présente alors une autre difficulté. A quelle condition est-il possible que quelque chose soit pour nous qui ne soit par pour la conscience ? Question centrale de mon point de vue posée par Michel Henry aux philosophes de la représentation dans *L'essence de la*

²⁶⁴ Ibid, p. 65

²⁶⁵ Henry, Michel. *L'essence de la manifestation*. PUF, 2003. Coll. Epiméthée, p.103

²⁶⁶ Ibid, p. 106

manifestation.²⁶⁷ Ou autrement dit *“qu’est-ce qui rend possible ontologiquement la réceptivité de l’être ?”*²⁶⁸

La limite d’une philosophie de la représentation, pensée d’ailleurs par Kant comme philosophie des limites est que ce qui est représenté ne peut être représenté que par ce qui rend possible la représentation. Il ne faut donc pas que notre intuition manque d’imagination !²⁶⁹

A la réceptivité comme rapport au monde, Michel Henry oppose l’affectivité en retrait du monde *“L’affectivité n’a rien à voir avec la sensibilité avec laquelle on la confond depuis toujours mais lui est bien plutôt structurellement hétérogène.”*²⁷⁰ Cette affectivité est auto-affection, immédiatement agissante à l’égard du monde.

*“Ce qui se sent soi-même, de telle manière qu’il n’est pas quelque chose qui se sent mais le fait de se sentir ainsi soi-même, de telle manière que son “quelque chose” est constitué par cela, se sentir soi-même, s’éprouver soi-même, être affecté par soi, c’est là la possibilité du Soi.”*²⁷¹

Passif à l’égard de soi, le sujet peut être actif à l’égard du monde, dans l’impuissance d’un souffrir qui “révèle” et non manifeste, la puissance d’un sentiment, un éprouvé agissant, une désadaptation qui ne dépend pas des circonstances. Mais pour cela il faut avoir pensé la résistance d’un soi qui ne soit pas de l’ordre du monde.

“Expliquer l’affectivité par l’adaptation, c’est l’expliquer par l’affection elle-même, prendre la condition pour le conditionné et marcher ainsi proprement sur la tête, d’accord en cela avec le sens commun, car plus une pensée est superficielle et inverse l’ordre des choses, plus large l’audience dont elle est assurée. Si donc sous le titre d’adaptation quelque chose doit être pensé, c’est le rapport à l’être extérieur, rapport qui

²⁶⁷ *Ibid*, p. 196-197 *“Après avoir dit que tout est pour la conscience, Hegel doit dire – précisément parce que cet être-pour-la-conscience est seulement un être pour et dans sa représentation- que quelque chose aussi pourtant n’est pas pour elle. Qu’est-ce donc qui n’est pas pour elle mais seulement pour nous ?”*

²⁶⁸ *Ibid*, p. 213

²⁶⁹ En écho à l’imagination du désir que défend Robert Misrahi et que je commenterai en II-3-3.

²⁷⁰ *Ibid*, p. 578

²⁷¹ *Ibid*, p. 581

sans doute est lié indissolublement à l'affectivité comme à l'essence qui, l'excluant d'elle-même, le fonde toutefois et le détermine ontologiquement."²⁷²

Mais alors si nous pouvons poser que la pensée n'est pas l'être mais pouvoir de néantisation de l'être qui pour autant n'a rien en lui-même de dialectique mais ne se révèle que dans la présence de soi à soi de l'affectivité, laissant tout autre que soi, hors de soi (ce qui ne veut pas dire l'abandonner); la conscience serait ce pouvoir de néantisation, la possibilité d'un repos dans l'exposition à l'être, une possibilité de rebond laissant à l'être la possibilité d'un accomplissement régénérateur à l'abri des regards indiscrets des circonstances extérieures, dans la douceur affective d'une joie de l'être à faire son œuvre dont la conscience prendrait connaissance après coup.

La pensée pourrait-elle se faire alors la protectrice de la sensibilité ? *"Tout état affectif est par essence positif"*²⁷³ au sens où précisément il "acte" indépendamment de tel ou tel objet d'affection. Et cet acte qui se révèle dans l'affectivité originale du sujet, est joie par essence, une joie de vivre qui ne s'épuise pas dans l'intentionnalité vide d'un "vouloir vivre." *"Mais la joie n'a rien au sujet de quoi elle puisse être joyeuse, loin de venir après la venue de l'être et de s'émerveiller devant lui, elle lui est consubstantielle, le fonde et le constitue."*²⁷⁴ La joie n'a rien de la jouissance et à ce titre ne s'appuie sur aucun soutien du monde que l'affectivité n'ait fondamentalement et préalablement enchanté.

Que *"l'infans mirabilis"* soit celui dont l'intériorité enchantée est plus forte que la séduction du monde, c'est possible mais cela ne relève plus des analyses classiques des "conditions de résilience."

L'*"infans mirabilis"* est un sujet qui ne se méprend pas sur les tentations du moi de composer avec le monde. Un sujet dont la liberté du moi choisit le rapport au soi, générosité pure, réfractaire au mal, plutôt que le rapport au monde et à sa force de destruction.

Cette possibilité de retrait positif et "réel" en des contrées enchantées avant toute reprise formelle et abstraite de la conscience; c'est ce que tente de penser une philosophie de la

²⁷² *Ibid*, p. 619

²⁷³ *Ibid*, p. 809

²⁷⁴ *Ibid*, p. 831

chair qui entretient un rapport au sensible et à l'affectivité qui ne relève en rien du "corps." Chair, comme matière de résistance, matière qui ne relève pas d'une substance parce qu'en perpétuel dynamisme, tissu auto-régénérateur participant d'une œuvre inscrite dans l'éternité. De la possibilité d'une manifestation d'une telle matière il faudra encore que nous puissions rendre compte et je m'y attacherai dans le prochain chapitre de ma méditation mais je retiens là cette affirmation de Michel Henry, plus précise il me semble que celle de l'invulnérabilité du corps affirmée par Ricœur, "*C'est ma chair qui est indéchirable.*"²⁷⁵

Et ce aussi longtemps que dure la possibilité de ne pas considérer notre corps comme un objet, de ne pas vivre désincarné. La possibilité du retrait positif est fragile comme est fragile cette enveloppe de pudeur pourtant exposée au monde et qui manifeste aussi la duplicité de notre corps "chosique."

Mais "*Parce que la chair n'est rien d'autre que la possibilité la plus intérieure de notre soi, celui-ci est un soi unitaire. L'homme ignore le dualisme*"²⁷⁶

*"Tout l'être de ce qui résiste est alors dans la force à laquelle il résiste."*²⁷⁷

Si résistance il y a, elle est radicalement étrangère aux circonstances. Ce qui veut dire que d'un point de vue éthique, de ce qui nous lie aux autres "soi" qui entreprennent de contribuer au soin de l'une ou l'autre, nous n'en avons que plus de responsabilité à leur égard de développer "notre vertu de force." En la matière sans doute aurons-nous autant besoin d'audace, de prudence que de ruse pour jouer ensemble avec le monde.

Arrêtons-nous sur la force.

*"La vie ne peut être comprise dans une contemplation passive, la comprendre, c'est plus que la vivre, c'est la propulser"*²⁷⁸ nous dit Bachelard, situant notre vertu dans la capacité de recommencement qui "s'offre" à nous à chaque instant. Ne faut-il pas pour cela que je m'absente du cours des choses ? Qu'il y ait toujours dans le sujet une part toujours

²⁷⁵ Henry, Michel. *Incarnation, une philosophie de la chair*. Seuil, 2000, p. 208

²⁷⁶ *Ibid*, p. 178

²⁷⁷ *Ibid*, p. 204

²⁷⁸ Bachelard, Gaston. *L'intuition de l'instant*. Stock, 1992. Coll. Biblio essais du Livre de Poche, 2006, p. 22

précèdent l'histoire, que le sujet soit ontologiquement "en avance" sur son histoire, en ce qu'il fait son temps ?

Là peut-être se trouve la boîte noire de la résilience. "*Les potentialités qui s'expriment en résilience sont déjà potentialités auparavant*" rappelle Michel Hanus.²⁷⁹ Si tel est le cas ces potentialités n'ont plus de lien essentiel avec le cours des événements et la production de sens ne se fait pas dans le sujet au "gré des circonstances" mais *malgré les circonstances*. Et là en effet, je ne vois plus ce qui différencie la résilience et la résistance puisque c'est le propre de la résistance, si nous voulons lui garder son caractère fondamental, de pouvoir s'affirmer malgré le mal et non "grâce" au mal. Que les circonstances puissent donner l'impression que la dureté de la situation fait le courage, cela tient sans doute à l'illusion soulevée par Michel Henry qui serait de faire dériver l'affectivité de l'adaptation.

N'est-ce pas ce que Georges Gusdorf nous invite aussi à penser à propos de la vertu de force. "*Un mystère vital se manifeste dans la liaison du mal et du bien, qui peut servir de clef d'intelligibilité pour la condition humaine.*"²⁸⁰ Le rapport au mal ici est pris dans ses deux acceptions physiques et morales et le mystère dont parle Gusdorf renvoie à un en-deçà de la scission du corps et de l'esprit, comme une force par essence affirmative c'est-à-dire créative en ce qu'elle ne laisse pas les circonstances en altérer la capacité d'affirmation.

*"Toute force véritable est créatrice ; toute création véritable est une affirmation de force."*²⁸¹

La résilience par contre semble être pensée en fonction des circonstances. "*La résilience c'est déjà de contrôler, de se rendre maître des effets négatifs des événements de vie, comme de certaines limitations et gênes dans ses propres caractéristiques, même si elle est plus que cela. Mais de toute façon la résilience est de l'ordre de l'action. Capacité opérationnelle, elle s'apprécie sur ses résultats concrets, sur les effets qu'elle a entraînés. Ce qui fait la différence essentielle entre la résistance et la résilience, c'est*

²⁷⁹ Hanus, Michel. *La résilience à quel prix ? Survivre et rebondir*. Maloine, 2001, p. 207

²⁸⁰ Gusdorf, Georges. *La vertu de force*. PUF, 1967. Coll. Initiation philosophique, p. 27

²⁸¹ *Ibid*, p. 65

l'activité de cette dernière. La résilience est active, c'est un ensemble des réactions au traumatisme."²⁸²

La résilience est réaction, elle "inscrit" le sujet comme tenu de s'ajuster aux circonstances. Aucune autre issue apparente. Peut-être parce que la résilience se pense aujourd'hui sur le mode de l'apparaître et de la manifestation, sans repli dans l'intériorité de l'être. Mais alors aussi faisant courir le risque au sujet de ne jamais avoir de répit pour se régénérer alors que résister, précisément d'abord c'est pouvoir "se tenir," "tenir," en distance à l'événement ? Cette distance ne peut que provenir d'une discontinuité d'avec les circonstances, "donner du sens" sera toujours porter ce regard "distancié sur l'événement et non "agir sur" l'événement mais "être activement," c'est-à-dire dans une re-création à chaque instant. Selon le mot de Bachelard, "*Ce qui persiste, c'est toujours ce qui se régénère*"²⁸³

C'est précisément la force de la régénération qui peut être questionnée dans le "processus" de résilience.

Bien que Cyrulnik ou Rutter mettent en garde contre une approche de la résilience qui survaloriserait la part de déterminisme génétique, social et historique, l'analyse de ses conditions sont centrées sur trois registres :

- la capacité de rêverie, "*un autre monde, une autre scène où l'enfant peut s'exprimer, être actif, agir sur les événements, en être le héros, l'héroïne, un monde souple, féérique, presque toujours à disposition, un univers tout à fait personnel et bien protégé, dynamique où se perpétuent les relations suspendues ou perdues, un monde du rêve éveillé, celui de la rêverie*"²⁸⁴

- la qualité des relations, relations familiales ou "tuteurs de résilience," c'est sur ce registre que Boris Cyrulnik parle de "restauration."

- l'idéalisation qui conduit au fantasme d'auto-engendrement

Or ces trois registres renvoient au fait que l'enfant puis l'adulte se définissent avant tout en réactivité par rapport à ce qui advient, avec une défense d'évitement.

²⁸² Hanus, Michel. *La résilience à quel prix ? Survivre et rebondir*. Maloine, 2001, p. 40

²⁸³ Bachelard, Gaston. *L'intuition de l'instant*. Stock, 1992. Coll. Biblio essais du Livre de Poche, 2006, p. 81

²⁸⁴ Hanus, Michel. *La résilience à quel prix ? Survivre et rebondir*. Maloine, 2001, p. 97

Alors la question reste entière, se peut-il qu'en deçà ou sur un autre champ que celui de l'histoire et de ses avatars, une force soit "à l'œuvre," au sens strict, et qui ne relève pas du "roc biologique" de Freud ? Non pas une force de restauration mais une capacité de suspension du continuum de l'être dans l'histoire, le temps d'une re-création par "oubli" de l'être qui ne soit pas pour autant absence à soi mais absence à la situation.

La constance du sujet, cette force renouvelée qui affirme sa consistance, serait le fait d'un *à-propos*, pour autant que le sujet puisse se ressaisir, se "reprendre," pour poursuivre avec Bachelard, sans "composer" avec la situation mais malgré la situation, par une force d'anéantissement de tout ce qui le sépare de sa capacité à agir instantanément là.

C'est ainsi que nous comprenons "la force de liaison" du jeu chez Winnicott, même si ce n'est pas le terme employé par l'auteur. La capacité d'investissement d'un espace transitionnel de jeu ne serait-elle pas la manifestation de notre mode *d'être avec* ?

*"C'est sur la base du jeu que s'édifie toute l'existence expérientielle de l'homme. Nous ne sommes plus dès lors introvertis ou extravertis. Nous expérimentons la vie dans l'entrelacs excitant de la subjectivité et de l'observation objective ainsi que dans l'aire intermédiaire qui se situe entre la réalité intérieure de l'individu et la réalité partagée du monde qui est extérieure."*²⁸⁵ Or il a dans le jeu autre chose que la rêverie, autre chose que l'espace intérieur du rêve qui peut bien en situation de traumatisme provoquer le repli dans "*l'idios kosmos*," le jeu n'est pas évitement du monde, le jeu est "réordonnancement" du monde et qui devient un monde à partager, à re-inventer, à re-créer, pourvu que ni l'autre ni moi-même n'en soyons considérés comme objets c'est-à-dire pourvu que notre "affectivité" par laquelle la relation à l'autre est possible ne se stérilise pas dans un "*être avec*" social.

Que fait l'écrivain qui narre, toujours avec une part créative le traumatisme qu'il a subi ? Il joue, avec absorption et concentration, tout à sa tâche, le plus gravement du monde, mais il ne prend pas l'événement au sérieux, il le transfigure. Il crée cet instant fugace, fragile, mais victorieux. Tant qu'il trouve la force de recommencer, il expérimente la grâce poétique. Et il s'adresse à tout autre laissant chacun à son tout "jouer" avec cet espace potentiel ouvert par l'œuvre.

²⁸⁵ Winnicott. *Jeu et réalité*, Gallimard, 2009. Coll. Folio Essais, p. 126

*“Le poète est alors le guide naturel du métaphysicien qui veut comprendre toutes les puissances de liaisons instantanées, la fougue du sacrifice, sans se laisser diviser par la dualité philosophique grossière du sujet et de l’objet, sans se laisser arrêter par le dualisme de l’égoïsme et du devoir. Le poète anime une dialectique plus subtile. Il révèle à la fois, dans le même instant, la solidarité de la forme et de la personne. Il prouve que la forme est une personne et que la personne est une forme. La poésie devient ainsi un instant de la cause formelle, un instant de la puissance personnelle. Elle se désintéresse alors de ce qui brise et de ce qui dissout, d’une durée qui disperse les échos. Elle cherche l’instant, elle n’a besoin que de l’instant. Elle crée l’instant.”*²⁸⁶

Peut-être y a-t-il en nous force plus “poétique” encore que la rêverie susceptible de “soutenir” sa force de création. Cette possibilité d’espace intermédiaire ou espace “potentiel” ne serait-elle pas ouverte, fondée par l’intégrité d’un soi rendue possible par le corps originaire protégé par le corps organique ? Possibilité d’espace potentiel dans le fait que, quelle que soit l’influence du dehors et son emprise possible sur le corps objectif, le pâtre-agir primordial résiste dans le sujet et le rend inaliénable.

Le sujet alors se joue du monde et joue avec le monde, en poète, en créateur d’une relation toujours empreinte d’une tonalité intérieure, pour autant que la distance avec le monde puisse être maintenue.

Ce qui pourrait permettre à Winnicott d’affirmer dans *Jeu et réalité* que “*c’est le jeu qui est universel et correspond à la santé*”²⁸⁷. Ainsi, pour Winnicott, la créativité primaire est plus fondamentale que la sublimation de Freud. La créativité primaire a toujours d’emblée choisi la vie sans ambivalence. Elle provient d’une généreuse quête de soi, qui est déjà don de soi et non conservation d’un état antérieur, qui pourrait nous épargner d’avoir à répondre de soi. Car évidemment nous avons montré combien cette quête ne relève pas d’un apaisement des tensions mais plutôt d’un affrontement des tensions entre la réalité intérieure et la réalité extérieure de la subjectivité, combat dont le sujet a la tâche de relever le défi, se tenant, se maintenant peut-être à ce prix. Ainsi si la capacité à jouer peut être la santé, la résistance pose la question du sérieux de la vie.

²⁸⁶ Bachelard, Gaston. *L’intuition de l’instant*. Stock, 1992. Coll. Biblio essais du Livre de Poche, 2006, p. 111

²⁸⁷ Winnicott. *Jeu et réalité*, Gallimard, 2009. Coll. Folio Essais, p. 90

Un combat qui n'est pas de domination ou de soumission, qui s'enracine toujours dans "un manque à être" et un désir de plus d'être quitte à faire violence à d'autres soi ; mais un combat du moi avec le soi qui appelle le sujet à surpasser l'ordre des choses pour ne pas céder à l'emprise narcissique mortifère. Un sujet qui ne s'épuise pas dans son désir, qui reste prêt à l'émerveillement du nouvel impensé, qui a toujours d'emblé déjoué les ruses du désir, une mise en jeu du sujet qui est peut-être sa mise en forme de mise en "je". Un sujet quelles que soient les circonstances, en capacité de se réinventer.

Pour Winnicott, il y a un espace possible entre une "*ignorance primaire de la dette*" et "*sa reconnaissance*."²⁸⁸ Ce que nous entendons comme le fait que le sujet n'est pas d'emblée sous la dépendance de l'autre, n'est pas d'emblée coupable.

Le nouveau sujet qui vient au monde est "mirabilis," parce qu'irremplaçable, unique, et parce qu'unique, par essence responsable et inaliénable.

L'enfant qui joue avec le monde apprend, sans faire de mal et sans se faire mal, à différencier le sujet et l'objet, à ne pas se méprendre sur l'ordre des choses, évidemment pour autant que les adultes qui l'entourent le lui permettent. "*Le moment clé (du jeu) est celui où l'enfant se surprend lui-même*"²⁸⁹ dit Winnicott, et ainsi j'ajouterai, se déprend de son moi. En découvrant qu'il y a plus en lui que ce qu'il veut, que ses intentions, il fait la découverte d'une généreuse "merveille," **un don de soi, un don en soi. Et peut-être apprend-il là sa première responsabilité de sujet d'intégration du moi et du soi : être à la hauteur de ce donné pour le partager.**

Cet espace potentiel rendu possible par le corps organique (même si Winnicott n'emploie pas le terme) parce que "le jeu implique le corps" dit-il, un corps qui n'est pas le corps jouissif de Narcisse (tout "érotisme" menaçant le jeu), cet espace ne serait-il pas l'espace d'intégration du sujet ? "*L'individu peut se rassembler exister comme unité, non comme une réponse contre l'angoisse, mais comme l'expression du JE SUIS, je suis en vie, je suis moi-même. A partir d'une telle position, tout devient créatif*" et Winnicott d'ajouter "*la créativité est ce qui donne à l'individu le sentiment que la vie vaut la peine d'être*

²⁸⁸ *Ibid*, p. 29

²⁸⁹ *Ibid*, p. 104

vécue ; ce qui s'oppose à un tel mode de perception, c'est une relation de complaisance envers la réalité extérieure."²⁹⁰

Ce que le film "*La vie est belle*" de Bellini saura merveilleusement mettre en image.

Par le jeu, l'enfant se situe dans l'espace et dans le temps, l'espace et le temps de la séparation d'avec la mère. Situé, parce qu'unique, unique parce que radicalement séparé dans un autre temps et un autre espace que celui de l'extériorité, en discontinuité radicale d'avec les circonstances. Ce temps et cet espace sont le temps et l'espace intérieur, un temps qui peut se suspendre et s'étirer à loisir, se reprendre, un temps qui renaît à chaque instant ouvrant alors l'horizon d'une intériorité, le séparant du monde pour qu'il puisse s'y situer. Et ainsi Winnicott peut dire (pour autant qu'il n'y ait pas de "cassure de tout ce qui peut exister à l'époque d'une continuité humaine") que "la séparation n'est pas une séparation mais une forme d'union."²⁹¹ Nous sommes fondamentalement des êtres d'union parce que séparés par essence. C'est dans cette distance de la séparation que pourra s'élaborer l'expérience culturelle. L'expérience culturelle est l'espace potentiel entre l'individu et son environnement. Si l'expérience culturelle, pour ne pas être destructrice doit se situer dans l'espace potentiel, lieu de séparation, elle ne peut être confondue avec la logique de résilience mais prend plutôt appui sur la possibilité de résistance. Selon le processus de résilience par contre, "survivre" qui peut vouloir dire faire "mieux que les autres," se relever de l'insupportable en *infans mirabilis*, procède d'un "attachement à la vie" telle qu'elle se présente, en rapport premier avec l'extériorité.

Comme le rappelle Michel Hanus, d'après Cyrulnik, les enfants résilients s'efforcent de répondre à deux questions "pourquoi dois-je tant souffrir ?" et "comment vais-je être heureux quand même ?" Mais alors "le prix à payer" est de devoir faire avec cette histoire, avec le traumatisme qui a surgi et infléchi le cours des choses.

Mais cet attachement ne serait-il pas en même temps déliaison du sujet ? Je questionne là sur les pas de Michel Hanus, la confusion fréquente entre création, voire sublimation et résilience, capacité de dépassement et capacité d'évitement.

Le dépassement requiert un saut qualitatif que ne permet pas la résilience.

²⁹⁰ *Ibid*, p. 114

²⁹¹ *Ibid*, p. 181

*“Le créateur, pour exprimer et mettre en forme une partie de ses contenus psychiques inconscients/préconscients se soumet lui-même à un ensemble de contraintes internes. Il part de lui-même et reste maître de la situation qu’il peut modifier; différer, arrêter selon ses convenances. Il fait en sorte de disposer d’un temps protégé indispensable à son travail... Tout autre est la situation de l’enfant résilient : il n’a pas le choix de la situation très difficile et très périlleuse qui lui est imposée. Il est sous contrainte externe et urgente et il n’est pas en son pouvoir de s’y soustraire. Le point de départ est personnel et actif dans la création ; il est extérieur et passif, au départ, dans la résilience.”*²⁹²

Alors que la sublimation pour Freud a pour origine *“une sorte de modification de but et de changement d’objet”*²⁹³ et que la création est indépendante du “désir” d’objet, la résilience est une déviation externe du but.

Ainsi pouvons-nous éclairer une partie de l’hypothèse initiale qui formule l’intuition d’une nature “affective” de la résistance.

Le sujet moral kantien, n’a sans doute pas les moyens de résister, sauf lorsqu’il accède à une volonté sainte qui pour Kant n’est pas accessible à l’homme, l’impératif s’impose mais ne résiste pas sauf à présupposer une résistance qui resterait à fonder.

D’où l’impératif de l’inacceptable parce qu’inhumain tient-t-il sa force ? Est-ce d’une liberté qui choisit de se soumettre à la loi morale ? L’homme en situation extrême peut-il compter sur sa capacité à faire son devoir ? L’homme en situation extrême peut-il se soustraire à la violence instinctive, force de vie, lorsque sa vie est en danger ?

Comment la référence à l’humanité peut-elle encore garder forme lorsque la situation est déshumanisante ?

Là il convient une fois de plus de revenir au réel. Le mal nous pousse au bord de l’abîme ; rivé à soi, en menace permanente d’être hors de soi, nous devenons étranger à nous même.

²⁹² Hanus, Michel. *La résilience à quel prix ? Survivre et rebondir*. Maloine, 2001, p. 162

²⁹³ Freud, Sigmund. *Nouvelles conférences d’introduction à la psychanalyse*. Trad. R.M. Zeitlin. Gallimard, 1984. Collection Folio essais (n° 126)

Et pourtant de quelle force procède l'effort de "guérison," qui nous permette de tenir et lutter, d'accepter d'arrêter de temps à autre le combat au moment opportun pour le reprendre ensuite ?

Serait-elle de l'ordre d'une promesse ? Et que sommes-nous si ce n'est des êtres de promesse ? Résister ce serait tenir sa promesse au moment où le monde, où la vie ne nous soutiennent plus. Une promesse faite au soi devant un autre soi, tous les autres "soi." Promesse dont dépend le fait même qu'il puisse y avoir condition d'accomplissement de l'humanité en soi.

Mais alors qu'est-ce qui pourrait nous tenir à cette promesse? L'élan vital a été rompu, la volonté n'a pas le temps du recul. Mais nous allons agir ; même ne rien faire, ne rien dire et ce sera encore agir. Et de cet acte, essence du sujet dépendra, au moins en partie, le cours des choses.

Cet acte se réduit-il à la décision ? Outre que les travaux sur les neurosciences²⁹⁴ nous invitent à penser que l'acte précède la décision ; l'analyse du réel dans la confrontation au mal nous conduit à situer l'acte en deçà de la décision, si décision veut dire exercer une intentionnalité dans le monde.

Une chance d'accomplissement. Une chance qui ranime, régénère une promesse originaire ; la vie donnée, une promesse reçue dont je suis le gardien. Et l'évidence que la vie ne vaut qu'à ce prix là. Même si - et dans l'instant, cela ne vient pas à l'esprit - on peut la perdre pour en garder la valeur.

Un acte que nous pourrions penser sur le registre de l'évidence. Or de quel registre relève cet acte gratuit par essence, qui puisse nous permettre d'être unifié, généreux pour agir ? Je pense qu'il est un don de soi, don en soi, un aimer en acte. Réalité dont l'analyse ontologique de l'affectivité et la philosophie de la chair pourrait nous permettre de rendre compte pour autant que nous l'examinions plus avant. Car que ce don puisse être constaté de nous dit rien encore sur ce dont il procède.

²⁹⁴ On pourra consulter sur ce thème : Damier, Philippe. *Décider en toute connaissance de soi, neurosciences et décision*. Odile Jacob, 2014. Coll. Odile Jacob Sciences

Dans le don de soi se manifeste la capacité d'opposer à la souffrance la joie d'une présence dans un acte de régénération qui arrête un instant la progression du mal. Et qui, parfois, change le cours des choses.

Mais l'instant tire sa force de ne pas penser à l'instant d'après. Parce que le temps n'est rien en dehors de ce que nous en faisons et que l'acte fait, défait et refait. Certes avec une force formative, puisque l'acte donne forme à l'instant. Mais, dans l'immanence d'une présence de soi à soi, constitutive de la qualité même de présence, un possible est ouvert à chaque instant.

Ainsi la résistance pourrait-elle être cette force d'actualisation de la promesse dans la plénitude d'une présence à soi, synthèse hypostatique de l'esprit et du corps où le corps et l'esprit n'ont qu'à bien se tenir, sous la menace de l'évitement du moi et avec celle-ci la reprise de la marche des choses, la victoire de la situation sur l'événement.

Et cela nous le sentons plus que nous ne le savons: que lâcher, c'est se perdre.

La vie n'est pas la valeur mais la scène de la valeur, sa chance, sa potentialité.

“La durée n'agit pas à la manière d'une cause, elle agit à la manière d'une chance” nous dit Bachelard.²⁹⁵ **Toute vie est à réaffirmer. La naissance humaine est une promesse qui s'actualise dans une “renaissance.”**

Vivre pour le sujet, c'est renaître à chaque instant.

Alors en quoi puis-je soutenir que la résilience ne tient pas pour rendre compte de la résistance ?

La résilience incorpore le trauma, évite la lutte, même si son expression est combative, la résilience se déploie sur la scène de la situation, le sujet résilient est aux côtés du mal et tente de le tenir à bonne distance, prenant le risque de s'épuiser chemin faisant.

Tout occupé à cette extériorité, le prix à payer n'est pas de se défaire du monde mais de se défaire de soi, *d'être défait*.

²⁹⁵ Bachelard, Gaston. *L'intuition de l'instant*. Stock, 1992. Coll. Biblio essais du Livre de Poche, 2006, p. 5

Que la résilience soit une capacité du sujet, le réel le montre. Toute la question me semble-t-il pour un éclairage de sa contribution à l'économie de la guérison est de savoir ce que le sujet doit à sa résilience et ce qu'il doit à sa résistance, sans confondre les deux.

De ne pas se prendre au piège de la fascination de l'“*infans mirabilis*” ni à son propre piège narcissique. Comme le dit Michel Hanus, “*Le résilient pourrait bien être un champion du narcissisme secondaire.*”²⁹⁶

Mais le narcissisme secondaire est encore pris dans les filets du moi dont il veut réaliser l'Idéal. Un moi substance qui n'apprend rien de la profonde légèreté de l'instant.

Un moi qui se prend à son jeu, au bord de l'abîme. Même en ayant symbolisé la scène, la séduction le guette et avec elle le détournement plutôt que l'affrontement, conduisant au repli mortifère.

Mais peut-être la résistance a-t-elle besoin de la résilience pour se confronter à l'abyssale séduction de la souffrance et cultiver une capacité de joie qui ne soit pas de l'ordre d'une béatitude ou d'une exaltation de mortification mais d'un effort de partage. La résilience pourrait être entendue comme capacité du moi à composer avec le monde pour préserver le soi. Mais en cas de traumatisme, l'approche que nous avons développée nous inviterait à prêter une vive attention aux excès de sa manifestation et à explorer plutôt les conditions de régénération de la résistance. *Accepter qu'un sujet qui a mal, aille mal pour être mieux.*

A ce stade nous pourrions soutenir que la régénération de la résistance se manifeste dans l'instant décisif de l'affrontement et, en ce sens qu'elle soit force intrinsèque et immanente de liaison, une liaison à soi dont il faudra montrer que dans son essence affective, elle nous voue à la communauté des autres “soi.”

Lié parce que séparé, détaché, dans une insupportable mais si profonde solitude qu'elle n'offre pas de prise véritable au mal. Un sujet séparé qui sait ce que c'est qu'être seul et que le pire, justement ne se partage pas, ni pour le commettre, ni pour l'endurer.

Pourtant sujet séparé dans une vocation à l'autre qui dans l'épreuve de la souffrance physique ou morale, proteste, s'oppose à la séparation dans un conflit intérieur qui génère

²⁹⁶ Hanus, Michel. *La résilience à quel prix ? Survivre et rebondir.* Maloigne, 2001, p. 125

la force de combattre la souffrance impartageable par essence pour retrouver la joie de la communauté, la joie de la fraternité.

“Je” ne fais pas corps avec la maladie mais je “fais corps,” un corps plus large, plus intégré, plus fort que la situation pathologique.

Un corps mobilisé par un esprit, une chair qui “sent et entend” que cela est indigne de soi. Synthèse hypostatique de l’esprit et du corps dans la joie d’une liaison “intègre” qui garde “indemne” la meilleure part, la plus forte, qui scelle une barrière infranchissable à la progression du mal. Le sujet tient par la force d’une résistance entendue comme capacité à saisir sa chance de renaître à l’humanité dans un engagement.

Le sujet guérit se révèle par l’acte résistant, victoire sur le néant.

Par engagement, j’entends l’acte dédié à l’humanité, dans un débordement de soi rendu possible par une indéfectible présence à soi qui assure le sujet de pouvoir faire acte de bonté sans sacrifice. Dans cette surabondance, expression d’une joie entendue comme accomplissement de sa vocation à l’autre.

Et nous émettons l’hypothèse que ce qui “fait le plus mal” dans la souffrance, c’est l’insupportable confrontation au solipsisme narcissique, venir à manquer de générosité.

Le sublime nous révèle notre liberté, l’épreuve de la guérison dans la manifestation de la résistance, révèle notre vocation d’amour.

On m’objectera sans doute que tout le monde n’a pas la force de résister. Et alors qu’une pensée de la résistance comme contribution à la vérité sur le propre de l’homme présente l’ironie de soutenir une injustice fondamentale.

C’est là qu’il conviendra d’aller plus loin dans l’examen de la force par l’exploration de l’idée de vertu. J’envisagerai la force véritable d’emblée comme vertu. “*Il n’y a pas de vertu pour soi, mais une vertu en soi et pour l’autre*”²⁹⁷ dit Jankélévitch.

Dans cette perspective nous nous risquerons à penser la résistance comme puissance d’amour, ou amour en acte, se manifestant dans la générosité de prêter main forte à plus

²⁹⁷ Jankélévitch, Vladimir. *Traité des vertus*, Bordas, 1949. Coll. Bibliothèque générale de philosophie, p.147

faible que soi par l'expression d'une exigence qui rompt radicalement avec l'élan compassionnel mais cultive et inspire le talent de vie de chacun.

Mais avant de développer cette perspective, il nous faudra penser l'affectivité autrement que ne l'a fait la tradition occidentale et voir en quoi elle peut prêter main forte à la vertu. C'est alors que nous pourrions envisager un sujet qui entreprenne de guérir du moi et du monde. Un sujet qui dans la communauté des "soi-même," prenne soin de l'humanité, fasse œuvre d'humanité, en gardien du talent de chacun.

Je tenterai d'établir dans le prochain chapitre en quoi l'immanence de la subjectivité peut vouer le sujet à une tâche de partage, en quoi le sujet dont le soi peut toujours plus que le moi, est voué à un dépassement qui le situe d'emblée dans une relation éthique, bien avant que la pensée n'entende l'impératif catégorique. Car *"La raison, au sens où on l'entend, n'est pas ce qui rassemble originellement : elle isole tout aussi bien. C'est à bon droit qu'on a dit que le fou est celui qui a tout perdu sauf la raison. Ce n'est d'ailleurs pas seulement sur le plan individuel que la raison peut se rendre destructrice. Il suffit de considérer ce qui se passe sous nos yeux pour mesurer à quel point la raison livrée à elle-même, à un pur objectivisme, à l'abstraction calculatrice de la technique moderne, peut frapper au cœur de l'homme en ce qu'il a de plus propre, menacer "son humanité" et du même coup l'humanité toute entière au point de la mener à la ruine."*²⁹⁸

Alors si *"Objectiver la subjectivité est une procédure scientifique,"*²⁹⁹ notre propos ne se situera pas sur le registre scientifique mais poussera l'exigence d'une recherche de vérité du sujet qui ne soit pas de connaissance.

II. 2. L'intégrité "affective"

Il sera sans doute étonnant à première lecture d'associer les concepts d'intégrité et d'affectivité. La tradition philosophique les ayant plutôt opposés en veillant à protéger l'âme de ses passions pour garder la pureté de sa substance. C'est ainsi l'approche

²⁹⁸ Henry, Michel. *De la phénoménologie, Tome 1 : Phénoménologie de la vie*. PUF, 2006. Coll. Epiméthée, p. 64

²⁹⁹ Panksepp, J. *Affective Neuroscience. The Foundations of Human and Animal Emotions*. New York, Oxford University Press, 1998, p. 308, cité par Boris Cyrulnik dans *De chair et d'âme*. Odile Jacob, 2008. Coll. Poche Odile Jacob

substantialiste qui sera là questionnée à partir d'une subjectivité dont le pâtre-agir s'enracine dans la vie.

Dans un premier temps il conviendra d'examiner dans la continuité de *La phénoménologie du corps* et de *L'essence de la manifestation* de Michel Henry en quoi le statut du sensible dans une compréhension dualiste de la pensée et du corps ne peut rendre compte du fait de la subjectivité. Nous reprendrons ici l'analyse attentive du cogito cartésien et de l'ego transcendantal de Kant fondés sur une sensibilité à laquelle nous ne pouvons nous fier et qui pourtant ne peut ne pas être convoquée.

Je tenterai de montrer que le sensible dont il est question pour rendre compte de la subjectivité humaine ne peut se confondre avec un rapport au monde et que si sensibilité il y a, elle est déterminée par le fait que l'être "affecté de sensibilité" est radicalement d'une autre nature. Que cette sensibilité n'a précisément rien d'une sensation, "*il nous faudrait disposer d'une ontologie de la subjectivité et non d'une conception empiriste de la vie intérieure*" dit Michel Henry.³⁰⁰

Dans cette perspective il s'agira de penser le rapport de la vie à l'individu et ainsi le sujet comme pouvoir d'intégration du singulier et de l'universel. Je reprendrai là la question de l'originalité. Le sujet est absolument original et son intégrité vient de cette originalité. Le sujet ne peut "mentir," sauf à s'abstraire de l'affectivité qui le fonde. Que la pensée permette ce pouvoir d'abstraction, ne fait aucun doute et que l'être humain soit capable de mensonge, c'est évident. Mais l'analyse de ce que doit la subjectivité à l'affectivité nous permettra peut-être de comprendre autrement l'impératif catégorique de Kant. Ne pas traiter l'autre comme moyen est impératif non pas en raison d'une loi morale mais avant tout peut-être en raison d'un attachement particulier à une vie partagée qui si nous lui portons atteinte en sa manifestation singulière est blessée dans son universalité.

Ainsi penser un impératif qui ne soit pas extérieur ni même transcendant au sujet mais qui soit l'élément constitutif même de la subjectivité, un impératif d'intégrité au cœur même d'une vie qui se sent vivre et qui parce qu'elle sent, sait que la vie ne se défait pas de soi. La confusion du sensible relève d'une pensée qui pense l'affectivité comme une "aliénation" du sujet parce qu'elle pose d'emblée le sujet dans une toute puissance de

³⁰⁰ Henry, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps*. PUF, 2003. Coll. Epiméthée, p. 87

pensée ou de vouloir ; c'est-à-dire proprement inhumain. Ainsi, soit nous pensons la réalité humaine et il s'agit de resituer la sensibilité dans une approche ontologique de la subjectivité, soit nous devons renoncer à cette entreprise ontologique et nous résoudre à considérer que le sujet "n'est rien." Nous voyons bien ensuite l'implication de cette dernière hypothèse, sans doute à l'œuvre dans une certaine conception de l'homme qui n'a pas besoin du sujet pour penser l'homme en général. Chaque individu dans cette perspective pourrait être considéré comme moyen au service de l'intérêt général de l'humanité (ou de quelques hommes en particulier).

Cette approche de l'affectivité, constitutive de la subjectivité m'amènera dans un second temps à explorer la force du lien entre sujets sensibles les uns aux autres.

Que la sensibilité humaine ne soit jamais réductible à un rapport sujet/objet mais toujours d'emblée à un rapport à la vie qui me lie fondamentalement aux autres sujets vivants devrait éclairer la force de résistance. Une force qui ne soit pas pensée en terme de pouvoir mais une force pensée d'emblée comme acte, donneur de "sens."

Cette partie devrait rendre compte ainsi de la capacité de faire sens en raison de notre "sensibilité." Car entreprendre de donner sens c'est déjà et toujours se *sentir en lien* avec d'autres avec qui le partager ou avec qui le convoquer. La pensée pourrait-elle se déployer sans affectivité ? Qu'elle le veuille ne veut pas pour autant dire qu'elle le puisse. Un lien qui ne soit pas envisagé - car l'homme s'envisage-t-il ? - d'emblée dans une éthique de la responsabilité, même au sens de Lévinas, mais dans une éthique de partage, fondée sur un don, don de soi. "*L'amour est le gardien de la justice*"³⁰¹ dit Ricœur.

Don de soi que seule l'affectivité peut rendre possible. Car il faut être "affecté" pour que le soi déborde les frontières de l'égotisme.

Nous éclairerons alors la capacité de résistance du sujet comme capacité à se maintenir et être maintenu en lien avec les autres, et là encore dans une perspective différente de celle de la résilience. Si résistance il peut y avoir ce n'est que dans un rapport "affranchi des circonstances extérieures," ainsi le lien, soutien de résistance, ne sera pas abordé comme "tuteur de résilience", non pas comme un donner-recevoir mais comme partage de don.

³⁰¹ Ricœur, Paul. *Amour et justice*. Points, 2008. Coll. Essais, p. 9

A ce partage, il faut une tonalité particulière d'attention, d'attention à soi et d'attention à l'autre, une attention qui prend soin de l'humanité en soi et en l'autre, dans la singularité d'expression de l'un et de l'autre.

Dans un troisième temps j'articulerai "vérité de chair et vertu de résistance." J'ouvrirai ce chapitre avec l'analyse du fait que tout mal est d'abord mal fait à autrui et particulièrement, mal commis à l'égard de la chair. Soit qu'autrui soit réduit à un corps objet (de travail ou de jouissance) soit qu'autrui soit dépossédé de son corps dans l'humiliation. Dans cette tentative, le mal est toujours mal de division, c'est son essence même de diviser le corps et l'esprit, de tenter de déchirer la chair. Parce que la chair est par essence indéchirable, attenter à la subjectivité d'autrui, c'est l'atteindre dans sa chair. Même la violence des mots touche la chair, précisément parce que pour pouvoir être touché, il faut être de chair.

J'envisagerai alors la vertu de résistance comme la condition de possibilité de la subjectivité. Un sujet qui résiste à la sujétion, un sujet qui tient son essence de sujet du fait que sur lui on ne "peut" rien et que c'est cela précisément qui "fait" sa subjectivité. Si comme le dit Michel Henry, personne n'a jamais vu un homme, parce que l'homme est de nature "invisible," le sujet se dérobe par essence à la tentative de division, il disparaît lorsqu'il est divisé.

Que cette essentielle intégrité affective soit précisément ce dont l'homme parfois se méfie, ou ce qu'il puisse vouloir anéantir, ne change rien au fait que le sujet est sujet par vertu de résistance. Guérir en ce sens sera prendre soin de cette intégrité, ne jamais réduire le corps à un objet scientifique. Et cela quelle que soit l'issue des attaques du mal. Guérir, ce sera alors "*entreprendre de faire l'effort de guérir*"³⁰² selon le mot de Canguilhem.

Cette approche s'inscrira en décalage avec une apologie de la force. *Le sujet à l'épreuve de la guérison* ne s'entend pas en responsabilité de vaincre le mal objectif mais en travail d'existence subjective, en œuvre de vie. Vivre malgré le mal sans complaisance, avec une aversion radicale pour tout ce qui détruit, tant que la vie dure.

³⁰² Canguilhem, Georges. *Ecrits sur la médecine*, Seuil, 2002. Coll. Champ Freudien, p. 90

“Le non savoir où commence le savoir philosophique coïncide non avec le néant tout court, mais seulement avec le néant d’objets.” Emmanuel Lévinas³⁰³

II. 2. §1. Les confusions du sensible

L’histoire de la philosophie a été marquée de quelques allergies. Emmanuel Lévinas a entrepris l’herméneutique de l’allergie à l’Autre en tant qu’Autre, sur laquelle je reviendrai mais il en est une autre peut-être consubstantielle, sans qu’Emmanuel Lévinas l’ait posée ainsi - étant peut-être lui-même affecté - ; c’est l’allergie à l’égard du sensible. Et le phénomène allergique est ici à prendre au pied de la lettre, au raz de la réalité qu’il recouvre, comme hypersensibilité suscitant une réaction d’intolérance. Intolérance pouvant se manifester sous différentes formes, soit par évitement, soit par saturation, selon le vieux précepte de “soigner le mal par le mal”. Tout comme la question de l’Autre, la question du sensible présente le risque de déborder l’activité de la pensée. A ce titre nous pouvons vouloir nous en affranchir, entreprendre de la maîtriser ou accepter le débordement.

Une approche du “sujet résistant” ne peut se résoudre à cette alternative mais bien plutôt être encouragée devant la difficulté de l’entreprise à explorer une nouvelle fois ce que le sensible est à notre compréhension de la réalité humaine.

Que nous ayons tenté de montrer que la résistance diffère de la résilience et que la résilience ait besoin de résister pour ne pas conduire le sujet à un sublime-tragique anéantissement de soi dans le regard de l’autre - ce que Scheler appellerait le moi social - nous a conduit à penser la résistance d’un soi qui ne soit pas de l’ordre du monde, ce qui ne veut pas dire non plus qu’il “ n’y soit pas.”

En opposition radicale avec une tradition qui pose que la vraie vie est ailleurs mais que nous sommes du monde, *le sujet résistant pourrait affirmer que la vraie vie est là mais que nous ne sommes pas du monde.* Ou pour le dire autrement dans le langage de Michel Henry, notre “*situation*” n’a rien de contingente.

³⁰³ Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. Martinus Nijhoff Publishers, 1980, Préface XIII

Comment cette réalité est-elle possible –voire nécessaire- pour le sujet et comment pouvoir en affirmer “la réalité”?

Comment se peut-il que le “lieu” du sujet n’ait rien à voir avec le topos du monde ? Comment se peut-il que se déploie en lui une temporalité qui n’ait rien à voir avec l’espace-temps de la physique ? Nous avons vu que la possibilité pour le sujet d’une capacité de résistance susceptible d’apporter une ressource dans l’épreuve de la guérison nous amène à penser un sujet qui se définit par une intériorité qui n’a rien à voir avec un corps objet, un organisme qui ne répond pas aux lois de la physique. C’est le sujet qui se sent bien ou mal et ce sentir échappe au diagnostic normatif porté par la science médicale.

Quel est ce sentir ? En lui pouvons-nous confondre avec Merleau-Ponty sensibilité affective et sensibilité sensitive ?³⁰⁴ N’y a-t-il de sentiments ou d’émotions que parce ce que ce monde nous offre sa chair ? Mais de quelle chair alors s’agirait-il ? Partageons-nous avec le monde la même chair ? Suis-je réellement ce corps sentant et senti ? Il y faut là l’entremise de la conscience qui ressaisit cette unité, mais la conscience a-t-elle bien ce pouvoir ? Sommes-nous si assurés que ce soit bien la conscience qui puisse juger que je me sens bien même si indiscutablement, c’est la conscience qui peut le dire ? Sommes-nous d’abord discours et langage, pensée, à laquelle le corps d’abord obéit, scellant par là notre rapport de domination au monde et aux autres ?

Ici, je voudrais croiser les critiques et l’apport de la pensée de Michel Henry à l’égard de la postérité de Descartes et de Kant dans un dialogue avec Emmanuel Lévinas. Mais d’abord partir du texte même en prenant pour perspective de la lecture des *Méditations, Les passions de l’âme*. “*Bien que l’agent & le patient soient forts différents, l’Action et la Passion ne laissant pas d’estre toujours une mesme chose, qui a ces deux noms, à raison des deux divers sujets auxquels on la peut la rapporter.*”³⁰⁵

Descartes ici n’introduit-il pas un principe d’affectivité primordiale à partir duquel la pensée va se ressaisir pour agir et “*commander à la volonté*” ? Car en effet comment entendre que l’action et la passion viennent d’une même chose ? Peut-on ici maintenir

³⁰⁴ Marty, François. “Raison pure, raison affectée, à propos de l’affectivité chez Kant“. *Affectivité et pensée, Revue Epokhè, N°2*. Editions Jérôme Million, 1991

³⁰⁵ Descartes, René. *Les passions de l’âme*. Librairie Philosophique J.Vrin, 1988. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques, p. 66

véritablement un principe de cause extérieure qui viendrait troubler l'âme et auquel l'âme céderait ou résisterait en fonction de sa fermeté ? Ou n'y-a-t-il pas là entrevue une possibilité de milieu intérieur, de "passion active," lieu d'entraînement de la force d'âme ? Car si la passion était véritablement "extérieure," pourrais-je même envisager la moindre activité à son encontre au-delà d'un simple rapport de force qui suppose toujours l'établissement d'un rapport possible de grandeur ? Que l'entreprise de Descartes qui était de trouver une assise ferme à la recherche de la vérité pour connaître le monde et s'en rendre maître, autrement dit pour se préserver du monde et, comme il le dit lui-même se conserver, l'amène à réserver le domaine de l'"affection" à notre contact avec le dehors, n'enlève rien au fait que pour penser le fait même de l'affectivité, il ait besoin de recourir à une dynamique interne de passive-activité. C'est aussi ce que la lecture de Michel Henry relève des *Méditations*. Le volontarisme de la démonstration chez Descartes ne peut occulter le fait que pour isoler la pensée il a besoin de rejeter les sens et que pour autant le sens fait la pensée, autrement dit la conscience et l'objet de conscience ne font qu'un.³⁰⁶

³⁰⁶ Michel Henry critique ainsi l'approche phénoménologique de Husserl à la recherche d'une évidence qui permette de réduire "l'apparence" de la subjectivité pour pouvoir en atteindre la réalité même. Ainsi dit-il "*Cette réduction éidétique fait de la phénoménologie la science apriorique des possibilités pures de la subjectivité absolue, mais c'est l'essence réelle de celle-ci que manque cet éidétisme.*" Henry, Michel. *Phénoménologie de la vie, tome 2 : De la subjectivité*. PUF, 2003. Coll. Epiméthée, p. 36- Il s'agit pour lui si je puis dire d'un rendez-vous manqué de la philosophie dans la lecture de Descartes. Au cœur des Méditations, Michel Henry retient que "*Ce qui subsiste au terme du doute, c'est l'expérience subjective de la vision, c'est l'auto-révélation de cette vision à elle-même, pour autant toutefois que, étant celle du voir, elle ne consiste pas elle-même, en tant que révélation, en un tel voir – faute de quoi elle serait douteuse et le fondement de toute assurance tout aussitôt perdu. La semblance en d'autres termes, en laquelle il me semble que je vois, en laquelle le voir se sent lui-même – « sentimus nos videre » (AT, 1,40) – et se révèle à lui-même, ce n'est pas l'éclaircie de l'ek-stase. L'auto-révélation de la subjectivité n'est cependant rien d'autre que la subjectivité elle-même, son essence originelle, en tant que l'ultime fondement.*" (Ibid, p. 48) Et plus précisément encore "*Que veut dire, pour l'apparaître en lequel le voir voit ce qui se voit, différer par essence de celui dans lequel le voir se sent lui-même ? Cela veut dire différer dans son apparaître même, dans la matière phénoménologique pure dont cet apparaître est fait. Ici l'apparaître c'est la phénoménalité extatique, la vérité extatique, et elle est fausse – là c'est le sentir, le sentir soi-même - cogito sans cogitatum, apparaître écrasé contre soi, immergé en soi, submergé par soi, dont le pouvoir de révélation s'est accompli dans le souffrir et le jouir*

Ainsi, sauf à resituer - ce que Descartes ne dit pas - l'affectivité comme complètement indépendante des sens qui seraient en lien avec le monde, le cogito en vient à ne rien dire du sujet d'autre que ce que le sujet voit, c'est-à-dire pense, réduisant le sujet à un contenu de pensée, "une chose qui pense." Mais bien évidemment le statut de cette chose reste en deçà de l'entreprise de définition. Le "je suis" n'est pas "je suis," *il est*, laissant alors la porte entrouverte pour l'exploration ultérieure de ce je dans le fait d'être ce qu'il est. "*Le je de Descartes n'est à vrai dire personne*" comme le dira Ricœur.³⁰⁷ Chez Descartes le sujet est au monde, partie du monde, en pleine adhésion avec le monde, une chose, et, absorbé par sa matière, au fond de même nature ; il est capable de transformer en lui sa nature, de réellement se rendre maître et possesseur de la nature par la destruction même d'une intériorité subjective qui n'aurait rien à voir avec la physique. La voie pour le développement d'une médecine du corps et de l'âme considérée comme corps est ouverte.

Le sujet pourra connaître et se connaître et ainsi échapper à son mystère. La connaissance de la vérité aura raison du salut pour reprendre le mot de Foucault. Le sujet pourra progressivement désapprendre de faire l'effort de guérir, il pourra être soigné. Le dualisme du corps et de la pensée, reléguant le corps du côté du monde et la pensée d'un autre monde qui connaît le monde pourra se penser comme monde et mesure de toutes choses y compris de lui-même .

Puisqu'en toute rigueur, et Kant le fondera avec plus de force encore, il nous est plus aisé de connaître le monde que de nous connaître nous-mêmes, il conviendra de séparer le sujet du corps pour pouvoir considérer le corps en objet, ce qui rendra possible la question même de sa manipulation et de sa transformation.

Mais si nous n'avons d'autre lien avec le sujet que la matérialité du corps – en tant que le corps est l'objet de l'âme -, évidemment nous en avons fini avec la résistance. La résistance du sujet "se mesure" à la robustesse du corps; ce que d'une certaine manière Descartes et Spinoza puis dans leur lignée les protagonistes du culte contemporain du

pur de soi avant que se lève un monde, avant tout Dehors, avant cet espace de lumière où le cogitatum se déploie pour autant qu'il est un." Ibid, p. 101

³⁰⁷ Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Seuil, 1990. Coll. Points Essais, 1996, p. 16

corps soutiennent. Selon le mot de Spinoza “L’objet de notre âme est le corps existant et n’est rien d’autre”³⁰⁸ et “L’âme a la force de la réalité du corps.”³⁰⁹

Pourtant, et le tortionnaire ne s’y trompe pas³¹⁰, “le corps” de la résistance ne se mesure pas au corps objectif et c’est bien cela qui peut nourrir la jouissance de la cruauté. Il y a là un mystère qui met en déroute le pouvoir mais qui en même temps bien sûr attise l’appétit de puissance car la jouissance est une faim insatiable, entretenue par sa nourriture même, dévorante.

Ce mystère est précisément ce qu’élude, et nous en comprenons bien l’intention bienveillante, toute pensée qui transcende dans la compréhension du sujet sa réalité corporelle et le dynamisme interne qui lui est au sens strict propre. Car penser la résistance bien sûr, c’est penser la possibilité d’une unité du sujet qui résiste à toute affection extérieure. La tentation peut être grande alors de fonder le sujet en dehors de toute affectivité ou de reléguer l’affectivité à une activité maîtrisée par le sujet, une disposition naturelle à dompter. C’est à cela que nous conduisent Kant et Spinoza dans leur appréhension de la subjectivité (qui en l’occurrence pour ces deux auteurs n’existe pas réellement), mais nous voudrions montrer que ces deux pensées dont le projet est de fonder une activité éthique du sujet, la fonde justement en faisant abstraction de la subjectivité ; le sujet ne se découvrant au fond qu’a posteriori au travers de ces actes. Et donc le sujet sera soit l’acte déterminé d’une substance dont il est l’attribut avec Spinoza, soit l’acte fait d’une loi qui se temporalise avec Kant.

Si je choisis ici de convoquer ces deux auteurs c’est également pour y découvrir à l’ombre de la lumière portée sur notre “activité” une réalité qui intègre avant de déborder, dans un dynamisme d’active-passivité qui ne soit pas dialectique; une patience essentielle, force intérieure toujours première à toute “réaction” face aux affections du dehors, une douceur qui a déjà mis en déroute les attaques du mal. Et, ce au fond même si le combat se livre, et quand bien même la bataille serait perdue. Car tant que le sujet dure (et j’aurai à revenir sur cette notion de durée), il ne peut être vaincu ni vainqueur, il est

³⁰⁸ Spinoza, Baruch. *Ethique*. Librairie Philosophique J. Vrin, 1983. Coll. Bibliothèque des textes Philosophiques, p. 143

³⁰⁹ Ibid

³¹⁰ Perret, Catherine. *L’enseignement de la torture. Réflexions sur Jean Améry*. Seuil, 2013. Coll. Librairie du XXIème siècle

attestation de soi, *évidence* qui tient sa force de cette exception que nul “autre” ne peut anéantir. Je suis qui je suis.

Que cette patience puisse être détruite (ce qui ne veut pas dire réduite à néant) après une attaque trop vive ou prolongée épuisant le sujet dans son effort de réaction, alors que le sujet est d’abord auteur, origine, original; ne la disqualifie pas pour autant. Lorsque la patience lâche, c’est le sujet qui meurt sans que la mort ne soit d’ailleurs nécessairement à entendre au sens d’une mort biologique. Car il n’est pas impossible de vivre comme un mort-vivant mais le sujet “résistant” est précisément celui qui tient sa mort à distance, un être “*vivant jusqu’à la mort*” pour reprendre l’expression de Ricœur.

Dans *Philosophie et phénoménologie du corps* ainsi que dans *Essence de la manifestation et Incarnation, une philosophie de la chair*, Michel Henry soutient l’impossibilité d’un dualisme pour fonder la subjectivité ; le sujet est non pas conscience de soi mais épreuve de soi ; immanence. Pour lui, l’erreur de la philosophie développée par Kant est d’avoir voulu tenir deux sources de connaissance, la sensation et le jugement. “*Dans le kantisme, la connaissance est toujours le produit d’une collaboration de deux termes : le donné empirique sensible et la catégorie.*”³¹¹ Le projet de Kant n’était sans doute pas de fonder le sujet ; nous avons tenté de montrer dans le chapitre précédent, au travers de *L’Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* que cette question restait ouverte. Peut-être Kant avait-il encore à cette époque le projet de *connaître l’inconnaissable* ; la critique de la raison pure n’étant pas encore développée. Mais ce qui m’intéresse ici c’est précisément ce que critique Michel Henry; “*l’ego transcendantal est un fantôme conciliant.*”³¹²

Précisément le sujet kantien n’est pas objet de connaissance, il est pouvoir de connaissance des objets et tout ce qui est en son pouvoir répond au statut d’objet.

“*Rien ne demeure dans l’âme, sauf si l’on veut, le moi, qui n’est si simple que parce cette représentation n’a aucun contenu.*”³¹³

³¹¹ Henry, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps*. PUF, 2003. Coll. Epiméthée, p. 97

³¹² Henry, Michel, *De la phénoménologie, Tome 1 : Phénoménologie de la vie*. PUF, 2006. Coll. Epiméthée, p. 22

³¹³ Kant, Emmanuel. In *Réflexions sur l’ensemble de la psychologie pure en conséquence de ces paralogismes. Critique de la raison pure*. Trad. Tremesaygues et Pacaud. PUF, 1993, p. 308

Ma lecture voudrait prendre cette affirmation centrale et si courte dans un ouvrage aussi long que la critique de la raison pure, mot à mot.

“Rien ne demeure dans l’âme,” puisque Kant remplace la réalité de l’âme (inconnaissable) en réalité de la conscience (agissante et légiférante). Même si la raison qui donne crédit à la conscience est une idée; la conscience néanmoins tient sa réalité de ses objets, objets qu’elle a le pouvoir de constituer. Ainsi pourrions-nous dire d’abord que l’âme n’est pas ce pouvoir.

“Rien ne demeure dans l’âme, sauf, si on veut, le moi,” Kant aurait-il voulu laisser entendre que la “place” du sujet est à prendre, parce que le sujet n’est pas un constitué mais un donné, “à prendre ou à laisser.” Et évidemment “le prendre” voudrait alors dire apprendre à s’en occuper, à en prendre soin et peut-être de s’en encombrer. Nous y reviendrons.

“Rien ne demeure dans l’âme, sauf, si on veut, le moi, qui n’est si simple que parce cette représentation n’a aucun contenu”. Qu’il n’y ait aucun contenu à la représentation, cela est-il à entendre comme le fait que le sujet n’est rien ? Ce qui pourrait ensuite inviter Hegel à penser l’être et le non-être ne se différenciant que dans le mouvement dialectique ouvert par le devenir ?

Ou pouvons-nous envisager une autre interprétation de la pensée kantienne ? Envisager justement le fait que du sujet il ne peut y avoir aucune représentation ; que le sujet ne se représente pas mais *se manifeste* comme le dira Michel Henry ? Que l’absence de contenu de la représentation tient au fait que n’appartenant pas au monde des objets, le sujet échappe à la nature matérielle du monde ?

Cela veut-il dire pour autant comme l’affirmeront les idéalistes kantien que le sujet n’a aucune matérialité et qu’il se définit par rapport à sa transcendance ? Au risque de trop simplifier mais pourtant m’attachant au réel, je dirais qu’un sujet qui peut dire non à ce qui le détruit, oppose à la matérialité du monde une force d’une nature différente, mais qui n’en reste pas moins force. Un pouvoir de dire non qui n’est pas opposition mais affirmation radicale. Ce dont la résistance atteste, c’est d’une aversion affirmative pour la destruction un pouvoir de dire oui à la vie ou autrement dit à la réalité même, réalité au fondement des deux natures, d’avant la séparation entre immanence et transcendance. Ou si l’on préfère une immanence de la subjectivité qui transcende la réalité du monde.

Et c’est de cette immanence dont il faut rendre compte à partir de sa nature affective. Il importe au plus haut point de différencier ainsi la sensibilité affective et la sensibilité

sensitive et de poursuivre la tâche que Kant laissa en suspens pour ne pas fragiliser l'agir d'un être autonome avec un pâtre que l'intériorité du sujet, insuffisamment explorée n'aurait pu contenir.

Il se pourrait pourtant que nous ne puissions prêter à l'autonomie une vertu que pour autant qu'elle puisse s'enraciner non dans l'obéissance à une loi aussi constituante soit-elle mais dans l'affectivité ; donnée qui ne puisse se dessaisir de soi et à ce titre fonde la possibilité de la consistance du sujet et de son autonomie. Il s'agira alors d'une autonomie liée, tirant sa radicalité de ne pouvoir se défaire de soi tout en étant liée aux autres "soi" par la sensibilité affective. Ce ne serait pas la loi morale qui pourrait fonder la liberté mais le pâtre, un pâtre *intimant* au sujet d'agir pour être, un pâtre au fondement de la loi même, condition pour que la loi reste une loi humaine. Une loi, arme de la conscience pour protéger le sujet de sa vulnérabilité mais toujours seconde par rapport à l'archi-passibilité de la subjectivité, qui d'abord s'éprouve. Il faudra alors considérer un rapport dans le sujet du singulier à l'universel, le liant à la communauté des autres hommes par la pensée et le langage selon un ordre et un mouvement plus immédiat que celui de la conscience de soi.³¹⁴

Comment soutenir à partir de l'analyse phénoménologique de la "nature affective" de l'homme, le fondement de la réalité immanente du sujet ?

Selon Michel Henry "le concept d'âme n'a de sens que s'il se réfère, non pas seulement à une réalité mais à la structure fondamentale de toute réalité possible."³¹⁵ L'âme, ou pour l'appeler encore ainsi "l'être propre" du sujet, condition d'ipséité est alors approchée par l'analyse phénoménologique de la vie "l'essence de la vie réside dans l'auto-affection."³¹⁶

Michel Henry emploie ce terme d'auto-affection en rupture radicale avec Kant puis Heidegger, relevant chez l'un et chez l'autre un paradoxe qui est de fonder le plus intime du sujet, par "le sens interne," qui est le temps; alors que la sensibilité au temps n'est possible que parce que l'espace existe, espace qui requiert le sens externe. Autrement dit

³¹⁴ Marty, François. "Raison pure, raison affectée, à propos de l'affectivité chez Kant." *Affectivité et pensée, Revue Epokhè, N°2*, Editions Jérôme Million, 1991, p. 31, "la sensibilité dans laquelle peuvent passer les idées de la raison, est si l'on peut dire, une intersensibilité. C'est la sensibilité à la présence de l'autre sujet humain."

³¹⁵ Henry, Michel. *De la phénoménologie, Tome 1 : Phénoménologie de la vie*. PUF, 2006. Coll. Epiméthée, p. 37

³¹⁶ *Ibid*, p. 49

l'intimité du sujet est fondée par l'extériorité transcendante. Or pour Michel Henry *“La vie, en son affection première, n'est point affectée par quelque chose d'autre qu'elle”*.³¹⁷ Il soutient là de manière radicale la possibilité d'une immanence de l'auto-affection. Le sujet est l'affectivité. *“L'affectivité est l'essence originaire de la révélation, l'auto-affection phénoménologique de l'être et son surgissement premier. Voilà pourquoi l'invisible n'est pas le concept antithétique, formel et vide de la phénoménalité, mais son effectuation dans l'affectivité du sentiment.”*³¹⁸

C'est là qu'il est nécessaire de dissocier sensibilité sensitive et sensibilité affective (ou affectivité) et de penser une sensibilité du sujet qui n'a rien à voir ni à faire avec la sensation. Une sensibilité du sujet qui ne soit pas dépendante du dehors, même si le sujet y est exposé. Si l'immanence de l'intériorité radicale de la vie affective du sujet peut-être soutenue, ce n'est qu'à partir de la possibilité d'une vie dont le corps ne réponde pas aux lois de la physique. Un corps qui ne soit pas d'abord espace/temps, qui ne soit pas “du milieu” mais un milieu à lui-même, dont la corporéité puisse être pensée d'abord comme cette propriété à faire milieu, une qualité d'être qui ne soit pas d'abord étendue ni d'abord d'emblée mouvement, pouvoir, mais pourtant **“agissant-s'agissant”**. Un sujet qui fait le temps, qui fait et qui est son temps, mais sans être inscrit dans une continuité linéaire, un sujet d'abord présent et parce que présent par affectivité, d'emblée en capacité d'être affecté par un autre soi doté de sensibilité affective et en capacité de faire l'effort de vivre.

Le corps échappe d'abord au pouvoir. Toute pensée de l'effort doit aborder le corps dans cet écart. Le corps sent avant d'avoir les moyens de son pouvoir, il est présence avant d'être action bien que cette présence puisse être dite active sans être encore de l'ordre de l'action. *Le corps est la possibilité de pouvoir*. C'est le maintien de cette possibilité qui est d'abord questionnée lorsque la maladie “affecte” le corps; dans l'hypothèse où cette possibilité serait refusée au corps, il faudrait encore se demander quel potentiel d'activité resterait au sujet, comment le fonder, comment le “réaliser.”

L'affectivité est en amont de cet écart; elle ne laisse rien entre soi et soi et à ce titre “densifie” le sujet. Comment penser cet écart dans une pensée qui trouve le fondement de la subjectivité dans l'immanence de l'affectivité ?

³¹⁷ *Ibid*, p. 49

³¹⁸ *Ibid*, p. 50

Cette approche de l'affectivité suppose de comprendre ce qui peut rendre possible une affectivité intérieure qui ne soit pas affectée du dehors et par suite de penser malgré tout le lien que le sujet entretient avec le monde et les autres sujets, échappant au monde.

L'approfondissement de cette articulation, cette "*commissure*" entre le dedans et le dehors et dont il faut prendre soin, nous amènera à éclairer ce que résistance et résilience se doivent.

La question de l'intériorité qui seule peut rendre la résistance possible pose celle de l'individualité et de notre séparation fondamentale. Si le sujet est cette passive-activité d'une affectivité qui ne se définisse pas par une affection du dehors, alors il est nécessaire de penser ce qui s'affecte sans être affecté, autrement dit une affection qui ne soit pas une altération.

