



Le principe Développement

Alain De Broca

► To cite this version:

Alain De Broca. Le principe Développement. Philosophie. Université Paris-Est, 2008. Français. ⟨NNT : 2008PEST0204⟩. ⟨tel-00462181⟩

HAL Id: tel-00462181

<https://theses.hal.science/tel-00462181v1>

Submitted on 8 Mar 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

UNIVERSITE Paris – Est

Ecole doctorale « cultures et sociétés »

Thèse de doctorat

Philosophie pratique

de Broca Alain – Francis – Pierre

Le principe Développement

Directeur de recherche : FOLSCHEID Dominique

11 Décembre 2008

Jury

Rapporteurs

BENAROYO Lazare, Lausanne

WORMS Frédéric, Lille III

Membres

DRAPERI Catherine, Amiens

LE CARDINAL Gilles, Compiègne

THIEL Marie Jo, Strasbourg

4^{ème} couverture	5
<i>Le principe développement.....</i>	<i>5</i>
<i>The principle development</i>	<i>5</i>
Introduction.....	6
Préambule ... sur « le principe développement »	9
<i>Contestations autour des représentations du «développement »</i>	<i>11</i>
<i>Développement considéré comme moyens</i>	<i>12</i>
Le développement est étapes.....	12
Développement est processus.....	13
Développement est mutation et mue	14
Le développement comme dévoilement.....	14
Développement est évolution	15
<i>Développement envisagé comme objectifs</i>	<i>16</i>
Finalité comme maturité ou maturation	16
Comment conjuguer développement entre gains et pertes.....	17
<i>Développement parce que corporéité mortelle et signe au monde</i>	<i>19</i>
<i>L'énigme de la mort du corps biologique pour la vie</i>	<i>20</i>
Qu'en est-il du corps humain ?	24
La mort cellulaire doit-elle être perçue comme vie ou désastre ?	25
<i>L'énigme du corps qui présente l'homme au monde.....</i>	<i>27</i>
Du corps infiniment petit qui semble insignifiant.....	27
Du corps d'adulte qui semble en pleine efficience	28
Du corps malade qui fait mal	31
Du corps vieillit qui fait honte.....	32
La mort du corps humain	37
<i>Conclusion.....</i>	<i>41</i>
<i>L'évolution de la psyché au cœur du principe développement.....</i>	<i>42</i>
<i>La règle des neuf</i>	<i>43</i>
9 mois, le «moi-peau »	43
18 mois, entre explorations et transgressions.....	46
27 mois, entre «Oui – Je – Tu » et socialisation	47
36 mois, sortie de l'incertitude et élaboration du Soi.....	48
54 mois, historicité et exploration	49
72 mois, rationalisation et individualité.	50
Etapes de toute la vie.....	50
<i>Se développer c'est assumer les épreuves entre attentes, frustrations, angoisse.</i>	<i>51</i>
<i>Donner du sens à l'épreuve.....</i>	<i>52</i>
<i>Conclusion.....</i>	<i>54</i>
<i>Le développement est immanent à l'être de relation.....</i>	<i>55</i>
<i>Les sens au service de la relation.....</i>	<i>56</i>
<i>Le langage</i>	<i>62</i>
<i>Conclusion.....</i>	<i>68</i>
II Se développer c'est assumer son intersubjectivité en véritable	
«Konomie »	69
<i>La perte d'autrui, au cœur du principe développement ?</i>	<i>70</i>
<i>La mort est toujours séparation dramatique.....</i>	<i>71</i>
<i>La relation entre mise-en-présence et mise-en-absence</i>	<i>72</i>
De la mise-en-présence	72
A la mise-en-absence	73
Comment vivre après cette séparation ?.....	74

<i>Entre deux mises-en-présence</i>	76
Le sentiment de culpabilité comme frein au principe développement.....	78
La capacité d'intériorisation.....	79
Le deuil à tout âge	79
<i>L'intersubjectivité humaine se vit entre dons et pardons</i>	81
<i>Les dons</i>	82
Les dons au quotidien.....	83
Le don est relation et la relation est don.....	85
Le don est intersubjectivité	88
Conclusion.....	99
<i>Le pardon</i>	100
Pardon est cicatrisation de relation.....	100
Le pardon amène à la réalliance	104
Des pardons ultimes	112
Des offenses particulières.....	114
Le pardon est-il un processus universel de développement ?	120
Résilience n'est pas pardon	121
Conclusion.....	123
<i>Se développer, c'est assumer son Je-en-konomie</i>	126
<i>Que nous apprend l'homme rencontré en clinique face à des choix</i>	126
<i>De la polysémie de la notion de «personne »</i>	129
<i>De la polysémie de la notion d'autonomie</i>	131
L'autonomie de la raison, principe moral kantien.....	132
L'autonomie et la personne dans une perspective utilitariste	135
L'autonomie comme face à face	140
<i>D'une position intersubjective qui permet d'assumer la liberté de l'interdépendance</i>	141
Entre Je et Tu.....	141
Entre Je, Tu et Il	145
<i>Principe Konomie</i>	149
Le Tu crée le doute.....	149
Etre, au sein d'une généalogie.....	151
Se développer c'est donner du «Sens » à la vie	151
Du principe d'autonomie à celui de «principe de konomie » en situations	154
Maxime.....	157
III Une anthropoéthique au service du développement.....	158
<i>Assumer la temporalité, ce présent-vécu</i>	159
<i>De la valeur subjective du temps en clinique</i>	159
<i>Différentes représentations du temps</i>	162
Temps physique, de l'instantané à l'impermanence	162
Temps pensé comme souffrance	167
<i>Le présent de l'être-en-relation</i>	171
D'un présent entre passé et présent	171
Le présent comme phénomène	173
Un présent parce que Tu le rend présent	174
Le présent-vécu	174
<i>Une spécificité d'humain à assumer</i>	182
Spécificité de l'humain car unique sur terre.....	182
Réflexions.....	185
<i>Une liberté d'humain à assumer</i>	187
<i>Comment s'assumer si l'homme est soumis à une prédestination ?</i>	187
<i>A quelle liberté aspire l'homme ?</i>	190

La vie est limitation.....	191
Entre liberté gravitationnelle et dire Je-en-konomie.	191
Assumer ses limites c'est être humble	192
La limite avec autrui.....	193
Se libérer de ses peurs.	193
Assumer une transmission	194
Transmettre.....	195
Le développement est une anthropoéthique	199
Le développement n'est pas course vers la vertu parfaite	199
Une anthropoéthique.....	201
Dernière maxime	203
Post-scriptum.....	204
Bibliographie citée dans le texte	205
Index nomimum	210

4^{ème} couverture

Le principe développement

Qui est l'homme si ce n'est un être en développement permanent ? Quel est ce phénomène appelé développement si ce n'est un principe immanent à l'homme ? Notre travail montre que l'homme est, ontologiquement soi, soi-même comme un autre, tout au long de sa vie. De ce fait, aucune étape de la vie, jeune ou vieillard, malade ou bien portant, ne peut prétendre à avoir plus de valeur d'humanité qu'une autre. Le développement de l'homme n'est pas accumulation de nouvelles compétences pour elles-mêmes mais est perte de ses enveloppes (lat. : *de voloper faluppa*) de sa toute-puissance.

La première partie montre que l'homme doit assumer sa finitude corporelle avec les deuils inhérents à ces pertes. La seconde montre que le sens de la vie s'inscrit invariablement dans l'intersubjectivité entre dons et pardons, où l'homme exprime son historicité en vivant pleinement ses *présent-vécus*. Ainsi, l'homme doit accepter ne pas se considérer seulement au singulier mais assumer sa singularité riche de ses alliances à retisser quotidiennement, c'est à dire assumer sereinement son interdépendance avec ceux qu'il côtoie dans une société donnée. Etre homme, c'est assumer son *Je-suis* comme un *Je-suis-parceque-en-relation*. La loi que le *Je* pourra dire n'est ni autonomie kantienne ni autodétermination utilitariste, mais bien une loi qui ne peut se dire et se vivre que par, avec et grâce à autrui(s), concept que nous appelons principe de *konomie*. La troisième partie montre que pour assumer sa position spécifique, l'homme doit donner du sens à son historicité, à sa liberté et au respect qu'il doit à tout autrui. Assumer son principe développement c'est vivre ensemble une *anthropoéthique*.

The principle development

Who is the man if not a human being in permanent development? But what is this phenomenon called development if not an immanent principle to man? Our present research shows that the human being is ontologically himself, himself as an other, throughout his life. No stage of life, from youth to old age, sickness or health, can be considered to be more human than any other. The development of man is not the accumulation of new competencies for their own sake but rather in order to lose the envelopes (lat.: *voloper faluppa*) of his omnipotence.

The first part of this thesis shows that man must accept his bodily finitude (finiteness) with the mourning inherent in these losses. The second part shows that the meaning of life is invariably found in the intersubjectivity between giving and forgiving, through which man expresses his historicity by living fully in the present. Thus, man must agree not to be considered only in an individual situation but to accept his singularity as one rich in alliances he must re-weave every day. He must cope serenely with his interrelationships with his peers in his given society. To be human is to accept one's "being" as "being-in-relation-to". The principle of development is neither Kantian autonomy nor utilitarian autodetermination, but a law that must be voiced and lived with and thanks to others, a concept that we call *conomy*. The third part shows that to take his specific position and dignity, man must give sense to his historicity, to his freedom and to the respect that he owes others. To assume this development principle it is to live in an anthropoethic way.

Mots clés : développement, intersubjectivité, autonomie, konomie, don, pardon, éthique, anthropoéthique

Keys words : development, intersubjectivity, autonomy, conomy, donation, forgiveness, ethic, anthropoethic.

Introduction

Ce travail est le fruit de nombreuses années au contact des familles qui m'ont fait confiance pour les accompagner à des moments particulièrement difficiles de leur vie en m'amenant leur enfant souffrant notamment du point de vue neurodéveloppemental. Ces familles, ces enfants, ces adultes m'ont appris qui est l'homme, un être-en-développement, un être en perpétuel développement, un être-en-relation, relation avec lui-même et avec autrui et dans une société. Le développement, est un «principe » qui donne à l'homme sa liberté, un principe qu'il doit assumer pour devenir un homme libre.

Notre démarche revendique de partir de l'expérience que nous donnent à voir nos co-humains, dans leurs souffrances, leurs joies, leurs peines, leurs questionnements rationnels, psychiques ou existentiels. La vie n'est-elle pas explorable qu'à travers celles et ceux qui l'exposent nous rappellent une grande partie de la démarche philosophique sauf à croire que les concepts ne pourraient être qu'idées ? La philosophie est cet art de l'étonnement, étonnement de la découverte de la complexité de cet homme ne pouvant se restreindre à des concepts rationnels comme nombre de philosophes ont voulu le faire. Certains rétorqueront que des situations «banales », c'est à dire ordinaires, ne peuvent jamais aider à représenter de façon inductive la Vérité sur l'homme, toute la Vérité. Mais quel philosophe ose croire qu'il peut présenter la vérité en soi quand la propre raison lui montre que l'homme échappe à toute simplification. Partant de situations cliniques diverses et étonnantes, notre travail soulève la question d'un principe qui est immanent à l'homme mais qui est si constant que l'homme n'en saisit pas toute les ressources pour se sentir libre.

Avant de reprendre ces réflexions, je dois présenter au lecteur ma posture c'est à dire lui montrer à partir de quelles situations je lui propose de prendre toute la mesure du détachement qu'il doit avoir par rapport à mes propos conceptuels afin qu'il les enrichisse de sa propre expérience interhumaine.

De la réanimation pédiatrique

Depuis 1981 (1981-1999), j'ai pu travailler d'abord en unité de néonatalogie puis de réanimation pédiatrique avec la mission de responsable du centre de référence pour la prévention de la mort subite du nourrisson. Ces moments de vie intenses m'ont permis de travailler particulièrement dans les domaines du développement de l'enfant, en développement extrême du fait de leur prématurité, mais aussi sur la position centrale de la relation dans la vie de l'homme que sont les premiers mois de vie. Ces familles m'ont montré combien l'effraction du temps dans le temps de la grossesse ou par cette prématurité est si déstructurante pour le développement de la relation entre l'enfant et ses parents. «Comment peut-on continuer à vivre avec l'impression que nous avons été défaillants » (défaillants de ne pas avoir été capables de garder en son sein l'enfant jusqu'au terme) se disent beaucoup de parents ?

Comment un enfant peut-il ensuite se développer quand tant de soucis médicaux se sont greffés sur ce petit d'homme, cet enfant de quelques centaines de grammes, si petit et déjà si humain ? Comment des enfants neurologiquement anormaux peuvent-ils prétendre à entrer dans notre grande communauté du genre humain, nous renvoie un certain nombre de «grandes personnes dites raisonnables » ? N'auraient-ils pas fallu abrégé leurs souffrances indignes de l'homme ? D'ailleurs que peuvent nous apporter ces enfants anormaux si ce n'est du travail et un coût psychique et financier insupportable diront d'autres «grandes personnes tout aussi raisonnables » ? Enfin, certains ne vont-ils pas jusqu'à préconiser l'exception d'euthanasie pour ces enfants si petits et si vulnérables¹?

¹ CCNE, avis 63, <http://www.ccne-ethique.fr/inc-recherche.php?langue=1>

De la souffrance sociale

Deux séjours à Madagascar (plusieurs mois en 1976 et 18 mois en 1983-1984) en tant que jeune pédiatre m'ont permis de donner une ouverture anthropologique et ethnologique à ma vision de la vie. Comment vivre ce décalage entre une modernité qui par certains côtés est impérialiste voire outragante par tous ses abus et la folie de la mortalité infantile à environ 150 ‰, quand en France elle n'atteint plus que 5 ‰ ? Comment vivre ce décalage entre un pays qui ne sait plus accompagner une famille endeuillée (France) et cette communauté qui m'a tant appris sur l'importance des ancêtres et la façon de les honorer ? Comment se développer dans cette tension² ?

Revenu à Amiens, en continuant ma formation médicale, j'ai pu aussi accompagner comme assesseur au juge pour enfants du tribunal de grande instance d'Amiens (1985-1993), les personnes en souffrance, qui sont pour moi certes les personnes offensées, malmenées mais aussi celles qui ont été à l'origine du délit, les offenseurs. Le mot justice y a pris une nouvelle dimension, tant par le dialogue riche et permanent entre assesseurs et juges qu'avec les diverses parties. Qui sont ces jeunes adolescents et jeunes adultes en confrontation avec le monde environnant, avec leur monde, avec leur avenir ? De quelles souffrances parlent-ils de cette manière, contre autrui et contre eux-mêmes ? S'assument-ils réellement, assument-ils leurs gestes ? Qu'est-ce que le pardon dans ces conditions où la bêtise rime parfois avec barbarie (exemple d'un vol à l'arraché à une personne très âgée en la faisant chuter !) ? Comment peut-on les aider à continuer à se développer quand tant de trappes sont posées entre eux et « ce » monde ? Ne reprennent-ils pas d'ailleurs bien souvent à leur compte « Nous sommes dans ce monde mais pas de ce monde ! ».

De la recherche en univers ingénieur

Un travail de thèse de sciences en génie biomédical avec des équipes ingénieurs de l'université de Technologie de Compiègne m'a ensuite montré que science, humanisme et analyse systémique de la relation n'étaient pas incompatibles³. Grâce à eux, j'ai eu la chance de pouvoir travailler les aspects autant inductifs que déductifs dans la démarche de recherche tout en m'ouvrant sur les spécificités de l'analyse de la complexité via le travail en mathématiques floues et l'analyse systémique. Mon travail de thèse en sciences de l'ingénieur – génie biomédical était centré sur la compréhension de la mort inexplicquée des nourrissons. Qui sont ces nourrissons qui décèdent sans dire au revoir, était ma question principale. Pourquoi ces enfants aussi beaux et aussi choyés sont-ils décédés ? Comment prévenir cette folie, si contre nature en notre siècle ?

Notre thèse de recherche à consister alors à rechercher quels pouvaient être les dérèglements physiologiques en cause dans ces morts subites inexplicquées. Ici, nous n'avions ni laboratoire d'essai, ni certitudes de départ, mais bien un « système nourrisson » quasi inconnu dans ses spécificités les plus intimes. De plus, notre travail a permis de faire travailler ensemble deux univers (médical et ingénieur) parfois si étrangers afin de mieux comprendre les risques

² de Broca A., *Adieu Pitchoun*, Paris, Cerf, 1997.

³ de Broca A. *Prévention de la mort subite du nourrisson. Analyses systémiques et de défaillances du système nourrisson. Evaluation de l'utilisation actuelle de moniteur à domicile. Développement d'un nouveau moniteur adapté à cet objectif*. Thèse d'Université-Sciences Génie Biomédical. Université de Technologie de Compiègne (UTC). 20-12-93. Jury : G. Farges, Directeur (Ingénieur Chercheur - UTC), JF. Guyonnet (Ingénieur Chercheur - UTC), Pr. André Kahn (Responsable médical, universitaire et Administratif de l'hôpital pédiatrique universitaire Reine Fabiola - Bruxelles), L. Lhenoret (Ingénieur), Pr. E. Mallet (Professeur de pédiatrie - CHU Rouen), Pr. L. Pourcelot (Pr. Biophysique-Biomédical - CHU Tours), Pr. B. Risbourg (Professeur de pédiatrie – CHU Amiens). Félicitations du jury. Une analyse de défaillance a été proposée pour mieux envisager les raisons de cette mort brutale du nourrisson. Une analyse de l'existant en matière de surveillance à domicile et polygraphique m'a amené à aller aux Etats Unis, au Canada et en Belgique pour comparer nos données. Conclusion : L'appareil polygraphique mis au point dans cette thèse a fait l'objet d'un développement industriel et ce matériel a été vendu à plus de 50 équipes françaises (ECRIN ®).

potentiels et les moyens de la prévenir. C'est par la confrontation de ces deux mondes scientifiques avec leurs talents respectifs que nous avons pu avancer pour permettre de répondre (certes modestement) à la question posée.

Mais de plus, comment accompagner ces familles, parents, fratrie aînée ou puînée endeuillés ? Comment peuvent-ils encore cheminer sur leurs longues années de vie ? Peut-on encore parler de développement après une telle tragédie ? Et puis, que dire de l'intérêt d'une vie aussi écourtée ? Nous avons beaucoup appris de ces familles qui nous ont dit combien leur enfant décédé avait tant marqué leur couple, leur famille, alors même qu'il n'avait vécu que quelques jours ou mois. C'est dire si le souvenir du don de la vie va bien au-delà du temps terrestre.

De la neuropédiatrie

Depuis une dizaine d'années, avec le Prof. P. Berquin, nous avons constitué une équipe de neuropédiatrie s'étoffant de la venue de jeunes collègues. Nos nombreux exemples dans ce travail sont donnés par les enfants et leur famille passés dans notre unité. Ce travail est surtout un essai de réponse à toutes les questions existentielles que ces familles nous posent au fil des jours. Comment ces familles peuvent-elles aussi vivre ces moments d'attente, de contre attente, d'attente contre nature, face à une maladie inéluctable, inexorablement fatale ou face à la maladie neurologique si délabrante ? Comment se développer ensemble sous le regard d'un enfant qui ne sait qu'à peine vous regarder et vous renvoyer le regard, première marque et marque spécifique de cet animal qu'est l'humain ? Quelle réponse donner ? Ne pas vouloir y répondre serait ne pas vouloir entrer dans une relation humanisante et serait le signe que notre agir risquerait d'instrumentaliser l'enfant et sa famille dans une démarche scientiste, ni scientifique, ni éthique. Ce travail est sûrement une résultante de toutes ces questions sous-tendues par l'espérance en l'homme⁴.

Entre éthique et philosophie

Ce travail est aussi le fruit d'une longue démarche entamée avec B. Cadoré et l'équipe du centre d'éthique médicale à Lille où j'ai pu réellement commencer ce travail de mise en mots et concepts de ma présence auprès de malades⁵. Sept années au comité de protection des personnes qui se prêtent aux recherches biomédicales de Picardie (1993-2001) m'ont aussi permis de comprendre les enjeux de la relation entre les scientifiques voulant apporter une amélioration aux souffrances du monde et les patients, reconnus ou non dans leur autodétermination face aux recherches possibles. Si la médecine ne peut se développer sans recherches et sans progrès techniques donnant ainsi aux soignants de meilleurs outils, ce progrès technique ne doit en rien se faire au détriment de « l'autonomie » du patient. Mais de quelle autonomie du patient devons-nous déjà parler en ces situations à la lecture de certaines demandes ou remarques de malades qui se prêtaient aux recherches biomédicales, soulignant la difficulté d'avoir une position éthique optimale.

Ensuite, par les nombreuses rencontres à l'espace éthique à Paris - Assistance publique des hôpitaux de Paris et avec l'aide de l'équipe du Prof. Folscheid, j'ai pu aller plus avant dans la concrétisation de travaux préliminaires ensuivant le master en philosophie pratique qui m'a amené de travailler la première année sur les questionnements éthiques des soins palliatifs en pédiatrie et la seconde année sur le principe kantien d'autonomie de la raison⁶.

⁴ de Broca A., *Enfants en soins palliatifs*, Paris, L'harmattan, 2005, 131 p.

⁵ Centre d'éthique médicale, Faculté catholique, Lille. <http://www.icl-lille.fr>

⁶ Master de philosophie pratique, Université Paris Est - Marne la Vallée, Pr. Folscheid. Mémoires en 2005, « Les enfants en soins palliatifs » ; en 2006, « Du principe autonomie au principe développement ».

Préambule ... sur « le principe développement »

Partant de cette expérience, si riche de toutes les interrogations que m'ont offertes toutes les familles rencontrées, plusieurs questions surgissent.

«En quoi les personnes souffrantes voire décédées trop tôt, trop injustement au dire de leur environnement, ont-elles vécu pleinement leur vie ? La vie n'est-elle que quantitativement évaluable ou est-elle une relation qui dépasse le temps chronologique ? »

«Face aux maladies dégradantes notamment neurologiques, en quoi tout être vivant est un homme à part entière quelle que soit sa situation clinique ? »

«En quoi dès lors l'homme peut-il se sentir humain quand tant de notions d'efficacité et de rentabilité semblent devenir la norme ? Y a-t-il un âge où il pourrait être considéré comme réellement humain (le jeune adulte) et pourrait être considéré comme humain en devenir avant et déshumanisé ensuite du fait de pertes de fonctions suite à une maladie neurologique, se demandent nombre de nos contemporains (malades, vieillards)? »

Alors que face à ces questions, de nombreuses philosophies sur l'homme, notamment utilitariste et scientiste renvoient à la notion de deux catégories d'hommes, ceux pleinement hommes et d'autres n'étant que de simples hypostases, notre thèse nous amène à dire que «l'homme est, ontologiquement soi » combien même il se présenterait sous des formes différentes, toutes aussi riches ou pauvres les unes que les autres. L'homme doit assumer son inscription dans une temporalité qui est immanente à son destin. La temporalité est immanente au principe développement. Le développement se déclinera comme la perspective de cet être-en-relation au fil des jours. Notre thèse veut montrer combien il est «autrement que soi-même »⁷, au fil de sa vie, au fil de ses relations, mais toujours Soi quelque soit l'âge et sa condition. Notre thèse ose prolonger les propos de Ricœur en insistant sur le fait que la vie est un véritable principe développement. En absence de l'assomption de son propre développement, c'est donc sa destruction ou sa dénaturation que l'homme envisage sans s'en apercevoir. Pour aller plus avant dans le travail nous devons passer par trois étapes, chacune centrée et modulée par les signes que le temps impose à cet être-en relation. Le temps et son empreinte mnésique sont au cœur même de la différenciation, de la spécificité et donc de l'unicité de toute activité que l'homme vit jour après jour. L'historicité, entre histoire, mémoire et oubli⁸ sera une sorte de fil conducteur de notre travail, même si nous éprouverons le besoin de nous y arrêter spécifiquement dans le cours de notre réflexion.

La première étape amène à montrer les notions de la propre finitude corporelle et donc la mortelle corporéité de l'humain, mais aussi les notions sur sa construction psychique, ses compétences mnésiques. Je montrerai que l'homme doit s'assumer ainsi jour après jour avec les atouts et les difficultés de chaque jour, sans qu'une étape ne soit plus avantageuse que la précédente ou la suivante.

La seconde continuera de montrer que le sens de la vie s'inscrit invariablement dans le rapport à l'autre. L'intersubjectivité si chère aux phénoménologistes est donc substantielle à la vie et au développement de chaque homme. Avec eux, j'insisterai sur le fait que l'intersubjectivité ne peut pas être vécue dans le seul échange technique et insisterait sur des domaines peu explorés en philosophie qui sont pour moi au cœur de cette relation. Nous tenterons alors de montrer combien la relation constitutive de cet être-en-relation est humanisante quand elle s'assume entre dons et pardons réciproques. Reconnaître cela, c'est déjà accepter de ne plus se vivre au singulier, mais bien d'assumer sa singularité riche de ses alliances et ses réalliances quotidiennement à retisser. Alors, l'homme peut reconnaître (re-co-naître) qu'être

⁷ Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Points, Essais 330, 1996, 424 p.

⁸ Ricœur P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le seuil, Coll. Points-Essais, 494, 2003, 622 p.

homme, c'est assumer son être-en-relation, pour avancer dans son développement dans une véritable acceptation de son interdépendance libératoire que nous nommons par un nouveau concept : le principe de konomie.

La troisième partie de cette thèse nous amènera à défendre le fait que l'homme pour assumer sa position spécifique, doit donner du sens à son historicité, à sa liberté et au respect qu'il doit à tout autrui. Assumer son développement n'est-ce donc pas prôner une véritable anthropoéthique ?

Le lecteur aura reconnu que notre travail est fils direct de certains auteurs comme P. Ricœur (*Soi-même comme un autre*, l'histoire- la mémoire et l'oubli), M. Buber (*Je et Tu*), H. Bergson (*Durée simultanée – L'évolution créatrice*), E. Minkowski (*le temps vécu*), V. Jankélévitch (*La mort*), E. Mounier (*Le personnalisme*), E. Levinas (*Autrement qu'être...*), H. Arendt (*Juger*). Alors que tout mon travail me semble avoir été dicté par ma longue expérience clinique, je retrouvais miennes les idées de ces auteurs au fur et à mesure des lectures de leurs ouvrages. Que pourrais-je apporter de bien personnel à de telles pensées, puis-je alors me demander ? Je reprendrai comme encouragement la phrase de H. Bergson à E. Minkowski le rassurant sur cette question : « une philosophie de ce genre ne peut se constituer que par l'effort collectif et progressif de bien des penseurs, des observateurs, aussi se complétant, se corrigeant, se redressant les uns et les autres »⁹.