Que le sujet se fonde avant tout pouvoir et donc avant toute emprise, prise sur le monde, c'est ce que nous pouvons penser à partir de la donation. Le sujet est un donné, le donné de la vie qui s'effectue en lui et dont l'essence même est de ne pas "composer" avec la mort pour rester en vie. La vie serait ce renouvellement incessant de la donation. Etre vivants, nous sommes d'abord ce donné-donnant. La passive-activité dont le sujet "s'agit" est cette force de réappropriation d'un donné par la persévérance dans l'accueil du don. Un don qui fait la générosité du sujet. Peut-être pourrions-nous penser le sujet comme la dynamique "vestalienne" de soin de ce principe d'animation ? Un sujet qui ne résisterait en tant que sujet qu'à la mesure de cette générosité. Fondé par la donation, le sujet est la générosité unique et singulière de la manifestation du don de soi.

Car comment penser un individu "généreux" de lui-même sur le fond d'un être impersonnel qui s'actualiserait en lui sous forme de devenir dans la dialectique entre être et non-être ? L'affectivité est un donné dont l'être est de donner, un pathos qui pour avoir la capacité de "sentir-sentant," précisément régénère à chaque instant sa capacité de sentir et cette régénération ne peut que précéder la sensation. Comment affirmer ce primat de l'affectivité sur la sensibilité si nous entendons la sensibilité comme le fait d'être affecté par une cause extérieure ? Et bien, si la sensibilité sensitive était première ou si le champ de l'affectif s'épuisait dans la sensibilité par le biais de nos "sens" en lien avec le monde extérieur, "je" ne pourrait pas dire "je," je ne pourrais que dire "quelque chose se passe en moi", et la question de la réalité du moi serait alors reléguée immanquablement (et en toute rigueur logique) à un contenu de pensée c'est-à-dire comme l'a montré Michel Henry dans ses analyses de *L'Essence de la manifestation*, à une perception.

Nous pourrions alors conclure à une régression infinie de l'être du moi, perception de perception sans ne rien pouvoir dire de ce qui en fait sa qualité singulière. Dire "je," c'est d'emblée et déjà attester d'une *altérité radicale* qui tient d'une intériorité aux barrières infranchissables même pour le je qui parle.³¹⁹

Je qui parle n'est déjà plus "je," il est déjà parlé et pour qu'il demeure dans ce qu'il a parlé, il faudra qu'il "investisse" le monde. Et en ce sens l'éthique, entendue comme aversion pour tout mal - mal commis ou subi, physique ou moral- se fonde "en soi." "*Toute moralité est instantanée*" dira Bachelard.³²⁰

Voilà ce qui nous confronte au fait de devoir penser comment cette intériorité, cet "en soi" du soi peut d'emblée être relié aux autres d'une autre façon que par les lois de la représentation, comment je peux me sentir en lien avec d'autres, dans un lien essentiel dont je sens que mon être dépend sans pour autant avoir d'emblée dans la passion de ce lien aucune "idée" de l'autre.

En viendrais-je alors ironiquement à devoir avoir recours à l'inconscient ? Je dirais juste à ce stade que poser l'inconscient c'est poser le négatif de la conscience en présupposant

³¹⁹ Henry, Michel. *L'essence de la manifestation*. PUF, 2003. Coll. Epiméthée. "(...) il n'y a pas de mensonge de l'affectivité et le sentiment est ce qu'il y a de moins ambigu. Ce qui rend possible toute forme d'erreur ou d'illusion concernant le sentiment réside plutôt dans le pouvoir dont celles-ci procèdent immédiatement, dont procède chaque fois "la vérité" qui, en elles, s'affirme indûment et qui n'est qu'une apparence, dans le Logos de la compréhension ontologique de l'être et de la pensée" p. 710

³²⁰ Bachelard, Gaston, *L'intuition de l'instant*, Stock, 1992. Coll. Biblio essais du Livre de Poche, 2006, p. 110 "*Toute moralité est instantanée. L'impératif catégorique de la moralité n'a que faire de la durée. Il ne retient aucune cause sensible, il n'attend aucune conséquence, il va tout droit, verticalement, dans le temps des formes et des personnes.*" Nous retiendrons ici cette intuition de Bachelard de ne pas faire dériver la moralité et donc l'acte, d'une quelconque "donnée" de conscience, mais de quelque chose de plus fondamental. Pour autant Bachelard ne me semble pas attaché à opérer au sein du sensible même la confusion entre le sensible "donnée d'expérience" qui n'est au fond que sensation ou perception et le sensible comme affectivité fondamentale qui tient non pas d'une perception mais d'un éprouvé qui atteste de la "qualité" au sens le plus fort du terme - c'est-à-dire le propre - d'un être. Ce que je reprends ici à mon propre compte c'est le fait que le poète, qui avant tout travaille "la chair" des mots ou pour être plus explicite, les mots comme chair; ce que je pourrais appeler "extase de soi" - entendu comme acte qui fait être instantanément parce qu'il est l'éprouvé même - nous fait signe vers un dynamisme et une tonicité du sujet qui n'est pas celui de la pensée discursive, néantisée par les concepts. Ce que le poète Charles Juliet dira aussi dans un vers admirable "*Ces mots que tu graves sur la feuille, ils viennent des lèvres de la blessure*" in Juliet, Charles. *Bribes pour un double*, Ed Arfuyen, 1984

que l'être ne se pense qu'en rapport à la conscience. Et ainsi ce que je mets en doute ici partageant la position de Michel Henry sur l'inconscient Freudien est que d'une certaine manière la réalité de l'inconscient soit toujours en fait du conscient à exhumer, du conscient à porter à la conscience pour que le sujet vienne à lui-même. Que le sujet n'est toujours au fond que le fruit d'une médiation et qu'il est enfant de la langue donc du Logos et par voie de conséquence de la loi avant d'être celui de l'Amour. Et l'on comprend bien là l'intention thérapeutique animant la perspective tant la moindre expérience de vie nous apprend comme le disait Nietzsche, mais déjà aussi d'une certaine manière Platon, qu'aimer est le plus grand risque de l'existence, c'est-à-dire ce qu'il y a en nous de plus vivant.

Et je voudrais montrer qu'il n'y a que cette radicalité qui puisse rendre compte d'une vocation du moi à l'autre, qui détourne le moi de retourner vers un soi pour lui-même et ainsi manquer à la générosité de son âme. Le sujet éthique ne s'encombre pas du moi, il s'en allège et pour autant cet allègement n'est pas à comprendre comme un sacrifice de l'individu au profit d'une essence impersonnelle qui le traverserait et à laquelle il devrait faire place. Ceci est la tâche du moi, ceci est la tâche de la conscience qui malheureuse de son pouvoir, absorbée dans l'angoisse de pouvoir, doit légiférer, mais cette force là ne se porte pas par elle-même. Elle présuppose une condition de la volonté, une liberté dont l'essence est de venir de soi avant toute détermination du moi. A défaut, ne serions-nous pas condamnés au dilemme de l'âne de Buridan ? La liberté, c'est le refus du sacrifice de soi, parce que le soi est dignité.

Mais cela, la conscience ne peut le "savoir" parce que cela ne répond pas à ses catégories de pensée connaissante. Si la conscience "veut" penser à partir d'elle-même, de manière "autonome", elle doit recourir à un "arrière-monde" ou à une pensée de la totalité, la conscience ne doit rien laisser hors d'elle-même. Se "reconnaître" est déjà se trahir et donc potentiellement trahir les autres consciences. En ce sens, oui, le sujet résistant peut répondre "de" et non "à" l'impératif kantien de ne jamais considérer autrui comme moyen mais comme fin. Nous ne sommes jamais entre semblables, nous sommes entre "autres," et le partage n'a pas lieu dans la souffrance, l'essence du partage est la joie. Une joie radicalement différente de l'économie de la jouissance.

Je n'entendrai pas ici la joie dans la perspective de Spinoza pour qui la joie est de l'ordre d'une coïncidence de l'âme avec elle-même, ce qui veut dire dans l'unité d'un corps qui est l'affection des attributs de Dieu - *"L'âme en effet ne se connaît elle-même qu'en tant*

qu'elle perçoit les idées des affections du Corps."³²¹ Pour que l'âme ressente la joie "passion par laquelle l'Ame passe à une perfection plus grande,"³²² Spinoza s'appuiera sur la persévérance avec laquelle l'âme pourra accroître la puissance du corps. Mais la perfection à laquelle l'âme aspire dans un désir qui fait sa persévérance est jouissance ou contentement et, dans son expression la plus haute, Béatitude. Et il n'est pour Spinoza "aucune chose que nous sachions avec certitude être bonne pour nous, sinon ce qui conduit réellement à la connaissance,"³²³ la connaissance suprême étant la connaissance de Dieu. Le corps dont parle Spinoza n'est que la conscience en acte et l'intégrité du sujet requiert une clarification des troubles des passions dues aux causes extérieures qui pourraient affecter le corps sans "reprise" de l'âme. Ainsi le sujet "passionné" est le sujet qui ne connaît pas sa vraie nature, laquelle est de "conserver son être sous la conduite de la raison."³²⁴ La question de l'affectivité est ici éludée ; la pensée pouvant toujours être claire pour elle-même, puisqu'elle a le pouvoir de s'affranchir de toute détermination extérieure ; la joie est soumise au pouvoir de la raison. Or c'est la nature même de ce pouvoir que j'interroge, car elle sous tend, comme le développera largement Robert Misrahi, une réflexivité. Chez Spinoza, l'être propre s'acquiert à force de vertu et il faut bien alors se demander d'où vient la force de cette vertu et comment le contentement pourrait la soutenir s'il n'est qu'acquis au lieu que nous puissions considérer que l'affectivité elle-même en tant qu'affectivité fait son œuvre, c'est-à-dire manifeste dans un être de chair, dans un rapport unique à soi que la persévérance est son principe d'animation propre. Et ce avant toute réflexivité. Ainsi nous pourrions envisager la joie dans un rapport à la vie radicalement différent de la jouissance ou de ses promesses, non pas comme désir mais comme "disposition." Une disposition qui ne s'entende pas comme autosuffisance, et donc qui ne saurait se confondre avec une plénitude, une disposition qui se déploie et s'actualise dans l'œuvre généreuse de l'affection, une disposition qui repousse ce qui s'y oppose, qui "déborde l'être," qui invite le soi d'emblée au partage. Si pour Robert Misrahi, "la jouissance, comme intuition de plénitude de vivre est l'appréhension de soi-même, non seulement comme réalité sans

³²¹ Spinoza, Baruch. *Ethique*. Librairie Philosophique J. Vrin, 1983. Coll. Bibliothèque des textes Philosophiques, p. 105

³²² *Ibid*, p. 146

³²³ *Ibid*, p. 243

³²⁴ *Ibid*, p. 241

manque adhérent à elle-même et comme réitération du désir de désir de la réitération mais encore comme l'unité neuve et originale de la chair et de l'esprit,"³²⁵ la possibilité de joie dont j'entends rendre compte n'est pas une "appréhension," elle est déjà manifestation. Le sujet intégré est déjà et toujours hors de soi, n'ayant pas à se soucier de lui, il peut se soucier des autres. **Ainsi je dirais que le sujet est lié parce qu'absolument séparé. Absolument séparé parce que s'éprouvant dans l'affectivité qui est sienne et dont il ne peut se défaire, mais de ce fait lié par cette différence originaire qui l'inscrit d'emblée dans le "champ" d'un rapport à l'autre.**

Bien sûr, l'entreprise est périlleuse et c'est de mon point de vue ce que montrent les analyses d'Emmanuel Lévinas sur la jouissance du moi dans *Totalité et infini*. Car cette séparation radicale peut nous mener, et l'histoire l'a montré à un solipsisme meurtrier du moi. Et si tel était le cas, nous parviendrions à l'ironie d'une fondation de la résistance du sujet - autrement dit de la consistance de l'ipséité - sur une vie qui ne pourrait se déployer qu'à détruire autour d'elle tout ce qui n'est pas elle. Telle est peut-être ce à quoi peut nous conduire une représentation qui fait de la souffrance "l'essence du vivant". L'expression la plus vive de cette conséquence étant peut-être la possibilité de cruauté. Cette séparation radicale voudrait-elle dire que la vie du sujet en tant que sujet demande à se couper du monde et des autres vivants ? Peut-on entendre ainsi l'aspiration à l'idéal ascétique ? La vie pour être ce qu'elle est en l'homme ne pourrait-elle alors persévérer que sous le règne de la violence ? Violence faite à soi et ou violence faite aux autres, portant d'ailleurs la violence en germe dans sa racine étymologique ? Serions-nous inévitablement coupables de vivre à défaut de vouloir être des assassins ?

Pour éclairer ma position, j'opposerai dans cette perspective Emmanuel Lévinas et Michel Henry.

Emmanuel Lévinas pense la vie en opposition à l'Éthique ; pour lui "*la métaphysique précède l'ontologie.*"³²⁶ "Je" n'a de raison d'être et je dirais n'a le droit d'être que sous le regard d'autrui mais cette approche porte en elle-même une atteinte à la vie en tout cas à la vie du sujet. Dans la pensée de Lévinas je ne me "sauve" qu'à sacrifier ma subjectivité dans un exil du moi vers autrui. Et l'affectivité propre à la vie est pensée dans cette

³²⁵ Misrahi, Robert. *La jouissance d'être, le sujet et son désir*. Les Belles Lettres, 2009. Coll. Encre marine, p. 96

³²⁶ Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. Martinus Nijhoff, 1980, p. 12

perspective comme menace pour autrui et in fine pour soi. C'est à partir de l'analyse de la jouissance que nous aborderons cette crainte et, il faut le dire, ce *risque* inhérent à une compréhension de la vie du sujet qui n'inscrirait pas en son sein également un lien aux autres sujets vivants, parce que sujets.

Lévinas pense la vie comme séparation et sur ce terrain, je le suis. Pour lui la vie est "*amour de la vie*" et à ce titre la vie est avant tout jouissance. Je laisse pour l'instant de côté cette corrélation établie entre l'amour et la jouissance qui de mon point de vue ne va pas de soi et requiert précisions. "*La jouissance est la fusion du moi. L'exister pur est ataraxie, le bonheur est accomplissement*"³²⁷ dit-il. Sa thèse est aux antipodes du Spinozisme et de toute compréhension moniste du sujet. Le fait est, et nous y reviendrons, que si "*la pensée et la liberté nous viennent de la séparation et de la considération d'autrui.*"³²⁸ et que notre "vie" est forclosée en sa dimension affective, rien de ce que "fait" le sujet ne peut s'entendre dans l'ordre de l'essence. Mais alors il faudra considérer, ce qui dans le sujet "peut" répondre de soi *présent* à l'autre.

Pour Lévinas, la vie est d'abord une économie de besoins. La vie se caractérise par le fait qu'elle a des besoins et des besoins qu'elle peut satisfaire. A ce titre il peut parler de "*dépendance heureuse*" : "*c'est la dépendance qui vire en souveraineté, un bonheur essentiellement égoïste.*"³²⁹

Le rapport à la corporéité est alors pensé dans sa dépendance au monde mais en même temps une dépendance que le monde peut satisfaire.

Ainsi Lévinas associe la jouissance à la représentation. Or pour lui "*la représentation ne compte aucune passivité.*"³³⁰ Mais alors l'affectivité n'est comprise ici que sous le registre d'une sensibilité. Pour lui "*la sensibilité est jouissance, elle se satisfait du donné ; elle se contente.*"³³¹ Par la satisfaction de ses manques (et la corporéité est d'abord vécue dans cet écart à ce qui la nourrit), les besoins du sujet construisent son ipséité "*les besoins sont en mon pouvoir : ils me constituent en tant que même et non pas en tant que dépendant de l'Autre. "Libéré, le Moi peut se tourner vers ce qui ne lui manque pas".*"³³²

³²⁷ *Ibid*, p. 85

³²⁸ *Ibid*, p. 78

³²⁹ *Ibid*, p. 87

³³⁰ *Ibid*, p. 98

³³¹ *Ibid*, p. 110

³³² *Ibid*, p. 89

Lévinas aborde la dimension éthique encore dans une logique de la perception et sa critique radicale de la philosophie à l'égard de la pensée du même qui se déploie comme prétention à un savoir d'ensemble ne nous semble pas encore assez radicale pour penser le 'noyau dur' de la résistance du sujet. "*Que ventre affamé n'ait pas d'oreilles,*" ce n'est pas si sûr, en tout cas certains individus même affamés entendent encore. Et il ne s'agit pas là dans mon propos bien sûr d'occulter le caractère inacceptable et insupportable de la faim et de la souffrance. Mais précisément la radicalité de cet inacceptable ne peut être pensé selon la logique du besoin. Le caractère inacceptable est de réduire l'homme à ses besoins. Cela c'est le détruire en tant qu'homme. Le caractère inacceptable est de confondre en l'homme la sensibilité affective et sensitive. Je ne suis pas le corps des besoins et c'est bien ainsi que j'entends la nourriture, comme un moyen du corps et non son essence. Que la sensibilité sensitive soit le moyen par lequel le sujet entre en contact avec le monde, cela ne veut pas dire qu'il soit "au monde" ni que la vraie vie doive se penser dans un autre monde que celui où nous vivons, puisque nous n'y sommes pas, nous en jouissons. Et c'est à ce prix que nous ne pouvons pas jouir des autres Sois mais bien nous réjouir de la présence des autres Sois qui ne sont pas du monde. C'est la jouissance du monde que nous pouvons partager. Et parce que nous la partageons, elle est "réjouissance." De mon point de vue cette réjouissance n'est pas l'opération de la conscience de jouir, c'est précisément un accueil, une activation, actualisation d'une joie primordiale et plus fondamentale qui déjà s'est manifestée, la présence étant ce redoublement, cette réjouissance, partage joyeux du monde.

Ainsi, bien que je pense qu'il faille nécessairement affirmer la séparation du sujet pour penser sa résistance, je ne crois pas que la séparation qui le fonde soit celle de son rapport de jouissance au monde.

Je ne suis pas séparée des autres par le monde, je ne crois pas que le monde, là "avant nous, "toujours déjà là" comme le Dasein Heideggerien soit pour autant notre "médiateur." Je crois qu'un lien plus radical nous lie les uns aux autres, qui n'est pas du monde tel que nous le connaissons ni même tel que nous le pensons, et que notre rapport au monde d'ailleurs, dépend de la qualité de ce lien, du soin apporté à ce lien. Nous ne sommes pas du monde mais nous sommes en vie. Je crains d'ailleurs que le fait de nous considérer du monde nous amène à vouloir tout pouvoir sur le monde et d'en perdre fondamentalement sa capacité d'émerveillement. Garder le monde "en respect" et à ce titre en prendre soin

aussi, pour ce qu'il est, c'est-à-dire là, présent dans son altérité propre et non à notre service, procède d'une pensée de la séparation. Et c'est à ce titre peut-être que nous pouvons dire que le monde est "nourriture" et pas "aliment."³³³ Penser le monde comme "nourriture" qui ne serve pas seulement à la satisfaction de nos besoin mais aussi à "l'enchantement" de la présence à ce monde, c'est reconnaître notre rapport au monde, comme un rapport vivant, irréductible à la pensée de l'être. Penser la nourriture au-delà de l'aliment, c'est d'emblée poser la séparation du monde et du sujet, pour le plus grand bonheur d'une subjectivité vivante. Mais la vie n'est pas à entendre ici comme seule matière corporelle, elle est à entendre comme un esprit qui aime, comme chair, qui ne peut relever ni d'une pensée matérialiste ni purement spiritualiste mais en lien avec les autres pour habiter le monde et faire œuvre commune dans le monde. Le corps de la nourriture est déjà en lien avec le corps originaire, il ne peut se réduire au corps organique, à celui-ci, l'aliment suffit. La séparation du sujet doit avoir une autre radicalité si nous voulons lui trouver une force propre dont nous avons vu qu'elle ne pouvait être celle du corps organique, sur lequel il y aura toujours aussi pourtant intervention biotechnique ou biochimique possible. Il y a une séparation plus radicale de soi à l'autre qui peut nous amener à penser aussi plus radicalement la qualité et la force de notre lien aux autres.

II. 2. §2. La force du lien

En poursuivant dans un premier temps avec Lévinas la position tenue dans *Totalité et infini*, la séparation nous voue à l'autre par le désir métaphysique. Mais c'est le statut même du désir que nous voudrions ici questionner et pour explorer une autre voie qui rende compte d'un lien au principe de notre liberté, à l'examen du concept développé par Michel Henry d'archi-passibilité.³³⁴

³³³ Je renvoie sur la notion de nourritures à l'ouvrage de Pelluchon, Corine. *Les nourritures, philosophie du corps politique*. Seuil, 2015. Coll. L'ordre philosophique.

³³⁴ Henry, Michel. *De la phénoménologie, Tome 1 : Phénoménologie de la vie*, PUF, 2003. Coll. Epiméthée, p.70, "(...) toutes les modalités de la vie, celles de la pensée théorique et cognitive tout comme les autres, sont affectives en leur fond, et cela parce que la matière phénoménologique en laquelle se phénoménalise originellement la phénoménalité pure est une Archi-passibilité en laquelle seulement tout « s'éprouver soi-même » devient possible. Au dire de Jean, Dieu n'est pas seulement Vie, il est Amour. Ainsi est posée entre le pur fait de vivre et l'affectivité une connexion essentielle."

Emmanuel Lévinas ouvre sa réflexion sur le désir de l'invisible, le désir métaphysique posant par là d'emblée que la "vraie vie" tend vers un ailleurs, un ailleurs qui demeure ailleurs et qui ne saurait jamais être "atteint." La vraie vie est ici entendue comme sortie de soi, elle est "*désir d'un pays où nous ne naquîmes point.*"³³⁵

Mais alors, sorti de lui-même, que reste-t-il au sujet pour définir son ipséité ? Un service au service de l'infini, infini qui se présente dans le visage d'autrui. *Je suis en désir d'autrui.* Autrui qui n'est pas comblement d'un manque puisque "je" est avant tout jouissance en sa capacité essentielle que je qualifierai *d'auto-accomplissement*, mais Autrui comme "épiphanie" du désir métaphysique. Autrui parce que je suis désir en appelle à ma capacité de désirer qui est chez Lévinas, source de bonté. Mais pouvons-nous véritablement rendre compte du phénomène de la bonté par le caractère désirant de notre être propre ? Quelle serait la réalité de cette bonté si elle se déterminait par sa finalité ? Effectivement nous pouvons dire que si Autrui ouvre par son visage la dimension de l'infini ; la finalité poursuivie, la finalité sans fin n'en est plus une et qu'alors la bonté donne "à perte" et sans compter, ce qui fait son essence de bonté.

Mais c'est précisément ce qui me semble limiter la portée de l'analyse de Lévinas car certes, Autrui, désiré infiniment par ma bonté échappe au risque de devenir objet de ma jouissance mais dans cette relation, "je", dont la spontanéité est mise en question, "je" se voit désinvesti par un investissement de sa liberté. "*La présence d'Autrui-hétéronomie privilégiée - ne heurte pas la liberté mais l'investit.*"³³⁶ Ce qui veut dire que pour Lévinas, la liberté est première dans le sujet et que liberté veut dire spontanéité, autrement dit que "je" potentiellement a toujours "choisi" le mal et par voie de conséquence est exposé au mal. Car comme l'a montré Ricœur dans sa *Philosophie de la volonté*, cette "spontanéité" à laquelle j'aspire est précisément inaccessible car brouillée par une essentielle "faillibilité." Cette liberté sombrant alors dans les mêmes apories que celles de la volonté.

Je suis libre de pouvoir mais autrui me destitue de mon pouvoir ; il me reste donc une volonté sans pouvoir mais alors capable de quoi ? Comme nous l'avons développé dans le chapitre précédent, la souffrance ne peut se défaire de soi et le soi souffrant est un souffrant qui "me fait souffrir." Le visage de l'Autre chez Lévinas nous est toujours

³³⁵ Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. Martinus Nijhoff Publishers, 1980, p. 3

³³⁶ *Ibid*, p. 60

présenté comme le visage de celui qui souffre, le visage de l'Autre se présente dans sa faiblesse. L'autre au fond est toujours plus faible que moi et cette faiblesse fonde sa hauteur parce qu'elle met en déroute mon pouvoir de pouvoir. L'exigence de justice vient de cette dissymétrie du face-à-face. Autrui est la force impérative du renoncement à mon pouvoir. C'est ainsi que Lévinas peut dire que "*le miracle de la création consiste à créer un être moral.*"³³⁷

Cela suppose précisément l'athéisme - un être absolument séparé capable d'auto-suffisance - , et par là-même, la "honte" pour l'arbitraire de la liberté qui le constitue. C'est-à-dire au fond une impossible-possibilité pour le sujet d'être soi, son libre arbitre étant déjà par essence arbitraire.

Le sujet chez Lévinas est d'emblée ce potentiel coupable - en fait essentiellement coupable - dont la responsabilité est seconde. Parce qu'il a été pensé comme "pour soi" dans le milieu des choses de ce monde - être de jouissance -, son désir pour l'Autre ne peut être pensé qu'en affaiblissement de soi. L'alternative à cette pensée de l'affaiblissement de soi et de la dissymétrie fondamentale dans le rapport à l'autre est alors le divertissement égoïste de l'appel à la vraie vie qui conduit à l'oubli puis la perte de soi, tel que l'avait décrit Pascal ou un altruisme qui renonce à cette vie pour une autre. Ce à quoi je ne peux souscrire ici est le fait que cette pensée, dont l'intention est de fonder la paix entre les hommes, soit encore empreinte de la dialectique hégélienne, bien qu'elle veuille s'y opposer farouchement; et si ce n'est dans le rapport du maître et de l'esclave, à tout le moins dans un rapport de force, dont l'enjeu est toujours la domination. "Je" porte d'abord des armes et doit les déposer. Mais que cet enjeu soit toujours potentiellement présent dans le face-à-face entre les hommes, ne veut pas encore dire qu'il est au fondement de la relation. Nous explorons bien plutôt la possibilité de penser la relation dans un partage des forces; la relation véritable et profonde relevant d'ailleurs peut-être d'une possibilité de démultiplication des forces, champ tout à la fois bénéfique et bienfaisant de régénération et d'accroissement. Ce qui nous conduirait à penser, selon le mot de Domenach, que le scandale véritable contre lequel les hommes doivent unir leurs forces "*ne réside pas dans la manifestation brute ou sournoise du Mal mais dans une défaillance au sein de ce que nous nommons le Bien.*"³³⁸

³³⁷ *Ibid*, p. 61

³³⁸ Domenach, Jean-Marie. *Le retour du tragique*. Seuil, 1967. Coll. Points Essais, p. 281

Penser que le bien n'est possible qu'à la condition d'une domination d'une autre nature, d'un ordre métaphysique qui luit dans le visage d'autrui, c'est penser que l'homme n'agit bien que par obéissance et c'est au fond prendre le risque de nier en lui, fondamentalement, une capacité de vertu. Que la vertu le plus souvent manque, cela nous ne pouvons que le constater mais si nous ne voulons pas "*être dupe de la morale*" pour reprendre le mot de Lévinas, nous devons distinguer dans une perspective phénoménologique de l'ontologie de la subjectivité, si au fond l'obéissance - ou la loi -, dans la lignée de l'éthique kantienne, a la force et la radicalité suffisante pour rendre compte de ce qui résiste en l'homme face aux attaques du mal. Que celle-ci soit nécessaire, ne veut pas encore dire qu'elle soit suffisante.

Ainsi il me semble que la perspective adoptée pour la critique du concept de totalité qui domine la philosophie occidentale est elle-même soumise à la domination du pour-soi.

L'ontologie qui ne s'oppose pas nécessairement à la métaphysique n'est pas nécessairement réductible à l'identification du "pour soi" du moi, si nous recherchons un terrain solide pour l'"être du sujet."

L'analyse de l'affectivité menée par Michel Henry me semble avoir ouvert une autre possibilité de penser la subjectivité qui ne soit pas "pour-soi" mais "en soi." Un "en-soi" qui n'est pas entendu comme idéalité transcendante mais un en-soi dont l'essence même est de pouvoir être affecté, non par une substance du monde mais par un autre que soi (je ne serai jamais "affectée" par le fait de me cogner à une table mais le serai toujours par le fait de recevoir un coup d'un autre sujet). Autrui n'est pas "un autre que moi," et encore moins "un autre moi - alter ego," formule qui traduirait qu'au fond Autrui me ramène toujours à moi, mais Autrui est un autre Soi, non pour lui-même mais en lui-même, dans toute la densité de sa sensibilité et là est, non le miracle, mais le mystère. Seule cette sensibilité a la capacité de toucher la mienne, tant que je reste un sujet, tant que je n'ai pas capitulé pour rejoindre le monde des objets. Et c'est dans cette "sensibilité" que je recherche une ressource mobilisable par *le sujet à l'épreuve de la guérison*.

Le face-à-face n'est pas d'abord langage, le face-à-face est un corps-à-corps qui n'a rien à voir avec le corps de la physiologie même si la conscience de chacun des "moi," dans un mouvement second, peut l'envisager et le considérer comme tel. Et de fait ce mouvement est rapide, ce mouvement peut relever d'un entraînement à l'efficacité plus redoutable que *la spontanéité* du mouvement premier. Un mouvement qui a été dompté et a appris à dompter en retour, un mouvement qui a appris à se détourner de l'affection. Et

dans cet entre-deux, cette “commissure” de l’entre-deux mondes, le monde des vivants humains et le monde objectif, l’espace ouvert pour la violence. La violence entre avec cette sidération d’une affectivité qui ne se supporte pas, qui ne peut plus “se souffrir”, non pas parce que l’affection est la source du mal mais réponse violente au mal qui tend à insensibiliser.

Ce n’est pas la sensibilité affective qui s’oppose à l’éthique, c’est la sensibilité anesthésiée qui la requiert. Tout homme réellement sensible est juste et bon. Et la sensibilité dont il s’agit ici n’a rien de sentimental.

La violence entre dans le monde des hommes quand l’irréparable et parfois l’insupportable sensibilité aux uns et aux autres introduit la méfiance entre Soi. Faute de courage, faute de vertu, faute d’avoir la force d’être garant du Soi face-à l’autre, le sujet se détourne de sa spontanéité généreuse pour se dédier à la conservation du moi.

C’est là que la liberté entre en scène avec le langage dont chacun sait qu’il peut être porteur de vérité ou de fausses promesses, le plus doux des baumes et l’arme la plus redoutable.

La justice entre dans le monde après coup, elle est là pour réparer les torts mais la bonté ne saurait être confondue avec elle.

L’exigence de justice peut faire cesser le combat mais n’a pas assez de force pour empêcher qu’il ne s’ouvre. La justice en son exaltation peut aussi être comprise, fondée sur la méfiance du soi, comme peur de soi et ainsi nourrir la peur de l’autre. Qu’il ne faille pas prendre le rapport à l’autre à la légère ne nous oblige pas nécessairement à la sévérité à l’égard de nous-même comme le requiert Lévinas. Et quelle sorte de bonté que cette sévérité ? Dans la continuité de la réflexion développée par Ricœur dans *Amour et justice*,³³⁹ j’inviterais là à penser ce que la sévérité doit à la douceur pour être efficace, en remontant la chaîne d’autorité : sévère mais juste et juste parce qu’aimant.

Autrui seul nous affecte véritablement et c’est cela qu’il nous faut penser et qu’il nous faut *penser dans le rapport au mal et à la maladie*.

“Il faut qu’avec mon corps se réveille les corps associés, “les autres” qui ne sont pas mes congénères, comme dit la zoologie, mais qui me hantent, que je hante, avec qui je hante un seul Etre actuel, présent, comme jamais animal n’a hanté ceux de son espèce,

³³⁹ Ricœur, Paul. *Amour et justice*. Points, 2008. Coll. Essais “ *La justice est un médium de l’Amour*”, p.41

son territoire ou son milieu.”³⁴⁰ Avant de développer ce que la pensée de Merleau-Ponty me semble apporter à une réflexion sur l’affectivité, j’inviterais au détour par la pensée de Max Scheler développée dans *Nature et formes de la sympathie*³⁴¹. Max Scheler est un penseur de la séparation pour lui la sympathie ne peut d’emblée être appréhendée comme sentiment moral, lequel requiert toujours un raisonnement analogique dans le rapport à autrui par la médiation d’un recours à une communauté de semblables mus par des intérêts communs ou par des affects sensoriels qui n’ont rien à voir avec le fait que je puisse souffrir ou me réjouir des souffrances ou de la joie des autres.

Réfutant successivement la morale utilitariste, les approches génétiques de la sympathie, les approches métaphysiques et l’identification cosmique, Max Scheler identifie comme source principale de fragilisation du fondement de cette disposition de l’homme, le fait que les pensées de la sympathie confondent les trois sphères de la réalité humaine que sont la sphère vitale, la sphère psychique et la sphère spirituelle.

Pour Scheler *“la sympathie pure fait partie de l’essence même de l’esprit humain. Il en résulte nécessairement qu’elle constitue un acte a priori s’exerçant sur une matière ayant un caractère a priori et représentée par la “valeur d’autrui” en général.”*³⁴²

Je ne développerai pas ici la thèse de Scheler pour elle-même mais voudrais prêter attention à ce qu’il nous invite à penser sur l’intégrité à partir de l’affectivité.

S’attachant au fait de la sympathie; il s’agit là de montrer qu’il ne peut se penser dans une sphère séparée de la réalité humaine. Ne pouvant se réduire ni à un élan vital qui nous pousserait les uns vers les autres pour notre conservation ou notre reproduction, ni être éclairée par le formalisme éthique; la sympathie pour Scheler relève d’emblée de la sphère spirituelle pour autant que celle-ci s’entende comme synthèse de la sphère vitale et psychique dans l’actualisation d’une personne. Ce que souligne particulièrement Scheler c’est le fait que la sympathie n’atteste pas d’une possibilité de reconnaissance “identitaire”. *“La sympathie, loin d’être une preuve de l’identité essentielle des personnes suppose plutôt leur différence essentielle”*³⁴³. Scheler ne pense pas l’affectivité

³⁴⁰ Merleau-Ponty, Maurice. *L’Œil et l’Esprit*. Gallimard, 1964. Coll. Folio essais (n°13), p.13

³⁴¹ Scheler, Max. *Nature et formes de la Sympathie*. Payot, 2003. Coll. Petite Bibliothèque Payot

³⁴² *Ibid*, p. 142

³⁴³ *Ibid*, p. 149

à partir du désir de l'Autre (au sens de Lévinas) mais plutôt comme "*disposition à l'autre*". Une disposition qui ne viendrait pas d'un rapport à la fragilité mais d'un rapport à la "valeur". Une valeur "sensible" de souffrance ou de joie qui a le pouvoir de me "toucher" parce que je suis (et tant que je le reste) sensible. Mais qui en même temps n'a la possibilité de me "toucher" que par sa radicale altérité.

*"Les personnes représentent les seuls cas d'existence indépendantes (substances) qui ne tiennent leur individuation que d'eux-mêmes."*³⁴⁴

Ce que je voudrais relever dans l'approche de Scheler, même si cela ne va pas sans difficulté est le fait que la sympathie ne puisse pas être relayée par l'entendement mais que pour être réellement ce qu'elle est, c'est à dire "participation affective" ou "partage de la joie ou de la souffrance des autres," la sympathie doit être première et donner "matière première" à l'entendement. Matière première à laquelle l'ego transcendantal ne peut avoir accès. Si une sympathie se formait selon les lois de l'entendement; viendrait bien vite le jugement qui nous amènerait à déterminer qui la mérite et nous serions alors bien en peine de prêter au respect une assise de dignité.

Ainsi de cette approche de la force du lien, je retiendrai qu'il n'y aurait de sensibilité qu'à partir d'une intégrité. Intégrité d'un soi qui ne se sépare pas de lui-même dans un retour narcissique du moi. Une possibilité par cette sensibilité d'être plus attentif à l'autre qu'attentif à soi. Un soi qui serait toujours potentiellement prêt à sortir de lui autrement que dans le mouvement de la conscience, un soi qui aime avant d'être juste, *un soi affectif*. Seul ce soi affectif peut s'enquérir de l'autre sans besoin préalable d'un retour du moi à soi dans la conscience; retour qui voudrait dire que je ne "pleure" au fond que sur moi ou que je me conforme à un bon sentiment moral qui serait de compatir aux malheurs d'autrui quand on fait preuve de sociabilité. Ainsi nous suivons Scheler sur le fait que la sympathie véritable s'exprime avec plus d'intensité dans la joie que dans la souffrance;³⁴⁵ signe qu'elle relève d'une générosité de soi qui peut se réjouir pour un autre soi. Mais il y faut des conditions. La duplicité du moi inhérente à notre rapport au monde peut se prendre et prendre l'autre pour objet du monde; pouvoir soutenir l'hypothèse d'une intégrité affective requiert de pouvoir penser *un sujet qui répond présent avant que de pouvoir s'inscrire dans le temps*.

³⁴⁴ *Ibid*, p. 148

³⁴⁵ *Ibid*, p. 274

Car finalement pouvoir penser une intégrité affective, c'est pouvoir penser dans le sujet que "je" est avant tout sensible, que le sujet, c'est la détermination de la sensibilité du "je", et cela d'abord du fait que je suis ce corps et aucun autre et que ce corps est *temple* de la sensibilité qui n'a rien de "corporel" si par corporel nous entendons le corps organique. Penser une intégrité affective à partir d'un rapport au corps qui ne soit pas un rapport au corps chosique, voilà qui nous mènera vers l'approche d'une vérité qui ne soit pas celle de la pensée scientifique "objective", mais d'une phénoménologie de la chair. Dans *La phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty nous ouvre une piste.

II. 2. §3. La vérité de chair

Si nous nous acheminons vers le fait que la résistance du sujet se fonde dans une *intégrité affective* qui le voue à l'autre et qui le "fait tenir" par ce lien, relevant ici le fait que actualisé ou imaginé, ce lien est constitutif du sujet dès lors que le sujet se vit d'abord sur le mode de l'affectivité; nous devons prendre position sur l'existence d'autrui qui comme le dit Merleau-Ponty "*fait difficulté et scandale pour la pensée objective.*"³⁴⁶ Et pourtant, dit-il, "*autrui a pour moi au moins un sens à première vue.*"³⁴⁷ Et nous devons nous demander ce que l'examen de l'évidence de l'existence d'autrui nous dit sur notre rapport au monde et à la part en nous du monde qui est le corps objectif. Et, une nouvelle fois, tester l'argument selon lequel la résistance du sujet pourrait relever d'un autre ordre que celui du biologique ou même du psychologique.

La question est directement posée par Merleau-Ponty : "*le problème n'est pas de savoir comment l'âme agit sur le corps objectif, puisque ce n'est pas sur lui qu'elle agit, mais sur le corps phénoménal. De ce point de vue la question se déplace; elle est maintenant de savoir pourquoi il y a deux vues sur moi et sur mon corps : mon corps pour moi et mon corps pour autrui et comment ces deux systèmes sont compossibles.*"³⁴⁸

Merleau-Ponty veut penser "une vérité" sur l'homme ou plus exactement à quel titre "nous sommes vrais", nous sommes "en vérité". Cette vérité échappe au regard objectivant de la pensée scientifique qui prendrait la réalité humaine comme objet. Une vérité qu'il pense dans le dépassement de l'en-soi et du pour-soi, ce qui l'amènera à préciser "*un troisième*

³⁴⁶ Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, 1945. Coll. Tel, 2005, p. 406

³⁴⁷ *Ibid*, p. 417

³⁴⁸ *Ibid*, p. 136, note

terme entre le psychique et le physiologique, entre le pour soi et l'en soi (...) et que nous appellerons l'existence."³⁴⁹ En abordant la vérité humaine sous le registre de l'existence, à partir d'une approche phénoménologique de la perception, Merleau-Ponty situe le sujet comme "*champ d'expérience*,"³⁵⁰ rendu possible par son appartenance au monde dont le "sentir" atteste. Et le monde lui-même est le champ de notre expérience, donc le sujet est le monde, je serais tentée de dire est par le monde. Alors même si ce monde n'est pas le monde objectif, même s'il est "nature" d'une autre nature, "*le sujet sympathise avec les choses*."³⁵¹

Ce qui me semble poser question dans l'approche de Merleau-Ponty par rapport à notre recherche est d'une part le fait d'associer le sentir au percevoir et d'autre part, d'avoir recours pour fonder la "réalité de la perception (qui elle-même fonde la vérité du sujet) à un mode impersonnel. "*La perception est toujours dans le mode du "on*."³⁵²

En ce qui est d'associer le sentir à la perception, il semble qu'une difficulté apparaisse qui est que percevoir, c'est toujours d'une quelconque façon se représenter un objet; ou effectivement, comme Merleau-Ponty y invite, se laisser absorber par ce qui est perçu. "*Le ciel se pense en moi*."³⁵³ dit-il. Ce qui suppose que la sensibilité en tant que telle ne soit pas entendue comme une capacité à éprouver de manière unique les effets de notre confrontation au monde mais soit une "disposition" à être "traversé" par le monde, à être le monde en incarnant une forme particulière avec alors une nouvelle difficulté à identifier ce qui pourrait bien faire le contenu de cette forme de sujet si ce n'est en ajoutant à la réponse de Descartes, "une chose pensante – sentante." Une chose simplement qui ne soit pas "objet" mais plutôt "projet" au sens où cette chose "sentante" ne peut se départir du

³⁴⁹ *Ibid* page 154, note, mais aussi " *C'est cette dialectique de la forme et du contenu que nous avons à restituer, ou plutôt comme l'"action réciproque" n'est encore qu'un compromis avec la pensée causale et la formule d'une contradiction, nous avons à décrire le milieu ou cette contradiction est concevable, c'est-à-dire l'existence, la reprise perpétuelle du fait et du hasard par une raison qui n'existe pas avant lui et pas sans lui.* ", *Ibid* p. 160

³⁵⁰ *Ibid*, p. 468, "*Je suis un champ, je suis une expérience. Un jour et une fois pour toute quelque chose a été mis en train qui, même pendant le sommeil, ne peut plus s'arrêter de voir et de ne voir pas, de sentir ou de ne sentir pas, de souffrir ou d'être heureux, de penser ou de se reposer, en un mot de s'expliquer avec le monde.*"

³⁵¹ *Ibid*, p. 258

³⁵² *Ibid*, p. 287

³⁵³ Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, 1945. Coll. Tel, 2005, p. 259

mouvement qui la fait “sentante,” une “chose-acte.” *“Toute perception intérieure est inadéquation parce que je ne suis pas un objet que je puis percevoir parce que je fais ma réalité et ne me rejoins que dans l’acte.”*³⁵⁴ Nous pourrions alors nous demander qui est ce “je” qui se fait par lui-même.

Ce passage est rendu possible par le “néant actif” qui travaille l’existence corporelle. Mais cela veut-il dire que nous puissions penser une intégrité du sujet qui lui viendrait d’une médiation par le monde, médiation spatio-temporelle, où “je” devient “*objet pour un je ultérieur*”³⁵⁵ ?

Mais alors qu’est-ce qui serait à l’origine de l’acte si le sentir était la perception ? Autrement dit si le sentir était toujours déjà déterminé du dehors, extériorité réappropriée par la temporalisation du sujet, mais alors selon quelle “opération” ?

Penser le sentir selon l’affectivité, affectivité première, d’emblée active-passion qui éprouve et s’éprend, ce n’est pas d’emblée penser un corps en mouvement, c’est penser un corps spiritualisé, non encore doté de conscience, un corps qui n’est pas celui de “*l’existence corporelle*” si “*en tant qu’elle porte des “organes des sens,” elle ne repose jamais en elle-même, elle est toujours travaillée par un néant actif, elle me fait continuellement la proposition de vivre, et le temps naturel, dans chaque instant qui advient, dessine sans cesse la forme vide d’un véritable événement*”³⁵⁶ mais c’est penser un corps qui est l’événement même, non pas d’abord sortie de soi mais, dans sa différence, “en-soi pour l’autre” et “*signifiant au-delà de lui-même*”, parce qu’attestant de lui-même et de nul autre, et à ce titre non sur le mode d’une ouverture mais d’un partage possible.

Et ce sentir là n’a rien d’impersonnel, il est bien plutôt sans doute l’essence de la personnalisation, non pas “*atmosphère de socialité*” mais tonalité, qualité propre et à ce titre à jamais inaccessible au registre de la perception.

J’attire d’ailleurs ici l’attention sur une affirmation mystérieuse de Merleau-Ponty qui inviterait à poursuivre en ce sens lorsqu’il en vient à parler d’autrui. “*L’évidence d’autrui est possible parce que je ne suis pas transparent à moi-même et que ma subjectivité traîne après elle son corps.*”³⁵⁷ Si je ne suis pas transparent à moi-même, alors ni moi ni autrui ne sommes accessibles à la perception et nous ne traînons pas notre corps; comme le

³⁵⁴ *Ibid*, p. 442

³⁵⁵ *Ibid*, p. 287

³⁵⁶ *Ibid*, p. 203

³⁵⁷ *Ibid*, p. 410

rappelle Merleau-Ponty nous sommes notre corps, même si sa qualité de corps pose question. Alors c'est bien de ce corps humain particulier dont il faut poursuivre l'examen pour approcher une vérité de l'intégrité affective.

Nous avons déjà évoqué en première partie le fait que nous puissions penser non une dualité du corps mais une duplicité inscrite dans l'existence corporelle. Duplicité que Merleau-Ponty évite en affirmant *“je suis ce que je vois, je suis un champ intersubjectif, non pas en dépit de mon corps et de ma situation historique, mais au contraire en étant ce corps et cette situation historique et tout le reste à travers eux.”*³⁵⁸ Ce serait pourtant faire l'hypothèse d'une transparence et refuser le mystère.

Penser la duplicité inscrite dans l'existence corporelle, c'est déjà poser effectivement que notre corps n'est pas “neutre” pour nous, que dans notre rapport au corps se noue d'emblée la question éthique, parce que la qualité du lien entre l'homme intérieur et l'homme extérieur est fragile et que l'homme “extérieur”, l'homme social, l'homme visible, puisse toujours être absorbé par les “choses,” c'est sans doute ce que nous ne nierons pas; qu'il puisse y avoir une existence qui serait de vivre au gré des événements, cela ne fait pour moi aucun doute, mais la question ici est de savoir si c'est dans ce mode d'existence que le sujet peut trouver le plus de ressources pour guérir. Alors, reprenant la formule de Paracelse *“sans le corps, rien ne sert de croire”*, je vais m'attacher à explorer plus avant cette *incarnation* qui me semble être le propre de la spécificité humaine de notre rapport au corps.

Car il s'agit bien ici de trouver précisément ce qui pourrait nous permettre de soutenir que nous soyons autre chose que ce que la situation fait de nous et comprendre ce qui dans cette pensée qui se détache du corps mais qui pour autant ne peut penser sans elle, pourrait lui être attachée en un nœud de profondeur telle qu'elle n'y soit pas orientée d'abord du dehors. Je m'acheminerais alors vers la question de la spiritualisation du corps que la tradition chrétienne a pensé comme chair, une chair à l'œuvre de vie.

En quoi le concept de chair peut-il nous éclairer sur l'intégrité affective et le terreau de la vertu de résistance ? Quelles en sont les limites pour penser la résistance du sujet aux attaques du mal ? Mon propos ne sera pas ici d'aborder l'évolution du concept dans l'histoire de la philosophie mais plutôt d'approcher, dans la lignée de Michel Henry, ce qui

³⁵⁸ *Ibid*, p. 516

pourrait constituer la force à l'œuvre dans la résistance. Ma perspective restera ici philosophique et non théologique.

Dans *Incarnation et Philosophie de la chair*, Michel Henry fait le procès des philosophes de la vision ; “c’est le voir qui a procédé à la mise à mort de la vie.”³⁵⁹

Cette critique du voir, nous l’avons dit est une critique des philosophies de la représentation. Ce n’est pas la conscience qui pour Michel Henry, fait que je suis qui je suis et le fait d’être ne dit rien encore de la subjectivité. Il n’y a au fond rien de plus impersonnel qu’un “cerveau agissant” et les récents développements de nos sciences cognitives en attestent. Des algorithmes bien pensés seront sans doute en mesure de nous permettre bientôt de simuler et “reproduire” l’activité de pensée.

Cette critique de la représentation nous amène à explorer ce que le fait d’être incarné pour l’homme nous enseigne sur le statut du moi, de l’ego dans la capacité d’être soi ou en-soi, condition même d’intégrité d’un être; ce que Ricoeur appelle la “mêmeté.”

J’entends soutenir ici un statut particulier de la chair, “substrat” de vérité qui contient le dynamisme propre à l’unification d’une personne. “Tu ne peux pas te relire mais tu peux signer” dit le poète René Char.³⁶⁰ Signer, c’est précisément ne pas “resilier.”

Ne serait-ce pas par la chair que “je” deviens “moi,” la chair ne serait-elle pas chair que d’être cette force prêtée au moi de saisissement et de préservation du soi ? “Chair indéchirable” parce que densifiée à chaque instant par le fécond dynamisme de l’épreuve du donné-donnant. Un devenir qui n’est pas historique, le donné, n’étant pas un reçu mais un transmis de transmission, une transmission dans laquelle nous voudrions montrer que l’intrigue de la liberté se noue.

Plus radicalement encore que Michel Henry lorsqu’il énonce “la chair est mienne, elle porte toujours en elle un “moi,”³⁶¹ je me risquerai à dire que la chair est le terreau de création et de recréation du moi, la force du “style” du moi, par lequel le moi signe. Par cette “signature” qui fait signe, et ce faisant, qui me voue à l’autre, “je” m’engage. Etre “je” engage le moi, ainsi je suis, - d’être “je“- déjà toujours engagée. Autrement dit le soi m’engage à être un soi-même, unique, donc irremplaçable et parce qu’irremplaçable, lié

³⁵⁹ Henry, Michel. *Incarnation, une philosophie de la chair*. Seuil, 2000, p. 105

³⁶⁰ Char, René. *Fureur et mystère*. Gallimard, 1967. Coll. Poésie, 2015, feuillets d’Hypnos n°96

³⁶¹ *Ibid*, p. 27

par essence et pour autant parce que lié de manière essentielle, c'est-à-dire séparé, fondamentalement libre.

Plus proche en cela d'une "ontologie alchimiste" dans laquelle le dynamisme de transformation est le propre de l'être, la chair s'éprouvant comme opération d'alliance spirituelle et matérielle sans autre 'intentionnalité' que de travailler l'épure de l'âme ou de l'essence de l'humanité en moi. Mais c'est bien encore cette essence entendue ici au-delà d'une pensée substantialiste qu'il convient de pouvoir approcher dans une perspective ontologique de la subjectivité.

Echapperons-nous sur cette voie à la nécessité de poser la question de l'origine ? Comme le souligne Michel Henry "*Ce qui est peut-il encore être un si la vision elle-même sombre dans la nuit et n'est plus rien ?*"³⁶² Tout paradigme d'intentionnalité se heurte nécessairement à l'impossibilité de penser dans une régression infinie à la recherche de la chose même comment se révèle l'intentionnalité à elle-même. Si l'origine de l'être est l'apparaître alors se posera la question du fond caché de l'être. "*S'il est un être du soi, autrement dit si une ontologie de l'ipséité est possible, c'est en conjonction avec un fond à partir duquel le soi peut être dit agissant.*"³⁶³

Pour dépasser la position Husserlienne et celle de Heidegger qui amènent à un "*glissement des modes concrets de la vie subjective individuelle à la typique qui les régit au sein même de leur devenir fuyant,*"³⁶⁴ Michel Henry veut penser une présence à soi qui soit l'éprouvé de l'unification en soi, je dirais "un être en train de se faire unité" qui est le propre de l'éprouvé. L'être du Soi éprouve et s'éprouvant s'éprouve en tant que même et sans éprouvé n'est plus lui-même (et sans doute se perd-il, j'y reviendrai).

L'éprouvé en moi fait que je suis "je ;" s'éprouvant donc " je suis."

³⁶² *Ibid*, p. 55

³⁶³ Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Seuil, 1990. Coll. Points Essais, 1996, p. 357. Dans la continuité du point que j'ai évoqué en note 237, Ricœur soutient une tension entre puissance et effectivité qu'il rapproche de la tension entre l'énergéia et la dunamis d'Aristote. Ce qu'il retient particulièrement de cette tension, c'est l'actualisation de l'essence en toute chose se rapprochant alors du conatus de Spinoza. Mais la question reste entière pour attester d'une consistance de soi car cette conjonction peut faire *l'être d'ipse* mais certainement pas son essence. Il faudra pour penser l'ipséité pouvoir penser un autre, radicalement autre et pour autant un lien qui me voue à cet autre, "*un fond*" plus fondamental que l'être.

³⁶⁴ Henry, Michel, *Incarnation, une philosophie de la chair*, Seuil, 2000, p. 111

Il n'y a pas d'image possible de la réalité de la vie. La vie "est" le réel, la vie ne peut se départir d'une réalité sur laquelle nous pourrions statuer indépendamment d'elle. Et si pour Husserl "*la fiction est l'élément essentiel de la phénoménologie comme de toute science éidétique en général*"³⁶⁵, soit il nous faut penser la phénoménologie autrement que comme science éidétique, soit renoncer à la phénoménologie pour s'approcher d'une compréhension de la vie et en rendre compte, soit se taire sur le rapport du sujet à sa vie, ce qui nous amènerait sans doute à "*faire taire le sujet.*"³⁶⁶

Pourtant je prends le parti, et la responsabilité, d'en dire quelque chose. Parce que l'éprouvé n'est jamais sur le mode du "on" et que du coup le sujet vivant a toujours son mot à dire.

Plus précisément éprouver dans sa chair et ne pas être broyé par l'opération, c'est en faire un geste, c'est en énoncer une parole. Peut-être est-ce ainsi qu'il faut entendre que le Verbe s'est fait chair. Le Verbe préserve la chair mais sans la chair et son épreuve, pas de Verbe. Pas de vie sans présence à soi de la vie. Ce que nous invite à penser Michel Henry est que la présence à la vie ne se "re"présente pas. La présence à la vie est l'instant même an-archique. "*Que nous demeurions en l'éternel présent de la Vie, que ce soit là la condition de tout vivant concevable et de tout fragment de vie, la chair de la moindre de nos impressions, ce qui fait en elle son*" maintenant" et sa "réalité", c'est ce qu'on peut aussi bien reconnaître à ceci : nous ne nous tenons et ne nous tiendrons jamais dans aucun avenir."³⁶⁷ Un pouvoir sans pouvoir d'intentionnalité, une patience, un instant qui dure dans un temps que ne mesurent pas les horlogers. Le temps de l'épreuve, éprouver-l'éprouvé-éprouvant.

L'épreuve qui tisse, dans une intériorité infinie dont le temps et l'espace n'ont aucune communauté avec le temps et l'espace du monde, la densité du sujet, dont le moi, opération de chair, est d'emblée appelé à résister à tout ce qui pourrait porter atteinte à l'unification du soi.

Le moi est appelé à tenir la garde du Soi. Mais cela ne va pas sans mal.

³⁶⁵ Cité par Michel Henry dans *Incarnation, une philosophie de la chair*. Seuil, 2000, p.117

³⁶⁶ J'emprunte ici la formule à Lesourd, Serge. *Comment taire le sujet ? Des discours aux parlottes libérales*. Erès, 2006. Coll. Humus

³⁶⁷ Henry, Michel. *Incarnation, une philosophie de la chair*. Seuil, 2000, p. 91

Cet événement, reconduit de haute lutte à chaque instant se manifeste dans la personne que je suis. La personne c'est ce qui résiste absolument aux attaques du mal. Cela ne veut pas dire qu'elle ne puisse subir le mal ou le commettre; cela veut dire que dans la lutte avec le mal, la force est du côté de la personne qui prête main forte au corps et à la conscience et non le volontarisme de l'intentionnalité *“comme si une force pouvait exister ailleurs que là où elle s'éprouve elle-même comme une force.”*³⁶⁸

Et la personne, ce n'est pas l'être humain en général. Là est la limite d'une approche anthropologique du propre de l'homme. Si nous voulons penser non pas ce qu'est l'humanité mais comment rester humains, nous avons besoin, comme l'a entrepris Michel Henry, de fonder l'anthropologie sur une ontologie de la subjectivité. Ce qu'avait déjà posé Jean Lacroix dans son approche du personnalisme.

*“Ainsi la personne n'est ni l'individuel ni l'universel, mais bien plutôt un au-delà qui commande une certaine tension entre l'individuel et l'universel. La personne agit par deux tendances complémentaires : l'une dirigée vers la concentration et la maîtrise de soi, l'autre vers l'expansion et le don de soi. S'appartenir, se donner, c'est comme le rythme de la vie personnelle.”*³⁶⁹ *“Avoir pour vocation de jouer un rôle individuel dans le drame universel, être voué, c'est l'être même de la personne.”*³⁷⁰

Que la personne soit vouée, c'est ce que nous entendons comme **orientation de la chair**. Mais la vocation ne s'entend pas selon l'ordre du commandement, elle est appel, ouverture d'un espace de liberté. La liberté qui, pour être telle, doit pouvoir se penser en liberté pour le mal comme nous l'a montré Ricœur. Mais nous pourrions dire aussi que sans la liberté pour le mal, nous ne pourrions même pas entendre ce que veut dire donner. Car pour que l'évènement-avènement du don soit possible il ne faut pas que le don puisse être prédéterminé, il ne faut pas que le don serve à quelque chose.

Que le sujet soit lié au “Bien,” que le bien même, soit ce qui nous convie à répondre de ce soi qui nous lie et que cela soit ensuite appelé Bien dont aucune définition ne peut rendre compte, nous amènerait à penser une liberté pour le mal qui soit d'abord une liberté liée pour le bien et que la possibilité de choix de la conscience pour le mal, que ce soit pour s'y soumettre en lâchant son exigence pour la joie de vivre (ce qui ne veut pas dire y

³⁶⁸ *Ibid*, p 124

³⁶⁹ Lacroix, Jean. *Le sens du dialogue*. Editions de la Baconnière, 1965. Coll. Etre et penser, Cahiers de philosophie, p 71

³⁷⁰ *Ibid*, p. 72

arriver) ou que ce soit pour faire souffrir, ce soit précisément cette possibilité de déliaison opérée par une conscience qui se voudrait “autonome,” désincarnée, prise aux filets de l’homme extérieur et de son existence corporelle.

Ainsi il me semble que nous puissions maintenir là l’hypothèse d’un mal radical qui n’est pas tant dans la liberté de choisir entre le mal et le bien mais dans la liberté de sortir de notre essence de sujet humain en niant l’opération d’affectivité en nous plutôt que dans une conversion qui accepterait de lui donner pleinement son sens. D’une certaine manière alors nous pourrions dire que nous avons le choix entre la mort et la vie mais que ce choix n’a rien à voir avec la vie ou la mort biologique. Je m’avance ici sur le terrain qui pourrait être celui de la théologie et pourtant je ne le pense pas dans une perspective théologique. Je m’en tiens là à une méditation attentive sur la réalité de ce sujet qui n’est tel que d’affirmer une préférence mais qui en amont est porté si je puis dire par ce qu’il n’a pas choisi, ce qui affirme le oui fondamental, le don qui ne peut rien vouloir et par là-même rien détruire.

Mais c’est bien là qu’est notre difficulté la plus grande si magistralement développée par Jankélévitch. Nous ne pouvons être sujet sans nous manifester en tant que sujet dans l’expression d’une volonté et pourtant ce qui fonde notre bonne volonté, pour que nous puissions parler de bonté doit se faire malgré nous. “*Le commandement d’aimer est le seul commandement inconditionnel*”³⁷¹ Il nous faudra pouvoir répondre de ce qui nous voue fondamentalement à l’autre.

Milieu entre la réalité intérieure et l’extériorité de la vie du sujet, la personne “libre” peut se détacher de soi et rejoindre l’impersonnel du “on,” terrain de prédilection pour le développement de la banalité du mal. Mais alors la personne n’est plus et c’est la double face du mythe, la ruse d’Ulysse ; je ne suis personne, je ne réponds pas de mes actes, je n’ai fait qu’appliquer la norme.

La personne c’est l’effort fourni par l’être humain pour demeurer humain, au-delà de la norme car de l’humain, il n’y a pas de définition. Chaque personne se met à l’ouvrage. Et en cela “*le sujet à l’épreuve de la guérison*” convoque la personne. Le véritable enjeu du combat face au mal est de soutenir l’effort d’un attachement au soi souffrant alors que la volonté ne rêve que de pouvoir s’en détacher. Ainsi la chair en elle-même ne porte-elle

³⁷¹ Jankélévitch, Vladimir, *Traité des vertus*, Bordas, 1949. Coll. Bibliothèque générale de philosophie, p. 105

pas le mal, c'est le détachement de soi, la dé-liaison d'avec le processus de personnalisation éprouvée dans la chair qui peut amener à séparer dans la chair le corps et l'esprit. Mais alors le sujet ne peut plus résister ; le sujet lâche, en proie à la progression du mal.

La personne serait-elle fille de “l’occasion” de l’intégrité du sensible ?

Nous pourrions penser la personne comme lieu et temporalité de l'événement de résistance, comme “salle de garde du soi,” le soi ne pouvant se défaire de son rapport singulier à soi sans disparaître. Ainsi, je dirais plutôt que ce n'est pas par la dialectique de néantisation que je *est*, je n'*est* pas même par sa différence, je *est* par son unique manière de garder vive l'opération de la chair. Et cette unicité vient du dynamisme éprouver “l'éprouvé- éprouvant.”

Cela nous reconduirait-il à une approche matérialiste de la subjectivité ? L'approche matérialiste voudrait que la chair soit “matière”, or “*par rapport à la vie il s'agit de penser le corps non pas comme ce qui est objet d'expérience mais comme principe d'expérience.*”³⁷² et “*la chair est justement la façon dont la vie se fait vie.*”³⁷³

La chair est le possible de la subjectivité, substrat qui n'a rien de matériel car senti comme force qui tient au différentiel existant dans l'être humain entre extériorité et intériorité. Mon corps qui est “objet” - sans l'être véritablement mais qui le paraît - aux yeux d'autrui ne l'est jamais pour moi.

Ainsi “je” est celui qui peut dire, dans la lignée de Descartes mais dans un tout autre sens que lui donne la tradition, que son corps n'existe pas. Mais il ne peut pour autant penser sans un rapport intime à l'éprouvé de son corps originaire dans l'opération de vie de la chair, entendue comme “*la possibilité la plus intérieure de notre soi.*”³⁷⁴ Cette possibilité intérieure est potentiellement infinie et c'est en ce sens que nous pouvons l'appréhender hors de toute temporalité et de toute spatialité.

L'homme, *en personne* ignore le dualisme; le dualisme se glisse dans le rapport entre l'homme intérieur et l'homme “extérieur,” entre l'homme individu de l'espèce humaine et l'homme personnel, et dans cette commissure, le mal peut nier la vie. Mais c'est alors cela que nous devons explorer plus avant dans la question du mal si nous ne voulons pas

³⁷² Ibid, p. 172

³⁷³ Ibid, p. 174

³⁷⁴ Ibid, p. 178

être dupe d'une capacité de résistance et avec elle d'une condition de possibilité de l'éthique autre que *la loi morale en moi* dont la critique de l'idéalisme kantien a montré les limites.

Je retiendrai là que n'ayant pu fonder le moi, il est difficile de fonder son accessibilité assurée à la loi, laquelle s'impose à une raison qui se fait des idées sans pouvoir s'assurer de leur réalité et encore moins les penser dans un ordre hétérogène à elle même, c'est-à-dire supporter de les céder à l'ordre du sensible.

Si nous admettons avec Michel Henry que "*toute force est en elle-même pathétique*,"³⁷⁵ nous sommes bien en peine de penser une force de résistance qui ferait abstraction de l'affectivité du sensible.

La réalité du corps est en fait invisible et c'est aussi ce qui fait sa *consistance*, mais il existe bien une duplicité dans l'apparaître de notre corps, notre corps se dédouble et se dédouble d'autant mieux que la conscience a la possibilité de créer des fictions et de s'échapper de la réalité invisible de notre "attachement" à la chair.

Comment se peut-il en effet que la vie qui ne peut se départir d'elle-même sans cesser d'être, ce qui reviendrait à dire qu'en fait elle est déjà non-être car elle ne peut être "pleine présence à soi" et avoir été, puisse "co-exister" avec le mal entendu comme auto-négation de la vie ? Est-il possible que la vie puisse se nier elle-même ou sinon comment situer le mal dans l'ontologie de la subjectivité en cours d'exploration ?

La tradition occidentale chrétienne a pensé la chair comme la possibilité de duplicité de l'homme. Par la chair l'homme peut périr ou être sauvé. Je me tiendrai ici dans la perspective philosophique.

Nous situant dans une perspective où la résistance du sujet se fonde en "atopie atemporelle," je ne pourrai ici retenir le courant de pensée qui de Rousseau à Marx abordent la question du mal dans une perspective historique et encore moins celui de la pensée Grecque qui ne le pense pas (puisqu'il est involontaire et lié à l'ignorance ou à un défaut de discipline, il n'existe pas comme mal radical).

Le mal ne fait véritablement mal que s'il est radical, autrement dit si l'homme peut le vouloir, voire le vouloir sans raison, voire en tirer quelque jouissance. Et dans ce dernier cas extrême il faudra bien repenser le mot d'Aristote selon lequel "*le plaisir est la*

³⁷⁵ Henry, Michel. *Incarnation, une philosophie de la chair*. Seuil, 2000, p. 204

perfection de l'acte."³⁷⁶ Que ce mal puisse aussi être jouissance, c'est cela qui peut mener à une ambivalence dans le statut de la chair pour les raisons que nous avons développées dans le chapitre précédent. Pourtant je soutiens la possibilité d'une intégrité affective qui puisse nous disposer à préférer bien nous porter. Une intégrité qui ne soit pas toujours accessible à la conscience et donc à la volonté tant cette dernière peut se développer en se désincarnant, mais une intégrité qui puisse se rétablir dans une active-passivité en deçà du vouloir, d'une toute autre nature que le vouloir et par là même ne "pas vouloir le mal", m'inscrivant en cela radicalement en faux avec la pensée grecque car je pense que précisément nous ne pouvons faire le mal involontairement, même si nous pouvons involontairement mal faire.

Ainsi cette ambivalence tient de mon point de vue à l'appréhension de la chair encore selon l'ordre de la représentation. Pour l'homme intérieur il n'y a pas d'ambiguïté possible de la chair. C'est la chair d'abord qui enseigne ce qui est mal et fait mal et cet enseignement, selon l'antique formule "par grâce violente", n'est pas de l'ordre de la conscience et encore moins de la connaissance. C'est enseignement est le propre de la vie affective de la subjectivité absolue. *"En vérité, mal faire c'est toujours, à titre direct ou indirect, faire tort à autrui, donc le faire souffrir."*³⁷⁷

Ce que la phénoménologie de la chair manifeste est que la vie n'est pas "vouloir-vivre." Nous pourrions dire que la vie, pleine présence à soi se satisfait de soi, ce qui a été traduit d'ailleurs par les pensées de la Béatitude que celles-ci pensent un rapport immanent ou transcendant à la vie.