Dernier avertissement

Enfin, je demande au lecteur d'être vigilant. Si je souligne tout au long de cette thèse que le principe développement demande à chacun d'assumer sa vie dans son lien indéfectible à celle d'autrui, au fil du temps et dans ses contraintes physiologiques, ce n'est pas pour mettre en exergue une philosophie de l'acceptation fataliste face aux outrages entraînés par les maladies. Bien au contraire, c'est pour signifier que, malgré les efforts médicaux et scientifiques qu'il faut savoir prodiguer sans relâche, la vie est mortalité. De ce fait, chacun d'entre nous est ferment et acteur de développement pour soi et pour celui qui le regarde en réciprocité et ce, quel que soit son état clinique. Le paradoxe serait peut-être même de dire que la personne qui est la plus à même d'être ferment de développement pour autrui est la personne qui est la plus vulnérable.

Remarque à propos de la dénomination du mot homme dans notre document. L'utilisation du mot «homme » n'a pas de connotation de genre dans le texte suivant. Pour ne pas alourdir le texte, j'utiliserai le mot «homme » avec la même signification que le mot «humain ». Si une spécificité de genre est donnée, j'emploierai le mot masculin ou féminin.

⁹ Minkowski E., *Le temps vécu*, Paris, PUF, Quadrige. (1930) 2005, p. 4.

I Ce corps qui fait l'homme

Qui n'a pas tenté de répondre aux questions posées par la maladie, par la souffrance, par cette mort, par la folie humaine, tant dans le domaine de la philosophie que spirituel ou religieux voire dans le domaine du soin ? Nous osons à notre tour apporter notre compréhension de la spécificité de la position humaine dans l'histoire du monde. Cependant, nous nous circonscrivons à l'homme en soi, cet homme qui doit assumer son état clinique pour donner du sens à sa vie.

Les enfants décédés de mort subite du nourrisson et les enfants décédant bien tôt à Madagascar¹⁰ nous ont appris combien l'homme avait une inscription dans le monde bien au-delà de ses fonctions techniques, de ses prérogatives sociales, de sa longévité et de son intelligence rationnelle.

Avant de commencer à mieux comprendre qui est cet homme corporel en développement, laissons-nous étonner par les représentations parfois contradictoires que suscitent les notions de développement en soulignant celles qui ne peuvent convenir à notre démarche pour mieux discerner celles qui sont au cœur du principe développement. Nous pourrions alors donner un regard sur l'homme dans sa complexité biologique, psychique et sensorielle, toutes notions qui lui donnent sa posture dans le monde notamment par leur évolution au fil de la vie. Une posture à assumer en tant que telle.

Si notre analyse ensuite avance pas à pas en séparant le corps, la psyché et les moyens de la relation à travers notre sensorialité, cela ne veut en rien souligner une dualité, une dichotomie, une hiérarchisation de l'un ou l'autre de ces domaines. Cela est nécessaire pour traduire en quoi justement l'un est indispensable à l'autre, et le tout indispensable pour aider l'homme à construire ce Soi qui permet de dire *Je* en confrontation à autrui, de pouvoir donc s'assumer et ainsi donner du sens à sa vie, ce que nous aborderons dans notre seconde partie.

Contestations autour des représentations du «développement »

Laissons-nous donc arrêter par les différentes représentations données à la notion du *développement*¹¹. Sa polysémie peut amener à des contre sens et nous oblige à ce travail avant toute autre chose. Sa polysémie est liée tant aux concepts que ce terme sous entend mais aussi aux contextes et aux registres dans lesquels il est employé. Lorsqu'il s'agit du développement psychomoteur de l'enfant en pleine croissance, nous ne pouvons pas évoquer les mêmes aspects que lorsqu'on parle d'une entreprise, d'une photographie qu'on développe, ou lorsqu'on parle de l'évolution de l'homme dans son humanité et pourtant ce terme est évoqué en ces différentes situations. Il ne s'agit pas, comme nous le rappelle Socrate, de dire courage, vertu, justice ou amour pour savoir ce que sont réellement ces notions. A chacun d'aller dévoiler la signification qu'il leur donne et de les confronter à autrui pour que la polychromie des significations en montre toute la richesse et indirectement la complexité de l'homme. Notre propos sera ici d'ouvrir sur ces représentations en voulant aider le lecteur à ne pas se laisser gagner par des phénomènes de modes ou subjuguer par un sophiste qui n'aurait que sa seule ambition à promouvoir.

Distinguons ces différentes définitions ou représentations. Est-il vu comme un moyen, un outil, une finalité, une nécessité ou une obligation ? Pourra-t-on d'ailleurs avec Aristote

¹⁰ de Broca A., *Adieu Pitchoun*, Paris, Cerf, (1997) 2007, 103 p.

¹¹ Rey A et coll., *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, T.1, p. 1065.

opposer vraiment ce qui est en devenir et ce qui est immédiatement ce qu'il doit être ? Y a-t-il d'ailleurs un phénomène qui soit immédiatement ce qu'il doit être quand il est situé dans la temporalité ?

Face aux modifications corporelles, de la psyché et de la mémoire, le développement est certes pensé comme but (*scopos*) d'une activité ou d'une production nécessaire tel celui de tout métabolisme cellulaire, mais il est tout autant tension vers une fin (*télos*), quand on évoque la recherche existentielle spécifique de l'humain. Mais à quelle finalité l'homme pense-t-il vraiment ? Recherche-t-il un développement qui l'amène à toujours plus de gains, dans une tentative permanente d'accroissement, d'accumulation, de découvertes sans jamais perdre quoi que ce soit comme le suggère la dynamique des sociétés dites matérialistes et techniques ? Ou assume-t-il son développement sous la forme d'une recherche pour atteindre l'épure de soi, vers une intériorité aussi infime qu'infinie, comme l'évoque la notion de perte d'enveloppes telle que l'étymologie l'indique (« *de voloper faluppa* » : *retirer la balle du blé*¹²) ? L'homme est-il voué à être écartelé entre ces deux extrêmes, où le vrai homme serait celui qui possède quand celui qui n'aurait rien ne serait qu'inhumain, ou doit-il comme il le fait en marchant sur deux pieds, évoquer un certain accroissement pour mieux perdre comme nous allons le montrer ?

Développement considéré comme moyens

La temporalité est au cœur même de ce débat et elle aura une place majeure dans notre discussion notamment en ce qui concerne le développement vu comme moyen. Le développement est-il cependant preuve de la temporalité avec des tentatives de ruptures, de fracture comme Sartre l'évoque ou est-ce la temporalité qui crée ou permet le développement et qui amène l'homme à se vivre dans une temporalité vécue l'aidant à donner toute sa consistance à la vie sentie, ressentie comme Bergson nous aide à le comprendre ? Reprenons donc ces différents éléments même si nous détaillerons la relation au temps (chronos ou temps-vécu) que l'homme doit assumer pour être bien vivant parmi les vivants.

Le développement est étapes

Le développement de l'homme est souvent décrit comme succession d'étapes. L'étape est en effet ce lieu d'arrêt et de repos, où il est bon d'échanger avec autrui, où le commerce est possible¹³. Le mot reprend aussi la durée passée entre deux destinations. Il n'y a pas d'évolution réellement cyclique avec cet aspect, puisque l'homme ne reviendra jamais à un état identique à lui-même au fur et à mesure de son périple terrestre. A chaque étape, l'homme atteint un certain nombre de compétences qu'il ne pourra réellement exprimer qu'après un long cheminement, une longue préparation, qu'après de longs et vrais apprentissages. Le développement de l'homme est donc autant ce temps pour arriver à une nouvelle capacité que l'état de se sentir capable et d'y être reconnu comme tel. Vouloir brûler les étapes ne peut convenir à l'homme. Le développement c'est donc assumer le passage pas à pas de ces étapes afin que chacune exprime au mieux toute la richesse de celui qui les traverse.

Ce mot exprime aussi une destination, mais sans figer celle-ci, sans être une implication. Si chacun peut se sentir appelé vers telle ou telle destination, rien ne suggère que l'individu doit rester dans une dynamique fixée, certains disent prédestinée. Que dire donc du développement comme ce temps de vie, qui va dépendre de cette dynamique de vie, intrinsèque à soi, qui pousse vers, qui tend vers, à travers les aléas de la vie. Ces aléas sont en parties liés à

¹² Rey A et coll., *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, T.1, p 1065. Le retrait d'enveloppe reprend « *de-voloper-faluppa* » qui est à l'origine étymologique du mot développement.

¹³ Ibid., p.1321.

l'environnement familial, social, communautaire ainsi qu'à toutes personnes qu'il rencontrera sur son chemin. Selon les ouvertures ou souffrances subies, différents choix de vie seront disponibles et doivent être à la portée de la personne. Les choix de vie sont semés, sont suscités par celles et ceux qu'il va rencontrer au fil des jours. Une rencontre avec une personne peut donner une opportunité d'évolution très différente à chacune d'elle selon la façon et la période où elles se sont rencontrées. Si le développement est étapes successives, alors, l'homme peut-il se vanter d'être totalement autonome au sens kantien ?

Peu importe d'ailleurs que l'homme choisisse cette voie plutôt qu'une autre. Que savons-nous de ce qu'il manque en empruntant cette voie plutôt qu'une autre, puisque le futur non envisagé est inconnu et le restera ? Il n'est pas possible de revenir en arrière comme l'aimeraient les romanciers. Dans certains cas, un choix est irréversible, amenant la destruction de l'individu lui-même ou d'autrui (accident, suicide). Le développement est étapes et doit pouvoir se vivre comme il vient. Il y a un principe de réalité qui s'impose à l'homme. Il n'est pas possible d'embrasser toutes les étapes d'un seul tenant, ni d'en sauter certaines ou de garder les avantages d'une phase quand on est arrivé à l'étape suivante. Ne pas vouloir entendre cela amène à des confusions de place, de statut, de positionnement en soi, de soi pour soi, de soi vis-à-vis d'autrui. Non seulement l'étape suivante n'est pas réellement atteinte mais garder les attributs de la phase précédente comme trophée, comme des avantages acquis, rend difficile de préparer la suivante de façon juste, ajustée et les étapes du développement de l'enfant notamment nous le montrent parfaitement. Ces phases successives sont particulièrement nettes dans le développement psychomoteur de l'homme décliné dans les pages suivantes.

Développement est processus

Quand le processus¹⁴ fait référence surtout à la suite de phénomènes naturels comme une suite d'étapes successives dans la conduite d'une opération complexe (Etapes, phases, strates...), le processus renvoie à une notion de projet ou dans d'autres cas à une notion de finalité, afin de permettre le passage entre un état de base et une étape ultime. L'homme est bien entendu un être qui n'arrête pas d'apprendre, n'arrête pas de passer d'une étape à l'autre, avec modifications des performances entre les deux étapes. Modifications parfois positives, parfois négatives, parfois sous forme de modifications radicales. L'enfant est là pour nous montrer combien chaque étape est une façon pour lui de pouvoir se représenter le monde, de pouvoir se l'approprier, de pouvoir se l'imaginer, de pouvoir le vivre, de pouvoir entrer en relation avec lui-même comme entrer en relation avec autrui.

L'homme serait-il ainsi achevé lorsque le processus de développement serait achevé ? Mais quel homme peut-il être considéré comme un jour achevé ? Car si cela était ainsi, combien de temps le resterait-il puisque l'homme est temporalité. Est-ce à dire qu'avant un terme particulier, il ne serait pas achevé et qu'ensuite il ne le serait déjà plus ? Si la maladie ou la déficience (déficience mentale notamment ou psychiatrique) ne peuvent être considérées comme des situations physiologiques et psychiques positives et incitent à « tout »¹⁵ tenter comme traitement ou de lui apporter du confort, notre propos souligne qu'implicitement l'homme est personne à part entière non pas à cause de ses potentialités mais bien par la relation et l'impact relationnel qu'il a avec son environnement. Encore faut-il que cet homme déficient puisse au cours de ses étapes recevoir l'assurance de sa dignité par un alter ego, un autrui dit ordinaire.

¹⁴ Rey A et coll., *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, T.3, p.2951.

¹⁵ Ce « tout » tenter, nous renvoie non pas à une tentation de toute puissance, du coute que coute, mais bien à s'engager sans relâche mais avec ajustement éthique pour une amélioration de l'état clinique de la personne malade.

Si nous pouvons accepter le terme de processus pour identifier les étapes, nous ne pouvons accepter que le développement entre dans une procédure¹⁶. La procédure renvoie à une finalité précise que tant de dictatures ou de sociétés normalisatrices ont essayé de formaliser chacune avec ses ambitions et notre travail montrera que l'homme n'a rien de prédestiné.

Développement est mutation et mue

La mutation¹⁷ est changement et implique transformation souvent brutale, parfois liée au hasard parfois liée à des événements externes. La mutation est d'ailleurs bien fréquente chez l'homme au sein de son matériel génétique entraînant une différence notable, parfois même mortelle ou radicalement autre à l'organisme. La fonction ainsi modifiée par la mutation génétique est le plus souvent différente de celle qui était réalisée précédemment voire totalement perturbée. La mutation est aussi plus globale liée à des rencontres, à des lectures amenant l'homme à changer de regard, de compréhension l'orientant vers des choix nouveaux, totalement imprévus. Tel un phénomène de conversion (au sens philosophique ou spirituel), l'homme ne voit plus le monde comme avant. Une rupture est créée. Elle amène à un déplacement vers un ailleurs, parfois connu, parfois inconnu. De nouveaux visages, de nouveaux cadres sont à appréhender.

Muer renvoi aussi au changement et à une mise en mouvement¹⁸. La mue de la voix du jeune adolescent masculin à la puberté montre l'importance d'un changement qui identifie l'autre comme ayant atteint un certain stade de maturation. Il renvoie bien à cette image de développement où le serpent perd son ancienne peau pour renaître autre. Le jeune enfant aussi doit perdre son image et sa façon de comprendre le monde pour advenir à une compréhension du monde adulte.

Le développement, c'est donc accepter ce phénomène de perte d'enveloppe, afin de laisser le nouvel être apparaître au jour. Les bois du cerf sont comme un trésor laissé comme pertes et profits pour pouvoir être encore plus fort, plus puissant dans son règne animal. La mue de la voix du jeune homme est comme un changement qui certes paraît moins «glorieux» que la perte des bois et qui pourtant est bien la marque d'une nouvelle voix qui surgit du fond du thorax de ce jeune adulte, qui peut ainsi se dire avec une toute nouvelle autorité.

Le développement comme dévoilement

Le développement est aussi art du dévoilement. Non pas dévoilement en vue de construire ou de fabriquer des objets ce qui serait de l'ordre de la *Poiésis* mais le dévoilement des propriétés intrinsèques de chacun à mettre en valeur par l'aide d'un autrui. Aristote, le judaïsme ou le christianisme ont repris chacun à leur manière cette intuition en soulignant que l'homme est en germe et seul ce qui est en germe peut donner du fruit. Encore faut-il qu'un bon jardinier lui donne les aides nécessaires technique certes mais aussi et surtout affectives. Le développement part d'une semence, qui a été semée, donnée à la terre. Ce don primitif n'est-il pas à assumer afin de donner toute l'amplitude possible, toute celle que le germe pourrait donner ? Ce n'est pas tant l'amplitude maximale potentielle à atteindre qui est la

¹⁶ Ibid., p. 2950.

¹⁷ Ibid., T.2, p. 2329.

¹⁸ Ibid., T.2, p. 2314.

finalité du développement mais bien de permettre de dévoiler au cours du temps les différentes potentialités que l'homme trouve en lui.

E. Minkowski reprend lui ce terme sous la forme du déploiement qui ouvre sur cette image d'ouverture vers la lumière, une lumière intérieure et une lumière vers l'autre¹⁹. La psychanalyse parle aussi de dévoilement d'une partie de l'obscurité de l'inconscient afin que des paroles puissent apaiser la souffrance de secrets si difficilement refoulés. Mais la fin de la psychanalyse c'est aussi savoir ne plus dévoiler ce qui ne serait plus à dévoiler. Des profondeurs se cachent parfois des tourments qui ne peuvent être réveillés sans risque d'explosion²⁰ ou ne seront jamais accessibles (Lacan) restant à tout jamais inconscient. Le développement nous amène donc à réfléchir sur la façon de se donner les moyens d'avancer pas à pas, sous le regard d'un autrui en acceptant de ne pas tout savoir. Nous reverrons cet aspect avec P. Ricœur entre mémoire et oublis.

Que la clinique est instructive quand elle nous montre que l'homme découvre des compétences nouvelles ou dévoilées alors même qu'il est mis en état de maladie ou d'une déficience voire d'un handicap ! C'est dire si le développement par cette façon de se connaître est un processus bien spécifique jour après jour, non totalement prévisible ni anticipable.

Développement est évolution

La notion de développement fait aussi référence à l'évolution, mot qui souligne un changement parfois radical. Faut-il alors avoir peur de cette évolution ou le développement est-il un faux semblant pour que l'homme tente de garder les avantages antérieurs tout en bénéficiant des nouveaux avantages de la situation enfin acquise ?

Dans de nombreux cas l'évolution semble linéaire et douce, mais elle est parfois perçue comme brutale et délabrante amenant des modifications dans la douleur de la perte, de la castration, de la violence. Nous verrons combien aucune étape du développement de l'homme ne se vit totalement sans peur ni crainte d'autant qu'il y a bien souvent autant d'avantages à attendre de la nouvelle situation que de désavantages.

Comment se développer sans violence, c'est à dire sans débordement de cette force éruptive, de cette libido dirait le psychanalyste, sans passion démesurée ou sans émotion, voire sans inquiétude ? Comment ne pas voir en chaque passation d'étape une détresse conjuguée à la joie de montrer aux autres sa réussite au changement et au mouvement. Le développement de l'homme ne pourra pas se vivre sans ambivalence liée à ces deux forces positives et négatives. Vouloir certes s'ouvrir vers un inconnu qui interpelle est motivation pour oser une aventure, mais comme il est difficile de laisser sur la berge un certain nombre d'attributs que le développement force à laisser !

Une évolution se produit à chaque instant de la vie, si on considère le besoin de détruire l'ancien pour reconstruire un nouveau. La biologie nous aide à comprendre cela. Les cellules osseuses qui construisent l'os (ostéoblastes) sont les mêmes que celles qui préalablement à la construction détruisent le vieil os, cellules alors nommées ostéoclastes ! Le neuf ne peut surgir que d'une reconstruction complète, certes à partir d'une base, mais toujours remise en cause sur ses fondements mêmes. D'ailleurs, comment comprendre que l'enfant qui dans sa première année de vie peut prendre 25 cm et tripler de poids sans penser à ce travail de destruction - reconstruction ? Lui aurait-on placé des échasses au pied et des poids autour des extrémités pour arriver à cette fin ? Imaginons qu'un immeuble augmente de

¹⁹ Minkowski E., *Le temps vécu*, Paris, PUF, Quadrige. (1930) 2005, 158 p.

²⁰ Balmary M., *Le sacrifice interdit*, Paris, Lgf, Ldp Biblio essais, 4220, 1995, 352 p.

plus de trois fois sa capacité antérieure tout en laissant les occupants in situ, et en accueillant d'autres ? Si cette question paraît absurde, elle doit nous ouvrir sur cette fabuleuse expérience que va vivre l'enfant et de ce fait l'homme durant toute sa vie. Il ne pourra atteindre une croissance que si tout le système antérieur a été détruit au profit d'un nouveau. Il en est de même pour le développement de la capacité mentale qui va se constituer elle aussi autour de ce corps et de cette image mouvantes, avec une sensorialité à capacités et performances nouvelles. L'énergie interne de l'entropie du vivant est engagée au service du renouvellement de l'individu, tous les jours, processus jamais terminé.

Développement envisagé comme objectifs

Finalité comme maturité ou maturation

« Si je considère mon corps en particulier, je trouve que semblable à ma conscience, il se mûrit peu à peu de l'enfance à la vieillesse ; comme moi, il vieillit. Même maturité et vieillesse ne sont à proprement parler, que des attributs de mon corps. ; C'est par métaphore que je donne le même nom aux changements correspondants de ma personne consciente »²¹. H. Bergson pose ici tous les termes de la difficulté qu'il y a pour parler de l'homme au cours de sa vie. De quel état optimal peut-on parler tant d'un fruit que de l'homme ? Aristote souligne que le fruit et la rose doivent pouvoir atteindre toutes leurs potentialités mais l'homme peut-il les atteindre toutes, et si oui, les atteint-il toutes en même temps ? Enfin de quelles potentialités ou qualités parle-t-on ? Parle-t-on des vertus, état jamais totalement atteignables prou Aristote, ou de qualités, de dons, de capacités à faire des liens et à amener autrui à grandir sous le regard de son prochain et qui sont des attentions à renouveler quotidiennement ?

Dans le domaine de la santé, n'étant jamais totalement satisfait de ce qu'il vit, l'homme attend, en vain, d'atteindre « la maturité » espérant ainsi arriver à une acmé de sa puissance, de son autonomie et de ses capacités. Est-il possible de l'atteindre, et si oui, que devient celui qui l'aurait alors atteinte ? Car, dans ce cas là, pour combien de temps resterait-il à cet acmé ? Si le monde moderne parle de l'étape atteinte à l'âge adulte comme de l'acmé de l'évolution humaine²², comment vivre les étapes suivantes si ce n'est à dire qu'elles ne seraient plus que décroissance, dénaturation et dégradation. Que dire alors de ces hommes soumis à de telles dégradations si ce n'est qu'ils deviennent incidemment des sous hommes appelés parfois « mourants » ? Ce discours est tenu par nombre de contemporains qui osent parler de « mort miséricordieuse ! » pour les personnes âgées et sénescences et pour les malades incurables²³ considérant, parfois à leur place d'ailleurs, leur vie indigne d'être vécue. Notre propos autour du développement psychomoteur et de l'intersubjectivité soulignera bien au contraire que loin de pouvoir jamais atteindre une acmé dans son évolution, l'homme est en perpétuelle modification l'amenant à donner toute sa mesure, de façon différente et pourtant pleine et entière à chaque moment de ses étapes de la vie.

De plus, l'accompagnement de personnes endeuillées montre l'impact qu'une personne décédée peut avoir sur les survivants bien au-delà de sa mort. Il est donc impossible de dire quand l'homme aura une place dans le monde plus importante qu'une autre. Pour reprendre la métaphore du fruit, qui peut dire quel est son état le plus performant, le plus parfait ? Si un fruit est mûr, c'est à dire au meilleur de son goût, de sa couleur, de sa fraîcheur, faut-il dire qu'il a atteint une perfection en soi ? Que dire de son état de pourrissement dans la

²¹ Bergson H., *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, (1941), 2003, p.15.

²² Jankélévitch. V., *La mort*, Paris, Flammarion, Champs, 1, 1977, p. 187.

²³ Bonah C., Danion-Grillat A., et coll., *Nazisme, science et médecine*, Paris, ED. Glyphe, 2008, p 31. Dès le 9 octobre 1939, Hitler signe un document donnant mandat de choisir les médecins qui auraient l'autorisation « d'accorder une mort miséricordieuse aux vies indignes d'être vécues »

terre, seule évolution permettant de donner naissance à un arbre entier ! Certes l'homme n'est pas un fruit, mais l'homme devra assumer au fil de sa vie toutes les potentialités qu'il aura avec une conscience de soi toujours différente, puisque la temporalité se conjugue avec la mémoire et les oublis. Penser développement comme phénomène de maturation renvoie bien plus à une temporalité qui se vit comme travail, comme passage, telle une durée bergsonienne, pleine de vibrations, de tensions, de résonances, de risques de déstabilisation et de destructions nécessaires et indispensables pour pouvoir atteindre une fonction nouvelle. S'arrêter à une étape qui pourrait être considérée comme celle de la maturité revient à dire qu'il y a une sorte de plénitude atteignable dans ce monde temporel et que le développement serait un phénomène fini. Le développement semble amener l'homme bien plus loin que la maturité appelée par certains «perfection ».

Comment conjuguer développement entre gains et pertes

Les modifications permanentes physiques mais aussi psychiques et cognitives renvoient à cette notion d'apprentissage permanent où l'accroissement de nombreuses compétences au fur et à mesure de ses étapes et de ses apprentissages se conjugue à autant de pertes de certaines d'entre elles. Le développement est cependant trop souvent comparé à une simple augmentation permanente des outils et des fonctions donnant à l'homme l'impression qu'il peut dominer son environnement toujours un peu plus.

L'homme semble n'avoir de cesse de vouloir comprendre le développement comme unique fonction d'accumulation et ne décline plus progrès que sous par la «*Poiésis* », qui concerne la production et la fabrication d'objets, qui passe par la technique ou «*tekhnê* » comme le critique Heidegger²⁴, liés à la «*Théoria* », qui ne concerne que la production d'idées ou de l'activité de la pensée avec sa capacité d'observation, de recherche et de réflexion finalités des philosophies matérialiste et technique mais aussi utilitariste. Alors que l'homme devrait aussi vivre le développement comme une cause «*Praxis* », c'est à dire comme ce qui a trait à l'agir politique qui s'occupe des affaires communes et de la vie ensemble. Que dire donc de cette course au gain si ce n'est qu'elle est liée au sentiment et au désir de toute-puissance donné à l'homme dès sa naissance qui risque de le maintenir dans la fausseté et le mensonge s'il n'y prend pas garde.

Nous verrons combien le développement est surtout un phénomène où les gains ne sont possibles que grâce au partage avec autrui et où les pertes soulignent le besoin d'interactions interhumaines. Ces gains et ces pertes doivent aider l'homme à comprendre le monde avec toujours plus d'humilité pour qu'il assume peu à peu sa spécificité, son engagement et sa responsabilité vis-à-vis d'autrui et de son environnement. Ces étapes amenées par les pertes successives ouvrent l'homme alors à sa finitude et le font naître à sa temporalité et son historicité.

Toute l'ambiguïté du développement vient du fait que pour perdre et s'assumer tel qu'il est pour ce qu'il doit être, l'homme doit s'ouvrir à d'autres univers, notamment par l'apprentissage et la connaissance, toutes actions qui lui font croire à une augmentation de ses capacités (techniques ou intellectuelles) dans une dualité apparemment contradictoire mais féconde. Le développement est donc source d'ambiguïté, source d'ambivalence et de conflits. Peur, attrait et tentations sont au cœur de toutes les phases du développement. L'homme dans son histoire doit assumer les différents choix de vie de chaque jour, entre passé et avenir. Pour cela il doit se connaître, tant en ce qui concerne ses aspects corporels, psychiques et cognitifs qu'en ce qui concerne son vécu de la relation à autrui qui le fonde dans son identité profonde.

Le principe développement que nous découvrirons au fur et à mesure de notre travail souligne que toute nouvelle connaissance est source de doute, source de devoirs et de

²⁴ Heidegger M., «La question de la technique », *Essais et conférences*, Gallimard, Tel, 52, 378 p.

responsabilités nouvelles nous confirmant peu à peu que développement se conjugue avec assumption de sa finitude en pleine humilité.

Entrons désormais plus avant dans la reconnaissance de sa corporéité comme fondements historiques et temporels de la personne.

Développement parce que corporéité mortelle et signe au monde

De quel développement peut-on parler face à ce corps qui ne reste jamais identique et qui après une période qui est apparenté à une croissance positive (l'enfance) semble ensuite s'étioler et se détruire (le vieillissement) ? Pourquoi tenir tant à ce principe qui paraît mettre en valeur la décadence de l'homme ? Car si l'homme acquiert au fil des années une stature physique et une intelligence digne (!) de ce nom, que dire de ces personnes dont le corps les fait souffrir, dont le corps est si déficient dès la conception (enfant encéphalopathe de naissance), dont le corps se désagrège avec le poids des années (démence sénile, Alzheimer) ? Mais l'homme se situe bien dans le monde en premier lieu par son corps et il ne peut pas en faire fi. Comment vivre donc ces outrages sans désespérer et oser dire au contraire que si le corps est abîmé, il est toujours signe de relation, de liens ? Laissons-nous tout d'abord accompagner par le texte d'un fils face à un père dément placé en centre hospitalier qui nous amène à mieux saisir ce qui est beauté de la vie²⁵.

«Quand je suis entré pour la première fois dans le hall de l'Institut universitaire de gériatrie de Montréal pour rendre visite à mon père récemment admis, j'ai pleuré. Je n'ai pas pleuré parce que de nombreux vieillards à l'état végétatif encombraient le hall, le jardin et les chambres mais plutôt parce que j'avais l'impression qu'à partir de maintenant, je poussais mon père dans le couloir de la mort et que c'était désormais à cet endroit que tout se jouerait pour lui.

A l'heure qu'il est, mon père devait déjà comprendre où il se trouvait. Comment allait-il réagir ? Son désespoir allait être noir. Il allait quitter la vie, hanté par les visions les plus cruelles du genre humain. Mon père allait désormais faire partie de tous ces gens que l'on nourrissait à la petite cuillère, la poitrine recouverte d'un bavoir avec leur petite tête blanche penchée, sinon presque décapitée, l'air égaré, chantant ou geignant. J'arrivais en enfer. L'enfer était ici. Et mon père était en enfer. Et moi aussi. Je n'arrivais plus à monter l'escalier qui mène au troisième ouest. Quand j'arrive à sa chambre, je dois attendre pour m'approcher de lui car l'infirmière s'affaire à le laver derrière le rideau qui entoure son lit. Elle ne sait pas que je me trouve là [...]. Je vois son ombre. Ses mouvements sont lents, respectueux et doux [...]. Moi, je me dis que c'est probablement le dixième patient que cette infirmière lave depuis le matin. Et qu'elle conserve toujours cette humanité. Et je n'en reviens pas. Je croyais sur cet étage me heurter aux cruautés et aux horreurs du monde des reclus, je croyais entrer dans une sorte de cabinet de toilette qui aspire ceux que la société ne veut plus. Alors que je découvre plutôt que la beauté du monde est ici, qu'elle réside ici, dans ces infirmières généreuses, dans leurs gestes gratuits, dans leurs caresses sur des têtes confuses, dans leurs tendres baisers sur des corps tordus que plus personnes ne réclame, dans cette société où tout doit être jeune et beau.

Par la suite, une autre femme est venue raser la barbe de mon père en lui posant des questions sur ses enfants. Puis, un infirmier, un Cambodgien, est venu lui proposer un verre de jus; c'est si rafraîchissant, un jus. Mon père lui demande s'il est Chinois et celui-ci lui parle de son pays, joyeusement, simplement, comme si mon père était un ami.

Une autre infirmière vient l'habiller pour qu'il soit propre et digne, et elle coiffe ses vieux cheveux tout blancs. La beauté du monde est partout dans les gestes de ces femmes. Puis est venu un autre temps. Un temps où mon père a beaucoup souffert. Et toutes ces femmes n'ont pas voulu qu'il souffre. Et elles ont été à l'écoute, et elles l'ont fait rire, et elles se sont informées de son passé, comme si, à leurs yeux, mon père était toujours une personne respectable et digne d'intérêt. La beauté du monde n'en finissait plus de s'exprimer à travers l'attitude de ces femmes et de ces hommes.

En ces temps difficiles où l'égoïsme et le plaisir règnent en maîtres sur nous, si vous voulez voir la beauté du monde, n'allez pas voir les chutes du Niagara ou les gratte-ciels de New York. Allez plutôt faire une visite à titre bénévole au troisième ouest de l'Institut universitaire de gériatrie de Montréal. Car elle est là, la beauté, je vous le jure. Elle est là, dans le dévouement, l'amour gratuit, les yeux, les sourires et les gestes, cent fois répétés mais toujours neufs, tendres et pleins d'une grâce telle qu'on croit qu'elle vient du ciel. »

²⁵ Bélanger Jean-Pierre, *La beauté du monde*, Le Devoir, «Libre opinion », Montréal, 4 septembre 2003, p. 18, in Rapport annuel de l'Institut et de la Fondation, 2003-2004.

Le défi dans le propos sur cette mort à assumer est grand. Car de la mort, qui n'en a pas parlé, qui ne l'a pas évoqué en matière littéraire²⁶, scientifique, philosophique ? Pour notre part nous ne l'étudierons pas comme un but en soi à travailler mais comme une réalité et à partir de ses multiples processus qui s'imposent à l'homme. Certes la mort, les morts nous renvoient à la finitude, à notre finitude et à l'au delà. Nous n'étudierons ici que la mort de l'homme en sa propre intégrité, et non les processus collectifs sociétaux que toute mort d'un membre de la communauté ne peut pas ne pas entraîner, pour lesquels nous renvoyons les lecteurs aux ouvrages particulièrement riches sur ce sujet²⁷⁻²⁸. Nous ferons cependant quelques remarques sur la dynamique d'une singularité qui s'affronte au regard d'autrui dans un environnement spécifique au niveau du vécu de la perte par la personne endeuillée.

Le développement est perte parce que gains, avons-nous déjà exposé. Notre propos sur notre corporéité et sur la sensorialité montre que l'homme est constitué de son socle biologique et physiologique qu'il ne peut renier et que nous devons explorer tout d'abord puisque l'homme comprend le monde par ce corps. La symbolique du corporel sera abordée plus loin quand nous présenterons l'homme riche de toutes ses facettes sensorielles et psychiques.

L'énigme de la mort du corps biologique pour la vie

Avec V. Jankélévitch, nous ne pouvons que souligner par les propos suivant combien la mort est partout, dans le Tout, voire est en quelque sorte le Tout des choses²⁹. Cela est vrai pour les objets même de la pensée mais encore plus vrai pour ce qui est du corporel, du somatique, du biologique. Mais face à la mort que savons-nous vraiment de ce corps ? Est-il une enveloppe, un carcan, une limite, une machine trop complexe ou si fragile, un lieu de souffrance ou un lieu de plaisir ? Le corps est-il simple extériorité masquant une intériorité, où le physiologique, l'anatomique, le fonctionnel disputent la primeur à la pensée, à la raison, à l'affectif ? Que de complexités dans ce corps doit-on se dire et combien d'ailleurs les philosophes tels Platon ou Descartes ont douté de sa capacité à traduire le réel ! Que de complexités effectivement quand ce corps n'en finit pas d'évoluer, de changer, de se modifier ! A peine sommes-nous habitués à des exploits avec ce corps que celui-ci demande «grâce», plie sous l'effort, se brise, voire se détruit spontanément par autolyse. Ces modifications sont-elles obligatoires, imposées, contingentes ? Comment l'entropie a-t-elle pu être si constructive alors même qu'elle semble prendre la destruction comme constante ?

Qu'est ce que grandir, vieillir, mourir biologiquement ? Faut-il parler à ce propos de changements d'étapes ? L'outil «corps» est-il si bien construit que cela, puisqu'il semble qu'il faille le mettre en période de *rodage* sur de longues années, et qu'il est déjà en difficulté à peine a-t-il donné toute satisfaction peut se demander un constructiviste ou un mécaniciste quand d'autres évoquent une nécessaire évolution pour accumuler toujours plus de compétences et toujours plus de possibilités ?

Comment nommer la période utérine où tant de processus de multiplications cellulaires si prodigieux sont en équilibre permanent avec la mort et la sculpture de la matrice fœtale ? Si le début de la vie n'est donc que période d'échauffement, et que la fin de la vie n'est que souffrance ou dépérissement, quid de l'intérêt de ces deux périodes de vie ? Y a-t-il un sens à ces périodes qui s'allongent du fait des progrès de la médecine. A la naissance,

²⁶ Picard M., *La littérature et la mort*, Paris, PUF, 1995, 200 p.

²⁷ Vovelle M., *L'heure du grand passage*, Paris, Gallimard, Découvertes, 171, 1993, 160 p.

²⁸ Aries Ph., *Essais sur l'histoire de la mort en occident devant la mort*, Paris, Seuil, Points Histoire, 1977, 237 p.

²⁹ Jankélévitch V., *La mort*. Paris, Flammarion, champs, 1, pp. 39-90.

l'homme est considéré comme incapable, inopérant. Puis l'enfant se projette pour le moment où il sera «grand». Cette période de l'enfance, mieux reconnue aujourd'hui, semble se raccourcir avec une entrée de plus en plus précocement dans la phase de l'adolescence qui elle semble désormais s'éterniser, passant de deux à quatre ans à une dizaine d'années. D'ailleurs, quand peut-on dire que l'adolescent est enfin entré dans le monde adulte ? Que de temps perdu pour assumer une bonne et réelle position dans ce monde, peut-on entendre de certains. L'âge de la phase d'adulte jeune (18-30 ans) qui dans les siècles précédents était lié à la maternité et la responsabilité de parents est de fait repoussé à la décade suivante par les techniques pharmacologiques et le désir de procréation plus tardive. Et que dire de cette période de vieillesse, toujours aussi difficile à bien comprendre ? Un temps certes où la qualité de vie semble s'améliorer de façon indéniable (au moins dans les pays dits occidentaux) mais qui précède parfois une période dite de déchéance aux yeux de beaucoup. La vie ne fait que s'allonger mais la durée de la vie a un terme doit-on se rappeler. Jeanne Calment est encore à ce jour la doyenne de l'humanité avec ses 122 ans (naissance le 21/2/1875 et décédée le 4/8/1997).

Puisque le corps se modifie au cours du temps, l'homme vient à douter de sa propre constance. C'est bien de ce corps qui fait outrage dont parle l'homme quand il accuse la nature de ne pas être juste, de ne pas être cohérente. Le corps parle même quand l'esprit semble vouloir dire autre chose. Entre désir et réalité, il y a un écart qui fait tension et qui amène une déstabilisation. Le corps est-il en somnolence ou subit-il réellement une perte à tout jamais pour engendrer une nouvelle vie ?

Vers quel *teleos* l'homme est-il convié et de quelle façon est-il amené à le vivre ? La mort doit-elle advenir après une phase de vieillesse ? Le développement en soi est-il synonyme de vieillissement ou meurt-on parce qu'on se développe ? Enfin quel sens l'homme peut-il donner à son évolution organique et psychique au fil de sa vie si c'est pour vivre une perte progressive de toutes ses compétences physiques, psychiques et cognitives et mourir en état de déchéance, de décrépitude ? La mort est-elle cette fin, une issue irrémédiable ? Pourquoi l'homme ne serait-il pas immortel ?

Et si cela était pourquoi mourir dans de telles conditions différentes ? Et pourquoi faudrait-il se développer ou vieillir avant de mourir ? La mort, sorte de pensée informulable, infigurable ? Si la mort d'un autrui, d'un homme est toujours mystère, mystère du lendemain (temporalité impossible à déterminer pour un mort !), mystère de celui qui reste et qui continue de vivre avec ce mort en lui, n'est-elle pas simplement un processus génétique que la science pourra enfin un jour empêcher ou est-elle la seule marque d'une vraie inscription temporelle ?

A propos des organismes multicellulaires non humains

Pour tenter d'avancer, que peut nous apprendre le monde biologique sur ces questions ? Trois sortes de vie sont décrites parmi les organismes multicellulaires non humains. Certains éléments meurent subitement sans donner de signes de vieillesse (théorie stochastique c'est à dire de mort par hasard), certains montrent une diminution de certaines de leurs qualités ou compétences avant la mort, quand d'autres comme les bactéries ou certains arbres semblent présenter une telle longévité qu'on les croirait à la frontière de l'immortalité³⁰. Pourquoi et comment, peut-on se demander dans le cadre de la théorie de l'évolution, la sélection naturelle favoriserait-elle la mise place d'un mécanisme d'élimination programmée (le vieillissement) qui n'aurait presque jamais besoin d'agir quand la mort semble survenir par d'autres phénomènes extérieurs à l'organisme ? *«N'est-il pas étonnant qu'après le miracle du*

³⁰ Klarsfeld A., Revah F., *Biologie de la mort*, Paris, Presses de la renaissance, 2000, p. 85.

développement des espèces, il soit incapable d'accomplir la tâche bien plus simple de maintenir ce qui existe déjà ?³¹»

Pour beaucoup d'organismes multicellulaires autres qu'humains, la seule finalité semble être de permettre la reproduction³². Ainsi, dès la reproduction de l'individu réalisée, il semble qu'il n'ait plus d'intérêt à fonctionner au-delà, comme le reprend Hegel à propos de la sexualité animale où prime l'espèce sur l'individu³³. De plus, la mort d'un organe peut libérer des ressources alors cachées ou inutilisées par d'autres organes. La maturité reproductive marque le début d'un relâchement de la sélection naturelle et il est observé que moins longtemps l'organisme est susceptible de survivre du fait de prédateurs ou d'autres causes externes, plus vite il vieillit³⁴.

Mais de ce vivant dont la reproduction est asexuée, clonale que dire de sa mort, si ce n'est qu'elle n'est qu'une sorte de métamorphose, un devenir, puisque l'identité génétique demeure inchangée ? Peut-on dire que la vie s'en est allée lors de la destruction d'une cellule et peut-on parler de mort en tant que telle ? Alors que dans le cas d'un organisme sexué, il y a modifications perpétuelles du matériel génétique. Il est donc difficile de parler de mort quand on parle de ces organismes asexués³⁵ ?

Que penser alors de la mort après la reproduction de certains animaux quand leur survie ne semble plus importante puisque leur succession est née ? Comment comprendre qu'un même patrimoine héréditaire peut conférer des longévités souvent très différentes, selon l'environnement dans lequel il se trouve et en dehors de toute atteinte pathologique³⁶ ? A la lecture des travaux actuels, le vieillissement en tant que tel ne semble donc pas génétiquement programmé mais par contre, la mort est inéluctable comme terme d'un individu au profit du reste de l'évolution.

Pour d'autres organismes multicellulaires complexes retrouvés dans le monde animal, le vieillissement est-il lié à la mort cellulaire et si oui à cette seule mort cellulaire ? La mort cellulaire est souvent considérée comme la preuve de la perte de capacité et comme le processus direct du vieillissement et donc de la mort de l'individu. La mort cellulaire est liée à de multiples processus et aucun ne semble à lui seul pouvoir tout expliquer. Ces processus sont au contraire complémentaires même si au premier abord, ils semblent être contradictoires. Il est probable que selon le moment de la vie cellulaire, un processus soit mis en jeu avant un autre et entraîne des cascades de phénomènes permanents de vérifications en rétrocontrôles négatifs ou au contraire positifs. Ainsi, si le vieillissement semble défini comme une augmentation du taux de mortalité avec l'âge quand on observe un corps complexe, la mort cellulaire n'en est pas la seule explication d'autant que la mort cellulaire est aussi gage de vie.

L'apoptose au service de la vie

N'est-il pas étonnant que la vie tienne au fait qu'il y ait une mort cellulaire dite «programmée» ? La meilleure illustration de cet aspect est particulièrement visible pendant l'embryogenèse. La construction de tout individu ne se fait pas uniquement par ajout de forme mais par sculpture de la matrice générale alors élaborée. La mise en place des doigts au bout des mains est exemplaire. L'absence de modelage avec morts cellulaires de façon parallèle entre chaque doigt amène à garder des pattes palmées chez la souris identique à celles

³¹ Meyer, in A. Klarsfeld A., Revah F., *Biologie de la mort*, Paris, Presses de la renaissance, 2000, p. 102.

³² Klarsfeld A., Revah F., *Biologie de la mort*, Paris, Presses de la renaissance, 2000, p. 103.

³³ Hegel F., «La physiologie de la nature », *Encyclopédie II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1990.

³⁴ Klarsfeld A., Revah F., *Biologie de la mort*, Paris, Presses de la renaissance, 2000, p. 108.

³⁵ Ameisen J.-C., «Dans l'oubli de nos métamorphoses», in Lenoir F. et de Tonnac J.-P. et coll., *La mort et l'immortalité*, Paris, Bayard, p.1467-1482.

³⁶ Klarsfeld A., Revah F., *Biologie de la mort*, Paris, Presses de la renaissance, 2000, p. 115.

retrouvées chez les palmipèdes. Sous réserve que nous puissions un jour confirmer chez l'homme les études faites chez les animaux, il est intéressant de signaler que le cerveau du rat ou de la souris est un lieu particulier pour l'apoptose dès la période anténatale. Certains neurones sont activés par la présence d'un facteur de croissance (NGF, *Nerve Growth Factor*) au niveau de la cible qu'ils doivent atteindre. Or il est retrouvé des facteurs de croissance différents selon les types de neurones amenant chaque neurone à pouvoir entrer en lien avec ceux pour lesquels ils sont censés devoir entrer en lien. Mais ce facteur semble avoir une production limitée ce qui aide à comprendre qu'il y a un temps pour entrer en contact et que ce délai passé, la connexion entre deux neurones ne serait plus possible. En sus des neurones en tant que tels, chaque interaction interneuronales au niveau des synapses se fait de façon très dynamiques afin de permettre des ajustements permanents tout au long de la vie. Il en est de même pour la membrane des neurones qui n'a de cesse de bouger pour attirer ou repousser les autres dendrites placées autour d'elle³⁷. Les phénomènes d'apoptose seront mis en jeu notamment quand la synapse semble être de moins en moins utilisée, stimulée³⁸.

Les phénomènes de morts cellulaires dits programmés appelés apoptose sont rencontrés tout au long de la vie. Ce phénomène d'apoptose se présente histologiquement sous une forme biologique très différente d'une mort par destruction ou par accident et sont de ce fait facilement identifiables³⁹.

Cette mort cellulaire programmée est d'une grande importance pour la vie de chaque organisme puisqu'elle est aussi retrouvée chez les organismes les plus primaires et est probablement apparue depuis les époques les plus reculées de la vie, il y a plus de 500 millions d'années. Ces processus sont aussi soumis à des systèmes génétiques programmant et d'autres inhibant l'apoptose soumis à leur tour à des contre régulations notamment provenant de la mitochondrie⁴⁰.

La mort cellulaire est donc un processus éminemment complexe, nécessaire non seulement à la construction de l'individu mais à sa préservation par l'élimination de cellules qui deviendraient par leur présence préjudiciable au développement de l'individu. Le tout est donc très adaptatif même si en son sein, les organismes complexes possèdent des gènes initiant ou inhibant ces réactions en fonction des contraintes de l'environnement et des régulations positives ou négatives de tous les gènes qui l'entourent dans lequel est exposé l'organisme⁴¹.

Les études sur les maladies du cerveau comme la maladie d'Alzheimer soulignent ces apparents paradoxes. Alors que l'apoptose apparaissait comme une des causes évidentes de cette maladie, d'autres études montrent que des souris qui ne présenteraient pas le gène *Bax* stimulant un type d'apoptose, semblerait cependant mieux vivre leur vieillesse, sans vivre plus longtemps et tout en éteignant la fécondité⁴²! Les études se tournent aussi vers les capacités à dégrader les déchets intracellulaires et à s'en débarrasser. Dans certains cas, la cellule est capable de s'autodigérer et réagit particulièrement à des produits extérieurs. Mais

³⁷ *Alzheimer actualités*, Bimensuel, Ipsen Fondation, 2007, 193, p.7.

³⁸ *Ibid.*, p.8.

³⁹ La mort cellulaire par accident se dilate, les organismes se désintègrent, la membrane cellulaire explose et tous les composants intracellulaires sont relargués à l'extérieur. La mort cellulaire programmée est visible par le fait qu'elle se condense sur elle-même, élaboration de pseudopodes avec ces produits en partie intacts qui se détachent et seront phagocytés par les macrophages.

⁴⁰ Ce processus est soumis à une régulation génétique. Certains gènes coderaient pour la mise en route de l'apoptose que ce soit chez le nématode, tout petit vers de terre, (*Ced* : cell death ; *Ced 3* et *Ced 4*) quand d'autres sont des inhibiteurs de l'apoptose (*Ced9*). Le plus étonnant est de constater que les mitochondries vont lors d'une dérégulation de leur part stimuler elles-mêmes la mise en jeu de ce mécanisme de ces *caspases*. De nombreux gènes (et de nombreux autres seront probablement découverts au fil des mois suivants) sont en cause au niveau du cytoplasme (caspases : *Casp-9*, *casp-3* ; adaptateurs : *Apaf-1*, *FADD* ; antiapoptotiques protéines : *Bcl-2*, *Bax* ; proapoptotiques protéines : *Bak*, *Bok*, *Bik*, *Dbad* ; inhibiteurs des caspases : *co-IAP2* ; etc.) comme de la mitochondrie <http://www.genetique.uvsq.fr/apoptose/texte.htm>

⁴¹ Actuellement, les recherches tendent à montrer qu'une diminution d'une molécule, la DHEA, la déhydroépiandrosterone découverte il y a plus de 40 ans, semblerait donner un signal à certains gènes pour s'activer et amener à une augmentation des processus de mortalité cellulaire.

⁴² *Alzheimer actualités*, Bimensuel, Ipsen Fondation, 2007, 193, p.1.

comment comprendre qu'une protéine, la protéine *Tau*, est très probablement un signe de la gravité de la maladie sans que cela en soit ni la cause ni un réel stigmate ? Si ces travaux ne peuvent être appliqués à l'homme, les attitudes cliniques des personnes atteintes de maladie d'Alzheimer nous montrent tous les jours combien avec le même état clinique cérébral leurs réactions sont labiles dans le temps quand il est connu que pour des états cliniques similaires, l'état histologique du cerveau des personnes Alzheimer décédées ne sont pas identiques.

Qu'en est-il du corps humain ?

Le phénomène de multiplication cellulaire est aussi marqué chez la personne humaine, mais la cellule cesse de se multiplier après 50 ou 70 divisions, processus nommé « limite de Hayflick »⁴³. Et le nombre de divisions restantes ne dépend que du nombre de divisions déjà effectuées et non du temps écoulé car même si les cellules sont congelées, elles reprendront leur cycle de division à partir des divisions déjà réalisées antérieurement. Ce phénomène est appelé « sénescence proliférative ». Il existe cependant plus de 200 types de cellules différentes chez un individu. Certaines cellules comme les cellules neurologiques ou les cellules nodales du muscle cardiaque (pacemaker cardiaque) qui ne se divisent pas peuvent-elles mourir ? De façon plus générale, comment imaginer que si le corps triple son poids du corps durant la première année de vie de l'enfant, cela se fait uniquement par une accumulation de cellules ? Chaque jour plusieurs dizaines de milliards de cellules s'autodétruisent en sus de celles détruites par accident, par maladies.

La sculpture commence en fait dès les premiers jours de l'embryogenèse. Comment les doigts de l'homme pourraient-ils bouger s'ils étaient accolés les uns aux autres comme une palme ? Dans le cerveau, la présence de tous les neurones entraînerait un trop-plein de synapses préjudiciables à des transferts des données puisque plus de 100 milliards de neurones sont produits durant l'embryogenèse du cerveau humain. Et puisque chaque neurone va pouvoir entrer en contact avec les autres par les synapses (jusqu'à 150 000 et en moyenne 1000) avec qui entrer en contact et avec qui garder le contact ? Quelles sont les commandes pour que les neurones donnent le meilleur d'eux-mêmes ? Plus de 80 % de neurones dans certaines régions du cerveau disparaissent pour accroître l'efficacité cérébrale avant même la naissance⁴⁴. Les gènes codant pour les NGF sont nombreux (plus de 20) chez l'homme. Le gène qui code par exemple pour une protéine, *l'enzyme de conversion de l'interleukine-1 B* est identique au *Ced3* (stimulant l'apoptose chez le nématode) quand un autre gène humain le *bcl-9* est identique au *Ced 9* (inhibiteur de l'apoptose)⁴⁵. Il est étonnant de voir que le gène qui a été trouvé comme codant pour *l'enzyme de conversion de l'interleukine-1 B* code en fait pour plusieurs protéases différentes dont l'action est impliquée dans l'apoptose mais de façons différentes⁴⁶.

La mémoire cérébrale semble aussi être un phénomène où les liens entre des cellules sont confirmés et d'autres détruits par des morts cellulaires associées.

Comment ne pas dire que chaque jour, un homme renaît sous ses propres yeux (les yeux sont les organes dont les cellules changent le moins). Quand une cellule disparaît, ce n'est pas systématiquement pour faire perdre la fonction d'un organe, mais bien pour que la fonction persiste ou s'optimalise. Comment penser une variation de toutes les fonctions sans

⁴³ A. Klarsfeld A., Revah F., *Biologie de la mort*, Paris, Presses de la renaissance, 2000, p. 136.

⁴⁴ Oppenheim D., in A. Klarsfeld A., Revah F., *Biologie de la mort*, Paris, Presses de la renaissance, 2000, p.175.

⁴⁵ A. Klarsfeld A., Revah F., *Biologie de la mort*, Paris, Presses de la renaissance, 2000, p.185.

⁴⁶ Le gène code pour des protéines précurseurs (procaspases) qui vont ensuite être préparées en procaspases qui seront ensuite activées en caspases dont l'action est de digérer des composants de la cellule, notamment sur les protéines impliquées dans la réparation de l'ADN ou sur le squelette interne des cellules.

un travail de destruction-construction programmé ? Mais tant de mouvements d'échanges pour que chaque cellule fonctionne et autant pour que chaque cellule «sache » ce qu'elle «doit » faire pour que le système fonctionne amènent à souligner combien la vie ne semble que vulnérabilité et précarité.

Et comment se battre contre des envahisseurs extérieurs (parasites, virus, bactéries) si le corps ne donne pas des ordres pour que notre propre système immunitaire ne détruise pas le système en soi mais spécifiquement les «envahisseurs » ?

La complexité est totale, surtout quand une même cellule peut présenter une action positive et son contraire selon les caractéristiques chimiques qu'elle perçoit dans son environnement. Un exemple bien constant est la cellule osseuse qui est d'abord destructrice (ostéoclaste) avant d'être constructrice (ostéoblaste).

Enfin, la biologie nous apprend aujourd'hui la présence de cellules quiescentes, les cellules souches, encore multipotentes ou pluripotentes, selon le lieu où elles sont situées. La cellule souche peut ainsi s'éveiller et donner naissance à une cellule spécifique⁴⁷. Des cellules progénitrices ont été désormais mises en évidence au sein même du cerveau. Ces cellules devraient pouvoir donner naissance à des neurones et aux cellules gliales⁴⁸. Les progrès sur ce domaine sont quasi quotidiens et il n'est pas de mois sans pouvoir montrer de nouvelles possibilités.