Et pourtant si l'homme peut "vouloir" le mal, nous avons à penser sa consubstantialité à la subjectivité. Mais comment cela se peut-il ?

Nous avons pensé la subjectivité dans son enracinement dans l'affectivité qui est le propre de la vie, cette affectivité s'éprouve en donné-donnant, pure générosité qui ne peut rien ôter à la vie, s'éprouve comme donation dans une réceptivité active qui ne peut recevoir qu'en donnant dans une dialogique non dialectique d'accroissement d'être.

Et pourtant l'expérience montre que la vie peut se nier elle-même puisqu'elle "permet" le mal. Le mal étant toujours avant tout force de dé-liaison, si nous voulons

³⁷⁶ Aristote. *Ethique à Nicomaque*, X, 4, Librairie Philosophique J. Vrin, 1983, p. 495

³⁷⁷ Ricœur, Paul. *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève : Ed Labor et Fides, 1986, p. 16

l'approcher nous devons nous aventurer vers ce qui dans le dynamisme de la chair peut lui offrir une prise.

Y aurait-il dans la chair, opération potentielle d'unification de notre être spirituel et corporel en une personne, la possibilité aussi d'un brouillage qui plutôt qu'à la vérité - entendue comme réalité de la vie- mènerait au mensonge - entendu comme illusion de vie? Un mensonge qui serait que nous puissions échapper à la souffrance et ce, sans mener de combat pour affirmer notre joie de vivre ?

La potentialité du mensonge, serait-ce l'inscription dans l'histoire de la personne, ipséité, une histoire qui réifie le rapport à la vie dans un passé qui altère la force de recommencer face au possible de l'occasion? L'occasion d'abandonner la lutte dans l'épreuve ? Le mensonge nous séduirait-il de nous porter à croire que nous puissions nous passer de l'affectivité, si pesante, si attachante, si grave, trop essentielle ?

Mais alors nous ne trouverions pas le mal dans la chair mais plutôt dans la tentation de s'en défaire et d'échapper à sa vérité, notre vérité affective qui fait de nous des êtres à la liberté liée au fait *d'être voués au bien - en tant que voués à l'autre - sans y être obligés*. Le véritable mal ne serait-il pas alors de croire que nous puissions nous dérober au fait d'avoir à lutter contre ? La question que je pose ici évidemment engage ma conception de la radicalité du mal. Si je suis d'emblée assurée d'avoir à lutter contre et si je pense que la force de la subjectivité se façonne dans cette lutte même, je pourrais être confrontée à deux écueils : dire que le mal est "l'occasion" du bien et alors d'une certaine manière le justifier ou dire que le mal radical n'existe pas car il y a toujours en moi, une part de moi qui s'y oppose et que je ne peux "le vouloir."

En fait, il me semble que la question de la radicalité du mal précisément ne peut se penser que dans une perspective où le sujet s'affranchit de sa condition sensible. En ce sens pour moi la cruauté est toujours seconde et je ne partage ni avec Freud ni avec Kant que la culture adoucit les mœurs. Avec la culture croît le raffinement possible de la cruauté mais ce qui permet de la suspendre, de ne pas en faire preuve, ce n'est pas la civilisation. La cruauté surgit lorsque la condition sensible est niée et, en soi, c'est peut-être le propre du mal que de nier le sensible. La maladie me met hors de moi en ce qu'elle rend insupportable ma condition d'être sensible et c'est bien là que nous sentons l'ultime risque, que nous ayons à renoncer à notre sensibilité, que nous ayons à nous "résilier" de nous-même. A moins justement que nous ne fassions là, et sans que cela ne justifie

l'évènement de la maladie, sans que cela ne puisse lui donner un quelconque sens, l'épreuve de ce que "je" veux dire et qu'il ne pourra jamais dire autrement qu'en attestant de soi dans la lutte qu'il entreprend.

Si tel était le cas, nous pourrions craindre qu'une médecine qui soigne le corps sans une sensibilité et a fortiori sans une pensée de la chair, aggrave la puissance de dé-liaison du mal.

Etre en personne nous rappelle que nous ne pouvons vivre en "homme ordinaire," que l'homme ordinaire est un homme mort. Et ce à quoi nous confronte le mal, c'est à la nécessité d'opposer à sa puissance une endurance de vie extraordinaire. Endurance de vie entraînée au cœur de l'affectivité qui rend possible aussi l'occasion de vivre en vérité, l'occasion de ne pas abandonner la lutte.

L'abandon de la lutte, ce serait se résigner à la souffrance, voire s'y "habituer." Or pouvoir lutter contre la souffrance, ce n'est pas d'abord "faire preuve de volonté", c'est je pense avant tout pouvoir "garder" la sensibilité de l'intégrité affective qui m'assigne à œuvrer pour la joie. Car si c'est la sensibilité qui me rend accessible à la souffrance, c'est la même sensibilité qui pourra me permettre d'accéder à la joie. L'intégrité affective a toujours d'emblée préféré la joie parce que ma sensibilité, de toute éternité, préfère la joie. Et l'on aura bien compris ici qu'il ne suffit pas de préférer pour réaliser.

Il s'agira alors d'examiner une force qui ne soit ni habitude qui l'annihilerait en tant que force, ni pure spontanéité qui l'épuiserait. Cette force nous l'envisagerons à ce stade comme endurance. Une endurance qui requiert d'être entraînée pour que soit cultivé le goût de l'effort. Une endurance qui ne compose pas avec le mal et lui oppose une infinie douceur nourrie à l'abri du dehors, dans le haut lieu de résistance de l'homme intérieur.

II. 3. L'effort de guérir

Il sera en ce point du développement problématique de penser une capacité de résistance du sujet à partir de son fondement dans l'immédiateté de la "réalité affective" tout en ayant recours aux notions de vertu et d'effort marquées par la capacité de "reprise" du sujet et qui invitent à ce titre à penser le champ médiatisé du rapport que nous entretenons avec l'action.

Je voudrais montrer en quoi, bien que procédant d'une médiation, la vertu et l'effort que le sujet peut manifester sont compossibles d'une force qui les arme de patience et qui ne peut remettre en question **l'immédiateté** - qu'il faudra bien dissocier de la spontanéité - de la subjectivité.

Que l'endurance là, ne sera pas à comprendre dans la perspective d'une durée mais bien d'un éternel recommencement que nous n'envisagerons pas comme "un éternel retour."

L'effort de guérir ne relève pas d'un "amor fati", ni même d'un consentement car consentir serait encore consentir au mal et s'en rendre complice en se résignant.

Mais qu'il faille consentir à ne pas se résigner à abandonner la lutte pour la guérison, c'est ce que je voudrais expliciter maintenant.

C'est ici que nous pourrions prendre toute la mesure de l'affirmation de Canguilhem. "*Il convient aujourd'hui de travailler à guérir les hommes de la peur d'avoir éventuellement à s'efforcer de guérir.*"³⁷⁸

S'efforcer au commencement, tant que la vie dure, ne serait-ce pas vaincre la peur, la peur que le mal l'emporte ? Garder la force du commencement ; c'est ce que nous entendrons par faire l'effort de guérir.

En quoi l'affectivité, fondement de la subjectivité peut-elle être la force de ce commencement, c'est ce dont nous souhaitons rendre compte. Je repositionnerai là ce qu'une conception de la vie dans un paradigme essentiellement biologique peut nous faire courir de risques.

Il faudra alors ne pas se tromper sur le véritable mal et approcher de face la fascination redoutable de la destructivité au sein même de la vie.

Il s'agira alors d'envisager la possibilité d'une force qui ne retient rien du mal, pas même la culpabilité de son essentielle faillibilité, une force d'opposition radicale, plus profonde que le mal radical. Et plus profonde aussi que le désir du Bien dont la course est tant exposée au détournement, voire à l'épuisement.

J'inviterai d'abord à penser en quoi guérir peut relever de l'effort, en quoi faire l'effort de guérir ne va pas de soi et ne procède pas même d'une décision mais d'un courage, la première des vertus, sans laquelle aucun discours sur la volonté ne peut de mon point de vue tenir.

³⁷⁸ Canguilhem, Georges. *Ecrits sur la médecine*. Seuil, 2002. Coll. Champ Freudien, p. 90

Et alors resituer cette vertu de courage dans l'ontologie de la subjectivité, identifier en quoi l'affectivité peut l'éclairer sous un nouveau jour. Je reviendrai là dans la lignée de Ricœur sur le statut du cœur.

Concept central évoqué au berceau de l'histoire de la philosophie occidentale, pensé sur le registre du mixte et du confus et dont pourtant la tradition aussi invoque régulièrement la pureté.

II. 3. §1. La vertu de résistance

L'examen des confusions du sensible et de la vérité de chair nous invite à explorer la force, "l'essence même" de la résistance autrement que sur le registre de l'attachement à soi qui est le procès du moi .

Ce que j'ai appelé "vérité de chair" se fonde sur une active-passivité, sur le fait que *la chair est vocation à l'autre*, que la chair est partagée parce qu'indivisible quoique sensible. Cette active-passivité de la chair se *qualifie* dans l'unicité absolue d'une personne.

Il s'agit alors de montrer en quoi, parce qu'elle s'enracine dans un pâtir-agir, la chair ouvre d'emblée une dimension éthique. Dimension qui fait "l'occasion" du soin bien avant son efficace, dont l'issue ne peut déterminer l'acte tant elle est incertaine et risquée. Que cette occasion soit présentée par la chair et qu'elle puisse être manquée voudrait-il dire que le mal moral ou physique s'enracine dans la chair ? Qu'il y porte atteinte ne signifie pas pour autant qu'il s'y loge. Quand le mal a eu raison de la chair, elle disparaît et ne reste alors que le corps dans son "être-pour-la-mort".

La chair résiste, c'est sa qualité même.

N'est-ce pas à ce titre d'abord que le mal et la maladie font scandale ? Que selon Ricœur "*Nul ne peut aller au bout du consentement : le mal est le scandale qui toujours sépare le consentement de la cruelle nécessité.*"³⁷⁹

Le mal fait scandale par le fait que nous puissions en être "affecté." Ce pouvoir d'être affecté, c'est la chair qui le détient. Le corps peut souffrir sans que nous en soyons affecté. Il suffit de penser à une brûlure ou une coupure très douloureuse mais bénigne. Le scandale ne surgit pas, nous consentons à notre condition d'être vivant et fragile. Mais

³⁷⁹ Ricœur, Paul. *Philosophie de la volonté, Vol I : Le volontaire et l'involontaire*. Points, 2009. Coll. Points Essais, p. 599

que la douleur, même faible s'accompagne d'un pronostic vital ou qu'elle soit provoquée par un autre intentionnellement qui me prend pour objet et le scandale arrive.

Le scandale arrive quand la division menace entre l'esprit et le corps, lorsque le corps "chosique" menace d'évincer le corps originaire se détachant de lui, ne laissant alors à l'esprit d'autre recours que de se "détacher" de ce corps et de ce qui l'anime, "hors de soi" et exposé à la cruauté du dehors.

Et parfois, lorsque la division est déjà effective, le scandale ne parvient pas à la conscience. Désincarnée, la conscience est inanimée et la conscience alors, sans doute est capable de tout. Capable de tout faire, de tout accepter, de consentir à tout, dans la "banalité du mal." Capable aussi parce que tout semble permis, de vouloir le mal pour le mal, par perversion peut-être mais aussi et avant tout par cruauté. La cruauté du vivant *désaffecté*. Pourrions-nous aller jusqu'à envisager que le mal alors, en tout cas le mal commis, puisse aussi relever d'une tentative impuissante d'intégrité affective?³⁸⁰

Ainsi je dirai que la force commence avec la limite du consentement à l'événement; lorsque le consentement n'est plus possible sans que le sujet ne soit anéanti. La force commence là où la résilience ne peut plus rien, là où la résilience ne ferait qu'aggraver le mal, où engager la lutte est la seule issue.

La force commence avec la nécessité de ne pas se résigner à faire quelque chose de l'événement et précisément à se tenir devant, à continuer à prendre soin en soi de ce qui nous porte. Eprouver dans sa chair l'appel au bien-portant.

Et comme j'ai tenté de le montrer, le risque d'un recours démesuré au concept de résilience pour penser ce qui résiste dans le sujet, serait d'anéantir le sujet. Le sujet résiste tant qu'il est en capacité de s'opposer à ce qui le détruit, c'est cette opposition "gagnée de haute lutte" qui le densifie.

Il s'agit bien ici d'un engagement, engagement d'une personne pour l'intégrité de sa vie en tant que personne, c'est-à-dire pour une vie *portée* avant que d'être assumée par un "je" qui lui donne, en retour, dans sa manière de la recevoir et dans sa manière de la

³⁸⁰ Je signale ici les ouvrages sur la question de la question de la cruauté ; Rabinovitch, Gérard. *De la destructivité humaine*. PUF, 2009. Coll. La nature humaine, et Margel, Serge. *Critique de la cruauté ou fondements politiques de la jouissance*. Belin, 2010. Coll. L'extrême contemporain

laisser se déployer en faisant son œuvre, un “*style*”, une manière unique de “bien se porter”, créatrice de valeurs.

Ce style requiert de lutter contre la vulnérabilité inhérente à un être de chair. “*La force humaine est une vertu, non pas une qualité donnée mais le résultat d’une lutte, l’enjeu de ce débat de soi à soi pour l’affirmation de la personnalité.*”³⁸¹

Comment reconsidérer cette vertu dans la perspective ontologique de l’homme résistant ? Comment concilier l’immédiateté d’une intégrité affective avec celle de vertu ? La vertu, force de ressaisissement de soi, appelée d’ailleurs “*force seconde*” par Gusdorf ne serait-elle pas d’emblée médiatisée par la conscience s’armant de volonté, relevant donc d’un choix, lui-même fruit d’une décision ? Pourtant je me risque à soutenir la possibilité d’un choix qui ne soit pas de l’ordre de la délibération consciente que nous attribuons à la décision.

Ce choix est précisément ce que j’appelle préférence, terme que j’ai déjà convoqué à plusieurs reprises. La préférence réalise la synthèse a priori de l’activité et de la passivité. Ce que j’entends là par préférence, c’est la disposition à accueillir le préférable mais cette disposition n’est pas purement passive, elle ne relève pas d’un état, elle relève de l’œuvre de l’éprouvé-éprouvant en soi. Et le sujet à l’épreuve de la guérison est “sommé” d’accéder “*involontairement*” mais préférablement à cette disposition.

Il faudra alors bien se demander si la délibération peut en être le meilleur recours et dans cette perspective les pratiques qui font du recours à l’autonomie la pierre angulaire du soin pourront être questionnées. Je ne retiendrai par l’exploration de ces pratiques ici pour elles-mêmes mais j’espère que ce travail pourra apporter matière au débat éthique qui les anime.

L’argumentation requiert d’examiner l’effort et le courage. Nous entendrons l’effort ici en opposition à la force première qui est la force physique. Et en particulier au lien premier qu’entretient l’effort avec l’affectivité avant de pouvoir être saisi en volonté.

Je me centrerai ici sur ce que la question doit à Ricœur.

Dans *La philosophie de la volonté*, Ricœur nuance l’approche rigoriste de l’effort entendu comme “*un vouloir qui se soustrait à la surprise, à l’amour, à la haine et même au*

³⁸¹ Gusdorf, Georges. *La vertu de force*. PUF, 1967. Coll. Initiation philosophique, p. 42

désir”³⁸² pour affirmer que “pour le vouloir la spontanéité est tour à tour organe et obstacle ; l’effort ne s’affronte à quelque résistance que si, à un autre égard, il rencontre la complicité de cette spontanéité. Il ne dit le non que sous la condition du oui.”³⁸³

Sans que cela soit l’intention de Ricœur, j’entends pourtant là un éclairage sur ce que l’effort doit à l’affectivité entendue comme fondement ontologique de la capacité du sujet à résister.

Cet éclairage est *la force du oui*, un oui qui n’est pas à entendre là comme un “*amor fati*” à ce qui advient mais un oui premier, une adhésion première sans réserve. Certes l’effort a besoin du temps pour se déployer mais il lui faut malgré tout une immédiate, ne devrait-on pas dire une “intime” conviction que son effort ne sera pas vain. Et cela ne peut être l’objet d’une délibération. L’effort ne saurait relever d’abord d’une décision. Et c’est peut-être ainsi que nous pouvons entendre ce recours à la spontanéité dans la logique de l’effort chez Ricœur se situant encore dans une pensée dualiste qui suppose la volonté - même mêlée d’involontaire - dans l’action.

Certes Ricœur ne développe pas la notion de résistance au sens que nous lui donnons dans cette thèse puisqu’il la réserve, dans une approche Biranienne, à ce qui limite le mouvement, que ce soit de l’intérieur (par le corps organique) ou de l’extérieur, par la force que les choses ou l’émotion opposent à mon pouvoir. Ainsi la question de Ricœur ne nous apparaît pas tant être la résistance au mal que la possibilité même de vouloir susceptible de fonder une volonté pour choisir le bien. Pour autant il me paraît déterminant de relever “*la complicité de cette spontanéité*” dans cette articulation entre le vouloir et l’effort.

Comment entendre une spontanéité qui se ferait complice du vouloir ? Ricœur situe l’analyse du paradoxe sur le champ de la conscience. L’effort c’est ce qui est contraire à l’habitude, puisque l’habitude en créant l’accoutumance est précisément ce qui ne demande plus d’effort. Mais l’habitude engourdit la conscience, car rien de neuf ne peut y surgir. Qu’il puisse y avoir effort veut dire alors qu’une émotion tire l’habitude de sa

³⁸² Ricœur, Paul. *Philosophie de la volonté, Vol I: Le volontaire et l’involontaire*. Points, 2009. Coll. Points Essais, p. 394

³⁸³ *Ibid*, p. 400

torpeur, Ricœur parle “*d’une médication de l’habitude-accoutumance par l’émotion-surprise.*”³⁸⁴

Mais cette émotion³⁸⁵ n’est-elle pas première ? N’est-elle pas précisément ce qui entraîne la capacité d’effort et à ce titre le principe vertueux ? N’est-ce pas en ce sens que nous devons entendre la référence cartésienne de Ricœur aux passions ? La vertu de résistance ne serait pas alors enracinée dans une habitude mais bien plutôt dans une “incapacité” fondamentale à s’habituer “*totale*ment,” la vertu serait une “intolérance” fondamentale à ce qui anéantit la capacité de sensibilité, en opposition radicale à toute docilité.

Est-ce la conscience qui opère cette mise en vigie du piège que représente “*l’habitude contractée*” ?³⁸⁶ Si nous nous inscrivons dans une phénoménologie de l’intentionnalité reposant sur le primat de la perception sur l’affectivité, la réponse est affirmative. La conscience reprend l’événement et se reprend, absorbant le travail du négatif, sous l’impulsion spontanée d’une “*attaque extérieure*” sollicitant d’abord la sensation. Le sensible ici reste du domaine de la perception; la conscience y règne en maître, admonestant les écarts s’il y a lieu, ce qui peut lui valoir plus ou moins de peine.

Et dans cette perspective le corps qui s’oppose à la volonté, fait l’occasion de l’effort. Et nous comprenons cet appui sur la spontanéité. Le spontané ici est ce qui touche d’abord le corps chosique. Mais cela suppose que le corps soit avant tout considéré comme corps et non pas chair. Cela suppose que l’unité de l’âme et du corps soit seconde. Et c’est ce postulat que nous remettons en cause. Si nous voulons envisager la possibilité d’approcher l’essence même de la résistance, il faut que nous puissions rendre compte de ce qui dans la résistance résiste, autrement dit d’un quelque chose qui ne puisse être altéré. Tenter d’approcher ce qui pourrait faire la force de la vertu, non par une spontanéité – qui au sens strict n’en demanderait aucune - mais par une immédiateté; perspective qui ne peut plus s’inscrire dans la ligne de Ricœur car elle suppose de remettre en question la place originaire de la parole dans la consistance du sujet alors que précisément pour moi la parole est ce au moyen de quoi le sujet raconte et se raconte des histoires pour le meilleur et pour le pire et que nous ne pouvons fonder en elle la

³⁸⁴ *Ibid*, p. 399

³⁸⁵ Ici nous n’entendons pas l’émotion comme un phénomène cérébral (celui qui appartient au corps chosique) mais comme ce qui met en mouvement autrement dit ce qui porte l’acte en moi.

³⁸⁶ *Ibid*, p. 398

dynamique d'intégration du sujet. Que par suite, ce ne sont pas par les mots que nous puissions apaiser la douleur mais bien toujours (en dehors des médicaments chimiques) par le geste.³⁸⁷

Je confronterai donc le statut du volontaire et de l'involontaire chez Ricœur à la situation du sujet dont la maladie altère tout à la fois la volonté et la spontanéité du pouvoir. Que reste-t-il de la force de l'effort lorsque le vouloir est coupé de son pouvoir ? Devons-nous d'emblée nous dire que ce n'est qu'une question de degré, que la conscience volontaire continue de vouloir et qu'il s'agit d'un combat à l'issue incertaine entre l'âme et le corps ? Où pouvons-nous envisager que c'est précisément là peut-être que l'effort manifeste ce dont il procède, à partir d'un non pouvoir qui désarçonne le vouloir et qui pourtant ne capitule pas nécessairement.

Sans volonté, n'est-ce pas là que le véritable effort commence ? Sans volonté portée par un désir, un effort d'un moi qui ne peut s'habituer, rivé à soi souffrant. Un effort qui ne pouvant plus être relié au pouvoir n'a pas non plus la force du vouloir, mais alors quelle force ?

Alors que sans doute *“l'être humain aspire à cette qualité d'habitude et d'émotions qui ferait du corps le retentissement et, s'il était possible, l'expansion spontanée de la liberté elle-même,”*³⁸⁸ dans la maladie dont le pronostic engage l'existence, cette aspiration est niée, voire humiliée.

Le sujet souffrant est rivé à lui-même tant qu'il est souffrant, mis à l'épreuve de la patience. Mais comment la patience est-elle possible ? Sans doute bien sûr par la force de l'idée régulatrice de la guérison dont nous avons parlé en première partie, mais lorsque la

³⁸⁷ Je n'occulte pas ici bien sûr la visée de Ricœur qui est de penser la justification du vouloir vivre ensemble dans des Institutions justes. Et par définition le rapport à l'Institution ne peut se passer de l'Institution que constitue par essence le langage. Mais je ne me situe pas là au niveau de la justice et je ne partage pas avec Ricœur le fait de positionner la justice comme une sorte d'Amour terrestre, le seul possible. Dans la hiérarchisation du juste et de la charité, je suis beaucoup plus proche de la pensée de Jean Lacroix dans *Personne et Amour*. Seuil, 1955. Coll. Esprit. *“Au lieu de procéder par analyse et de nous élever peu à peu de la force à l'amour par l'intermédiaire du droit, nous aurions pu opérer une déduction du droit en montrant qu'il naît en quelque sorte de la rencontre de l'amour et de la force, qu'il est le moyen nécessaire par lequel l'amour assume l'humanité tout entière pour l'élever jusqu'à lui.”* p. 28

³⁸⁸ Ricœur, Paul. *Philosophie de la volonté, Tome I : Le volontaire et l'involontaire*. Points, 2009. Coll. Points Essais, p. 400

guérison au sens biologique est incertaine, la patience est-elle simplement à entendre comme force du désir, mu par la capacité d'imaginer un avenir meilleur ?

Mais comment ce désir pourrait-il avoir quelque vertu de force ? Comment aurait-il la capacité à s'opposer à la "réalité" du mal éprouvé ? Comment le sujet pourrait-il réconcilier ce présent insupportable mais pourtant porté et ce futur désirable mais qui se dérobe ?

Cet écart pourrait-il nourrir la patience ? D'où l'effort de guérir pourrait alors tenir sa force ?

Cette possibilité, je la conçois comme une force de liaison. Si le pouvoir prend sa racine dans une possible union de l'âme et du corps, il ne peut se fonder en lui-même ni prendre appui sur l'habitude du corps, car l'habitude requiert déjà cette possibilité d'union. Quel principe pourrait éviter là une régression à l'infini de recherche du fondement, comme nous y conduit toute tentative de fonder le sujet dans le cogito ?

Cet effort ne devrait plus être pensé en terme d'intention mais en terme d'infinie réceptivité. Une douce force, une force toute centrée sur l'unification, la pacification de l'être atteint du dehors. Tenir, être là, *en vérité*.

Une lutte contre la lutte même, au-delà du consentement, au delà du renoncement. Au-delà du consentement car celui-ci compose encore avec le mal en lui laissant la place.

Au-delà du renoncement, un abandon du moi au profit d'un soi qui laisse en lui s'accomplir l'opération affective qui le relie à l'autre. L'effort alors aurait une tout autre signification que celle prêtée jusqu'à lors, l'effort serait un dessaisissement de soi par le moi. Effort de laisser le don de soi faire son œuvre d'allègement de la conscience, effort de laisser se redéployer la vie autrement.

Serait-ce alors dire que la vertu de résistance est la force d'abandonner le registre de la force pour celui de la douceur ? L'abandon du moi serait-il abandon de la force ou ne faudrait-il pas creuser une force de l'abandon ? Dans l'abandon, creuser une réceptivité à la plénitude de l'instant. *"La force authentique est essentiellement action de présence, qui apporte avec elle de nouvelles possibilités, donne à l'air pur que l'on respire une autre densité; une qualité vivifiante."*³⁸⁹

³⁸⁹ Gusdorf, Georges. *La vertu de force*. PUF, 1967. Coll. Initiation philosophique, p. 64

La vertu de résistance serait une qualité de présence qui unifierait la personne dans une présence immédiate à elle-même et par là même, pleinement disponible à l'autre, allégée d'elle-même.

Qu'entendre ici par immédiateté ? Le courage qui se loge au cœur de la personne n'en serait-il pas la possibilité ? Pourrions-nous soutenir que la conscience seule, autrement dit la conscience "maître à bord" puisse faire preuve de courage ? Pour qu'il y ait courage, il faut la force de poursuivre malgré la perception d'un risque et évidemment s'il s'agit de perception, cela requiert l'entremise de la conscience. Mais s'agit-il bien ici d'une perception ? L'acte courageux relève-t-il avant tout d'une délibération ? Est-il avant tout ce mixte de prudence et d'audace que nous décrit Aristote ou s'enracine-t-il plus profondément dans l'affirmation d'une intégrité ? Affirmation première d'un oui qui ne "craint pas" ce qui le nie. "*Sans lucidité, rien ne commence mais avec la seule lucidité, rien n'aboutit.*"³⁹⁰

Un oui qui ne craint pas, non par témérité excessive ou inconscience ; qui ne craint pas parce que la situation, par le fait même d'être situationnelle, "circonstancielle," n'entame pas sa capacité d'affection. Cette affirmation ne peut être entendue selon l'ordre du refus ou de l'opposition mais selon l'ordre d'une persévérance.³⁹¹

Persévérance de la force du quand même. Avec Jankélévitch, une persévérance qui ne relève pas d'un courage à être mais à agir. Agir dans le risque absolu de l'issue de l'action et en cela porté par une force qui ne puisse être de désir. Et qu'il faille considérer la situation pour risquer un "quand même," ne veut pas encore dire que la force de ce quand même ait besoin d'une médiation du négatif pour que la conscience s'y oppose. **La force est déjà là, déjà là parce que c'est son essence que d'être force et c'est cette essence qui la rend vertueuse. L'essence de cette force tient au dynamisme de la donation du soi.**

Je résiste parce que je suis don. Le don oppose à la destruction l'affirmation radicale du oui.

³⁹⁰ Jankélévitch, Vladimir. *Traité des vertus*. Bordas, 1949. Coll. Bibliothèque générale de philosophie, p. 194

³⁹¹ Nous verrons plus loin que je n'entends pas cette persévérance comme le *conatus* de Spinoza, en ce sens qu'elle ne relève pour moi pas du désir, qu'il considère comme l'essence même de l'homme, ni de la volonté qui en est la manifestation du strict point de vue de l'âme.

Le don est en deçà de la conscience; parce qu'il ne peut se retenir, ni se contenir, ni se reprendre dans une représentation sauf à cesser immédiatement son activité. La générosité ne relève pas d'un vouloir même si pour l'exercer il lui faut le soutien de la volonté. Ne pouvant se reprendre, il ne peut être l'objet d'aucune médiation; le don est l'immédiateté même. Il n'est pas pour autant le "néant actif" de tout ce qui est.

Pur dynamisme, s'inscrivant dans l'éternité d'une patience infinie, il est *au-delà de l'essence*. Le "néant actif" s'insinue dans la marge entre le soi-et le soi-même, non de l'affectivité mais de la perception. Il est désaffection du moi pour le soi, moi épris de lui-même. Force de déliaison. "*Je suis divisible comme espace et comme machine mais indivisible comme vie.*"³⁹² C'est bien cette "indivisibilité" dont il s'agit ici et que je tente de comprendre avec Michel Henry, dans sa radicalité, dans une autre perspective que celle adoptée par Ricœur.³⁹³

L'immédiateté dont la résistance relève n'est pas de l'ordre de la spontanéité, et n'est pas complice de la volonté. Cette immédiateté est en deçà de la volonté, condition de possibilité d'une volonté. L'immédiateté est toujours "bonne"; c'est ce qu'éprouve la chair. "*L'homme n'est pas un être pur sur fond impur, mais plutôt un être impur sur fond de pureté.*" nous dit Jankélévitch.³⁹⁴

Que l'entremise de la conscience soit nécessaire pour transformer cette force de donation en motion intentionnelle, en acte, détourne l'acte de son inspiration première, c'est ce qui sera toujours "possible," le possible d'une liberté qui se retourne contre elle-même. Et cette possibilité de retournement ne vient pas du fait que la liberté soit liée mais au

³⁹² Ricœur, Paul. *Philosophie de la volonté, Vol I : Le volontaire et l'involontaire*. Points, 2009. Coll. Points Essais, p. 516

³⁹³ Ricœur conclut *Soi-même comme un autre* sur le ton de "l'ironie socratique" en relevant l'état de "dispersion" de trois expériences de la passivité que sont celles "du corps propre, d'autrui et de la conscience" mais je crois que dans aucune de ces "expériences" nous ne pouvons maintenir le terme de passivité. Je crois au contraire que ce qui limite la possibilité d'une "intégration" de ce trois expériences - que nous appellerons plutôt épreuves - c'est la non prise en compte de la réalité de l'affectivité qui est d'emblée un pâtre-agir, enracinée dans un acte qui d'emblée a sa préférence. Je proposerai donc dans ma troisième partie une autre lecture pour rendre compte du rapport du sujet à l'altérité.

³⁹⁴ Jankélévitch, Vladimir, *le sérieux de l'intention*. Flammarion, 1983. Coll. Champs Flammarion, p. 59

contraire du fait que le pouvoir de la conscience est de la délier de son attachement fondamental au dynamisme généreux qui la rend possible.

“Je” peux se reprendre, c’est certain, et se méprendre, mal faire, et faire mal, y compris se faire du mal. Il me semble qu’il faudra relever ici la terminologie de la “prise.” La prise ou la reprise sous tendent qu’il y a quelque chose qui se manifeste dans une infinie préséance, qui ne prend rien, ne retient rien. Toujours déjà là, actif dans la chair qui me tisse.

Le courage est la manifestation de ce déjà là. Faire preuve (ou pas d’ailleurs) de courage requiert une préséance immédiate à elle-même qui ne garde rien “pour elle, “ détachée de tout “pour soi,” qui ne saurait non plus être entendue comme en-soi au risque d’être une nouvelle fois exposée à l’impersonnalité abyssale du Je Transcendantal qui ne peut rien alors qu’il doit tout.

Le courage suppose une qualité de présence qui soit pure présence, prête à en découdre avec l’événement avec une infinie patience. Comment rendre compte de cette présence ?

II. 3. §2. Commencement et recommencement - à l’épreuve de l’occasion

J’ouvrirai la question de l’occasion au cœur d’une pensée de la résistance avec l’affirmation radicale de Michel Henry “*Du point de vue ontologique, aucune différence entre la chair et l’esprit.*” Message ultime du christianisme qui ne peut envisager l’esprit sans amour et l’amour sans corps. De quel ordre relève cette affirmation, est-il possible de rendre raison à défaut d’une “identité,” d’une immédiateté entre le corps et l’esprit ?
Pouvons-nous envisager une fonction de liaison qui permette de penser conjointement épreuve de soi et vocation à l’autre sans l’envisager sous forme de médication médiatrice ?

Pouvons-nous soutenir que le sujet donné-donnant puisse être en lien avec l’autre avec une différence radicale, hors de toute mesure donc de tout rapport ?

Il faudrait pour cela qu’à chaque instant du nouveau puisse advenir et que la relation puisse même être cette possibilité, qu’il n’y ait pas d’autre possible que cette relation à l’autre comme “occasion” de la vertu; une vertu qui ne pourrait s’entraîner à la facilité de

l'habitude, car “ *l'habitude perfectionne les gestes en desséchant le cœur*” ³⁹⁵ une vertu qui trouverait sa force dans la lutte *d'une présence à soi en présence de l'autre*. Il s'agirait alors d'une lutte contre la lutte, une lutte qui ne puisse être pensée en terme de lutte pour la reconnaissance qui est toujours retour à moi mais une lutte contre “le néant actif” au cœur de l'instant créateur, le néant actif qui peut me détourner de la présence, détourner de l'absolument neuf de l'instant unique, qui peut être partagé. Néant actif au cœur du plus vif, sans lequel aucun détachement du moi et ainsi aucune présence à l'autre ne serait possible mais néant actif aussi dans la proximité imminente d'une possible aliénation du soi de l'un ou de l'autre.

Il s'agit bien là de penser un rapport au corps originaire radicalement différent de “l'existence corporelle” révélée dans cette “qualité de présence à soi” que je ne peux éprouver qu'en présence de l'autre, qui met en déroute toute “vie impersonnelle” et en elle ce qui blesse, qui arrête le flux et permet le joyeux étonnement, l'émerveillement de la présence.

“La vertu fait (alors) que la spontanéité n'est plus simple commencement mais recommencement continu, elle maintient la conduite dans la bonne direction”.

Et que cette “*vertu ait dans les flans l'aiguillon du mécontentement*” ³⁹⁶ marque précisément l'écart entre immédiateté et spontanéité ; écart qu'il nous paraît fécond d'explorer dans le procès que le sujet entretient avec son histoire et qui nous conduira une fois encore à prendre nos distances avec le concept de résilience. L'immédiat est ce qui relève de l'événement, ce qui fait percée dans le continuum de l'histoire, qui, pour aussi chaotique qu'elle puisse être, se pense en une continuité de sens et donc toujours en interprétation, médiatisée déjà par le travail de la conscience.

Il n'est pas certain que “*Notre liberté est un art de la durée,*” ³⁹⁷ ou alors il nous faudrait entendre dans la référence à l'art le fait que la durée du sujet échappe à l'histoire et à la continuité. Il faudrait pouvoir penser une durée qui ne soit pas substance. Penser le caractère artistique de notre liberté, c'est penser l'instant comme créateur et penser le “présent” comme l'occasion de l'acte créateur.

³⁹⁵ Jankélevitch, Vladimir. *Traité des vertus*. Bordas, 1949. Coll. Bibliothèque générale de philosophie, p. 140

³⁹⁶ *Ibid*, p. 146

³⁹⁷ Ricœur, Paul. *Philosophie de la volonté, tome 1 : Le volontaire et l'involontaire*. Points, 2009. Coll. Points Essais, p. 604

Et pour autant, ne pas nécessairement suivre Bachelard sur l'intervention première de la conscience mais plutôt sur l'intervention première d'un éprouvé à nul autre pareil et qui fait la valeur unique de l'instant, qui "crée l'événement" face à l'évènement qui contraint, qui permet que du nouveau se présente pour que l'évènement crée puisse être avènement du sujet.

Cette présentation du nouveau ne procède pas de la perception. La perception déjà engage le travail d'uniformisation, de continuité. Si instant créateur il y a, engageant notre liberté, alors il faut penser comment sortir de "*l'ambiguïté fondamentale, qui vient de ce que l'altérité qui participe à l'auto-développement d'une identité doit être à la fois connaturelle et radicalement hétérogène.*"³⁹⁸ Comment il peut être possible que le Soi du soi-même ne puisse rester soi que dans une présence à l'autre qui ne soit pas nécessairement à entendre comme un moment dialectique d'un éventuel retour à soi mais comme modalité, énergie même du Soi. Il me semble que Bachelard déjà entrouvre une porte qui pourrait nous amener à frayer un chemin même s'il choisit de la refermer sur l'hôtel de la conscience.

"*Tout ce qui est simple, tout ce qui est fort en nous, tout ce qui est durable même, est le don d'un instant.*"³⁹⁹ Que veut dire que nous puissions vivre l'instant même si pour Bachelard à la différence de Bergson, l'instant n'est pas vécu mais voulu ? Vivre l'instant c'est précisément pouvoir être engagé dans ce qui se présente et ce qui se présente qui ne se représente pas car alors nous serions aussitôt relégué à une durée quantifiable qui n'aurait plus rien d'une vertu créatrice car déjà scellé par le substrat de la pensée. Vivre l'instant c'est pouvoir éprouver le nouveau de l'instant, c'est pouvoir être attentif à cette nouveauté ou y être convié. Pour Bachelard, la possibilité de l'instant est de l'ordre de l'attention de la conscience "vide et solitaire" qui parce qu'elle se déploie sur un fond de néant, attend. "*Alors elle attend dans une durée qui n'est qu'un néant actif de pensée et par conséquent un néant effectif, l'attaque du monde. Le monde lui apporte une*

³⁹⁸ Worms, Frédéric, Wunenburger, Jean-Jacques. *Bachelard & Bergson - Continuité et discontinuité. Une relation philosophique au cœur du XXe siècle en France.* PUF, 2008, p. 35

³⁹⁹ Bachelard, Gaston. *L'intuition de l'instant.* Stock, 1992. Coll. Biblio essais du Livre de Poche, 2006, p. 34

connaissance, et c'est encore dans un instant fécond que la conscience attentive s'enrichira d'une connaissance objective."⁴⁰⁰

Que la conscience soit vide de contenu, ne veut pas dire qu'elle ne soit pas déjà imprégnée d'une tonalité du vivre affectif et que ce soit cette "tonalité- tonicité" - qui puisse féconder la "rencontre" d'un contenu et du néant actif. Mais cela aussi nous invite à penser toujours quelque chose en nous de plus constitutif de notre subjectivité que la conscience.

La possibilité de fécondité d'une pensée et par là même d'une subjectivité peut-elle être pensée autrement que dans un rapport au monde ou dans un rapport à l'autre - aux autres - par la médiation du monde ? Autrement dit l'instant créateur, celui qui permet de créer du nouveau est-il d'abord en premier lieu "acte de connaissance" ? Je suis ici sur le néant actif qui "fait le vide de la conscience," qui fait d'ailleurs que le cas de conscience n'est jamais premier ni la volonté de le traiter. Le "vais-je me battre" est-il de l'ordre de la conscience ? N'est-ce pas autrement que la question se pose ? Et revenons-y, qu'est-ce que cette émotion première dont parle Ricœur ? Ne serait-ce pas un insupportable, non médiatisé par la conscience, mais qui ne soit pas pour autant spontané si spontané veut dire sans effort, un insupportable immédiat, menace pour l'intégrité, menace pour *le principe régénérateur du soi qui reste soi tout en n'étant jamais le même* ? Le principe régénérateur de la donation de soi qui ne supporte aucune altération de la capacité de donner.

Ne serait-il pas possible alors d'envisager le "qui" du sujet comme celui qui est soi de n'être jamais identique à soi et de ce fait toujours déjà en avance sur le monde ?

Car où irait se loger la liberté de l'instant créateur si d'emblée le monde était ce qui provoquait ma capacité de créer ?

Comment penser un soi qui ne soit pas identique à soi et qui pourtant reste soi ? Il y faut non pas le rapport à l'autre, non pas la responsabilité pour l'autre *mais la présence à l'autre*. Une présence qui n'est pas d'emblée de reconnaissance, une présence qui active la générosité de l'instant un instant dans lequel advient quelque chose. Pour que cet advenir soit possible, il faut penser ce qui ne peut d'emblée être pensé et donné à la conscience mais ce qui donne même à penser. Une naissance renouvelée. Car comment

⁴⁰⁰ *Ibid*, p. 36

même penser l'idée d'un progrès que mentionne aussi Bachelard, sans prêter attention au fait que s'il y a progrès il faut que se présente ce qui n'est pas soi "*Examinez le jeu des habitudes hiérarchisées ; vous verrez qu'une aptitude ne reste une aptitude que si elle s'efforce de se dépasser, que si elle est un progrès.*"⁴⁰¹ Mais si ce progrès était l'œuvre de la pure conscience ou pour le dire comme Bachelard, si la pensée menait l'être, la pensée étant là l'esprit, il serait *causa sui* et l'instant ne pourrait rien féconder de plus que ce que la pensée contient déjà en elle-même et lui être "connaturelle." Pour qu'il y ait du nouveau, il y faut de l'autre et cet autre ne peut être "objet" de connaissance car sinon il n'est jamais que soi-même "révélé" à lui-même, retour à soi, accomplissement d'une pensée en germe comme l'aurait dit Bergson. Pour qu'il y ait du nouveau, il faut acte créateur, et donc certainement pas volontaire, *car la volonté ne crée rien, elle veut pouvoir.*

Pour qu'il y ait du nouveau, réellement nouveau, il faut que le rapport que le sujet entretient avec lui-même de soi à moi, soit altéré par un fait qui ne soit pas un fait de conscience, un fait agissant, agissant parce qu'affectant. Pour qu'il y ait du nouveau il faut une affective présence à un autre qui se présente affecté, affectant. Alors plutôt que de dire que la pensée mène l'être, il faudrait dire que parce que la pensée est essentiellement affective, elle peut féconder l'être en présence de l'autre.

Et c'est à ce titre qu'elle peut résister. Pour autant qu'elle ne se détache pas de la présence, dans son pouvoir de médiatisation de l'événement. C'est après coup seulement que la pensée, pour autant qu'elle soit restée fidèle à cet événement conduira à un avènement du sujet dans le dialogue des consciences.

Cette fécondité est proprement le registre de la générosité. Nous ne pourrions en effet penser la résistance que comme possibilité du sujet à être hors de lui-même et pour autant en "communion," auprès de soi.

Il faut pour affirmer cela pouvoir rendre compte de cette présence et de ses conditions de possibilité, en précisant bien sûr qu'il ne suffit pas d'être en présence d'un autre être humain, fût-il animé des meilleurs intentions pour que la générosité soit effective.

Je replace ici la générosité dans la perspective du dessaisissement.

Faire acte de générosité véritable, c'est donner non pas quelques chose mais *donner ce que nous n'avons pas ;* donner de soi et donner de soi au-delà du soi-même. La générosité

⁴⁰¹ *Ibid*, p. 65

a le partage en essence et est au-delà de tout partage de ce que l'on a (il ne suffit pas de passer du temps avec quelqu'un pour faire acte de générosité) et donc ne relève pas d'une logique de privation. Ce n'est pas se priver de l'essentiel pour l'autre, c'est féconder l'essentiel avec l'autre ou plus justement peut-être comme le dit François Jullien,⁴⁰² *auprès* de l'autre. La générosité dont je parle ne peut être entendue dans l'approche d'une relation dissymétrique développée par Lévinas. Parce qu'elle est partage d'une part du soi dont l'essence même est la régénérescence, elle en appelle en l'Autre à une autre part du soi. La générosité ne peut rester véritablement générosité qu'à même hauteur de visage et c'est en ce sens que, comme le soulignent Max Scheler et Jankélévitch, elle ne peut être visible, pas même consciente en tout cas non "voulue" et pourtant présente.

La générosité c'est la possibilité "d'être présent à la relation."

Cela ne se calcule pas avec le temps des horloges, cela est "hors du temps" dans l'éternité de chaque instant faisant de chaque instant l'occasion d'être créateur, c'est-à-dire d'infléchir le cours des choses dans mon rapport au monde.

Dans *Le temps et l'autre*, Lévinas nous ouvre une piste sur cette qualité de présence. Lévinas entreprend de "*montrer que le temps n'est pas le fait d'un sujet isolé et seul, mais qu'il est la relation même du sujet avec autrui ;*"⁴⁰³ il prévient d'emblée, en écart à Heidegger "*que ce n'est pas la proposition "mit" qui doit décrire la relation originelle avec l'autre.*"⁴⁰⁴

Je le suivrai ici dans sa réflexion sur la condition du présent qui, en rupture avec la tradition Augustinienne du temps est un événement, l'événement même par lequel un existant "se met en rapport à son exister, hypostase." Pour autant ce temps du "présent", en fait suspend le temps. Possibilité de commencement pour le sujet, ce présent est aussi celui d'un éternel recommencement qui "fige" l'identité du sujet dans l'être et l'engue dans une substantielle matérialité. "*Mon être se double d'un avoir : je suis encombré par moi-même. Et c'est cela l'existence matérielle.*"⁴⁰⁵ "*La relation entre Moi et Soi n'est pas une inoffensive réflexion de l'esprit sur lui-même. C'est toute la matérialité de*

⁴⁰² Jullien, François. *De l'intime, Loin du bruyant Amour*. Grasset, 2013. Je ne retiens ici que cette approche de l'intimité qui est un "auprès de" par opposition au "être avec" de Heidegger, mais je me m'éloigne de la critique que Jullien fait de l'Amour en opposant ces deux concepts d'intimité et d'amour

⁴⁰³ Lévinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*. PUF, 1983. Coll. Quadrige, p. 17

⁴⁰⁴ *Ibid*, p. 19

⁴⁰⁵ *Ibid*, p. 37

*l'homme.*⁴⁰⁶ Dans la pensée de Lévinas, le rapport au corps étant pensé exclusivement dans une “matérialité” de ce monde, l’hypostase est ce qui doit être limité, ouvert par une confrontation à ce qui met le sujet en incapacité de pouvoir, seule possibilité pour qu’un événement advienne, pour que du radicalement neuf advienne.

Ainsi, alors que Bachelard pense la possibilité de création par cette force “*toute puissante*” de l’esprit; Lévinas, pense que la possibilité d’une fécondité de l’instant requiert que la solitude se “brise.”

Et le premier récif intérieur où le sujet est toujours par avance “brisé” est celui de la souffrance et de la mort. Le présent de la souffrance est sans aucune anticipation possible, il ne peut s’inscrire dans la vision platonicienne d’une “*Image mobile de l’éternité immobile.*” “*Et c’est ainsi qu’on peut comprendre la réalité même du temps, l’absolue impossibilité de trouver dans le présent l’équivalent de l’avenir, le manque de tout prise sur l’avenir.*”⁴⁰⁷ Mais le présent c’est aussi éternellement un nouveau possible qui ne peut venir de moi. Ce choc, cette effraction est pour Lévinas la condition de possibilité d’une relation à l’autre-autrui qui féconde le temps et donc je dirais l’Oeuvre. “*L’avenir, c’est ce qui n’est pas saisi, ce qui tombe sur vous et s’empare de nous. L’avenir, c’est l’autre.*”⁴⁰⁸ Ou encore “*la relation avec l’avenir, la présence de l’avenir dans le présent semble encore s’accomplir dans le face-à-face avec autrui.*”⁴⁰⁹

Ce face-à-face est l’épreuve ultime.

Avant d’être événement l’autre est “occasion,” “*l’occasion unique*” et en cela absolue, de me détourner de la matérialité du monde, occasion de me dessaisir d’une “conscience malheureuse,” générosité d’une sortie du soi dans le jardin du monde qui ne retourne pas à soi mais qui féconde le temps de la rencontre, qui crée à partir de l’instant orienté vers un avenir mais qui ne pourra “faire événement” qu’à condition que l’affectivité ait pu “ouvrir” le champ de conscience. *Saisir alors la carrière de l’occasion* selon le mot de Jankélévitch, ce sera laisser se faire *la conversion du moi*, se laisser au sens strict affecté mais avec cette affection, nourrir un terreau créateur, un goût de vivre.

⁴⁰⁶ *Ibid*, p. 38

⁴⁰⁷ Lévinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. PUF, 1983. Coll. Quadrige, p. 71

⁴⁰⁸ *Ibid*, p. 64

⁴⁰⁹ *Ibid*, p. 68

Car comment penser une altérité dans la relation à l'autre qui ne serait que conscience ? Empreinte de représentation, la conscience "absorbe l'autre." Et nous aurons plus tard sur ce point à questionner la pensée du visage chez Lévinas.

Pour nourrir le terreau créateur du goût de vivre nous aurons à développer ici cette part qui n'est pas de l'inconscient et encore moins de l'inconscience sans être non plus insouciant, qui pèse au point d'effacer toute référence à toute mesure, qui peut-être est l'essence de la présence véritable, la mesure même de ce que veut dire "bien vivre," je veux parler de la joie.

Et il ne s'agira pas là de confondre la joie avec un plaisir que rechercherait l'hédonisme⁴¹⁰ qui serait encore trop attaché au souci qu'il fuit mais de prêter attention à la profondeur d'une lucidité sur ce que la vie appelle au-delà d'elle-même, sorte d'intuition première d'une promesse d'accomplissement à même de tenir le "souci" à distance.

3§3- Joie du vivre : au-delà du désir

Sans doute d'abord faudrait-il nous entendre sur ce que nous nommons joie et ce que la joie peut apporter à la pensée de la résistance. Par joie nous entendons la pleine présence au présent qui ne se laisse "distraire par rien". La joie lorsque nous la ressentons, peut être devrais-je même dire lorsqu'elle nous submerge, abolit toute frontière entre intériorité et extériorité. Raison pour laquelle elle peut être apparentée à la plénitude sans pourtant se confondre avec elle en ce sens qu'elle traduit toujours une intempestive spontanéité dans le cours de l'existence y compris lorsque nous l'entendons comme un état durable lorsque nous disons par exemple de quelqu'un qu'il a un tempérament joyeux. Mais précisément la joie est toujours d'abord un débordement, une abondance de soi, la joie ne peut rester en moi. Non partagée d'ailleurs, elle se teinte vite de tristesse.

⁴¹⁰ Je renvoie ici à l'Essai de Scheler sur *le sens de la souffrance*. Aubier, Editions Montaigne, 1936. Coll. Philosophie de l'esprit, et à sa critique de l'hédonisme. "(...)le retentissement de ce système de vie en un pessimisme des plus désespérés n'est que l'exemple concret d'une vie intérieure de l'esprit. Il y a des choses qui, précisément, ne s'obtiennent pas quand elles sont devenues le but conscient de l'activité ; et des choses qui arrivent d'autant plus sûrement qu'on avait voulu les éviter. Il en est ainsi du bonheur et de la souffrance. Le bonheur fuit le chasseur dans des régions de plus en plus lointaines ; et la souffrance se rapproche d'autant plus du fuyard qu'il la fuit avec plus de crainte." p. 55

La plénitude quant à elle me semble être un état qui marque non pas un partage mais une fusion avec tout ce qui est. La plénitude est par essence autosuffisance ou perception de cette autosuffisance et je noterai ici le fait qu'elle permet la perception. Nous parlons d'un sentiment de plénitude alors que nous ne pourrions parler ce me semble strictement de sentiment de joie. Que j'en aie le sentiment et voilà qu'elle s'éloigne, voilà que je peux dire que c'était une grande joie. Même lorsque je dis "je me réjouis" ou je suis joyeux, je ne suis pas encore en joie, je suis en désir de joie. La joie ne laisse rien en dehors d'elle-même et c'est ainsi d'ailleurs que nous pourrions nous demander si elle n'est pas l'essence même du partage. Mais il faudrait alors examiner comment le sujet, séparé par essence, peut en même temps trouver sa plus grande présence à lui-même et ainsi sa plus grande densité dans le partage et rendre compte de cette "réalité" du partage. Même durable, la joie est faite d'instantané car la durée ne peut lui apparaître, plus précisément elle *fait* le temps et les saisons de mon humeur au sens où dans la joie le temps n'est plus une chronologie marquée par la comptabilité des horloges. Il ne s'agit pas alors de durée vécue mais d'éternité. L'instant joyeux est éternel et parce qu'il est hors du temps, il peut faire le temps. Peut-être d'ailleurs pourrions-nous considérer le temps comme la mesure des intervalles entre les instants joyeux et les autres. L'instant joyeux étant celui qui imprime à notre conscience son goût pour la vie qui le permet.

Ne serait-ce pas alors dans cette voie que nous pourrions nous approcher davantage de la force de résistance ? Si la joie est ce qui ne laisse rien hors de soi, qui embrasse tout dans une adéquation parfaite de soi à ce qui se présente, qui au sens strict ne pense à rien, car la présence ne laisse aucun intervalle à la représentation, ne serait-elle pas le terrain de manifestation de la résistance ? Pourrions-nous déjà dire qu'elle puisse en constituer la force ou en être la manifestation ? Il faudrait alors lui prêter une force propre. Serait-elle celle du désir dont elle pourrait être l'accomplissement ou pourrait-elle même être confondu avec lui si nous pensions déjà le désir comme pensée de jouissance ? Il nous faudra à ce stade explorer en quoi le désir pourrait ou non servir la force de résistance alors que la joie ne peut se confondre avec la jouissance.

Depuis Platon, le désir est considéré comme force de l'âme, animée de pulsions contraires qu'il faut pouvoir canaliser. Le désir se détermine par son objet, sinon il en reste à sa pulsion. Ce qui veut dire que le désir a besoin de l'objet, soit que cet objet ait la force de le faire naître et ainsi c'est le désirable qui meut le désir, soit que le désir ait en lui-même comme l'affirmera Spinoza la détermination de ce qui fait son essence

désirante et qu'il pose de fait son objet par le fait même de le désirer. Je m'en tiendrai ici, lorsque je parle d'objet, à ce qui s'oppose au sujet, à ce que le sujet pose hors de lui ou ce qui s'impose à lui. Si le désir est force tournée vers un objet, évidemment sa force dépendra de l'objet considéré. C'est bien ce que dit Spinoza lorsque confondant le désir et l'amour dans le "conatus," il affirme "*Toute notre félicité et notre misère ne résident qu'en un seul point : à quel sorte d'objet sommes-nous attachés par l'amour ?*"⁴¹¹

Il convient alors de se demander si la ressource de guérison peut relever essentiellement d'un *désir de guérir étant* entendu qu'elle en procède sans doute en partie. Autrement dit la question qui se posera alors sera de pouvoir considérer si l'attachement dont il est question dans l'attachement à la vie, qui porte la force de persévérer, si il s'agit bien de persévérer, peut être un attachement "d'objet."

Si le désir est désir de l'autre, que l'autre soi entendu comme autrui, comme Dieu ou comme l'infini, il me semble qu'il est toujours d'emblée complice de la tristesse, quoique qu'il s'en défende dans sa visée même d'accession au meilleur, au plus d'être. Comment le désir s'il marque le manque d'être soutiendrait-il l'effort du dépassement? Ne serait-il pas toujours déjà malheureux, luttant contre son élan même comme peuvent en attester depuis Platon toutes les démarches d'ascèse? Faut-il prêter davantage attention à la force déployée à le contenir ou bien envisager tout autrement ce que nous appelons le désir mais devons-nous alors encore l'appeler désir? Subordonner la force de persévérer dans la vie au désir ne serait-ce pas occulter la faille fondamentale à laquelle nous avons à nous mesurer qui est bien plutôt de manquer à l'être, de ne pas répondre suffisamment présent et de nous en étourdir en nous laissant attirer vers un manque d'être, un plus à être qui par définition n'existe pas et qui nous détourne de la patience d'endurer l'ici et maintenant ?

Je souhaite montrer ici que si le désir est *désir de l'autre*, il ne peut fonder la ressource de résistance, que le désir, pour être désirable, doit pouvoir "compter" sur la capacité à nourrir ce désir et que précisément, pour rester désir, le désir ne peut s'abîmer dans sa quête au risque de s'épuiser. Si nous voulons pouvoir rendre compte d'une capacité à endurer le mal au présent, il faut à l'origine du désir une abondance qui lui permette de ne pas dévorer son objet, ou d'être absorbé par lui, il y faut une joie d'être qui ne soit pas

⁴¹¹ Spinoza, Baruch. *Traité de la réforme de l'entendement*. Librairie Philosophique J.Vrin, 1979. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques, p. 8

encore jouissance d'être. Il y faut une joie soutenue, portée par une intégrité affective qui a toujours d'emblée préférée la joie car elle préfère l'être au néant. *Une joie qui n'aime pas souffrir*. Cette préférence ne relèverait pas d'emblée d'un recours du monde mais de la merveille de ne pouvoir *la vivre* que porté vers l'autre, une préférence qui attesterait du fait que de vivre notre vie, quoi que séparé, nous ne pouvons être seuls et que c'est cela qui compte. Que la conscience avant d'être instrument de la représentation du monde a d'abord été liée par la joie de s'éprouver en présence d'autres êtres et que cette joie donne le goût de la vie, en partage et par suite sans doute le désir de parler.

La merveille de cette joie pourrait être le propre de l'être qui se déploie, la *qualité de présence* proprement dite. Une qualité de présence qui "arme la patience."

C'est ainsi que nous suivons à la fois Spinoza et dans sa lignée Misrahi sur la conception d'un désir qui serait déjà "plein," fort de son désir de jouissance et en même temps que nous devons une fois encore nous en éloigner.

Il faut au présent, une force au-delà du dépassement, *un débordement* qui ne puisse figer l'instant, un débordement qui re-commence à chaque instant, *un "présent éternel," dans lequel la patience puisse puiser son énergie d'endurance pour persévérer*, car sur quel appui le dépassement pourrait-il avoir une prise qu'il ne soit déjà englué dans ce qu'il veut dépasser ? La persévérance parce qu'elle lutte contre le mal doit pouvoir lui opposer une force radicalement différente qui ne soit pas non plus son contraire, une force tout autre sans commune mesure avec le mal et qui ait pourtant prise sur le mal. Si le mal fondamentalement est pouvoir de déliaison, affaiblissant le sujet en le séparant de lui-même, en le poussant "hors de lui," la force susceptible de lui opposer une résistance doit pouvoir préserver l'intégrité du sujet, être une force de liaison.

Mais sur quoi fonderons-nous une telle possibilité ? Pourrons-nous examiner dans le désir, comme le fait Misrahi dans la lignée de Spinoza, une possibilité de conversion qui permettrait de le penser non comme manque mais comme désir de jouissance, jouissant déjà du fait même de désirer, œuvrant à sa joie de persévérer dans un accroissement de sa puissance d'agir secondant la persévérance dans l'être ? Pourrons-nous cultiver la joie par la force de désirer ? Et cette force de désirer serait-elle alors suffisamment puissante pour qu'elle tienne malgré la souffrance ?

Pour Spinoza, *“Le désir est l’Appétit avec conscience de lui-même”*⁴¹² et il n’est pas mu par son objet mais se meut vers l’objet. *“Nous ne nous efforçons à rien, ne voulons et n’appétons ni ne désirons aucune chose, parce que nous la jugeons bonne ; mais, au contraire, nous jugeons qu’une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons.”*⁴¹³ Dans l’approche moniste de l’union de l’âme et du corps de Spinoza l’entendement *suit* la volonté, en tant qu’*“ils sont une seule et même chose”*⁴¹⁴ et la volonté est le désir, muni d’une plus ou moins grande capacité d’effort en fonction de la force même du corps. Autrement dit le désir n’est pas d’abord pensé en terme de manque mais comme volonté de réalisation de soi en tant que *conatus* ou force de persévérance, à hauteur de ce que peut le corps, *“chaque chose, autant qu’il est en elle, s’efforce de persévérer dans son être,”*⁴¹⁵ une réalisation de soi qui est à la source de la joie entendue comme *“passion par laquelle l’âme passe à une perfection plus grande.”*⁴¹⁶

Le désir chez Spinoza est accroissement de soi déjà assuré de lui-même, gagner en perfection c’est accroître l’être en soi et accroître l’être c’est accroître la pensée juste, c’est faire bon usage de son entendement. *“Tout effort dont la Raison est en nous le principe n’a d’autre objet que la connaissance ; et l’Ame, en tant qu’elle use de la raison, ne juge pas qu’autre chose lui soit utile, savoir ce qui conduit à la connaissance”*⁴¹⁷

L’être est partout si je puis dire et le désir est d’en réaliser le plus possible à mesure de sa force. Or cette force est déjà celle de l’entendement, déjà une force de la pensée qui saisit dans un même mouvement la volonté pour autant que cette volonté soit toujours mue par une nécessité, la nécessité que nous fait entrevoir l’exercice juste de notre pensée. Cette force est entièrement contenue dans la représentation de l’idée adéquate, autrement dit dans ce que la pensée du sujet peut contenir de compréhension de la logique d’être dont il procède en tant qu’attribut. Le sujet est sans intériorité. Il est au sens strict *“automate spirituel”* et tout son malheur vient de ne pas avoir assez de force pour comprendre que sa joie ne peut se nourrir qu’à se conformer à loi de la nécessité du Tout appelé Dieu. Sa

⁴¹² Spinoza, Baruch. De l’origine de la nature des affections, In *Ethique*, Librairie Philosophique J.Vrin, 1983. Coll. Bibliothèque des textes Philosophiques, p. 265

⁴¹³ *Ibid*

⁴¹⁴ *Ibid*, De la nature et de l’origine de l’âme, p. 125

⁴¹⁵ *Ibid*, p. 142

⁴¹⁶ *Ibid*, p. 146

⁴¹⁷ *Ibid*, De la servitude de l’homme, p. 51

force est toujours conditionnée par son pouvoir sur le monde mais elle ne peut être réglée que sur la marche du monde autrement dit si nous nous plaçons du côté de l'intériorité du sujet, du sujet en première personne, nous pourrions nous dire qu'en fait sur cette force je n'ai aucun pouvoir elle est la force agie en moi, à laquelle je laisse par l'exercice rigoureux de ma pensée plus ou moins de champ d'action sachant qu'elle est toujours en acte à mesure de ce qu'elle peut en moi et selon les limites de ma nature naturée. *“Agir par vertu absolument n'est rien d'autre en nous qu'agir, vivre et conserver son être propre sous la conduite de la raison, d'après le principe de recherche de l'utile propre.”*⁴¹⁸ Nous pourrions dans ce cadre dire que le désir ou “*conatus*” peut mener à la joie, tout simplement parce qu'il a considéré dès le départ que le mal ce n'était rien dans le sens où le mal est toujours de quelque façon diminution de l'essence, c'est à dire avant tout tristesse et que nous avons le pouvoir par accès à l'idée adéquate de régler nos affections. Si ce n'est que ce “*réglage*” ne peut être réalisé que d'un point de vue d'extériorité qui semble difficile à maintenir lorsque la maladie “*rive à soi*” et il paraît difficile d'imaginer dans l'épreuve trouver dans le “*conatus*” la force d'un désir à persévérer alors que précisément la tristesse provient d'un “*manque d'affection.*” Deleuze commente *“quelqu'un n'est pas méchant ou malheureux en fonction des affections qu'il a mais en fonction des affections qu'il n'a pas.”*⁴¹⁹ Pourtant ce qui me paraît ici fécond est que précisément la force du *conatus* soit lié à une puissance de l'affection mais une puissance de l'affection qu'il faudrait pouvoir penser en regard d'une intériorité, puissance affective en écho à l'intégrité affective que nous avons explorée.

Cette possible prise en compte de l'intériorité dans le mouvement du désir est ce que Robert Misrahi va développer dans ce qu'il nomme “*la jouissance d'être.*” Et pourtant nous ne pourrions le suivre dans la réduction de la joie à la jouissance comme nous l'avons vu précédemment bien qu'évidemment toute notre quête soit orientée par l'activation d'une joie de vivre. Parce que si nous devons trouver une ressource pour garder la force de persévérer traversant l'épreuve de la maladie, alors que cette épreuve précisément nous prive de jouissance, nous devons maintenir l'écart entre la jouissance et la joie dont la force soit plus radicale.

⁴¹⁸ *Ibid*, p. 49

⁴¹⁹ Deleuze, Gilles. *Spinoza, philosophie pratique*. Les éditions de Minuit, 2003. Coll. Reprise, 2011, p. 53

Comme le montre Robert Misrahi, le désir nécessite l'intervention de la conscience et avec elle de la représentation. Le désir qui est désir de réalisation de soi est un désir mu par la conscience de soi, il est d'emblée acte. *“Le désir est précisément cet acte qui comporte la conscience de soi-même comme poursuite d'une fin et d'une satisfaction, c'est-à-dire d'une fin satisfaisante (comme sens, comme jouissance, comme plaisir ou comme jouissance). Pour serrer la réalité de plus près, il faudrait dire que le désir est l'individu lui-même comme conscience désirante.”*⁴²⁰

Ce qui me semble à ce stade poser question est que le désir soit d'emblée acte. Mais que ce soit de la possibilité d'acte que la joie provienne, c'est ce dont l'examen plus approfondi de la patience nous permettra de rendre compte.

Pour rendre compte du désir “en acte”, Misrahi nous invite à penser non plus en terme d'affectivité mais en terme d'affectabilité. Le désir est déjà acte par *“une mutation active de la conscience”*⁴²¹ rendue possible par l'affirmation d'une *“chair psychique”* et d'une *“substantialité qualitative.”*⁴²² Cette “affectabilité,” c'est la réflexion de l'affectivité. Ce que cherche Robert Misrahi est une “vérité,” la suppression de l'ombre ou du mystère de l'intériorité du sujet, il s'agit toujours pour le sujet de “se voir sentir” et la réflexion sans être pensée en terme d'activité réflexive indépendante, se dédoublant de l'affectivité est un redoublement, sorte d'attestation de soi qui retourne vers soi, par la conscience de soi, *“Le Désir est nécessairement une conscience de soi comme acte, mais il n'est pas nécessairement une connaissance de soi comme réflexion et compréhension.”*⁴²³

Mais c'est bien là qu'achoppe de mon point de vue la force du désir pour rendre compte de la résistance et de la patience de persévérer. Comme le dit Robert Misrahi *“le choix de l'imaginaire par le désir ne vient pas de la déception mais de l'impatience.”*⁴²⁴

Pourrions nous alors y trouver la force de patienter pour endurer ? Car comment le désir qui a la force d'imaginer et de faire être, par notre capacité d'affectabilité pourrait-il alors s'affranchir de l'affectivité souffrante ? Soit l'affectabilité s'est déjà détachée de l'affectivité, mais alors elle devient activité réflexive et nous retrouvons l'aporie déjà

⁴²⁰ Misrahi, Robert. *La jouissance d'être, le sujet et son désir*. Les Belles Lettres, 2009. Coll. Encre marine

⁴²¹ *Ibid*, p. 80

⁴²² *Ibid*, p. 91

⁴²³ *Ibid*, p. 78

⁴²⁴ *Ibid*, p. 131

mentionnée qui est de séparer la volonté (parce qu'alors nous aurions de nouveau besoin de l'entendement) de son pouvoir, soit il faut retirer au désir sa capacité d'imaginer et nous retrouverions alors une force de nature pulsionnelle dont nous ne pourrions que constater les effets sans ne pouvoir rien en dire.