Le corps humain est donc peu différent sur ces propos des corps biologiques d'autres systèmes multicellulaires.

La mort cellulaire doit-elle être perçue comme vie ou désastre ?

Pourquoi l'évolution a-t-elle laissé toute cette complexité se mettre en place plutôt que de laisser les plus forts, les plus vieux continuer de vivre, de se propager afin de donner une mortalité la plus faible et un vieillissement le plus long possible est-on en droit de se demander ? A. Klarsfeld montre qu'il semble que loin d'être un processus absurde, la mort cellulaire aurait une utilité en soi permettant d'accroître l'adaptabilité et la longévité de l'espèce : *«La conclusion inévitable de la différenciation c'est la mort. La mort est le prix que nous devons payer pour notre organisation, pour la différenciation qui existe en nous⁴⁹.»* La mort serait donc le prix à payer pour obtenir la multicellularité. La mort n'est donc pas une finalité mais plutôt une conséquence des mécanismes de l'évolution. C'est la différenciation qui a permis la perte de l'immortalité et non l'inverse. Car la complexité a permis de ne plus avoir besoin d'immortalité qui ne deviendrait plus qu'un vestige encombrant et preneur d'énergie. Peut-on reprendre ce que l'ethnologue Louis Vincent Thomas écrivait *«pas de vie sans mort nécessaire»* et avec Thibaut *«La mort assure non seulement la pérennité de l'espèce mais son rajeunissement. Elle est donc non seulement une nécessité mais aussi un bien. On trouve là du moins un sens biologique à la mort (en dehors de tout sens métaphysique) faute de quoi elle ne serait évidemment que pur scandale⁵⁰»*.

D'autres comme J.C. Ameisen se demandent si le vieillissement n'est pas la conséquence de la mort accidentelle. N'écrit-il pas à la différence de ce qui est affirmé au-dessus que *«la biologie semble rejeter l'idée de l'utilité de la mort naturelle, utilité qui permettrait de lui trouver quelques vertus. Parce qu'une mort accidentelle n'est jamais exclue, la priorité du vivant ne peut pas être de consacrer tous ses efforts à sa propre survie.*

⁴⁷ GèneEthique, *Des cellules pluripotentes à partir de cellules souches adultes*, Lettre mensuelle, 2006, 90. www.genethique.org

⁴⁸ Manganas L.N., Zhang X., Li Y. et al, Science, 2007, 318 : 980-985. in Des cellules progénitrices détectées dans le cerveau humain vivant, *Alzheimer actualités*, Lettre d'information, Ed Fondation Ipsen, 2008, 196, p 2.

⁴⁹ Klarsfeld A., Revah F., *Biologie de la mort*, Paris, Presses de la renaissance, 2000, p. 245.

⁵⁰ Thibaud, in A. Klarsfeld A., Revah F., *Biologie de la mort*, Paris, Presses de la renaissance, 2000, p. 251.

*Il doit garder des ressources pour assurer sa descendance, c'est à dire transmettre ses gènes. Le vieillissement et la mort naturelle naissent de ce nécessaire compromis, non pas mécaniquement par un lien causal direct, mais à travers le jeu de la sélection naturelle dont ils ne sont que des effets secondaires, particulièrement indésirables d'un point de vue humain. Ainsi, la présence permanente et inéluctable de la mort accidentelle, en arrière plan, a contribué à façonner le vivant, à travers des cycles de vie qui incluent en général le vieillissement et la mort naturelle.»*⁵¹ Si nous acceptons cette réflexion, nous pouvons entendre toute l'importance de la transmission que l'homme doit assumer au fil de sa vie, plutôt que de vouloir tout posséder pour soi. Notre dernière partie reviendra sur l'importance de cet aspect comme élément majeur du principe développement.

Ne faut-il pas aussi rappeler que la survie de chaque cellule dépend jour après jour de la nature des liens provisoires qu'elle est capable de tisser avec les autres cellules du corps, de sa capacité à percevoir les signaux chimiques de destruction ou non. Les cellules montrent qu'aucune ne survit pour elle-même, que chacune est «en sursis» et dont aucune ne peut vivre seule. Mais aucune ne peut aussi rester en l'état, sans subir parfois une mort obligatoire, seule à même de laisser continuer l'organisme à vivre. Plutôt que la mort vécue comme la grande «faucheuse» médiévale, le biologiste parle de sculpture au cœur du vivant, de sculpture à l'œuvre dans l'émergence de la forme et de la complexité. Le vivant est donc naissance, transformation ou métamorphose et devenir⁵². Cette nécessité de «vivre en relation» nous renvoie à cet homme, système multicellulaire complexe qui est de ce fait être-de-relation. Si cela est évident en ce qui concerne les aspects psychologiques (que nous reprendrons dans les chapitres suivants), cet aspect est déjà au cœur de l'homme en sa nature biologique.

Le vieillissement paraît donc être ce qui permet de faire de la jeunesse mais c'est aussi ce qui permet d'être référent du passé puisque débiter son existence aujourd'hui c'est vivre avec des gènes qui sont vieux de plusieurs milliers d'années ! «Comment assumer cette position en tant qu'homme, être singulier, unique et non reproductible quand il doit aussi accepter cette relation à ce qui lui a donné la forme ? » est probablement une des questions les plus difficiles à vivre.

Comment vivre aussi le fait que si nous suivons les données actuellement connues en matière biologique, l'homme accepte aussi sa relation à un futur qui le dépasse ? En effet, puisque la biologie nous amène à dire que la vie ne peut se passer de mort et de destruction au cœur de l'intime de la vie et qu'elle nous dit qu'il n'existe probablement pas de gène de mort, mais bien des gènes de vie, c'est à dire des gènes d'adaptation multifonctions, l'homme ne devrait-il pas accepter que la vie est moins désormais un combat contre la mort, mais un combat avec la mort, avec la mort qui serait canalisée, domestiquée. Assumant alors que le vieillissement et la mort naturelle ne découlent pas d'un avantage particulier qu'ils donneraient aux individus ou à l'espèce, puisqu'au vu de la théorie de l'évolution, il n'y a donc aucun avantage à entretenir un système biologique empêchant le vieillissement puisque tant de facteurs externes ou internalisés le rend périssable. Vieillir ne serait-il pas utiliser une certaine énergie au détriment de la procréation ou d'autres projets de vie pour du futur ?

Quel intérêt peut avoir un individu pour l'amortalité dans ces conditions, peut-on dès maintenant conclure à partir de toutes ces connaissances ?

⁵¹ Klarsfeld A., Revah F., *Biologie de la mort*, Paris, Presses de la renaissance, 2000, p. 253.

⁵² Ameisen J.-C., «Dans l'oubli de nos métamorphoses», in Lenoir F. et de Tonnac J.-P. et coll., *La mort et l'immortalité*, Paris, Bayard, p.1467-1482.

L'énigme du corps qui présente l'homme au monde

Avant de continuer plus avant dans cette réflexion sur ce corps qui se développe, notre pratique clinique nous renvoie que le corps, c'est à dire *soma* et *bio*, avec ou sans maladie, avec ou sans outrage du vieillissement, est bien plus que tout cela car il est bien celui qui oblige l'homme à se dire au monde. Le corps est résonance et signe dans le monde. Qu'il soit signe d'une présence, d'une absence (quand une personne ressemble tant à une personne décédée !) voire signe d'une différence, il est toujours don au monde. Le corps est ce qui est provocation (*pro-vocare* : ouvrir sur une parole) dès qu'il est présence, qu'il exprime la souffrance, la laideur, la beauté, le sourire ou le regard pervers. Du corps émanera une émotion, une incantation, une respiration, une odeur. Le corps dépassera toujours *l'animalitas* en soi et ne peut être simplement examiné comme une chose étendue (*res extensa*) ni même être seulement objectivable. Il ne peut donc pas être, il ne devrait pas être de ce fait, effectivement pris seulement comme un moyen mais comme un fin c'est à dire une relation à venir, pour reprendre autrement E. Kant. Le corps est ce qui inscrit l'être-dans-le-temps et les morts successives de tous ses éléments biologiques ne suffisent pas à le renvoyer à une simple objectivation. M. Merleau-Ponty le rappelle avec conviction en soulignant combien cette permanence relative est affectivité et sens⁵³. Le corps habite l'espace au sein du monde avec toute son émotion, avec toute l'émotion dégagee mettant en œuvre un besoin de mouvement et de déplacement. Cependant, dans notre propos, comment vivre cela, quand ce corps se modifie tant et tant au fil des années ? S'il est facile d'assumer les changements qui paraissent gratifiants, il n'en est pas forcément de même quand le corps semble se désagréger. Se dire au monde dans la souffrance est une dure épreuve. Ces morts successives du corps-structure ne doivent pas empêcher ce même corps-sujet à assumer sa présence au monde, étapes après étapes pour s'ouvrir à chaque fois sur une expérience au monde différente.

Notre réflexion continue sur quelques différentes étapes qui nous permettront de réfléchir à la question : qui peut dire qu'une étape de la vie est préférable à une autre ? Se développer, ne serait-ce pas déjà assumer sa corporéité de la conception à sa mort ?

Du corps infiniment petit qui semble insignifiant

Le corps du fœtus s'exprime lui aussi dès sa conception. Si son identité juridique n'est pas reconnue clairement en France, il n'empêche que cet embryon ou le fœtus ne manque pas d'interpeller son environnement ? N'est-ce pas déjà la marque d'une interaction ? Car si l'interaction biologique est plus qu'évidente entre sa mère et lui, qui peut réfuter que le fœtus n'est pas déjà œuvre de liens sociaux ? L'absence de détermination juridique sur la notion de personne humaine avant la naissance n'amène pas l'absence de relations mais permet de se dédouaner d'une vraie réflexion sur l'instrumentalisation d'un autrui qui ne peut prendre la parole. Mais faut-il avoir toute la mesure de la parole pour être reconnu comme personne quand tant d'enjeux relationnels sont déjà perçus à peine la conception a-t-elle débuté ? Et ce ne sont pas les réflexions autour de la possibilité de procréation in vitro qui empêche cet embryon d'être être-de-relation. Les adultes demandeurs d'un enfant selon les dernières techniques in vitro, voire ceux qui demandent une gestation par autrui, sont les premiers à dire combien l'enfant à venir est d'abord un sujet⁵⁴. Si cet embryon n'était qu'objet, que dire alors de l'attente si forte, de la pression si importante qu'ils font sur la société afin de satisfaire leur demande ? Que dire si c'était que simple désir égologique ou simple caprice ?

⁵³ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 2001, 4, 552 p.

⁵⁴ Canto Sperber M., Frydman R. *Naissance et liberté, la procréation à l'âge moderne*, Paris, Plon, 2008, 250 p.

L'homme est ainsi en difficulté face à son commencement somatique quand certains encore aujourd'hui, ne parlent de personne humaine que lorsque « l'hypostase présente une raison pensante ». Certes personne n'a l'audace de croire en l'autonomie de la pensée chez un embryon ou un fœtus. Cependant, faut-il rappeler que la raison pensante ne devient performante chez l'humain qu'au fil des années et qu'il n'est donc pas « raisonnable » de dire qu'il y a un âge plutôt qu'un autre pour être « être-de-raison-rationnelle ». Alors que nous venons de rappeler que le corps ne peut être seulement réifié, nombreux sont ceux pour qui le soma anténatal ne peut être perçu autrement que comme un simple attirail. Il n'est apprécié que pour les risques d'anomalies physiques qu'il peut présenter aux échographies anténatales. Et la moindre suspicion d'anomalie présentant un risque hypothétique est bien souvent déclarée comme pathologie et handicap assurés et donc comme désordre potentiel à éliminer. Rappelons que ces examens induisent un taux important de faux positifs au sens où la moindre anomalie amène l'obstétricien à demander un contre avis échographique puis un avis du conseil prénatal, et éventuellement un avis d'un spécialiste pédiatre de l'organe en cause. En sus d'une dérive totale des risques statistiques ou d'un risque avéré sans possible vérification, comment la grossesse peut-elle se mentaliser c'est à dire se penser dans de telles conditions où la technique submerge toute symbolisation et toute fantasmatisation de l'enfant à venir ? Un enfant à venir ne peut prendre une place dans un couple sans entraîner le désordre, l'anarchie puisque toute relation nouvelle va entraîner une modification des rapports antérieurs. Comment l'accueillir au mieux si le couple ne sublime pas ce trouble, n'a pas fantasmé l'enfant en lui donnant une place particulière dans la généalogie ?

Du corps d'adulte qui semble en pleine efficience

Une fois né, une fois grandi, le corps prend une place et sa place dans le monde. Et pourtant, combien celui-ci n'est parfois ressenti dans le monde de la médecine notamment que comme un organe, une fonctionnalité, un bras long de chromosomes ou un gène dupliqué ou manquant⁵⁵. Ce corps soumis ou bien plus ce corps est à soumettre à la pensée qui demande à ce qu'il ne donne pas de souci. Aussi, demande-t-on à le traiter comme une machine si celui-ci venait à défaillir ou dépérir. Avant même de dire « vouloir rester jeune », il y a une évolution nette du monde actuel vers un corps qui ne serait plus que matériau pour réaliser. Tous les moindres gènes du corps doivent être analysés avant d'être réparés comme des machines aussi belles soient-elles. L'ère mécaniste nous étreint toujours plus quand la recherche de la connaissance prime sur la recherche de la relation. Le psychisme devient d'ailleurs peu à peu un autre élément de cet organisme puisque si psychisme il y a, il provient dans les thèses réductionnistes assurément du cerveau⁵⁶. Les recherches notamment sur les troubles des apprentissages, sur les démences sont là à vouloir définir où est logée la pensée, la foi, la réflexion dans les moindres recoins du cerveau pour qu'en cas de défauts il soit possible d'en faire son ablation et pourquoi pas un changement si une thérapeutique n'est pas efficace.

Le corps est aussi parfois soumis bien au delà des limites supérieures du système dans le cadre d'entraînement sportif, ou soumis à exigence par autrui. Qu'en dire, qu'en faire, comment lui donner du sens ? Le corps va-t-il s'imposer au soi (je ne suis que mon corps), doit-il être soumis à une pensée (je suis sans mon corps) ou peut-on penser un corps assumé permettant à l'homme de se dire au monde jour après jour dans sa fragilité et sa beauté et son mystère ? Le principe développement amène à se poser cette question de façon cruciale.

⁵⁵ Geoffroy M., *La patience et l'inquiétude*, Paris, Romillat, Coll. Espace éthique, 2004, 319 p.

⁵⁶ Collectif, « L'origine de la morale », *Sciences et vie*, Excelsior Publication, 2008, 1077, pp.70-100.

Le corps de l'homme depuis sa naissance suit une évolution spécifique en lien étroit avec sa psyché. Vouloir s'en soustraire volontairement ou ne pas pouvoir avancer pas à pas avec cette évolution (qu'elle soit physiologique ou qu'elle fasse suite à une maladie ou à une anomalie chromosomique etc.) ne permet pas à l'homme d'acquérir un certain nombre de compétences (une certaine motricité globale et fine, le langage, la relation à autrui, la capacité à entrer dans la communication ou la socialisation). Le corps de l'homme va évoluer par longues périodes successives⁵⁷⁻⁵⁸ autant de façon physiologique que suite à des maladies. C'est dire si la personne est mise en mal par toutes ces perturbations mais aussi va devoir, peu ou prou assumer ces étapes pour les traverser pour elle et dans sa relation aux autres de manière constructives (au sens du développement dont nous allons parler tout au fil de ce livre).

Comment vivre ce corps si mouvant, si difficile à canaliser pourrait se demander l'enfant ? Qui ne se demande pas comment atteindre le plus vite possible l'efficacité optimale et ensuite comment en garder toute l'efficacité optimale ? Il y a alors conflit de valeur entre concept de développement sous forme de maturations successives et concept de maturité optimale à atteindre, avons-nous dit. Mais assurément, l'homme ne peut pas ne pas vivre l'évolution de son corps. Comment vivre et assumer ces passages de l'enfance, l'adolescence à cet adulte «jeune » si adulte quand l'homme moderne pensant plus en terme de besoins que de désirs⁵⁹ semble ne ressentir les évolutions de son propre corps que sous la forme de la souffrance occasionnée par ces modifications alors même qu'il ne devrait y voir que croissance !

Ce corps devient parfois panique, quand les pulsions sexuelles paraissent si inquiétantes pour nombre de jeunes adolescents par exemple, alors qu'il ne montre que des signes de vitalité ordinaire. Ce corps qui n'est qu'inadapté et alors décevant quand il n'est pas encore capable de réaliser tout ce que la pensée voudrait lui faire faire, peut se dire l'enfant, ou ce corps devenant inadapté et décevant quand il est objet de douleur ou de paralysie après maladie.

Alors que ce corps par son évolution est signe de la vie, l'homme moderne n'y voit plus que manque, perte ou anomalie. Comment vivre cela quand ces modifications tournent à l'obsession ou à la crainte ? Que dire d'ailleurs devant un jeune qui pense n'avoir d'autres capacités de se dire à autrui (c'est à dire d'essayer à entrer en relation à autrui) qu'en outrageant le corps avec des piercings (stigmates temporaires), des tatouages (stigmates permanents), des scarifications (stigmates de violences) ou lui intimant de disparaître, comme avec l'anorexie (stigmatisme de tentative d'évanouissement dans un grand tout évanescant) ou d'enfler avec une boulimie inexorable ? De la norme au pathologique, le soignant doit d'abord écouter une pensée qui s'exprime à travers un corps-souffrance, un corps souffrant mais un corps qui est finalement toujours plus qu'un simple objet expérimental et bien ce qui permet d'être-au-monde⁶⁰.

Ce corps est donc mouvement et le développement, c'est être dans ce mouvement qui est mouvement de l'être et qui fait l'être. Ce mouvement n'est pas seulement un «je peux » mais bien l'affirmation que l'être de ce mouvement, de cette action et de ce pouvoir est précisément celui d'une pensée c'est à dire d'un Cogito qui dit «Je»⁶¹. Se développer c'est accepter cette expérience interne transcendante. Même si le développement se fait de façon implicite, «naturelle », obligatoire en quelque sorte, sans le savoir, le mouvement est connaissance de soi, est soi, avant même d'en avoir l'intuition parfois. Cette pensée se voit

⁵⁷ de Broca A., *Développement neuro-psycho-sensoriel de l'enfant*, Paris, Masson, Pédiatrie Pratique, 4ed.,2009, 260 p.

⁵⁸ Bideaud J., Houdé O., Pedinielli J.-L., *L'homme en développement*, Paris, PUF, Quadrige, réed. 2004, 522 p.

⁵⁹ Bydlowski M. *La dette de vie. Itinéraire psychanalytique de la maternité*. 3^e éd., Paris: PUF, Coll. «Le fil rouge », 2000, p.143.

⁶⁰ Canguilhem G., *Normal et pathologique*, Paris, PUF, Quadrige, 65, 240 p.

⁶¹ Ibid., p. 75.

dans l'acte et dans la relation. Le corps n'est pas qu'un doute ni qu'une pensée, il est doute (questionnement, curiosité) puis pensée (conscience ou inconsciente) puis action (mouvement). Face au monde, le corps s'émeut, s'ébroue, bouscule. Il est pouvoir sur le monde autant qu'il est vulnérable au monde. Ce corps dans son mouvement n'est pas seulement corps car il exprime la pensée réflexive de la personne.

En cas d'outrage de la maladie empêchant la mobilité, le corps permet la présence, qui exprime parfois bien plus que s'il était mouvement. Un silence n'est-il d'ailleurs parfois plus « parlant » qu'une parole ? Car, ce n'est-ce pas le fait d'assumer un mouvement ou un non mouvement qui fait outrage mais bien le fait que certains autrui pourraient déconsidérer, déshumaniser la personne dont le corps est immobile. Le corps n'est pas simple instrument ni simple écrin de l'être mais bien preuve de la présence au monde d'une personne.

Le mouvement est aussi relation, mise en lien avec autrui. Ce mouvement des yeux d'une mère qui interpelle son *infans* (celui qui ne parle pas), cette main tendue pour dire bonjour, une caresse sur l'épaule d'une personne endeuillée, sont autant de liens structurant, nécessaires et vitalisant. Mais que dire d'un mouvement qui déshumanise, qui déstructure qui fait violence ? Assumer son mouvement c'est penser à l'intimité de l'autre afin que toute relation soit croissance pour chacun des deux protagonistes.

Plus qu'un capital qu'il faudrait préserver au mieux, le développement ne serait-il pas compris quand l'humain passera de « j'ai mon corps » à j'assume mon corps car « je suis mon corps » c'est à dire l'être originaire de ce corps qui est une expérience interne transcendante, mode de la vie absolue de l'ego » comme le rappelle M. Henry⁶². Le sujet en développement n'est pas cet esprit pur enfermé dans son propre néant et doit être capable de s'immerger dans la détermination de la vie, dans cette vie là et seulement celle-là dans cette folle entropie. « Que la subjectivité soit la vie, c'est là le sérieux de l'existence »⁶³.

L'être de mouvement est aussi un corps dans son temps et son espace, dans cette nature. C'est un être de nature. A lui de savoir s'y déployer quelque soit la fatigue ou la maladie qui l'étreindrait. « Si l'homme est immergé dans la nature, il n'y est pas noyé » dira E. Mounier⁶⁴. L'incarnation n'est pas chose facile à assumer, car elle est fréquente occasion de souffrance. A l'homme de transcender la nature d'une corporéité seulement objectivée ou instrumentalisée. « L'homme est un être naturel, mais un être naturel humain. Car seul, il peut rompre avec la nature, seul il le transforme et seul il est capable d'amour. Le corps est ce qui permet cette relation à cette nature et à autrui ». Comment se dire libre face aux contraintes du monde si ce n'est en assumant ce qu'il peut prendre à la nature, mais aussi ce qu'il peut lui donner, voire ce qu'il doit lui donner pour qu'elle continue à choyer ses enfants ?

L'homme par son développement corporel est donné au monde et donc de fait est être-de-relation par son corps, en permanence face à un autre que lui-même, et renvoie aussi à autrui une nouvelle identité au fur et à mesure de son développement. Ce corps est corps-humanité, corps-personne, corps-sujet, corps-histoire. Quel rapport peut-on avoir de son corps si ce n'est par soi mais aussi et surtout par autrui qui voit en ce corps-exposé, une obligation de se situer. Ce regard posé sur lui ne peut pas ne pas entrer en résonance. Il le façonne, il lui donne un contenant, il l'enracine dans une terre tout en lui donnant le souffle de l'envol ou semble tant vouloir le détruire pour l'éliminer.

Vivre comme être de développement amène à accepter de conjuguer les réflexions phénoménologiques qui soulignent combien le corps est exposé au monde et est expérience au monde, une expérience originale dans une singularité totale, unique, dont seul le soi pourtant

⁶² Henry M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, Epiméthée, 2003, p.371.

⁶³ Ibid., p.373.

⁶⁴ Mounier E., *Le personnalisme*, Paris, PUF, Que sais-je, 395, 2005, p. 20.

saura en parler. Ce corps ne peut être conjugué au neutre⁶⁵. Vivre cette croissance perpétuelle, signe du temps, où les ruptures sont signes de vie, souligne qu'aucun événement n'est dissociable de son expérience affectivement enregistrée.

Si le corps est aussi difficile à assumer n'est-ce pas la preuve que l'être tout entier s'y comprend et s'y ressent comme être de chair et de sang, réel, situé dans un univers, quand bien même certains ne voudraient y voir que simple tombeau de l'âme.

Ce corps dans sa nature originaire, appartient à la sphère d'existence qui est celle de sa subjectivité elle-même⁶⁶. Un corps qui sera un «*Je*» unique si on lui donne la possibilité de dire ce *Je*. «*Un corps qui est subjectif et qui est l'ego lui-même*»⁶⁷ si le regard que le soi porte sur son propre corps lui permet de le ressentir comme tel, nous renvoient tous les hommes souffrants et n'acceptant pas leur propre développement.

Du corps malade qui fait mal

Mais que dire cependant quand ce corps échappe à toute thérapeutique, face à un cancer irrémédiable, à une insuffisance respiratoire majeure dans les dernières années de la vie, à un encéphalopathe tout recroquevillé avec une scoliose majeure et dont les rétractions tendineuses sont si douloureuses ? Peut-on ici aussi parler de croissance ? Assurément, il y a progression de ce qui déforme c'est à dire aggravation de la maladie, de ce qui fait souffrance ou simple maladie et anormalité⁶⁸ qui amène tout autrui - soignant à tenter de calmer, de traiter. N'y aurait-il cependant que cela devant ce corps si souffrant ? Si personne ne peut donner de réponse toute faite, relisons à la lumière de la pratique clinique que le corps malgré toutes ses difformités est toujours bien plus que simple outil et invite à une relation parfois bien originale.

Reprenons à titre d'exemple, cette situation de cette mère face à son «*enfant*» déjà jeune adulte, encéphalopathe après réanimation sur souffrance fœtale aigüe à la naissance. 22 ans de vie en quasi symbiose entre une mère et son enfant désormais adulte. Pesant moins de 30 kg, il se présente avec une peau décharnée, voire des traces d'hématomes. Des fractures au fil des mois, parce qu'il est de plus en plus difficile à porter ! Ce jeune adulte, avec une scoliose majeure, souffre de ses rétractions tendineuses des 4 membres et a une épilepsie difficilement équilibrable. Une aggravation respiratoire, comme tant d'autres gérées par sa mère au quotidien mais qui impose ici une hospitalisation. Que penser de la réponse de cette mère qui entendant le pronostic très sombre donné par le pneumologue et un médecin spécialisé en soins palliatifs : «*Pourquoi ne le prendriez vous pas en charge, moi je le gère bien tous les jours depuis que vous me l'avez réanimé il y a 22 ans. Alors à vous maintenant de continuer !*». Un très grave malaise cardiaque impose alors dans cette dynamique maternelle de faire entrer ce jeune homme en réanimation sans possible discussion. 45 jours plus tard, toujours intubé et dépendant d'oxygène et de ventilation, quel projet pour cet adulte dont le corps est si souffrant (périodes de longs et douloureux spasmes dystoniques difficiles à traiter). «*Que la médecin fasse son travail*» dit la mère. «*Et si vous pensez qu'il y a une nécessité de faire une trachéotomie, faites la !*». 65 jours après, ce jeune sort avec une trachéotomie à la maison. Il a été impossible d'envisager une sortie avec un réseau soins palliatifs par refus de sa mère.

Que dire de ce corps qui est trahit par la maladie, comment accompagner cette personne soumise à un corps si troublé ? Comment aider cette mère qui a un lien si fusionnel avec son enfant - jeune adulte - polyhandicapé, qu'elle ne peut plus s'en délier ? Quelle culpabilité vit-elle pour être ainsi ? Est-ce la culpabilité de lui avoir donné cette vie et de

⁶⁵ Merleau Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, Tel 4, 554 p.

⁶⁶ Henry M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, Epiméthée, 2003, p. 11.

⁶⁷ de Biran, in Henry M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, Epiméthée, 2003, p. 15.

⁶⁸ Le Blanc G, *Canguilhem et les normes*, Paris PUF, Philosophies, 1998, pp. 71-77.

n'avoir peut être pas su dire de ne pas le réanimer lorsqu'il était en réanimation après plusieurs arrêts cardiaques ?

Le corps est donc une histoire bien complexe, car c'est aussi l'histoire de la personne. Que de cicatrices n'y lisons-nous pas pour qui sait les regarder ? Histoires de souffrances physiques mais aussi psychiques.

Du corps vieillit qui fait honte

Mais ce corps s'il ne meurt pas pour des raisons accidentelles, va vieillir et chaque ride raconte une histoire. Si certaines personnes avec une vision phénoménologique peuvent dire que toutes les cicatrices servent de substrat à la narrativité et confirment l'historicité de l'homme, d'autres personnes ne peuvent pas accepter de vivre ce corps décharné qui défaille ensuite dans la grande vieillesse. Un corps qui risque de vaciller à la moindre tempête physique ou psychique. Parle-t-on alors de croissance ou déchéance ? Deux visions du monde s'opposent ici quand bien même personne ne peut oublier que le vieillissement est d'abord une histoire de vie, histoire d'une vie avec encore des projets.

Le vieillissement est trop souvent considéré comme « dernière » réalité. Pour ceux qui y arrivent (car tout homme de la terre n'a pas cette « chance » d'y arriver, pourrait-on dire), il leur faut assumer ce passage, cette étape comme il faut assumer toutes les précédentes. Le vieillissement est difficilement définissable même si c'est d'abord une étape de la vie qui présente une incidence accrue très nette de la mortalité⁶⁹. Ch. De Jaeger définit « *le vieillissement normal comme une baisse progressive des capacités fonctionnelles et d'adaptation biologique d'un organisme* »⁷⁰. Pour lui, l'organisme perd ses réserves pour pallier les difficultés, les outrages venus de l'extérieur sans compter ceux liés aux séquelles des maladies antérieures ou des accidents, et au-delà d'un certain âge, il ne peut plus se défendre seul et dépendra donc d'une aide extérieure (dépendance) pour la réalisation de ses besoins physiologiques les plus quotidiens même s'il existe une grande différence entre les humains face aux processus de vieillissement. Si pour Ch. De Jaeger, la cause du vieillissement est d'abord biologique, il est du aussi à de nombreux autres interférences. Certaines sont liées aux aspects biologiques qu'on peut appeler objectifs. Ils sont liés à la spécificité génétique de chacun (jumeaux monozygotes qui vieilliraient assez similairement), à la vie quotidienne avec ou sans phénomène d'entraînements antérieurs dans la période de jeunesse et de l'entretien du corps (sport, activités ou sédentarité) et aux facteurs de risques que l'homme s'impose (drogues, toxiques, alimentation inappropriée aux activités et aux maladies ou accidents (professions à risque, prise de risque). Il semble alors accumuler les à-coups des variations physiologiques hormonales (adolescence, ménopause ou andropause) avec répartition différente des différents constituants (lipidiques, protéiques, glucidiques) dans le corps. La plupart des fonctions perdent leur potentialité comme la musculature et la calcification osseuse, l'audition, la vision. Mais le principe développement nous apprend aussi que le vieillissement est autant objectif que subjectif. L'homme âgé vit comme tout humain sous le regard de l'autre et ressent très fortement la pression sociologique sur son groupe d'appartenance. Or la personne âgée est peu mise en valeur par les critères de réussites et par les prismes publicitaires que la société renvoie quotidiennement, ni par les politiques qui tendent à leur reprocher jour après jour leur coût élevé en vue de matière de santé et leur faible rentabilité économique directe⁷¹. Il est facile ici de constater combien l'adulto-jeuno-morphisme est primordial aux yeux des membres de la société dite moderne et ce de façon universelle. Puisque l'homme en son corps présente peu à peu des troubles moteurs, des

⁶⁹ Klarsfeld A., Revah F., *Biologie de la mort*, Paris, Presses de la renaissance, 2000, p.129.

⁷⁰ De Jaeger Ch., « Vieillesse », in Lecourt D et coll., *Dictionnaire de la pensée médicale*, Paris, PUF, 2004, pp. 1194-1199.

⁷¹ Loriaux M., « La mort, colonisée par la vieillesse », *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2006, 3 : 43-48.

atteintes au déplacement à la déambulation, à la préhension, il ne peut se ressentir *autonome* avec des tels déficits ou déficiences. « Qui peut m'aider, qui doit m'aider ? » se demande-t-il. Et quand l'homme n'a pas appris ni voulu vivre en lien avec autrui dans une réciprocité d'aides mutuelles, comment pourra-t-il se considérer encore humain si l'humain n'est que compétences et fonctionnalités ? Le bien vieillir est refusé à celui qui est simplement vieux, a fortiori quand il est considéré comme malade. Il n'est qu'à constater combien est refusée une vie sensuelle et sexuelle aux personnes handicapées⁷² ou aux plus âgés malades d'Alzheimer quand ils la revendiquent⁷³ et combien il est nécessaire de faire pression pour continuer à être considéré en tant que vieillard comme faisant parti à part entière de la communauté humaine et non comme un mourant⁷⁴.

Peut-on accepter que vieillir ne soit qu'une phase où plus rien ne se passe, n'y ne passe puisque autrui le laisse sans considération aucune ? G. Baguet souligne au contraire que la vieillesse est un temps où la vie peut s'enrichir puisque ce corps tombe en désuétude⁷⁵. Plus rien ne tient par apparence. L'homme s'y trouve dépouillé, mis à nu. Bien vieillir c'est vivre sa vieillesse dans le *présent* de chaque jour. Il parle de l'acceptation de se voir vieillir. Nous reverrons ces termes de 'présent' et 'accepter' dans les chapitres suivants car la difficulté de comprendre le principe développement vient de la polysémie de ces termes.

Avant la grande vieillesse, l'homme sera précédemment passé par les étapes de la cinquantaine, de la soixantaine notamment qui montrent bien toute l'ambiguïté de l'homme face à son évolution⁷⁶. Elles sont des périodes décrites comme des crises autant somatiques qu'existentielles pendant lesquelles les personnes revendiquent paradoxalement un changement (un de plus mais désiré par eux) de vie, avec rupture avec leur milieu familial et social, quitte à « perdre » beaucoup de leurs assurances antérieures voire même à trahir ce qui était piliers de leur vie antérieure. N'est-il pas de ce fait frappant de constater qu'à ces étapes de leur vie, certains, face aux outrages subis ou face à la découverte de leurs manques et surtout de leur absence de réel pouvoir sur le monde, s'engagent dans des stratégies de changement voire de révolution de toute leur vie antérieure en rejetant leur famille antérieure, en divorçant ? L'homme veut-il alors prouver qu'il est encore maître de son destin quand son soma, sa mémoire, ses certitudes viennent à vaciller ? Est-ce un processus de développement ou une fuite en avant pour ne pas assumer ce développement par le fait de perdre ce qui est ressenti comme déprécié ? Rejeter ce qui constitue l'être est pour certain une sorte d'effort cathartique ou une stratégie de clivage entre l'ancien et un nouveau, nouveau qui n'aurait plus de lien avec ce qui est rejeté. Pour d'autres, c'est un antidote à la résignation comme le disent certains psychiatres. Que faire pour continuer à se développer quand il « reste encore potentiellement entre 25 et 30 ans à vivre » ? Est-ce le temps de tout détruire pour reconstruire mais reconstruire quoi quand la mémoire tend à diminuer ? Si pour les autres périodes de la vie l'homme peut se projeter dans les expériences d'autrui, il n'en est pas ainsi dans cette période de la vieillesse qui est en occident une nouvelle entité. L'homme vit par cette longévité peu commune en quelque sorte un nouveau paradigme dans sa vie. Si certaines personnes vivaient très âgées, elles étaient considérées comme des survivants et de ce fait comme des personnes particulièrement nobles, notables. Ne les appelait-on pas des « sages » ! Alors que désormais, la fréquence des personnes au-delà de l'arrêt du travail professionnel, et de personnes au-delà de 80 ans voire centenaires amène à considérer cette période de la vie de façon toute nouvelle. De rares et sages, n'en deviendraient-elles pas trop nombreuses et gênantes. Faute de modèle établi, les sexagénaires et encore plus anciens ne se sentent pas toujours à l'aise. Ils se cherchent alors des repères, tâtonnent et tentent des ajustements quand il en est de même pour ceux (les plus jeunes) qui les regardent. Un regard qui est d'ailleurs

⁷² Agthe Diserens, C., « Leurs sexualités stériles », *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2006, 3 : 55-59.

⁷³ Christen Y., « Vivre l'Alzheimer », *Alzheimer actualités*, Paris, Ed. fondation Ipsen, Bulletin, 2008, 196, p.1.

⁷⁴ Higgins R.-W., « La mort, une exception », *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2006, 3, 35-42.

⁷⁵ Baguet G., « Un temps pour vieillir », *Esprit*, Paris, 2008, 75 : 6-10.

⁷⁶ Millet L., *La crise du milieu de vie*, Paris, Masson, Coll. Médecine et psychothérapie, 2003, 224 p.

bien souvent paradoxal puisqu'il est teinté autant de jalousie (« pourrais-je arriver aussi vieux que lui-elle ? » se dit-on) que de dénégation (« ne nous gêne-t-il pas » « ne nous coûte-t-il pas de trop »).

Que dire aussi de la perte relative des compétences cognitives à travers la perte des capacités mnésiques qui est insidieuse du fait de leur complexité⁷⁷ alors même que la perte de ces compétences cognitives est à la base de la perte du sentiment d'être dans son histoire. Comment accueillir son vieillissement, comment l'assumer dans ces situations ? Ces difficultés rejoignent bien les quelques philosophes qui ont tenté de parler en tant que tel du vieillissement qui apparaît souvent à leurs yeux comme une mort diluée. *«Le vieillissement ne serait-il pas une sorte de mort diluée, un instant continué, agrandi aux dimensions de l'intervalle »* disait V. Jankélévitch⁷⁸.

Si pour la plupart des personnes, le vieillissement est surtout perçu sous l'angle de la perte de compétences physiques, c'est autant une détérioration psychique qui est crainte qu'une véritable crise existentielle puisque l'homme ne peut plus se soustraire à la convocation de la mort à venir, ce que certains ne veulent pas envisager. D'ailleurs si tant de philosophes ont exprimé leurs réflexions vis-à-vis de la mort, peu ont évoqué le vieillissement. V. Jankélévitch est l'un de ceux là où il apporte dans son ouvrage sur la mort son regard paradoxal, entre tristesse dans une première partie et réalisme dans sa seconde partie et parle aussi de vieillissement⁷⁹.

Particulièrement attentifs au souci du bien vivre et du vivre bien jusqu'à ce dernier instant, instant qu'il fallait ignorer pour qu'il ne fasse pas d'ombre à la vie d'ici bas, les stoïciens apportent un regard particulier sur ces moments difficiles que chacun peut traverser durant sa vie et particulièrement à la fin de sa vie. Sénèque nous enjoindra de se hâter pour ne pas perdre de temps. *«Qu'arrivera-t-il ? Tu as des occupations et la vie se hâte ; sur ces entrefaites la mort sera là, à laquelle bon gré mal gré, il faut bien finir par se livrer »*⁸⁰. *«Tant que nous sommes, la mort n'est pas là ; quand la mort est là, nous ne sommes plus »*⁸¹ dira Epicure et de reprendre avec Epictète *«Il ne faut avoir peur ni de la pauvreté, ni de l'exil, ni de la mort. Mais il faut avoir peur de la peur»*.⁸²

Que de discussions ont eut lieu depuis le début de l'humanité pour tenter de ne pas voir en la mort, cet instant ultime, un événement qui ne serait pas simple néantisation. Le continué ouvrage de sa vie est de bâtir la mort, dira Augustin dans sa perspective chrétienne. Il ne veut voir dans la vie qu'un tremplin pour entrer dans la vraie vie, la vie avec son Dieu. L'important est de se préparer pour ce dernier jour terrestre avant l'éternité. La vieillesse n'est donc que maux pour mieux vivre, dit-il. Et Montaigne soulignait lui aussi que *«le premier jour de votre naissance vous achemine à mourir comme à vivre»*⁸³ ou *«Le but de notre carrière c'est la mort, c'est l'objet nécessaire de notre visée»*⁸⁴ mais il ne parlera pas réellement de vieillissement. Peu d'auteurs ont pris au sérieux cette période comme l'a fait V. Jankélévitch. Il lui donne tout d'abord une dimension plutôt négative car il s'agit d'une phase de décadence dans sa première partie du livre « la mort ». L'homme ne vit-il pas à ses yeux en deux phases, une montante, positive, gonflée d'espoir, et une seconde beaucoup plus triste, où le corps flétrit vers la chute dans la décadence. Il parle de maturité comme la phase qui permet à l'homme d'atteindre une sorte d'acmé, un seuil ultime au mieux de son épopée. Mais l'obligation «naturelle » est là, l'obligeant à perdre de sa superbe. Il se dit surpris à vivre et se

⁷⁷ Gil R., *Neuropsychologie*, Paris, Masson, Abrégés médecine, 2006 (4^{ème} ed.), 432 p.

⁷⁸ Ibid. p. 187.

⁷⁹ Jankélévitch. V., *La mort*, Paris, Flammarion, Champs, 1, 1977, pp. 187-217.

⁸⁰ Sénèque, *De la brièveté de la vie*, Paris, Rivages, 1991.

⁸¹ Epicure, «Lettre à Ménécée », *Lettres et maximes*, Paris, PUF, 1992.

⁸² Epictète, «Manuel d'Epictète », *Pensées*, Paris, Flammarion, GF 797, XXXIX.

⁸³ Montaigne M., *Essais*, I, 19.

⁸⁴ Ibid., 20.

demande à quoi rime tout cela. Son premier questionnement sur le sens de la vie semble dire qu'il ne donne pas de consistance au présent, puisqu'il n'envisage le sens de la vie que sous l'axe de la mort qui viendra frapper. Si la mort n'est rien, si elle n'est que néant, pourquoi la regarder et ne pas regarder au contraire le présent ? Si la vieillesse n'est que futur aporétique, comment la vivre effectivement ? Si l'avenir n'est que rien-à-venir, que dire à tous nos concitoyens ? Nous reprenons cependant avec lui combien il est important de se resituer dans un contexte historique et de faire biographie au sein de la grande biographie humaine pour ne pas sombrer dans le nihilisme facile qui amènerait à dire : pourquoi avoir vécu cet absurde voyage pour tomber dans la fosse ? S'il a raison de dire combien le temps est inscrit dans nos gènes, dans notre mémoire même si une médecine trouvait un jour une thérapie de jouvence, il montre une vision bien déshumanisante du monde quand il considère que le temps est tristement progressif, tarissement de toute fraîcheur, amortissement de tout élan, usure de toute innocence. Qui a-t-il rencontré pour lui donner ce regard ? Certes les progrès techniques médicaux permettent de pouvoir goûter un peu mieux jour après jour tout ce qui l'entoure, si l'homme veut bien s'en donner la peine, mais son désir du « toujours plus » l'amène bien souvent à penser à un présent jamais satisfaisant, à un avenir insuffisamment rieur et à un passé trop lourd de passifs et de rancœurs (cf. § sur le pardon).

V. Jankélévitch ne peut accepter que l'on compare la vieillesse à un automne dont on peut sortir ou à une faiblesse qui ne pourrait être que passagère, ce qui est effectivement vrai. Mais pour lui, ce processus n'est que néantisation de tout projet. *«Le vieillissement est-il entropie du temps vécu»* comme il le propose ? *«Il n'est pas à proprement parler fatigant d'être ni de devenir en général, de même qu'il n'est pas difficile d'exister⁸⁵»* continue-t-il. *«Il n'est pas difficile d'exister... mais de vivre les manières d'être et les modes d'existence»*. *«La vieillesse est la maladie des maladies. ... c'est la maladie de la temporalité et par conséquent elle est à la fois normale et pathologique.»* Même si ces mots sont à travailler avec d'autres représentations qu'actuellement, puisqu'on constate que la vieillesse dans les pays occidentaux peut s'accompagner de nombreux projets très tardivement, il traduit ici un trouble qui est bien souvent retrouvé autour de nous. Si la mort est déniée par l'homme au quotidien et par le scientifique de surcroît, il n'empêche que tous doivent convenir que la mort est là devant eux. Entre acceptation sereine et nécessité, elle est cependant de plus en plus perçue comme une sorte d'hétéronomie, comme une loi naturelle qui s'impose à l'homme, quand l'homme se veut « autonome » depuis Descartes et Kant d'une part et grâce aux scientifiques actuels d'autre part. Vieillir lentement lui semblerait plus agréable, car malheureusement, le vieillissement est inexorable et ne se transformera jamais en rajeunissement. La cure de jouvence tant demandée est ici un défi illusoire puisque effectivement la jeunesse n'est que prémisses de vieillesse et donc ne peut permettre réellement d'éviter cette mort. V. Jankélévitch s'insurge⁸⁶ sur la façon dont St Bernard parle de la vie comme mort et trouve cette parole scandaleuse tout comme l'assertion de Bérulle après Montaigne qui osait dire qu'on passe de la « *mors vitalis* » à la « *vita mortalis* ». *«Nous devons vivre en mourant et mourir en vivant, c'est à dire exercer une manière de vie qui soit vraiment mort et porter une manière de mort qui soit vraiment vie»*. Le temps vécu n'est cependant perçu par V. Jankélévitch que comme un déjà-passé, un trop-perdu, un plus-jamais, une minute qui nous rapproche de la mort. Si le quantum de vie semble bien déterminé comme nous l'avons vu biologiquement, le principe développement donne un autre visage à ces minutes qui passent ou à ces instants trop fugitifs, par définition déjà-passés, voire toujours déjà-passés.

Dans la seconde partie de son livre, V. Jankélévitch prend le parti de montrer que la vieillesse est une forme de vitalité déclinante mais vivante. Il y est alors plus difficile de dissocier ce qui revient au vieillissement uniquement biologique du sentiment même de

⁸⁵ Jankélévitch. V., *La mort*, Paris, Flammarion, Champs, 1, 1977, p. 192.

⁸⁶ Bérulle, in Jankélévitch. V., *La mort*, Paris, Flammarion, Champs, 1, 1977, p. 193.

vieillesse qui renvoie à une dimension plus morale et psychique. Il y souligne indirectement que le corps ne peut donc pas se dissocier de ce qu'il montre à voir, de ce qu'il montre à expérimenter ou montre à dire et à penser. Il voit dans la vitalité de la personne vieillie une présence qualitative quand sa densité quantitative est certes diminuée. Jeunesse et vieillesse seraient des variétés du tonus vital. Il nous invite à ne pas confondre vie objective (la cicatrisation cutanée est plus longue par exemple) et vécue (subjectivité et qualité de la perception du temps vécu). De ce fait, le vieillissement est un moment de ce principe développement. Il n'est donc pas une raréfaction de l'être ni une modification de l'épaisseur vitale. C'est un mode d'être comme les autres phases de la vie et ce mode d'être n'est considéré comme déficient, dégradant, inutile, déshumanisé que par ceux qui le regardent de façon extérieure en voulant comparer, mesurer, ou juger. Vu du dedans, le présent sénile n'est pas plus vide que le présent juvénile, dit-il. Il a seulement une autre allure, un autre rythme, un autre tempo, une tonalité différente. Telle est la distance entre un temps survolé et un temps vécu au fur et à mesure. Pour l'homme qui se considère encore vivant, ce qui est vécu reste à vivre et inlassablement à revivre puisque l'homme dans sa posture physique mais aussi psychique, cognitive et affective, doit réactualiser jour après jour sa présence à soi et au monde. Ce qui est fait reste donc à faire et continuellement à refaire non pas comme si rien n'avait jamais été fait mais comme construction d'une histoire singulière et riche de cette singularité.

Le vieillissement amène une autre façon de vivre et de voir le monde que précédemment, Si l'homme décline physiquement et assiste à son déclin quand l'animal n'en a pas conscience, sa présence au monde dans son historicité en fait sa spécificité.

L'expérience du vieillir est complexe soumise à la tension entre le temps objectif qui amène doucement vers la mort et la conscience de vieillir qui apparaît par à-coup. Les deux consciences cheminent en parallèle mais de façon irrégulière et capricieuse comme un parallélisme entre corps et âme. Comme le souvenir qui est réparti dans tout le cerveau et dont le souvenir ne peut être déterminé par la somme des mémoires focales. La poésie ne peut se réduire à la somme des mots utilisés et aucun ne contient en lui seul un fragment de sens. La vie n'est pas la somme de fragments de vie accolés, mais bien une histoire, dont chaque élément construit la forme et la beauté de la vie de chacun. C'est aussi ce principe développement qui aide à formaliser cette relation, ce fil conducteur qui accompagne l'homme depuis sa conception à bien au-delà de sa mort.

Il faut effectivement renvoyer à la confiance dans le présent, dans un être-étant, bien planté entre une histoire, une historicité dont sa propre vie n'est que partie d'une plus grande historicité (l'histoire familiale et communautaire) et un futur qui est choix permanent d'acceptation, d'assomption de ses possibles, voire sans crainte de certains dépassements qui auraient pu paraître impossibles à première vue.

Le principe développement est cette capacité de se mettre dans une dynamique où l'avenir n'est pas que désir inatteignable, le présent fugacité superficielle et inconsistance et le passé, rendez-vous des plaisirs au préterit, sclérose de la conscience d'une vie ratée, mémoire désespérée, comme il tend à le dire. Le principe développement est conjugaison d'un présent entre passé et futur. Nous reverrons ces aspects de présent-vécu dans un passage suivant. Mais nous voulons déjà dire que l'homme ne peut pas avoir une raison d'être voire même d'avoir été s'il n'y a plus de futur. La question est au cœur du principe développement car comme nous l'avons montré, il n'y a pas de vie humaine sans relation à autrui. Le chapitre sur la souffrance inscrite au cœur du survivant de la perte d'un être cher (cf. § deuil) ou le besoin de la recherche généalogique de beaucoup d'hommes souligne combien la mort n'est pas néant au moins pour ceux qui restent, et ce en dehors de tout rapport à la foi en un au-delà. Le poète, le romancier, le peintre, le philosophe sont particulièrement bien placés avec leurs œuvres pour montrer que le futur ne leur appartient pas et que l'œuvre humaine dépasse

toujours la réalité et le temps *chronos* stricto sensu de l'artiste. Il en est de même pour ceux qui accomplissent des faits de vie positifs ou négatifs hors du commun dont d'autres se serviront pour avancer à leur tour.

La mort du corps humain

Quelle définition de la mort

Comment parler et comprendre la mort du corps humain quand la biologie vient de nous montrer que la mort cellulaire est permanente et qu'elle est signe de vie ? Et pourtant, l'homme est considéré comme mortel. La déflagration de toute mort d'une personne sur son environnement est bien là (cf. chapitre suivant sur la nécessité d'assumer ses deuils successifs) pour nous souligner que la mort est aussi drame et est bien réalité. Car la mort d'un homme ne peut pas être perçue comme libération ni signe de vie sans un effort intellectuel particulièrement important. Certes, et probablement pour répondre à l'angoisse de cette mort comme fin ultime, les différentes religions renvoient à une vie dans un au-delà. Si la mort (physique et psychique) est déterminable dans la réalité temporelle, pour autant, il est étonnant de voir combien l'être défunt est toujours présent en lui bien au-delà de cette mort physique pour la personne endeuillée. L'homme est donc dans une position particulière face à la mort de l'autre, confirmant un peu plus que l'homme ne peut se considérer comme seul au monde, mais bien et d'abord comme être-au-monde, comme être-en-relation. La mort de l'un n'épuise pas la relation.

Comment déterminer cette mort ultime du corps humain alors même que toutes les cellules ne seront jamais mortes en même temps ? Comment donner une définition de la mort ? De quelle mort «cellulaire – pluricellulaire – d'organes – de fonctions» doit-on parler pour dire que «la personne est morte» ? Le débat est loin d'être tari puisque tant de questions demeureront face à cet autrui qui reste dans les mémoires, le ressenti de ceux qui lui survivent. Y aurait-il eu d'ailleurs une définition de la mort si ce n'était pour permettre une définition ou plutôt une décision sociale en vue de permettre les prélèvements d'organes et en vue du don d'organes ? Car plus on avance scientifiquement (tels les paragraphes ci-dessus) et plus il est difficile de définir quand et comment la mort survient ? Face aux besoins de greffons du fait de l'amélioration des techniques de réanimation des maladies chroniques et aussi désormais du vieillissement (!) notamment de la population, la mort a reçu alors une définition médicale, le droit n'ayant ici qu'encadré l'exercice de la pratique médicale⁸⁷. Cela explique pourquoi cette définition de la mort 'scientifique' peut varier selon les pays du monde⁸⁸ et selon les besoins des sociétés. Alors que la loi ne permettait les prélèvements que

⁸⁷ La Marne P., « Mort », in Lecourt et coll. *Dictionnaire de la pensée médicale*, Paris, PUF, 2004, pp. 752-757.

⁸⁸ En France, la mort est définie comme étant liée à la mort cérébrale ou mort dite encéphalique afin de permettre le don d'organes dans les conditions de prélèvements d'organes encore optimalement fonctionnels. Que servirait de prélever un cœur, un foie, un poumon, des reins, dont la fonction serait arrêtée ! Peu à peu les textes de lois ont fixé les limites légales de la mort. Suite à l'arrêt du Conseil d'Etat du 2 Juillet 1993, dit arrêt Milhaud, et consacrée dans un décret du 2 Décembre 1996, la mort est définie dans l'article R 1232.1 du code de la Santé Publique comme l'association simultanée de 3 signes cliniques : l'absence totale de conscience et d'activité motrice spontanée, l'abolition de tous les réflexes du tronc et absence totale de ventilation spontanée et d'au moins un des deux résultats d'un examen paraclinique :

soit à deux électroencéphalogrammes nuls et aréactifs effectués à un intervalle minimal de quatre heures, réalisés avec amplification maximale sur une durée d'enregistrement de trente minutes et dont le résultat doit être immédiatement consigné par le médecin qui en fait l'interprétation ; soit à une angiographie-angioscan objectivant l'arrêt de la circulation encéphalique et dont le résultat doit être immédiatement consigné par le radiologue qui en fait l'interprétation.

Dans certains cas, l'article R 1232.2 du code de la Santé Publique précise que si la personne dont le décès est constaté cliniquement, est assistée par ventilation mécanique et conserve une fonction hémodynamique, l'absence de ventilation spontanée est vérifiée par une épreuve d'hypercapnie : augmentation du gaz carbonique dissous dans le plasma sanguin lors de l'arrêt transitoire de la ventilation.

sur les personnes en mort encéphalique à hémodynamique conservée, c'est à dire à cœur battant comme décrit en bas de page, un décret 2005-949 du 2 août 2005 autorise désormais les prélèvements d'organes et de tissus «sur une personne décédée présentant un arrêt cardiaque et respiratoire persistant » alors même que les tests cérébraux n'ont pu être réalisés. Cela repose donc toutes les questions propres à la définition même de la mort et de la notion de propriété du corps que nous ne pourrions pas traiter ici.