Cette force pulsionnelle nous pourrions alors la retrouver dans l'inconscient Freudien ou dans le vouloir vivre de Shopenhauer, mais nous confrontant à la difficulté du fait que de l'un comme de l'autre le sujet est absent et donc que nous ne pouvons rien en dire pour attester d'une quelconque force si ce n'est au fond, une force vitale. Je partage ici la position de Michel Henry et d'une certaine manière de Ricœur sur ces deux auteurs.

*“La volonté de Shopenhauer n'est pas libre, elle veut éternellement, insurmontablement, sans relâche, mais sans avoir choisi de vouloir, sans l'avoir voulu. Semblable aux désirs qui laminent notre corps, ou plutôt identique à eux, elle est cette activité toujours recommencée, qui nous traverse, que nous sommes et à laquelle il ne nous est pas possible d'échapper.”*⁴²⁵

Le désir qui serait privé de la capacité d'imaginer, qui serait volonté “pure,” ce que Freud appellera plutôt “instinct” serait ainsi confronté à l'aporie d'une volonté qui ne pourrait s'activer qu'à rejeter ce que pourtant elle ne peut se représenter. Ainsi poursuit Michel Henry la question qui se pose est de savoir *“comment un pouvoir dépourvu de conscience peut bien écarter une représentation qu'il ne connaît d'aucune façon ?”*⁴²⁶

Il me semble que faire du désir l'essence de la subjectivité et par suite de la jouissance d'être, en tant que réalisation du désir, c'est s'illusionner sur la nature du pouvoir de persévérer en tout cas si le désir sait toujours ce qu'il veut parce qu'il imagine. Car soit le désir sait ce qu'il veut toujours mais ne l'obtenant pas risque de s'épuiser et d'épuiser le sujet, soit il ne sait pas véritablement ce qu'il veut car il est par essence désir de l'autre mais alors toujours d'une certaine manière malheureux. Soit il est encore possible que le désir ne sache précisément pas ce qu'il veut, que ce qu'il veut ne soit imaginable en aucune façon et que pour autant il ne relève pas du néant sinon il perdrait l'“élan” qui en est pourtant sa marque.

⁴²⁵ Henry, Michel. *Phénoménologie de la vie, tome 2 : De la subjectivité*. PUF, 2003. Coll. *Epiméthée*, p. 133

⁴²⁶ *Ibid*, p.138

Il lui faut la possibilité d'une présence, une actualisation toujours possible pour prendre son élan et une actualisation qui ne saurait se fonder dans la conscience fût-elle intuitive car celle-ci revient toujours à soi. *“Ainsi l'imagination est le déploiement d'un amour narcissique de soi que seul le Désir peut déployer parce qu'il est par essence et simultanément : chair et spatialité, lumière et visibilité, conscience et signification.”*⁴²⁷

Il faut de mon point de vue pour que la joie puisse même “inspirer le désir,” et lui donner quelque force, en amont de l'affectabilité, une affectivité première, singulière qui ne soit pas de l'ordre d'un élan qui se consume dans sa course.⁴²⁸ L'amour narcissique de soi ne peut “alimenter” qu'une force de résilience mais certainement pas de résistance.

C'est dans cette perspective que Michel Henry soutient que le désir conditionne la représentation et que la représentation n'est pas d'emblée accessible au voir. Que je ne voie rien en fait que ce que je veuille bien voir, mais que ce vouloir ne soit pas pour autant vouloir libre ; il est vouloir lié à l'affectivité intérieure du vu donc l'acte même de voir qui est toujours déjà un sentir de vision et ce sentir active en moi le jeu des tonalités affectives du jouir et du souffrir. *“La représentation, ultimement le monde lui-même, obéissent à la loi du désir, à la grande loi de la connexion interne de nos tonalités affectives fondamentales et de leurs transformations les unes dans les autres.”*⁴²⁹

Et pourtant ce qu'il nous faut encore découvrir c'est en quoi cette affectivité première peut non pas vouloir mais porter, donner la joie, être joyeuse peut-être même du fait de donner. C'est là que nous nous éloignerons de Michel Henry dans le fait d'associer Force et affectivité. Car je vois là le risque de réduire l'affectivité à une pulsion aveugle et plus tristement solitaire alors que je soutiens au contraire que l'affectivité est ce qui me voue d'emblée à l'autre.

Car si notre être nous est avant tout donné, se *densifie* et “*s'intimise*” au gré des connexions de nos tonalités affectives et que seul un autre être, “*intimisé*” lui-même peut le toucher et à ce titre nous affecter ; alors nous sommes d'emblée voués à l'autre et c'est de cette affectivité première que dépend notre force de résistance.

⁴²⁷ Misrahi, Robert. *La jouissance d'être, le sujet et son désir*. Les Belles Lettres, 2009. Coll. Encre marine, p. 131

⁴²⁸ Evidemment on pourra se référer ici à l'ouvrage de Bataille, Georges. *Les larmes d'Eros*. Editeurs 10x18, 1971 (10x18, n°1264, 2012)

⁴²⁹ *Ibid*, p. 145

Cette vocation n'est pas de l'ordre d'une force, elle est l'acte par lequel l'épreuve de soi en moi me "rend" présent à l'autre et le "rend" présent à moi-même. Et cela, il me semble, en deçà d'une mutuelle reconnaissance et pour autant dans une réciprocité "immédiate," dans la simplicité de l'évidence de la présence, qui n'a plus rien d'un rapport au milieu environnant.

Mais c'est alors que nous sommes au seuil de la plus grande difficulté à laquelle nous confronte notre hypothèse de départ puisque à ce stade, pour penser une force de résistance nous avons dû radicalement "priver" le sujet de sa volonté et de son pouvoir de représentation qui pourtant sont les deux sources pour le sujet de distanciation d'avec le monde. Il faudra donc maintenant penser comment le sujet, voué à l'autre par son goût de vivre, pourrait cultiver la force d'agir en "bien-portant" quel que soit son état de santé "objectivé" par le regard scientifique en faisant le pari que cette "bien-portance" puisse prêter main forte au soin et à la technicité médicale.

Ne faut-il pas toujours poser que cet agir soit déjà soutenu par un "travail" de guérison qui ne serait plus de désir? Pourrions-nous maintenir que la force qui l'anime soit d'une affectivité tellement profonde d'avant même la séparation entre joie et souffrance qu'elle puisse lutter contre l'affectivité souffrante? Et que la conscience alors puisse être déjà orientée pour qu'une liberté se fraye le chemin d'une action pour l'expression de la joie? La manière dont Misrahi aborde alors la question de la souffrance pour y opposer la force du désir de jouissance peut-elle nous ouvrir une voie? Ayant posé la consubstantialité de l'affectivité et de la conscience sans pour autant faire dériver l'une de l'autre, Robert Misrahi peut trouver dans la force de persévérer le champ d'expression de la liberté.

Par la force réflexive, le sujet, et non pas l'être qui est le donné en lui, se crée sans cesse et ce renouvellement, toujours possible fait la permanence du sujet en ce sens qu'animé de son désir de jouissance et d'une jouissance dont il peut imaginer l'objet, il peut toujours "choisir le préférable". Ce que je questionne alors ici n'est pas le fait que je puisse toujours choisir le préférable mais que je puisse toujours désirer si désirer c'est imaginer, et donc que le sujet comme le soutient Misrahi soit "causa sui" en tant qu'identité réflexive. La confrontation à la souffrance se présentant alors toujours sous le jour d'une "crise," occasion de libération. Et du coup "*émergence de l'attitude éthique.*" "*Aux limites de la destruction totale, et du fond de la détresse, le sujet, réfléchissant en lui-même sa liberté et son Désir, formule le choix existentiel d'un avenir qui vaut en effet comme le Préférable en sa radicalité : la renaissance à la vie, plutôt que l'abandon à la*

mort. Cette renaissance est d'autant plus désirable et valable qu'elle est implicitement anticipée comme la réalisation enfin effective de toutes les potentialités de joie inscrites par essence dans le Désir."⁴³⁰

Car la question qui me semble toujours ouverte n'est pas tant de savoir si le désir est d'abord manque ou réjouissance imaginaire de ce qu'il désire mais s'il est toujours possible ou autrement dit si je suis toujours libre de désirer en posant que le désir et la liberté au fond procèdent d'une co-fondation. Dans la crise le sujet "*prononce un jugement actif sur l'avenir comme valeur et sur la liberté comme possible.*"⁴³¹

Ce que je questionne là est le fait que le désir, même désir d'un *objet tout autre*, dans sa visée même qui est désir d'objet, en fait revienne toujours à lui-même. Le désir certes me confirme en tant que sujet, il exprime une préférence qui est confirmée par son actualisation. Mais le sujet à l'épreuve de la guérison peut-il d'abord maintenir ce rapport à soi ? Peut-il par un acte libre opérer *le jugement actif* et accéder par ce chemin à une joie, si celle-ci est toujours en quelque façon accomplissement du désir ?

C'est évidemment alors à la possibilité d'un acte libre que *le sujet à l'épreuve de la guérison* devra se confronter, un véritable acte de résistance, pouvoir créer du nouveau face à l'événement.

Je ne peux ici partager plus avant pour cela la perspective de Robert Misrahi, aussi stimulante soit-elle. Car je ne peux entendre qu'un sujet souffrant puisse de lui-même convertir cette souffrance pour y trouver substance à exercer sa liberté. Cela me paraît possible tant que la souffrance est supportable autrement dit tant que le mal n'a pas opéré en profondeur, tant que justement il n'a pas suscité de véritable crise. Ou alors il faudrait soit envisager un "dédoublement" du sujet mais qui reviendrait à dénier la souffrance ou à s'y accoutumer, perspective dont nous avons exploré les limites pour rendre compte d'une force de résistance, soit la sainteté qui est toujours une voie possible, quoique bien étroite, mais qui demanderait le sacrifice absolu du sujet.

Je vais donc dans un troisième temps m'attacher à soutenir une autre voie, m'appuyant sur les enseignements de notre deuxième partie pour en poursuivre l'épure, une voie également étroite sans doute mais qui ne peut se résoudre à penser qu'il faille faire le

⁴³⁰ Misrahi, Robert. *La jouissance d'être, le sujet et son désir*. Les Belles Lettres, 2009. Coll. Encre marine, p. 230

⁴³¹ *Ibid*, p. 230

sacrifice du sensible si le sensible est précisément ce qui *fait* la générosité de l'être. Et sur ce chemin, soutenir comment nous pouvons affirmer à la fois une résistance propre au moi qui pour autant m'inscrit dans un lien essentiel à l'autre qui ne soit pas un lien de dépendance altérant ma liberté ni même un lien d'interdépendance mais de mutuelle fécondité de l'être en partage. Un lien *à l'œuvre*. Dans cette perspective le soin pourrait alors ne plus être d'emblé pensé d'abord en terme de compassion ou de sollicitude (sans les exclure) mais plutôt de joyeuse "co-création" dans une essentielle symétrie des "attentions" d'abord toujours déjà touchée dans la profondeur d'une intime spiritualité charnelle qui s'éprouve aimante, vouée au partage avant que d'être solitude autonome, et dans ce partage, véritable aimer en acte, une nouvelle forme toujours possible d'être au monde, un art de vivre les uns auprès des autres pour faire œuvre de vie.

Je soutiendrai en cela que "*le désir de guérison*" aussi intense puisse-t-il paraître ne peut constituer la ressource première du sujet à l'épreuve de la guérison. Que lorsqu'il s'exprime, il est déjà porté par une énergie dont la guérison ne saurait être l'objet en tant qu'elle ne peut, comme nous l'avons montré en première partie être réduite à un objet si ce n'est du point de vue extérieur. Mais alors la guérison ne s'entend plus du point de vue de la première personne mais seulement de la rationalité scientifique en référence à la norme de son temps.

Car si un désir de guérison peut être constaté et de mon point de vue nous nous attachons trop à le détecter ou à le considérer comme allant de soi, il est toujours la manifestation d'une confiance plus fondamentale en ce que la vie porte en elle de possible, étant la condition de possibilité même, sans aucune mesure avec le désir ou si l'on veut une capacité de démesure propre à résister au désir lui-même. *L'épreuve de la guérison*, lorsque la maladie fait vaciller l'existence ne serait-elle pas l'épreuve de la foi, la foi étant l'acte premier de tout acte possible, énergie du pourquoi pas qui s'oppose au pourquoi de la souffrance, une conversion du sujet qui se découvre soi dans l'abandon au soi-même ? *Le pourquoi pas du quand même*. L'affirmation radicale face au mal radical qui le saisisse toujours d'emblée d'une profondeur plus profonde.

Je ne situerai pas cette épreuve dans le champ de la croyance mais dans la radicalité du plus vivant en nous, de ce qui toujours d'emblée met la mort et la destruction du sujet en déroute même si bien entendu cette force peut être détournée et pervertie au détour du néant actif des reprises de la conscience, dans la manifestation de la seule force qui puisse nous permette d'affirmer de pouvoir mourir vivant mais en l'absence de laquelle aussi

nous risquons de vivre en mort-vivant. Cette force je ne pourrai la formuler qu'en acte, essence d'acte ; aimer en acte.

Je me risquerai alors à ce stade à reformuler la question de fond qui anime ce sujet de thèse qui me semble être “puis-je aimer” ? Question qui sous-tend bien sûr, puis-je toujours aimer? Y a-t-il en moi une disposition essentielle à l'autre qui puisse fortifier une intimité qui ne soit pas enfermement sur moi par la conscience de soi et de ce qui arrive ? Une disposition qui pourrait laisser toujours ouverte la porte au souffle du dehors, qui loin de me diviser, serait pacification essentielle de mon être sans pour autant être passivité ?

Un pouvoir de liaison dont la maladie ne pourrait me défaire, un pouvoir de liaison qui fasse que *le sujet à l'épreuve de la guérison* découvre qu'il y a en nous quoi qu'il arrive une force victorieuse. Accueillir le sentiment intime que être là, auprès de l'autre, c'est plus que vivre, c'est justement être, être sur le mode d'une participation plus forte que tout ce qui “arrive” tant que l'autre est là aussi. Mais c'est donc dire avec Lévinas qu'il s'agit *d'un autrement qu'être* si l'être est entendu dans la substantialité d'une essence. Parce que précisément la présence est ce qui ne peut être substantialisé et pourtant quoi de plus réel, *quoi de plus certain que la présence de l'autre, plus présent toujours à moi que moi-même ?*

Il faudra non seulement pouvoir rendre compte de cette force de liaison mais de la manière de la soutenir. Nous prendrons alors ici nos distances avec une pensée du soin qui se penserait d'abord en terme de compassion pour un être vulnérable pour soutenir que c'est la force de résister qui permet aussi de supporter, de “bien porter” sa vulnérabilité qu'il ne s'agira en aucun cas de nier. Nous ne pourrions en effet pas même parler de résistance si nous n'avions pas d'emblée cette conscience vive d'une vulnérabilité dont il s'agit de tenir la garde.

Et ainsi j'inviterai les personnes engagées dans le soin à ne pas ajouter à l'épreuve de la guérison “*une blessure d'amour*”, la blessure d'un amour déçu, la seule peut-être dont un être humain ne puisse se remettre, mais celle aussi qui, toujours, peut guérir par amour.

Il faudra bien sûr pour cela nous entendre sur ce qu'aimer veut dire en nous éloignant là encore de la classification classique des formes d'amour en éros, agapè et philia qui pose d'emblée l'amour comme mouvement envers un objet et ne pense de mon point de vue pas suffisamment le fait que l'amour, pour être amour, précisément ne peut être désir

d'objet ; qu'il est patient par essence, que la patience en est la marque, dénué qu'il se trouve de tout vouloir, sans pour autant être démuné de puissance mais constitutif de l'énergie même de toute puissance, en tant que sa condition de possibilité.

Une patience que nous entendrons au cœur de la résistance dans cette résolution à se tenir, à se bien porter, se fiant au sens intime d'*être là*, avant tout voué à un autre qui compte sur nous.

La question ne sera pas tant "*A quel soin se fier,*"⁴³² mais de quelle fiabilité procède l'accueil du soin ? Soins situés d'emblée dans une réciprocité que nous ne pourrions pourtant fonder selon les catégories de la mutuelle reconnaissance même si bien sûr celles-ci seront nécessaires à la pratique.

En cheminant quelque temps avec Louis Lavelle, penser l'amour comme "*acte pur*", essence d'acte, créateur et régénérateur. Il faudra ensuite rendre compte de la possibilité même d'une efficacité de l'acte pur en développant comment il peut *porter l'action* sans s'épuiser en elle et comment l'action peut être toujours renouvelée dans un accès à l'immédiateté atemporelle de l'acte dont elle procède. Nous aurons alors à soutenir comment nous pourrions penser que l'acte pur d'aimer qui se noue au cœur de mon intégrité affective révèle "*ma vocation à l'autre*" et m'enjoint de tenir le fil de l'œuvre commune, à la lisière de l'un et de l'autre.

C'est là que, au-delà de l'aporie du dualisme et du monisme pour que le sujet puisse penser "*l'épreuve de la guérison,*" nous nous risquerons à entendre ce qu'une philosophie de l'incarnation peut apporter à la philosophie du soin.

Quels indices avons-nous trouvés en chemin ?

Nous avons trouvé dans le repérage attentif du concept de résistance la nécessité de penser une permanence du sujet qui ne soit pas de l'ordre de la pensée. La pensée étant toujours reprise de la conscience dans une temporalité au cours de laquelle il sera toujours possible de "*flancher*" et de rompre l'attachement à *ma* vie.

Nous ne pouvons ainsi pas davantage soutenir que la permanence du sujet, manifestation d'une capacité de résistance puisse être entendue en référence à un temps extérieur au

⁴³² Expression empruntée à l'ouvrage de Marin, Claire et Worms Frédéric. *A quel soin se fier? Conversations avec Winnicott*. PUF, 2015. Coll. Questions de soin

sujet, qui serait nécessairement médiatisé par la conscience et son pouvoir de représentation, mais dans l'intériorité d'une chair indéchirable tissée d'événements.

Que ces événements ne peuvent être repris dans une histoire qui scellerait le sujet dans une identité à soi dont le déploiement se ferait toujours sous forme de conscience malheureuse de la perte, que cette perte soit réellement la perte d'un passé heureux ou la perte d'une potentialité dans la confrontation à la maladie pensée comme diminution d'être. Que si l'identité à soi ne pouvait dépendre que de l'historicité du sujet, il ne serait au fond que matière à penser.⁴³³ Bien plutôt considérée que le sujet *fait* son histoire et que cette *facture est précisément* l'œuvre d'une chair qui ne peut être confondue avec le corps et dans laquelle la spiritualisation est toujours d'emblée affective.

Que cette immédiateté du rapport à ma vie, qui fonde mon pouvoir de *commencer à chaque instant* est ce qui cultive "*le sens de l'effort*" fortifiant mon endurance. Que cette endurance pour autant ne peut venir d'un sujet autarcique ou autonome, pleinement maître de son vouloir, qu'il y a toujours en deçà du vouloir un don de soi "involontaire", un don en soi et que ce don est l'œuvre de la chair.

Ainsi je me suis attachée à montrer que c'est la chair unifiée qui peut lutter contre la souffrance du corps et non pas l'esprit contre le corps si l'esprit est pensé comme conscience pure, séparé de toute référence au corps absolu dont parle Michel Henry. L'esprit sans le corps ne peut que laisser la nature faire et nous ne saurions alors en aucune façon y trouver là force de guérison car le vivant dans la nature ni ne "tombe" malade ni ne guérit, il suit son cours au gré des obstacles.

Seule la chair, corps spiritualisé peut féconder la nature et en seconder la force.

Mais que le sujet se suffise à lui-même pour réaliser "les œuvres de la chair, pour "se porter" et qu'à son tour cet acte le soutienne et le porte, c'est ce qui me semble impossible.

⁴³³ Je signale ici le dialogue entre Ricœur et Changeux dans leur ouvrage commun, Changeux, Jean-Pierre et Ricœur, Paul. *La nature et la règle, ce qui nous fait penser*. Odile Jacob, 1998. Ainsi que la référence du livre de Changeux, Jean-Pierre et Connes, Alain. *Matière à pensée*. Odile Jacob, 2000. Coll. Poche Odile Jacob

III. L'AMOUR MÉDECIN

Je m'attacherai alors à approcher ce que le toucher peut nous dire de la dynamique d'incarnation et pourquoi il peut activer en moi la force de supporter mais aussi la force de me régénérer.

Je penserai le toucher dans sa participation au registre de l'œuvre. L'œuvre qui toujours tient sa force d'œuvre de pouvoir me toucher, c'est-à-dire me lier à l'autre, aux autres dans une expression de l'être auquel je participe.

Il s'agira alors de soutenir que le soin s'inscrit d'abord dans le soutien qu'il peut apporter *au sujet à l'épreuve de la guérison* pour que la vie ait un sens au-delà de la santé, au delà de la stricte volonté de vivre et de déployer toute la force d'un "art de soigner", plutôt qu'un art médical.

Cet art nous l'envisagerons dans sa qualité à cultiver des nourritures affectives propre à ouvrir l'espace du "être là". Un art de soigner comme art du partage qui accueille et stimule ma capacité de donner et ma capacité de transformer, par mon acte, porté par le don, mon rapport au monde et par là même mon rapport à ce corps souffrant.

Cet art serait-il un art de "mise en forme", entendu comme capacité à stimuler à chaque instant l'expression de la préférence; cette préférence par laquelle l'être prend forme unique en moi, *fait œuvre*, œuvre qui relève toujours en quelque sorte d'une jubilation ?

Un faire œuvre dont je soutiens qu'il est toujours de l'ordre d'un faire ensemble. Et que pour que ce faire ensemble puisse faire œuvre il faut qu'il soit "lié" par un "aimer en acte." **Ainsi nous nous éloignerons d'une tradition pour laquelle "être et penser" c'est le même, pour soutenir que "être et aimer, c'est le même" ou autrement dit, et cela sans que la raison pour autant ne se taise, qu'il n' y a effectivement que l'amour qui nous sauve parce qu'aimer est notre vocation humaine.**

III. 1. La vocation à l'autre

*“ Quelque part, à travers la souffrance entendue comme patience, c'est à la force irréductible de la vie même que l'on touche. La vie à l'état nu. D'où le fait que la souffrance fasse partie de ces choses qui ont leur raison en elles-mêmes. Parce qu'avec elle on entre dans l'ordre de ce qui fonde. ”*⁴³⁴

III. 1. §1. La patience à l'œuvre

Patient. Il est temps de prêter davantage attention à ce terme employé pour nommer la personne considérée comme malade par le corps médical.

Le “patient” est supposé faire preuve de patience. Et de ce point de vue d'ailleurs je rappellerai combien la médecine réserve au terme de résistance une connotation ambivalente, le terme étant tout autant employé pour désigner ce qui s'oppose au soin ou à l'effet attendu d'un traitement médicamenteux ou chirurgical que pour louer la capacité du “patient” à endurer, à être patient.

Sans doute devons-nous d'emblée entendre ici le dynamisme propre au terme de patience. Le terme de patience, qui vient de patior, pâtir, est évidemment traversé par la complexité d'appréhension de la notion de passion. Pâtir ce n'est pas subir, pâtir c'est d'abord comme je l'ai développé en seconde partie, endurer ce qui nous affecte et cette endurance relève d'un agir qui surmonte la passivité de la souffrance et la tient à distance. Cet agir est d'un ordre particulier parce que patienter, ce n'est pas encore lutter, c'est d'une certaine manière laisser la souffrance pour ce qu'elle est : “indésirable”, indigne d'intérêt. La patience est véritablement l'épreuve du sujet qui entreprend de guérir. Ainsi, comme le dit Lévinas *“l'épreuve suprême de la liberté n'est pas la mort mais la souffrance.”*⁴³⁵ Patienter c'est être là, sinon l'impatience prend le dessus et je ne suis plus dans la présence que requiert la patience mais c'est aussi être là pour que du nouveau arrive. C'est à l'opposé de l'attente de Godot. La patience n'attend pas, elle prépare la venue de ce qu'elle aime. La patience se réserve pour un meilleur temps et en cela elle est vertu constitutive, essence de vertu, force pure. La patience éprouve le préférable, elle ajourne la satisfaction du désir immédiat par la préparation d'un plus fort accomplissement. La patience éprouve “le temps pour chaque chose,” tisse la matière du temps se faisant chair

⁴³⁴ Vergely, Bertrand. *La souffrance*. Gallimard, 1997. Coll. Folio Essais (n°311), p. 40

⁴³⁵ Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. Martinus Nijhoff Publishers, 1980, p. 216

d'événement et en même temps ne peut patienter que de se préparer à ce qui n'est pas encore mais à l'avènement duquel elle se fie sans en connaître véritablement le contenu. La patience est à ce titre l'écrin de l'être, l'adversaire toujours victorieux du nihilisme. *Patienter c'est refuser que le néant s'empare de ma vie.* Le "fiat" est constitutif de la patience et tout retour à l'impatience révèle la fragilité de ce fiat qu'il faut pourtant soutenir.

Ainsi "patienter" c'est toujours à la fois être présent à ce qui se présente mais en même temps rester ouvert à du nouveau. Présence, la patience se distingue du divertissement ou de la fuite. Présence la patience éprouve la souffrance et en cela est courageuse. Car il n'y a pas de courage sans conscience du danger. La patience a quelque chose de "funambulique," elle fait de chaque instant un instant essentiel pour se rapprocher de ce qu'elle désire mais pour autant ne peut penser à ce qu'elle désire car cela risquerait d'altérer l'attention qu'elle doit porter à chaque instant pour le féconder vers un mieux être.

La patience est donc ouverture à du nouveau, elle s'inscrit dans ce qui ne durera pas toujours, elle supporte, confiante en sa vertu de persévérer au-delà de ce qu'elle vit pour accéder à du meilleur. Comment penser qu'elle soit malgré tout (ou à la fois) attente de quelque chose, au moins que cela change, mais attente d'un "quelque chose" qui ne puisse se définir sans courir le risque de "manquer" au présent qui la sert ? La patience ne peut être confondue avec le désir ou même en procéder car elle en perdrait immédiatement la force de patienter. Elle serait plutôt ce qui permet de résister à l'impatience du désir. Mais qu'est-ce qui nous intime alors de supporter, sans que ce soit pour autant subir ? Qu'est-ce qui nous intime de nous porter à *la pointe de cet instant*, là, dans un éternel renouvellement de l'effort, guettant l'inflexion salvatrice ?

Qu'est-ce qui peut déjouer la force dévorante d'un désir qui veut pouvoir et qui pourrait alors épuiser le sujet souffrant, pâtissant ? Qu'est-ce qui peut arrêter l'impétuosité du désir ou, ce qui est encore une autre de ses formes, son pouvoir destructeur s'il ne peut continuer d'animer un vouloir impuissant ? Jusqu'où pouvons-nous maintenir que ce soit l'affaire de la conscience, ou de la réflexivité ? Est-ce à dire que de ma patience, je puisse me rendre maître, une fois entendu qu'il y faut malgré tout que j'y concoure d'une façon ou d'une autre ? Est-ce à dire plus fondamentalement encore que ce soit à vouloir m'en rendre maître que je lui donne le plus de force ? Et si nous doutions de cela,

comme à ce stade de mon développement, cela semblera évident, faudrait-il alors rejoindre les hérauts du lâcher prise ⁴³⁶?

Que ce soit dans la prise, l'emprise ou la déprise, ce que je questionne là c'est l'approche de la patience par le pouvoir. Ce que je questionne c'est le fait que la possibilité pour le sujet d'être "actif" de sa patience, sans laquelle nous ne pourrions pas parler de patience, soit contenue d'emblée dans un pouvoir auquel il subviendrait par ses propres forces.

Il faudrait pour cela soutenir que j'aie le pouvoir d'arrêter par moi-même, ma faculté d'imaginer et que je puisse me "convertir" pour reprendre le terme de Misrahi, par ma seule force de réflexivité confronté à la crise. Que la conscience en moi ait toujours la possibilité de se reprendre pour "choisir ses objets." Et que d'une certaine manière ce soit l'impatience qui "active" et que nous puissions peut-être trouver dans la situation de crise, le sursaut "salutaire" du sujet qui ne devient sujet, véritablement sujet, qu'à œuvrer pour sa joie, en réfléchissant sa souffrance et en imaginant, avant que de trouver la force de le réaliser, un avenir meilleur.

Mais ne faut-il pas pour cela que la joie soit ontologiquement première, non pas finalité d'un désir indigent mais toujours déjà sûre de son fait, antérieure au désir, débordante, ne pouvant laisser le sujet retourner en lui-même pour s'appesantir? Nous pourrions entendre tout autrement la formule de Spinoza "*Nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons*"⁴³⁷ La préférence qui ne serait plus le fait du jugement, serait-elle de l'ordre d'un mystère

⁴³⁶ C'est ce que semble proposer la discipline de la mindfulness qui croise les pratiques traditionnelles asiatiques de la méditation et l'hypothèse neuroscientifique d'un effet positif de la capacité de "présence au présent" sur les performances du corps. L'hypothèse scientifique ne mesure bien sûr que ce qu'elle veut démontrer. Que la pratique de la mindfulness stimule certaines connections cérébrales et on en vient à se dire que c'est par la force de l'esprit. Mais je pourrais tout aussi bien dire que c'est par la force du corps que l'esprit accueille, dans un exercice, la patience qui peut tout aussi bien s'entendre comme concentration au sens classique du terme qui est de diriger son attention ou dans un sens plus fondamental employé à la physique qui serait celui de la densité. La concentration ou l'exercice de patience face à la souffrance pourrait alors consister à reconcentrer- pour les unir- les forces de l'esprit et du corps dans "une consistance" de chair. Il n'est pas de mon point de vue à ce titre sans intérêt pour notre propos ne mentionner le fait que les pratiques de pleine conscience prônent aussi "l'altruisme", et d'après ceux qui la pratiquent, le soutienne. On pourra consulter en ce sens Ricard, Matthieu et Singer Tania. *Vers une société altruiste*. Editions Allary, 2015

⁴³⁷ Spinoza, Baruch. *Ethique*. Librairie Philosophique J. Vrin, 1983. Coll. Bibliothèque des textes Philosophiques, p. 265

découvert dans la profondeur insondable d'une activité du soi à laquelle le moi d'abord désarmé de sa volonté se rend réceptif et qu'il se "retrouve" en disposition d'assumer ?

La joie, disposition d'être au présent, en partage, force la patience. Et cette disposition est antérieure à toute conscience et réflexivité. Je tenterai de montrer par après que ce que la conscience et la réflexivité lui permettront, c'est d'en faire quelque chose.

Examinons en effet la "conversion" que propose Misrahi. Partant de la situation de crise qui est celle qui fait vaciller le rapport à l'existence en ce que le vécu atteint un niveau de souffrance que je ne peux plus supporter, nous sommes invités à opérer une triple conversion.

La première est gnoséologique, "*c'est le sujet qui est source de toute signification et de toute valeur, il est donc créateur et tout puissant.*"⁴³⁸ La seconde est existentielle, il s'agit là d'entendre une vocation "*puisque nous savons maintenant que le désir est au centre du sujet et que le sujet humain, n'est pas un désir mais un désir-sujet, alors nous savons que la vocation d'un sujet humain en tant que désir-sujet, c'est la joie.*"⁴³⁹ Et la troisième est la conversion réciproque ou conversion à autrui, "*le salut proviendra de la reconnaissance réciproque du fait que l'autre est un centre pour moi, pour le "je," que l'autre est un alter ego. Une fois ceci reconnu, tout l'avenir est ouvert et possible.*"⁴⁴⁰

A première lecture, je pourrais trouver une résonance très forte dans cette approche avec ma propre méditation. Au fond, le sujet a en lui la force de "*convertir*" son rapport à la vie pour opposer une force qui tient la souffrance à distance.

Pourtant ce que je vais m'attacher à montrer ici c'est le fait que quoi que je soutienne, comme Robert Misrahi la possibilité une "résistance" en moi, je ne peux la penser sans un lien co-constitutif à l'intersubjectivité et il ne s'agit pas là de consubstantialité. Que cette intersubjectivité pour moi n'est pas d'abord l'intersubjectivité des consciences. Que la conversion réciproque, n'est pas véritablement réciproque mais co-révélee et qu'il ne s'agit pas de conversion de la conscience, qu'elle n'est pas opérée d'emblée par la conscience. Je pense même précisément que c'est la force de la conscience de pouvoir éventuellement s'en détourner pour aller rechercher des joies tristes, en fait. Que l'autre n'est pas "alter ego" qu'il est aussi un ego mais avant tout alter ipse et que nos ego

⁴³⁸ Misrahi, Robert, *Le sujet et son désir*, Ed. Pleins feux, 2003, p. 25

⁴³⁹ *Ibid*, p.26

⁴⁴⁰ *Ibid*, p.27

récioproques ne peuvent se “toucher” que d’être reliés fondamentalement à l’affectivité qui nous fonde. Ainsi je conduis ma réflexion avant tout comme l’a soutenu Michel Henry, vers une intersubjectivité “affective “ et pourtant je me détacherai aussi de son approche pour penser une intersubjectivité affective qui ne soit pas sur le mode impersonnel d’une participation à la vie mais, mais sur le mode d’une co-révélation de la subjectivité entendue comme intégrité affective, “manifestée” dans l’acte du toucher.

Que cet acte du toucher, comme j’ai tenté de le montrer en deuxième partie, manifeste un lien fondamental à une “chair commune” qui n’a aucune substantialité puisque se déployant sans cesse, à une chair commune dans laquelle l’amour prend forme. C’est là que je vais m’attacher à chercher un fondement à la reconnaissance mutuelle qui n’est pas d’abord reconnaissance des consciences mais qui est “ressource disponible,” “disposition” qui, d’emblée, me voue à l’autre. Un fondement qui ne soit pas évidemment de l’ordre de la connaissance mais qui pour autant ne soit pas “seulement” du domaine de la croyance, une ressource qui est peut-être la foi elle-même mais alors pas de celle dont communément nous parlons lorsque nous parlons de foi, connaissance première ou intuition première d’une appartenance à la communauté des hommes, condition même de possibilité de la conscience.

Et il ne s’agira pas non plus ici de soutenir que la conscience et par suite la volonté ne peuvent rien dans l’épreuve de la guérison mais que toute possibilité d’action se fonde dans une affectivité du sujet dont il faut prendre soin. Que la conscience sans la chair perd de sa force et surtout ne peut se dépasser elle-même en ce qu’elle est aliénée toujours à son objet et qu’il lui faut une ouverture que la force du monde ne suffit pas à soutenir. Il lui faut un au-delà du monde qui pour autant n’est pas un arrière monde, il lui faut la condition de possibilité du “faire monde” qui est “agir avec un autre” et cet agir se “fait” par les “œuvres de la chair.”

Autrement dit que la force de l’esprit est celle de la chair tant que la chair n’est pas reléguée au corps chosique. Ce qui veut peut-être dire aussi que soigner le corps en tant que corps puisse priver le sujet de sa force unificatrice et intégratrice, qu’à trop vouloir “réparer les corps” nous puissions porter atteinte à la joie de vivre pourtant si essentielle à la ressource de guérison. Car aucun corps n’a jamais agit, il peut bouger, être déplacé, être mu, voire se mouvoir mais il n’agit pas. La question fondamentale de Descartes reste essentielle pour penser la réalité “extérieure” du corps humain (comme de tout animal d’ailleurs), comment se fait-il que l’âme meuve le corps ? Le progrès de la science nous

permet de le savoir maintenant ; la partie de l'âme qui meut le corps, c'est une partie du corps encore, le cerveau en tant qu'entité bio-physico-chimique. Mais ce qui "agit" relève d'une unité que nous ne pouvons appréhender sous l'angle des lois de causalité régissant cette entité.

Que nous apprend alors l'examen de la patience ? Ne nous amènerait-elle pas à reconsidérer la valeur de l'instant, cet instant qui scelle la force de recommencer et qui ne retient rien de lui, qui sitôt présent est déjà autre ? Si comme nous avons tenté de le montrer en deuxième partie, la résistance se lie dans l'instant créateur qui ne compose avec rien, en quoi la patience aurait-elle une vertu pour le sujet à l'épreuve de la guérison ? Est-ce à dire qu'il faille nécessairement choisir entre l'instant et la durée ? Ce qu'il faut penser dans la continuité de Jankélévitch est ce qui donne à la patience sa vertu, ce qui fait que *"tout lui tient à cœur."*⁴⁴¹ N'y -a -t-il pas justement dans la patience cette tension entre un instant qui promet toujours quelque chose de nouveau et aussi une active participation du sujet qui fait de l'instant un temps qui compte, un temps qui puisse densifier sa capacité d'accueillir l'instant qui suit, une fidélité . Mais que cette fidélité soit fidélité à soi d'abord, c'est ce que j'interroge ici.

Bien sûr, comme le dit Jankélévitch *" Il faut du courage pour rester fidèle : ce qui veut dire qu'à toute minute, pour persister dans sa continuation, la fidélité exige de petits recommencements du courage; parmi les caprices du changement, les tentations de l'oubli et de l'ingratitude, les épreuves de la souffrance, la fidélité est le courage continué ou la continuation du commencement; la courageuse fidélité prolonge l'instant au-delà du moment."*⁴⁴²

Mais ce courage d'où le tiendrais-je ? Et cette fidélité est-ce à moi que je la destine ou n'est-ce pas déjà une fidélité à l'autre qui requiert que je préserve mon intégrité ? Car que veut dire la fidélité à moi lorsque pour reprendre les termes de Claire Marin, je me sens "hors de moi" ? S'agit-il vraiment de revenir en soi ou s'agit-il plutôt de veiller à ce que ce moi "hors de lui" ne rompe pas l'attachement aux autres, que ce moi "hors de lui" ne soit pas trop impatient ? **Quel est l'ouvrage encore susceptible de me tenir à cœur pour que j'accueille l'instant suivant?**

⁴⁴¹ Jankélévitch, Vladimir, *Traité des vertus*, Bordas, 1949. Coll. Bibliothèque générale de philosophie, p. 61

⁴⁴² *Ibid*, p. 180

Comment penser ce courage qui se transmue en fidélité alors que la patience endure le mal ? N'est-ce pas que d'emblée la patience est ce mode d'être qui me lie à ma vie ? Est-ce que je n'ai pas toujours d'abord à patienter en ce que j'éprouve mon affectivité fondamentale en train de "me faire" être, c'est-à-dire en train de me donner matière à mise en forme, en train d'aimer en moi pour que j'aime à mon tour ?

La patience, ne serait-ce pas toujours d'emblée la manifestation de l'autre en moi ? L'autre qui *fait* que je me réserve et me préserve et l'autre auprès de qui je peux activer la force de recommencer ?

N'y faut-il pas déjà dans cet instant, dans ce présent, un lien qui ne soit pas de l'ordre de la durée, un lien tissé dans la profondeur infinie d'une intériorité dont aucune mesure ne puisse rendre compte et qui laisse dans l'intervalle, qui n'est justement plus vécu comme intervalle mais comme suspension du temps, l'éternité seconder ma patience ? Une éternité du fond de laquelle l'acte toujours agit avant moi. Ne serait-ce pas par cet acte, que justement le moi s'intimise, que le moi peut rester en lui-même sans avoir à retourner à lui-même ? Le pire danger viendrait non pas de manquer à soi mais de manquer à ce don qui se fait, de se détourner de l'autre pour revenir à soi alors qu'en soi, c'est déjà fait, mais que par le soi, le don reste à partager ? Que seul l'instant partagé avec l'autre, qui est alors instant d'éternité tant que la présence est vraiment présence comme le dit Lévinas- autrement dit tant que la conscience de soi ne se remet pas à compter les heures - peut soutenir ma patience.

J'entends bien ici la patience comme la vertu même. Car que nécessiterait plus de force que la patience ? N'est-elle pas plus forte encore que de courir un risque vital qui au pire nous permettrait d'arrêter de souffrir, n'est-elle pas plus forte que le sacrifice qui au fond arrête la souffrance ? Mais si nous pouvons retenir la patience comme essence de la vertu, c'est que *nous aimons avant de pouvoir*.

Et que là, mais seulement à partir de là, la conscience peut fortifier la volonté parce qu'elle aura mauvaise conscience de faire triste mine à la joie d'aimer (ce qui ne l'empêchera pas nécessairement de lâcher). Je partage l'affirmation de Jankélévitch "*Il y a deux façons de vivre au jour le jour, celle de la conscience soucieuse avec son temps désagrégé et l'épée de Damoclès du néant suspendue sur sa tête, et celle de l'innocence toute présente en son Nunc comme les oiseaux du ciel ; la première indéfiniment renvoyée d'instant en instant, et la seconde déjà implantée dans l'éternel, - l'éternel d'un après-midi mais sans fièvre ni regrets. La vertu n'est ni la bonne conscience*

stupide ni la mauvaise, mais la mauvaise conscience qui est “bonne” conscience, ou la bonne qui “a” mauvaise conscience, ou mieux encore, la mauvaise conscience d’une bonne conscience; ce qui revient à dire qu’il n’y a pas de vertu “pour soi” mais qu’il y a une vertu “en soi” et “pour l’autre”, une vertu dans la mauvaise conscience de soi même et l’innocente conscience de son propre mérite; bien qu’en son for intime elle s’avoue à la merci de la moindre tentation, la vertu, comme le remords, sera méritoire parce qu’elle n’en aura rien su.”⁴⁴³

Je voudrais plus avant explorer le fait que nous ne “sachions rien” de notre vertu et que pourtant elle puisse se manifester.

Ce que m’apprend la patience est qu’il y a bien en moi, un soi qui est aussi un “sois !” plus intime que moi. Et que ce “sois !” n’est pas celui d’emblée de la liberté dont Lévinas relève à juste titre qu’elle procéderait d’une injonction paradoxale. Que cet impératif qui m’intime d’être ; seul un autre être doté d’intimité est capable d’en activer la tonicité, car je n’ai fondamentalement aucune capacité à me “ressaisir” seul, je suis saisi d’emblée par l’opération de ma conscience qui est de saisir tout ce qui se présente à elle.

Mais précisément, il ne peut y avoir d’ouverture de la conscience que par ce qui dépasse toute conscience et qui permet au moi de se dessaisir avant qu’une ressaisie ne se produise. Et cette présence ne peut être que celle d’un être en qui aussi se réalise l’œuvre de la chair et qui à ce titre ne peut en aucun cas être “absorbé” en objet de conscience. La patience parce qu’elle se définit par l’attente de ce qui n’est pas encore, est la manifestation de l’ouverture ontologique à l’autre.

Il faudra pour cela penser comment cet être dont je pose qu’il est le seul à pouvoir stimuler ma patience, le puisse sans pour autant nécessairement aliéner ma liberté, bien qu’il le puisse accidentellement et donc explorer une autre perspective pour la liberté qui ne soit pas celle fondamentalement du choix mais celle de la fécondité créatrice. Une fécondité créatrice qui régénère la capacité de résistance du sujet à l’épreuve de la guérison et seconde sa patience.

Il y a ainsi d’emblée dans l’être une promesse à tenir et cette promesse ne peut être pensée en terme d’à-venir, la force de la promesse est ici, maintenant. La vraie vie est ici, dans la qualité d’un être là qui tient, lié à la vie par cet écart d’un être qui manque à lui-

⁴⁴³ *ibid*, p.147

même s'il n'est pas dans l'attente de l'autre, cette "tenue," ce "porter" étant tout à la fois accueil et quête, déjà en acte.

III. 1. §2. Cet autre qui me touche

Il me paraît une nouvelle fois intéressant de constater que la tradition philosophique atteinte comme nous l'avons dit d'allergie à l'égard du sensible se soit si peu préoccupée de l'une des "expériences" les plus profondes de l'éprouvé humain qui est celle du toucher.⁴⁴⁴ Bien sûr le toucher a traversé et je dirais même a "résisté" aux réflexions sur le corps ; Condillac, Maine de Biran, Husserl, Merleau-Ponty, et bien sûr Michel Henry y ont accordé une grande attention. Mais jusqu'à Michel Henry, il me semble que la question centrale du toucher est celle d'une recherche de condition de possibilité de "connaître" dans le "touchant-touché," le toucher, et par là-même notre corps. Et que jusqu'à Michel Henry nous achoppons sur le fait de devoir suspendre la pensée pour pouvoir penser le toucher, c'est-à-dire que si nous voulons en faire un "objet" de pensée, nous devons le penser après-coup et donc ne jamais pouvoir rendre compte de sa réalité vivante sauf à pouvoir penser comme je crois le propose Michel Henry, que la pensée même se fonde non en elle-même, dans une "égologie" mais dans "l'éprouvé de la vie" "qui "aime" " avant de penser ou peut-être pour pouvoir penser. Je souscris ici dans la continuité de cette pensée au fait de considérer le toucher comme l'occurrence du vivre qui manifeste *une intégrité affective au fondement de notre consistance de sujet*.

Le toucher accompagne notre vie. Du premier geste d'accueil au monde jusqu'à celui qui nous fermera les yeux, le toucher est ce qui manifeste le plus profondément la présence. Cette profondeur et cette essentialité est telle que nous savons maintenant à quel point le développement d'un enfant pourra être favorisé ou empêché par la manière dont les adultes qui ont pris soin de lui (ou pas) l'auront touché et porté.⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ Je signale aussi l'ouvrage de Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Ed Galilée, 2000. Coll. Incises, qui rend bien compte il me semble de cette difficulté de la pensée à sortir du paradigme de la perception pour rendre compte de la présence.

⁴⁴⁵ Winnicott, D. W. *La mère suffisamment bonne*. Payot, 2006. Coll. Petite Bibliothèque Payot (n° 595). Dans cet ouvrage Winnicott développe trois axes nécessaires au développement de l'enfant : le "holding," le "handling" et l'"object-presenting." On pourra aussi se référer au courant d'étude sur l'haptonomie issu des travaux de Veldman, Frans. *Haptonomie, science de l'affectivité : redécouvrir l'humain*. PUF, 1989 mais la

Le toucher c'est aussi ce qui signifie le plus vivement l'affection que nous portons à l'autre. Ce geste de réconfort spontané qui nous vient face à la douleur ou ce geste de partage dans un moment de joie.

C'est évidemment la manifestation de tendresse, et la caresse amoureuse. C'est aussi le geste qui sauve.

Acte si essentiel que l'ordre social ne s'y méprend pas. On ne badine pas avec le toucher. Avec le toucher apparaît la gravité de notre être charnel. *“Que la subjectivité soit la vie, c'est là le sérieux de l'existence”*⁴⁴⁶ dit Michel Henry.

Nous pouvons être touchés. Nous sommes même des êtres qui ne peuvent être en lien les uns avec les autres qu'en étant touchés. Que le toucher s'accompagne d'un contact ou pas, l'autre est toujours, essentiellement, celui qui peut me toucher et que je peux toucher, le toucher est “en acte” dans toute relation. Et ce toucher ne sera jamais le toucher des objets-choses du monde. Que l'infidélité à soi de l'intentionnalité puisse conduire à vouloir toucher l'autre comme “objet” n'y change rien. Lorsque l'autre devient objet, je le suis devenu aussi, le sujet n'est plus, la scission entre le corps et l'esprit a été opérée.

Ainsi le toucher de l'autre a-t-il besoin d'être contenu dans la perspective d'un consentement des consciences en vertu d'un respect de la personne humaine. Que la conscience soit effective ou pas, dans le toucher la dignité humaine est engagée parce que c'est la même main qui peut toucher, prendre et par la suite, blesser ou tuer.

En dernière généralité, je rappellerai alors ici combien majeure est l'éthique du toucher dans la pratique du soin, le soignant se voyant conféré par statut le droit de toucher le corps. Mais justement, il est impossible de toucher un corps tout comme il est impossible de voir un corps humain. L'acte de soin s'adresse d'emblée à une personne humaine, sinon comme je l'ai déjà précisé, il en reste à un geste technique.

On comprendra que je n'aille pas ici sur le champ de l'analyse éthique des pratiques médicales mais que dans le cadre de cette recherche, ce qui m'importe soit de contribuer à ce qui pourrait éclairer le support que le soignant – et au-delà que tout un chacun - peut apporter à la personne à l'épreuve de sa guérison dans la mobilisation de ses forces de résistance.

perspective “haptomique” me semble ne pas rendre compte de la dimension ontologique du toucher que je développe ici.

⁴⁴⁶ Henry, Michel. *Incarnation, une philosophie de la chair*. Seuil, 2000, p. 274

Ainsi je vais m'attacher, dans un examen attentif de la "réalité" du toucher en approchant ce que Michel Henry appelle "l'Archi-présence", à progresser dans la compréhension de ce qu'une philosophie de l'incarnation peut apporter au soin.

Une nouvelle fois, je ne me placerai pas ici du côté du soignant mais du côté du sujet prêtant main forte au soin médical; l'enjeu pour le soignant étant de veiller à ce que les ressources du sujet puissent pleinement s'actualiser dans son effort de guérison.

*"Ce n'est pas par le toucher que nous connaissons le toucher. Comment le connaissons-nous donc ? Dans cette épreuve muette dans laquelle il s'éprouve lui-même immédiatement, épreuve dont la matière phénoménologique est une affectivité pure. Ce qui s'éprouve soi-même immédiatement, sans distance, dans se sentir soi-même dont l'étoffe est cette affectivité pure, une chair affective, c'est la vie."*⁴⁴⁷

Ce qui peut frapper ici d'emblée et comme d'ailleurs chez les rares philosophes qui ont abordé le toucher c'est que le toucher est avant tout envisagé du côté du rapport au mouvement. Il s'inscrit dans une recherche de compréhension des rapports que l'âme entretient avec le corps mais pas d'emblée dans sa structure intersubjective. Comme si, précisément l'autre ne pouvait me toucher ni être touché alors que nous savons que rien ne peut nous toucher davantage.

Certes Merleau-Ponty parle du "geste linguistique" mais le geste est déjà "reprise" dans un acte de conscience de la représentation. *"C'est par mon corps que je comprends autrui, comme c'est par corps que je perçois des "choses." Le sens du geste ainsi "compris" n'est pas derrière lui, il se confond avec la structure du monde que le geste dessine et que je reprends à mon compte (...).*⁴⁴⁸ Par le corps, je sens et c'est ce sentir qui donnera aux mots un sens, que le langage soit fait de mots ou qu'il se tienne en silence, il est toujours déjà constitué de mots. Mais alors cela veut dire qu'il n'y a pas de toucher qui ne soit en fait déjà intentionnel parce que toujours déjà perçu et subsumé par la conscience. Mon corps s'est toujours déjà engagé, parce qu'il est engagé par le monde comme nous l'avons vu en deuxième partie. Mon corps est au monde et *du monde* dans le rapport "*d'existence*" que j'entretiens avec lui, il a déjà été structuré par l'expérience perceptive et de cette façon, dans mon geste, autrui est toujours en quelque façon "mon

⁴⁴⁷ Henry, Michel. *Phénoménologie de la vie, tome 1 : De la phénoménologie*. PUF, 2003. Coll. *Epiméthée*, p. 162

⁴⁴⁸ Merleau-Ponty, Henri. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945. Coll. Tel, 2005, p. 226

projet”, dans le monde. Nous retrouvons là l’ambiguïté énoncée en notre deuxième partie qui serait de réduire la sensibilité à la sensation. Par le corps, je sens et c’est ce sentir qui donnera aux mots un sens, que le langage soit fait de mots ou qu’il se tienne en silence, il est toujours déjà constitué de mots, mots “*choisis par la conscience*” tout comme alors le geste.

Dans cette perspective aucun geste qui ne soit “*intentionnel,*” autrement dit aucun geste qui n’échappe au pouvoir de la conscience et donc ainsi aussi aucun geste qui ne soit d’une manière ou d’une autre “prise sur.”

Mais il me semble alors que nous ne parlions pas de la véritable expérience du toucher. Que précisément “pouvoir toucher” c’est le “*pouvoir de ne pas pouvoir,*” c’est la mise en déroute du pouvoir, l’éprouvé de la distanciation absolue qui fait que l’être touché ne sera jamais “objet” et que je m’éprouve “touchant” dans cette affectivité absolue en deçà de la dualité activité-passivité, *intégrée*, spiritualité charnelle ou chair spiritualisée.

C’est ici bien sûr que je suis à la fois la plus proche et pourtant la plus radicalement en désaccord avec Emmanuel Lévinas sur sa conception de l’altérité. Car Lévinas ne pense pas la réalité de la chair mais seulement celle du corps dans un dualisme indépassable, le corps étant toujours du côté du monde, la vie du corps étant entendue comme vie “biologique” au sein du monde alors que la vraie vie est ailleurs.

C’est ainsi qu’il ne peut véritablement penser le toucher autrement que dans la caresse ou la blessure et que le visage d’autrui qui “signifie” son altérité, dans et par le toucher, est toujours déjà profané. Mais pour qu’il y ait profanation, il faut avoir séparé le visage du corps et il faut avoir relégué le charnel à un visage qui s’absente de lui-même. L’amour ne pouvant être pur, la bonté sera toujours aux ordres de la justice et de la loi du discours. Le toucher reste du côté du sensible, marqué alors essentiellement d’équivoque. Pas d’autre statut pour le charnel que celui d’Eros auquel Lévinas renvoie, celui de pouvoir répondre au “besoin” de jouissance et à ce titre celui d’être un jeu.

Mais c’est bien oublier qu’en dernier recours, je touche quand il n’y a plus rien à dire, quand les mots et par là le discours sont dérisoires, que ce soit dans la joie intense et toutes ses expressions ou que ce soit dans la plus douloureuse souffrance. Nous serions bien en peine ici d’associer le geste au jeu “animal.” Il ne me paraît pas soutenable d’affirmer dans une approche ontologique du principe d’expérience que constitue le

toucher que dans la relation charnelle, *“les relations avec autrui se jouent-on joue avec autrui comme avec un jeune animal.”*⁴⁴⁹ Et évidemment, je ne mets pas en doute le fait que cela puisse être le cas, je dis simplement qu’aborder le charnel à partir d’une indépassable ambiguïté entre concupiscence et transcendance, c’est ne pas pouvoir rendre compte de ce principe d’expérience qu’est le toucher, principe de l’éprouvé de ma présence en la présence d’autrui, *sur fond d’innocence*.

Dans la part du jeu du sujet éprouvé comme chair je ne suis pas en fusion avec l’autre, fusion qui reviendrait à nier l’altérité et la subjectivité de l’un et de l’autre. Je ne crois pas nécessaire de revenir ici sur le fait que c’est la duplicité du corps - à la fois corps “objectif” et “corps subjectif”- qui peut à la fois permettre le “ressenti” dont parle Lévinas mais également l’éprouvé dans une chair, corps absolu, entendue comme intégrité affective en présence duquel “je ne peux pas jouir d’autrui” mais éventuellement jouir de la vie auprès d’autrui” parce qu’autrui est essentiellement l’être en présence duquel l’éprouvé-éprouvant en moi a le plus de force et me révèle “porté” au-delà de moi, fondamentalement donnant de soi, toujours plus que moi-même et déjà un peu détaché de ma souffrance par un lien plus fort qui s’active. Et la “réalité” de ce charnel là ne s’éprouve pas que dans la relation amoureuse, entendue au sens classique du terme,⁴⁵⁰ mais dans toute relation véritable, c’est-à-dire dans toute relation “personnelle.”

⁴⁴⁹ Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. Martinus Nijhoff Publishers, 1980, p. 241

⁴⁵⁰ Je souscris ici à l’approche de Michel Henry sur la sexualité dans *“Philosophie et phénoménologie du corps”* :

“La possibilité d’un amour sans angoisse (en entendant par celle-ci une angoisse devant l’être-là de la détermination corporelle objective) n’est pas exclue par les prescriptions qui précèdent, elle trouve bien plutôt dans la théorie du corps subjectif sa présupposition ontologique fondamentale. Pareille théorie montre, en effet, que l’acte sexuel est, dans son être originare du moins, quelque chose de subjectif. (...) il y a un amour, et qui plus est un amour sexuel, d’où le “corps” est absent (...) toute la philosophie de l’amour sexuel est à refaire à partir des données de la philosophie du corps subjectif. “ Henry, Michel, Philosophie et phénoménologie du corps, PUF, Epiméthée, p. 302, note.

Si en effet l’exercice du regard que requiert la pensée et la conscience de soi comme emprise du regard sur le monde n’a pas complètement engourdi ou étouffé la capacité de la chair à s’émouvoir ou si les portes de notre citadelle ont cédé sous l’épreuve d’une trop vive souffrance, nous éprouvons dans l’intimité de notre fort intérieur que ce que la science appelle notre corps n’est pas notre corps et que jamais deux corps ne pourrions se toucher, qu’il sont d’ailleurs à ce titre inaccessibles et que toute l’ambiguïté de l’érotisme entendu au sens commun du mot est là, dans le laisser croire qu’un corps pourra livrer son mystère alors qu’il se dérobe sans cesse. Mais cet érotisme est nécessairement

Dans sa page d'ouverture de "Hors de moi", Claire Marin parle d'emblée de la suppression de l'intime dans la relation au "corps médical". Mais qu'est-ce qui empêche de rester présent et attentif à l'intimité du malade, pourquoi ajouter à la violence de la souffrance, la violence d'une intervention médicale sur le corps qui perd son tact pour un être de chair? Quel est le "regard" qui substitue à l'acte de soin, le geste technique? Si nous considérons que le sujet ne peut rassembler toutes les forces de sa résistance que dans une patience soutenue par la présence véritable d'un autre qui le touche, ne faudrait-il pas reconsidérer ce regard et l'inviter à puiser lui aussi à la lumière invisible de la réalité charnelle, ne faudrait-il pas alors s'adresser à elle et reconsidérer du même coup ce que "tact" peut vouloir dire pour le patient? C'est de mon point de vue en raison de cette incapacité que nous avons à penser un charnel spiritualisé que nous ne pouvons maintenir la considération de l'intime dans le soin médical. Parce qu'évidemment si nous éludons la question de la profondeur du charnel qui se fonde dans ce que j'ai appelé "l'intégrité affective," il ne reste au charnel que sa qualité "sensible" propre à troubler l'ordre qui contient l'activité pulsionnelle.

Pour Lévinas le corps est avant tout le lieu de la violence parce que le corps est celui du mouvement donc l'instrument et l'énergie de la volonté. *"La violence, c'est la corruption-sédution et la menace où la volonté se trahit. Ce statut de la volonté c'est le corps."*⁴⁵¹

Mais précisément rien de l'éprouvé du toucher ne relève du corps entendu au sens biologique du terme, seul le contact avec les objets coïncide avec cette spontanéité du corps transformant le contact en sensation agréable ou désagréable. Le toucher tant qu'il est "toucher" ne relève d'aucune "sensation," il ne laisse rien entre soi et soi et ce qui est le mystère de la chair, cet éprouvé radical d'intégrité n'est rendu possible que par le lien à un autre être toucher-touchant. Comment le désir même métaphysique pourrait-il en être la source? N'est-il pas au contraire toujours ce qui me surprend, ce qui suspend toute intentionnalité et pour autant qui ne me dessaisit pas de moi, mais au contraire me "situe"

angoissé ou malheureux, cherchant en vain ce qui ne peut être là où il cherche. Comme l'a montré Bataille dans *Les larmes d'Eros*, cet érotisme là ne trouve que la mort.

Il existe aussi un amour sexuel dont "les corps" sont absents qui révèle cette inouïe coïncidence entre jouissance du monde et joie infinie de la présence. C'est celui que la philosophie de l'incarnation pense possible.

⁴⁵¹ Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. Martinus Nijhoff Publishers, 1980, p. 205

en dehors de toute “contingence” comme “qualité d’être en présence “ - valeur “absolue” et en cela dignité - “valeur absolue” de cette qualité de présence que l’autre et moi faisons être de ce que nous sommes, présence qui dans son immédiateté tout autant nous fait être; impératif de générosité plutôt que d’obéissance, qui nous porte plutôt qu’il nous soumet. Irais-je jusqu’à soutenir alors que le toucher véritable soit toujours de l’ordre de l’involontaire ? Mais alors comment relier ce geste à un acte de soin, sûr de son fait et qui ne soit débordé par l’aveuglement des forces pulsionnelles ? Ne faut-il pas se rappeler ici avec Camus qu’être un homme c’est se retenir ?

C’est ainsi que Lévinas manque de mon point de vue la “réalité” de la chair. Alors que sa pensée approche la force de la présence. Car quelle serait la force de ce visage en présence duquel Lévinas fonde l’accès à la vérité absolue de la vie (sachant que la vie dont il s’agit ici pour Lévinas est toujours ailleurs) sans sa réalité charnelle ?

“L’expérience absolue n’est pas dévoilement mais révélation : coïncidence de l’exprimé et de celui qui exprime , manifestation, par là même privilégiée d’autrui, manifestation d’un visage par-delà la forme. La forme trahissant incessamment sa manifestation- se figeant en forme plastique, puisqu’adéquate au même, aliène l’extériorité de l’Autre. Le visage est une présence vivante, il est expression. La vie de l’expression consiste à défaire la forme où l’étant, s’exposant comme thème, se dissimule par là même. Le visage parle. La manifestation du visage est déjà discours. Celui qui se manifeste porte, selon le mot de Platon, secours à lui-même. Il défait à tout instant la forme qu’il offre.”⁴⁵²

Lévinas récuse le voir et son pouvoir de préhension totalitaire pour lui substituer l’ouïe. Je ne vois pas l’autre, j’entends d’emblée un commandement dans une “optique” de la présence qui s’inscrit dans une philosophie du verbe où la justice doit toujours avoir raison de l’amour mais qui ne permet pas de rendre compte du mystère de la chair qui est pourtant celui par lequel le visage de l’autre m’affecte au point de me détacher du monde. La parole dont parle ici Lévinas est précisément celle qui rend compte de la présence, mais la manifeste-t-elle véritablement ? N’est-elle pas toujours “compte-rendu,” déjà seconde par rapport à un événement qui a toujours déjà eu lieu et dont elle signifie l’écart et le retard qu’elle tente incessamment de “récupérer” ? Lorsque la souffrance ou la dégénérescence des capacités du corps fait taire, quelle est la force de ce visage ? Et quelle présence pourrais-je mobiliser qui ne soit pas d’emblée violence si je devais

⁴⁵² *Ibid*, p. 37

répondre à ce regard par des paroles auxquelles l'autre ne peut plus accéder ? Nous pourrions penser à l'enfant aussi, qu'est-ce qui dans mes paroles l'apaise et le rassure ; le mot ou la qualité de présence ?

Le langage dont parle Lévinas n'est bien sûr pas celui du discours rhétorique et c'est en ce sens que le visage pourrait-on dire est signification en lui-même, qu'il est parlant-parlé, essence de signification, *manifestation*. "*Le discours n'est pas simplement une modification de l'intuition (ou de la pensée), mais une relation originelle avec l'être extérieur.*"⁴⁵³ Mais comment soutenir une altérité qui ne soit que "pure extériorité" ? La nudité dont parle Lévinas dans ses pages remarquables sur le visage n'est-elle pas à entendre en terme de profondeur plutôt qu'en terme d'extériorité? Que précisément la nudité vienne non pas de ce qui ne saurait être dévoilé, ce qui malgré tout demande de recourir au voir et à l'entremise de la conscience qui pourra toujours tenter (sans y arriver certes mais en faisant du mal au passage) de réduire l'autre à un objet de conscience ; mais que la nudité révèle, manifeste une sensibilité qui d'emblée me saisit, dans le caractère, d'abord essentiel avant que d'être fragile, de ma propre nudité. Que cette nudité soit signifiante précisément en ce sens qu'elle établit un lien, celui du sens, entre cette nudité radicale qui sépare l'autre de moi mais qui en même temps me "touche" et en cela véritable "traumatisme" mais dans une autre perspective que celle explorée par Lévinas.

Si pour lui "*le discours est ainsi expérience de quelque chose d'absolument étranger, "connaissance" ou "expérience" pure, traumatisme de l'étonnement,*"⁴⁵⁴ il me semble que précisément parce que "*le visage s'est tourné vers moi- et c'est cela sa nudité même,*"⁴⁵⁵ le visage me touche avant de me parler. Le visage c'est la chair unifiée, l'indubitable "*manifestation pure*" que l'autre ne peut être esprit dans un corps. Et je pense que le langage est ce qui "habillera" ensuite cette nudité originelle qui, parce qu'elle me touche et saisit l'intégrité de mon être, me lie. Ainsi effectivement comme l'affirme Lévinas l'oeil de l'autre "*ne luit pas*"⁴⁵⁶ mais il ne parle pas d'abord non plus, *il me touche*. Sinon il semble qu'il serait difficile de maintenir la possibilité d'un impératif

⁴⁵³ *Ibid*, p. 38

⁴⁵⁴ *Ibid*, p. 46

⁴⁵⁵ *Ibid*, p. 47

⁴⁵⁶ *Ibid*, p. 38

éthique qui ne soit d'abord jugement sur le fond "*d'une ambivalence de valeurs.*"⁴⁵⁷ Il faudra nous souvenir que seule la chair ne ment pas. Pour que le discours "donne" il faut qu'il soit interpellé et cette interpellation déborde ce qu'il dit ou ce qu'il va dire, "*le discours n'est pas l'amour,*"⁴⁵⁸ certes, parce qu'il ne peut être, quand il est recherche de la justice, que toujours déjà précédé par l'amour qui le porte et que c'est ce qui situe le même auprès de l'autre dans une radicale horizontalité de fraternité, ayant à œuvrer pour que le monde qui n'a que faire de nous devienne un monde commun, une communauté de sens.

L'éthique ne peut être "*l'optique spirituelle*" car le spirituel sans le charnel s'est déjà accommodé d'une violence à la racine de la relation, et alors effectivement dans cette séparation qui est déjà déchirure de l'être, la faiblesse peut détourner la vertu.

J'espère que nous voyons ici pourquoi la typologie qui consiste à écarter ce que j'ai appelé l'intégrité affective nous mène à une aporie. Je soutiens que le toucher, lorsqu'il est véritable, autrement dit, lorsqu'il s'adresse à une personne en situation de crise,⁴⁵⁹ justement dans cette situation où il n'y a plus rien à dire mais encore à faire, lorsque la personne ne peut être dissociée de son corps souffrant au risque alors de se perdre en tant que personne parce que le corps pris pour lui-même est trop lourd à porter; le toucher véritable alors, trouve une justesse dans l'amour qui le porte et que cet amour ne peut relever de la conscience qui a déjà opéré la scission entre la "pureté" ou la justesse de l'acte et son jugement, qui se voyant, se regardant déjà non plus agir mais faire, a déjà perdu de sa vertu comme le dit Jankélévitch.

Car le toucher d'un autre être est précisément l'acte qui surprend mon intentionnalité en ce qu'il ne peut coïncider avec la représentation que je pourrais en avoir, il est "traumatisme" de la conscience qui la déloge de sa quiétude. Il suspend toute représentation et pour autant il n'est pas passif. Considérer comme le fait Merleau-Ponty se référant à Sartre que l'intention du toucher, notamment dans la caresse, "*est d'enfermer en lui-même le corps passif, de le maintenir dans le sommeil du plaisir,*

⁴⁵⁷ *Ibid*, P. 47

⁴⁵⁸ *Ibid*, p. 49

⁴⁵⁹ J'entends crise ici au premier sens du terme, comme situation où l'intégrité du sujet est en jeu, ce qui veut dire que cela vaudra aussi bien pour les situations de grande souffrance que pour les grandes joies

d'interrompre le mouvement continu par lequel il se projette dans les choses et vers les autres”⁴⁶⁰, c'est manquer radicalement la réalité du toucher qui est cet acte par lequel je suis “je”, éprouvant d'emblée dans la caresse l'unité intérieure de l'esprit et du corps dans “ma chair,” d'emblée et tout ensemble active-passivité sans que cela ne puisse être dissocié sauf à ce que la conscience se représente l'acte du dehors comme l'a très bien montré Scheler dans son ouvrage sur *La pudeur*.⁴⁶¹ Mais alors, si la pudeur est atteinte, parce que la chair est vue dans une tentative de dévoilement la réduisant à sa corporéité, il redevient interdit de toucher, il faut parler.

Le toucher en son essence de toucher est l'expérience ou l'épreuve de la manifestation du don en soi, actif à l'égard de lui-même, passif à l'égard de l'autre, don de soi.

Michel Henry dans son approche du toucher, qui s'éloigne de Maine de Biran qui a néanmoins beaucoup inspiré sa phénoménologie du corps, à la fois nous fait signe vers la condition de possibilité d'une inter-subjectivité qui ne repose pas d'emblée sur une communauté des consciences mais en même temps manque ce qui me semble faire du toucher la pierre angulaire d'une compréhension de notre vocation à l'autre, susceptible de fonder notre attachement “aux œuvres communes”.

Le point de vue de Michel Henry sur le toucher part du sujet, sujet fondé dans l'Archi-Présence du corps à lui-même. “*Parce que le corps subjectif originel est constamment présent à lui-même dans cette archi-Présence de la vie à soi-même, le monde auquel il nous ouvre par chacun de ses pouvoirs et notamment par le toucher, est un monde qui lui aussi dépasse l'actualité de la perception que j'en ai à tel ou tel moment de mon expérience.*”⁴⁶²

Il est temps de rassembler nos forces pour explorer ce monde, ce “monde commun” qui, s'il n'est de perception, est peut-être alors de création et d'explorer plus avant cette force du toucher qui crée du nouveau en tout cas du nouveau par rapport à la situation qui fait précisément que je ne peux garder un point de vue “*situationnel*”, que je ne puisse être spectateur de ma souffrance, ce spectacle étant proprement insupportable, mais que

⁴⁶⁰ Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, 1945. Coll. Tel, 2005, p. 226

⁴⁶¹ Scheler, Max. *La pudeur*. Aubier Editions Montaigne, 1952, Coll. Philosophie de l'Esprit.

⁴⁶² Henry, Michel. *De la phénoménologie, Tome 1 : Phénoménologie de la vie*. PUF, 2003. Coll. Epiméthée, p. 163

s'active en moi, par la force de la présence de l'autre la patience de féconder l'instant pour ce qu'il me propose dans tout ce qu'il contient toujours de promesse, et là, "*faire mon travail*," garder confiance, tenir bon. L'autre fait toujours irruption dans le champ de la perception en débordant la scène si je puis dire, ouvrant le possible et toujours, en tout cas potentiellement, *retournant la situation*, ouvrant une voie pour une conversion possible qui sans cet autre n'aurait pu se déployer. Ainsi Autrui ne s'inscrit pas dans le champ d'une optique spirituelle, il est d'emblée ma préférence, le fond de toute préférence singulière possible et l'enjeu de la relation- et donc l'enjeu éthique-me semble se nouer en cela que "je," qui ne peut dire "je" qu'à préférer, ne peut se ressaisir que dans la présence "touchante" de l'autre. Par un saisissement qui n'a rien d'une captation, en tout en cas sur un plan ontologique, saisissement qui d'emblée me rassemble dans le fort intérieur d'une intimité qui n'est pas celle du solipsisme mais celle par laquelle la merveille de cet autre est possible. Je crois pouvoir soutenir ainsi que la force de l'émancipation par rapport à la souffrance se cultive dans une essentielle désobéissance à la norme du discours, qui toujours d'une certaine manière est du côté de l'adaptation au monde. Cela ne voudra pas dire se détourner de la parole mais explorer les conditions d'une parole qui seconde les forces du sujet, une parole au service de l'amour qui nous porte.

Pour cela il me faut encore davantage explorer ce qui agit dans la présence de l'un à l'autre, susceptible de prêter main forte à la justesse de la parole.

Avons-nous suffisamment prêté attention au fait que lorsque nous voulons soutenir la patience d'un autre, il y a d'abord le discours, toutes les bonnes raisons de patienter, puis la parole de réconfort qui accepte, "reconnait" la raison de l'impatience, puis, vient le geste, le toucher ? Quelle est la grâce de cette main qui touche la mienne en silence, ce regard que nous échangeons, cette main que nous tenons, à laquelle nous nous tenons ? La seule chose que nous sachions, c'est qu'il n'y a pas de mot qui vaille pour rendre compte de cette expérience là. Qu'il y a là l'insondable, l'éternité, l'infinité de la présence véritable et l'intime certitude que si la vie vaut encore la peine que l'on s'y attache, c'est parce que l'autre est là. Que c'est la force de l'autre qui active la mienne et qu'en même temps cette activité n'est pas passive parce que cet autre est véritablement autre et ainsi "je" ne fonde pas en lui, au contraire, je me tiens là essentiellement séparée et "unie" par ce geste, appelée à le soutenir aussi, à ne pas lâcher ce monde que nous

créons à cet instant, qui dépasse le monde du dehors mais à partir duquel il redevient possible d'habiter.

Ce n'est pas l'effet de la conscience et donc de la volonté intentionnelle que de "faire" ce geste là et pourtant quand il a lieu il est accès à l'universel. Acte en soi, acte d'être soi en présence de l'autre, communauté d'acte qui fait sens et cela je crois, sans restriction culturelle.

Il y faut un autre agir que celui de mon intention, il y faut un agir qui ait toujours précédé la conscience, dont bien sûr, ensuite, ma conscience sera responsable.

Pour que cet agir puisse s'actualiser en geste "juste," celui qui "fait du bien," celui qui sauve en tout cas le temps de son efficace, il ne faut pas que la gangue du corps chosique se soit trop développée à l'abri de la "bonne conscience," il ne faut pas non plus que le pouvoir de connaître ait trop asséché notre cœur. Que ce geste soit toujours possible ne veut bien évidemment pas dire qu'il ait lieu toujours, car il ne suffit pas de le vouloir, il y faut bien plus.

L'autre ne peut y suffire, que je sois voué à féconder cette altérité ne veut pas dire que je m'engage pour autant. Or c'est bien toujours moi qui aurai à m'engager face à la souffrance pour faire l'effort d'en sortir ou la tenir à distance. Il y faudra l'engagement de tout mon être pour sortir de moi-même et de ma clôture narcissique, aidé en cela par un autre, autre absolument, c'est-à-dire sorti de lui-même pour se joindre au *nous*. Il y faudra accueillir dans la réciprocité une douceur qui n'a rien d'un laisser aller, la douceur de ne plus vouloir, ni pour soi, ni pour l'autre, sentir d'abord que nous sommes voués les uns aux autres, mais alors aussi prendre le plus haut risque qui est d'éprouver notre vulnérabilité, en soi comme en l'autre. Et du coup être exposé à ce que le pouvoir reprenne le dessus, armé par la part de violence en soi ou en l'autre d'une volonté qui ne veut rien d'autre qu'elle-même et qui ne supporte pas la "résistance" de l'autre. Parce qu'à la violence inscrite dans la vie biologique peut s'opposer de toutes ses forces aussi, et elles sont impressionnantes, la violence de la raison, qui commence avec la volonté de puissance.

Ainsi ici je m'éloigne de Michel Henry, car il me semble que sa philosophie de la chair manque cette expérience fondamentale du toucher. L'affirmation selon laquelle la vie

n'est pas "*objet d'expérience mais principe d'expérience*"⁴⁶³ et que pour suivre "*la chair est justement la façon dont la vie se fait vie,*"⁴⁶⁴ ne peut de mon point de vue être fondé ontologiquement non pas dans l'éprouvé du sujet éprouvant sa propre vie ou la vie en lui, mais précisément dans cet éprouvé-éprouvant qui a la force "absolue" de me séparer du monde et de son impersonnelle indifférence qui est l'absolue "différence" éprouvée-éprouvante de ma présence à la présence de l'autre qui "saisit" ma préférence pour l'être plutôt que pour le néant, saisissement qui me donne, et à l'instant "fait," l'occasion de me ressaisir.

Je pense ainsi que je ne puisse soutenir le caractère indéchirable de la chair en raison de ce principe d'expérience éprouvé dans l'archi-passibilité de la chair mais plutôt au travers de ce principe d'expérience, au fondement de toute autre expérience possible, qui est la plus forte présence à moi-même en présence d'un autre, une fois que nous avons redonné à la présence, dans le toucher, son caractère fondamental.

Partageant avec Michel Henry le fait que "*la force existe là où elle s'éprouve elle-même comme une force- où, donnée pathétiquement à soi dans l'auto-donation de la vie absolue, elle en ressent le pathos,*"⁴⁶⁵ je trouve dans le toucher une force plus forte encore que celle que le sujet pourrait trouver dans un rapport autarcique à lui-même. Et pourtant bien sûr je maintiens l'immédiateté du sujet à lui-même dans la chair, fondement de sa subjectivité "absolue." Mais alors si la ressource de la force de la résistance s'inscrit dans la mutuelle présence radicale qui s'éprouve dans le toucher à l'œuvre, il faut encore pouvoir penser comment absolument séparé, le sujet est pourtant voué à l'autre dans une liberté liée autrement que par la loi. Comment penser le geste d'amour qui sauve ?

Le point sur lequel achoppe de mon point de vue la pensée de Michel Henry est celui de penser l'individualité sans véritablement *penser la singularité*⁴⁶⁶ et d'une certaine manière de ne pas pouvoir répondre à la question du sens, qui pourtant se pose radicalement lorsque la vie me fait souffrir. Car s'il peut y avoir patience, cette patience,

⁴⁶³ Henry, Michel. *Incarnation, une philosophie de la chair*. Seuil, 2000, p. 172

⁴⁶⁴ *Ibid*, p. 174

⁴⁶⁵ *Ibid*, p. 124, "*Comme si quelque chose comme une force pouvait exister ailleurs que là où elle s'éprouve elle-même comme force- où, donnée pathétiquement à soi dans l'auto-donation de la Vie absolue, elle en ressent le pathos . comme si un corps d'homme pouvait être autre chose qu'une chair vivante, une chair invisible, intelligible dans l'invisible de la vie et seulement à partir d'elle.*"

⁴⁶⁶ Evidemment, je n'entends pas le terme dans son acception transhumaniste

ne “veut” pas continuer à souffrir, forte qu’elle est, tant qu’elle patiente, d’une certitude que la vie en elle non plus ne veut pas cette souffrance et qu’elle ne s’y attache pas, qu’elle ne la supporte que par une force d’attachement qui inclut nécessairement le fait que “pathos à l’égard de soi, elle souffre” mais cela ne veut pas dire souffrir pour souffrir et cela ne dit pas non plus “souffrir pour quelques chose.” La souffrance est sans intentionnalité mais le sujet souffrant, patient puis sauvé dans l’instant du toucher qui le lie à l’autre, n’est-il pas en quête de sens ? Un sens qui ne répondrait pas nécessairement à la question pourquoi, un sens même qui puisse dans sa radicalité se passer de la question pourquoi.

Et si dans le toucher nous trouvions à rendre compte du principe d’expérience de la vie,⁴⁶⁷ toucher qui est un acte, cela ne nous mettrait-il pas sur la piste d’un sens qui soit sous la forme d’un impératif à agir ? Ainsi ma sensibilité à l’autre, auprès de l’autre pourrait être entendue comme impératif d’œuvre commune ; qu’il n’y ait jamais que communauté de sens, c’est-à-dire communauté d’êtres de chair liés par l’archi-passibilité de leur chair, voués ensemble à œuvrer pour donner forme au principe d’expérience qui les fondent et les sortent radicalement de la vie impersonnelle.

Et sur ce terrain de “la communauté des Soi,” je ne suis pas certaine que nous trouvions dans la pensée de Michel Henry un véritable chemin pour affronter la question qu’il pose pourtant *“comment chaque Soi peut-il sortir de soi, demande-t-on pour rencontrer les autres, comment est-il avec eux ou comment sont-ils avec lui ?”*⁴⁶⁸

Récusant les positions de Husserl, Heidegger ou même de Merleau-Ponty, chemin sur lequel nous pouvons encore le suivre, Michel Henry s’oppose à toute pensée de la relation qui aurait besoin de l’extériorité pour se fonder, autrement dit la communauté entre les hommes n’est jamais chez lui communauté de consciences, la communauté est celle de la vie et le fait que chacun d’entre-nous soit vivant par la chair constitue le principe d’expérience.

Ainsi dit-il *“l’expérience de l’autre ne saurait se réduire à une “constitution “ au sens husserlien, à un jeu d’intentionnalités dont le corrélat n’est jamais qu’une signification*

⁴⁶⁷ Je reviendrai ici sur le fait que le toucher peut aussi “détourner” la conscience de la douleur, la suspendre, l’apaiser.

⁴⁶⁸ Henry, Michel. *De la phénoménologie, Tome 1 : Phénoménologie de la vie*. PUF, 2003. Coll. Epiméthée, p. 203

noématique irréaliste. Si elle forme le tissu de notre vie et lui appartient, l'expérience de l'autre doit être une expérience réelle. L'autre doit être en nous."⁴⁶⁹

C'est bien pour penser ce que Michel Henry peut qualifier "d'expérience réelle" qu'il me semble que le principe d'expérience du toucher est cruciale. Car si l'autre est déjà en nous, deux questions surgissent aussitôt que Michel Henry n'a pas manqué de poser à partir desquelles nous voudrions orienter différemment notre position.

Si l'autre est en nous, la première question est de penser comment maintenir l'altérité de l'autre dont nous parlons? La seconde question est comment l'autre déjà en nous pourrait-il féconder mon rapport au monde, mon rapport à ma propre vie que je n'y parvinsse déjà sans lui?

Que le toucher me fasse éprouver le fait que ce ne soit pas d'abord par l'intentionnalité de la conscience que je suis en relation avec l'autre de façon fondamentale- Michel Henry dirait transcendantale-, cela se soutient du fait même que l'acte du toucher suspend tout écart de la conscience à la réalité du vécu, que je suis à l'instant du toucher en pleine présence à moi sans écart de moi à moi-même et c'est bien cela qui me touche. Lorsque je suis touchée je m'éprouve en tant qu'unité dont l'intensité ou la profondeur du toucher fait la densité, "je suis," indubitablement, et ce d'ailleurs sans nécessairement contact, puisque l'expression même "être touché," au sens figuré, traduit précisément le fait que là "je" est saisi en tant que je, dans sa justesse de "je," dans son unité ou si l'on préfère son intégrité "touché," je suis un. Touché "je" s'éprouve pleinement dans son intégrité affective. En ce sens notre attention portée au toucher ne dément pas le fait que "*si chaque Soi puise sa possibilité dans la vie, si sa réalité effective se tient en celle-ci, la sienne comme celle de tous les autres Soi avec lesquels il doit pouvoir entrer en relation, alors c'est que la relation elle-même s'accomplit dans la vie, c'est que la vie qui est la condition de possibilité de chaque Soi se trouve être du même coup celle de la relation elle-même.*"⁴⁷⁰

Que ce que j'ai appelé l'intégrité affective nous permette d'affirmer que nous sommes "essentiellement êtres de relation," cela je crois sera entendu à ce stade de notre

⁴⁶⁹ Henry, Michel. *De la phénoménologie, Tome 1 : Phénoménologie de la vie*. PUF, 2003. Coll. Epiméthée, p. 205

⁴⁷⁰ Henry, Michel. *De la phénoménologie, Tome 1 : Phénoménologie de la vie*. PUF, 2003. Coll. Epiméthée, p. 203

avancement, faut-il pour autant affirmer que l'autre est en moi ? Cela ne nous conduirait-il pas à fonder la relation sur une appartenance à un fond d'être impersonnel ? Mais alors comment pourrions-nous comprendre l'expérience fondamentale du toucher ? Nous risquerions d'être amené à devoir occulter le fait que l'intégrité affective comme nous avons tenté de le montrer en deuxième partie ne peut se penser qu'en première personne. Que "je" se fonde dans cette affectivité première absolue de la vie qui en moi se fait chair, et que par conséquence, ne faut-il pas plutôt que nous soyons l'un auprès de l'autre dans **"un agir fondamental commun,"** "commun" d'avant même que je sois moi face à l'autre mais "agir" à partir duquel nous sommes l'un et l'autre, l'un auprès de l'autre dans une qualité de présence absolument unique qui tient précisément à l'altérité de l'un et de l'autre, de l'un par rapport à l'autre qui ne sera pas pour autant reconnaissance mutuelle de deux consciences de soi comme le dirait Misrahi mais deux qualités d'être appelées à un plus d'être ensemble autrement dit à œuvrer ensemble pour un plus fort déploiement de l'être. L'autre ne serait pas alors en nous mais nous serions l'un auprès de l'autre dans ***un nous fondamental, un nous en acte***, une intimité qui ne serait pas celle de l'un et de l'autre mais une intimité commune en train de se "manifester," *un nous* qui ne soit pas nécessairement "antérieur" si cela veut dire impersonnel, *un nous* qui n'est pas neutre en deçà de l'un et de l'autre,⁴⁷¹ un nous déjà promesse de l'un à l'autre à actualiser, un nous

⁴⁷¹ Mon approche s'inscrit donc en rupture radicale avec le "mit-sein" de Heidegger chez qui il me semble que le nous n'est que matière du monde, dans un monde où finalement ce qui nous lie est *l'utilisation* que nous pouvons faire les uns des autres avec lesquels nous *co-existons*.

*"A l'encontre des «éclaircissements» si prompts à s'insinuer par lesquels on s'imagine ce que serait en théorie l'être là-devant des autres, il faut s'en tenir strictement à l'état de fait qui a été montré phénoménalement, celui de leur rencontre au beau milieu du monde ambiant. Ce genre immédiat et élémentaire de rencontre du Dasein dans le monde s'étend si loin que, à commencer par le Dasein qui m'est propre, il n'est d'emblée «trouvable» de lui-même que là ou je détourne les yeux des «vécus» et du «centre d'actes» - à moins que je ne les «voie» pas du tout encore. Le Dasein «se» trouve «Lui-même» d'emblée dans ce qu'il exerce, utilise, attend, empêche - dans l'utilisable dont d'emblée il se préoccupe au sein du monde ambiant." Heidegger, Martin. *Etre et temps*. Gallimard, 1986. Coll. Bibliothèque de philosophie, p. 161*

"Ainsi ni l'être-avec, ni la facticité de l'être-en-compagnie ne se fondent sur une apparition simultanée de plusieurs « sujets ». L'être-seul « au-milieu » d'autres n'affecte cependant pas l'être de ceux qui sont en nombre, il n'entraîne pas pour autant que la présence de ceux-ci se réduise à l'être-là devant. Il suffit d'être « parmi eux », pour qu'ils soient là avec; leur coexistence se rencontre sur le mode de l'indifférence et de

que nous aurions de manière unique “au-delà de tout désir” qui serait encore désir de l’identique⁴⁷² (même appelé désir de l’autre), à “réaliser” au-delà de la situation, au-delà du monde, non pour justifier mais signifier la vie qui *sans nous* n’aurait pas de sens. Éprouver alors qu’en présence, nous faisons un monde, et que ce monde là permet de supporter le monde objectif qu’ordonne la conscience avec son impuissance, par ses seules forces, à faire mieux que ce qu’elle voit même quand ce n’est pas beau à voir.

Mais que nous puissions retrouver la conscience et par elle juger que précisément ce qu’elle voit n’est ni beau ni bon, et que par suite elle entreprenne d’agir, “*aiguillée par le mécontentement,*” cela ne peut être rendu possible qu’à partir d’une préférence fondamentale de ma vie, que seule la présence de l’autre, éprouvée dans sa présence authentique révèle, et non comme mit-sein sur fond d’être impersonnel.

Se pose alors la deuxième question : comment l’autre déjà en nous pourrait-il féconder mon rapport au monde, mon rapport à ma propre vie que je n’y parvinsse déjà sans lui ?

Qu’est-ce qui ferait le caractère essentiel du lien à l’autre et non pas seulement le caractère essentiel de la relation, source de sens, qu’est-ce qui pourrait faire de l’autre et de son visage “*la valeur toujours positive,*”⁴⁷³ sachant que pour Michel Henry tout comme je le pense ce n’est pas le visage en tant que visage qui est “l’essence de la manifestation” ?

Dans *Incarnation, une philosophie de la chair*, Michel Henry critique le mit-sein de Heidegger qui conduit d’une certaine manière à ne considérer la fécondité de la relation qui fait que au-delà de la relation, je et un autre, dans et par la relation, se fondent et s’éprouvent se développant en développant une action dans le monde qu’en situant autrui parmi les outils du monde même si ceux-ci bénéficient d’un pouvoir particulier d’outils capables de créer d’autres outils. “*C’est la possibilité de ce préalable lui-même, de*

l’être étranger. Heidegger, Martin. *Etre et temps*. Gallimard, 1986. Coll. Bibliothèque de philosophie *Ibid*, page 163.

Dans la perspective que je soutiens, la “co-existence” n’a rien d’ontologique, elle est purement accidentelle, en ce que précisément, sortir de l’indéterminé du “on”, c’est d’emblée éprouver la consistance d’une intégrité affective révélée dans une présence. Le “co” ici est un “auprès de” qui “fait l’ambiance” de notre monde commun et le fait être en tant que monde “unique” dans la manifestation de présence unique d’êtres uniques.

⁴⁷² Je signale ici l’ouvrage de Han, Byung-Chul. *Le désir ou l’enfer de l’identique*. Editions Autrement, 2015. Coll. Les Grands Mots

⁴⁷³ Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. Martinus Nijhoff Publishers, 1980, p. 47

“l’être-avec” en tant que tel qui doit être établie.”⁴⁷⁴ La difficulté soulevée est la confusion entre le Da-sein et le Mit-sein. Autrui est toujours en quelque sorte une analogie de moi-même “ le Da-sein est toujours mien”. Et Michel Henry trouve une voie pour “affirmer” une réalité d’autrui qui puisse reconnaître autrui en tant qu’autre que moi dans le fondement de la subjectivité absolue qui fait que en tant que “je,” je suis absolument séparé de l’autre par l’infinie intériorité d’une affectivité de la vie, sans aucune extériorité possible qui permette la relation à autrui sous forme d’une “expérience.” A cela Michel Henry oppose la réalité de l’expérience affective de l’autre mais pour la fonder, il a recourt à une “appartenance” à la même vie qui me semble du même coup rendre difficile le concept même de fécondité de la vie. *“Toute relation d’un Soi à un autre Soi requiert comme son point de départ non pas ce Soi lui-même, un moi- le mien ou celui de l’autre-, mais leur commune possibilité transcendantale qui n’est autre que de la possibilité de leur relation elle-même : la Vie absolue.”* In fine, cette approche ne dirait-elle pas, sans qu’elle le veuille, l’impossibilité même de l’Amour ? Michel Henry ne confondrait-il pas là communicabilité possible entre les êtres humains et relation à l’autre ? Ne s’agirait-il pas alors de relation entre Sois, laissant du coup l’amour du côté du désir qui au fond s’épuisera dans un désir de jouissance, manquant à la force de l’instant créateur, capable d’une fécondité d’être ? Que mon intégrité affective, me dote d’un langage qui n’est pas d’abord celui de la conscience et du discours mais celui de l’éprouvé qui ne peut me laisser indifférent parce que précisément il me renvoie à ma différence essentielle-non pas consubstantielle mais constitutive en présence de l’autre-cela ne me dit pas encore en quoi cette relation, ce lien, peut orienter le projet de faire communauté entre les hommes ou autrement dit de prendre soin les uns des autres. Car énoncer que toute communauté est d’essence “religieuse” comme le dit Michel Henry, en ce qu’elle repose sur un lien fondamental à la vie absolue, autre façon de nommer Dieu et de nommer le Dieu Chrétien qui s’est fait chair, cela ne dit rien encore de ce qui fait que l’autre a toujours d’emblée la force de me toucher plus que tout autre chose au monde, de détourner mon regard de toute beauté du monde et de m’arracher même aux activités les plus plaisantes?

C’est là que le matérialisme chrétien sans doute achoppe, car passer d’une phénoménologie de la chair à une philosophie de l’incarnation requiert de penser s’il est

⁴⁷⁴ Henry, Michel. *Incarnation, une philosophie de la chair*. Seuil, 2000, p. 342

possible de soutenir que “aimer et être ” c’est le même ou pour le dire dans la langue du christianisme que “la vie est amour,” ce qui veut dire qu’elle ne se vit que sur un mode personnel, que “je” porte l’humanité en soi et que je ne peux dire “je” qu’à ce titre, qu’en tant que je participe “personnellement” à la merveille de la présence ; tissage d’humanité. Il me faut pour cela encore préciser ce que peut vouloir dire à ce stade de notre méditation la communauté de sens pour laquelle m’appelle à œuvrer ma vocation à l’autre.

III. 1. §3. La communauté de sens

Michel Henry refuse de penser la rencontre d’autrui dans le champ perceptif, “à l’apparaître du monde (dit-il) s’oppose trait pour trait, selon nous, la révélation propre à la vie”⁴⁷⁵ mais pour autant ne me semble pas véritablement proposer une alternative à la réponse de Merleau-Ponty sur les limites d’un lien à autrui qui serait “objet” de perception. “L’analyse de la perception d’autrui rencontre la difficulté de principe que soulève le monde culturel, puisqu’elle doit réduire le paradoxe d’une conscience vue par le dehors, d’une pensée qui réside dans l’extérieur, et qui, donc, au regard de la mienne, est déjà sans sujet et anonyme.”⁴⁷⁶

La difficulté à laquelle s’est attelé Merleau-Ponty pour penser “autrui et le monde humain” dans la phénoménologie de la perception est celle d’un autrui que “Je” ne rencontrerai que dans mon champ perceptif. Si mon champ perceptif me réduisait à ne percevoir que des “objets” de perception, Autrui ne pourrait donc en tant que tel en faire partie. “Comment donc puis-je moi qui perçois, et qui, par là-même, m’affirme comme sujet universel, percevoir un autre qui m’ôte aussitôt cette universalité ?”⁴⁷⁷

Pour échapper au solipsisme, il faut poser Dieu comme médiateur entre autrui et moi mais alors nous en revenons à la position spinoziste, Merleau-Ponty poursuit “De sorte que pour finir, il n’y aurait nulle part amour d’autrui ni autrui, mais un seul amour de soi qui se nouerait sur lui-même par delà nos vies, qui ne nous concernerait en rien et auquel nous ne pourrions pas accéder. Le mouvement de réflexion et d’amour qui

⁴⁷⁵ Henry, Michel. *De la phénoménologie, Tome 1 : Phénoménologie de la vie*. PUF, 2003. Coll. Epiméthée, p. 199

⁴⁷⁶ Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, 1945. Coll. Tel, 2005, p. 406

⁴⁷⁷ *Ibid*, p. 417

*conduit à Dieu rend impossible le Dieu auquel il voudrait conduire.*⁴⁷⁸ Ce qui permet de “rencontrer autrui” est précisément le fait pour Merleau-Ponty, d’être du monde, plus exactement “*je suis un champ, je suis une expérience*”⁴⁷⁹ et “*l’intérieur et l’extérieur sont inséparables.*”⁴⁸⁰ Le sujet est situation et autrui “fait partie de la situation,” d’une certaine manière je fais l’expérience d’autrui. “*Nous sommes au monde, c’est-à-dire : des choses se dessinent, un immense individu s’affirme, chaque existence se comprend et comprend les autres. Il n’y a qu’à reconnaître ces phénomènes qui fondent toutes nos certitudes.*”⁴⁸¹ Pourtant il me semble que nous ne pouvons trouver dans ce lien à autrui pensé avant tout comme communauté de perception une assise suffisante à une communauté de sens qui me relie, me retient dans l’ici et maintenant de la présence pour soutenir ma patience à l’œuvre car dans cette “expérience.” En prenant pour principe acquis quelques instants qu’une telle “expérience” soit possible, qu’est-ce que cela peut vouloir dire, jusqu’où pouvons-nous suivre Merleau-Ponty dans sa pensée de l’expérience de la présence d’autrui ?

Cela voudrait dire que je ne pourrais rien découvrir de cette expérience que je n’aie déjà en ma conscience, il faudrait qu’autrui n’ait aucune force traumatique autrement dit que je reste en moi-même, rivée à moi et à ma souffrance, voire ce qui serait encore pire de découvrir en autrui un autre moi-même, dans la triste répétition du même.

La question qui se poserait encore est de savoir non pas si nous avons un monde en commun, dont nous pouvons avoir la conscience de pouvoir jouir ensemble en particulier dans le langage mais comment nous pourrions penser une communauté de sens en dehors du monde de la perception et au-delà de l’opération réflexive qu’il impose à la conscience.

Que trouverai-je alors dans ma méditation sur l’éprouvé de la présence, de différent avec l’expérience de la présence dont parle Merleau-Ponty?

Si je suis un champ perceptif, je ne vois pas comment encore je peux mettre à distance la situation dans laquelle j’éprouve la relation, autrement dit comment je peux créer un sens qui ne soit déterminé par la situation même si d’après Merleau-Ponty, j’ai toujours une part de choix sur la manière d’agir. Merleau-Ponty pense d’emblée une capacité de

⁴⁷⁸ *Ibid*, p. 417

⁴⁷⁹ *Ibid*, p. 468

⁴⁸⁰ *Ibid*, p. 469

⁴⁸¹ *Ibid*, p. 470

résister sur le registre d'une liberté qui n'est pas celle ouverte par l'autre avec une force d'attachement si forte qu'elle puisse me détourner du monde mais encore une liberté qui est prise sur le monde en composant avec lui dans la temporalité d'une histoire. Alors rien n'échappe à l'expérience parce que tout a été temporalisé et inscrit dans le continu corporel (certes du corps propre et non objectif) d'un sujet en prise permanente avec le monde et dont les autres font partie aussi. Ainsi "je" suis toujours sous mon regard ou le regard d'autrui, toujours déjà "happé" par le dehors, ce qui a été posé ou ce qui se pose là dans la situation. Sans aucun abri que le champ de l'existence. "*Nous choisissons notre monde et le monde nous choisit,*"⁴⁸² sans doute tant que nous parlons de choix mais de ce qui peut nous permettre encore de tenir nos choix quelque soit la marche du monde, demande une préférence plus fondamentale qui fasse *valeur absolue de la vie*. J'explore alors ici le fait que nous puissions trouver un sens dans la présence d'autrui qui ne soit pas d'abord à entendre sur le registre de la perception ou de ses dérivés de conscience. Un sens qui soit fondement de tout sens possible, avant le langage, fondement à la droiture du langage.

Pour explorer plus avant cette question du sens qui au fond est la question, si ce n'est le cri de l'homme souffrant, je vais relever ici une ouverture qui me semble intéressante dans *Le Vocabulaire Européen des Philosophes*⁴⁸³ " *La polysémie du latin sensus est à l'origine de celles qu'on trouve dans les langues romanes et anglo-saxonnes (fr. Sens, esp. sentido, angl. sense, all. Sinn). Le champ sémantique de "sensus" articule en effet à la fin de l'âge classique trois grandes acceptions : (1) la sensation, la perception sensible ; (2) la compréhension, la perception intellectuelle ; (3) la signification. Cette articulation n'existe pas en amont : en grec, le registre de l'aisthanesthai (sentir, percevoir, s'apercevoir) (1) est absolument distinct de celui du sêmeinein (faire signe, signifier, vouloir dire). C'est cependant sous le chef d'un terme grec, le nous, qui relève du second registre, celui de la perception intellectuelle, que les Pères de l'Eglise, qui le rendent par sensus, unifieront l'ensemble. Le français a gardé le même mot, pourtant polysémique pour désigner ce qui relève des trois sphères d'appréhension de la réalité humaine définies par Scheler, la sphère vitale, la sphère psychique et la sphère spirituelle.*

⁴⁸² *Ibid*, p. 518

⁴⁸³ *Vocabulaire Européen des Philosophes*, Sous la Direction de Barbara Cassin, Seuil Robert, 2004, p. 1133

Ce que je voudrais retenir alors ici comme ce qui “fait sens,” c’est précisément ce qui unifie le sujet, que Scheler n’entend qu’en terme de personne, je serais tentée de dire que le sens c’est précisément ce par quoi le sujet peut prononcer “Je.” Nous trouvons là la parole que nous avons suspendue pour approcher le geste susceptible de me toucher. Je reprendrai ici la lecture de Ricœur et de Lévinas pour explorer en quoi, la parole même la plus juste et la plus apaisante ne peut fonder ma relation à autrui, ce qui ne veut pas dire bien sûr qu’elle ne puisse en être l’expression et même peut-être l’expression privilégiée. Il faudra pour cela de mon point de vue pouvoir soutenir que précisément il n’y a pas d’expérience d’autrui et pour autant penser autre chose qu’un principe d’expérience tel que proposé par Michel Henry. En effet penser Autrui comme “principe d’expérience” nous conduit encore à laisser en suspens l’altérité d’autrui puisque ce principe se trouve en deçà de la singularisation des Soi.

Trouverons-nous du côté de la parole l’articulation entre le singulier et l’universel ? Devons-nous penser dans la parole en laquelle s’agit une pensée, déjà et toujours traversée d’un corps en tant que corps propre, ce par quoi ma vie peut avoir un sens auquel je puisse tenir en ce monde en ce que je puisse “la parler” auprès d’un autre ? L’identité narrative fondée dans le tenir parole peut-il rendre compte de la communauté de sens nécessaire à la possibilité d’élaboration d’une œuvre commune ?

Dans la cinquième étude de *Soi-même comme un autre* Ricœur associe l’identité personnelle ou ipséité du soi, entendue comme maintien du moi et en cela différent de la mêmété, à l’identité narrative. Il s’agit pour lui de répondre à la question “*l’ipséité du soi implique-t-elle une forme de permanence dans le temps qui ne soit pas réductible à la détermination d’un substrat, même au sens relationnel que Kant a assigné à la catégorie de substance, bref, une forme de permanence dans le temps qui ne soit pas simplement le schème de la catégorie de substance?*”⁴⁸⁴

Ce qui, inscrit dans le cadre de ma recherche, revient à nous demander si *je peux faire* quelque chose de ma souffrance ou de ma maladie, nous demander si “je” n’est pas irrémédiablement exilé de lui-même.

Je n’irai pas ici sur le développement de la notion de caractère que Ricœur oppose à l’identité narrative en tant que le caractère relève d’une certaine manière de la quoddité

⁴⁸⁴ Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Seuil, 1990. Coll. Points Essais, 1996, p. 143

du qui dans *le qui suis-je* et ne peut rendre compte que de la mêmeté, donc d'une forme de clôture du sujet sur lui-même, en un sens le caractère est la part de moi que l'autre ne peut affecter. Ce qui m'intéresse ici est le fait que l'identité personnelle soit d'emblée inscrite dans le temps et dans l'écart du temps de soi à soi qui ouvre la possibilité d'une fidélité à soi. Pourtant cette fidélité à soi, Ricœur ne peut l'entendre que dans la perspective d'une fidélité à l'autre. La possibilité de cette fidélité, Ricœur la place dans la médiation de l'institution du langage. *“Se suffit à elle-même la justification proprement éthique de la promesse, que l'on peut tirer de l'obligation de sauvegarder l'institution du langage et de répondre à la confiance que l'autre met dans ma fidélité.”*⁴⁸⁵ Il ne s'agit pas ici pour moi de remettre en cause le caractère d'institution du langage qui d'une certaine manière assure, par l'écart entre soi et soi-même face à un autre la pérennité de la parole donnée. Et en ce sens toute parole est promesse à tenir ; la promesse fait l'essence du langage, parlant, je suis “prometteur” par essence. Mais ce qui fait question encore est la force du sens donné à cette parole, que cette parole, précisément me tienne voire me maintienne, d'où tient-elle de vouloir être tenue car s'il ne s'agissait que de vouloir, elle aurait bien du mal à y parvenir. Ne serions-nous pas encore confrontés à nous laisser protéger par l'institution de langage, à l'écueil de perdre la force de l'instant qui atteste seul de la véritable présence, dans un mode inauthentique de la relation du mit-sein ?

Ricœur avertit bien sûr de la fragilité de l'identité narrative qui a en fait besoin d'une identité morale pour se soutenir, mais ce qui questionne alors est la capacité pour ces deux identités de faire sens et de faire sens commun autrement dit que ces deux identités qui achoppent dans les écarts de ma volonté puissent pourtant être saisies dans un “me voici” sur lequel autrui et moi-même puissions compter. *“qui suis-je, moi, si versatile, pour que, “néanmoins,” tu comptes sur moi ?”*⁴⁸⁶ *L'écart entre la question dans laquelle s'abîme l'imagination narrative et la réponse du sujet rendu responsable par l'attente de l'autre devient faille secrète au cœur de l'engagement.*⁴⁸⁷

Ce qui pour Ricœur prête main forte à la faille secrète c'est autre chose que le langage, c'est un amont du langage, j'oserais dire que c'est le cadre ou la structure première du langage, il nomme cette force, sollicitude. Et si je parle de force pour la sollicitude sans

⁴⁸⁵ *Ibid*, p. 149

⁴⁸⁶ *Ibid*, p.198

⁴⁸⁷ *Ibid*, p.198

que Ricœur ne la qualifie comme telle, c'est parce qu'elle me semble au cœur de sa tentative de fondement de notre vocation à l'autre, problématique centrale de mon point de vue de *Soi-même comme un autre*. Critiquant la dissymétrie radicale dans laquelle Levinas inscrit mon rapport à l'autre et qui en fait rend impossible la relation même, "*L'autre en ce sens, s'ab-sout de toute relation.*"⁴⁸⁸ Ricœur entend "*creuser sous la couche de l'obligation et de rejoindre un sens éthique qui n'est pas à ce point enfoui sous les normes qu'il ne puisse être invoqué comme recours lorsque ces normes deviennent à leur tour muettes face à des cas de conscience indécidables.*"⁴⁸⁹ Mais précisément l'autre et moi-même sommes sans doute d'emblée des cas de conscience indécidables lorsqu'il y va d'un enjeu vital.⁴⁹⁰ Et qu'il y ait alors une spontanéité qui me porte d'emblée à répondre présent à l'autre manifeste un fondement à la relation qui n'est pas d'emblée celui du discours. L'autre d'emblée a du sens pour moi et manifestement j'ai du sens pour autrui. La présence et par suite la force que je pourrai mobiliser pour soutenir cette présence se fonde dans une communauté de sens qui me saisit d'emblée lorsque je suis en présence de l'autre. Ricœur entend ainsi donner à la sollicitude "*le statut (...) d'une spontanéité bienveillante, intimement liée à l'estime de soi au sein de la visée de la vie bonne.*"⁴⁹¹ Et ce qui me semble le plus fécond à ce stade de notre méditation est que cette sollicitude n'est pas à penser dans le sens courant de la charité qui induirait toujours une part de pitié "enfermant" la relation dans une dissymétrie. Si communauté de sens nous pouvons soutenir, il faut que nous trouvions dans la présence de l'un auprès de l'autre, un élan réciproque, celui de deux êtres de chair dont l'essence est de pouvoir être touchés par la manifestation de l'autre, dans la joie et la souffrance et que ce partage les tiennent

⁴⁸⁸ *Ibid*, p. 221

⁴⁸⁹ *ibid*, p. 222

⁴⁹⁰ Nous pourrions d'ailleurs nous demander si toute relation ne s'enracine pas dans ce possible enjeu vital. Si Levinas définit Autrui comme le seul être que je puisse vouloir tuer (ou qui puisse vouloir me tuer), nous pourrions tout autant dire et je dirai même davantage qu'autrui est essentiellement celui auprès de qui je garde le goût de vivre. Que l'on puisse opposer que cela ne peut être vrai que d'un Autrui singulier ne change rien au caractère ontologique d'Autrui; il est par essence en puissance celui auprès de qui la vie a un sens ou n'en a pas. C'est en ce sens peut-être aussi que nous pouvons dire que nous sommes "religieux" par essence.

⁴⁹¹ Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Seuil, 1990. Coll. Points Essais, 1996, p. 222

l'un à l'égard⁴⁹² de l'autre, responsable non de l'autre mais du partage lui-même, responsable de cette intimité partagée qui ne peut être envisagée qu'à même hauteur dans une égale participation à l'élaboration du sens de la situation, dans la relation. Nous comprendrons alors que je m'achemine vers une pensée du soin qui ne s'entend pas d'abord sur le registre de l'aide mais d'un soutien réciproque à la fécondité du potentiel de la relation.

*“Car il procède de l'autre souffrant un donner qui n'est précisément plus puisé dans sa puissance d'agir et d'exister mais dans sa faiblesse même. C'est peut-être là l'épreuve 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 ou l'étreinte débile des mains qui se serrent.”*⁴⁹³ De ces mains qui se serrent, pourtant Ricœur ne dit rien, il ne voit là que l'égalité retrouvée car son projet est de fonder *“une vie bonne, avec et pour l'autre, dans des institutions justes,”* in fine c'est l'institution ou le tiers de justice structurant le vivre-ensemble qui sera la plus à même de prendre soin du sujet. Et la présence alors perdra de sa force fragilisant de mon point de vue l'édifice éthique lui-même.

“L'authentique réciprocité” ici semble nous ramener à l'égalité à partir de laquelle se penserait peut-être in fine *“l'égalité des sorts”* puisque nous sommes tous potentiellement malades et nécessairement mortels mais s'agit-il bien de cela dans la relation entre deux personnes qui sont confrontées à la souffrance, vécue par l'une en présence d'une autre? S'agit-il bien de placer ici l'essentiel de la commune humanité ou d'être attentif plus avant à ses mains qui se serrent, à ces mains qui *“signifient,”* en deçà de toute parole la force absolue du don de soi qui est essence du partage avec l'autre. Penser l'égalité plus que la réciprocité dans la qualité de présence à l'autre, c'est au fond, encore revenir à soi et porter un regard sur soi ou sur l'autre plutôt que laisser se faire la transformation en soi de la présence d'un possible en la présence de l'autre. Par réciprocité j'entendrai plutôt vocation mutuelle qui ne se mesure pas en terme de puissance puisqu'elle est par essence liée à ce qui ne dépend pas que de moi, elle est ma non puissance qui ne retient rien de moi tout comme l'autre qui l'accueille ne retient rien de lui.

⁴⁹² *Ibid*

⁴⁹³ *Ibid*, p. 223

Souffrant ou en présence de la souffrance mutuelle, nous ne sommes plus qu'accueil, passive-activité opposant au mal l'éternel ajournement d'une patience qui aime l'instant. La parole est déjà l'interprétation. Pour que je parle, il faut que je sois et la parole est alors une réaffirmation du je suis dans la traversée du monde et des événements. *"L'étreinte débile des mains qui se serrent,"* c'est l'en-deçà de la parole, la pure présence où "je" n'a plus besoin de se réaffirmer dans une temporalité dans laquelle il court le risque à chaque instant de s'accomplir ou de se perdre. L'heure de l'agonie est sortie du temps, proprement éternel, instant pur et à cet instant aucune interprétation n'a de sens que l'évidence de ce qui advient. Mais le geste, ces mains qui s'étreignent ne serait-ce pas la manifestation du sens même. Car au fond à quoi bon nous dirait la raison ? Je serais tentée de répondre le bien même qui "agit" avant que de penser, avant que de délibérer, le bien qui se reconnaît à ce qu'il fait, à ses effets dans la réponse de l'autre, "auprès de toi, je suis vivant tant que nous sommes en présence." Que la parole soit promesse et médiatise dans la temporalité notre rapport à l'autre, en fidélité, ne peut suffire à fonder une communauté de sens dans cet ultime face-à-face car la parole est déjà un projet, le projet d'avoir le temps de la réalisation, la parole s'abstrait de l'instant. La parole se tait ici tout comme elle peut se taire aussi dans l'accompagnement de maladies sans rémission ou qui modifie radicalement le rapport à la vie. En tout cas la parole se tait sur l'interprétation ou la qualification du mal. Tout au plus écoute-t-elle.

Qu'est-ce qui peut soutenir ma fidélité si ce n'est une promesse? L'enjeu de l'accompagnement est-il à entendre dans cette fidélité à soi qui peut faire violence à l'autre? Que veut dire ici pouvoir compter les uns sur les autres? Ne serait-ce pas par la plus grande humilité laisser se faire en nous l'épreuve de la présence? Laisser se faire ce qui de toute éternité a toujours déjà manqué à mon pouvoir et qui pourtant peut tout aussi éternellement malgré moi, c'est à dire dans le recommencement à chaque instant renouvelé d'une chair qui "produit du nouveau" dans l'acte éternel de la présence. La présence de l'autre manifeste la puissance d'acte en moi. Je ne peux, je ne suis que parce que de tous temps et pour toujours l'autre me touche. Cette qualité essentielle, que je tiens pour la qualité même de l'altérité *est* la puissance de l'acte par lequel lorsque je l'actualise je me détermine en tant que moi. Mais cet acte, cette "participation" qui se détache de tous les possibles pour s'inscrire en réalité, en manifestation, je suis la seule à pouvoir l'accomplir ; la seule à pouvoir l'accomplir et pourtant privée du pouvoir d'en former seule le dessein. Ainsi, je ne me décide pas à agir, je me détermine par le plus

juste engagement de tout mon être pour manifester l'acte qui agit en moi, il y a toujours au fond de mon être ce fond que je ne nommerais pas justement "fond d'être," il y a au fond de mon être ce qui dépasse l'être et en cela, ce qui a toujours dépassé le mien, ce qui me permet aussi toujours de dépasser le mien propre, il y a au fond de l'être la possibilité même de préférer dans l'infini des possibles, il y a *un aimer en acte qui va de soi*, qui anime l'être et le "fait être." Ce juste là n'est pas de l'ordre de la justice mais de la justesse, être là à propos, le cœur ouvert. Non pas unité mais puissance unifiante, pacification de l'être, une puissance sans doute "absolue" et qui peut nous faire croire à notre propre toute puissance, lorsque nous voulons que l'autre ne vive pas ce qu'il vit, lorsque nous croyons comme les amis de Job que le discours pourra rendre raison de tout. Mais il n'en est rien même si nous l'oublions tant que nous ne sommes pas nous même peut-être confrontés à une occurrence critique du vivre, lorsque la vie ne va plus de soi. Cette puissance nous a toujours déjà privés de notre pouvoir dans sa générosité absolue. Et lorsque je parle de privation ici, je ne dis pas que nous ne puissions pouvoir, je dis qu'au fond de l'être il y a une force plus forte que le pouvoir- qui toujours oppose et détruit une part de l'autre- que l'amour a toujours précédé le combat et qu'il est de toute éternité toujours possible, le possible même envers lequel bien sûr, je peux aussi opposer un refus.

Et ce refus n'est pas à confondre avec la résistance. La résistance s'enracine dans ce qui m'est révélé au fond de mon être, dans ce que je découvre comme affirmation absolue à persévérer, nourrie d'une générosité qui me dépasse et n'est pas de mon fait mais du fait de la présence d'un autre, seul fait véritable pour les êtres conscients que nous sommes tant nous ne pouvons être assurés de la réalité des choses, un autre qui me rappelle à l'amour, par lequel je tiens à la vie, un autre qui me rappelle ma vocation, être là les uns auprès des autres pour accomplir la meilleure part de ce qui est donnée à chacun de nous. Le refus reste sourd à cet appel et à son exigence de cultiver en soi la part de l'autre. Je ne peux ici réinterroger plus avant cette question du refus de la sollicitude de l'autre mais j'espère que les orientations explorées dans le cadre de ce travail pourront contribuer à nourrir le débat sur la relation d'aide inscrite au cœur de la relation de soin. Qu'une aide qui ne s'inscrive pas d'emblée dans le champ de réciprocité de notre vocation à l'autre puisse faire violence et en cela active les défenses, c'est ce que la psychologie du soin nous a largement montré, mais il serait aussi fécond, il me semble, d'aborder le refus sous l'angle d'un enfermement sur soi du sujet. Pour entendre l'appel de ma vocation à l'autre,

j'ai ma part de présence à endurer, ma responsabilité, qui est au sens strict la capacité de répondre. Mais cette capacité comme nous l'avons vu je ne puis l'entendre du côté du vouloir, je ne peux l'entendre que du côté d'un éprouvé. Or la place de cet éprouvé est justement ce que la médecine occidentale tient de plus en plus à distance.⁴⁹⁴ Il ne faudra pas se méprendre – parce que l'intégrité affective est un travail qui œuvre en moi et auquel j'œuvre, il sera toujours possible bien sûr d'être dupe de cette authenticité tant pour celui qui souffre que pour celui qui est en présence de cette souffrance. Dans la *commisure* entre le corps originaire, chair d'intégrité affective, et le corps "chosique" pourra toujours se glisser la cruauté d'une puissance destructrice de soi comme de l'autre. Dans le retour de la volonté de puissance qui préfère le néant à son impuissance. Et de cela les soignants sont bien avertis.

Ainsi, bien sûr, la voie est étroite pour une pensée du soin fondée sur le don de soi dans la réciprocité de la présence. Pour autant, je ne crois pas que la terminologie de l'appel ou du rappel nous enjoigne nécessairement de situer le fondement du lien dans le tiers de justice qui s'inscrit dans l'espace du langage; plus profondément nous pouvons entendre une autre parole qui ne s'épuise pas dans le cadre normatif d'un langage et encore moins d'un discours.

Ricœur, dans "*Amour et justice*," en prémisses de "*Soi-même comme un autre*," écrit la même année, affirme par la médiation des Ecritures, une parole de l'amour, "*car l'amour parle - dit-il - mais dans un autre langage que celui de la justice.*"⁴⁹⁵

Ce texte me semble marqué par cette hésitation de Ricœur à pouvoir penser une ontologie de l'agir qui ne s'enracine pas d'abord dans une pensée de la conscience de soi une ontologie qui préfère encore la sécurité de la justice au risque de l'amour. Pourtant il me semble que nous puissions trouver dans ce texte matière à questionner encore la possibilité d'une communauté de sens. Dès l'ouverture, Ricœur nous met en garde "*Parler de l'amour est trop facile, ou bien trop difficile. Comment ne pas verser soit dans l'exaltation, soit dans les platitudes émotionnelles ? Une manière de se frayer la voie*

⁴⁹⁴ Je signale à ce titre la parution en 2015 d'un ouvrage édifiant sur la médecine pratiquée "à distance" du malade par l'intermédiaire des nouvelles technologies ; ce qu'il est convenu d'appeler la "média-médecine".

Vallancien, Guy. *La médecine sans médecin ? Le numérique au service du malade*. Gallimard, 2015. Coll. Le débat, soucieux de venter le potentiel d'optimisation de l'efficacité des soins, Guy Vallancien occulte complètement cette dimension.

⁴⁹⁵ Ricœur, Paul. *Amour et justice*. Points, 2008. Coll. Essais, p. 17

entre ces deux extrêmes est de prendre pour guide d'une pensée méditante la dialectique entre amour et justice. Par dialectique, j'entends ici, d'une part, la reconnaissance de la disproportion initiale entre les deux termes et, d'autre part, la recherche des médiations pratiques entre les deux extrêmes, - médiations, disons-le tout de suite- toujours fragiles et provisoires."⁴⁹⁶

Précisément Ricœur, fidèle à sa tradition herméneutique va penser l'amour à partir de la médiation du langage, c'est-à-dire avant tout dans l'ordre de la conscience. Mais l'amour n'est-il pas justement ce qui met en question la conscience, aussi bien la bonne que la mauvaise, en ce que ne jugeant pas, il est tout entier disponible pour que du nouveau arrive ? Un nouveau qui est acte et un acte que j'entendrais là au sens fort de ce qui a le pouvoir de transformer. Je questionnerai donc dans un premier temps le fait même que nous puissions penser l'amour à partir de ses formes de langage pour inviter ensuite à une autre lecture des références choisies par Ricœur dans notre tradition biblique et oser soutenir qu'il ne pourrait y avoir de langage sans amour et qu'à ce titre aucune des paroles d'amour ne peuvent en rendre compte. Que l'amour avant de parler agit, que toute parole d'amour tient son sens de cet agir qui se disant atteste d'abord de lui agissant. Mais alors il ne saurait y avoir de paroles d'amour parce toute parole véritable ne pourrait être fondée qu'en l'amour. Que le langage puisse parler faux, bien sûr, et c'est à ce titre que je ne peux suivre Ricœur sur le fait que le langage "parle bien," mais que le bien fasse que nous puissions et voulions bien parler, sans doute.

Prenons ici les trois formes spécifiques de langage de l'amour que Ricœur retient. Le langage de louange, l'emploi "troublant" de la forme impérative et la puissance de métaphorisation. Ce que Ricœur souligne ici est que la parole d'amour dit l'affirmation, ne retranche rien, signifie au-delà de tout signifiant. Que dit cette mise en forme de la parole d'amour ? Ne serait-ce pas qu'elle porte dans une forme toujours ouverte au-delà d'elle-même, qui n'argumente pas, qui ne démontre pas et qui ne connaît rien, tant elle porte en elle une bonne nouvelle qui atteste d'elle-même, là aussi tout le possible de la parole, tout le possible d'une parole qui agit, une parole qui "fait le bien" ?

Ce à quoi je prête particulièrement attention ici est le fait que la louange, la forme impérative et la métaphorisation appellent l'autre, inscrivent dans leur forme d'emblée la vocation à l'autre. Cet appel n'a rien d'une supplique, n'a rien d'une attente, cet appel est

⁴⁹⁶ *Ibid*, p. 15

affirmation de l'autre ; il dit fondamentalement "Sois," et nous pourrions alors entendre ce "sois" comme "Aime" ! Etrange impératif en effet qui intime ce qui semble ne pouvoir répondre d'un commandement mais d'abord d'un choix. Sauf à considérer que contrairement à l'interprétation de Ricœur, "Aime !" ne veut pas nécessairement dire "aime moi," aime peut vouloir dire aime ce que tu portes en toi c'est-à-dire donne le meilleur de toi. Et ce meilleur, ce toujours possible meilleur fait la valeur de la vie pour laquelle tu œuvres. Ainsi il me semble que l'économie du don dont procéderait l'amour selon Ricœur et qui s'enracinerait dans une économie de la dette, ne peut rendre compte de la communauté de sens, je n'aime pas "*parce que j'ai été aimé ou que je suis aimé*", autrement dit, j'aime parce que je suis aimant par essence, et souffrant parce qu'aimant, souffrant parce que du fait même d'être "je", j'aime, autrement dit je donne de moi, et donnant de moi - tant par essence se donner de soi - lorsque ma faillibilité et ma vulnérabilité s'opposent à ce don, et que ne peux pas (ou ne veux pas) donner, je souffre. Autrement dit, je n'aime pas par responsabilité et par suite lorsque je refuse cette vocation d'amour, je ne suis pas nécessairement coupable, je suis malheureux. Mais évidemment seule une pensée de l'amour peut soutenir cela, la pensée de la loi ne pourra se défaire de sa culpabilité. N'est-ce pas assez de souffrir qu'il faille encore enraciner la souffrance dans notre faillibilité ? Aimer toujours davantage ne serait-ce pas ainsi que nous pourrions entendre la tradition biblique à laquelle Ricœur se réfère ? N'est-ce pas ainsi que nous devons comprendre que l'amour est plus fort que la mort, que l'amour est le sens de la vie et nous lie dans une communauté de sens par les œuvres de la chair, qu'aucune institution juste ne saurait l'être sans ce lien fondamental qui peut dénouer tous les cas de conscience ? Parce que la conscience ne suffit pas à pouvoir attester même d'une distinction entre le bien et le mal. Cette distinction ne peut tenir que de la capacité à préférer, qui est le propre d'aimer. Ce qu'il faudra alors penser est comment l'amour, générosité absolue, peut avoir sa préférence et ainsi combattre le mal. Car il me semble que dans la réponse à cet appel "aime," dans la réciprocité de nos vocations, la possibilité d'une alliance de soin puisse trouver une ressource propre à régénérer la force que l'exposition à la souffrance exige.

Je retrouve ici la pensée de Lévinas sur l'autrui et son "*Autrement qu'être*" pour m'approcher de ce possible qui s'ouvre à ma vocation à l'autre même si Lévinas ne considère pas "*le commandement d'amour*."

Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas récuse le statut "ontologique" du sujet à partir de son approche du Dire. "*Le Dire signifie autrement qu'en apparence présentant essence et étants (...) Il s'agit de montrer que l'intrigue propre du Dire l'amène certes au Dit - à la mise ensemble de la structure qui rend possible justice et "je pense"; que le Dit- l'apparaître- se lève dans le Dire, que l'essence à, dès lors, son heure et son temps, que la clarté se fait et que la pensée vise des thèmes – tout cela en fonction d'une signification préalable et propre au Dire-ni ontologique, ni ontique- dont il reste à établir en deçà de l'ontologie, l'articulation et la signifiance.*"⁴⁹⁷ C'est bien cet en-deçà de l'ontologique que j'explore aussi même si pour parler du sujet à l'épreuve de la guérison, il nous fait bien poser un être de la subjectivité. Mais précisément si nous ne pouvons attester d'emblée de soi par le discours, alors nous devons interroger comme le fait Lévinas, en deçà de l'être et de l'étant, le fait même de la signifiance. Une signifiance que nous ne pourrions trouver du côté des "Dits de droiture" et encore moins du côté du discours scientifique car aucun de ces discours comme nous pensons l'avoir déjà montré en première partie ne peuvent rien "signifier" pour le sujet qui entreprend de guérir. Les discours de droiture en appelleront à sa volonté dont nous avons montré qu'elle ne pouvait en elle-même trouver son assise et le discours scientifique ne peut servir qu'à "calibrer" l'ampleur du mal et par la suite l'effort à fournir en terme de patience.⁴⁹⁸

Pour Lévinas "*Dire, c'est approcher le prochain, lui bailler signifiance.*"⁴⁹⁹ Et à ce titre, "*le sujet du Dire ne donne pas signe, il se fait signe, s'en va en allégeance (...) l'un s'expose à l'autre comme une peau s'expose à ce qui la blesse, comme une joue offerte à celui qui la frappe.*"⁵⁰⁰ Je retiens particulièrement ici que Lévinas précisément (et comme dans le plupart de ces écrits), pour "signifier" le rapport à l'autre parle de sa réalité charnelle sans pour autant en développer le sens si ce n'est en revenant à une corporéité dont nous savons parlé en seconde partie ou pour rendre compte dans la caresse du rapport "ambigu de l'amour à l'autre" "*La caresse transcende le sensible (...)*

⁴⁹⁷ Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Le livre de Poche, 2011. Coll. Biblio essais, p. 78

⁴⁹⁸ Je me place bien sûr ici du point de vue du Sujet et non du soignant. Il est bien évident que quant à la pratique médicale les discours de droiture et scientifiques régulent les conditions d'intervention efficaces

⁴⁹⁹ Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Le livre de Poche, 2011. Coll. Biblio essais, p. 81

⁵⁰⁰ *Ibid*, p. 83

La caresse consiste à ne se saisir de rien, à solliciter ce qui s'échappe sans cesse de sa forme vers un avenir-jamais assez avenir- à solliciter ce qui se dérobe comme s'il n'était pas encore. Ce n'est pas une intentionnalité du dévoilement, mais de recherche : marche à l'invisible. Dans un certain sens elle exprime l'amour, mais souffre d'une incapacité à le dire."⁵⁰¹ Le Dire ainsi semble soustrait à la présence, n'a pas même "besoin" de la présence. Il est transcendance absolue révélé pourtant dans la "sensibilité" au Visage de l'Autre. Et à ce titre la signifiance portée par ce Dire m'expose à l'autre "*par qui*" je fais signifiance. Je n'est rien. "*Le pour l'autre (ou le sens) va jusqu'au par l'autre, jusqu'à souffrir par une écharde qui brûle la chair, mais pour rien. Ainsi seulement le pour l'autre-passivité plus passive que toute passivité, emphase du sens - se garde du pour soi.*"⁵⁰² Ainsi tout en parlant de la présence, tout en rendant compte de cette affectivité première qui nous lie à l'autre, Lévinas ne se rend pas pleinement présent à la merveille de la présence en situant le Dire dans l'an-archie d'une responsabilité qui ne peut aimer par "défaut de soi." Dans une passivité première, face à l'autre, je suis toujours pour Lévinas dans une "relation traumatique" dans une relation où "je" n'a plus lieu d'être au sens strict, "*absout de toute identité,*" la réalité charnelle, essentiellement vulnérable, étant appréhendé sur le registre de la *dé-position*. "*Le retournement du Moi en Soi – la dé-position ou la des-titution du Moi c'est la modalité même du désintéressement en guise de vie corporelle vouée à l'expression et au donner, mais vouée et non pas se vouant : un soi malgré soi, dans l'incarnation comme possibilité même d'offrande, de souffrance et de traumatisme.*"⁵⁰³ Je voué à l'autre ne peut s'entendre dans le registre de l'être, autrement dit ne peut s'entendre sur le registre de l'identité à soi. Et pourtant si l'étude de la présence nous invite à soutenir une possibilité de permanence de soi sur laquelle nous puissions compter, en tant qu'homme dans une situation de souffrance, nous avons à penser encore ce qui peut "tenir" cette permanence pour "se bien porter." Lévinas poursuit et fait signe dans le cadre de notre recherche à partir de l'analyse du Dire "*Du pour l'autre du dire, il ne doit donc pas être traité en terme de conscience de... d'intentionnalité thématique, ni en terme d'engagement : la signifiance du Dire ne*

⁵⁰¹ Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. Martinus Nijhoff Publishers, 1980, p. 235

⁵⁰² *Ibid*, p. 85

⁵⁰³ Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Le livre de Poche, 2011. Coll. Biblio essais, p. 86

renvoie pas à l'engagement c'est l'engagement qui suppose le Dire."⁵⁰⁴ Le Dire anarchique, d'une certaine manière se dirait toujours *malgré soi*. La possibilité de Dire serait ainsi *la texture*, de ma vocation à l'autre. Il n'y aurait pas d'Acte sans Verbe. Mais alors c'est ce qui relie le Verbe à l'Acte qu'il nous faut encore penser et qui me conduira à aborder le "malgré soi" de Lévinas dans une "optique" différente. Car ce qui me semble encore ici difficile pour rendre compte de ressources que le sujet pourrait trouver en lui-même pour soutenir l'épreuve de la guérison, c'est de fonder ces ressources sur *une passivité plus passive que la passivité même* pour reprendre le terme de Lévinas, qui soit en deçà de la distinction entre passivité et activité et qui ne soit au fond, non pas vocation à l'autre mais plutôt vocation à la souffrance qui d'une certaine manière pourrait aussi s'entendre comme une justification de la souffrance. Autrement dit, sans une essentielle sensibilité à la souffrance par ma réalité charnelle, pourrais-je encore être "sensible" à la souffrance de l'autre ? Le Dire m'ayant toujours "commandé" de porter secours à l'autre. Mais alors si j'ai pu dire que la pensée de Merleau-Ponty nous faisait courir le risque d'être "*happés par le dehors*," dans le champ d'expérience partagé avec autrui, il me semble qu'avec la pensée de Lévinas nous risquions d'être "*happés par l'autre*" prenant le risque d'être en grande difficulté pour apporter du nouveau qui ajoute à sa propre force précisément pour répondre à son appel de pouvoir rester Soi. Car la question reste entière il me semble, "répondre de qui et de quoi" pour que nous restions l'un et l'autre, donc lié dans cette "différence" d'une impossible indifférence qui pour autant ne s'enferme pas dans la quoddité de mon identité qui toujours, et en cela je partage pleinement les analyses de Lévinas, porte en elle les germes de violence. Je m'avance là maintenant sur cette voie étroite où j'essaie sans m'arrêter à l'aporie pour le Philosophe du "Statut équivoque de l'Autre" sur lequel Ricœur conclut "*Soi-même comme un autre*,"⁵⁰⁵ non pour prétendre en dire davantage bien sûr sur ce statut mais plutôt pour poursuivre sur la vocation même en changeant de perspective. Je vais ainsi explorer plus avant ce *qu'aimer en acte veut dire*.

⁵⁰⁴ Ibid

⁵⁰⁵ "*Peut-être le philosophe, en tant que philosophe, doit-il avouer qu'il ne sait pas et ne peut pas dire si cet Autre, source de l'injonction, est un autrui que je puisse envisager ou qui puisse me dévisager, ou mes ancêtres dont il n'y a point de représentations, tant ma dette à leur égard est constitutive de moi-même ou Dieu-Dieu vivant, Dieu absent- ou une place vide. Sur cette aporie de l'Autre, le discours philosophique s'arrête.*" Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Seuil, 1990. Coll. Points Essais, 1996, p. 409

Certes pour cela il nous faudra d'une certaine manière sortir de l'immédiateté du saisissement de ma subjectivité en présence de la subjectivité de l'autre et penser l'espace intermédiaire, l'espace tiers qui puisse accueillir et féconder les œuvres de l'amour et au sens strict créer l'occasion d'une joie qui détourne de la souffrance, joie régénératrice pour le sujet à l'épreuve de la guérison. Et ainsi j'oserais prendre le contre-pied de toute pensée qui fait de notre souffrance ou du rapport tragique à la vie le sens ultime de notre condition, que la merveille à penser et à soutenir est que malgré la souffrance et la mort qui certes sont des caractéristique propres au vivant, aime en nous une flamme éternelle et que le sujet à l'épreuve de la guérison ne peut tisser le sens de son épreuve et tenir qu'à prendre soin d'elle, c'est-à-dire faire œuvre commune auprès des autres.

Cet espace tiers, nous ne l'entendrons pas en terme de justice, qui d'une certaine manière tient des comptes de tout et a déjà perdu la force du commencement ou du recommencement Cet espace tiers, nous le chercherons dans une fécondité de la relation traversée par un amour qui nous pousse toujours au-delà de nous-même et en cela fondement à toute médiation possible dans notre rapport au monde. L'aimer en acte sera alors envisagé comme capacité à rendre ce monde habitable, à y fonder demeure malgré la mort.

Il y a dans ma réalité charnelle, le foyer d'une subjectivité absolue qui tient mon unicité révélée dans la puissance de la joie que j'éprouve à la présence de l'autre lorsqu'il se rend disponible à cette présence et à ce qui l'anime. Une puissance de joie, toujours plus forte que celle de la souffrance et qui a ma préférence, non pas parce qu'elle provoque la joie, mais parce qu'elle appelle à l'œuvre, parce qu'elle appelle au courage d'agir sur l'événement et dans cet appel à l'acte, me saisit, me rassemble, m'unifie pour donner de moi au potentiel de l'œuvre commune qui institue la relation dans une communauté de sens.