Dans d'autres sociétés, certains prônent de définir la mort dès l'atteinte du néocortex, c'est à dire dès l'atteinte de la conscience de la personne, puisque la conscience est considérée comme le propre de la dignité humaine. Dans ces conditions que faire des personnes, notamment des enfants qui ont plusieurs électro-encéphalogrammes plats plusieurs jours de suite après des traumatismes crâniens sévères ? Faut-il proposer de prélever leurs organes alors même qu'ils respirent toujours du fait d'une persistance de du fonctionnement du tronc cérébral ?

Dans d'autres pays avec une philosophie différente telle les philosophies confucianiste, bouddhiste de nombreuses difficultés persistent pour préciser la mort de l'un d'entre eux. Ce n'est par exemple que le 17 juin 1997 que le parlement du Japon a voté une loi pour la détermination de la mort cérébrale quasi-identique à celle décrite en occident. Cette décision du parlement japonais ne traduit en rien, le temps qu'il faudra à la population japonaise pour entrer dans une dynamique positive vis-à-vis du don d'organe.

Cette définition n'a donc qu'une portée pragmatique et utilitariste. Cela ne décrit en rien la minute ultime de la mort ... de l'homme, de cet être holistique qui peut avoir certes un cerveau endommagé voire détruit mais qui a encore des milliards de cellules vivantes et heureusement puisque ce sont justement ces cellules des organes qu'il est utile de prélever. Peut-on parler de «développement de l'humanité » quand l'humain n'est plus considéré humain dès l'atteinte d'une partie de lui-même que cette partie soit partie du cerveau ou non ?

Pourquoi la mort survient-elle à tout instant de la vie ?

Sans pouvoir tout décliner, car notre propos n'est pas de faire une encyclopédie médicale, il est important pour mieux saisir l'importance de notre réflexion de situer dans ce court paragraphe la diversité des morts humaines. Leur évocation amènerait presque à se demander comment il est encore possible d'avoir pu laisser évoluer cet être si complexe depuis les milliards d'années où il est censé être sur terre.

Si le vieillissement était nécessaire pour advenir à la mort, pourquoi l'homme meurt-il dans tant de situations si différentes ? La mort est effectivement liée à de nombreuses causes et le processus de vieillissement n'est pas le seul à amener un être vivant à mourir comme nous le montrent les nombreuses causes de décès au fil des âges présentées ci-dessous. La finalité de l'homme est-il de d'atteindre une quantité de jours bien au-delà de l'âge d'une maturité (dite optimale qui serait l'âge adulte), et si oui, alors combien d'humains n'auraient jamais pu atteindre la finalité de l'homme, ou l'homme est dit en développement en toutes minutes de sa vie et en cela vit un en-soi, une plénitude de temps-vécu (nous reverrons cette notion plus loin) et la mort vient interrompre ce développement continu ?

D'une mort avant même la naissance

La mort survient à tous les âges. D'ailleurs, le conceptus à peine réalisé, de nombreux aléas peuvent l'amener à se détruire, à être détruit. Il faut rappeler qu'avant la fin de la grossesse plus d'un tiers des embryons n'arrivent pas à terme suite à des avortements spontanés appelés fausses couches. Le corps utérin maternel «reconnaît » que l'embryon n'est

pas conforme à ce qu'il devrait porter comme germe pour que l'humain en devenir puisse entrer dans ce principe développement (œuf clair, anomalie chromosomique majeure) et est rejeté. Le drame pour la mère est grand mais le processus naturel est ici une sorte de régulation face à une anomalie qui entraînerait de toutes les façons une incapacité de vivre pour l'enfant à venir. Il y a aussi la mort liée aux «attaques» virale, bactérienne, parasitaire ou toxique (drogues ou médicaments maternels) qui peuvent entraîner la mort ainsi que les «attaques» humaines (violence sur une mère, accident, interruption de grossesse). Il y a environ au moins autant de morts anténatales que de naissances même en certains pays occidentaux.

La mortalité dans l'enfance

La mortalité infantile (toutes causes confondues) en occident est de 5 enfants pour mille naissances quand dans les pays dits en développement ce chiffre peut encore approcher les 150 pour mille naissances. Les causes sont multiples et nous retrouvons autant les morts liées à des malformations chez les enfants qui sont peu viables et donc nécessitent des thérapeutiques lourdes rapides, à des «attaques» infectieuses, parasitaires, qu'à des causes liées à l'accouchement lui-même d'origines infantiles ou maternel entraînant une grande prématurité⁸⁹ ou une souffrance fœtale aigue périnatale majeure et le décès secondaire. Si les techniques de prise en charge de l'enfant à la naissance ont permis de réduire considérablement la mortalité postnatale, elle ne peut cependant pas tout «réparer. Les questions éthiques en postnatales sont majeures car désormais les techniques réanimatoires permettent de soutenir plus de 90% des causes de défaillance du corps. Mais à quel prix humain pour l'enfant, pour la famille, pour la société et avec quelles séquelles ?

La petite enfance n'échappe pas à la mort. Là encore, l'enfant peut mourir de maladie dite progressive⁹⁰ ou le décès peut survenir également du fait de trouble du fonctionnement d'un organe entier comme lors d'une cardiopathie majeure tel un ventricule unique, empêchant toute intervention chirurgicale. Les processus de cancers sont aussi nombreux. Les tumeurs sont parfois malignes et pas toujours sensibles aux traitements. Elles sont parfois bénignes mais sont parfois si mal situées notamment au niveau du cerveau que leur seule présence peut amener à une dysrégulation complète du corps et à sa mort en dehors de toute capacité chirurgicale.

Les pays occidentaux ont été confrontés à une grande énigme dans les années 1960-1990. «La mort subite du nourrisson»⁹¹ est apparue dans les pays «riches» occidentaux, et n'a été vaincue que grâce à la prise en charge sociale et non par une prise en charge médicale⁹². Qu'en dire si ce n'est accepter que la mort subite du nourrisson nous renvoie à la complexité de ce corps qui est effectivement si puissant et si fragile.

La mort survient par accident, mais aussi par maltraitance voire par infanticide. Si ces gestes traduisent une souffrance indicible parfois de l'adulte pour qu'il réalise un tel acte malveillant sur un être aussi vulnérable et dépendant, il est impossible de dire que s'autodétruire ou de

⁸⁹ L'enfant est considéré comme viable s'il a au moins 25 semaines de conception ou pèse 500g.

⁹⁰ Dans certaines maladies métaboliques, l'organisme ne sait pas gérer son entropie, ne sait pas gérer ses mécanismes de combustion cellulaire et de ce fait amène le corps dans son ensemble à être en quelque sorte intoxiqué par des produits internes jusqu'à l'arrêt de tout le corps (maladies enzymatiques métaboliques, mitochondriales).

⁹¹ de Broca A. et coll. *Malaises et Mort subite du nourrisson*, Paris, Lamarre, 1993, 286 p.

La mort subite du nourrisson est le décès d'un enfant considéré sans aucune anomalie intercurrent ni maladie antérieure et qui est retrouvé décédé au décours d'un sommeil, sans avoir pu alerter son environnement, et pour lequel aucun bilan post mortem, autopsie comprise, ne permettait d'apporter une explication au décès. Plus de 1500 enfants étaient retrouvés ainsi en France dans les années 1980 !!! et après des campagnes de prévention concernant la puériculture, le taux de mort subite du nourrisson a chuté moins de 150 /an. La mort subite de l'adulte est différente dans la mesure où elle liée quasi totalement à une pathologie du rythme cardiaque à la différence de la mort subite du nourrisson.

⁹² de Broca A., «Mort subite du nourrisson, évolution historique et réflexions de l'exemple français», in Lecourt D. et coll, *Dictionnaire de la pensée médicale*, Paris, PUF, 2004, pp. 757-762.

tuer son propre fils, sa propre fille est une marque de développement de l'humain (ou de progrès).

La mortalité chez l'adulte

L'étape du jeune adulte qui semble pourtant l'étape la plus élaborée, la plus forte physiquement, la plus résistante, la plus courageuse, la plus sportive, la plus efficace n'est pas exempte de décès. N'est-ce pas paradoxal de mourir en pleine acmé de la vie, peut-on se demander ⁹³? La mortalité survient tant par des causes externes (infectieuses) que par des perturbations internes (immunologie, cancers). Comment comprendre le suicide des adolescents (entre 600-800/ an en France) et de ces milliers d'adultes alors que cette période de la vie est considérée comme optimale, de maturité totale par certains⁹⁴ ? Que penser de cette façon de s'éliminer de ce monde ? Que dire aussi des maladies liées à une souffrance psychique⁹⁵ (les anorexies mentales⁹⁶ comme les boulimies majeurs) qui se traduisent par une dénaturation corporelle pouvant aller jusqu'à tuer ce corps qui ne semble plus leur appartenir vraiment ! Que dire de la recrudescence des intoxications (drogues, alcool) chez les jeunes adultes qui pourtant ont « tout » ! De quelle notion du développement peut-on parler quand la raison est submergée par la psyché souffrante ?

Comment considérer le développement si la raison est débordée, submergée par des lames de fond, du tréfonds de l'âme dirait le poète ? Est-ce parce que le développement n'est pas assumé, ni assumable que l'homme attende à sa vie ou est-ce parce que le développement déstabilise trop fortement l'homme pour qu'il ne puisse oser s'y engager ? Ne serait-ce pas aussi et peut-être particulièrement, le fait que certains en plein développement ne trouvent pas en leur alter ego l'interaction, l'être-en-développement qui saura leur dire qu'ils sont importants pour lui, qu'ils sont aimables ? Cela rejoint en partie la question de la mort chez la personne âgée.

La mortalité chez la personne âgée

La période dite de la vieillesse ne peut donc prétendre être la seule période où la vie se meurt, pendant laquelle la vie s'étiolerait. Si la vieillesse est de fait dans les pays occidentaux une période atteinte par un grand nombre de personnes, cela n'est pas le cas dans de nombreux pays, c'est à dire pour plus de la moitié de la population mondiale, par manque des conditions minimales à disposer d'une hygiène de base ou d'un minimum alimentaire associés aux carences en matière de thérapeutique.

La vieillesse est-elle une étape, une période, une phase ultime ? Qu'en dire si ce n'est que cette période est différente de toutes les autres, mais est-elle si négative ? Certes, il semble que les maladies soient moins bien tolérées par l'insuffisance conjointe des grandes

⁹³ Jankélévitch. V., *La mort*, Paris, Flammarion, Champs, 1, 1977, p.190.

⁹⁴ Suicide de l'adolescent. <http://pagesperso-orange.fr/mgd/epipath/d7.htm>. La France est l'un des pays occidentaux où la mortalité par suicide est la plus forte (12 000 décès annuels). Entre 10 et 14 ans, le suicide représente 4,2% des décès et 16% entre 15 à 25 ans (2^e cause de mortalité derrière les morts accidentelles qui représentent 70,5% des décès). Incidence chez les 15-24 ans : 15,4 / 100 000 garçons et 4,4 / 100 000 filles. (Incidence de 1 / 100 000 chez les garçons et 0,3 / 100 000 chez les filles avant 14 ans). Le taux de récurrence est compris entre 30 et 40%, la moitié des nouvelles tentatives survenant dans les 12 mois suivants (et surtout les 6 mois suivants). Mode de suicide chez les garçons : pendaison (39%), armes à feu (35%), intoxications, défenestration. Mode de suicide chez les filles : pendaison (27%), intoxications (26%), défenestration (18%). Les tentatives de suicides sont 40 à 60 fois plus fréquentes que les suicides : 40 000 cas répertoriés chaque année chez les moins de 25 ans. Un élève sur 16 a déjà tenté de se suicider, notamment les filles (3 cas sur 4).

⁹⁵ Rapport INSERM, *Troubles mentaux : dépistage et prévention chez l'enfant et l'adolescent*, Les Editions INSERM, 2002, 887 p. (cf §17-Troubles des conduites alimentaires 46 p.)

⁹⁶ Anorexie mentale. <http://www.chu-limoges.fr/nutrition/cours/anorexie-mentale/prevalence.htm>. La prévalence serait d'environ 5/100 000 en France, de 1 à 8/100 000 aux Etats-Unis selon les auteurs. Elle varie selon le milieu de vie, et serait sous-évaluée : au moins 1,4 à 3,5% des étudiantes et lycéennes parisiennes, et 0,5% des femmes britanniques d'âge scolaire seraient touchées. Ceci correspond à une incidence (nouveaux cas) de 2500 à 6000 par an en France. 90% des AM sont des filles, dont les troubles débutent entre 15 et 17 ans en moyenne, mais pour lesquelles le diagnostic est porté plus tard, souvent entre 20 et 24 ans. Il n'y aurait pas de corrélation entre le milieu social et la prévalence de l'AM.

fonctions physiologiques (cardiaque, pulmonaire, hépatique, etc.) ou soient moins bien combattues par diminution des compétences immunitaires. Rappelons cependant qu'aucune période de la vie n'a que désavantages ou que des avantages. La contraception que la femme considère comme une liberté supplémentaire pour vivre au mieux sa sexualité et parfois des maladies gynécologiques par exemple n'ont plus de raisons d'être au-delà de la ménopause.

Et comment comprendre que le suicide présente une augmentation de l'incidence avec l'âge alors que tant d'hommes disent ne rêver que d'immortalité ou d'amortalité⁹⁷? Comment affronter cette marque de défiance face à la vie ? Est-ce une manière très stoïcienne de parler de la vie⁹⁸ ? Cela ne paraît pas si sûr, car une des explications très souvent donnée est le fait que c'est la déstructuration des liens sociaux et familiaux qui amène la personne âgée à ne plus avoir aucun repère humanisé en dehors des soignants aussi bons soient-ils. Ce ne sont pas les personnes âgées très invalides ni psychiatriques qui se suicident doit-on par ailleurs remarquer. Cela doit nous interroger sur ce que l'homme actuel pense sur sa position temporelle et spatiale dans ce monde, véritable question existentielle. Qui se suicide, une personne qui se sent bien et digne ou une personne qui ne trouve plus en son environnement des autrui pour lui signifier sa dignité ?

Cette difficulté ne pourra que s'accroître dans les pays dits développés (!) avec l'augmentation du nombre de personnes de plus en plus âgées⁹⁹. Le pourcentage de cette tranche de population tend à dépasser les 20 % de la population générale dans les années à venir et dépasser le nombre de personnes de moins de 25 ans. Les prévisions européennes donnent à penser que le taux de dépendance des personnes âgées¹⁰⁰ passe entre 2005 et 2050 de 23 à 47 en France et de 23 à 52,8 en Europe des 25 nations. Cet indicateur est le ratio entre le nombre total de personnes âgées ayant atteint un âge auquel elles sont généralement économiquement inactives (65 ans et plus) et le nombre de personnes en âge de travailler (de 15 à 64 ans). Que penser donc d'une population qui ne ferait plus réellement partie de l'humanité si la définition de l'humanité était liée au seul état de raison optimisée ?

Conclusion

La mort de soi au travers de ses propres constituants est une donnée qu'on ne peut pas réfuter. La mort biologique est au cœur de la vie et la vie est impossible sans mort. Non pas une vie indexée sur la mort ni la mort sur la vie mais bien deux facettes de cette étrange condition de l'homme dans une temporalité qui crée ce biface. Le néant qui est la peur légitime de tout vivant n'est en fait pas défini à partir de la mort mais surtout à partir de la perte de la relation, qu'elle intervienne avant ou après la mort ultime. Ces morts de soi, sont donc préparatrices d'une revisitation de la relation que chacun tisse avec chacune, ouvrant l'homme dans cette assomption de ces morts successives à son étrange condition. Le développement ouvre sur cette fragilité de l'être en montrant toute sa vitalité. Avec E. Levinas¹⁰¹, on s'ouvre surtout sur un inachèvement éternel, c'est à dire ce mouvement d'un

⁹⁷ Suicide. En France, le taux de décès par suicide est le plus élevé chez les personnes âgées et il augmente avec l'âge. En chiffres absolus, le nombre des suicidés de plus de 65 ans est très élevé (3 320 - dont 2/3 d'hommes - sur les 11 000 décès par suicide en 1997) in Rev Prat, *Suicides*, 2003;53(4):423.

Au Québec le taux de suicide atteint 31 pour 100 000 personnes masculines de plus de 80 ans et est le taux le plus élevé par tranche d'âge (<http://www.cagp.ca/fr/ccsmh.cfm>) et ces personnes n'étaient pas référencées comme psychiatriques (<http://cat.inist.fr/?aModele=afficheN&cpsidt=3123709>).

⁹⁸ Brun J., *Les stoïciens*, Paris, PUF, 2003, 182 p.

⁹⁹ Population. les personnes âgées de 60-74 ans en 1950 étaient 5199074 et en 2007 : 7956010 (soit plus de 2,5 millions supplémentaires) -les personnes âgées au-delà de 75 : en 1950 : 1564701 et en 2007 : 5180562 (soit plus de 3,5 millions supplémentaires). <http://www.insee.fr/fr/ffc/chifcle-fiche.asp?tab-id=16>

¹⁰⁰ Cet indicateur est le ratio entre le nombre total de personnes âgées ayant atteint un âge auquel elles sont généralement économiquement inactives (65 ans et plus) et le nombre de personnes en âge de travailler (de 15 à 64 ans). <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/tgm/table.do?tab=table&init=1&plugin=0&language=fr&pcode=sdi-as1000>

¹⁰¹ Levinas E., *La mort et le temps*, Paris, Le livre de poche, 1992, p. 119.

être-en-advenir dont la mort n'est qu'un point au décours d'une phrase qui donne vie à une phrase suivante. Si l'homme découvre sa position au sein du monde, en tant qu'être-pour-la-mort au sens d'Heidegger, peut-être devons-nous insister pour dire que ce pour-la-mort n'est pas la recherche d'une mort comme fin en soi mais bien acte de création même du principe de vie et que ce principe de vie n'est en fait que ce principe développement. Vision ici très anthropo-ontologique que l'homme doit assumer pour qu'il puisse oser se regarder vivant par la relation qu'il tisse avec un alter ego au fil des jours.

Le principe développement, c'est assumer ses pertes et seule une attitude d'humilité permettra à l'homme debout de ne pas entrer dans une dynamique de rancœur et de rancune face à ce corps qui ne serait jamais à l'image de ce que sa pensée voudrait et désirerait.

Reprenons avec V. Jankélévitch que «*Si tout est mort, si tout me parle de mort, la vie est l'épiphanie de la mort, une épiphanie allégorique et non tautégorique*¹⁰²».

L'évolution de la psyché au cœur du principe développement

Le corps est donc bien le signe au monde mais qui se dit au monde si ce n'est cette partie du corps qui est nommé *psukhê* ou psyché ? D'abord âme et aussi esprit cognitif et psychique, la *psukhê* est cet intime du corps qui donne le sentiment de soi, qui lui permet son ressenti, et qui lui permet de se dire au monde autant que de le comprendre. Jour après jour, la caractéristique de l'homme est de se construire une identité. Le principe développement est au cœur de l'homme qui doit passer au fil de sa vie du sentiment de soi, au ressenti d'intrus, au devenir sujet, puis passer de l'autonomie qui est un *Je* qui ose se dire au singulier à un *Je* qui assume son interaction avec autrui(s) dans une société donnée que nous appelons avec un néologisme *koînomos* ou *konomie*. Ce développement serait-il si naturel que l'homme en est son obligé ? Peut-il se faire sans y être aidé, sans y être invité, nous demanderons-nous. Le développement peut-il se faire sans l'autre, sans cet autre qui lui a donné la vie, sans ceux qui prolongent cette vie (famille, cousinage, amis d'école ou de travail, professeurs, éducateurs) au fil des jours ? Le développement est bien une démarche en coexistences partagées avec un(des) proche(s) qui tel(s) un bon jardinier permettra ou non de faire croître ce petit d'homme afin de lui donner les meilleurs atouts pour l'aider à passer les étapes de son histoire.

Qui peut donc imaginer ne pas avoir besoin de ce prochain ? «*La proximité serait ainsi la réplique de l'amitié, de cette philia, à mi-chemin entre l'individu solitaire et le citoyen par sa contribution à la politeia, à la vie et à l'action de la polis*»¹⁰³.

Comment assumer ce développement si ce n'est en acceptant de se voir évoluer dans toutes ses dimensions et donc aussi au niveau de ses structures psychiques. Les modifications sont nombreuses tout au long de la vie et l'homme a parfois du mal à se reconnaître au fil des années comme lui-même même s'il reste soi-même mais comme un autre en reprenant P. Ricœur.

L'homme durant toute sa vie «subit» une évolution de toutes ses fonctions et notamment de ses fonctions cognitives et psychiques (que nous dénommerons psyché dans la suite de cette réflexion). Si le corps physique doit perdre et gagner en permanence pour vivre, n'en est-il pas de même pour ces fonctions ? L'avons-nous acquies une fois pour toute, nous sont-elles données dès la naissance, doit-on attendre un âge particulier pour pouvoir se dire psychiquement mature, ou le psychisme ne se développerait-il pas tout autant ? Le psychisme de l'enfant qui se présente avec sa naïveté et sa curiosité est-il une pierre sur laquelle la vie va sculpter allègrement. Si la capacité à dire *Je* est une des étapes incontournables pour que

¹⁰² Jankélévitch V., *La mort*. Paris, Flammarion, champs, 1, p. 59.

¹⁰³ Ricœur P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000, 494, p 162.

l'homme se déploie au monde, nous savons combien ce *Je* va devoir ou va pouvoir se dire différemment selon les circonstances temporelles et spatiales. Comprendre et accepter ce *Je* dans la spécificité de chaque étape de la vie rend compte de ce principe développement.

Pour nous aider à avancer sur ce plan neuropsychologique et souligner que chaque étape est autant compétences nouvelles que pertes d'attributs antérieurs, nous présentons quelques unes de ces étapes et renvoyons les lecteurs aux différents ouvrages¹⁰⁴⁻¹⁰⁵⁻¹⁰⁶ pour plus de précisions. Nous avons en effet de multiples façons de présenter ces étapes. Nous préférons souligner les enjeux que chacune d'elle amène pour chaque personne et pour son vis-à-vis en en présentant l'évolution par étapes que nous avons nommée dans notre ouvrage sur le développement « *La règle des neuf* ».

La règle des neuf

L'enfant va se développer par et sous le regard d'autrui car le regard aimant et prévenant est la source même de toute sa vie et de son étayage psychique et physique. Il est étonnant de constater que l'homme dans ses premières années de vie ne cesse de se développer comme s'il passait certes des étapes mais des étapes de durée singulière. Neuf mois est la durée moyenne de ces étapes, durée qui rappelle la durée d'une grossesse ordinaire ! Que dire d'une grossesse si ce n'est une période extraordinaire faisant sortir d'un presque-rien, un humain, un être humain unique ? Or chaque période suivante de son développement rend compte aussi de cette ipséité et cette mêmeté, d'un enfant qui accouche de soi-même et à soi-même après une nouvelle période d'une petite année. Période qui n'aura de sens que si l'enfant peut naître de soi-même et à soi-même autrement avec l'aide d'un maïeuticien, d'un autrui.

L'être en développement suit donc une *règle des neuf*. Le mot *neuf* avec la polysémie française nous renvoie autant au chiffre (quantité – durée) qu'à la nouveauté c'est à dire à la période de promesse ou à la nouvelle manière de vivre à laquelle l'homme va être confronté. Comment vivre le changement de son corps si ce n'était sans l'aide de pairs plus âgés qui amènent les jeunes protagonistes à oser se projeter en avant ? Mais, même si les pairs aident à avancer et le soutiennent, qui peut dire qu'il n'y a pas de risques à évoluer, à progresser, à se développer, quand l'observation montre facilement qu'il n'y a pas deux itinéraires ou processus identiques. Quelle « folie » pousse donc l'homme à oser s'aventurer dans ces étapes de croissance où la mort est présente à tout moment ? Vivre son développement c'est assumer cette mort de soi, de ce soi antérieur pour un soi nouveau, pour advenir à un soi-même comme un autre.

Chaque durée chaque étape donne ainsi à l'homme du temps pour apprivoiser le monde avec un nouveau regard et du temps pour accepter de perdre certaines caractéristiques qui lui avaient permis de vivre au cours de la période précédente. La description de quelques étapes nous aidera à mieux saisir que personne ne se développe sans interaction interhumaine et qu'il est même possible de dire que seule l'interaction permet le développement de chacun des deux protagonistes.

9 mois, le « moi-peau »

¹⁰⁴ de Broca A., *Le développement neuro-psycho-sensoriel*, Paris, Masson, 4ed., 2009, pp. 90-131.

¹⁰⁵ Bideaud J., Houdé O., Pedinielli J.-F., *L'homme en développement*, Paris, PUF, 1994, 560 p.

¹⁰⁶ Golse B., *Le développement psycho-affectif de l'enfant*, Paris, Masson, Médecine et psychothérapie, 2008, 400 p.

L'enfant au fil de ses premiers mois de vie extra utérine vit une vraie révolution. La vie n'a plus rien de commun avec celle vécue au sein de sa mère tout comme sa mère ne vit plus du tout sa relation à l'enfant comme le temps de sa grossesse. L'enfant va se développer sur tous les registres de son corps, du point de vue biologique avec évolution de toutes les maturations cellulaires, mais aussi des organes en tant que fonction générale, mais aussi du point de vue moteur, psychique, et sensoriel. Tous ces éléments vont évoluer à leur rythme propre et de façon relativement identique d'un enfant à l'autre, en fonction de la norme, norme au sens statistique¹⁰⁷.

Il aura donc fallu 9 mois pour que l'enfant du point de vue moteur tente de se mettre debout le long d'un meuble. La motricité lui permet de se tenir assis depuis l'âge de 6 mois et il a acquis la force musculaire pour se mettre assis lui donnant les moyens d'explorer au mieux la vaste étendue au sein de laquelle il est placé. Les mouvements sont désormais déliés, en parfaite coordination visuo-motrice ou audio-motrice et sa curiosité instinctuelle est ainsi assouvie. Son pied, partie la plus extrême de son corps, peut-être porté à sa bouche et croqué lui donnant le ressenti d'un corps alors qu'aucune sensation particulière ne lui est transmise quand il mord le doigt de sa mère¹⁰⁸ ou de son père ? La notion de la différence débute par ce drôle de décalage entre une sensation d'un pied qu'il ressent particulièrement et un doigt qu'il ne ressent pas comme à soi. Comment ne pas se dire qu'il y a un corps qui se singularise et se désolidarise de celui de l'être aimé, aimant, avec lequel il était tant en symbiose ?

Du point de vue psychique, qui n'est pas surpris quand l'enfant se met à pleurer devant un étranger quand il ne voit plus sa mère alors que quelques temps avant, il souriait à tout le monde ? Quelle angoisse a-t-il si ce n'est celle de comprendre qu'il est seul au monde, seul potentiellement au monde en voyant un «étranger» ?