Cette communauté étant la guérison même en tant qu'ouvrage auquel l'autre et moi nous nous dédions. Où la parole de l'un ou de l'autre est seconde par rapport à l'interprétation qui se noue dans la part de laquelle l'inouï peut surgir comme impossible prédictibilité du même. Une possibilité inouïe c'est-à-dire le toujours possible dans l'infini fécondité d'un acte qui aime avant d'agir, qui agit parce qu'il aime et qui, acte d'aimer, aime éternellement en dehors de toute action ou de toute événement particulier. Non pas passivité d'avant la passivité mais plutôt activité d'avant l'activité, affirmation sans concession, une passion dont il serait évident que je ne retiendrai pas son caractère passif.

Précisément dans cette passion, l'épreuve d'un agir fondamental qui ne se soumet jamais et pourtant bien sûr susceptible d'obéir au seul commandement qui ne puisse être entendu sans affirmer simultanément la possibilité de désobéir mais jamais de soumettre car l'amour toujours préfère aimer et de par sa préférence est actif par essence. De cette activité qui ne peut être entendue dans le registre du volontaire ou de l'involontaire, et par suite dans le registre d'un pouvoir ou de la dialectique de la lutte pour la reconnaissance.

Le commandement d'aimer, affirmation pure, impératif du "Sois !", plus agissant me semble-t-il que le commandement d'interdiction qui lui est associé. Et cette affirmation ne peut dès lors être que commandement au fondement de tout commencement possible, et pourtant sans cesse renouvelé, ouvrant le possible qu'il appartient toujours à moi et à l'autre d'actualiser, à nous tous d'actualiser, an-archique. Un commandement qui toujours tient son énergie disponible dans l'affectivité absolue de la chair qui m'est révélée en présence de l'autre.

Ainsi je m'éloignerai ici de l'examen de cette capacité à "tenir parole", cette capacité de faire sens dans la promesse tenue de tenir bon, de se "bien porter" quelle que soit l'issue du mal sous l'angle d'une identité narrative, doublée de son identité morale reprise dans *l'institution juste* du langage ni sur le registre de l'impératif du visage de l'Autre que j'envisage pour explorer *la subjectivité à l'œuvre* dans l'épreuve de la guérison d'un sujet aimant par essence, c'est-à-dire débordant toujours la question de l'identité vers l'actualisation d'un plus d'être, une fécondité qui ne s'entend pas comme accroissement de ses pouvoirs comme l'entend Spinoza mais comme actualisation du don, du don de vie que chacun porte en soi, qui touche l'autre et lui prête main forte, non pas tant dans une réciprocité mais plutôt dans *une mutualité de l'être* que nous façonnons ensemble, lisière de notre rapport au monde, dont la qualité fait la solidité de ce qui nous tient en vie.

Et si je devais parler d'une identité dans l'expression de cette subjectivité qui atteste d'une certaine permanence, alors je l'entendrai comme *identité à l'ouvrage*, identité d'incarnation, c'est-à-dire sans cesse œuvrant auprès de l'autre à la lisière du monde. Plutôt régénérative que narrative, une identité à l'ouvrage qui lutte contre la clôture sur soi du discours et des formes de langage, et qui fait toujours en quelque sorte "*un enfant à la langue.*" Dans la subjectivité à l'œuvre, l'être *se manifeste* dans une diversité, peut-être devrais-je dire dans une pluralité, il est fécond par essence, manifestation toujours d'un acte d'amour qui l'unifie et lui donne sens. Le sens de l'être étant dans chacune de

ses manifestations d'être soi mais toute réalité de soi manifestée ne peut être que qualité d'un être unique par lequel il est lui-même et ainsi, en présence d'un autre car seuls des Soi uniques peuvent être en relation. Mais alors il faut pouvoir rendre compte de la possibilité pour un soi d'avoir comme vocation l'autre tout autant que lui-même.

L'être est fécond, d'une fécondité qui ne peut être pensée sur le registre de la substance. Une fécondité en amont de l'être dont le propre est de préférer ce qui est, dont le propre est de créer, une fécondité dont le propre est de rendre possible tout être. L'être étant l'actualisation de cette possibilité même. Mais alors nous ne pouvons penser bien sûr cette possibilité en terme de substance et pas plus en terme de cause formelle.

Nous ne pouvons la penser qu'en terme d'amour. Par amour ici j'entends "*vocation à l'autre.*" Aimer, s'il ne s'agit pas de concupiscence, c'est d'abord sortir de soi pour être présent à l'autre, c'est préférer l'être de l'autre à mon être propre, mais par là-même, prend soin aussi de mon être propre pour garder la force de ma relation à l'autre. Que je puisse par ailleurs être aimé en retour et que cette réciprocité contribue à la fécondité de la relation, c'est évident, mais j'entends soutenir que cette réciprocité ne conduit pas nécessairement à un retour au même autrement dit que l'amour véritable ne peut être narcissique. Et pour autant je n'irai pas non plus sur le champ du sacrificiel si sacrifice veut dire sacrifice de soi. Que le soi se donne ne veut pas dire qu'il se sacrifie, je dirais plutôt qu'il travaille à son épure pour n'avoir à donner que le meilleur de lui-même. La vocation à l'autre c'est le primat du donner sur le prendre mais c'est un donner qui dans sa générosité même féconde celui qui donne.

C'est à partir du concept de participation développé par Lavelle que je souhaite éclairer davantage cette possibilité d'une vocation à l'autre.

Lavelle parle d'une vocation à l'égard du Soi, "*la vocation, c'est la recherche d'une coïncidence de soi avec soi, c'est-à-dire avec la meilleure partie de soi.*"⁵⁰⁶ Mais toute la question de la vocation, qui est d'actualiser son être propre, est d'identifier les conditions de force que nous pouvons trouver à nous actualiser, autrement dit le rapport qui peut être pensé entre l'acte et sa réalisation.

La première distinction qu'opère Lavelle et qui nourrit ma méditation est la distinction entre l'acte pur et l'action. En l'acte pur sont générées toutes les actions et pour autant il

⁵⁰⁶ Lavelle, Louis. *De l'acte*. Aubier, Editions Montaigne, 1946, p. 331

n'en contient au sens strict aucune, puisqu' il ne saurait être limité dans une détermination sans perdre son essence d'acte qui requiert une absolue positivité.

Ainsi l'acte pur est ce qui permet l'être de chaque soi. Pas de détermination d'une réalité et d'une ipséité qui ne puisse se manifester sans une actualisation. Et cette possibilité d'actualisation sans cesse renouvelée dans l'acte pur "fait" la fécondité de l'être. L'être avec l'acte pur se pare de tous les possibles et du fait même d'être ce soi singulier qui se singularise; j'ai le choix d'accomplir ma vocation, ce qui veut dire le choix d'accomplir ma tâche d'être unique, la tâche que je suis seul à même de réaliser quelles que soient les vicissitudes auxquelles l'existence me confronte, malgré la souffrance, malgré la maladie cette exigence du *fiat* qui est la force du quand même, la force d'aimer au-delà de toute situation mondaine, cet être-là, ce présent que l'acte à chaque instant peut transfigurer dans la force d'un éternel recommencement. Mais ce qui nous permet de passer de l'acte à l'action reste encore à penser.

“Si le propre de l'acte, c'est d'être intérieur à lui-même, on comprend sans peine que la participation doit faire apparaître une opposition de l'intériorité et de l'extériorité, bien que cette opposition n'ait de sens que par rapport à nous. Elle naît comme toutes les autres oppositions de l'imperfection de l'intériorité, dès qu'elle est participée, car elle appelle alors un corrélatif qui la nie. Alors on comprend aussi que l'acte reste le secret de notre intimité, qu'il se produise un point même où la participation est consentie, mais qu'il nous oblige, pour dépasser les limites de notre conscience subjective, à actualiser notre être virtuel dans un univers réel, c'est-à-dire à produire une liaison entre l'intérieur et l'extérieur qui convertit l'acte en action.”⁵⁰⁷

Dans ce passage de l'acte à l'action, je m'engage, autrement dit, je réponds à la question qui es-tu par la réponse “me voici,” un me voici qui répond présent à un appel de l'autre toujours premier car sinon en vertu de quoi répondre de moi-même? Quelle force pourrait donc me pousser à sortir de l'intimité de l'acte, s'il ne peut s'agir d'attester de moi pour moi-même, dans une quête identitaire? Quelle valeur pourrait bien prendre mon unicité si elle n'était en différence, c'est-à-dire d'emblée en complément de l'autre? Pour pouvoir attester d'une valeur en soi de chaque personne, ne faut-il pas d'emblée s'appuyer sur ce *fiat* fondamental que chacun *participe* de manière unique à la manifestation de l'être et qu'il *doit* à ce titre réaliser de toutes ses forces ce possible qui demande à être?

⁵⁰⁷ *Ibid*, p. 366

*Tout le problème de la participation réside donc dans le rapport du moi au Soi, c'est-à-dire dans la détermination de ce point, à l'intérieur de l'être total qui porte une responsabilisation plénière de lui-même où je consens à introduire la responsabilité de moi-même et par conséquent à dire "je."*⁵⁰⁸

Je découvre en présence de l'autre qu'être au plus près de soi, c'est être auprès de l'autre et que l'autre ne peut être près de lui-même sans ma participation à "l'être soi" en présence de l'autre. *"L'ipséité, c'est ce rapport de moi avec moi et de moi avec tous qui nous fait naître tous à chaque instant à la même initiative et à la même vie."*⁵⁰⁹ Ce rapport est le rapport d'intimité mais auquel je ne puis me rendre présent que par l'ouverture à l'affectivité de la présence. Affectivité qui n'est pas champ d'expérience, affectivité qui est champ d'éprouvé par lequel je m'éprouve en tant que je et déjà inscrit par ma sensibilité dans une préférence sans laquelle aucun "je" ne serait possible. Ce que "je" découvre est que l'intime n'est pas l'intériorité abyssale d'un fond d'être mais la densité d'un saisissement de soi en présence de l'autre, je découvre l'Acte qui actualisera la possibilité même d'être soi auprès de cet autre, chacun l'un auprès de l'autre est la demeure de mon intimité, qu'il n'y a pas de présence à soi sans présence à l'autre et que cette réciprocité "fait" la puissance de l'acte participé. Ainsi ce qui fait la communauté de sens est que sensible, j'agis, sensible je ne puis être spectateur de l'existence, seul un pur esprit pourrait ne pas passer de l'acte à l'action concrète qui m'engage auprès de l'autre et de moi, qui m'intime au sens strict de répondre présent auprès de l'autre de ce que je suis. *"Je suis dira-t-on là où je sens, et plus particulièrement là où je souffre : la souffrance est le seul lieu du monde où ma présence ne puisse être récusée. Pourtant, je sais bien que je ne suis pas identique à ma souffrance, puisque je me l'attribue, et même je me l'attribue dans la mesure où j'éprouve mes propres limites, ou je reconnais mon impuissance, de la passivité dans mon vouloir, et mon assujettissement à l'égard de certaines actions extérieures dont je ne suis pas maître. Cette souffrance n'est point, si l'on peut dire, la partie positive de moi-même ; je la reconnais comme mienne, mais non point comme moi, puisque le moi ne cesse au contraire de la repousser, puisqu'il cherche*

⁵⁰⁸ *Ibid*, p. 167

⁵⁰⁹ *Ibid*, p. 132

sans cesse à l'expulser. C'est que l'intimité malgré les apparences n'est pas là ou je pâtis mais là où j'agis. ⁵¹⁰

Ce "*malgré les apparences*" dont parle Lavelle se manifeste dans l'énergie de la patience soutenue par la qualité de présence. ⁵¹¹ Présent à la relation de l'un auprès de l'autre, présent à l'élaboration de ce Nous en train de se créer et auquel "je" comme "l'autre" participent, je supporte sans me soumettre, je porte plutôt que je ne supporte, je me porte patiemment, saisie par cet instant auquel je me donne et qu'il m'est donné d'agir ou autrement dit de commencer pour que du nouveau arrive. Et ainsi changer si ce n'est le monde en tout cas la marche du monde et son cours, un cours qui ait un sens, le sens de pouvoir faire œuvre.

Mais c'est là alors que nous devons être attentif à la question d'un sens possible, un sens commun qui ne soit pas d'abord le bon sens dont parle Descartes, affranchi du sensible et dont nous savons combien il ne nous permettait pas de rendre compte de forces propres du sujet éprouvé par la maladie.

Le sujet de la participation est le sujet "*en personne,*" sujet qui se manifeste d'abord dans cette unité, intégrité indéchirable de la chair. Par cette chair, je suis sensible, d'une sensibilité unique et pourtant, parce que sensibilité, en lien avec tout être sensible. Même sensible à l'autre avant que d'être sensible à moi ou si l'on veut dans l'éternité de la présence en communauté de sensibilité. Cette sensibilité serait-elle de l'ordre d'une pure présence dans laquelle moi et l'autre risquerions de nous confondre ? Comment passer de cette commune présence qui se vit dans la patience à une communauté de sens ? Comment je, saisi par cette sensibilité peut-il se sentir "responsable de lui-même" avant que d'en appeler à la responsabilité de l'autre même en situation de fragilisation extrême ? Et n'est-ce pas cela avant tout l'enjeu de la relation de soin que d'aider la

⁵¹⁰ *Ibid*, p. 133

⁵¹¹ N'est-ce pas ainsi que nous avons à lire la figure de Job, figure centrale de l'humanité qui dit l'insondable épreuve de la souffrance ? Quelle est la réponse questionnante de Yahvé si ce n'est celle de la présence ? "*Où étais-tu quand j'ai créé la terre ?*" Ne fait-elle pas signe vers une présence mais aussi et plus fondamentalement vers la présence requise de Job ? Car du monde que Yahvé a fondé et dont il parle, l'homme est absent. Cette absence ne fait-elle pas signe elle vers un ailleurs, l'ailleurs du monde dans lequel la présence révélée dans le dialogue se tient ? L'homme ne serait-il pas cette possibilité de présence même, manifestation d'un amour possible, valeur en soi, préférence, pour autant qu'il "abandonne" son désir de puissance ?

personne en besoin de soin à “bien se porter,” autrement dit à continuer à être Soi, ce Soi unique dont le soignant et tout autre en relation avec elle a alors la responsabilité, en tant que responsable de soi dans sa relation à l’autre, de prendre soin de la part de l’autre dans l’élaboration d’une œuvre commune ? En l’œuvre commune attester du caractère irremplaçable de chacun.

Cette œuvre commune ne serait-ce pas d’abord la recherche d’une communauté de sens ? Et donc non pas la communauté de sens “narrative,” amenant toujours d’une certaine manière la fixation dans une histoire susceptible de contraindre ce présent qu’il s’agit de féconder, mais une communauté de sens qui s’enracine dans l’acte qui ne peut actualiser sa puissance que par les œuvres de la chair. Une communauté de sens qui se fonde dans l’exigence partagée de trouver un sens en commun et de mettre du cœur à l’ouvrage. Etre attentif à tout ce qui nous touche, parce que là se tient l’essentiel qui permet de se tenir, qui permet de se bien porter et ne pas penser cette sensibilité en passivité mais bien plutôt en éternelle activité, l’activité de l’acte pur dans lequel ma sensibilité éprouve sa préférence, aime son action de partage avec l’autre. J’entends en effet soutenir que je n’agis qu’*auprès* de l’autre, non pas nécessairement *pour* lui *ni avec* lui, mais *auprès* de lui, dans la communauté de sens d’une présence actuelle ou parfois potentielle. Que cet agir n’est pas l’œuvre d’une conscience de soi, car la conscience de soi ne peut rien au courage.

Le courage se manifeste précisément en deçà de la conscience de soi. Conscient de moi, je ne suis plus déjà présent à la situation, j’ai déjà figé la distance entre ce que j’éprouve d’insupportable, d’intolérable, d’injuste et ce que je peux en penser. Et certes cette pensée peut m’aider à supporter davantage, à endurer la souffrance mais ne soutiendra pas l’élan courageux qui créera l’événement faisant irruption dans le cours du temps pour infléchir le continuum prévisible de la situation. On ne peut dire avec Ricœur que “*la différence d’avec soi-même est le ver irréfutable dans le fruit de l’immédiat*”⁵¹² que si nous dissociions “verbe” et “chair,” uniquement si nous réduisons la meilleure part de l’âme à la pensée ayant réduit d’emblée le sensible au corporel et à sa passivité, source de

⁵¹² Ricœur, Paul. *Philosophie de la volonté, tome 2 : Finitude et culpabilité*. Points, 2009. Coll. Points Essais, p. 67 “*La différence d’avec soi-même et le ver irréfutable dans le fruit de l’immédiat; et cette différence est déjà présentée dans le “de” qui signale l’intentionnalité de la conscience recèle déjà la dialectique de la certitude de la vérité.*”

faillibilité. Mais n'est-il pas possible d'entendre autrement ce cœur, ce thumos - part dite médiane ou mixte de l'âme - dont nous parle Platon dans la République?⁵¹³ Le penser en mixte c'est déjà d'une certaine manière opter pour une séparation du spirituel et du charnel; le cœur alors pour les "relier," serait mélange de nature. N'est-il pas possible de penser autrement ce mélange autrement que dans la misère d'une fragilité? Cette troisième fonction de l'âme qui seconde la raison ou le désir ne peut-elle pas justement à l'aune de "*l'intégrité affective*" être au fondement de l'exercice "juste" des deux autres? Dans "*l'ardeur du sentiment*," ne faut-il pas prêter attention à la qualité propre de cette ardeur qui est d'abord de donner de soi. Pour Ricœur "*le cœur serait ce moment fragile par excellence.*"⁵¹⁴ Je n'en suis pas si sûre mais que la *désincarnation* de notre pensée puisse en fragiliser la force, c'est ce dont atteste toute analyse d'entreprise de destruction de l'humanité qui repose sur l'exacerbation de l'envie et l'entretien de la peur.

Ainsi sans l'analyse que Ricœur fait du cœur dans la "*fragilité affective*" le nœud de la polarité initiale entre le "*désir vital*" et "*l'amour intellectuel*" marque "*la disproportion originelle.*"⁵¹⁵ Mais je crois que ce qui est manqué ici, c'est la radicalité d'une vie intérieure, précisément celle du cœur qui est mystère du soi en moi noué à l'autre, indépendamment de toute "*intentionnalité*"; précisément le commandement d'aimer auquel la vie corporelle pourra toujours se soustraire mais pas la vie spirituelle qui "participe," agit par la chair. Et pourtant il me semble que c'est ainsi que nous pourrions entendre "*l'inconditionné que la raison exige.*"⁵¹⁶ Mais il n'est pas au sens strict sentiment, il n'est pas médiatisé par une conscience, il est l'immédiat à partir duquel la médiation en second temps est opérée par la conscience, et c'est à ce titre, à ce titre seulement, que nous pouvons je crois soutenir un fond infini de bonté qui a toujours précédé le mal et que ce fond *injustifié* peut suspendre l'attaque du mal.

⁵¹³ Platon. La République, In *Platon. Œuvres Complètes*, Tome 1. Gallimard, 1950. Coll. Bibliothèque de la Pléiade, Livre IV, 439 e – 441c.

⁵¹⁴ *Ibid*, p. 125

⁵¹⁵ *Ibid*, p. 137

⁵¹⁶ *Ibid*, p. 152 – 153. "*Le comble du sentiment d'appartenance à l'être doit être celui où ce qui est le plus détaché de notre fond vital – ce qui est absolu, au sens fort du mot – devient le cœur de notre cœur ; mais alors on ne peut le nommer, mais seulement l'appeler "l'inconditionné" que la raison exige et dont le sentiment manifeste l'intériorité.*"

Le courage, cet attribut du cœur, “brave” le secret de notre intimité, donne sa préférence pour la vie, ce qui veut dire pour un plus d’être, pour l’affirmation de son être propre qui n’est pas celui qu’il veut pour lui-même dans un retournement égotique qui part toujours des “mesures” de la conscience de soi. Le courage ne connaît pas la mesure au sens strict. Il ne sait ni ce dont il est capable ni ce qu’il va produire. Le courage *sent* qu’il faut agir. Le courage ne demande jamais à l’autre de nous sauver, le courage demande à l’autre de nous aider à être courageux, à oser exiger d’être quelles que soient les circonstances *au plus près de soi*, parce que *c’est ce soi qui a valeur pour l’autre* et que l’autre aussi ne peut être cet autre, pleinement responsable de lui-même, que si j’ai le courage d’être le soi qui “fait” sa qualité d’autre.

Le courage est précisément cette générosité de soi qui me pousse “*hors de moi*” en restant Soi, une reprise de l’activité sur la passivité. “Hors de moi” par la maladie, je sors de moi par cet agir qui reprend forme de vie dans laquelle j’imprime une préférence, mais c’est bien “je” qui agit ou qui se forme et s’accomplit dans l’action. Et cette reprise de l’acte, même plus fondamentalement cette possibilité toujours possible de l’acte c’est ce qui situe d’emblée le sujet dans une forme de charité. *Le sujet charitable à l’égard de soi et de l’autre*, au secours de la communauté de sens, au secours de l’humanité en soi qui fonde la forme humaine de l’être dans une personne, “*ressource de bonté d’un être qui ne se déteste pas soi-même.*”⁵¹⁷

Et là bien sûr, j’entends charité comme “*œuvre du cœur.*” Ainsi le cœur n’est-il pas tant à penser comme ce mixte entre le corps et l’esprit, mais précisément cette unité première de la présence véritable, le passage de l’intériorité à l’extériorité, la possibilité d’ouverture à l’autre qui se noue et se forge dans la densité d’une chair éprouvée par l’archi-passibilité de la vie absolue et qui s’éprouve aimante avant que souffrante, une chair qui préfère la joie de la présence aux abymes solitaires de la conscience de soi, une chair toujours plus prompte à agir qu’à supporter si elle n’a pas été niée par la pensée du corps et transformée en “objet de conscience”, une chair, passionnée par essence par laquelle toujours il m’est possible d’activer l’actualisation de mes préférences.

Penser le cœur comme “*l’être du milieu,*” ce n’est pas rendre compte de ce courage, cette sortie de l’indétermination de l’acte pur pour donner une nouvelle forme à l’être. Je ne

⁵¹⁷ Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Seuil, 1990. Coll. Points, Essais, 1996, p. 222

crois pas non plus que nous puissions dire que le sentiment est ce qui permet de sortir d'une philosophie du cœur qui ne soit pas pathologique mais bien plutôt qu'il soit possible de penser une philosophie du cœur sans pathologie.

Que le cœur, certes inquiet a le courage de son inquiétude, autrement dit que le cœur est la force de rassemblement du sujet. Inquiet du dehors, il "garde" l'intégrité du dedans, par intégrité affective. En cela je m'éloigne de Ricœur qui ne pense l'affectivité qu'à partir de la faillibilité et de la fragilité. Ainsi je placerai les œuvres du cœur, par la manifestation de son courage qui est généreuse par essence, au centre de la subjectivité de la personne, comme ce qui lie et relie, à soi-même et aux autres ; essentiel dynamisme de notre vocation à l'autre, clé de voûte d'une communauté de sens possible.

Et là alors je pourrais entendre une communauté de sens qui soit d'abord de l'ordre d'un sentiment si par sentiment nous entendons cette évidence d'une résonance entre moi et l'autre, par le fait d'éprouver en commun ce qu'il est possible d'actualiser de la communauté des Soi, éprouver en commun ce que nous pouvons féconder au-delà de chacun de nous dans l'espace tiers de l'œuvre commune, où agir peut aussi prêter main forte au guérir. Si par sentiment nous entendons la capacité d'ouvrir son cœur, c'est-à-dire se réjouir simplement du fait que l'autre soit et que je puisse en être le témoin.

Ouvrir son cœur, c'est seconder l'aimer en acte, le "garder" en lui prêtant main forte sachant qu'il nous a toujours déjà tendu la sienne par avance, et c'est cette main qui a toujours déjà de toute éternité touché mon cœur, une main qu'il m'appartient de tenir, dont mon cœur sait aussi de toute éternité, s'il est "sincère" que pour la tenir, il lui faudra redoubler de courage à chaque instant. Mais un cœur aussi qui pourrait ne pas s'ouvrir si le mal véritable, le mal de scission entre l'esprit et le corps est trop avancé, parce que sur ce point je maintiens que les formules de Paracelse ou de Spinoza sont indépassables "*l'âme a la force du corps*" et l'âme peut flancher avec le corps, sauf à ce que corps et âme soient pacifiés dans les œuvres de la chair qui aime "corps et âme."

Et ainsi avoir une autre lecture de la pensée de Michel Henry pour qui "*la chair est indéchirable*". Ce n'est pas dans l'absolue intériorité que la chair est indéchirable mais dans la densité du lien qu'elle instaure d'emblée avec un autre soi. Et ce lien qui fait que ce qui m'est le plus intime, ne le soit qu'en lien avec l'autre, c'est le mystère même du cœur.

Et bien que la raison puisse être convoquée à l'élaboration de l'œuvre bien sûr, nous ne pourrions trouver en elle le lien fondateur du sens, par ce que la raison est avant tout

instance régulatrice mais ne crée rien. La raison, c'est précisément le retour du même risquant de dissoudre les Sois dans la recherche d'une juste mesure. Mais il n'est pas de mesure qui tienne dans l'épreuve, pour la traverser, pour lui donner sens il nous faut une intimité de présence au nouveau qui peut surgir à tout instant, il y faut la possibilité de préférer, qui est en deçà du choix, en deçà de la délibération, ce que j'appelle "*l'aimer en acte*".

Ainsi je vais m'attacher à montrer en accord avec Lavelle que le sujet peut trouver la force de ses ressources aux racines de "*l'acte pur*" qui est occasion sans cesse renouvelée de don d'être pour ensuite penser radicalement la force du passage de l'acte pur à l'action dans un "*aimer en acte*."

Aimer en acte au-delà du désir, donc, m'inscrivant clairement dans la tradition chrétienne de l'amour sans pour autant pouvoir m'en tenir à l'agapè parce qu'agapè n'a aucune préférence ; ce qui voudrait dire nier le Soi et ainsi manquer à l'autre.⁵¹⁸

III. 2. "Aimer en acte"

III. 2. §1. L'Amour efficace

Je trouve dans le concept de participation de Louis Lavelle un appui complémentaire à la philosophie de Michel Henry sur la force du lien qui nous voue les uns aux autres, secondant la subjectivité dans sa capacité d'œuvrer pour se bien porter. C'est en approfondissant ce concept à partir du rapport de l'acte et de l'être que je trouve matière

⁵¹⁸ Dans *Amour et Justice*, note 9 p. 25 de l'édition Points, 2008, Ricœur récuse d'emblée une séparation nette dans la conception occidentale de l'amour entre éros et agapè, critiquant en ce sens la dichotomie établie par Anders Nygren entre les deux termes. Ricœur rappelle notamment que "*l'opposition éros/agapè n'a aucune base exégétique.*" "*Si le mot éros est systématiquement évité dans la Septante, c'est pour des raisons qui n'ont rien à voir avec l'opposition entre ce que nous appelons amour érotique et amour spirituel ; inversement, le mot agapè est régulièrement employé pour désigner toutes les sortes d'amour. C'est lui qui s'impose dans le Cantique des Cantiques. Même si le rédacteur du Cantique des Cantiques n'a pas eu d'autres intentions que d'écrire un poème à la gloire de l'amour sexuel, il suffit que ce texte est été interprété par des générations de lecteurs, en particulier par les grands mystiques, comme une allégorie de l'amour spirituel. Cette lecture a fait du Cantique des Cantiques le paradigme de la métaphorisation de l'amour érotique. C'est ici le lieu de rappeler que la signification d'un texte est solidaire de l'histoire entière de sa réception.*"

à penser un *aimer en acte* susceptible de qualifier l'énergie qui "régénère" les ressources propres du sujet à l'épreuve de la guérison.

*“ Nous vivons toujours dans l’instant, et si nous sommes chassés d’instant en instant, c’est donc que nous ne trouvons l’absolu nulle part. mais s’il ne dépend pas de nous d’arrêter l’instant qui fuit, comme le demandait Goethe, il dépend de nous de ne point fuir avec lui, mais d’accéder par lui à l’éternité. Comme aucune relation ne peut-être détachée de l’Absolu dans lequel elle prend place, ni aucun phénomène de l’être sans lequel il n’aurait point de réalité comme phénomène, tous les instants transitoires, qui varient sans cesse par leur contenu, doivent trouver place dans un présent éternel qui les distingue et qui les lie, qui est le milieu commun de toutes les consciences et dont aucune d’elle n’est jamais sortie et ne sortira jamais. Là est cette expérience que nous avons de l’Absolu, dans cette pointe indivisible où la relation, en se posant, pose sa propre dépendance, où le phénomène demande toujours à prendre pied dans l’être, où dans le présent, l’instant renaît toujours. ”*⁵¹⁹

Je vais conduire là une lecture attentive de Lavelle car si nous voulons parler de ce sur quoi nous pouvons compter, et d'une possibilité même de pouvoir compter les uns sur les autres, c'est-à-dire aussi sur soi, il faut que nous puissions penser cet Absolu qui nous lie malgré les défaillances.

L'Absolu, qui ne peut qu'être en soi, et à ce titre pure intériorité ou intériorité infinie, l'intime par essence, Lavelle le pense simultanément en tant qu'être et acte *“Et s’il est vrai que l’intimité parfaite ne peut résider que là où l’Etre agit et cesse de pâtir, si par conséquent nous n’existons nous-même que là où nous agissons, alors l’être, qui n’est qu’être, ne peut être lui-même qu’un acte sans passivité, c’est-à-dire l’acte par lequel il ne cesse de se faire. C’est cet acte qui est le dedans même de tout ce qui est. ”*⁵²⁰

Ainsi nous ne sommes qu'en tant qu'acte participé, ce qui veut dire en *disposition d'agir*, car notre être, du fait même de pouvoir dire "moi" se manifeste par une certaine disposition à l'égard de l'être qui précisément *tranche* d'avec le monde, même si pour Lavelle (à la différence de Henry), il est du monde et s'en sert pour se manifester, en présence des autres par un acte. Cette disposition que nous avons toujours, pourtant

⁵¹⁹ Lavelle, Louis. *De l'intimité spirituelle*. Aubier, Editions Montaigne, 1955. Coll. Philosophie de l'esprit, p. 15

⁵²⁰ *Ibid*, p. 25

nous ne pouvons l'actualiser pleinement car du fait même de pouvoir être Soi, dans une différence à l'égard de l'autre, nous prenons position dans l'acte par nos actions. Au sens strict, je dirais *c'est là que nous nous tenons, c'est-à-dire en nul "endroit" qui puisse être objectivé par une conscience*, toujours précédent la conscience qui réfléchit au fait qu'elle est en train d'agir ou qu'elle a agit et qu'à ce titre, *elle peut le faire*, et donc décide intentionnellement d'agir. *Nous nous tenons dans l'acte, c'est l'acte qui nous tient*. Qu'est-ce que cela peut vouloir dire, en quoi cela peut-il nous aider à approcher ce qui pourrait être de l'ordre d'une ressource dans le sujet qui repousse la progression du mal, une ressource contre laquelle le mal ne pourrait rien, n'aurait aucune prise, une part en Nous, indestructible et qui ne veut pas dire ici bien sûr immortelle ? Car ce qui présente là de mon point de vue la plus grande difficulté c'est de penser ce qui "permet", de manière fondamentale et sur un plan ontologique le passage de "l'être en acte" à l'action et dans ce saut la ressource "bien-portante" avant que d'être "bienfaisante" ou par symétrie "bienveillante".

Poser l'acte comme dedans de tout ce qui est c'est affirmer un dynamisme au fond de l'être, c'est affirmer même que "être" pour le sujet c'est *participer* à ce dynamisme.

*"Nous dirons donc qu'un être ne peut avoir d'autre intimité, c'est-à-dire d'être qui soit véritablement le sien (par contraste avec une nature qui lui serait encore étrangère et qu'il serait obligé de subir), que l'être qu'il est capable de se donner à lui-même."*⁵²¹

Cet acte qui fait l'être se faisant, que Lavelle considère comme "*créativité absolue*" ouvre une voie vers une consistance possible du sujet éprouvé par la souffrance. Pour autant que nous puissions penser ce qui sans être du registre de l'extériorité (qui est toujours "dans le monde" et qui en tant que tel est le négatif qui s'oppose à l'intimité de l'être) serait malgré tout radicalement différent de moi sans m'être extérieur. C'est dans l'intimité de l'acte se faisant que nous devons trouver le mystère ou la merveille d'un partage d'être qui ne peut se concevoir autrement que sur le registre d'une fécondité. Une fécondité dont le propre serait de pouvoir toujours opposer à la destructivité de notre part organique liée à la matérialité du monde une créativité qui porte l'acte à être et qui, repoussant le néant à chacun de nos élans, lui donne nouvelle forme et dans cette mise en forme, nouvelle "allure de vie" qui se tienne.

⁵²¹ *Ibid*, p. 100

Et je dois là encore plus avant préciser la fécondité qui est approchée ici. Devrions-nous la penser comme l'aporie de la pensée sur les pas de Ricœur, dans la continuité de Michel Henry comme auto-affection de la vie absolue, comme Lévinas dans la conversion du regard ou au plus près de Louis Lavelle comme œuvre de l'esprit ? Ce que je crois pouvoir affirmer à ce stade de ma méditation est que nous ne puissions soutenir une ressource "régénératrice" et donc féconde que le sujet puisse "porter" seul. Que cette ressource "œuvre" dans l'intimité de mon être-se-faisant-dans-l'acte dont je dispose, ce qui ne veut pas dire que je puisse en être la source mais plutôt que l'élan qui me soutient et que je porte n'est toujours que re-source, puisant à une autre source qui ne pourrait non plus seulement être une source qui se trouve en l'autre. L'un et l'autre "re-créons" parce que puisant dans la profondeur infinie d'une intimité "touchée" de l'un et de l'autre auprès de l'un et de l'autre. Cette profondeur infinie dans laquelle "je" puise sa consistance qui est toujours de pouvoir s'y ressourcer, pourtant n'est "accessible"-approchée?- que dans la présence de l'autre. La "mesure" de cette profondeur, qui bien entendu passe toute mesure de calcul, requiert l'absolue différence, l'absolue différence de l'absolument autre mais qui n'est autre aussi que parce que je suis absolument qui je suis, autrement dit, je consiste à être "je," c'est-à-dire un être singulier *profondément touché*, au cœur de son être par la présence de l'autre et la densité de ma consistance se conforte dans cette présence.

Cette présence ne peut agir de mon point de vue que par le mystère de la chair dont l'opération relève d'une véritable "alchimie" entre les êtres et là oui, nous pourrions affirmer que la "vérité met en cause le sujet." *L'alchimie de la présence*, transmue le sujet, c'est-à-dire transmue la relation en création d'un tiers, une nouvelle allure de vie qui œuvre pour la vie, ce que j'appelle "l'œuvre commune" ; l'œuvre se caractérisant par le fait même de "faire communauté." Ainsi si nous arrivions à approcher le propre de cet élan que je n'appelle par désir car comme j'ai tenté de le montrer déjà, il est au-delà du désir ; non pas démuné pour autant mais dénué de toute téléologie, peut-être pourrions-nous ouvrir une nouvelle voie à la pensée du soin qui ne soit pas tant de guérir ou même simplement de "traiter" une maladie mais comme l'énonce l'intention

de Michel Henry “ rendre une vie malade, malade peut-être de la maladie mortelle, à son pouvoir et à son bonheur de vivre. ”⁵²²

La transmutation du rapport au corps par la chair est précisément ce à quoi Lavelle semble renoncer dans une conception de la participation qui certes permet de dépasser l’antagonisme du dualisme ou du monisme qu’il renvoie dos-à-dos⁵²³ tout comme celui du matérialisme et du spiritualisme mais qui ne pense encore le corps que comme corps en lequel s’incarne un esprit dont la conscience sera l’actualisation. L’esprit risquant alors de s’évanouir en conscience qui n’est jamais que représentation et à ce titre ne plus pouvoir rien créer de nouveau.

Or cette créativité absolue en laquelle notre créativité singulière prendrait sa source suppose de pouvoir préserver – garder – notre part de liberté dans l’épreuve du monde qui résiste à notre vouloir et notre pouvoir. Dans l’épreuve de la guérison, peut-être l’épreuve consiste-t-elle en cela de ne pas se laisser “dissoudre,” “absorber,” “néantiser” par le mal et ainsi de pouvoir se tenir dans le dynamisme régénérateur de l’acte créateur, *identique et nouveau à chaque instant*.

Car ce à quoi nous confronte l’épreuve de la guérison, lorsque précisément la force de ce dynamisme manque, c’est de manquer à l’être, éprouvant un risque vital bien au-delà du risque biologique, un risque de non sens dans notre rapport au monde face auquel les forces de la conscience qui ne pense “qu’après coup,” en retard ou en indigence ontologique lorsqu’elle se met à imaginer, ne sauraient suffire à lutter. Qui a réellement souffert sait que le monde ne peut rien pour nous et que l’observer ne nous distrait de rien, sauf à renoncer à *ma* Vie pour me dissoudre dans *la* Vie, qui peut nous faire vivre de paysages en nous absorbant dans le cycle de la transformation organique⁵²⁴ et réduisant le sujet au “champ d’expérience comme l’appréhende Merleau-Ponty. Nous avons vu pourquoi cette perspective est tout autre que celle que j’explore ici ; elle requiert le regard du sage qui prend son parti de tout et en un certain sens pour lequel la guérison même ne fait pas question. Or, il sera clair à ce stade que la méditation que je

⁵²² Henry, Michel, *De la phénoménologie, Tome 1 : Phénoménologie de la vie*. PUF, 2003. Coll. Epiméthée, p. 309

⁵²³ Lavelle, Louis. *De l’intimité spirituelle, Appendice*. Aubier, 1995, pp.258-259

⁵²⁴ Voir à ce sujet Jullien, François, *Vivre de paysage, NRF Gallimard, 2014*, un ouvrage qui pense la relation de culture chinoise à l’affectivité, dont le sujet (dans sa conception occidentale est “absent” à lui-même mais présent au monde et à la vie.

développe ici “ne prend plutôt son parti de rien”. Dans *mon* rapport au monde et la maladie qui s’y trouve, j’éprouve que l’essentiel se noue dans le rapport intime que j’entretiens avec *ma* vie dont je soutiens qu’elle n’est pas du monde mais qu’elle s’y tient en lisière, dans l’entrelacs de mon tissu charnel avec mon enveloppe corporelle. Enveloppe qui jamais ne peut signifier qui je suis et qui pourtant me contient, tissu charnel qui ne pourrait prendre forme sans cette enveloppe⁵²⁵ qui pourtant ne se tient qu’à mesure de la densité de l’ouvrage du tissage intérieur. Tissage intérieur que je ne saurais réduire au milieu intérieur, que j’entendrais plutôt comme le foyer de l’être préparant éternellement la venue d’une étincelle créatrice, toujours possible, explorant une nouvelle forme de vie. Tissage intérieur qui, affaibli par la destructivité organique, peut renouer avec sa vie un fil qui n’a rien d’organique, le fil du tissage intérieur d’une autre manifestation de soi. Et quoique cette métaphore emprunte au symbolisme de la résilience, elle ne lui doit rien en ce sens qu’elle ne tisse par avec la matière du monde qui est l’histoire, elle est précisément ce sur quoi l’histoire n’a pas de prise, la densité dont il est question ici est celle d’un cœur fidèle, c’est-à-dire aimant. Le tissage intérieur est “aimer en acte,” sensible au présent éternel de la présence d’un autre soi.

Si la subjectivité est intimité spirituelle, il faut pouvoir soutenir le lien qui permet un accroissement d’être dans la relation à l’autre, un lien qui puisse lui-même s’incarner. Or nous avons vu pourquoi je ne peux me résoudre à penser que ce lien puisse être soutenu par le corps “organique”, autrement dit que ce lien soit établi en extériorité. Il faut que l’autre puisse participer à mon acte de participation et que d’une certaine manière mon acte puisse être “inspiré” par la qualité de présence de nos êtres en acte. Cela ni les consciences, ni les corps ne le peuvent car précisément cette inspiration est ce qui fait leur efficace, il faut donc qu’elle puisse en être la source. C’est bien il me semble ce vers quoi tend la pensée de Lavelle approchant l’au-delà de l’essence dans la subtile transmutation de la possibilité de l’acte en donnée de conscience, une fois cette possibilité actualisée en action particulière, mais il maintient dans sa conception de l’incarnation le corps comme corps organique et non charnel au sens où nous l’avons développé, c’est-à-dire comme “instrument” de l’esprit au même titre que le monde.

⁵²⁵ Je ne réduis pas ici l’enveloppe à la peau, ni même au “moi-peau” tel que pourrait l’entendre Anzieu. Anzieu, Didier. *Le Moi-peau*. Dunod, 1995.

“ *La distance ontologique qui sépare l’esprit du corps, c’est celle qui sépare non pas proprement le possible du réel, mais une puissance qui nous permet de constituer par un acte de liberté notre essence éternelle d’une donnée actuelle qui lui sert d’épreuve et d’instrument, mais qui ne cesse de nous échapper et de nous fuir.*”⁵²⁶ Mais si le corps devait se réduire à l’instrument, pour maintenir “une distance ontologique” avec l’esprit, comment alors pourrait-il rendre compte d’une subjectivité unique et singulière manifestée dans la présence qui me touche? Et si ce corps “instrumentalisé” devait “suivre” le déploiement de mon être spirituel dans la succession de mes actes “participés,” qu’advierait-il de cet être actualisé en un corps fragilisé? Nous poursuivons donc ici l’intuition de Lavelle en risquant une approche plus radicale de l’incarnation, susceptible peut-être de nourrir le débat sur la part “psycho-somatique” de toute maladie et en retour de sa guérison et par là même sur l’effet placebo dont la réalité est fortement constatée notamment dans les maladies dites “systémiques” et chroniques qui ne peuvent être réduites à un paradigme causaliste des lois biophysiques. Je ne développe pas ici ces applications pratiques pour elles mêmes, ce qui ne relève pas de ma compétence, mais j’inviterais pour d’autres travaux à questionner le fait de ces “dérobades” à la science médicale à partir d’une philosophie de l’incarnation. Je relève ici simplement que le placebo d’une certaine manière est l’objet transitionnel du soin (tout comme pour une part au moins peut-être le médicament) et que la part psycho-somatique de la maladie est le plus souvent associée à une épreuve affective.

Pour maintenir une participation à l’être dans un corps fragilisé, dont la conscience à juste titre craint une exclusion de l’être en tant que sortie de Soi, la philosophie de Lavelle pourrait nous conduire à une pleine spiritualisation du Monde dans une sorte de force néguentropique exercée sur la matière, “*on comprend ainsi le double mouvement auquel l’esprit est assujetti et qui explique à la fois la constitution du monde matériel et la création de l’essence individuelle : à savoir qu’il doit toujours s’incarner sans quoi il ne serait rien de plus qu’une virtualité pure, et toujours se désincarner, afin de*

⁵²⁶ Lavelle, Louis, *De l’intimité spirituelle*. Aubier, Editions Montaigne, 1955. Coll. Philosophie de l’esprit, p. 261

spiritualiser tout ce qui est. ⁵²⁷ L'esprit "ordonnant" la matière en lui donnant forme, la matière se prêtant alors à un dynamisme métamorphique aux possibilités infinies et pourtant contenues dans un Tout. Mais si nous pensons l'acte comme ce qui ne peut nous faire défaut - éternité d'être - pouvons-nous considérer que *l'esprit est constitué par l'acte de conscience* ?⁵²⁸ J'entends plutôt soutenir que ce que nous appelons esprit, si nous entendons par ce terme ce qui rend possible ce qui *est* et par suite *ce qui peut-être pour nous*, n'est justement pas constitué par l'acte de conscience mais par l'acte d'aimer qui lui-même conditionne le contenu de conscience; et qu'en ce sens "**aimer et être, c'est le même,**" que la ressource dont nous avons à prendre soin dans *le sujet à l'épreuve de la guérison* est celle de l'aimer en acte. Mais alors nous devrions laisser aux portes, à la lisière de soi comme de l'autre, toute tentative de relier l'Absolu à une Totalité car l'Amour toujours féconde à partir d'une préférence et en cela peut inscrire un dynamisme au cœur de l'acte qui fait être et peut faire "renaître," à l'infini, hors de l'espace et du temps de la matière à laquelle nécessairement renvoie une pensée de la Totalité, à moins que celle-ci ne vise une spiritualisation historique de la matière, au sens où l'entendra Hegel, mais alors l'intégrité affective que je soutiens ici ne peut plus être pensée.

Passer de l'agir à l'action c'est se mettre à l'œuvre, se mettre à l'œuvre de la chair, "faire notre travail personnel" dont le lien est "l'artisan."⁵²⁹

Le passage de l'acte à l'action c'est le sensible, le sensible qui d'un côté me lie à l'être et de l'autre me lie à la vie organique et aux choses mais du même coup me tient à la lisière du monde.

Et oui, d'une certaine manière pouvons-nous dire que le monde nous donne contenance, il nous tient dans la vie pour faire œuvre de vie, mais il nous tient toujours sur le mode

⁵²⁷ Lavelle, Louis, *De l'intimité spirituelle*. Aubier, Editions Montaigne, 1955. Coll. Philosophie de l'esprit, p. 269

⁵²⁸ "Ainsi, l'esprit ne sera point pour nous une chose transcendante et que nous devrions poser indépendamment de toute expérience car, s'il est transcendant à l'expérience de l'objet, il n'est point transcendant à l'acte de la conscience comme tel." *Ibid*, p. 258

⁵²⁹ On voit bien ce qu'il y a sans doute d'intuition dans l'engouement pour le développement personnel. Le problème est qu'il ne prend pas en compte dans leur radicalité *les conditions de possibilité* de développement de la subjectivité, et en particulier notre "vocation à l'autre."

d'un dépassement. L'action n'a pas sa fin en elle-même, elle est une forme singulière de l'aimer en acte qui nous porte et que nous pouvons à tout moment actualiser, et qu'en un sens, tout ce qui s'y oppose, est occasion d'actualisation plus vive.

Mais en aucun cas il ne s'agit de le justifier, en aucun cas cela donne de la valeur à la peine. Il n'y a que la joie de pouvoir aimer qui vaille. Il n'y a pas de proportion possible entre la peine et le mérite qui reviendrait à justifier la peine mais le mérite se mesure seul au fait de maintenir la joie vive.

Et il n'est pas certain que la joie dont je parle ici soit plus facile à actualiser dans une vie épargnée (s'il en existe) par la peine que dans une vie qui traverse les épreuves. Sans doute l'épreuve est-elle simplement comme le dit Misrahi l'occasion de questionner ce qui m'attache à la vie quand celle-ci me fait souffrir à un point tel qu'elle met en jeu sa continuation même.

Ainsi, même si la lecture de Lavelle nous amène je crois au plus près de la "ressource régénératrice" que je cherche pour le sujet à l'épreuve de la guérison, je tenterai encore de questionner dans cette pensée qui fait de l'Amour la possibilité de l'être, rejoignant ainsi la lecture de Platon sur un Bien au-delà de l'essence, une difficulté à le penser dans une réelle radicalité, une difficulté de mon point de vue justement liée au statut ambigu de fonction de la conscience qu'il lui confère.

Je vois bien ici l'ampleur de la tâche qui tient au fond à cette difficulté rencontrée par notre tradition à rendre compte et à assurer par notre seule pensée à laquelle pourtant nous voulons pouvoir nous fier le fait d'établir le lien entre la possibilité d'une juste pensée et d'une action bonne qui conditionne l'activité de la conscience même. Il faut bien que l'idée du bien, qui est par essence de trancher d'avec le mal, "*nous vienne à l'esprit*" et qu'elle puisse encore être accessible à notre conscience et notre capacité de penser et de vouloir même lorsque le mal menace notre intégrité. Et nous avons vu dans notre seconde partie que de cela d'ailleurs l'expérience atteste. Alors, prenant appui sur l'intuition de Lavelle, je vais tenter un autre développement sur la place centrale de l'amour que lui accorde sa pensée après l'avoir situé dans son argumentation sur l'acte pur.

Pour lui "*il ne suffit pas de dire qu'être c'est agir, comme si l'acte était par rapport à l'être une suite naturelle; il faut dire que l'acte fondamental dont tous les autres*

dépendent c'est l'acte même d'être dont tous les actes particuliers sont une sorte d'expression et de dispersion selon les circonstances de temps et de lieu."⁵³⁰

Entièrement en soi et donnant tout de lui, l'acte pur, est l'éternel dans lequel s'inscrit le temps et l'espace de l'action particulière de tout être particulier.

*"Car le propre de l'être c'est de ne commencer jamais et le propre de l'acte, c'est de commencer toujours. Mais ces deux caractères en se joignant définissent précisément l'éternité."*⁵³¹

Si tous nos actes s'inscrivent dans le cadre de cet acte pur en ce que le fait même qu'agir sous tend le fait de le pouvoir toujours et à défaut, de ne plus être. tant que nous sommes, nous sommes *en acte*, en possibilité d'agir comme possibilité d'être même.

Et c'est là bien sûr que surgit la difficulté. La possibilité d'agir, même le fait d'être cette possibilité, ne fait pas nécessairement la *ressource* de notre action et pourtant il faut bien penser ce passage, cet intervalle entre l'acte pur et l'acte participé qui engage et fonde notre liberté et à ce titre notre subjectivité.

Je ne peux dire "je suis" (plutôt que il est) que prenant position dans la possibilité d'être. Penser l'acte pur, c'est immédiatement poser la question de la liberté dans ma participation à l'être et c'est fondamentalement chercher à comprendre ce qui, fasse à l'injustifiable de la souffrance, peut encore nous permettre d'être résolu à rester cet être particulier dont nul autre ne peut prendre la place dans la participation à l'acte pur, pour "accomplir" les possibilités de la part d'être que je suis seule à pouvoir manifester, participant à l'éternel accomplissement de l'être, à la fois infini et divers, d'autant plus fécond, c'est-à-dire d'autant plus "présent" qu'il se manifeste dans une fécondité infinie d'acte auquel le divers et moi en particulier, je donne chair, c'est-à-dire réalité.

Et c'est à ce titre, je crois que nous pouvons affirmer que l'être, c'est *nous, c'est chacun de nous*, que l'Être nous appelle à être celui, celle que nous sommes quoiqu'il nous arrive, mais que de ce fait même, *c'est le nous qui prime*, et non pas l'autre dans une relation asymétrique dans laquelle la relation elle-même s'absout, laissant en fait l'autre dans l'impossibilité d'une présence partagée mais dans la relation même. "*Dans la relation même,*" j'entends par là dans la fécondité de l'acte qui a besoin d'une différence pour être, qui a besoin de nos différences pour être, de notre unicité qui nous

⁵³⁰ Lavelle, Louis. *De l'acte*. Aubier, Editions Montaigne, 1946, p. 63

⁵³¹ *Ibid*, p. 77

lie nécessairement à l'autre et à tous les autres Soi et qui ne peut s'actualiser que dans la réalité de ses relations particulières, réelles avec d'autres êtres qui ont sa préférence, c'est-à-dire avec d'autres êtres, en présence desquels *il peut aimer*. Et c'est dans la qualité de cette présence dans notre rapport de sujet au monde que tout objet et ainsi toute souffrance peut devenir *objet* pour nous, un objet à l'égard duquel nous puissions garder nos distances, pour autant que nous prêtions attention véritable à l'enjeu de la présence auprès de l'autre. En cette présence, abri, demeure éternelle de l'intimité absolue de la présence, je peux me tenir à distance de tout ce qui n'est pas celui auprès de qui je suis, qui est auprès de moi sur lequel je compte et qui compte sur moi. Le réel est empli de cette présence qui ouvre l'espace infini et le temps éternel et dans cette hypostase, signe la déroute du mal, *fait résilier le monde*.

Et alors, dans la profondeur de l'acte révélée par la densité de la présence qui ne peut me laisser indifférent, qui agit en moi, *je peux vouloir agir ma part*, et j'oserai le dire dès maintenant même si je ne suis qu'en chemin de mon développement, *guérir du mal de ma souffrance*, que la souffrance puisse être ou non guérie.

Reste alors que c'est encore "le pouvoir vouloir" dont il faut que nous puissions articuler la possibilité même alors que Lavelle en fait la source de l'Amour. "*Tout objet que nous pouvons posséder est un obstacle accepté, transformé, spiritualisé. En lui-même il n'est qu'action. Il agit sur nous ; il suscite en nous une réponse. Et il crée notre mérite à partir du moment où la volonté que nous avons de le vaincre se change en acceptation d'une présence qui nous enrichit. La volonté est alors devenue amour. Volonté de vaincre n'était qu'une volonté de détruire. L'amour sauve ce qui est et appelle à l'être ce qui n'est pas.*"⁵³²

Le questionnement que j'ai ici et qui de mon point de vue traduit l'ambiguïté fondamentale de la pensée philosophique à l'égard du statut de l'amour, même pour les philosophes qui le considèrent comme un objet digne de pensée, est que pour que Lavelle puisse introduire l'amour, c'est là le premier développement sur le sujet dans son ouvrage *De l'acte*, il lui faut le désincarner. Car pour considérer autrui au rang des objets, ce qui est la position de Lavelle, *objet* n'étant bien évidemment pas entendu ici comme chose mais comme ce qui permet d'opposer "objet" et "sujet," il faut encore manquer l'éprouvé de la présence. L'éprouvé de la présence qui me saisit précisément

⁵³² *Ibid*, p. 84

en deçà de ma volonté puisque celle-ci, comme nous l'avons montré en première partie est toujours volonté d'objet.

Je retiens ici le fait que la réalité, notre réalité, celle par laquelle je peux me donner une réalité, autrement dit ce qui nous tient dans le monde puisse être amour et que cet amour est toujours déjà là avant et au-delà de toute expérience, en capacité de détourner le cours de l'expérience pour la transmuter en valeur. Amour qui donne de soi-même alors que nous manquons à l'être. *“Une activité sans défaillance s'offre toujours à mon activité défaillante, sans que, dans la mesure où je consens à la faire mienne, elle perde jamais rien de sa jeunesse et de sa nouveauté.”*⁵³³

Si ma liberté par rapport à la part d'être en moi qui souffre et qui m'est donnée est toujours seconde, elle est pour autant radicale. Cette antinomie ne me semble pouvoir être réexaminé qu'à partir de la place que tient l'amour dans “nos œuvres.”

Ma liberté est liée, liée non par une régulation de mon entendement mais par un appel à être qui appelle à participer à l'acte par et dans l'action. L'acte qui donne toute possibilité d'agir est aussi celui qui donne à tout autre être la possibilité d'agir, en lequel il puise la possibilité de se manifester. Libre, je le suis par la participation à un acte pur, sans lequel nous ne pourrions penser d'acte véritable, nous ne pourrions penser que du mouvement. *“le secret de ma participation réside en ceci : c'est que, si elle est une participation à un Acte pur, à un Soi absolu, elle doit faire de chaque sujet aussi un acte ou un soi qui, au lieu de posséder l'intériorité et la liberté absolues, tend indéfiniment vers elles. C'est précisément l'expérience que la conscience nous donne.”*⁵³⁴ Mais que ce soit la conscience qui nous donne cette *expérience*, ne veut pas dire qu'elle constitue l'esprit à l'œuvre et c'est à ce questionnement que je voudrais m'attacher maintenant.

Est-il possible que nous puissions penser un acte pur qui ne fasse que donner et qui pour autant soit “fonction” de la conscience ? Or Lavelle tente de positionner l'amour comme fonction de la conscience, *“Accomplir cet acte par lequel nous nous donnons l'être à nous-même, c'est indivisiblement comprendre, aimer, vouloir et faire.”*⁵³⁵ Sa pensée nous heurte me semble-t-il à une difficulté féconde qui est d'articuler dans l'approche de la liberté liée notre profonde autonomie qui ne veut pas dire indépendance et notre

⁵³³ *Ibid*, p. 87

⁵³⁴ *Ibid*, p. 183

⁵³⁵ *Ibid*, p. 138

vocation d'amour dont je soutiens que nous ne pouvons penser l'une sans l'autre pour penser la relation de soin.

Et nous verrons bien ici je crois combien nous avons besoin au-delà d'une faculté de juger pour réguler l'activité de notre entendement de plus qu'une idée ou d'une idée que nous ne puissions avoir "présente à l'esprit" que si nous l'éprouvons et qu'aucune loi de la raison ne puisse avoir cet effet.

*"Le propre de la participation, c'est de nous permettre, non pas seulement de concevoir, mais d'éprouver et de mettre en œuvre une relation de tous les instants qui unit le moi en tant que réalité créée au moi en tant qu'il détient une parcelle de l'activité créatrice."*⁵³⁶

Cette possibilité "créatrice," qui est la possibilité du commencement à chaque instant, comment pourrais-je en être seul la source ? Comment pourrais-je m'en donner la préférence qui ne soit déjà ce que je comprends dans ma conscience, qu'est-ce qui pourrait l'actualiser si ce n'est d'être en présence d'un autre auprès de qui j'aime avant de comprendre ? C'est-à-dire un autre qui saisit mon éprouvé et qui le saisit à un point tel que je ne puisse *que* donner, que je ne sois dans l'intensité de cette présence que partage, partageant là la meilleure part, celle qui peut s'abstraire du rapport douloureux que ma conscience entretient avec l'extériorité du monde. Car si l'acte est *l'acte d'être* et en cela toute possibilité donnée à l'être d'être, alors *l'amour est la perfection de l'acte* ; ma liberté a toujours préféré l'autre. Et cela ne veut pas dire réintroduire une dissymétrie dans la relation car c'est bien *ma liberté qui préfère*, cela le cadre de la raison légiférante ne peut le penser. Que ma liberté soit non pas choix mais préférence, c'est ce qui inféode la conscience à l'amour et par voie de conséquence la volonté à l'aimer en acte, comme ce qui l'inspire.

*"Qu'un sentiment se répande, qu'une idée fructifie : ce n'est là qu'une sorte de témoignage ou d'écho de cet acte par lequel une liberté se constitue et dont le propre est d'en susciter toujours une autre."*⁵³⁷

Ce que je mets en question ici est que pour Lavelle l'autre, parce que sans lui je ne puis être en tant que "je," soit une médiation et qu'au fond il soit une médiation entre moi et l'Acte pur. Soit l'amour agit, et je ne vois pas comment penser l'acte pur sans son

⁵³⁶ *Ibid*, p. 178

⁵³⁷ *Ibid*, p. 183

efficace et alors, l'autre ne peut jamais être médiateur, il est la manifestation même de l'amour possible puisque c'est lui que ma liberté préfère et c'est auprès de lui que ma liberté veut agir. Soit l'amour n'agit pas et nous devons alors assurer que nous ne sommes que des composés de matière dont ce que nous appelons l'amour n'est qu'une combinaison particulière dont le progrès de notre savoir scientifique ne tardera pas à décrypter les lois biochimiques. Mais alors il faudra assumer que nous ne sommes rien, au sens où "je" ne pourrais compter sur moi ni personne compter sur moi si ce n'est à l'instant "t" sur la combinatoire qui d'ici quelques secondes sera différente. Et que notre corps ne soit que cela, c'est ce qui du point de vue objectif ne peut faire aucun doute. Mais que notre chair soit ce corps, et que nous puissions garder le goût de vivre en adoptant ce point de vue objectif sur le corps, c'est évidemment ce qui est questionné ici.

Lavelle pense-t-il véritablement la radicalité de la concomitance de l'acte et de l'amour, quand il affirme *"où la présence manque, l'être manque, aussi bien l'Être absolu que l'être participé ; et l'absence est encore une présence pensée ou idéale."*⁵³⁸

Le statut de la présence me semble encore incertain, sauf à présupposer que seule la Foi peut attester de la présence. Lavelle pense encore la présence dans l'ordre spatial, dans l'ordre de l'étendue malgré sa volonté de soutenir l'immatérialité de la présence. *"L'acte s'exerce toujours dans l'instant et il ne peut ni le faire déborder sur le passé ou sur l'avenir, ni même dire qu'il dure puisqu'on ne peut distendre dans la durée que ce qui en lui n'est pas actuel ou en exercice, c'est-à-dire ce qui n'est point acte. L'instant ne fait qu'un avec l'acte même. L'acte est dans l'instant précisément mais parce que l'instant est sans contenu."*⁵³⁹

Il lui faut alors poser que la conscience est ce qui permet de relier les instants pour nous faire accéder à un présent éternel. Ce qui fait que ce présent contiendra toujours la possibilité d'une "grâce" créatrice est que la conscience sera toujours seconde, non d'une "donnée" mais d'un élan premier qui aime l'être à chaque instant.

Que le contenu de l'acte ne puisse être pensé en terme de temps et d'espace implique-t-il nécessairement que nous ne puissions penser un contenu en dehors de la notion de matière si matière veut dire contenu répondant aux lois de res extensa ? Un contenu

⁵³⁸ *Ibid*, p. 117

⁵³⁹ *Ibid*, p. 116

immatériel qui ne serait pas pour autant purement spirituel ? Une pure présence qui soit précisément le fond dont toute forme pourrait émerger, un contenu qui échapperait à l'obligation de se référer à une Totalité en laquelle s'actualiserait l'acte de la présence ? Pourrais-je maintenir une référence à l'Absolu à laquelle je puisse tenir en présence d'un autre qui ne m'oblige pas comme nous invite Lavelle à penser l'autre comme une partie du Tout et donc à penser l'amour comme liant nécessaire, fragilisant du même coup le potentiel de mon acte créateur et l'éprouvé de la merveille de la présence ? Cette référence au Tout, qui d'une certaine manière ferait de chacun de nous une partie d'un Tout personnel est-elle la seule façon de penser l'Absolu comme nous invite à le penser Lavelle ?

N'y-a-t-il pas dans la pensée si originale de Lavelle sur l'amour une intention de théodicée qui fragilise tout l'édifice à ne pouvoir accepter le mystère, même s'il parle de miracle ? *“Le miracle de l'acte c'est qu'il ne nous donne l'être que pour nous obliger à le donner, afin de la faire partager.”*⁵⁴⁰ N'y-a-t-il pas dans l'instant la possibilité de penser le passage à un *“présent éternel”* qui permet de croire en une action possible qui est de *“féconder cet instant.”* Féconder l'instant, hors de la matérialité du monde organique, c'est ce que j'entends par *“aimer en acte”* et cette fécondité qui pourra être reprise en acte de conscience, la conscience ne peut en être l'auteur, parce qu'il faudrait alors qu'elle la néantise d'emblée pour se l'approprier. Sans la possibilité d'un aimer en acte, la conscience même serait inconcevable. Ainsi je ne pense pas que *“l'amour est l'origine et la fin de la participation,”*⁵⁴¹ dans *“une circulation entre les différentes fonctions de la conscience,”*⁵⁴² ce qui nous ramènerait au fond toujours à nous-même, mais que la participation est l'œuvre de l'amour ou dit autrement que nous sommes en tant que l'amour nous met à l'œuvre. Et nous mettre à l'œuvre c'est ce que toujours nous pouvons dès lors que nous sommes dans la présence du Nous, un Nous comme condition de possibilité d'une consistance pré-réflexive du sujet qui se manifeste dans l'éprouvé de la présence qui emplit la conscience d'une joie d'être, d'un goût de vivre. Je pense que ce Nous n'a rien d'un lien à une totalité, il qu'il n'en est pas moins pour autant *“absolu.”* L'absolu d'une alchimie unique *qui fait être autrement*, ce que la chair

⁵⁴⁰ *Ibid*, p. 362

⁵⁴¹ *Ibid*, p. 445

⁵⁴² *Ibid*

éprouve et ce que nous pourrions être fondé à dire *qui la densifie*. Une tout autre façon d'interpréter l'aphorisme de Nietzsche pour qui "*Ce qui ne me tue pas me fortifie*."⁵⁴³ Ce n'est pas le combat à l'épreuve des attaques du dehors qui me rend plus fort, c'est la découverte d'un enjeu vital dans l'éprouvé de la présence qui surpasse la vie biologique et qui m'enjoint au sens strict de "*me dépasser*" avant que la conscience et ses calculs ne cherche à prendre le dessus. Cet enjeu je l'éprouve dans ce Nous *citadelle où mon être se densifie*, et dans l'intimité de laquelle je crois pouvoir maintenant soutenir que "je" densifie ma résistance dans une consistance pré-réflexive et qui n'est pas pour autant l'inconscient. *Dans cette intimité qui ne peut être dite spirituelle qu'à condition que l'esprit soit l'autre nom de l'amour*, pourrait alors être pensée une ressource de régénération de soi auprès duquel le moi meurtri pourrait soutenir son courage de faire l'effort de guérir.

Car si "*le propre de l'esprit, c'est d'obliger les âmes à dépasser la solitude dans laquelle chacune d'elles se trouve d'abord enfermée, à reconnaître qu'aucune ne peut rien recevoir que par le don qu'elle fait de soi et enfin qu'elles ne peuvent s'unir que dans la source commune où chacune puise cette existence particulière qui lui a été donnée*,"⁵⁴⁴ encore faut-il pouvoir *reconnaître* ce qui nous touche. Et puisque de ce qui nous touche au sens où nous avons entendu le toucher, nous ne pouvons rien *connaître* mais seulement éprouver, cette reconnaissance là ne peut être approchée *que dans les effets de ce qui est à l'œuvre*. L'aimer en acte de toute éternité et pour l'éternité auquel je participe dans l'éprouvé de la présence est la matière de l'œuvre qui donne sens à la vie en ce qu'elle l'oriente même au plus profond de la nuit tant que précisément la présence est à l'œuvre. Ainsi, oui je peux entendre la pensée de Lavelle sur la perfection de l'action "*l'action la plus parfaite ne consiste pas dans une construction audacieuse mais dans un amour efficace*."⁵⁴⁵ Mais là où je m'éloigne radicalement de Lavelle est de subordonner l'amour efficace à l'intelligence. "*La volonté ne peut rien chercher à*

⁵⁴³ Nietzsche, Friedrich. *Crépuscule des Idoles*, Maximes et traits, 8. Gallimard, 1974. Coll. Idées, 1977, p. 14

⁵⁴⁴ Lavelle, Louis. *De l'intimité spirituelle*. Aubier, Editions Montaigne, 1955. Coll. Philosophie de l'esprit, p. 277

⁵⁴⁵ Lavelle, Louis. *De l'acte*. Aubier, Editions Montaigne, 1946, p. 380

produire que ce qu'elle est capable d'aimer mais il faut que l'intelligence le lui montre."⁵⁴⁶

Je soutiens bien plutôt ici que *l'amour efficace est constitutif de l'intelligence*, si *intelligence* est entendue comme capacité à relier les données de conscience pour faire sens. Le pouvoir de relier ne peut pas créer ni même recréer, il requiert pour cela d'être fécondé par une altérité qui par définition échappe à son pouvoir d'intelligence et la dépasse mais qu'elle seconde par une mise en forme. Et je suis ici beaucoup plus proche de Bergson pour qui "*l'intelligence n'admet pas de nouveau, elle rejette toute création, elle laisse s'échapper un pan essentiel de la vie*"⁵⁴⁷ pouvant peut-être d'ailleurs à trop nous appuyer sur elle en clôture narcissique, desservir la vie.

Ce qu'il faut alors encore penser c'est comment l'amour, entendu en deçà de ses distinctions de forme particulières, peut-être constitutif des ressources du sujet face au mal pour faire signe ensuite vers une relation de soin qui prenne soin de l'amour médecin et pas seulement de l'intelligence de la science médicale et de ses biotechniques associées.

III. 2. §2. *L'œuvre régénératrice, prendre soin du talent de vie*

*"On les amène à la porte mais c'est seuls qu'ils doivent la franchir."*⁵⁴⁸

Peut-être me demandera-t-on à ce stade, mais enfin à parler d'amour, de quoi parle-t-on si nous voulons pouvoir rendre compte d'une ressource du sujet qui soutienne son effort de guérir ? Quelle contribution "l'aimer en acte" peut-il apporter à une pratique du soin ?

C'est ce que je m'attacherai à approcher en ces dernières pages de mon parcours, ayant bien conscience que je ne peux là qu'indiquer quelques pistes pour d'ultérieurs développements possibles. Et je prendrai ici la précaution que prit Ricœur dans son ouvrage *amour et justice*. Parler d'amour est difficile et peut-être le penser d'une

⁵⁴⁶ *Ibid*, p. 472

⁵⁴⁷ Bergson, Henri. *L'évolution créatrice*. PUF, 2009. Coll. Quadrige Grands Textes, p. 165

⁵⁴⁸ Binswanger, Ludwig. *Introduction à l'analyse existentielle*. Les éditions de Minuit, 1971, p. 140

certain manière encore plus difficile sauf à soutenir comme ma recherche y conduit que si aimer et être c'est le même alors il n'y a de pensée qu'animée par l'amour.

Il me semble que Ricœur hésite à parler de l'amour pour lui-même, fidèle en cela à une tradition philosophique de l'interprétation du Banquet, l'amour reste pour lui un sujet de second rang si je puis dire, l'amour soutient la justice, l'amour est un gardien et en cela est doté de force mais il ne pense pas son lien radical à la pensée. Or je crois que si l'âme à la force de son intégrité affective, la conscience à la justesse de notre capacité d'aimer.

Il est vrai ici qu'en toute rigueur je pourrais être contrainte à une pensée apophasique, dont la radicalité pourrait nous conduire sur les pas de Maître Eckart, à aimer comme tenant lieu de penser et donc ne plus rien en dire mais agir. Mais ce serait comme ce le fût d'ailleurs je crois l'ironie que craignit Maître Eckart et qu'il combattit, de se sentir au plus profond de son être touché par l'amour et de le garder pour soi, ce qui serait le détruire.

Ainsi dire ce sera ma manière d'agir, j'en prends le risque. Et j'entendrai ici avec un sens qui m'est propre l'injonction augustinienne *“aime et fais ce que tu veux.”*

La tradition philosophique occidentale a développé pour penser l'amour, trois formes de manifestation très différentes; Eros, Agapè et Philia. Peut-être me reprochera-t-on d'avoir choisi de ne pas développer pour elles-mêmes ces manifestations. Tout au moins je tiens ici à en partager l'argument qui à ce stade pourra être, j'espère, clairement situé dans la dynamique d'ensemble de cette recherche.

Je crois que s'inscrit dans la différenciation des formes de l'amour le procès du rapport de l'intelligible au sensible engagé dans la question du rapport au corps que j'ai développée dans ma seconde partie. Une distinction entre elles peut certes être opérée, et il y en a bien une mais qui de mon point de vue n'est qu'accidentelle. Peut-être pourrais-je la considérer comme nécessaire si je pouvais penser un dualisme radical entre le corps et l'esprit. Mais comment cela pourrait-il tenir dans une pensée de la chair si la chair est l'archi-donation de la vie, ce que j'ai appelé *“intégrité affective”* du corps originaire au foyer duquel l'esprit souffle? Ne faut-il pas plutôt considérer attentivement le fait que le besoin de termes différents pour des manifestations

particulières, relève d'une impossibilité réelle à fondamentalement penser ce dualisme justement quand nous développons une philosophie de l'amour⁵⁴⁹?

Ce qui permettra aussi de mieux comprendre pourquoi la tradition occidentale qui a tant voulu préserver la maîtrise du "chez soi" de la pensée jusqu'à risquer justement de la "domestiquer," à en faire le chez-soi par excellence, a eu tant de difficulté à faire une place au concept d'amour alors que la vie de tout un chacun permet d'éprouver son caractère essentiel.

Je retiens tout d'abord le fait que les trois formes d'amour développées dès l'antiquité ne se différencient qu'au niveau de l'action. Que ce soit dans l'amitié, dans le désir ou le plaisir charnel, dans la charité, ce qui est en acte est toujours "aimer" et chacun de ces termes est une précision situationnelle donnée au terme unique et non univoque d'amour ; terme équivoque, aux manifestations parfois ambiguës mais qui n'est pas polysémique pour autant. Sans doute le verbe aimer comme cela n'a pas manqué d'être souligné par les philosophes du langage est l'un des verbes les plus performatif.

J'aime mon amant(e), celui (celle) -là seul (e) dont il est à noter, comme le rappelle Xavier Lacroix que dans la tradition chrétienne il(elle) le(la) seul(e) qui peut porter le nom d'époux, j'aime mon ami, j'aime l'humanité en chaque homme particulier (et non pas l'humanité en général), de façon différente. Pourtant les formes d'amour sont subsumées sous un même verbe qui traduit "l'acte pur" d'aimer pour parler le langage de Lavelle en tant que perfection de l'acte même. Aimer, c'est agir, c'est prendre soin de l'être ; dans un soin qui ne consiste pas à le préserver mais à en déployer les possibilités.

Aimer l'autre c'est contribuer à accroître ses possibilités d'être et c'est en même temps accroître les siennes puisqu'aimer c'est donner, donc aussi prendre soin du meilleur de soi.

⁵⁴⁹ N'est-ce pas aussi dans cette perspective que nous pourrions interpréter dans le mystère du christianisme le fait qu'il n'y ait pas d'amour possible sans corps ? Cela demande de ne pas se méprendre sur la nature du corps humain. Je ne réduis pas le mystère du christianisme à cette dimension mais pour autant elle me paraît essentielle puisqu'elle constitue l'enjeu de l'incarnation de l'esprit et la question de la résurrection. Il me semble que des développements ultérieurs sur les implications d'une philosophie de l'incarnation qui n'ait pas de visée de théodicée pourraient sans doute nourrir la réflexion sur le sujet de la résurrection de la chair, sorte de "matière noire" du christianisme et, qui sait, dont l'hypothèse serait peut-être à mettre en lien avec les travaux sur la matière noire de l'univers?

Comment interpréter la logique de différenciation de ses formes ? De mon point de vue dans une graduation de l'intensité de l'intimité. De là s'ensuit que, selon la conception de l'union de l'âme et du corps et de la place accordée à la possibilité d'une réalité charnelle qui dépasserait une représentation dualiste ; l'amour charnel soit supplanté en perfection ou non par l'amour d'amitié ou l'amour dit "spirituel." L'importance accordée à la *philia* dans la philosophie grecque (qui n'était pas nécessairement dénuée de tout amour charnel) rend compte à sa manière de cet attachement à l'intimité lié au fait de pouvoir être "entre-soi" dans une relation d'égalité et de réciprocité. Et ainsi même si le concept d'intériorité que nous n'appréhendons en tant que telle qu'à partir des penseurs chrétiens comme l'a montré Foucault dans *L'herméneutique du sujet*, ce que je relève ici est que précisément dans une culture qui ne pense pas l'intériorité mais la transparence, la forme d'amour la plus parfaite entre deux êtres est de pouvoir contempler le bien ensemble et de vouloir son "ami heureux," c'est-à-dire en capacité de prendre soin de soi, ce qui veut dire prendre soin de son âme, comme ce qui est son excellence d'être mais aussi pourrait-on dire le plus intime. En ce qui concerne l'amour spirituel, il y aurait là aussi matière à de longs développements sur sa différence fondamentale ou non avec l'amour charnel si par ce dernier nous n'entendons pas "que" (et pour autant que ce "que" veuille dire quelque chose) le désir-plaisir sexuel. A lire les mystiques la référence à l'éprouvé de l'union spirituelle avec Dieu emprunte la même langue que celle de l'amant. Peut-être l'amour spirituel peut-il aussi être entendu comme une forme particulière de l'amour charnel qui ne peut dire son nom (et la psychanalyse dirait sans doute qui ne peut se vivre) dans une tradition qui confond le corps et la chair.⁵⁵⁰

⁵⁵⁰ Je laisse, on l'aura compris la question du désir sexuel en dehors de cette graduation, soit que nous considérons que la sexualité relève strictement d'un besoin du corps, et alors, il n'a plus grand chose à voir avec l'amour dont je parle ici, soit il relève de la manifestation du désir d'un accomplissement d'une préférence pleine et entière d'un sujet pour un autre sujet en tant qu'êtres charnels et alors de mon point de vue il n'est autre que ce que j'appelle l'amour charnel. Je renvoie ici à la réflexion de Xavier Lacroix sur le sujet dans : Lacroix, Xavier. *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*. Cerf, 2000.

Je pense que sur la question finalement l'argument le plus radical est celui qui imprègne la pensée de Sade, là où la sexualité ne vise qu'un corps au point de vouloir en anéantir l'esprit qui l'anime, le sujet n'est plus. Que l'être humain puisse être suffisamment triste de mal aimer, et atteint à ce titre de la maladie mortelle, au point de vouloir convoquer

Mais plutôt je dirais que l'amour spirituel dans son "incandescence mystique" manifeste l'aimer en acte au sens strict car il transmue la chair en esprit, à moins que ce ne soit l'esprit en chair ; tant lui est prêté de vertu vivifiante.⁵⁵¹

Sans développer trop avant cette différenciation je noterai néanmoins que Platon dans le célèbre *Banquet* procède lui-même à cette graduation dans l'ascension qui va du corps à l'esprit, car cette ascension ne marque pas de différence de "nature" d'un stade à un autre, ce que nous pourrions traduire par le fait que l'amour en lui-même est la valeur, que tout accroissement d'être est "porté" par l'Amour. Est-ce ainsi que nous pouvons entendre le Bien "*au-delà de l'essence, faisant être ce qui est, aimer en acte* ?

la vitalité animale réduite à sa cruauté la plus radicale jusqu'à confondre dans thanatos souffrance et jouissance, ne fragilise de mon point de vue en rien même au contraire notre perspective.

⁵⁵¹ La pensée mystique, ce n'est pas la solitude. Il n'y a d'expérience mystique que charnelle dans un corps est vécu non pas comme forços mais comme "temple." Ainsi cela ne remet pas en question l'incarnation mais simplement le fait que le corps a entièrement été subsumé dans la chair, que le rapport au corps est complètement spiritualisé, que corps et esprit ne font qu'un et c'est ainsi sans doute qu'il y a possibilité de "sentir" Dieu. Je noterai ici le caractère particulier d'une *émotion d'enthousiasme* soulevé par Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. PUF, 1932. Coll. Quadrige, 1984, p. 267-268. "*Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là. De ce double amour le mystique n'aura jamais fini de parler. Sa description est interminable parce que la chose à décrire est inexprimable. Mais ce qu'elle dit clairement, c'est que l'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu : c'est Dieu lui-même. A cette indication s'attachera le philosophe qui tient Dieu pour une personne et qui ne veut pourtant pas donner dans un grossier anthropomorphisme. Il pensera par exemple à l'enthousiasme qui peut embraser une âme, consumer ce qui s'y trouve et occuper désormais toute la place. La personne coïncide alors avec cette émotion ; jamais pourtant elle ne fut à tel point elle-même : elle est simplifiée, unifiée, intensifiée. Jamais non plus elle n'a été aussi chargée de pensée, s'il est vrai, comme nous le disions, qu'il y ait deux espèces d'émotion, l'une infra-intellectuelle, qui n'est qu'une agitation consécutive à une représentation, l'autre supra-intellectuelle, qui précède l'idée et qui est plus qu'idée, mais qui s'épanouirait en idées si elle voulait, âme toute pure, se donner un corps. Quoi de plus construit, quoi de plus savant qu'une symphonie de Beethoven ? Mais tout le long de son travail d'arrangement, de réarrangement et de choix, qui se poursuivait sur le plan intellectuel, le musicien remontait vers un point situé hors du plan pour y chercher l'acceptation ou le refus, la direction, l'inspiration : en ce point siégeait une indivisible émotion que l'intelligence aidait sans doute à s'explicitier en musique, mais qui était elle-même plus que musique et plus qu'intelligence.*" Cette "*indivisible émotion*" ne proviendrait-elle pas de cet aimer en acte qui "fait" l'intégrité du spirituel et du charnel du "je" qui l'éprouve?

Bien que la pensée grecque de l'être inféode toujours l'Amour au Bien, n'aurait-elle pas déjà ouvert une voie pour penser une philosophie de l'incarnation, avant le christianisme qui nous amène à penser l'amour à partir d'une réalité du corps qui n'a plus rien d'un corps et qui n'est pour autant pas pur esprit ? Qu'une femme vienne partager un conte sur le Bien en présence d'esprits endormis, n'y faut-il pas déjà déceler l'intuition socratique d'un corps charnel, celui-là même que le cœur anime, dynamisme au fond de l'être ? Devons-nous ainsi rappeler que dans *Ethique à Nicomaque*, Aristote soutient que l'amitié se conforte dans la présence de l'autre ? Or de quelle présence auraient donc besoin de "purs esprits" pour soutenir la parole de leur dialogue ? L'Amour qui se manifeste dans l'aimer en acte que nous avons tenté d'approcher au-delà du désir unifie la réalité charnelle. L'aimer en acte touche et est touché au-delà du corps, prenant soin de l'intime intériorité du sujet de chair, en plein cœur, et ce cœur n'est pas un médiateur, ce cœur est "ré-générateur." L'intuition de Platon sur sa nature "mixte" me paraît pouvoir être approchée comme le fait qu'il est lui-même et autre simultanément, l'affecté-affectant, *don*, non de soi mais du même *et* de l'autre, de la *possibilité de relation même*, en disposition toujours d'être touché et à ce titre transmué par la présence de l'autre tant qu'il lui reste encore suffisamment de pureté, c'est-à-dire d'intimité pour être un cœur aimant.

Ainsi m'éloignant sans les ignorer des travaux sur la distinction d'Erôs et Agapè et du débat sur l'amour de Charité entendu comme l'Amour Chrétien d'un éros sublimé en Agapè,⁵⁵² je voudrais m'avancer ici sur *la fécondité* dont l'aimer en acte est la marque et dont aucun des termes employés pour qualifier les manifestations de l'amour ne rend véritablement compte, alors qu'il me semble que c'est à partir de cette réalité que l'Amour se distingue de l'amour de concupiscence. Ce n'est pas l'amour charnel qui fait la concupiscence ; il est un amour charnel qui ne s'épuise pas dans la jouissance mais se féconde dans la joie partagée des amants vers laquelle un texte comme le *Cantique des Cantiques* peut faire signe. Cette fécondité sans doute est-elle approchée par Lévinas dans l'amour de "filiation" mais je crois pouvoir soutenir au-delà une fécondité qui soit le propre même de l'amour dont la filiation serait un des accidents sans qu'elle en constitue la manifestation essentielle ; que l'efficace de l'amour est d'agir au-delà des corps dans une fécondité qui fait "œuvre de vie", une œuvre de vie qui soutient la "bien-

⁵⁵² Nygren, Anders. *Erôs et Agapè* (3 volumes). Les Editions du Cerf, 2009.

portance” du sujet, c’est-à-dire à la capacité unique en chacun d’apporter sa meilleure part à la communauté humaine.

“Arraché à ce qu’il avait compris, ce qui le nourrissait lui traçait son chemin, il s’est avancé dans l’indéchiffrable” dit le poète Charles Juliet.⁵⁵³

Sans doute ici suis-je au seuil de la difficulté philosophique de mon sujet : comment aborder philosophiquement ce qui requiert sans doute la foi dont le propre est encore de douter toujours.

Comme l’énonce Jean-Luc Marion dans *Prolégomènes à la charité* *“l’homme n’accèdera à sa véritable identité - et, aujourd’hui, il n’a plus guère le temps d’attendre- qu’en s’exposant à la crise cruciale de la charité.”*⁵⁵⁴

Je reprendrai à mon compte une libre interprétation de la charité qui je le crois ouvre sur une pensée de la fécondité possible de la chair entendue en radicale différence d’ordre avec celui du corps biologique.

Marion dans son chapitre *“le don d’une présence”* aborde cette notion de la charité comme autre nom de l’amour. La charité c’est faire don de sa chair et si nous l’entendons au sens du mystère chrétien, c’est donner sa vie pour une vie éternelle, entendre faire le sacrifice absolu du corps organique pour faire don d’une présence tout autre en présence d’un tout autre, avoir toujours préféré l’autre à soi. *“Ce qui s’offre paradoxalement à méditer (nous dit Marion) ne consiste pas en une réduction de la présence du corps et de l’esprit, mais en un renforcement de la présence du corps et de l’esprit tel que, dans l’absence, l’un et l’autre se trouvent incompréhensiblement, maintenus, conservés, sauvés - ressuscités en un mot. Si l’Ascension mérite méditation, bref si l’Ascension offre un mystère, il y va d’une modification radicale de la présence - d’un effet de la Résurrection sur la présence en général. D’une Résurrection de la présence.”*⁵⁵⁵

Je me tiendrai sur le versant athée de ce mystère qui néanmoins emprunte bien évidemment à une sensibilité chrétienne en me risquant à affirmer qu’il puisse faire signe vers la fécondité de notre corps charnel.

⁵⁵³ Juliet, Charles. *L’autre chemin*. Edition Arfuyen XVII, 1980. Coll. Cahiers d’Arfuyen n°68, p. 23

⁵⁵⁴ Marion, Jean-Luc, *Prolégomènes à la charité*. Editions la Différence, 1986. Coll. Les essais, p. 146

⁵⁵⁵ *Ibid*, p. 153

“La résurrection de la présence,” c’est ce que j’inviterais à penser en terme de fécondité, terme qui occupe une place centrale dans la pensée de l’altérité de Lévinas et que j’inviterais à orienter autrement, notamment en raison de ma réserve à penser l’amour à partir du désir et à manquer ce me semble la radicalité de ce qu’une pensée de la chair nous enseigne sur l’efficace de l’Amour qui ne sait pas ce qu’il cherche et ne sait pas ce qu’il veut, qui préfère, c’est tout. Sur ce point la formule de Montaigne est l’une des plus définitives, *“parce que c’était moi, parce que c’était lui.”*

Car si nous ne pouvons maintenir une pensée d’objet pour penser notre vocation à l’autre, si notre *vocation à l’autre* se fonde non dans un contenu de conscience ou une visée intentionnelle ni même dans un impératif traumatique mais dans l’éprouvé de la présence d’un être de chair en lequel la conscience vient à l’amour et non l’inverse, dans un aimer en acte qui fait être. L’amour agit par prodigalité de soi dans une mutuelle affection de l’un à l’autre qui ouvre, “hors de moi” entendu comme plus soi que moi-même, un Nous, -être un autre auprès d’un autre-, prodigalité dans laquelle je suis déjà engagée dans une fécondité qui est d’œuvrer pour ce Nous.

La fécondité est ce potentiel de la relation, toujours là en acte dans la relation, “immanente-transcendance,” ouvrant sur ce qui n’est pas encore et en cela m’arrachant à la tyrannie du même et à la souffrance qui le lie, pour autant présent, là, dans *“la vraie vie”* de la présence.

J’entends bien ici l’argument de Lévinas qui trouve dans la “filialité” une voie de réconciliation de l’amour et de la justice en cherchant en dehors de la conscience et du pouvoir qui en son essence est “totalitaire,” un autrement qu’être qui fonde la possibilité d’une altérité qui ne dissout pas l’un “au service” de l’autre. Ce qui retiendra particulièrement mon attention ici est que Lévinas aborde dans le même mouvement “filialité” et fraternité, comme si la qualité d’être frères tenait de la filialité, hors je pense qu’il y a ici un saut qualitatif, un changement radical d’ordre sans jeux de mot, qui est précisément de sortir de l’ordonnancement hiérarchique de la communauté humaine. Nous pouvons penser je crois un archè, une autorité qui ne soit pas seulement celle du commandement, un archè qui soit le commandement impossible, le “portage” d’une nouvelle “manifestation de l’être,” qui n’est ni la mienne, ni celle de l’autre, une autorité qui s’efface devant l’autre, dont l’essence est d’ouvrir le chemin et de veiller à libérer une voie. Un frère qui ne prendra sa pleine mesure de frère que de ne plus d’emblée se définir comme le fils ou la fille, mais comme homme ou femme, homme et

femme en présence à même hauteur de visage pour féconder le talent de chacun, unique, irremplaçable.

Pour Lévinas, la réconciliation tient au fait que par la fécondité, le désir transcende nécessairement sa satisfaction; dans la fécondité, l'amour ne peut être désir d'objet, l'amour est nécessairement bonté. *“La référence inévitable de l'érotique à l'avenir à travers la fécondité, révèle une structure radicalement différente, le sujet n'est pas seulement tout ce qu'il fera – il n'entretient pas avec l'altérité la relation de la pensée qui possède l'autre comme un thème, il n'a pas la structure de la parole qui interpelle autrui, il sera autre que lui-même tout en restant lui-même, mais non pas à travers un résidu commun à l'ancien et au nouvel avatar.”*⁵⁵⁶ Devons-nous en premier lieu aborder la relation de fécondité à travers la filialité comme structure paradigmatique de réconciliation de l'amour et de la justice en ce que la filialité conduira nécessairement à concevoir la fraternité et donc la famille comme cette communauté où l'amour et la loi se répondent ? Il me semble que Lévinas passe rapidement sur la plus grande merveille qui est la fécondité de deux êtres. Que le même et l'autre puissent être “féconds” et que la relation même ne puisse être maintenue qu'à ce titre. Que l'une des manifestations de cette fécondité puisse être la filialité biologique (et qui bien sûr ne l'est pas seulement)⁵⁵⁷ ne veut pas dire qu'elle en soit la seule forme. Et je crois plus fondamentalement que la profondeur de la fécondité se trouve aussi et peut-être avant tout dans le fait qu'en présence de l'un et de l'autre, nous puissions véritablement créer un Nous, autre manifestation réelle d'un aimer en acte, que notre fraternité soit d'abord une partenariat avant que d'être une filialité, que la communauté humaine est toujours d'emblée fondamentalement la grande famille avant que d'être la famille de filiation.

Alors que Lévinas précise *“l'intersubjectif, obtenu à travers la notion de fécondité, ouvre un plan où, à la fois, le moi se dépouille de son égoïsme tragique, retournant à soi, et, cependant ne se dissout pas purement et simplement dans le collectif,”*⁵⁵⁸ il exauce

⁵⁵⁶ Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. Martinus Nijhoff Publishers, 1980, p. 250

⁵⁵⁷ Je renvoie ici notamment à l'ouvrage de Pierron, Jean-Philippe. *Où va la famille?* Les liens qui libèrent, 2014.

Mais également à Max Scheler dans *Nature et forme de la sympathie*. Payot, 2003. Coll. Petite Bibliothèque Payot

⁵⁵⁸ Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. Martinus Nijhoff Publishers, 1980, p. 251

la fécondité dans la filialité, ce que j’entends comme réinscription d’un principe hiérarchique dans sa pensée de l’altérité et de l’amour ; Erôs est l’instrument du Père, il n’est point fait mention ici de la mère mais seulement du féminin, “*non-personnel,*” “*essence de caché,*” “*du pas encore.*” Cette réduction du féminin à l’essence du caché me semble encore très empreinte de biologie et parler même d’essence du féminin pose question bien sûr. Ce n’est pas le sujet ici de développer cette réflexion pour elle-même mais, si comme le dit Lévinas et ce qui nourrit ma propre réflexion, “*la fécondité doit s’ériger en catégorie ontologique,*”⁵⁵⁹ il me semble requis de penser précisément l’amour du masculin pour le féminin et inversement comme paradigme essentiel de la fécondité en ce que la sexuation de la relation radicalise précisément ce que nous pouvons entendre comme fécondité d’être pour autant que nous considérons comme je l’ai déjà évoqué qu’il est un amour sexuel dont le corps biologique est absent et que bien entendu c’est celui que je convoque ici.

Ainsi je ne pense pas que nous puissions affirmer que “*l’amour du père pour le fils accomplit la seule relation possible avec l’unicité même d’un autre et, dans ce sens, tout amour doit s’approcher de l’amour paternel.*”⁵⁶⁰ Sauf à considérer en fait que nous ne puissions aimer que ce qui permet un prolongement de soi-même ; ce à quoi conduit, il me semble, cette conception puisqu’il s’agit au fond pour le moi de triompher du temps, d’une certaine manière “indépendamment de l’autre” et dans ce qui peut-être une reprise d’autorité qui pourrait ne jamais laisser à l’autre une place pour le déploiement de son unicité. “*Un être capable d’un autre destin que le sien est un être fécond. Dans la paternité où le moi, à travers le définitif d’une mort inévitable, se prolonge dans l’Autre, le temps triomphe par sa discontinuité, de la vieillesse et du destin.*”⁵⁶¹

Mais précisément, penser qu’un être soit fécond, c’est ce qui ne me semble pas pouvoir rendre compte du propre de la fécondité qui n’est que d’être “*entre-deux êtres,*” ce *mixte qui dépasse l’être* - car comment dire qu’il serait un moindre être alors qu’il crée “plus d’être” – fécondité qui est l’enjeu de la relation même, lorsque nous sortons du

⁵⁵⁹ *Ibid*, p. 254

⁵⁶⁰ *Ibid*, p. 256

⁵⁶¹ *Ibid*, p. 258

monde des objets, ce par quoi la relation prend sens, c'est-à-dire s'oriente, puis s'organise pour rendre le monde habitable.

Ainsi je considérerai d'abord la catégorie ontologique de la fécondité sous l'angle de la merveille d'un abandon à l'autre qui est don, non pas de soi mais en soi, autrement dit d'un partage du don en soi qui dynamise au fond de mon être *l'aimer en acte*. C'est alors oser envisager que la force de l'éprouvé de la présence puisse déjà féconder l'être. Que la fécondité, propre de l'amour qui ne porte l'être dans sa dynamique ascensionnelle que vers un plus d'être soit précisément cette énergie par laquelle, en présence de l'autre je peux féconder ma consistance sous condition nécessaire d'un véritable partage et donc d'un mutuel "abandon." Que l'abandon ici dont je parle ne soit pas nécessairement celui de la volupté dont parle Lévinas et qui n'est dans ma perspective qu'une forme "accidentelle" de cet amour fécond par essence, mais *l'abandon du pouvoir entendu comme volonté de puissance*, dans l'élaboration d'une œuvre commune qui nous rende l'un et l'autre partenaire de l'avènement d'un nouvel être porté par l'intensité nouvelle du Nous de la présence. Au sens strict *une fécondité ré-génératrice*, qui donne à la consistance de l'un comme de l'autre une tonicité issue de l'altérité même tenue dans la présence de nos intimités absolues et pourtant transmuées dans la présence de l'autre.

Ainsi la catégorie ontologique de la fécondité pourrait nous conduire vers une autre interprétation de la phrase mystérieuse de Platon sur le Bien "*au-delà de l'essence*." La fécondité pourrait être entendue comme l'éthique de la promesse, non pas fidélité à soi mais fidélité à la participation au sein d'une relation véritable, participation dans une pleine réciprocité sans savoir qui de l'un ou de l'autre y contribue davantage (ce qui pour penser justement la fécondité n'aurait aucun sens). Elle serait alors bien au-delà d'un "tenir parole," promesse plutôt dont la parole pourrait tenir son efficace parce que déjà encouragée. Et alors, oui avec ce courage, une parole comme un geste pourrait tout changer dans la vie de l'un et de l'autre, parce qu'en tant qu'êtres voués les uns aux autres, la fécondité est "énergie," ressource première qu'il s'agira de stimuler, de soutenir chez le sujet qui s'engage dans sa guérison, et - sous condition qu'il s'y engage, autrement dit qu'il s'y abandonne. Fécondité dont il faudra envisager les conditions et les modes d'expression, infidèle en cela au milieu et à son pouvoir normatif, fécondité par laquelle, pour l'un et l'autre, autre en présence de l'autre, nous puissions être

porteurs de nouvelles normes, créer plus de valeurs, pour un sujet fragilisé par la souffrance.

Que je radicalise ici cette pensée de l'amour à partir de la catégorie de la fécondité entre le féminin et le masculin ne signifie pas bien sûr qu'il dépende du genre de l'un et de l'autre en relation, j'entends ici masculin et féminin dans tout être, indépendamment du genre, nous souvenant par ailleurs que nous sommes au moins à part égale fille et fils de mère et père.

Il me semble que cette merveille de la fécondité qui signe toute relation véritable soit précisément une ressource essentielle du soin que je vais tenter de préciser davantage.

Dans *Nature et formes de la sympathie*, Scheler en parlant de l'amour d'Erôs écrit *"l'amour est partout et toujours un mouvement qui crée des valeurs et non un mouvement qui se borne à reproduire des valeurs."*⁵⁶² Est-il besoin ici d'appeler cet amour Erôs, ne devons-nous pas tout simplement l'appeler amour, ce qui le fait amour, tant il est vrai qu'il n'existe d'amour que d'acte car l'acte est ce dont il procède?

Que nous puissions ensuite faire prendre à l'amour de multiples formes dans l'action, que nous puissions même au gré de ses formes, dans l'indigence éprouvée de notre corps, le manquer, peut-être lui manquer en tout cas manquer à sa promesse; c'est ce qui sera toujours possible sans ce que ce soit nécessaire. Mais ce qui sera toujours possible aussi, c'est de le retrouver car il ne garde rien des attaques du mal qui puisse l'affaiblir; toujours présent si nous acceptons de ne plus vouloir rester le même, c'est-à-dire ne plus penser à la conservation de soi mais à l'expansion de soi qui est toujours sortie de soi à la rencontre de l'autre. Je retrouve ici la pensée de Lavelle, *"il est admirable que celui qui, pour se chercher lui-même, s'enferme dans ses propres limites, se manque et ne trouve qu'un objet évanouissant, tandis que celui qui accepte de porter en lui-même la responsabilité de l'acte créateur, n'ait jamais besoin de s'occuper de lui, bien qu'il soit toujours au centre de lui-même."*⁵⁶³

A ce stade de mon développement, il m'apparaît de plus en plus clairement que la pensée de l'amour a été affaiblie par le fait de ne pouvoir penser l'amour au-delà d'une

⁵⁶² Scheler, Max. *Nature et formes de la sympathie*. Payot, 2003. Coll. Petite Bibliothèque Payot, p. 230

⁵⁶³ Lavelle, Louis. *De l'acte*. Aubier Editions Montaigne, 1946, p. 369

“*pensée d’objet*” et par là-même dans son expression dite la plus “pure” de devoir approcher son excellence uniquement dans la Sainteté à laquelle conduit le plein accomplissement de la Charité qui requiert un sacrifice de Soi ; puisque dans une pensée de la représentation qui se déploie en conscience de soi, maintenir le soi serait nécessairement faire de l’autre un objet - certes de la valeur la plus grande en dignité - un objet “fin en soi,” mais tout de même un objet “contenu de conscience.”

N’est-ce pas ce à quoi nous conduit la pensée de Saint Augustin pour qui amour de soi et amour de Dieu vont de même, Dieu, plus intime à moi-même que moi-même ? Mais que pourrait signifier cet amour de Dieu s’il nous éloignait de la véritable charité qui est d’ouvrir son cœur autrement dit de le partager ? Comment penser le soin de soi, le soin en soi de la meilleure part de nous-même, sans penser au soin auquel nous appelle notre vocation à l’autre ? Autrement dit, ne devons-nous pas envisager dans le sujet une possibilité toujours présente de “donner” sa part au soin qu’il appelle de l’autre ? Et “soigner” ne serait-ce pas alors seconder la personne souffrante dans sa façon unique de prendre soin de ses ressources propres de guérison ? Et alors oui nous pourrions aussi comprendre que nul ne guérit l’autre, mais nul ne puisse pour autant guérir seul. Que l’épreuve de la guérison révèle qu’aimer c’est ne pas vouloir souffrir et que j’aime avant de vouloir.

Penser l’amour dans une perspective de pensée d’objet le liant à une représentation ou une perception, cela nous conduit à deux écueils. Le premier écueil est de considérer que l’amour “humain” n’est jamais l’amour véritable et que seul l’amour de Dieu le serait, en ce sens que l’autre, parce qu’il est avant tout ce corps dans cet esprit qui n’est pas moi, reste malgré tout dans mon champ d’expérience. La pensée de Lavelle met bien en lumière je crois ce paradoxe. L’autre au fond reste un instrument privilégié qui me conduit à Dieu. Ainsi peut-il dire que dans la relation véritable c’est Dieu qui réunit.⁵⁶⁴ Mais alors c’est toujours au fond Dieu que j’aime en l’autre et d’une certaine manière Dieu qui aime en moi. Or si nous posons la possibilité d’un amour qui ne soit pas narcissique, l’amour ne saurait s’éprendre d’un objet sans supprimer du même coup l’altérité radicale nécessaire à l’amour de l’autre dont l’altérité ne lui vienne pas

⁵⁶⁴ “*Et sans doute cet être nous ne le voyons pas, parce qu’il ne peut devenir un objet, mais c’est lui qui fonde et qui soutient toute société et toute amitié qui peuvent naître entre autrui et nous : comme le dit l’Evangile, il faut que Dieu soit présent entre eux pour que deux êtres se trouvent réunis.*” *Ibid*, p. 338

nécessairement d'une médiation divine mais précisément de l'unicité de son éprouvé qui le rend irremplaçable. Faire de l'autre le médiateur vers l'amour de Dieu c'est ne plus pouvoir soutenir sa dignité de fin en soi, sauf à inféoder l'amour au règne de la loi et par suite de la norme.

Dans la pensée d'objet nous sommes confrontés à ce paradoxe que nous ne puissions penser la catégorie de l'altérité sans Dieu. Mais ce qui veut dire aussi que sans Dieu, autrui n'a pas de valeur absolue et du même coup que nous ne puissions accorder une valeur absolue du sujet indépendamment de Dieu alors que nous ne pouvons l'envisager comme "objet de conscience," sous peine de le nier en tant qu'autre. Ainsi pour que Dieu nous vienne à l'idée, comme l'a remarquablement développé Lévinas, il faut bien qu'un "*autrement qu'être*," je dirais qu'un "*être autrement*," agisse dans la merveille de la présence de l'autre auprès de moi.

Mais pour autant, si nous ne pensons pas radicalement cet acte comme "*aimer en acte*," je ne vois pas comment, même avant que Dieu nous vienne à l'idée, une quelconque idée même puisse se manifester.

La pensée aime avant de penser sinon elle ne sortirait pas d'elle-même pour agir. Et c'est bien là sans doute toute la difficulté d'une pensée de l'être qui, avec l'héritage aristotélicien, conduit à ne considérer dans le monde que ce qui se conçoit et se voit, autrement dit les corps.

Mais ce qui conduit aussi au fait qu'aucune morale reposant sur le respect comme maxime ne puisse penser la réalité de l'Amour et par-là même fragilise la possibilité même d'une efficace du soin.⁵⁶⁵ Marion énonce ce me semble à juste titre la limite d'une morale de l'injonction. "*L'injonction du devoir envers autrui conduit, en réalité, à la neutralisation de l'autre comme tel. L'autre se neutralise autre, puisque qu'un autre peut toujours s'y substituer pour offrir le visage d'autrui que requiert la loi morale universelle : nul visage ne peut se prétendre irremplaçable, puisque, s'il le devenait de fait, aussitôt, de droit, l'acte accompli à son égard cesserait de satisfaire à l'universalité de la loi. (...)L'injonction ne conduit pas à aimer tel autre, si ne l'énonce*

⁵⁶⁵ J'entends bien ici l'efficace et non la "qualité" du soin.

que l'universalité de la loi ; elle conduit à la loi même en neutralisant l'autre comme tel."⁵⁶⁶

Il me semble que la notion de fécondité permet de soutenir la possibilité d'un amour de charité qui ne soit pas nécessairement "sacrifice de soi," que la dépossession dont j'ai évoqué la nécessité pour rendre compte de l'éprouvé de la présence, ne veut pas dire le sacrifice et que précisément le mystère de la résurrection face signe vers cette consistance possible qui ne soit pas clôture sur soi, que l'abandon ne soit pas le sacrifice et que d'une manière l'abandon ait toujours une structure "relationnelle" - soit peut-être la structure relationnelle par excellence - en altérité radicale à la norme qui toujours situe le singulier dans une totalité comme une facette du même. Et un amour de charité qui ne peut aimer les hommes en général, et encore moins tous les hommes au nom d'un principe général, mais dans la relation féconde à un autre singulier; l'humanité en son universalité dans l'inouï de la présence réelle "en personne." Il faut là encore nous entendre sur cet "abandon" dont je soutiens que son dessaisissement fait la fécondité, fécondité que je découvre comme l'autre nom de la générosité⁵⁶⁷ une fois située la relation dans l'éprouvé de la présence de l'un et de l'autre.

Ce que j'entends par abandon est le fait de ne plus rien "vouloir" retenir de soi pour soi, c'est être en-soi auprès de l'autre et consentir à ne pas résilier, c'est-à-dire ne pas se laisser absorber et dissoudre ni dans l'être-là du monde ni dans ce que Binswanger a appelé l'"*idios kosmos*." Il s'agit justement d'un consentement à l'œuvre de l'aimer en acte, qui n'a rien d'un amor fati, qui serait plutôt un amor faber nous découvrant l'un et l'autre "partenaires." Partenaires du soin, le soin entendu comme l'espace "potentiel," champ exploratoire de cet amour, tiers fécondé par l'un comme par l'autre, en capacité de transmuier nos êtres pour l'instauration de nouvelles "normes de vie." L'abandon dont je parle est ainsi un abandon de l'exigence de permanence, de l'exigence du même pour oser la co-crédation du nouveau, dont relève toujours en quelque façon la jubilation en laquelle la joie peut demeurer. L'autre peut compter sur moi parce que je

⁵⁶⁶ Marion, Jean-Luc. *Prolégomènes à la charité*. Editions la Différence, 1986. Coll. Les essais, p.112-113

Le génie de Kafka a sans doute rendu compte de manière indépassable ce paradoxe dans sa nouvelle "*La colonie pénitentiaire*"

⁵⁶⁷ On se souviendra que nous avons partagé le paradoxe de la vertu, développé par Jankélévitch, qui nécessite, pour pouvoir "faire le Bien" de ne pas en avoir "conscience"

m'abandonne au mystère de la présence et à son éternel présent qui ouvre une brèche dans le temps mécanique de la souffrance. Et c'est bien là ce qui relève, comme a pu l'entrevoir Nietzsche, d'une grande audace, "*ne pas pouvoir se prendre au sérieux longtemps de ses malheurs, c'est le signe des natures fortes, régénératrices jusqu'à faire oublier.*"⁵⁶⁸ L'abandon, c'est l'abandon de notre historicité - laquelle ajoute à la douleur actuelle - cet abandon a la douceur du pardon ; pardon qui dans son incondicionalité signe l'amour et en cela bien sûr est aux antipodes de tout ressentiment qui voudrait encore ajouter à sa souffrance une justification. Ce pardon n'est pas tant le fait que de moi un autre puisse naître qui puisse introduire une altérité qui ne nie pas mon identité mais d'une certaine manière "la justifie"; ce pardon c'est précisément laisser pour compte, "abandonner l'injustifié" et passer à autre chose, renaître au sens strict. C'est là que je m'inscris radicalement en faux avec la pensée du pardon de Lévinas pour qui l'ordre du pardon s'ouvre avec la filialité.

*"Ce recommencement de l'instant, ce triomphe du temps de la fécondité sur le devenir de l'être mortel et vieillissant, est un pardon, l'œuvre même du temps."*⁵⁶⁹

Si le Père pouvait être pardonné dans le fils, cela voudrait aussi dire que le fils a la charge de la renaissance du Père, qu'il doive toujours "assumer ses dettes." Or il me semble bien au contraire que le Fils doit être "pardonné" des dettes du Père et de son histoire, que c'est ainsi qu'il peut renaître en tant qu'homme et non seulement fils, homme créateur de communauté de sens parce que communauté fraternelle. La fraternité pour exister en tant que telle doit pouvoir *s'abandonner à l'abandon du Père* mais cela elle ne le peut qu'en présence de l'autre radicalement autre qui est le frère ou la sœur. N'est-ce pas ainsi que nous pourrions oser penser même la passion du Christ en son dernier cri. "*Pourquoi m'as-tu abandonné?*" Cela ne peut-il aussi s'entendre au-delà de l'épreuve suprême du désespoir qui est maladie mortelle, comme déjà la réponse. Ce "tu" résonne jusqu'à la nuit des temps mais je me risquerais à dire qu'il appelle et peut-être déjà entend - d'avoir pu encore poser cette question - une réponse : "*où sont tes frères*" ? Et, évidemment, cela n'enlève rien au caractère précisément insupportable de la souffrance qui ne prend d'autre sens que de nous signifier que c'est

⁵⁶⁸ Nietzsche, Friedrich. *La généalogie de la morale*, Gallimard, 1983. Coll. Idées (n°113), p. 49

⁵⁶⁹ Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. Martinus Nijhoff Publishers, 1980, p. 259

précisément ce qu'il est impossible d'aimer et que la maladie au fond est cette épreuve, une mise en abyme de la capacité d'aimer. *Ne pas guérir, ce ne serait pas tant rester "biologiquement malade"; selon les normes de la science médicale de son temps mais ne plus pouvoir aimer.* Que la première ressource de guérison soit de *s'éprouver* frère ou sœur de l'autre, relié toujours à une essentielle "*communauté humaine*". "Et que cette ressource, celui qui souffre, comme celui qui cherche à alléger la souffrance, en partage la responsabilité qui est au sens strict de répondre mutuellement présents par l'actualisation de *l'aimer en acte*. Que cela ne soit pas toujours actualisé, ne veut pas dire que ce ne soit pas possible. Que rôde à tout instant l'enjeu de domination, sous ses formes diverses de manipulation, de séduction, d'humiliation qui comportent toutes une part de violence, cette violence aussi inscrite dans la vie, de mon point de vue ne peut fragiliser la radicalité "*toujours plus originaire que le mal*" de cet amour dont nous pouvons être capable, même face au pire.

Et c'est de cela dont la conscience a sans doute le plus besoin de prendre soin. Ce n'est pas la fragilité de l'autre qui "me commande" d'abord, mais l'amour qu'il porte, qui l'a porté, et auquel il peut encore participer dans une générosité de soi. **L'appel que nous entendons comme demande contient avant tout un impératif de fécondité de la relation, pour que du nouveau arrive jusqu'au bout.**

C'est ainsi que je ne pense pas que la résilience puisse être source de création; à sa plasticité, condition nécessaire mais insuffisante, il manque l'abandon de l'ordre de la justification. Or rien ne justifie le mal; il n'est utile à rien et comme j'ai tenté de le montrer dès ma première partie, vouloir le justifier, vouloir lui donner un sens, c'est déjà en aggraver la progression. *Je ne suis créateur que malgré la souffrance et non grâce à la souffrance.* Que la souffrance soit l'ultime *occasion* de révéler cette vertu ne veut pas dire qu'elle la forge. Et j'entends bien ici l'avertissement de Saint Augustin, "*Il y a quelque chose de pire que le vice, c'est l'orgueil de la vertu.*"⁵⁷⁰ Je dirais ici qu'il y a pire que la maladie, c'est de croire qu'elle peut toujours être surmontée. Mais tout comme l'humilité n'exclut pas le perfectionnement continu éthique de soi, elle n'exclut pas non plus l'effort de guérir, bien au contraire. Je ne crois pas qu'il soit "nécessaire" de souffrir pour donner le meilleur de nous même, mais il me semble

⁵⁷⁰ Saint Augustin, *La cité de Dieu*. In Saint Augustin, Œuvres, tome II. Gallimard, 2000. Coll. Bibliothèque de la Pléiade, Livre XIV sect. 13.

plutôt que lorsque nous souffrons, confrontés radicalement au doute d'une guérison possible, donner le meilleur de nous-même - et tout donner là - c'est emprunter la voie la plus sûre de résistance.

La figure du Christ s'oppose radicalement à celle du stoïcien ou du résilient, elle est celle du résistant par excellence, aimant jusqu'à la mort - et en cela sauvé - rejetant en lui la souffrance de l'abandon de ses frères au point de mourir pour qu'elle cesse. Et si le christ peut être la figure du pardon, n'est-il pas le pardon avant tout de ses frères, pour que ceux-ci aussi puissent participer à l'aimer en acte qui résilie les comptes de l'être, préférant toujours l'être au néant? Cette lecture est aux antipodes de Nietzsche et de son "amor fati." La souffrance ne transforme rien, n'a aucune justification, n'apprend rien d'autre que la préférence que j'éprouve. "Êtres d'amour" nous ne sommes pas venus au monde pour souffrir. Faire l'effort de guérir n'a de sens que d'anéantir la souffrance qui m'éloigne de l'autre. "Amor fati" est un amour déçu, l'amour saisi en vol arrêté dans sa course vers l'autre, condamné à l'éternel retour du même. Mais déçu, il n'en reste pas moins amour et à ce titre sans doute encore créateur.

Que l'art soit au fond toujours avant tout un fruit de l'amour, c'est il me semble ce que nous pouvons considérer à partir d'une philosophie de l'incarnation, en ce qu'il inscrit au cœur de son principe alchimique qui est de faire d'une forme d'expression individuelle- qui est une signature unique - une "portée" universelle. Pour autant, je ne trouverai pas ici l'assise la plus sûre à notre propos et n'irai pas pour cette raison trop avant sur les "vertus thérapeutiques" de l'art en tant que tel. Que l'art m'émeuve, cela ne veut pas dire encore qu'il puisse s'adresser au corps originaire. Qu'il puisse apaiser le corps organique sans doute dans un détournement possible de l'attention sur le pouvoir incontestable de nos sens, certes, un certain nombre d'expériences menées en institutions de soin en attestent, mais ne pourrions-nous pas plutôt déceler aussi dans cette efficace de l'art un autre signe vers ce qu'il symbolise ?⁵⁷¹

⁵⁷¹ On pourra consulter la revue *Les Tribunes de la Santé : Hôpital et Europe*. Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.) co-éditée avec les Editions de Santé, 2004/2 (n°3) sur la dimension "neurologique" de cette efficace ainsi que les travaux de Pierre Lemarquis : *L'empathie esthétique. Entre Mozart et Michel-Ange*. Odile Jacob, 2015 et *Portrait du cerveau en artiste*. Odile Jacob, 2012.

Plus proche de notre perspective, Michel Henry établit dans *Phénoménologie de la vie, tome 3 : De l'art et du politique*. PUF, 2004. Coll. Epiméthée, un lien entre l'efficace de l'art et l'affectivité, et par là-même un lien entre l'art et l'éthique. "Or, que se passe-t-il

Si nous considérons l'amour non pas comme amour d'objet mais amour fécond, amour créateur, il "ne sait pas ce qu'il fait" - peut-être en cela peut-on parler d'indigence - mais en même temps il ne se trompe pas en ce qu'il n'est jamais reprise sur lui-même qui amènera une réflexivité propre à un jugement qui est alors celui de la recherche du juste mais il est "la vérité" qu'aucun d'entre nous ne détient, inaccessible au pouvoir de la conscience qui ne connaît jamais que ce qu'elle peut connaître, c'est-à-dire au fond le monde tel qu'elle le veut et non tel qu'il est. La vérité met là le sujet en question, l'éprouve lui-même.

Ainsi l'abandon prendrait une toute autre signification que son acception négative. Et peut-être qu'aimer, aimer vraiment, est-ce guérir de la peur de l'abandon, autrement dit guérir de la peur de vivre pleinement en tant que sujet séparé éprouvant-éprouvé en présence de l'autre dans l'intimité infinie d'une intériorité charnelle qui ne donne et ne se donne dans l'amour qui la féconde et la régénère que sous condition qu'elle s'abandonne ; non pas qu'elle sacrifie mais qu'elle laisse la part de soi qui toujours veut revenir à soi dans un désir encore fusionnel épuisant la force de création, dont l'énergie ne peut devenir force que dans la présence de l'altérité radicale de l'autre, force qui n'est donc jamais qu'un travail de co-création.

dans l'œuvre d'art ? En elle, il y a comme une mise en éveil de ma subjectivité, parce que les formes, les couleurs, les graphismes éveillent en moi ces forces dont ils sont l'expression. Parce que ces couleurs – beaucoup plus que les couleurs ternes et indifférentes du monde qui ne provoquent plus en moi que des tonalités affaiblies- vont forcément actualiser ces tonalités et leur donner une intensité dynamique et intentionnelle beaucoup plus grande. Il y a donc par la médiation de l'œuvre d'art, comme une intensification de la vie, aussi bien chez le spectateur que chez le créateur.“ p. 296.

“L'art est par nature éthique. Dans la mesure où l'art éveille en nous les puissances affectives et dynamiques d'une vie qui est à la fois elle-même et plus qu'elle-même, il est l'éthique par excellence. Il est aussi une forme de vie religieuse.” p. 297. Si l'efficace de l'art peut-être constatée dans la "participation" aux soins, ne serait-ce pas justement compte tenu de son pouvoir "d'intensification de la vie" qui me rapproche de l'autre dans la mesure où l'œuvre d'art qui m'affecte peut me rappeler la possibilité d'une ouverture à la présence de l'autre ? Néanmoins dans la perspective que je soutiens ici, l'expérience, voire l'épreuve de l'art ne peut que "seconder" une ressource plus profonde précisément celle par laquelle elle est rendue possible et dont elle porte vive en elle la trace vivifiante aussi pour moi d'avoir été aimée avant que d'être et pour être-faire œuvre.

Et là peut-être du nouveau, absolument nouveau et pour autant non inscrit dans le temps historique du futur pourra transformer l'événement en avènement de la confiance, confiance en notre capacité, avec l'autre, fécondée dans l'intimité de l'un et de l'autre, de faire face, quelle que soit l'issue de la maladie.

Il faudrait sans doute ici mettre en débat cette position avec celles de la psychanalyse dont j'ai choisi de limiter les références dans le cadre de mon travail mais qui pourraient faire l'objet de développements ultérieurs.⁵⁷²

M'approchant des derniers mètres de ce parcours exploratoire, je cheminerai néanmoins quelques temps avec la pensée de Binswanger qui a développé dans son analyse existentielle, en débat avec Husserl et Heidegger, une approche de ce que j'appellerai "*l'amour médecin*." Ce n'est pas ce débat pour lui-même que je reprendrai mais la perspective adoptée par Binswanger d'une approche du soin qui repose sur l'amour.

Si je m'approche ici d'une pratique qui repose sur l'efficace d'un soin d'analyse alors que j'ai congédié l'inconscient dans le cadre de cette réflexion, c'est qu'ici la pratique médicale est reconnue avant tout comme une pratique "relationnelle," dont la "technicité" qu'il est communément admis d'appeler art, est la relation. Je tiens à garder cette parenté ici entre technicité et art - venant tout deux de poiesis - précisément pour préciser en quoi l'amour médecin peut "*faire œuvre de vie*," prendre soin en chacun du talent de vie, c'est-à-dire de la vocation, dans une allure de vie, que l'on reconnaîtra au style qui lui est propre.

C'est ainsi que Binswanger pense l'acte de soin, à partir d'un partenariat pour l'élaboration d'une œuvre commune. "*Nous praticiens de l'analyse existentielle, nous faisons face à l'homme pris dans sa singularité, considéré non pas comme un simple individu, une simple personne ou personnalité présentant ces particularités, tel ou tel mode de comportement ou de fonctions et une certaine biographie à plus forte raison il verra que nous ne le contraignons pas à entrer dans un système de conception et de langage de quelque théorie psychopathologique ou psychothérapeutique mais au*

⁵⁷² Je renvoie ici en particulier à l'ouvrage de Rolland, Jean-Claude. *Guérir du mal d'aimer*. Gallimard, 1998. Coll. Connaissance de l'Inconscient - Tracés

contraire, que nous le rencontrons sur le plan de la présence humaine, comme un partenaire.”⁵⁷³

Il me semble que Binswanger aborde ici la dimension essentielle du soin à laquelle ma recherche j’espère apportera quelque contribution. Dimension essentielle qui serait de prendre l’autre en “*affection*” plutôt que de s’en “*soucier*,” pour ouvrir l’espace du partage dans une qualité de présence qui engage la vie intérieure du soignant- médecin ou non-⁵⁷⁴ comme de la personne en situation de souffrance. Une vie intérieure qui ne soit pas entendue comme clôture sur soi mais au contraire comme ce qui, parce que c’est le plus unique et donc le plus réel de soi, est l’enjeu du partage dans la relation authentique, partage potentiellement fécond dès lors qu’une confiance a pu être cultivée dans l’éprouvé de la présence. L’amour médecin serait-il l’efficace de la co-crétion d’une nouvelle façon de vivre, de se bien porter, fruit d’un “travail en commun,” “travail vivant”⁵⁷⁵ ; un partenariat entendu comme cette solidarité d’acte, le fait que l’acte de l’un non pas dépende de l’autre mais se fertilise avec l’acte de l’autre, puisant à la source de “l’acte pur” un aimer en acte qui le rend possible?

Le soin pourrait alors comme invite à le penser Claire Marin “*s’inscrire fondamentalement dans l’élaboration d’une identité. Ce soin dont la maladie manifeste la nécessité et l’urgence ne répond pas, comme dans un second temps, à la catastrophe subjective ; il s’inscrit dès le départ dans son horizon et se définit dans l’effort pour lutter contre l’effondrement d’un homme. Etre capable de supporter la blessure, c’est ce qui permet à l’enfant de grandir, c’est ce qui permet au malade de se guérir.*”⁵⁷⁶

Pour autant, je ne suivrai pas Claire Marin dans son approche de la possible métamorphose qui d’une certaine manière renvoie encore à une forme de plasticité de

⁵⁷³ Binswanger, Ludwig, *Introduction à l’analyse existentielle*, Les Editions de Minuit, 1971, p. 151

⁵⁷⁴ je ne fais pas de différence dans le cadre de cette étude entre le médecin et le soignant infirmier ou “aidant” en ce que je ne traite pas de la part d’*expertise disciplinaire* de la technicité médicale ou soignante. Je me place ici comme je l’ai précisé en ouverture de cette recherche du point de vue soignant qui est celui de toute personne susceptible de soutenir le sujet souffrant dans la mobilisation de ses ressources propres de guérison. Par définition cette perspective sort de tout cadre normatif puisqu’il s’agit pour le soignant de “travailler” de concert avec le patient dans la recherche, la révélation, la ré-génération de ses ressources les plus intimes, c’est-à-dire les plus uniques.

⁵⁷⁵ J’emprunte ce terme à Dejours, Christophe. *Travail vivant*, tome 1 et 2. Payot & Rivages, 2009.

⁵⁷⁶ Marin, Claire, *La maladie, catastrophe intime*, PUF, 2014, p.76

l'être de l'en-soi aboutissant nécessairement à maintenir le registre du pour - soi, même s'il s'agit de s'abandonner à une nouvelle forme de soi. Ainsi conclut-elle sa réflexion sur *La maladie, catastrophe intime* par "se défaire d'une identité comme on fait peau neuve, c'est parfois aussi se soigner."⁵⁷⁷ Dans ce faire peau neuve j'entendrai autre chose, j'entendrai que dans mon éprouvé de la vie, qui est d'une façon ou d'une autre, de près ou de loin, une qualité de présence ; du nouveau arrive qui "génère," "re-génère" mon rapport à la vie; la vie se présentant alors comme possibilité d'œuvre, non pas la vie à l'intérieur de moi qui me sert de support comme le dit Vergely⁵⁷⁸ et qui va de soi tant que la maladie n'en trouble pas le cours mais la vie comme ce qui m'appelle à aimer, à me faire témoin, dans la relation, par la possibilité d'acte qu'elle ouvre, d'une bien portance. Comment prêter main forte à cet autre qui "me soigne" pour autant qu'il exprime à mon égard une exigence de bien portance d'un être aimant ?

Et il est sans doute beaucoup plus demandé là qu'à la vertu ; l'abandon que requiert ce partenariat est un appel à plus haute exigence encore ; l'exigence de donner alors que je ne peux plus donner – et non pas lorsque je n'ai plus rien à donner, qui est encore un moindre mal - "me jeter dans la bataille", ne pas résilier. C'est à cette exigence maintenant que je voudrais m'attacher dans le partage d'une libre interprétation de la figure de Job.

Comment entendre la réponse à la demande de Job ? Nous pouvons entendre cette réponse comme la réaffirmation d'une dépendance, dans le sens de l'amour paternel, nous pouvons l'entendre comme au sens de Ricœur dans "une poétique du monde" ouvrant l'imaginaire d'arrière-mondes dans lequel l'esprit pourrait créer⁵⁷⁹ nous pouvons encore l'entendre comme l'impératif moral en nous qui ne peut "souffrir" l'injustice, "que me demandes-tu que je n'aie déjà fait avant que tu ne demandes quoi que soit?" Mais je l'entends aussi comme un appel à co-crée non pas le monde mais son sens, co-création qui est de l'ordre d'une présence, d'une promenade, qui fait signe vers l'intimité partagée auprès d'un être que j'embrasse, comme la réponse adressée à Job embrasse l'homme dans une traversée du monde. *Une exigence qui est de donner sens à ce qui fait sens et donc à se détourner de la souffrance.* L'homme en présence de

⁵⁷⁷ *Ibid*

⁵⁷⁸ Vergely, Bertrand. *La souffrance*. Gallimard, 1997. Coll. Folio Essais (n°311), p. 248 (déjà cité)

⁵⁷⁹ Ricœur ...

l'autre homme peut "ceindre ses reins". Que le Dieu fait homme soit Amour, n'est-ce pas ainsi qu'il faille entendre que c'est le propre de l'homme que d'aimer, que la possibilité d'une infinie douceur est la réponse divine à la juste colère de Job ?

Et cette douceur ne ment pas, elle oppose à la maladie une infinie résistance et quand la souffrance se fait trop vive, seule la merveille de la présence peut la "ranimer." Pour autant animée par l'autre, elle n'en est pas moins mienne et "fécondée" par l'un et l'autre. Qu'ensuite il faille lutter, bien sûr, qu'il n'y suffise pas pour se garder des rechutes et qu'en aucun cas cela ne nous protège de la mortelle issue, évidemment. Mais que cela non seulement soulage, mais plus fondamentalement participe, au sens fort où nous avons pu entendre ce terme, à ré-générer nos ressources de guérison ; c'est ce que je crois pouvoir affirmer au terme de ce travail.

Je crois que cette possibilité de co-création d'une infinie douceur nourrit la visée d'une co-création de sens, au-delà de la recherche de conservation d'identité, un sens qui *maintient dans une consistance* qui est cette recherche même; un infini redéploiement de l'être, d'une vie intérieure stimulée pour être présent à l'autre. Dans cette présence que l'autre exige par la sienne, se "ré-génère" ma vie intérieure que l'autre densifie à être cet autre dont je requiers la fiabilité et qui requiert la mienne. Cette exigence ne peut être qu'accompagnée de la plus grande des douceurs qu'aucune maîtrise technique ne pourra égaler.

C'est ainsi que l'on ne trouvera pas dans cette recherche une analyse pour elle-même de la philosophie du care, pourtant empreinte de bienveillance et de sollicitude. En repositionnant la racine du soin dans "*sonia*" l'affection plutôt que le "*sorge*" le souci dans la perspective d'une ontologie de la subjectivité qui ne s'entend pas selon les catégories de la représentation, l'approche du *sujet à l'épreuve de la guérison* n'a pas été d'emblée inscrite dans la perspective de la vulnérabilité mais celle de la résistance. Une résistance entendue comme ressource de guérison propre au sujet en tant que sujet et qui n'est jamais aussi proche de lui-même, ce "porté-se-portant-lui-même-auprès-de-l'autre" que dans l'éprouvé de la présence de l'autre qui suspend le temps de la souffrance et par là-même le régénère. Dans cette présence qui révèle un *aimer en acte*, le soignant s'adresse à la personne à l'épreuve de la guérison dans une attitude qui n'est pas dissymétrique, c'est-à-dire dans une exigence de bien-portance dont nous avons vu qu'il ne s'agissait pas de faire bonne figure mais bien de co-créer dans un geste, une

parole, une allure de vie qui signe un talent de vie et qui m'appelle à donner, peut-être à développer le meilleur de moi. *“Et ce qu'ils ne comprennent pas est moins mon manque, mon défaut, ma faille, que ce que j'ai, au fond, en plus : cette conscience normative nouvelle que je dois assumer et dont ils sont naïvement dépourvus.”*⁵⁸⁰ Je ne crois pas que Philippe Barrier, se définissant lui-même comme *“patient autonome”* d'une maladie chronique entende ici le *“en plus”* comme une comparaison à la norme extérieure et à ce titre comme une valeur *“supplémentaire”* que la maladie pourrait nous donner, mais plutôt comme le différent, en plus parce que radicalement différent, d'une différence que je suis la seule à pouvoir *“assumer”* - même si on l'aura compris, je ne le peux seule - mais qui est à assumer comme potentielle fécondité d'être en ce que cette différence m'enjoint de nouer un rapport nécessairement créateur à la vie, à innover dans l'expression et le développement de mon talent de vie. Me mettre au travail de la guérison, être partenaire d'une bien-portance plutôt que pourvoyeur ou bénéficiaire de *“bienveillance,”* dont la pureté de l'intention pourra toujours être mise en question. *“Il est facile de voir à partir de la partenariat qu'ici il ne s'agit pas seulement de transfert de l'expérience vitale de l'un (vers le père par exemple) sur un autre (le médecin) mais d'un portage qui s'effectue, en vérité, au même moment pour les deux partenaires, le portage d'une charge distribuée à la fois sur le médecin et sur le patient.”*⁵⁸¹

Le soin qui prendrait soin de la ressource de guérison du sujet n'aurait-il pas à prendre soin du soin lui-même comme cet espace intermédiaire de co-création ouvert dans la présence qui soit véritablement présence, sensible à l'intégrité affective de l'autre et à son efficace ?

En quel sens pourrions-nous alors entendre l'œuvre régénératrice ? Si par œuvre, nous entendons le fait d'accomplir; l'avènement du rapport du sujet à sa vie dans l'éprouvé de sa vocation à l'autre ne serait-il pas *“la chair de l'œuvre”*? Et n'y aurait-il pas là toujours une ressource, une flamme dans le foyer intime de l'intériorité de la chair, que la relation de soin pourrait *“animer”* ou *“ranimer”*?

⁵⁸⁰ Barrier, Philippe, *Le patient autonome*, PUF, 2015, p. 35

⁵⁸¹ Binswanger, Ludwig, *Introduction à l'analyse existentielle*, Les Editions de Minit, 1971, p. 154

Une relation qu'il faudrait bien penser dans l'exigence de la présence effective ou actuelle, dans la capacité même à éveiller cette présence pour qu'elle vienne à l'esprit. Là la conscience pourra commencer ou recommencer le travail avec l'énergie régénérée de la chair du corps absolu. Agir, un "*agir*" qui change tout à la marche du monde, éprouvé et accueilli comme tel dans chaque geste, dans l'alchimie du toucher, même dans la distance des corps, qui préfigure peut-être au sens fort de ce qui ne se voit jamais ; ce qui résonne de toute éternité dans l'intériorité absolue du cœur, que *l'Amour est plus fort que la mort*.

On pourra m'opposer la hardiesse d'établir une continuité entre toutes les formes d'amour pour soutenir mon propos.

Néanmoins je situe son incandescence véritable dans l'accomplissement du partage de l'intégrité affective dont participent toutes ses formes concrètes. Et cette "continuité" pourra être questionnée pour le cas particulier de la possibilité de partage d'intégrité affective dans le soin. Et pourtant, pour que le soin soit efficace il s'agit de mon point de vue là aussi de partager puis de "féconder" une préférence, qui bien sûr n'est pas celle éprouvée dans la présence de "l'âme sœur" - qu'il ne peut nous être donné d'éprouver sans doute qu'auprès d'une seule personne dans notre vie et qui, lorsque cette chance nous est donnée est sans doute la plus à même de contribuer à l'effort de guérison du sujet - mais une préférence vers l'unicité de l'autre, une préférence pour l'être que l'autre manifeste ; aux antipodes de la volonté de puissance Nietzscheenne qui préfère encore le néant au fait de ne pas vouloir.

Ainsi je pourrais aisément dire avec Camus qu'il faut imaginer Sisyphe heureux, sous condition qu'il gravisse la montagne dans un partage joyeux avec ses frères.

Et que cette joie partagée, à faire travail de vie, chacun à mesure de ses forces, quels que soient les dérapages, confiant en notre solidarité, puisse nous venir d'une autre terre que celle où nous marchons, cela reste un mystère. Que le mystère de l'intériorité absolue de la chair que nous éprouvons dans l'intimité de la présence et qui nous lie les uns aux autres puisse en être la résonance, peut-être. Déjà suffit-elle, à bien l'entendre, pour bien vivre, selon notre cœur. Le véritable mystère a cela de l'efficace ; il nous enjoint d'agir, c'est-à-dire, ensemble, de faire un monde, de pouvoir pour chacun, les uns auprès des autres en changer le cours à chaque instant dans un présent fécond qui ouvre l'avenir à l'éternité même pour un futur incertain.

CONCLUSION

On pourra s'étonner du fait que cette recherche au fond ne parle que tardivement et brièvement du soin alors que la formulation de mon sujet aurait pu laisser présager qu'il en serait la question centrale.

Sans doute est-ce le fruit du travail que la matière initiale et même sa forme puissent être transformées par le travail lui-même qui porte en lui une part de création qui échappe à celui ou celle qui l'effectue. La merveille est de découvrir en chemin ce que précisément nous n'aurions pas pu penser avant de se mettre à la tâche. Ainsi cette recherche, initialement centrée sur le sujet mal-portant en appel et besoin de soin, m'a emmenée, à partir d'un moment crucial de réflexion sur la "résistance", à explorer ce qui du sujet ne pouvait se "commettre" avec la souffrance et à penser l'expérience de la guérison comme précisément un "au-delà" du soin à partir duquel le soin même pourrait tirer son efficace. Rechercher un fondement à notre consistance, comme condition de possibilité d'un soin, un "acte" en lequel il me semble que se nourrit l'énergie de tout acte de soin qui ne veut pas se réduire à un geste ingénieux sur la belle horlogerie du corps.