Comment appréhender ce monde si particulier, si ce n'est en l'évaluant par le toucher, mais aussi et surtout par le passage obligé dans sa bouche. La phase orale s'estompe au fil de ces mois même si elle est toujours très probante. D'ailleurs, l'angoisse de l'attente et de la perte est peu à peu sublimée et déplacée par l'utilisation d'un objet transitionnel (la tétine, le nain-nain) suçoté en permanence l'aidant à vivre au mieux l'attente de ses désirs insatisfaits immédiatement.

Son moi se construit alors doucement autour de sa peau et cette autre peau (peau à peau) qui l'enserme ou qui le maintient, qui lui donne le ressenti de la douceur de la main, de sa main (entre *Holding* et *Handling*). Certes le sein n'est plus que lointain souvenir, même si le câlin contre la poitrine de la mère est ce temps de reconstruction après les angoisses de s'être senti délaissé. Par contre, combien est important la façon dont sa mère lui apporte les objets (*object-presenting*), avec ou sans parole, avec ou sans sourire, quand la modulation de la voix est si structurante par sa façon prudente ou précipitée, à temps ou à contre temps de lui mettre des mots sur un acte. La construction de la personnalité se construit doucement par la capacité de la mère de satisfaire les demandes du nourrisson car elle représente autant la fonction de protection («ma mère est ma protectrice»), de socialisation («ma mère m'emmène avec elle»), de contenant («ma mère peut porter mes inquiétudes») et de contenu («ma mère sait ce que je ne sais pas»). La cohérence entre les deux partenaires (entre demande et réponse) est indispensable pour que l'enfant puisse croire au retour de la mère au moment de son départ et ne pas tomber dans la menace de la perte créée par l'angoisse. Via un inconscient

¹⁰⁷ Normes ? En tant qu'être biologique, la population humaine évolue du point de vue neuro-psycho-moteur de façon identique sous la forme d'une courbe de Gauss avec une médiane souvent identique à la moyenne, et des extrêmes à plus ou moins 2 écarts types. La position attendue de l'évènement étant donnée par les 95% de la population qui se situent sous la cloche de la courbe de Gauss et la pathologie est référencée comme l'enfant qui sort de cette courbe.

¹⁰⁸ La « mère » sera souvent citée de façon privilégiée dans toutes les étapes car elle est le plus souvent en première ligne dans la relation à l'enfant. Il n'empêche qu'il ne faut en rien figer le développement de l'enfant à la relation qu'il tisse avec sa mère. ET que donc le mot de « mère » évoquera toutes les personnes directement impliquées avec l'enfant à chaque étape.

bien présent, l'enfant se constitue autour de son image narcissique grâce au miroir offert par les yeux de sa mère qui lui renvoie sa propre image à peine est-il né. Le stade du miroir¹⁰⁹ est une des premières et grandes étapes de la constitution du Soi. Dès ses premiers mois de vie, l'enfant perçoit dans le miroir une image d'un être qui semble l'interpeller, auquel il va chercher à répondre, à saisir, à approcher. Puis, il va prendre son image pour l'image d'un autre alors que l'image d'un autre dans le même miroir pourrait être prise pour la sienne... paradoxe! Cette image rejoint la notion narcissique qui est l'amour que porte le sujet à lui-même pris comme un objet. Cette image est son image unifiée puisque les autres sont associées à des personnes doublement visibles (en chair et dans le miroir). Le miroir induit donc une triple démarche avec «entrechoquement» du *réel* (quand l'image est vécue comme réelle, d'un autre que lui), de *l'imaginaire* (l'image perçue comme fictive mais pas encore celle de lui-même) et le *symbolique* (image reçue comme représentation de soi-même). Le miroir lui renvoie ainsi une image globale de ce qu'il ne ressent encore que partiellement (fantasme du morcellement corporel). Cet échange au contraire entre un être et un miroir va permettre l'étaillage fondamental sur lequel tous les autres traits de caractère pourront se greffer ou non et ce dès le premier jour.

Le miroir primitif que sont les yeux d'autrui est essentiel car le regard aimant est à la base du sentiment *esthétique* si important dans la possibilité de l'homme à se concevoir beau, à regarder et à apprécier le beau pour être, pour naître à soi-même avant même d'avoir les mots pour le dire, avant même d'avoir la capacité de se comprendre unifié. Cet autrui prend alors une véritable fonction structurante par ses réponses et ses réflexions (au sens mental et physique) en donnant accès à quelque chose de nous-mêmes jusqu'alors inaccessible.

Le sourire de cette mère, sa voix douce réconfortante, l'objet transitionnel, et la parole rappelant que son pleur est entendu, donne à l'enfant cette capacité de se constituer une première enveloppe. Quelle surprise que de pouvoir babiller (5 mois) puis d'ébaucher des dissyllabes qui font tant rire le personnage qui le regarde ?

Un être naît à lui-même avec une angoisse existentielle de se sentir seul mais qui commence à pouvoir assumer cette absence en se recentrant sur son intériorité, basée sur l'amour laissé en surabondance par sa mère avant qu'elle ne le laisse seul dans sa chambre ou dans son parc, au milieu de tant de jouets. Le doute, que j'ose dire ici de type 'cartésien', s'inscrit donc d'abord dans la relation à l'autre et à sa capacité à combler ce vide existentiel.

Ainsi à partir de la notion d'attachement, l'enfant construit une relation de confiance qui est la capacité non seulement de «se fier à» autrui mais aussi d'accepter le *déliage*. Cette confiance ne peut être que donnée car «on ne peut forcer la confiance de quelqu'un». Certes, qu'il est difficile de ne pas pouvoir garder pour soi, en soi cet objet-maternant ! Que d'ambivalence naît dans ce difficile effort, entre ressenti du manque et comblement du manque, entre désir et rassasiement ou plaisir ? Quelles tensions sont désormais refoulées pour quel sentiment de culpabilité déjà à cet âge ? La mère est alors à la fois objet d'amour et de haine. Comment se défendre quand on est si petit ? Pourquoi ne se mettrait-il pas en colère ? Parfois même développe-t-il déjà de l'agressivité avec parfois de la violence contre cet objet-maternant qui ne semble pas attentif. Le petit d'homme n'est ni tout bon ni tout mauvais. Sa personnalité parle déjà et il peut déjà être en grande souffrance et sa phase autistique dite ordinaire peut se prolonger jusqu'à être signe d'une profonde fracture psychotique pour laquelle la mère n'est pour rien, faudra-t-il lui répéter longuement si l'enfant venait à rester ainsi. La réponse adaptée à toute question organique ou affective donnée par les gestes de réconfort par l'adulte permet la création d'un coefficient de confiance à chaque fois réévalué entre les deux protagonistes et permet ainsi de donner à la personne une intelligence de l'attente. L'apprentissage de l'attente permet alors de construire son intériorité.

¹⁰⁹ Lacan J., «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », *Ecrits*, Le champ freudien, Paris, Seuil, 1966, pp. 93-100.

Cet apprentissage du vécu d'une intériorité sera nécessaire pour le ressourcement, pour oser ne pas dépendre de l'autre, pour ne pas vouloir toujours posséder l'autre et est fondation pour toute représentation de soi.

Le *moi-peau*¹¹⁰ est donc cette grande étape nécessaire à la mise en place d'une singularité, d'une identité, d'une individualité «un-dit-vie-dualité», c'est à dire «celui qui parle de vie de façon unique dans une relation duelle». Combien d'ailleurs, nous constatons dans nos consultations qu'en absence de la volonté conjugquée des deux protagonistes (l'enfant et l'adulte aimant) il est impossible de passer de l'enveloppe commune que constitue *l'enfant-mère-en-symbiose* à la situation d'un couple constitué de l'enfant individualisé et de sa mère. Les deux protagonistes pourront alors se déployer sous le regard d'un père tout aussi aimant, ce tiers séparateur présent pour aider à cet accouchement et sous le regard de la société qui leur aura donné la capacité pour s'y engager. Comment ne pas avoir peur de tout ce que chacun va perdre quand ce qui peut être acquis n'est pas forcément connu, se disent-ils tous, amenant chacun parfois à ne pas vouloir s'engager plus avant dans les étapes suivantes ou à vouloir garder tous les acquis antérieurs sans jamais vouloir rien perdre ? Que serait l'enfant s'il voulait garder les acquis d'une position fœtale alors même qu'il aurait neuf mois ou que serait la mère si elle voulait en même temps conserver son enfant au sein tout en voulant lui donner son autonomie motrice ? Si cette question peut sembler curieuse, la clinique montre que de telles situations ne sont pas rares amenant l'un et l'autre à ne pas vivre réellement son propre développement.

18 mois, entre explorations et transgressions

La marche et le déplacement sont désormais acquis. L'exploration du monde est à sa portée et toute évasion du lieu désigné par autrui est possible. Aller au delà des murs, au-delà des limites, tenter de nouvelles aventures... Quelle curiosité pousse l'enfant à partir ainsi loin de l'assurance parentale quand tant de risques sont prévisibles ?

Comment répondre à cet enfant qui tient tête à ses parents en refusant de faire ce qu'on lui demande, en disant «non» ? Pourquoi ces mêmes adultes ne sont-ils pas contents de le voir dire «non» quand ils étaient si heureux de l'entendre répéter les mots depuis plusieurs mois et si amusés de l'entendre répéter «non» comme eux ? Psychiquement, le «non» se dit, s'évoque pour continuer à se délier un peu plus de cette relation qui paraît s'imposer à lui. Mais que dire de ce «non» qui expose l'enfant à perdre l'amour de celui à qui il le dit. Qu'est ce qui lui permet d'être sûr que l'adulte sera toujours aimant malgré les refus répétés de l'enfant à faire ce que l'adulte lui demande ?

Et devenir autonome, c'est aussi pouvoir manger seul, ce qui lui permet de ne faire entrer dans son estomac que ce qu'il veut bien. Caprices ou capacité de devenir maître de sa vie par la gestion des entrées et des sorties. Ses sorties étant tout autant convoitées par ses parents que ses entrées. Entrant doucement dans la phase anale, l'enfant a compris que sa mère attendait de lui de ne pas faire ses selles n'importe où, n'importe quand ? Une régulation de sa vie au milieu des autres s'impose. La socialisation est en cours.

Si le nourrisson est sorti de sa chrysalide, *l'infans* (celui qui n'a pas le langage) se déploie en un être de langage. Les mots sont nombreux et s'associent entre eux pour donner de la couleur à ce qu'il veut dire. Sa compréhension s'accroît lui permettant d'entrer dans une relation à d'autres que ses êtres aimants spécifiques. Cette nouvelle relation à l'autre l'amène en retour, comme dans un miroir, à s'entendre soi, par soi, à se voir accéder au désir d'autrui ou à le refuser. D'un *Moi* très archaïque, s'étaye un *Surmoi* quand un Ça se ressent comme pulsion de vie, comme énergie parfois brutale ou débordante. Comment accepter l'autre

¹¹⁰ Anzieu D., *Le Moi-peau*, Paris, Dunod, coll. psychismes, 1995, 289 p.

comme loi quand on a à peine eu le temps de se sentir un peu Moi. D'ailleurs il faudra attendre 9 mois de plus (c'est à dire l'âge d'environ 27 mois) pour s'entendre dire «Je». L'enfant par sa capacité à dire «non» se découvre cependant «tout-puissant», alors même qu'il est encore dans un état de totale dépendance et de totale innocence. Ce sentiment a cependant son revers car de ce fait tout ce qui se passe autour de lui peut lui sembler être de sa responsabilité. Seule une bonne capacité de la part des parents à contenir ses désirs et ses manques par des paroles cohérentes permet de donner un sens au réel et fait sortir l'enfant de son univers mégalomane. Mais de quelle toute-puissance s'agit-il ? Le mot de puissance est aussi ambigu quand on l'emploie dans l'expression «être en puissance» puisqu'il traduit concomitamment le fait d'avoir un pouvoir temporel et de n'être que potentialité voire virtualité (qui ne se passera peut-être jamais). La toute-puissance intrinsèque au nouveau-né devient sentiment de toute-puissance chez l'enfant si les adultes sont incapables d'adresser des messages structurants en lui fixant des limites physiques et psychiques dans les premières années de sa vie. L'enfant passe alors doucement durant ces premiers 18 mois, d'une perception «d'un infini à un un-fini», tâche à renouveler jusqu'à la fin de sa vie, au cœur même du développement.

Cette étape est étayage pour toute la vie. La persistance exacerbée de ce sentiment de toute-puissance chez l'enfant ou chez l'adulte est au cœur même des difficultés à vivre les frustrations, à vivre la perte ou à vivre un deuil. Son contraire qu'on peut appeler l'humilité, ne pourra s'acquiescer que par l'acceptation sereine de sa finitude et de ses limites. Qui aura le plus peur ensuite de vivre sa vie, si ce n'est l'enfant devenu grand, alors adulte sans repère pour accueillir qu'autrui est celui qui l'aide à se développer autant qu'il est son pair, son frère en humanité ?

27 mois, entre «Oui – Je – Tu» et socialisation

Du point de vue moteur, l'enfant semble prendre toute son indépendance. Courir, monter et descendre les escaliers, donne tant de plaisir à la découverte et indirectement amène l'adulte à devoir tant le surveiller que son sentiment de toute-puissance sur son environnement reste totale.

Peu à peu, l'enfant canalise ses pulsions qu'elles soient d'excrétion (propreté acquise) comme d'ingestion et donne les premiers gages de l'acceptation d'une loi commune. Il peut l'intégrer positivement non pas comme seule hétéronomie mais comme relation constructive pour lui, pour autrui, pour une socialisation. Comment d'ailleurs vivre ensemble avec les autres enfants de la crèche si l'acceptation sereine de cette interdépendance n'est pas assumée ? Il y convient donc mais son ego pousse à vouloir encore plus et parfois plus au détriment d'autrui.

Son langage exprime alors toute cette nouvelle identité, identité perçue, identité reçue. Peu à peu, il assume un *Oui* qui peut se dire parce qu'il a su dire *Non* sans que ce *Non* ne lui fasse perdre la relation d'amour avec sa mère protectrice, même si cela avait créé quelques turbulences. Au contraire un *Non* a pu apporter une proposition nouvelle, ni tout à fait celle de l'adulte, ni le désir unique de l'enfant, mais un nouveau choix fait à deux, première co-créativité dans une négociation, première éthique de la communication. Ce *Oui* est certes fragile mais preuve d'un engagement à l'autre sans qu'il ne se sente asservi ni contraint.

Le *Moi* a pu aussi oser se dire et prépare le *Je*. Ce «je veux» est si plaisant à dire, même si l'adulte lui fronce en retour les sourcils afin de lui montrer qu'il n'est pas seul, qu'il n'est pas enfant roi et que sa volonté doit s'entendre à la lumière des différentes volontés de l'ensemble de la communauté présente autour de lui.

N'est-il pas étonnant de constater cette progression avec cette phase du *Non*, phase de déliage qui n'est possible qu'avec la confiance totale et indéfectible en ses parents qui l'assure qu'en aucun cas il ne sera rejeté, puis de la phase quelques mois plus tard du *Je* qui apporte cette

capacité à dire une parole en son propre nom, phase avant ce *Oui* qui réalise cette réalliance à un projet en commun.

Certes, il est facile de comprendre combien l'angoisse est au cœur de cette période, quand un des partenaires ne peut pas être cohérent avec soi-même, et avec l'autre. Que ce soit l'adulte ou l'enfant, chacun doit se dépasser, pour perdre un peu de soi-même afin d'accueillir l'autre comme il est, avec ce qu'il est, tout en demandant à ce que chacun apporte de l'imagination créatrice pour entrer dans un projet commun constructif pour chacun. Les processus de défense sont mis à mal avec déni et refoulement. En absence de mise en parole des conflits, ces deux processus deviennent vite pathologiques car ils enferment l'individu dans un raisonnement faussé ou irréel. Aux adultes d'aider l'enfant à exprimer la souffrance qu'il présente plutôt que de la dénier ou de la refouler à tout jamais.

36 mois, sortie de l'incertitude et élaboration du Soi

La motricité quasi parfaite et plus autonome dans la gestion de sa vie quotidienne (habillage, propreté, hygiène) lui permet de se prendre pour un «grand», d'autant que sa pensée l'aide à construire des interactions entre lieux, personnes, choses.

Expérimentant le *Tu*, il se reconnaît comme membre de droit, membre en symétrie face à l'autre même s'il doit encore assumer son asymétrie complète. «Toi aussi, tu vaux comme moi, un *Je* vaut un *Tu* ? » Ce *Tu* qui est un égal, non identique mais si contraire ou si différent qu'ensemble il sera plus facile, plus agréable, plus rapide de faire ensemble. Le *Tu* qui se dit désormais est ainsi à la hauteur du principe de dignité que découvre l'enfant par cette «égalité» entre tous. Tout homme est un visage signifié, voire sacré... peut-il se dire !

Etape encore fondatrice quand l'enfant ose appeler pendant quelques jours ses parents par leur prénom, avec amusement ou irritation des parents alors que les mots de papa et maman sont des mots magiques. Comment ne pas voir dans cette façon de les interpeller avec leur prénom, le déclic pour comprendre qu'autrui pouvait être vécu désormais dans une parité totale même si il est en totale asymétrie, et ce quelque soit cet autrui, aussi bon et aussi grand que papa ou maman ? Mais bien vite, l'enfant aura de cesse de reprendre le nom magique pour appeler ses parents, afin de conserver au-delà de cette parité, le respect filial qu'il y a face à cet engagement qui est inscrit si intime en l'homme «*Tu honoreras ton père et ta mère* »

La socialisation (classe, crèche) lui permet de recevoir la loi d'une autre personne que le surmoi parental. L'adhésion en confiance à des consignes indique de facto que le concept de limites existe. Le corollaire de cette compréhension est qu'il est désormais possible d'être empêché par une personne tierce (formelle ou non) de réaliser sa propre volonté. L'interdit est ce qui «dit-l'inter», ce qui est parlé comme une limite entre lui et la chose, lui et l'autre. C'est une parole qui permet de discerner l'un de l'autre afin que l'homme se construise dans sa propre limite corporelle et psychique. Son moi-peau devient un *Soi*, ni éthéré ni réifié. Les limites sont sources de compréhension de son propre contenant ou de sa finitude et sont en cela indispensables pour la compréhension de son identité, de son image de soi et de sa capacité à être déterminé en rapport avec d'autres personnes. Elles sont donc sources d'assurance car significantes d'un territoire cerné et cernable dont le propriétaire peut faire le tour ou que les autres peuvent appréhender. En absence de cette certitude, l'individu est en proie à des angoisses excessivement profondes (trouble psychotique).

L'apprentissage des limites nécessite cohérence et répétitivité de la part des adultes. Pour l'enfant, il est nécessaire de retrouver autour de lui en sus de la cohérence intrafamiliale une cohérence sociale des limites générales (depuis les tabous communautaires aux règles de vie banale). Car selon les cultures, les lieux de vie, les limites sont variables voire opposées. Par contre, prétexter de vouloir lui laisser tout découvrir sans limite en ne voulant donner ni logiques culturelles, ni philosophiques ni morales à l'enfant ne peut qu'être source

d'angoisses majeures. L'enfant ressentira au contraire cette soi-disant liberté comme une totale indifférence et ne retiendra que l'absence de contenant. De nombreux adultes psychopathiques ont été élevés dans des familles sans limitation ni cohérence de vie.

54 mois, historicité et exploration

L'enfant a pu acquérir une motricité complète qui lui donne des possibilités de plus en plus importantes comme de faire du vélo sans roues accessoires et un langage avec quelques centaines de mots, une syntaxe qui ouvre sur l'ordre temporel et spatial. La narrativité se met en place. L'intelligence devient représentative puisqu'il a acquis totalement la possibilité de séparer l'objet de son évocation et peut ainsi différencier le signifiant du signifié. La fonction symbolique prend toute sa mesure, même si sa relation reste égocentrique (tout est bien souvent tourné vers lui) et intuitive (absence de capacité à faire des hypothèses avant de faire une expérience). Il se construit peu à peu par une compréhension de type perceptive (2 fruits sont pareils parce qu'ils sont tous les deux ronds) et avec un mode de pensée basé sur des fonctions très interconnectées : l'animisme (toute chose contient une parcelle de vie et d'intention), le finalisme (« dis pourquoi maman ? »), l'artificialisme (tout a été construit par quelqu'un) et le réalisme (toute idée est semblable à un objet). Grâce à toutes ces notions, le réel se construit autour de lui, comme autant de certitudes et donc de réassurance mais déjà comme autant de doutes par la découverte de relativité de ces certitudes. L'ouverture au monde, à l'autre et à soi peut se faire sans mettre en péril ce soi si neuf. Le doute existentiel est tout autant préparé par la place que prend le père pour offrir une distanciation entre l'enfant et sa mère. Appelée période œdipienne¹¹¹, cette étape est fondatrice du soi et l'aide à passer d'une relation duelle (nourrisson-mère) à la relation ternaire (nourrisson-mère-père) ouvrant sur la dimension symbolique. Cet interdit renvoie l'enfant dans la société avec un rôle nouveau et donc le renvoie à son « autonomie ». Dans les premiers mois, dans sa toute-puissance, l'enfant désire pour lui-même sa mère qui lui renvoie une image plus ou moins consentante. Le père (ou celui qui a la fonction paternelle) intervient comme tiers séparateur puis devient modèle et objet d'identification parce que la mère reconnaît le père comme porteur d'une loi admise et acceptée par elle. L'enfant comprend qu'il ne sera jamais l'amant du parent du sexe opposé mais qu'il sera toujours aimable parce qu'il sera toujours l'enfant de ses parents. En cas de non cohérence tant du père que de la mère dans ces deux précédents mouvements, l'enfant reste soumis à son imaginaire (toute-puissance sur sa mère), n'accède pas au symbolique ni à la force de la loi c'est-à-dire au rang de personne dans la société. En cas d'absence réelle ou figurée du père, l'enfant en restant dans sa relation duelle risque de fixer ses traits psychotiques. Par contre, si cette période est assumée par tous, l'enfant peut partir explorer le temps, l'espace, les connaissances, le savoir avec l'assurance d'être toujours au cœur des pensées d'autrui.

Cette période est aussi période d'identification. L'absence de miroir cohérent de la vie de l'enfant, c'est à dire de moyen d'identification à un adulte aimable et aimant fait le lit à la dynamique du reproche ou aux mécanismes projectifs, qui en cas de répétitions peut favoriser une déviance psychotique. Dans ce cas, la survie immédiate de l'enfant ne peut se penser qu'en terme de réinvestissement personnel pour se donner l'illusion qu'il peut exister seul, et s'apporter à lui-même ou par lui-même ce que la mère ne peut donner. L'étayage structurant est impossible et la phase de l'Œdipe sera bloquée à l'image du narcissisme mégalomane appelé soi grandiose (l'enfant se sent Tout, tout puissant). L'image parentale ne pourra être rationalisée et restera si idéalisée que l'enfant ne saura s'en détacher. Plus spécifiquement, une personnalité hystérique, qui est en représentation de soi-même, ne se sert pas de l'autre

¹¹¹ Bideaud J., Houdé O., Pedinielli J.-F., «Le complexe d'Œdipe », *L'homme en développement*, Paris, PUF, 1994, pp. 444-460.

comme miroir mais seulement de reflet, l'autre ne lui renvoyant que ce qu'il connaît de lui-même.

Là encore, il n'y a pas de développement sans travail de tous les protagonistes. Ils doivent évoluer chacun à leur mesure pour passer une étape nouvelle, à devenir autre qu'eux-mêmes tout en s'aidant mutuellement à faire ce pas là. Quand le parent ou l'enfant pour des raisons physiques, psychiques, psychiatriques ne peuvent entrer dans cette démarche, le développement des deux protagonistes est perturbé. Cette étape permet de souligner l'importance du tiers pour la constitution du Soi.

72 mois, rationalisation et individualité.

Après cette motricité totalement libérée, l'enfant exerce ses talents cognitifs passant de l'ordre logique, au mode opératoire, puis à la compréhension d'une généralisation par la logique inductive vers une liberté gagnée par l'entrée dans la lecture et l'écriture. Une logique de l'espace, du temps, chronologique mais aussi dialogique se met en place. L'être de raison semble vouloir voler de ses propres ailes désormais mais les angoisses existentielles se dessinent autrement quand sa compréhension du monde biologique et de la temporalité lui donne à voir la mort comme phénomène irréversible. Les connaissances s'accumulent et l'apprentissage de la lecture se met en place pour montrer que plus on apprend, plus on découvre tout ce qu'on ne sait pas encore. Encore une étape où l'acquisition n'a de sens que par la perte de la toute-puissance que l'homme porte en lui. Que de doutes surgissent en effet face à l'ampleur de ce qui est à apprendre quand tant de choses semblent inaccessibles et quelles craintes de sentir que peu de personnes ne sont présentes ou disponibles pour entendre ce doute si existentiel?

Quelles souffrances aussi peuvent apparaître face à des maladies qui ont émaillées cette courte-longue vie. Quel visage d'homme, digne parce que homme, son environnement lui a renvoyé par les soins et la compassion apportés lors de périodes difficiles telle la maladie, telles les séparations de ses parents déjà très fréquentes et dans lesquelles l'enfant est parfois un objet de chantage ?

Alors comment ne pas se réfugier dans la pensée magique qui semblait si opératoire face à ces doutes quand autrui n'est pas cohérent ou contenant. C'était si bon de faire comme si..., de jouer à ..., de croire encore et encore au père Noël ! Comment vivre ces tensions là encore si l'environnement n'est pas présent pour l'aider à accueillir son nouveau rôle de jeune enfant, qui doit découvrir toutes ses potentialités physiques et psychiques qu'il a en lui ?

Grande est donc cette étape «de l'âge de raison » qui semble ouvrir l'homme à la conscience de son individualité. Etape qui comme toutes les suivantes oblige les protagonistes de laisser l'ancien pour accepter d'entrer dans du nouveau. Période de joie, de peine, de souffrance.

Etapas de toute la vie

Ces différentes étapes donne à voir combien le développement est un processus qui malgré son ordinarité est d'une si grande beauté et d'une si grande complexité. Rien ne peut réellement se faire sans préparation en vue d'asseoir des compétences ultérieures, tout en amenant celui qui passe l'étape à devoir perdre une partie des attributs qu'il avait pendant l'étape précédente. Il n'est qu'à voir combien l'homme a du mal à accepter la loi, la loi qu'il se donne, la loi que le surmoi lui a donnée, la loi de la société qui lui permet de vivre sa

subjectivité, pour comprendre que laisser sa toute-puissance infantile pour croître à soi-même autre qu'antérieurement est bien difficile. Est-il donc étonnant de constater que l'homme qui avait du abandonner sa tétine et ne plus se complaire dans la phase orale passe désormais son temps à suçoter, à manger, à mastiquer amenant plus de 20% de la population pédiatrique occidentale à être déclarée obèse ?