Que cet acte d'emblée n'est pas celui du soignant mais acte de co-création, aimant par essence. Ce qui reviendrait à dire que le véritable médecin est Amour et que c'est la ressource la plus puissante sur laquelle le soignant et le sujet qui entreprend de guérir puissent compter.

Il ne s'agira pas de dire que le soignant doit nécessairement aimer la personne soignée pour l'aider à guérir mais que dans le soin, qui est au moins autant l'œuvre du patient que du soignant, l'amour est en jeu, la possibilité de "l'aimer en acte" révélé dans le saisissement de l'intégrité affective d'un sujet dont la spiritualité est charnelle et la chair spirituelle et à ce titre agissant par essence – donc résistant.

C'est ainsi que l'on m'aura vu dialoguer de loin avec la pensée de trois philosophes qui m'apparaissent en "négatif" de la thèse que je soutiens.

D'abord Nietzsche et sa pensée de la Grande Santé, qui d'une certaine manière n'a que faire de "guérir" au sens biologique du terme mais au contraire dont la santé croît à la mesure du mal. C'est en ce point que ma propre méditation est en rupture radicale avec le mythe d'un surhomme qui apprendrait à "jouir" de sa souffrance, même pour la dépasser.

Car la force du dépassement Nietzscheen se nourrit d'une volonté de puissance "assoiffée" de cruauté qui réclame compensation à toute souffrance susceptible de l'affecter. Loin de moi l'idée d'exclure le fait que le souffrant puisse "aimer sa souffrance" et que d'une certaine façon le soignant puisse aussi se laisser fasciner par cette souffrance jusqu'à l'intolérable, jusqu'à ne plus avoir d'autre issue que de ne voir dans cet être qui souffre que le corps à réparer parce que la violence de cette souffrance, cruelle, puisse le rendre cruel, susceptible aussi de retourner la cruauté contre soi.

Mais la force dont j'ai tenté de rendre compte ici, développée dans la douceur de l'intériorité, qui précisément, tant qu'il en reste une part "vive" n'a jamais composé avec le dehors, est l'affirmation radicale d'une mise en échec de la cruauté, l'impossible "victimisation" ; une force qui reste force d'aimer, c'est-à-dire de préférer l'être au néant, de "faire être" le bien à ne pas pouvoir se rendre complice en aucune façon du mal que l'on éprouve et à ce titre de ne pas en rechercher la culpabilité chez soi ou chez l'autre, ce qui serait déjà lui laisser trop de place, mais le combattre, radicalement. Et évidemment il ne s'agit pas pour autant de l'occulter mais de veiller à ne pas s'y complaire, ce qui peut être moins évident.

Ne pas s'abandonner à la douceur d'une présence véritable, à cette trêve qui fait reprendre des forces, et se détourner de l'effort de guérison, ce serait là peut-être, prendre l'autre et l'humanité en soi en otage dans une destructivité nihiliste.

Là se manifesterait peut-être le véritable mal qui serait de ne plus se rendre sensible à l'éprouvé éprouvant d'une possible joie de vivre.

J'ai également croisé Hegel et avec lui sa pensée de l'Histoire, sans l'avoir convoqué pour lui-même dans ma propre perspective, tant il apparaîtra que j'en suis éloignée, en particulier pour son impossibilité à penser la relation à l'autre autrement qu'en terme de relation de pouvoir, mais je soulève en cette fin de parcours le risque qu'a fait courir de mon point de vue l'hégélianisme et ses héritiers à l'humanité compte tenu de son influence sur les politiques du XXème siècle.

Soutenir que la raison puisse se déployer dans l'histoire et que l'Esprit soit à l'oeuvre dans tout ce qui est, "faisant feu" de tout le négatif pour son accomplissement progressif, a largement contribué au développement de la rationalité instrumentale, et pour le sujet dont il est question ici, dans le développement de l'esprit scientifique, à l'instrumentalisation du corps considéré d'abord comme "matière à transformer" de l'Esprit en marche. Je vois aujourd'hui dans la virtualisation de notre rapport à la réalité

et aux autres rendue possible par le développement des nouvelles technologies qui servent de paradigmes à “l’homme augmenté”, une des conséquences de cette prétention à la spiritualisation du monde et son hégémonie totalisante qui manque la réalité de la chair et avec elle le “miracle” de la véritable rencontre comme autre paradigme d’une humanité en laquelle l’esprit ne s’accomplirait pas en connaissance, toujours triste, d’une tristesse dont nous n’aurons de cesse de nous distraire comme l’avait vu Pascal ; mais un esprit qui s’accomplirait à chaque instant dans la manière unique *d’aimer en acte* d’un être auprès d’un autre unique et singulier dans l’éternité d’une présence qui puisse changer pour chacun – et peut-être pour tous parfois ou du plus grand nombre – le cours de l’histoire.

Foucault, enfin. Je ne peux qu’être sensible à sa pensée qui a alerté sur la prégnance du biopolitique et le contrôle des corps jusqu’à leur transformation. Mais je m’en éloigne lorsqu’il est question de poser en contre-pouvoir, le réinvestissement “subjectif” du corps par une recherche d’autodiscipline qui a sans doute nourri l’engouement pour la sculpture corps compris comme rempart au poids de la norme sociale, instrument de pouvoir politique. La pensée de la subjectivité de Foucault me semble ancrée dans une “*herméneutique du sujet*” qui reste clos sur lui-même dans la citadelle d’un corps qui ne veut que ce qu’il peut et à ce titre incapable d’amour car l’amour dépasse et déborde toujours le pouvoir, d’une “impuissance” qui fait sa générosité. Et le culte du corps comme de l’esprit – entendu comme partie du corps lorsqu’il s’agit de recherche de performances cérébrales par exemple – me semble là aussi complice de ce qu’Ehrenberg a appelé “*la fatigue d’être soi*”⁵⁸² ouvrant grande la porte à la recherche de l’hallucination dont pourrait relever toute pratique narcissique d’auto-développement de soi.

Ainsi la méditation ici menée s’est détachée très tôt d’une héroïsation de la souffrance, d’une justification du mal par l’histoire, ou encore d’un souci de soi érigé en culte de soi. Parce que rien sur ces terrains ne semblait pouvoir approcher le fondement de notre consistance qui par essence résiste au mal si mal veut dire ce qui d’une manière ou d’une autre manifeste une destructivité.

⁵⁸² Ehrenberg , Alain. *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. Odile Jacob, 2000. Coll. Poches Odile Jacob

Mais cette méditation se dresse aussi en alternative tout autant d'une philosophie du soin qui fait de notre vulnérabilité sa pierre angulaire que de celle qui érige le principe d'autonomie au centre du cadre normatif de la relation médicale.

Car considérer d'abord en l'autre souffrant sa "vulnérabilité", c'est d'emblée ajouter au mal, c'est faire double offense. Le mal est non sens absolu et ne mérite pas que l'on s'y attarde; c'est ainsi que j'entends la figure de Job.

Je partage cette question de Guillaume Le Blanc "*il s'agit de savoir, en d'autres termes, comment l'acte médical peut s'inscrire dans la vulnérabilité de la vie sans rajouter l'exercice mortifère de sa propre blessure*".⁵⁸³

J'ai cherché d'emblée dans l'exploration d'une résistance à notre vulnérabilité, une ressource qui ne puisse composer avec le mal, une ressource qui "échappe" à la mort et lutte contre son angoisse. Une ressource qui régénère l'effort de guérir, une force en nous plus profonde que notre vulnérabilité, plus "originale" que notre vulnérabilité car je doute qu'elle puisse d'une quelconque façon aider le sujet à renouer avec sa fécondité.

Prendre soin, sans volonté de "prise" sur la vie de l'autre, c'est d'abord chercher et si possible trouver avec l'autre une nouvelle manière de bien se porter, autrement dit une nouvelle manière d'aimer la vie, c'est à dire de faire œuvre. Ce "*faire œuvre*" dans la création du soin se renouvelle et se féconde à chaque instant pour autant qu'une intégrité affective puisse être rendue à son intime présence. Ainsi peut-être serait-il plus juste de dire "*rendre soin*" que "*prendre soin*". Rendre à l'autre son talent de vie. Et là pourrait se nouer l'alliance véritable entre la science et l'amour pour un "*amour médecin*."

La science en prise sur la nature du soin à prodiguer à notre être biologique et l'amour qui rend infiniment à l'autre la valeur absolue de sa vie dans la qualité de présence qui dit "sois !"

Un "sois !" qui ouvre le possible d'une auto-normativité du sujet à l'épreuve de la guérison, d'une auto-normativité qui n'a rien d'une autonomie "normée" du dehors. Une auto-normativité qui vienne de ce que "je" abandonne, donnant de soi dans le soin qu'il rend à la relation de soin et dans cet abandon, de ce qui résiste en lui à ne rien retenir du

⁵⁸³ Le Blanc, Guillaume. "La vie psychique de la maladie". *Revue Esprit : Les nouvelles figures du soin*. Janvier 2006/1, p. 121

mal qui le rive à lui-même, de ce qui résiste en lui pour se “rendre présent” à l’autre, gardien de l’autre qui le garde.

Cette qualité du soin, qui est rendu par l’un auprès de l’autre, pourrait-elle seulement se déployer sans la possibilité de co-création “*d’un aimer en acte*” qui régénère ?

Il ne m’appartient pas de répondre sur le champ du praticien mais j’espère que les questions ouvertes dans cette recherche pourront donner matière à nourrir le débat sur l’évolution d’une médecine de “l’homme quantifié et de “l’homme augmenté”.

Car l’homme quantifié soigné (voir autocontrôlé) par chiffres et images n’est que le reflet du corps chosique dont j’ai précisément soutenu qu’il est ce qui fragilise l’intégrité affective qui “fait” ma consistance. Et ces chiffres et ces images ne se “touchent” pas, ne me “touche” pas, mais sont très sûrement parfois capable de m’anéantir dans le cadre de la détection d’un risque vital.

Et là est l’ironie de l’histoire que ce travail invite à déjouer en sa radicalité.

*“Si nous regardons d’un peu plus près la médecine moderne, le mouvement de balancier devient évident : parce ce que nous nous intéressons aux hommes, nous voulons les aider à surmonter les maladies qui les accablent ; pour les aider, il faut les connaître scientifiquement ; mais ce qui est au bout de la connaissance scientifique, ces tas de molécules, ces paquets de gènes, ces réseaux neuronaux, rien de tout cela ne mérite plus notre amour ni nos soins. On ne peut tout de même pas aimer un tas de molécules” (...)*⁵⁸⁴

*“Le succès de la science a son revers, la technicisation de l’homme, en le servant, perdre l’homme par le savoir : voilà un beau succès, qui réalise et anéantit dans le même temps son but le plus sublime.”*⁵⁸⁵

Si au fondement de notre consistance se tient, nous tenant, liés fondamentalement les uns aux autres, une intégrité affective ; alors c’est à la “chair” et non au corps que le soin doit s’adresser.

Et lorsque je parle de soin, je ne pense pas ici qu’à ce qu’il est commun d’appeler le corps soignant, mais aussi peut-être avant tout au corps “médical”. Circonscrire la relation personnelle dans l’authenticité de l’éprouvé d’une présence véritable à celles et ceux *qui n’interviennent pas sur le corps*, c’est justement encore creuser la scission peut-être

⁵⁸⁴ *Questions d’amour : De l’amour dans la relation soignante.* Sous la direction de Eric Fiat et Michel Geoffroy. Editions Lethielleux, 2009, p. 39

⁵⁸⁵ *Ibid*, p.40

devrais-je dire la fêlure dans la “commissure” entre le corps originaire et le corps chosique et c’est ajouter à la blessure dans l’obscénité d’une mise “hors de soi” risquant alors de disperser l’énergie de la vie intérieure au moment où elle exige le plus d’être protégée du dehors.

Le corps médical pourrait-il repenser son art dans la perspective d’une co-création recherchant patiemment avec la personne malade les voies fécondes pour l’expression d’une joie de vivre ? Il s’agirait alors de s’adresser d’abord au “bien portant”, à ce qui aime en lui et en l’autre pour trouver le juste équilibre entre s’abandonner à l’“inouï” de la présence de cet autre et la reprise consciente d’un regard distancié sur le tableau clinique. Rester humain dans la technicisation de son art pour contribuer à la fécondité de l’épreuve d’humanité en l’autre. Il ne s’agit pas de dire ici que “*l’amour médecin*” est l’amour du médecin pour le patient ni du patient pour le médecin, mais de rendre au soin la part d’intégrité affective qui fasse que le sujet à l’épreuve de la guérison puisse encore aimer et être aimé, car par essence, je crois que l’amour est réciproque en ce que sa marque est la fécondité de la relation. Là où l’aimer en acte “agit”, tout empêchement de réciprocité n’est qu’accidentelle et peut à ce titre affaiblir son efficace mais en aucun cas l’anéantir.

Car comment penser le soin si nous ne le pensons pas d’abord à partir de ce qui dans un sujet singulier peut résister au mal, concentrant alors les efforts médicaux sur ce qui peut soutenir cette ressource propre ?

Canguilhem nous a interpellé de manière visionnaire sur ce point “*Quel est donc le type de société, pourvu d’une organisation sanitaire, exploitant l’information la plus sophistiquée sur la distribution et les corrélations des facteurs de maladies, qui dispensera un jour le médecin de la Tâche, peut-être désespérée, d’avoir à soutenir les individus en situation de détresse dans leur lutte anxieuse pour une guérison aléatoire*”.⁵⁸⁶

Se dispenser de la tâche, se dispenser de nos tâches, lâcher sur l’épreuve du vivre, à trop vouloir ne pas souffrir, ne pas voir souffrir, sans pour autant tremper nos âmes à la force d’aimer la part la plus vive en nous, contre laquelle toujours la souffrance échoue, ne

⁵⁸⁶ Canguilhem, Georges. *Ecrits sur la médecine*. Seuil, 2002. Coll. Champ Freudien, p. 88

serait-ce pas une manifestation sourde mais invasive de la peur de vivre contre laquelle il pourrait y avoir urgence de lutter ?

Ne pas se tromper sur le goût de vivre qui n'est pas de vouloir guérir de tout mais avant tout de cette peur de vivre, dont toute souffrance avec ironie se fait l'alliée du pire.

Au-delà du soin "curatif", le repositionnement de ma recherche en chemin ouvre je crois la possibilité de considérer des applications pratiques dans la pensée du travail et de l'éducation, que j'entendrais là comme soin "préventif", comme précisément champ de développement de la capacité à "faire l'effort de guérir".

Je crois que l'examen de ce qu'il est commun d'appeler aujourd'hui "*la souffrance au travail*" pourrait être nourri d'une pensée de "*l'intégrité affective*" qui fixe des limites au paradigme de la résilience.

La souffrance au travail ne pourrait-elle pas être revisitée à partir de la désincarnation des rapports humains liée à la réduction de la présence au profit de la transaction digitale ? Poser même "un sens du travail", cela ne suppose-t-il pas qu'une sensibilité partagée puisse en nourrir la fécondité si la communauté de sens se régénère d'abord dans l'éprouvé-éprouvant d'une présence ? Est-il seulement possible que l'activité de pensée qui n'a pas besoin du réel pour se déployer puisse inspirer "*une bien portance*" si elle s'exerce lors de la recherche concrète du "*bien faire*" qui fait la joie du travail ?

Car si la pensée n'a pas d'ancrage charnel elle peut alors "*résilier*" à merci tout ce qui fait obstacle à son déploiement et par la même ne plus "être au travail" ni "en travail", courant à la perte de son dynamisme même et à sa régénération. Serait-ce une hypothèse à creuser pour rendre compte des difficultés croissantes à maintenir dans les grandes organisations une consistance d'action ?

Dans la lignée de Jean Lacroix nous pourrions interroger ce que l'amour doit au travail quand il se fait travail vivant, fécond, bénéfique à la communauté humaine.

*"le travail sans doute est nécessaire à la réalisation et à la conscience même de l'amour parmi les hommes."*⁵⁸⁷

Il faudrait explorer dans cette perspective une possibilité d'expression et de réalisation des œuvres de l'amour dans une joie partagée qui régénère les sujets de la communauté professionnelle. "*L'état affectif propre au travail humain est la joie, sorte de*

⁵⁸⁷ Lacroix, Jean. *Personne et amour*. Seuil, 1955. Coll. Esprit p84

retentissement du bonheur éternel dans le devenir Temporel. ” Pour autant que le travail, transformation des choses, ne devienne pas “chosification“ de l’homme dans des organisations professionnelles où règne la rationalité instrumentale. Et si nous voulions sur un plan pratique réconcilier le cadre institutionnel du soin avec la dimension ontologique de la subjectivité manifestée dans l’intégrité affective, il conviendrait peut-être d’imaginer comment “*vivre l’aimer en acte*” dans *l’animation et la gestion des institutions de soin*.

Sur le plan de l’éducation enfin, je crois que “l’intégrité affective” au fondement de notre consistance pourrait inviter à questionner la manière dont l’enseignement prend en compte et cultive les conditions de consistance de la subjectivité.

Que peut produire un enseignement lorsque la relation se place d’emblée non dans l’ouverture authentique et réciproque à l’inouï d’une présence mais dans le cadre judiciaire et revendiqué d’une consommation à la carte d’un contenu agréable ou utile ? Quelle société, quelle communauté heureuse pourrait constituer des êtres dont l’individualité “incertaine“ aura été “élevée”, si nous n’y prêtons davantage attention, entre normativité procédurale qui prend l’évaluation d’une conformité comme fin et séduction narcissique d’une promotion tyrannique de la visibilité de soi ?

Ma pensée sera nécessairement empreinte d’une tonalité particulière marquée par deux “échecs” de la vie dans ma propre vie.

Par cette inflexion, j’ai tenu comme impératif le fait de pouvoir mettre ma méditation à l’épreuve de ces événements et d’évaluer le fait que même face à cela, son intuition puisse tenir. Il ne m’appartient pas d’en juger. L’émerveillement dont je me suis attachée à rendre compte ici n’est pas celui d’un regard naïf et béat sur la beauté de l’existence mais un éprouvé intime qui croît à mesure que la confrontation à la maladie d’Alzheimer, que nous redoutons tous, et dont ma mère comme tant d’autres personnes fait l’épreuve, saisit ma capacité à donner sens à la vie. Or cette traversée me conduit à dire qu’il y a toujours en nous, et pour autant au-delà de nous, en ce que cela ne tient pas véritablement à notre pouvoir, une énergie à l’œuvre dont j’ai tenté de rendre compte, susceptible d’animer, indépendamment du processus biologique mortifère qui se déroule en notre corps et que la science médicale tend à juguler et à retarder autant que faire se peut, un

goût d'éternité que nous savourons au festin de la présence véritable, susceptible de nous donner malgré tout, le goût de vivre.

Si le propre de l'homme n'est pas de penser mais d'aimer, il s'agit d'accepter dans la relation de soin cette sollicitude qui vient du patient, cette stimulation tonique de l'amour qui n'est pas tant d'enjoindre à "faire bonne figure" malgré les attaques du mal, ni à minimiser le scandale du mal mais à soutenir, quoiqu'il arrive, l'émergence d'un nouveau talent de vie cultivé dans l'intimité d'une relation véritable.

Ainsi pourrais-je dire que l'intention qui anime la pensée de la résilience est sans doute à cultiver mais c'est à ses conditions plutôt qu'à ses effets qu'il faut je crois s'attacher davantage et dans celles-ci reconnaître la part de la résistance.

C'est-à-dire reconnaître quelle manifestation de l'âme éprouve encore et jusqu'au dernier souffle l'amour de la vie parce que la vie est amour, dans un attachement qui signe encore et jamais ne résilie la qualité de présence et unique de chacun. Et parfois ce ne sera plus peut-être que dans une tonalité de voix, un geste, une parcelle de peau, un regard furtif mais qui œuvre encore, c'est-à-dire qui donne à féconder notre pensée de la vie. Que vouloir que l'autre reste lui-même et pleurer sur le fait qu'il ne le soit plus, ce serait juste pleurer sur soi, que sa manière d'être lui-même est d'être cet autre qu'il est à chaque instant et que le partage de la joie est sa ressource essentielle.

La joie du don, non de nous même sur un registre de sacrifice, mais en nous-même dans le courage d'une ouverture du cœur qui est aussi son exigence. Que du fond de notre cœur, maintenant est toujours, que mortels pourtant, nous vivons dans un présent éternel que l'amour fait renaître à chaque instant. De cela la conscience se souvient et anticipe, portant à l'amour le respect qu'elle lui doit de pouvoir penser pour en être digne. Mais si nous ne voulons pas être dupe de l'efficace du soin, il importe au plus haut point de ne pas faire comparaître la Sainte Face au tribunal de la loi morale parce que sans l'amour qui nous porte les uns auprès des autres, il n'y a qu'injustice et la recherche de notre "bonne conscience" seule n'y peut rien car "je" n'aime jamais par devoir.

Tant qu'il nous sera donné d'éprouver la joie de la présence auprès de l'autre, nous saurons qu'aucun corps ne se répare que l'amour ne le féconde dans une œuvre commune, autre allure de vie d'une valeur infinie parce que prenant une part unique à la fraternité du Nous qui nous fait homme. Que l'efficacité du soin d'abord se mesure au cœur que nous avons à cet ouvrage et au goût de vivre qui le manifeste. Que le cœur dont il a été question ici pour serein et joyeux qu'il puisse être, vivant, ne sera jamais

tranquille, mais qu'à trop vouloir que la chair ne soit qu'un composé organique modelable à merci, nous serions à la merci de voir cesser de battre.

Là est de mon point de vue l'enjeu vital et ontologique de tout transhumanisme et des biotechniques qui lui servent d'instrument. Ce n'est pas la question de la permanence du sujet ici qui m'importe mais le fait de peut-être vouloir dépasser la souffrance inévitable de l'incarnation. Ce que je crains le plus, c'est que nous y perdions la merveille d'aimer. Et alors, oui, ce serait la mort de l'homme.

Mais tout ce travail a eu à cœur de ne pas céder à la crainte, et en ce sens peut-être a-t-il été porté par une espérance.

Ainsi prolongeant la mise en travail d'un discours philosophique aporétique sur la pensée de l'Autre, je laisserai là se déployer le juste toucher des mots du poète philosophe Péguy.

*Ce qui m'étonne, dit Dieu, c'est l'espérance.
Et je n'en reviens pas.
Cette petite espérance qui n'a l'air de rien du tout.
Cette petite fille espérance.
Immortelle.
Car mes trois vertus, dit Dieu.
Les trois vertus mes créatures.
Mes filles mes enfants.
Sont elles-mêmes comme mes autres créatures.
De la race des hommes.
La Foi est une Épouse fidèle.
La Charité est une Mère.
Une mère ardente, pleine de cœur.
Ou une sœur aînée qui est comme une mère.
L'Espérance est une petite fille de rien du tout.
Qui est venue au monde le jour de Noël de l'année dernière.
Qui joue encore avec le bonhomme Janvier.
Avec ses petits sapins en bois d'Allemagne couverts de givre peint.
Et avec son bœuf et son âne en bois d'Allemagne.
Peints.
Et avec sa crèche pleine de paille que les bêtes ne mangent pas.
Puisqu'elles sont en bois.
C'est cette petite fille pourtant qui traversera les mondes.
Cette petite fille de rien du tout.
Elle seule, portant les autres, qui traversera les mondes révolus.
[...]
Mais l'espérance ne va pas de soi.
L'espérance ne*

va pas toute seule.
 Pour espérer, mon enfant,
 il faut être bien heureux,
 il faut avoir obtenu,
 reçu une grande grâce.
 [...]

La petite espérance s'avance entre ses deux grandes sœurs
 et on ne prend pas seulement garde à elle.
 Sur le chemin du salut, sur le chemin charnel,
 Sur le chemin raboteux du salut, sur la route interminable,
 sur la route entre ses deux sœurs la
 petite espérance
 S'avance.
 Entre ses deux grandes sœurs.
 Celle qui est mariée.
 Et celle qui est mère.
 Et l'on n'a d'attention, le peuple chrétien n'a d'attention que pour les deux grandes sœurs.
 La première et la dernière.
 Qui vont au plus pressé.
 Au temps présent.
 À l'instant momentané qui passe.
 Le peuple chrétien ne voit que les deux grandes sœurs, n'a de regard que pour les deux
 grandes sœurs.
 Celle qui est à droite et celle qui est à gauche.
 Et il ne voit quasiment pas celle qui est au milieu.
 La petite, celle qui va encore à l'école.
 Et qui marche.
 Perdue entre les jupes de ses sœurs.
 Et il croit volontiers que ce sont les deux grandes qui traînent la petite par la main.
 Au milieu.
 Entre les deux.
 Pour lui faire faire ce chemin raboteux du salut.
 Les aveugles qui ne voient pas au contraire.
 Que c'est elle au milieu qui entraîne ses grandes sœurs.
 Et que sans elle elles ne seraient rien.
 Que deux femmes déjà âgées.
 Deux femmes d'un certain âge.
 Fripées par la vie.
 C'est elle, cette petite, qui entraîne tout.
 Car la Foi ne voit que ce qui est.
 Et elle elle voit ce qui sera.
 La Charité n'aime que ce qui est.
 Et elle elle aime ce qui sera.
 La Foi voit ce qui est.
 Dans le Temps et dans l'Éternité.
 L'Espérance voit ce qui sera.
 Dans le temps et dans l'éternité.
 Pour ainsi dire le futur de l'éternité même.
 La Charité aime ce qui est.

*Dans le Temps et dans l'Éternité.
Dieu et le prochain.
Comme la Foi voit.
Dieu et la création.
Mais l'Espérance aime ce qui sera.
Dans le temps et dans l'éternité.
Pour ainsi dire dans le futur de l'éternité.
L'Espérance voit ce qui n'est pas encore et qui sera.
Elle aime ce qui n'est pas encore et qui sera
Dans le futur du temps et de l'éternité.
Sur le chemin montant, sablonneux, malaisé.
Sur la route montante.
Traînée, pendue aux bras de ses deux grandes sœurs,
Qui la tiennent par la main,
La petite espérance.
S'avance.
Et au milieu entre ses deux grandes sœurs elle a l'air de se laisser traîner.
Comme une enfant qui n'aurait pas la force de marcher.
Et qu'on traînerait sur cette route malgré elle.
Et en réalité c'est elle qui fait marcher les deux autres.
Et qui les traîne.
Et qui fait marcher tout le monde.
Et qui le traîne.
Car on ne travaille jamais que pour les enfants.
Et les deux grandes ne marchent que pour la petite.*

Charles Péguy, Le Porche du mystère de la deuxième vertu,

588

“*Aimer en acte,*” espérer que la vie ne sera pas vaine et travailler chaque jour à porter joyeusement cette espérance les uns auprès des autres.

⁵⁸⁸ Péguy, Charles. *Œuvres poétiques complètes*. Gallimard, 1941. Coll. Bibliothèque de la Pléiade, n° 60

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages cités

AMEISEN, Jean Claude. La sculpture du vivant, le suicide cellulaire ou la mort créatrice. Seuil, 2003. Coll. Points Sciences, 2014

ANAUT, Marie. La résilience, surmonter les traumatismes. Armand Colin, 2ème édition, 2013

ANZIEU, Didier. Le Moi-peau. Dunod, 1995

ARISTOTE. Ethique à Nicomaque. Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.

ATLAN, Monique et DROIT, Roger-Pol. Humain, une enquête philosophique sur ces révolutions qui changent nos vies. Flammarion, 2012. Coll. Essais

AURELE, Marc. Textes grecs ou traduction des Pensées, Pensées VII, 54, voir Bréhier, Casaubon, Cortassa (1984)

BACHELARD, Gaston. L'intuition de l'instant. Stock, 1992. Coll. Biblio essais du Livre de Poche, 2006

BARRIER, Philippe. La blessure et la force. PUF, 2010. Coll. Science, Histoire et Société

BARRIER, Philippe. Le patient autonome. PUF, 2015. Coll. Questions de soin

BATAILLE, Georges. Les larmes d'Eros. Editeurs 10x18, 1971 (10x18, n°1264, 2012)

BELAVAL, Yvon. Les conduites de l'échec. Essai sur l'anthropologie contemporaine. Gallimard, 1953

BENAROYO, Lazare, LEFEVE, Céline, MINO, Jean-Christophe et WORMS, Frédéric. La philosophie du soin. Ethique, médecine et société. PUF, 2010

BENDERSON, Bruce. Transhumain. Payot & Rivages, 2010. Collection Manuels Payot

BERGSON, Henri. L'évolution créatrice. PUF, 2009. Coll. Quadrige Grands Textes

BERGSON, Henri. Les deux sources de la morale et de la religion. PUF, 1932. Coll. Quadrige, 1984

BERNARD Claude. Leçon sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux. Librairie philosophique J. Vrin, 1966

- BINSWANGER, Ludwig. Introduction à l'analyse existentielle. Les Editions de Minuit, 1971
- BOURDIN, Jean-Claude, CHAUVAUD, Frédéric, ESTELLON, Vincent, GEAY, Bertrand, PASSERAULT Jean-Michel. Michel Foucault : savoirs, domination et sujet. Presses Universitaires de Rennes, 2008
- BOWLBY, John. Attachement et perte. PUF, 1978-1984 (3t.) 1969-1980
- CANGUILHEM, Georges. Ecrits sur la médecine. Seuil, 2002. Coll. Champ Freudien
- CANGUILHEM, Georges. La connaissance de la vie. Librairie philosophique J Vrin, 1985. Coll. Problèmes et controverses
- CANGUILHEM, Georges. Le normal et le pathologique. PUF, 2005. Coll. Quadrige Grands Textes
- CAPOU, Barbara. La chair et l'éros. Editions Profac, 2011
- CELAN, Paul. Renverse du souffle. Seuil, 2003. La librairie du XXIème siècle
- CHALUPA, Léo M. et BERARDI, Nicoletta, et CALEO Matteo, GALLI-RESTA, Lucia et PIZZORUSSO, Lucia. Cerebral Plasticity. New perspectives. MIT Press, 2011
- CHANGEUX, Jean-Pierre et CONNES, Alain. Matière à pensée. Odile Jacob, 2000. Coll. Poche Odile Jacob
- CHANGEUX, Jean-Pierre et RICŒUR, Paul. La nature et la règle, ce qui nous fait penser. Odile Jacob, 1998
- CHAR, René. Fureur et mystère. Gallimard, 1967. Coll. Poésie, 2015
- CHAZAL, Gérard. Philosophie de la machine : néo-mécanisme et post-humanisme. Éditions Universitaires de Dijon, 2013
- CHERLONNEIX, Laurent. Nietzsche : santé et maladie, l'art. L'Harmattan, 2002. Coll. Ouverture philosophique
- CYRULNIK, Boris et DUVAL, Philippe. Psychanalyse et résilience. Odile Jacob, 2006
- CYRULNIK, Boris. De chair et d'âme. Odile Jacob, 2008. Coll. Poche Odile Jacob
- CYRULNIK, Boris. Les vilains petits canards. Odile Jacob, 2001
- CYRULNIK, Boris. Un merveilleux malheur. Odile Jacob, 2002. Coll. Poche Odile Jacob
- DAMIER, Philippe. Décider en toute connaissance de soi, neurosciences et décision. Odile Jacob, 2014. Coll. Odile Jacob Sciences
- DE SAINT EXUPERY, Antoine. Terre des hommes. Gallimard, 1939. Le Livre de poche, 1964

- DEJOURS, Christophe. Travail vivant, tome 1: Sexualité et travail. Payot & Rivages, 2009.
- DEJOURS, Christophe. Travail vivant, tome 2: Travail et émancipation. Payot & Rivages, 2009.
- DELEUZE, Gilles. Spinoza, philosophie pratique. Les éditions de Minuit, 2003. Coll. Reprise, 2011
- DERIDA, Jacques. Le toucher, Jean-Luc Nancy. Editions Galilée, 2000. Coll. Incises
- DESCARTES, René. Les méditations métaphysiques. Librairie philosophique J. Vrin, 1978. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques
- DESCARTES, René. Les passions de l'âme. Librairie Philosophique J.Vrin, 1988. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques
- DOMENACH, Jean-Marie. Le retour du tragique. Seuil, 1967. Coll. Points Essais
- EHRENBERG, Alain. La fatigue d'être soi. Dépression et société. Odile Jacob, 2000. Coll. Poches Odile Jacob
- Eustache, Francis. Mémoire et oubli. Editions Le Pommier, 2014. Coll. Essais et documents
- FIAT, Eric et GEOFFROY, Michel. Questions d'amour : De l'amour dans la relation soignante. Lethielleux , 2009
- FOUCAULT, Michel. L'herméneutique du sujet, cours au Collège de France, 1981-1982. Gallimard Seuil, 2001. Coll. Hautes Etudes
- FOUCAULT, Michel. Surveiller et punir. Gallimard, 1975. Coll. Tel 2015
- FREUD, Sigmund. Au-delà du principe de plaisir. PUF, 2010. Coll. Quadrige Grands Textes
- FREUD, Sigmund. Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse. Trad. R.M. Zeitlin. Gallimard, 1984. Collection Folio essais (n° 126)
- GUSDORF, Georges. La vertu de force. PUF, 1967. Coll. Initiation philosophique
- HADOT, Pierre. La citadelle intérieure, introduction aux pensées de Marc Aurèle. Fayard, 1992 (2008)
- HADOT, Pierre. Plotin, Porphyre. Etudes néoplatoniciennes. Les Belles Lettres, 2010.
- HAN, Byung-Chul. Le désir ou l'enfer de l'identique. Editions Autrement, 2015. Coll. Les Grands Mots
- HANUS, Michel. La résilience, à quel prix ? Survivre et rebondir. Maloine, 2001

HEIDEGGER, Martin. Etre et Temps. Gallimard, 1986. Coll. Bibliothèque de philosophie

HENRY, Michel. Incarnation, une philosophie de la chair. Seuil, 2000.

HENRY, Michel. L'essence de la manifestation. PUF, 2003. Coll. Epiméthée

HENRY, Michel. Phénoménologie de la vie, tome 1 : De la phénoménologie. PUF, 2003. Coll. Epiméthée

HENRY, Michel. Phénoménologie de la vie, tome 2 : De la subjectivité. PUF, 2003. Coll. Epiméthée

HENRY, Michel. Phénoménologie de la vie, tome 3 : De l'art et du politique. PUF, 2004. Coll. Epiméthée

HOTTOIS, Gilbert, MISSA, Jean-Nël, et PERBAL, Laurence. L'humain et ses préfixes : une encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2015. Coll. Pour demain

HUME, David. Traité de la nature humaine. Aubier Editions Montaigne, 1946 (traduction : André Leroy)

JANKELEVITCH, Vladimir. le sérieux de l'intention. Flammarion, 1983. Coll. Champs Flammarion

JOLLIEN, Alexandre. La construction de soi, un usage de la Philosophie. Seuil, 2006

JULIET, Charles. Bribes pour un double. Edition Arfuyen, 1984

JULIET, Charles. L'autre chemin. Edition XVII, 1980. Coll. Cahiers d'Arfuyen n°68

JULLIEN, François. De l'intime, loin du bruyant Amour. Grasset, 2013

JULLIEN, François. Vivre de paysage. Gallimard, 2014

KAFKA, La colonie pénitentiaire, et autres récits. Gallimard, 1948. Coll. Folio, 1986

KANT, Emmanuel. Critique de la faculté de juger. Librairie Philosophique J. Vrin, 1984

KANT, Emmanuel. Critique de la raison pure. Trad. Tremesaygues et Pacaud. PUF, 1993

KANT, Emmanuel. Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative. Librairie Philosophique J. Vrin, 1980. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques

KANT, Emmanuel. Le conflit des facultés. Librairie Philosophique J.Vrin, 1997. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques

KLEINPETER, Édouard. L'humain augmenté. Edition CNRS, 2013

KOPP Nicolas, THOMAS-ANTERION Catherine, RETHY Marie-Pierre, PIERRON Jean-Philippe. Alzheimer et autonomie. Les belles lettres, 2010. Coll. Médecine et Sciences Humaines

LA BIBLE, traduite et présentée par André Chouraqui. Iyov. Desclée de Brouwer, 1974

LACROIX, Jean. Le personnalisme, sources, fondements, actualité. Chronique sociale, 1981. Coll. Synthèse

LACROIX, Jean. Le sens du dialogue. Editions de la Baconnière, 1965. Coll. Etre et penser, Cahiers de philosophie

LACROIX, Jean. Personne et amour. Seuil, 1955. Coll. Esprit

LACROIX, Xavier. Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour. Editions du Cerf, 2001. Coll. Recherches Morales

LAKOFF, George et JOHNSON, Mark. Les métaphores dans la vie quotidienne. Editions de Minuit, 1985

LAPLANTINE, François. Anthropologie de la maladie. Etude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine. Payot & Rivages, 1992. Coll. Bibliothèque scientifique Payot

LAVELLE, Louis. De l'acte. Aubier, Editions Montaigne, 1946.

LAVELLE, Louis. De l'intimité spirituelle. Aubier, Editions Montaigne, 1955. Coll. Philosophie de l'esprit

LAVELLE, Louis. L'erreur de Narcisse. Le Félin, 2015

LAZARUS, Richard S. FOLKMAN, Susan. Stress, Appraisal and Coping. New York : Springer Publishing, 1984

LE BRETON, David. Anthropologie du corps et modernité. PUF, 2005. Coll. Quadrige Essais Débats.

LEMARQUIS, Pierre. L'empathie esthétique. Entre Mozart et Michel-Ange. Odile Jacob, 2015

LEMARQUIS, Pierre. Portrait du cerveau en artiste. Odile Jacob, 2012

LESOURD, Serge. Comment taire le sujet ? Des discours aux parlottes libérales. Erès, 2006. Coll. Humus

LEVI, Primo. Si c'est un homme. Julliard, 1987. Coll. Pocket (n° 3117)

LEVINAS, Emmanuel. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Le livre de Poche, 2011. Coll. Biblio essais

LEVINAS, Emmanuel. Le temps et l'autre. PUF, 1983. Coll. Quadrige

- LEVINAS, Emmanuel. Totalité et infini. Martinus Nijhoff Publishers, 1980
- MANCIAUX, Michel. La résilience, résister et se reconstruire. Editions Médecine & Hygiène, 2001
- MARGEL, Serge. Critique de la cruauté ou fondements politiques de la jouissance. Belin, 2010. Coll. L'extrême contemporain
- MARIN, Claire et WORMS Frédéric. A quel soin se fier? Conversations avec Winnicott. PUF, 2015. Coll. Questions de soin
- MARIN, Claire. Hors de moi. Editions Allia, 2011
- MARIN, Claire. La maladie, catastrophe intime. PUF, 2014. Coll. Questions de soins
- MARIN, Claire. Violence de la maladie, violence de la vie. Armand Colin, 2008. Coll. L'inspiration philosophique
- MARION, Jean-Luc. Prolégomènes à la charité. Editions la Différence, 1986. Coll. Les essais
- MERLEAU-PONTY, Maurice. L'Œil et l'Esprit. Gallimard, 1964. Coll. Folio essais (n°13)
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Le visible et l'invisible. Gallimard, 2010. Coll. Tel
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Phénoménologie de la perception. Gallimard, 1945. Coll. Tel, 2005
- MICHAUD, Yves. Hume et la fin de la philosophie. PUF, 1999. Coll. Quadrige
- MISRAHI, Robert. L'être et la joie, perspective synthétiques sur le spinozisme. Encre marine, 1997.
- MISRAHI, Robert. La jouissance de l'être : le sujet et son désir. Les Belles Lettres, 2009. Coll. Encre marine
- MISRAHI, Robert. Le sujet et son désir. Editions Pleins Feux, 2003
- MORE, Max, VITA-MORE, Natasha. The transhumanist reader : classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future. John Wiley & Sons, 2013.
- NABERT, Jean. Essai sur le mal. Aubier Editions Montaigne, 1970
- NANCY, Jean-Luc. L'intrus. Editions Galilée, 2010. Coll. Lignes Fictives
- NIETZSCHE, Friedrich. Crépuscule des Idoles. Gallimard, 1974. Coll. Idées, 1977
- NIETZSCHE, Friedrich. La généalogie de la morale. Gallimard, 1983. Coll. Idées (n°113)

- NYGREN, Anders. Erôs et Agapè (3 volumes). Les Editions du Cerf, 2009
- PAPAIOANNOU, Kostas. La consécration de l'histoire. Editions Champ libre, 1983.
- PASCAL, Blaise. Pensées, In Pascal, Œuvres complètes. Seuil, 1963 (1980)
- PEGUY, Charles. Œuvres poétiques complètes. Gallimard, 1941. Coll. Bibliothèque de la Pléiade, n° 60
- PELLUCHON, Corine. Les nourritures, philosophie du corps politique. Seuil, 2015. Coll. L'ordre philosophique
- PERRET, Catherine. L'enseignement de la torture. Réflexions sur Jean Améry. Seuil, 2013. Coll. Librairie du XXIème siècle
- PICHOT, André. Histoire de la notion de vie. Gallimard, 1993. Coll. Tell (n° 230), 2008
- PIERRON, Jean-Philippe. Où va la famille? Les liens qui libèrent, 2014.
- PIGLER, Agnès. Plotin une métaphysique de l'amour, l'amour comme structure du monde intelligible. Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.
- PLATON. Alcibiade, In Platon. Œuvres Complètes, Tome 1. Gallimard, 1950. Coll. Bibliothèque de la Pléiade
- PLATON. Charmide, In Platon. Œuvres Complètes, Tome 1. Gallimard, 1950. Coll. Bibliothèque de la Pléiade
- PLATON. La République, In Platon. Œuvres Complètes, Tome 1. Gallimard, 1950. Coll. Bibliothèque de la Pléiade
- PLATON. Lachès, In Platon. Œuvres Complètes, Tome 1. Gallimard, 1950. Coll. Bibliothèque de la Pléiade
- PLATON. Phédon, In Platon. Œuvres Complètes, Tome 1. Gallimard, 1950. Coll. Bibliothèque de la Pléiade
- PLATON. Phèdre, In Platon. Œuvres Complètes, Tome 2. Gallimard, 1950. Coll. Bibliothèque de la Pléiade
- PLATON. Timée, In Platon. Œuvres Complètes, Tome 2. Gallimard, 1950. Coll. Bibliothèque de la Pléiade
- RABINOVITCH, Gérard. De la destructivité humaine. Fragments sur le Béhémoth. PUF, 2009. Coll. La nature humaine
- RICARD, Matthieu, et SINGER, Tania. Vers une société altruiste. Editions Allary, 2015
- RICOEUR, Paul. Amour et justice. Points, 2008. Coll. Essais
- RICOEUR, Paul. Le juste, tome 2. Editions Esprit, 2001. Coll. Philosophie

- RICOEUR, Paul. Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie. Genève : Ed Labor et Fides, 1986
- RICOEUR, Paul. Philosophie de la volonté, tome 1 : Le volontaire et l'involontaire. Points, 2009. Coll. Points Essais
- RICOEUR, Paul. Philosophie de la volonté, tome 2 : Finitude et culpabilité. Points, 2009. Coll. Points Essais
- RICOEUR, Paul. Soi-même comme un autre. Seuil, 1990. Coll. Points Essais, 1996
- RICOEUR, Paul. Vicant jusqu'à la mort. Seuil, 2007. Coll. La couleur des idées
- ROLLAND, Jean-Claude. Guérir du mal d'aimer. Gallimard, 1998. Coll. Connaissance de l'Inconscient - Tracés
- SAINT AUGUSTIN. La cité de Dieu, In Saint Augustin, Œuvres, Tome II. Gallimard, 2000. Coll. Bibliothèque de la Pléiade
- SARANO, Jacques. La douleur. Éditions de l'Épi, 1965
- SARANO, Jacques. La guérison. PUF, 1955. Coll. Que sais-je?
- SCHELER, Max. La pudeur. Aubier, Editions Montaigne, 1952. Coll. Philosophie de l'Esprit
- SCHELER, Max. Le sens de la souffrance. Aubier, Editions Montaigne, 1936. Coll. Philosophie de l'esprit
- SCHELER, Max. Mort et survie. Aubier, Editions Montaigne, 1952. Coll. Philosophie de l'Esprit
- SCHELER, Max. Nature et formes de la Sympathie. Payot, 2003. Coll. Petite Bibliothèque Payot
- SERRES, Michel. Esthétiques sur Carpaccio. Hermann, 1982. Coll. Savoir : Sur l'art
- SPINOZA, Baruch. L'éthique. Librairie Philosophique J.Vrin, 1983. Coll. Bibliothèque des textes Philosophiques
- SPINOZA, Baruch. Traité de la réforme de l'entendement. Librairie Philosophique J.Vrin, 1979. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques
- TISSERON, Serge. La résilience. PUF, 2013. Coll. Que sais-je?
- VALLANCIEN, Guy. La médecine sans médecin? Le numérique au service du malade. Gallimard, 2015. Coll. Le débat
- VELDMAN, Frans. Haptonomie, science de l'affectivité : redécouvrir l'humain. PUF, 1989

- VERGELY, Bertrand. La souffrance. Gallimard, 1997. Coll. Folio Essais (n°311)
- VERGELY, Bertrand. La tentation de l'homme-Dieu. le Passeur Editeur, 2015. Coll. "Le passeur intempestif" Essai.
- VIGARELLO, Georges. Le sentiment de soi, histoire de la perception du corps. Seuil, 2014. Coll. L'univers historique
- WINNICOTT, D.W. Jeu et réalité, l'espace potentiel. Gallimard, 2009. Coll. Folio Essais
- WINNICOTT, D.W. La mère suffisamment bonne. Payot, 2006. Coll. Petite Bibliothèque Payot (n° 595)
- WORMS, Frédéric, WUNENBURGER, Jean-Jacques. Bachelard & Bergson - Continuité et discontinuité. Une relation philosophique au cœur du XXe siècle en France. PUF, 2008
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. Imaginaires et rationalité des médecines alternatives. Les Belles lettres, 2008. Coll. Médecine et sciences humaines

Articles cités

- ANAUT Marie. "La relation de soin dans le cadre de la résilience". Informations sociales, 2009/6 n°156, p. 70-78
- ANAUT, Marie. "Le concept de résilience et ses applications cliniques". Revue Recherche en soins infirmiers, N° 82, septembre 2005
- BARRIER, Philippe. Education thérapeutique et auto-normativité [en ligne], juin 2009, [Consulté le XX/XX/20XX], disponible à l'adresse : <http://www.ipcem.org>
- CORVEZ, Maurice. "L'être et l'étant dans la philosophie de Heidegger". Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, tome 63, n°78, 1965
- CUVELIER, Lucie. "L'ingénierie de la résilience : un nouveau modèle pour améliorer la sécurité des patients ? L'exemple de l'anesthésie". Santé Publique, Vol 25, N° Juillet-août 2013
- LE BLANC, Guillaume. "La vie psychique de la maladie". Revue Esprit : Les nouvelles figures du soin. Janvier 2006/1, pages 109 à 122
- MARTY, François. "Raison pure, raison affectée, à propos de l'affectivité chez Kant". Affectivité et pensée, Revue Epokhè, N°2, 1991
- RICHARDSON, Glenn. "The Metatheory of resilience and resiliency". Journal of clinical psychology, Vol 58, 3, 2002, p. 307-321
- SUSSAN, Rémi. "Demain, tous immortels : l'avis de Didier Coeurnelle, l'avis de Jean-Michel Besnier". Revue Sciences Humaine n°257, mars 2014
- TISSERON, Serge et CYRULNIK, Boris. "Controverse : la résilience en question". Résiliences : Réparation, élaboration ou création? Toulouse : Erès, 2007. Coll. « Hors collection », p. 15-53
- WALSH, B. "Adapt or Die. Why the environmental Buzzword of 2013 will be resilience." Times Magazine. 8 janvier 2013.
- WORMS, Frédéric. "Les deux concepts du soin. Vie, médecine, relations sociales". Revue Esprit : Les nouvelles figures du soin. Janvier 2006/1

Reuves citées

Esprit : les nouvelles figures du soin. Editions Esprit, 2006/ (janvier)

Les livres cahiers pour la psychanalyse : une inquiétude mortelle l'hypocondrie. Editions In press, Automne 2013, n°28

Les Tribunes de la Santé : Hôpital et Europe. Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.) co-éditée avec les Editions de Santé, 2004/2 (n°3)

Résilience: Réparation, élaboration ou création? Sous la direction de Ain Joyce. Toulouse : Erès, 2007. Coll. « Hors collection »

Revue Epokhè n°2 : Affectivité et pensée. Editions Jérôme Million, 1991

Revue française de psychanalyse : L'affect. PUF, 2005. Coll. Monographies de psychanalyse

Revue française de psychanalyse : Quelle guérison, quelle normalité? PUF, 2002. Coll. Monographies de psychanalyse

Colloques cités

ANAUT, Marie, et CYRULNIK, Boris. Résilience. De la recherche à la pratique. 1er congrès mondial sur la résilience. Odile Jacob, 2014

CRAES-CRIPS (Collège Rhône-Alpes d'Education pour la Santé Centre Régional d'Information et de Prévention Sida) Rhône-Alpes, La résilience en action, passeport pour la santé. Faire face aux difficultés et construire. Actes de la journée régionale du 28 novembre 2003. Faculté de Médecine de Rockefeller, Lyon

CERCLE FREUDIEN. Par surcroît? Symptôme, vérité, guérison. Actes du colloque du cercle freudien du 12-13 octobre 2012. L'Harmattan, 2013. Coll. Che vuoi? Psychanalyse et faits sociaux

CARTON, Hugo, STEVENS, Raphaël, et SERVIGNE, Pablo. Faut-il sauver le concept de résilience? Momentum Institut, Séminaire du 20 septembre 2013

Ouvrages consultés

ALQUIE, Ferdinand. Le désir d'éternité. PUF, 1943. Coll. Quadrige, 1987

ANZIEU, Didier. Le corps à l'œuvre. Gallimard, 2013. Coll. Connaissance de l'inconscient

ARENDDT, Hannah. Juger. Sur la philosophie politique de Kant. Seuil, 2003. Coll. Points essais

- ARENDDT, Hannah. La condition de l'homme moderne. Calmann-Lévy, 2008. Coll. Agora
- ARENDDT, Hannah. La crise de la culture. Gallimard, 1972. Coll. Idées
- ARENDDT, Hannah. Le concept d'amour chez Augustin. Payot-Rivages, 2006. Coll. Rivages poche / Petite bibliothèque
- BACHELARD, Gaston. La dialectique de la durée. PUF, 2006. Coll. Quadrige Grands Textes
- BADIOU, Alain. L'éthique, essai sur la conscience du mal. Nous, 2003
- BADIOU, Alain. Théorie du sujet. Seuil, 1982. Coll. L'ordre philosophique
- BERDIAEFF, Nicolas. Cinq méditations sur l'existence. Aubier Editions Montaigne, 1936. Coll. Philosophie de l'esprit
- BERGSON, Henri. Essai sur les données immédiates de la conscience. PUF, 2005. Coll. Quadrige Grands Textes
- BERGSON, Henri. L'énergie spirituelle. PUF, 2005. Coll. Quadrige Grands Textes
- BERGSON, Henri. La pensée et le mouvant. PUF, 1985. Coll. Quadrige Grands Textes
- BILHERAN, Ariane. La maladie, critère des valeurs chez Nietzsche. Prémices d'une psychanalyse des affects. L'Harmattan, 2005. Coll. Ouverture philosophique
- BORNE, Etienne. Le problème du mal. PUF, 1973. Coll. Sup
- CANGUILHEM, Georges. Etudes d'histoire et de philosophie des sciences. Librairie philosophique J. Vrin, 1983. Coll. Problèmes et controverses
- DAMASIO, Antonio. L'autre moi-même. Les nouvelles cartes du cerveau, de la conscience et des émotions. Odile Jacob, 2012. Coll. Odile Jacob Poches Sciences, 2014
- DE WAAL, Frans. L'âge de l'empathie. Leçons de la nature pour une société solidaire. Les liens qui libèrent, 2010
- DEJARDIN, Bertrand. L'art et la vie, Ethique et esthétique chez Nietzsche. L'Harmattan, 2008. Coll. Ouverture philosophique
- DEJARDIN, Bertrand. L'art et le sentiment, Ethique et esthétique chez Kant. L'Harmattan, 2008. Coll. Ouverture philosophique
- DELEUZE, Gilles. La philosophie critique de Kant. PUF, 1963. Coll. Le philosophe, 1983
- EHRENBERG, Alain. L'individu incertain. Calmann-Lévy, 1995. Coll. Pluriel

- FONDRAS, Jean-Claude. Santé des philosophes, philosophes de la santé. Editions nouvelles Cécile Defaut, 2014
- FOUCAULT, Michel. Histoire de la sexualité, tome I : La volonté de savoir. Gallimard, 1976. Coll. Tel
- FOUCAULT, Michel. La naissance de la clinique. PUF, 1963. Coll. Quadrige Grands Textes
- FOUCAULT, Michel. Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979. Seuil, 2004. Coll. Hautes Etudes
- FREUD, Sigmund. L'avenir d'une illusion. PUF, 1971. Coll. Bibliothèque de psychanalyse
- FREUD, Sigmund. Le malaise dans la culture. PUF, 1995. Coll. Quadrige Grands Textes, 2010
- FREUD, Sigmund. Métapsychologie. Gallimard, 1968. Coll. Folio Essais, 2001
- GADAMER, Hans-Georg. La philosophie herméneutique. PUF, 1996. Coll. Epiméthée
- GADAMER, Hans-Georg. Philosophie de la santé. Editions Grasset & Fasquelle et Editions Mollat, 1998. Coll. Ethique Esthétique Politique
- GIRE, Pierre. L'éthique à l'épreuve de la vie. Christianisme, éthique, philosophie. Editions du Cerf, 2010
- GOLDSCHMIDT, Victor. Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique. Gérard Monfort Editeur, 1984
- GRIMALDI, Nicolas. Le travail. Communion et excommunication. PUF, 1998. Coll. Questions
- GZIL, Fabrice. La maladie d'Alzheimer : problèmes philosophiques. PUF, 2009. Coll. Partage du savoir, 2010
- HEGEL, G.W.F. Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques. Librairie philosophique J. Vrin, 1987
- HEIDEGGER, Martin. Séminaires de Zurich. Gallimard, 2010. Coll. Bibliothèque de philosophie
- HENRY, Michel. Phénoménologie de la vie, tome 4 : Sur l'éthique et de la religion. PUF, 2004. Coll. Epiméthée
- HENRY, Michel. Philosophie et phénoménologie du corps. PUF, 2003. Coll. Epiméthée
- HOCHMANN, Jacques. Une histoire de l'empathie. Odile Jacob, 2012. Coll. Odile Jacob Psychologie

- HOUSSET, Emmanuel. La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique. PUF, 2007. Coll. Epiméthée
- HUSSERL, Edmond. Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie. Librairie philosophique J. Vrin, 1980. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques
- JANKELEVITCH, Vladimir. Traité des vertus. Bordas, 1949. Coll. Bibliothèque générale de philosophie
- JOUBERT, Jacques. Le corps sauvé. Les éditions du Cerf, 1991. Coll. Cogitatio Fidei
- KANT, Emmanuel. Critique de la raison pratique. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1983
- KANT, Emmanuel. Fondements de la métaphysique des mœurs. Librairie Delagrave, 1985
- KIERKEGAARD, Soeren. Le concept d'angoisse. Gallimard, 1935. Coll. Idées, 1985
- KLEIN, Zivia. La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et Pascal. Librairie philosophique J. Vrin, 1968. Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie
- LACROIX, Jean. Les sentiments et la vie morale. PUF, 1965. Coll. Initiation philosophique
- LAPLANCHE, Jean. Entre séduction et inspiration : l'homme. PUF, 1999. Coll. Quadrige
- LAPLANTINE, François. De tout petits liens. Editions Mille et une nuits, 2003. Coll. Essai
- LARCHET, Jean-Claude. Dieu ne veut pas que la souffrance des hommes. Editions du Cerf, 2008.
- LARCHET, Jean-Claude. Théologie du corps. Editions du Cerf, 2009.
- LE BRETON, David. Anthropologie de la douleur. Editions Métailié, 2006. Coll. Sciences Humaines
- LE BRETON, David. Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance. Métailié, 2010. Coll. Traversées
- LEBRUN, Jean-Pierre. Un monde sans limite. Erès, 2009.
- LECOURT, Dominique. Humain, posthumain. PUF, 2011. Coll. Quadrige Essais Débats
- LEJOYEUX, Michel. Le nouveau malade imaginaire. L'utopie du bonheur parfait. Hachette Littératures, 2004
- LEVINAS, Emmanuel. De l'existence à l'existant. Librairie philosophique J. Vrin, 1981. Coll. Biblio essais

- LEVINAS, Emmanuel. Humanisme de l'autre homme. Editions Fata Morgana, 1972
- MALABOU, Catherine. Ontologie de l'accident. Essai sur la plasticité destructrice. Editions Léo Scheer, 2009. Coll. Variations
- MERLEAU-PONTY, Maurice. L'union de l'âme et du corps chez Malbranche Biran et Bergson. Librairie philosophique J. Vrin, 1978.
- MISRAHI, Robert. Le bonheur. Essai sur la joie. Editions Cécile Defaut, 2011
- MISRAHI, Robert. Les actes de la joie. Fonder, aimer, rêver, agir. Editions les Belles Lettres, 2010. Coll. Encre marine
- NANCY, Jean-Luc et TYRADELLIS, Daniel. Qu'appelons-nous penser? Editions Diaphanes, 2013
- NANCY, Jean-Luc. L'Autre Portrait. Editions Galilée, 2014. Coll. Ecritures /Figures
- NIETZSCHE, Friedrich. Le gai savoir. Gallimard, 1982. Coll. Folio Essais (n°17)
- NIETZSCHE, Friedrich. Par delà le bien et le mal. Aubier, 1978
- PIERRON, Jean-Philippe. Vulnérabilité, pour une philosophie du soin. PUF, 2010. Coll. La nature humaine
- RICOEUR, Paul. Parcours de la reconnaissance. Stock, 2004. Coll. Les essais
- ROMEYER DHERBEY, Gilbert. L'excellence de la vie. Sur "Éthique à Nicomaque" et "L'éthique à Eudème" d'Aristote. Librairie philosophique J. Vrin, 2002. Coll. Histoire de la philosophie
- SAINT AUGUSTIN. Les aveux. P.O.L, 2008
- SCHELER, Max. Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique. Gallimard, 1955. Coll. Bibliothèque de philosophie, 1991
- SCHOPENHAUER. Le vouloir-vivre l'art et la sagesse. PUF, 1956. Coll. Bibliothèque classique de philosophie, 1999
- SFEZ, Lucien. L'utopie de la santé parfaite. Colloque de Cerisy. PUF, 2001. Coll. La politique éclatée
- SIMMEL, Georg. Philosophie de l'amour. Rivages, 1988. Coll. Rivage Poche / Petite Bibliothèque, 2008
- SLOTERDIJK, Peter. La mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique politique. Seuil, 2003. Coll. Points Essais n°503
- TERESTCHENKO, Michel. Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien. La découverte MAUSS, 2005. Coll. Recherches

WINNICOTT, D.W. La capacité d'être seul. Payot & Rivages, 2012. Coll. Petite Bibliothèque Payot / Psychanalyse n°877, 2014

WINNICOTT, D.W. La nature humaine. Gallimard, 1990. Coll. Tel, 2014

WOOLF, Virginia. De la maladie. Payot & Rivages, 2007. Coll. Rivages poche, Petite bibliothèque, 2012

ZALTZMAN, Nathalie. De la guérison psychanalytique. PUF, 1998. Coll. Epîtres, 2006

ZIELINSKI, Agata. Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre. PUF, 2002. Coll. Philosophie d'aujourd'hui

ZUPANCIC, Alenka. Esthétique du désir, éthique de la jouissance. Champ Social Editions, 2002. Coll. Étude et commentaire

ZUPANCIC, Alenka. L'éthique du réel. Kant avec Lacan. NOUS, 2009. Coll. Antiphilosophique

INDEX NOMINUM

A

Ameizen Jean-Claude, 84, 89
Anaut Marie, 95, 109, 118, 119
Anzieu Didier, 306
Aristote, 64, 65, 99, 140, 207, 212, 224, 322, 368
Atlan Monique, 22, 24
Aurèle Marc, 97, 105, 357

B

Bachelard Gaston, 162, 164, 165, 166, 171, 188, 227, 228, 229, 231, 363
Barrier Philippe, 30, 56, 78, 340
Bataille Georges, 241, 263
Belaval Yvon, 87
Benaroyo Lazare, 121
Benderson Bruce, 29
Berardi Nicoletta, 112
Bergson Henry, 228, 230, 317, 321, 363, 368
Bernard Claude, 31, 51
Binswanger Ludwig, 137, 153, 318, 332, 336, 337, 341
Bourdin Jean-Claude, 114
Bowlby John, 111

C

Caléo Matteo, 112
Canguilhem Georges, 7, 12, 16, 19, 20, 30, 31, 33, 38, 39, 40, 41, 49, 50, 53, 56, 57, 58, 59, 66, 67, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 83, 84, 86, 90, 91, 118, 177, 216, 348
Carton Hugo, 117
Celan Paul, 14
Chalupa Léo, 112
Changeux Jean-Pierre, 247
Char René, 206
Chauvaud Frédéric, 114
Chazal Gérard, 29
Cherlonneix Laurent, 9
Connes Alain, 247
Corvez Maurice, 117
Cuvelier Lucie, 113
Cyrulnik Boris, 95, 108, 109, 111, 112, 114, 115, 116, 119, 129, 131, 137, 146, 164, 168, 174

D

Damier Philippe, 170
Dejours Christophe, 338
Deleuze Gilles, 36, 238
Descartes René, 36, 38, 43, 78, 132, 141, 142, 179, 180, 181, 203, 211, 254, 297
Domenach Jean-Marie, 197

Droit Roger-Pol, 22, 24
Duval Philippe, 108, 109, 111, 112

E

Ehrenberg Alain, 66, 345
Estellon Vincent, 114
Eustache Francis, 135, 357

F

Fiat Eric, 347
Folkman Susan, 112
Foucault Michel, 9, 11, 42, 61, 64, 65, 114, 157, 181, 320, 345, 356
Freud Sigmund, 9, 32, 34, 127, 128, 152, 159, 165, 166, 169, 214, 240

G

Galli-Resta Lucia, 112
Geay Bertrand, 114
Geoffroy Michel, 347
Gusdorf Georges, 163, 218, 219, 223

H

Hadot Pierre, 97, 100
Han Byung-Chul, 274
Hanus Michel, 109, 116, 128, 130, 131, 150, 163, 164, 168, 169, 172
Heidegger Martin, 117, 186, 207, 230, 231, 272, 273, 274, 275, 336, 363
Henry Michel, 20, 125, 132, 134, 135, 138, 139, 145, 149, 151, 153, 154, 155, 158, 159, 160, 162, 163, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 192, 195, 197, 205, 206, 207, 208, 209, 212, 225, 226, 240, 241, 247, 254, 258, 259, 260, 262, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 279, 301, 302, 303, 304, 305, 335
Hottois Gilbert, 29
Hume David, 68, 69, 70, 95, 360

J

Jollien Alexandre, 65
Juliet Charles, 188, 323
Jullien François, 230, 306

K

Kafka, 331

Kant Emmanuel, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 88,
94, 98, 133, 134, 139, 144, 145, 147, 154, 155,
156, 157, 158, 160, 169, 175, 179, 181, 182, 183,
184, 185, 186, 214, 279, 363, 364, 365, 367, 369
Kleinpeter Edouard, 29
Kopp Nicolas, 136

L

Lakoff George, 115
Laplantine François, 41, 78, 79, 80, 81, 82, 122
Lavelle Louis, 125, 246, 294, 296, 301, 302, 303,
304, 305, 307, 308, 309, 310, 312, 313, 314, 315,
317, 320, 329, 330
Lazarus Richard S., 112
Le Blanc Guillaume, 346
Le Breton, 65
Lemarquis Pierre, 335
Lesourd Serge, 207
Levi Primo, 158
Levinas Emmanuel, 140, 150, 281, 288, 289, 369

M

Manciaux Michel, 120
Margel Serge, 218
Marin Claire, 28, 54, 59, 78, 83, 84, 91, 102, 246,
255, 263, 338
Marion Jean-Luc, 323, 324, 331
Marty François, 179, 185
Merleau-Ponty Maurice, 37, 78, 125, 145, 179, 199,
201, 202, 203, 204, 258, 260, 267, 272, 276, 277,
278, 290, 306, 369
Michaud Yves, 3, 68, 70
Misrahi Robert, 160, 190, 191, 236, 238, 239, 241,
242, 243, 252, 253, 273, 309
More max, 29

N

Nabert Jean, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 125
Nancy Jean-Luc, 78, 86, 258, 357
Nietzsche Friedrich, 8, 9, 48, 99, 101, 189, 316, 332,
334, 343, 356, 365
Nygren Anders, 301, 323

P

Papaioannou Kostas, 62
Pascal Blaise, 35, 127, 196, 345, 361, 367
Passerault Jean-Michel, 114
Pelluchon Corine, 194
Perret Catherine, 182
Pichot André, 60, 65
Pierron Jean-Philippe, 136, 326

Pigler Agnès, 100
Pizzorusso Lucia, 112
Platon, 60, 61, 62, 63, 64, 89, 97, 189, 234, 235, 264,
298, 309, 322, 323, 328, 361, 366

R

Rabinovitch Gérard, 218
Ricard Matthieu, 252
Richardson Glenn, 112
Riccœur Paul, 15, 17, 28, 30, 53, 71, 85, 90, 92, 105,
125, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 148, 162, 176,
181, 183, 196, 199, 206, 207, 209, 213, 216, 217,
219, 220, 221, 222, 225, 227, 229, 240, 247, 279,
280, 281, 282, 286, 287, 291, 298, 300, 301, 304,
318, 339
Rolland Jean-Claude, 336

S

Saint Augustin, 329, 334, 362
Sarano Jacques, 75, 86, 94, 96
Scheler Max, 35, 178, 199, 200, 201, 231, 233, 267,
279, 326, 329
Serres Michel, 37
Servigne Pablo, 117
Singer Tania, 252
Spinoza Baruch, 20, 24, 36, 69, 77, 181, 182, 190,
207, 224, 234, 235, 236, 237, 238, 252, 293, 301,
357
Stevens Rapaël, 117
Sussan Rémi, 22

T

Tisseron Serge, 95, 107, 109, 111, 112, 119

V

Vallancien Guy, 285
Veldman Frans, 259
Vergely Bertrand, 11, 29, 250, 338
Vigarello Georges, 65
Vita-More Natasha, 29

W

Walsh B., 14
Winnicott Donald Woods, 149, 165, 166, 167, 168,
246, 259, 360
Worms Frédéric, 26, 228, 246
Wunenburger Jean-Jacques, 3, 47, 228