D'autres étapes bien souvent appelées crises vont ensuite être au cœur du développement de l'homme, par les modifications corporelles et par les modifications psychiques et sociales, dont les étapes dite de l'adolescence, du jeune adulte, de la parentalité, de la cinquantaine ou la soixantaine, du grand âge.

Aucune étape ne peut s'appréhender seul, sans l'aide d'autrui d'une part mais aussi sans impliquer l'autrui aimé et aimant qui devra tout autant, même si c'est à sa mesure et à sa manière passer une étape pour lui-même. Il est possible d'élargir cette interrelation obligée à une personne en lien avec la société dans laquelle il vit. Accepter l'autonomie d'une personne amène la société à accepter le choix et les possibilités diverses de choix qu'il peut avoir obtenu. A l'inverse, la personne devenue autonome, ne peut pas repousser cette société qui va devoir évoluer autrement, mais qui reste le terreau dans lequel il continuera de vivre. L'homme est bien être-de-relation, être-en-relation et le principe développement c'est assumer ces étapes, ces crises que chaque être vivant ne pourra pas ne pas traverser au fil de sa vie.

Se développer c'est assumer les épreuves entre attentes, frustrations, angoisse.

La vie est donc parsemée d'épreuves et de difficultés puisqu'il faut perdre une situation antérieure pour se découvrir soi-même comme un autre au décours. Ces épreuves sont physiologiques c'est à dire d'origines internes ou imposées par l'extérieur. Chaque personne va devoir y répondre avec ses propres défenses. Elle ne peut le faire qu'avec l'aide d'autrui en mettant des mots sur l'expérience de la vie, c'est à dire par la capacité à faire mémoire des expériences précédentes. Comme en chacune des étapes du développement de l'enfant, il est important de souligner que si étape il y a chez l'enfant avec une sorte de progression de l'utilisation de ses compétences, l'homme adulte va devoir continuer avec ses propres ressources à se découvrir afin d'habiter son corps, sa psyché pour retrouver un équilibre face aux épreuves vécues. L'homme est confronté à trois types d'épreuves (frustration, angoisse et doute existentiel) et il doit jour après jour et années après années tenter de les dépasser pour que celles-ci ne soient pas source de stagnation voire régression mais bien de croissance et donc développement.

La frustration est l'état où le sujet se trouve face à l'impossibilité d'obtenir l'objet de satisfaction qu'il convoite. L'homme ressent un manque. Qui peut l'empêcher d'obtenir ce qu'il désire ? De quel droit peut-on l'en empêcher ? Dépasser ses frustrations, accepter l'absence s'apprend dès les premiers jours de vie jusqu'au dernier. Savoir vivre l'absence c'est savoir vivre autrement la relation avec l'être aimé et savoir construire son jardin secret, vivier où chaque sujet viendra puiser pour se sentir libre, libre de dire oui (ou non). La frustration est au cœur de la jalousie, cette forme où le désir de possession vous obsède. Il faut a contrario accueillir que la tension créée par la frustration, par l'absence, par la non toute-puissance est œuvre aussi de créativité, de dépassement de soi. Si cette tension embrume l'esprit et occupe toutes les pensées, les sentiments de haine et de jalousie vont surgir et empêcher toute résolution du conflit en terme développemental ce que les stoïciens soulignaient comme étant un des troubles majeurs de la vie qu'il fallait à tout prix éviter.

L'angoisse est l'affect de déplaisir qui se manifeste à la place d'un sentiment inconscient chez un sujet en attente de quelque chose qu'il ne peut pas nommer. Elle peut donner l'anxiété citée comme le phénomène exclusivement psychique de l'angoisse avec une peur souvent sans objet. On peut décrire plusieurs sortes d'angoisse : archaïques (par anéantissement, fusion et morcellement comme dans les psychoses infantiles), de suspension (vidange et éclatement comme dans les dysthymies), de séparation et d'abandon (états névrotiques ou dépressifs), de castration (période œdipienne), surmoïque (durant les étapes d'acceptation des instances du Surmoi). Le développement ne peut pas se vivre sans ces temps-vécus d'angoisse. Car aucune étape ne peut être vécue sans remettre en cause les équilibres antérieurs. Seule, l'interaction avec autrui entourée d'un bain de paroles constructives, contenant et rassurantes dans une dynamique de co-créativité peut aider à dépasser ces troubles.

Les angoisses du doute, face à la perte ultime qu'est la mort, créent un vide qui ne peut être comblé par la parole puisque personne ne peut réellement en parler ! Le développement ce sera aussi accueillir cette angoisse existentielle, pour ne pas donner à cet abîme une importance aporétique que nous reverrons dans un chapitre suivant.

Donner du sens à l'épreuve

Qu'est ce que l'épreuve (épreuve physique, psychique ou existentielle), en effet, si ce n'est une tension aux multiples facettes¹¹². Perte, violence, douleur physique, souffrance psychique autant de passages difficiles à traverser. Bien entendu, tout dépendra de l'intensité de l'épreuve et de sa durée. Mais que ce soit dans une optique sophiste, platonicienne, existentialiste, phénoménologique ou médicale, tout le monde s'accorde à dire que pour une même perte, deux personnes réagiront de façon bien différente, et que pour une même épreuve un même individu présentera des attitudes parfois diamétralement opposées à deux époques différentes de sa vie. Que dire alors de l'épreuve si ce n'est de dire qu'elle mobilise tout l'homme, toute son existence ? Plus qu'un simple artefact de la nature, elle affecte profondément du somatique à la psyché, marquant au fer chaud toute la partie de l'être sensible, de l'être affectif et de l'être intellectuel.

Mais ne peut-on pas commencer par dire avec G. Marcel que l'existence se présente comme une sorte d'épreuve subie ou vécue et que *«mon être est menacé dès le moment où je vis, qu'il s'agit de sauver, que mon être est un enjeu et que peut-être le sens de la vie est là [...] Il n'y a pas d'autre façon d'interpréter l'épreuve humaine et je ne vois pas ce que notre existence peut être si elle n'est pas une épreuve.»*¹¹³ Et de rajouter que personne ne peut dire avant l'épreuve la manière dont celle-ci sera traversée et de quelle manière l'homme en sortira. Car l'épreuve est une sorte de tremplin vers une connaissance de son être intérieur, jamais certaine, jamais totalement connue. Notre travail quotidien nous le prouve en permanence avec ces parents¹¹⁴ qui face à un enfant handicapé ou mourant trouvent en eux des ressources intérieures qu'ils n'auraient jamais pu imaginer avoir. D'autres sont détruits à tout jamais, et meurent à eux-mêmes et socialement alors qu'auparavant, ils semblaient si sûrs d'eux.

L'épreuve peut survenir de plusieurs manières. Soit par le fait de l'entropie de la nature avec ses aléas, soit par le fait de l'homme. L'épreuve liée au mal humain, est difficile à réparer. Nous en reparlerons longuement dans le chapitre sur le pardon. L'épreuve liée à la nature est-elle injuste se demande-t-on souvent alors que le concept de justice n'est que

¹¹² Mesot H., «Le concept d'épreuve », *Ethique & Santé*, Elsevier-Masson, Paris, 2005, 2 : 215–218.

¹¹³ Marcel G., *Etre et avoir*, Paris, Ed. Universitaires, 1991, p. 291.

¹¹⁴ de Broca A., *Enfants en soins palliatifs, des leçons de vie*, Paris, L'harmattan, 2007, 125 p.

concept humain et ne peut s'appliquer à l'évidence à l'évolution de la nature. La nature n'est ni juste ni injuste. Elle est ainsi, dans et avec ses turbulences. Vouloir donner une raison à la nature serait *l'anthropologiser* et ne devrait plus être d'actualité face aux progrès de la connaissance ! Cependant, comment comprendre que la nature puisse être si violente ? Comment accepter que son enfant naisse avec une malformation cérébrale majeure, comment accepter que son enfant-nourrisson meure brutalement de mort subite alors que rien ne laissait présager une quelconque anomalie ? *«Pourquoi cette maladie immunologique détruit tout le cerveau de mon enfant ? Qu'ai-je fait, qu'a-t-il fait pour que la nature soit si dure ? »* dira une mère.

La recherche d'un sens à donner à cette épreuve est le propre de la pensée humaine. Depuis la nuit des temps, une raison est cherchée auprès des créateurs, à travers la pensée magique et de sorts jetés à tel ou tel, auprès d'un Dieu peu attentif à l'homme, ou au mal intrinsèque ou extrinsèque. Dans le monde matérialiste actuel, une épreuve doit être expliquée et explicable et donner un nom à la souffrance semble être le dernier pouvoir rationnel à une situation irrationnelle. Comprendre est la première démarche pour donner du sens à la vie si perturbée par l'épreuve afin de l'intégrer dans une perspective originale. L'homme est ainsi qu'il va vouloir chercher parfois au détriment même de sa santé le nom même de la maladie nouvelle dont il est atteint, même si donner un nom n'offrira aucune thérapeutique nouvelle. La mort subite du nourrisson avait cela de particulier que le nom qu'elle porte est la preuve qu'on n'a pas pu donner de raison de la cause même de la mort. Mais l'homme ne peut supporter de ne pas mettre de nom sur une mort d'un enfant. De la même manière, les parents perdant un enfant n'avaient pas de qualificatifs pour être nommés dans leur état et cela rendait encore plus insupportable cette perte d'un enfant qui finalement passait inaperçu aux yeux du monde. Dès lors, il leur est nécessaire de créer un mot et certains ont osé se nommés «désenfantés»¹¹⁵ afin d'être reconnus dans leur chagrin avant de pouvoir ensuite dépasser l'épreuve.

Car toute épreuve est toujours crise existentielle, qu'elle soit primitivement crise physique ou psychologique¹¹⁶⁻¹¹⁷ que le développement de l'homme ne va pas empêcher loin s'en faut puisqu'au contraire tout développement est épreuve.

L'épreuve est parfois difficile à nommer, à dire, à raconter, à attester avec des mots, toujours trop faibles, trop insuffisants. Et pourtant nous venons de le dire, la souffrance ne peut être analysée, métabolisée que s'il est possible d'y apposer des mots. Toute la communication interhumaine est activée. Il est possible de pouvoir dire la souffrance qui sidère toute parole avec un langage symbolique appelé le rite. En tous les cas, il faut savoir dire le malheur présent pour oser l'affronter. L'épreuve est crise d'identité et renvoie à cette question permanente du *«qui suis-je encore, du fait de l'épreuve, pour être aimé et encore aimable en tant qu'humain parmi les humains ! »* L'épreuve déstructure tous les repères ressentis de la temporalité et de la spatialité acquis avant la survenue de l'événement difficile. Le présent alors signe de souffrance s'inscrit comme douleur extrême parfois, voire comme instant d'éternité, instant qui traverse le temps, la temporalité et qui de ce fait le fige. Le passé devient tristesse parce que *«plus jamais comme avant »* et le futur est tristesse car l'épreuve renvoie au manque, à l'impossibilité parce que *«plus jamais comme prévu »*.

Si la vie est épreuve comme le disait G. Marcel, comment continuer de vivre si elle semble mener à des apories ? Nous reverrons plus loin combien la relation duelle entre le *Je* et le *Tu* est mise à mal dans ces situations et que le principe développement ne peut se vivre que par cette certitude que *«Je suis toujours aimable malgré ce que je suis au monde aujourd'hui »*.

¹¹⁵ de Broca A., *Adieu Pitchoun*, Paris, Cerf, 1992,p.44. Et in *Deuils et endeuillés*, Paris, Masson, Médecine et psychothérapie, 2006, p.77.

¹¹⁶ Célis R., «L'éthique médicale à l'épreuve de la sagesse hippocratique », *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2006, 3 : 8-17.

¹¹⁷ de Broca A., «Annonce d'une maladie neurologique grave en pédiatrie », *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2006, 3 : 145-150.

Vivre pleinement ces étapes de la vie, avec et au cours de ces épreuves renvoyant en permanence l'homme à sa propre existence et à sa propre histoire pour lui en donner son sens est principe développement. Ce sens qui structure, qui anime (*donne une âme*) celui qui assume son développement. Ce sens que chacun doit donner à sa vie, jour après jour, que nous allons parcourir avec le chapitre suivant.

Conclusion

Le principe développement amène donc tout homme à devoir assumer ce corps tant corporéité que psychisme qui se modifie et qui est sa fenêtre sur le monde. Si son évolution temporelle est inéluctable et en cela est principe, elle n'en est pas moins le fruit de sa pleine responsabilité. Ne pas vouloir évoluer, ne pas vouloir se développer est possible et nombre de pathologies en sont la conséquence. L'homme doit accueillir et assumer en pleine conscience que sa temporalité l'amène par étapes à être signe au monde, de façon différente mais toujours riche de son histoire. Les phases de maturations sont successives, toujours à renouveler, toujours à remettre en cause dans une sorte d'évolution permanente, où les gains à venir sont mal définis quand les pertes sont évidentes. Le développement ne peut donc pas se conjuguer seulement autour du faire, autour de la notion de progrès de la *poiésis* et surtout pas par simples et uniques accumulations, mais bien avec pertes d'enveloppes, dévoilement, déploiement et humilité.

Le développement est immanent à l'être de relation

Assumer son humanité, c'est assumer son être-de-présence jour après jour, être-en-présence par les échanges particuliers que permet cette pensée originale dans le monde animal car il s'y mêle connaissances empiriques, connaissances objectivées, instinctivité, pensées conceptuelles et surtout partages de relation par, avec et en autrui. Nos propos ci-dessus l'ont déjà plus que souligné.

Mettre en place les outils pour l'échange, savoir les utiliser à bon escient, connaître les différences entre signifiant et signifié se construit, se façonne jour après jour sans qu'il n'y ait là encore de situation optimale dans la vie.

La relation qui est communication avec autrui devient certes de plus en plus performante et pertinente au fil des années, mais elle va évoluer selon les lieux, les circonstances et selon les troubles des organes des sens. Ces organes situés dans le corps, sont effecteurs et, ou récepteurs. Si notre argument est phénoménologique, le regard phénoménologique n'exclut en rien de souligner l'importance de l'objectivité des organes des sens dans leur développement et leur efficacité variable pour mieux comprendre pourquoi notre connaissance du monde est lié à ce corps qui n'est pas simple objet de connaissance mais lieu de la connaissance du monde¹¹⁸. L'étude de leur objectivité donne à voir que non seulement ces organes se modifient au fil de la vie et permettront alors d'entrer-au-monde de façon différente mais aussi peuvent présenter des «défaillances» dites pathologiques¹¹⁹ amenant à une perturbation du ressenti.

Etre-en-relation au monde consiste à vivre cet être-en-mouvement car être-en-temporalité. Le mouvement est interne à soi ou externe.

En guise d'introduction, j'ose dire que parfois la relation est mieux médiée par une personne dite «handicapée mentale» que par une personne dite rationnelle¹²⁰. Certes l'être rationnel, et particulièrement dans notre monde, ne peut imaginer ne pas être le mieux placé pour parler, penser et imaginer. Ce qui est vrai. Mais la relation est un processus qui va bien au-delà de ce que la fonction rationnelle peut faire. Car celle qui se dit savoir parler, sait-elle comprendre autrui, sait-elle reformuler pour qu'autrui comprenne, sait-elle la toucher, la sentir, la regarder ? La communication n'est-ce pas d'abord d'entrer dans un dialogue riche d'une compréhension réciproque plutôt que de dire «je sais, je peux, je fais» sans que rien ne soit donné. Si le propre de la relation est le don, nous n'en examinerons ses particularités que dans un chapitre suivant. Et si don est au cœur de la relation, la personne la plus handicapée est ferment de don. Notre expérience quotidienne avec les enfants polyhandicapés nous montrent bien combien ils ont une capacité à nous faire réagir et interagir.

La relation, c'est aussi ce qui permet d'échanger avec soi-même, de se parler, de se pardonner. L'être humain va jour après jour entrer dans une démarche intimiste, afin de mieux se connaître et donc assumer sa finitude et sa pauvre-richesse. Les performances de chacun évoluant au fil du temps, ce travail de reconnaissance est permanent jusqu'à sa mort. Le langage verbal est ce qui permet le plus souvent avec l'aide d'un autre, de faire ce «travail» mais le langage du corps, le langage non verbal est tout aussi important¹²¹.

¹¹⁸ Henry M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, Epiméthée, 2003, p. 131.

¹¹⁹ Canguilhem G., *Normal et pathologique*, Paris, PUF, Quadrige, 65, 240 p.

¹²⁰ L'arche, « Ecoute, j'ai quelque chose à te dire », *Lettre aux amis de l'arche*, 2008, 30 :1-2.

www.arche-france.org

¹²¹ Les techniques de programmation neurolinguistique, d'analyse transactionnelle, la psychanalyse montrent bien facilement que la relation n'est pas simple échange rationnel. Notre chapitre sur don et pardons tentera de confirmer cela.

Présentons donc ce «sentir» l'être de l'ego¹²² à partir de nos cinq sens¹²³. Trois sens nous renvoient particulièrement à la perception de l'intime (toucher, gustation et olfaction) quand les deux autres nous ouvrent plus spécifiquement à la perception distante (vision et audition). Chacune d'elle va suivre une évolution très variable de l'embryon à la vieillesse, chacune pourra être perturbée par les maladies qui en diminueront l'efficacité, et chacune est reliée à des traces mnésiques très différentes. L'homme est expérience au monde par le fruit de l'alchimie entre ces milliards de récepteurs et les rappels mnésiques que l'information cérébrale permet.

Les sens au service de la relation

Le toucher est une sensorialité fonctionnelle très précoce et est un véritable organisateur psychique de l'individu par le contenant qu'il renvoie à l'être. Il est aussi sensorialité de l'affectif, de la compassion, de la souffrance partagée jusqu'à la fin de la vie tant ce qui est éprouvé par ce sens rend compte de l'inscription du corps dans le monde réel. L'homme angoissé ne se mord-t-il pas pour se penser bien vivant et non en plein cauchemar ? Que dire du malade perclus de douleurs, à l'orée de sa mort, qui vivra une main affectueusement posée sur l'épaule comme la plus belle des consolations. Le toucher n'est-il pas le meilleur signe pour dire «*Tu es toujours aimable et Je suis là présent à côté de toi*» ?

Le toucher est un sens très complexe¹²⁴ et recouvre de très nombreuses modalités de perception de la peau liées à différents récepteurs appréciant de sensibilité superficielle et la sensibilité profonde. L'adaptation de ces milliers de récepteurs est rapide et rend compte de l'impression de ne plus sentir son corps en cas d'immobilité ou de relâchement complet des muscles. N'est-il pas intéressant de constater que toutes ces modalités sont dépendantes d'un mouvement ou d'une variation de la mesure pour donner une information rendant compte que le corps n'est pas seulement mouvement mais il est aussi sentir¹²⁵ ? Le sentir est mouvement, et le mouvement est sentir.

Mais qu'en est-il au cours du temps, de ce temps de la vie, de ce développement de l'homme ? Qui pourra dire que le fœtus est ni mouvement ni sentir quand on sait qu'il peut dès la fin de son stade fœtal identifier différentes mesures, de différentes natures et les enregistrer ensuite de façon distincte. Le toucher et l'audition sont les organes sensoriels formés le plus précocement. Dès la 8^e semaine gestationnelle, certaines parties du corps sont déjà capables de réagir depuis les lèvres pour atteindre la tête et les mains et les pieds vers 11 semaines, et l'ensemble du corps vers la 20^e semaine gestationnelle. Très tôt, de faibles différences thermiques du liquide amniotique semblent déjà perturber l'enfant. Les connexions neuronales du toucher se développent et s'organisent vers la 13^e semaine et s'achèvent à 30 semaines. Les récepteurs qui permettent de distinguer l'agression sur le corps et amener à une information nociceptive sont complexes car leur activation peut persister une

¹²² Henry M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, Epiméthée, 2003, p. 142

¹²³ Sens : Attention nous ne parlerons ici du sens que sous sa forme sensorialité, quand nous l'avons déjà évoqué pour dire le sens de l'épreuve dans le chapitre précédent et que nous l'aborderons encore plus spécifiquement dans un chapitre ultérieur pour dire toutes la richesse de signification que prend ce mot de « sens » en langage usuel.

¹²⁴ de Broca A., *Le développement neuro-psycho-sensoriel*, Paris, Masson, 4ed., 2009, pp. 25-31. Les capteurs sont très variables appréciant la sensibilité superficielle et la sensibilité profonde. La sensibilité superficielles fait partie de la sensibilité somatoviscérale : la pression, les vibrations, la température, la douleur, mais aussi à la sensibilité profonde : récepteurs musculaires, tendineux, articulaires et douloureuses profondes. La sensibilité superficielle met en jeu des récepteurs souvent mixtes car réagissant de manière proportionnelles (détecteurs de pression, de vitesse) et différentielles (détecteurs d'accélération). En terme de température, les récepteurs sont spécialisés pour le froid (surtout en dessous de 20°C) ou pour le chaud (au delà de 40°C) et répondent proportionnellement à la température. Entre 20° et 40°C le signal et donc le ressenti est rapidement estompé par phénomène d'adaptation.

¹²⁵ Henry M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, Epiméthée, 2003, pp.106-147.

fois mise en jeu et se pérenniser longtemps¹²⁶. Les réponses à la douleur explorées par des réactions de l'enfant à des piqûres (lors d'amniocentèse) ou après accouchement difficile (taux élevés de bêta endorphines) montrent une sensorialité nociceptive présente fonctionnellement très tôt dès la deuxième partie de la grossesse. Comme tous les récepteurs sont développés avant la naissance, la densité en récepteur sur la surface corporelle est bien supérieure à celle retrouvée sur le corps d'un adulte. Qui peut dire alors que l'enfant n'est pas capable de ressentir et donc de participer très personnellement à la relation ? Comment ne pas vivre intensément du fait de ce sens si tôt en place l'importance du peau à peau, ou au contraire de comprendre l'importance de ne pas surstimuler l'enfant dès sa naissance, le surchargeant en stimuli et donc en réactions affectives secondaires.

Plus tard, il est facile de constater le retentissement d'un toucher inadéquat ou impossible entre deux personnes. Que penser des enfants souffrant de dysharmonies dans leur schéma corporel si ce n'est de constater que leur développement psychique et physique s'en ressent. La structuration de leur personnalité en est autant affectée avec une phase du moi-peau perturbée. De nombreux troubles somatiques ou psychiques sont en lien avec une dysharmonie du ressenti corporel acquis au fil des années par inadaptation de l'utilisation du corps et de son organisation dans l'espace. Etre touché est impossible pour certains enfants présentant un autisme, entraînant en eux une exacerbation majeure de leur angoisse déjà très élevée. Comme si cette personne avait une peau trop poreuse avec double risque. Celui d'une part d'une extravasation de son moi intérieur vers l'extérieur et ainsi une dissolution dans un grand tout indéfini ou celui d'un envahissement de la personne en lieu et place de son moi intérieur. Comment survivre à ce défi si ce n'est en bloquant toute tentative d'échanges induisant inconsciemment une incapacité de communication et de socialisation ? La meilleure aide thérapeutique passe alors par des séances de relaxation, de psychomotricité adaptées à chaque type de dysharmonie, en vue de redonner une compréhension spatiale et temporelle du corps afin que l'homme puisse continuer de faire-relation.

Cette communication est donc potentiellement intrusive et a un impact physique et symbolique très fort. Le toucher est la sensorialité du corps à corps. On ne peut échapper à la chaleur de la main qu'on prend, à son humidité ou à la rudesse-sécheresse de sa peau. Enfin, ne renouons-nous pas en redécouvrant ce rôle majeur de ces toucher-massages¹²⁷ avec ce que toutes les ethnies proposaient depuis le début de l'humanité. Le soin de la peau et des cheveux est au cœur de la relation jusqu'à inscrire ces massages dans les rites d'entrée dans la communauté, véritable inscription culturelle¹²⁸. Mais que dire de la modification de ce toucher au fil de la vie. Main calleuse du travailleur, mains moites due à une dyshidrose, douleur fictive d'un membre amputé, douleur neuropathique d'une pathologie diabétique, sensation moindre due à la vieillesse sont autant d'occasions pour rendre étrange cette sensorialité alors qu'elle a été un jour si nécessaire et si structurante. Anzieu n'a-t-il pas parlé du « moi-peau » ? Le toucher est donc le signe d'une réelle fraternité qui restaure l'identité d'autrui par la chaleur prodiguée même si parfois il tout autant viol et violence. Que conclure si ce n'est que le toucher n'est source de réconfort que grâce à la main d'un autrui attentif au désarroi de son prochain.

Le toucher est donc bien la première modalité de communication, communication non verbale, utilisée par l'enfant dans ses premières années de vie. De ce fait, les informations engrangées par ce biais dès la grossesse resteront imprimées très profondément dans l'inconscient. Toutes les informations transcrites vont alors permettre de rendre compte de la globalité du corps et de sa capacité à contenir. L'humanité est inscrite en ce corps au plus tôt de la gestation. La peau et le toucher sont donc le lieu de dépôt au plus intime de chaque individu des processus de réparation, de bonheur, de bien-être voire de souffrances en lien

¹²⁶ Baude Ch., « Bases neurophysiologique de la douleur », in de Broca A. et coll., *Douleurs, soins palliatifs, deuils*, Paris, Masson-Elsevier, 2007, pp.3-12.

¹²⁷ Savatofski J., *Toucher massage*, Paris, Lamarre, Pratiquer, 1998, 104 p.

¹²⁸ Fontanel B., D'Harcourt C., *Bébés du monde*, Paris, Ed. de la Martinière, 1998, 210 p.

avec tous les affects que la proximité du toucher entraîne. Si le pardon est une parole rendue, redonnée, il est encore plus remarquable quand cette parole s'associe à un geste de poignée de mains ou d'embrassade. Le monde est ainsi totalité de toutes ces expériences du corps. Toute sensation est mouvement du corps mais aussi de l'âme, à savoir, tension de l'être qui s'incrémente et qui, entre histoire, mémoire et oubli, donne consistance à cet être-en-relation. Le principe développement est ainsi immanent à la vie de l'être-en-relation.

Plus mal connu et mal utilisé est l'olfaction, cette sensorialité¹²⁹ est cependant à la base de l'attachement entre sa mère et son enfant à la naissance et donc de toute la mise en jeu du développement de l'homme. Son importance est ensuite très grande dans tout processus de relation. Qui peut dire que le petit d'homme ne réagit pas à l'odeur de sa mère à peine est-il sur son sein à la naissance, voire à l'odeur de son père ? Le système en effet s'est constitué entre la 7^e semaine et la 24^e semaine et devient efficient dès le troisième trimestre de gestation. L'enfant reconnaît les odeurs amniotiques et il est probable que cette odeur l'aide à retrouver le sein après la naissance. La mise au sein de l'enfant dès la naissance est importante pour que l'enfant ait une reconnaissance olfactive longue et durable de sa mère. Cette odeur est recherchée quand le nourrisson se blottit dans le creux de sa mère et l'odeur à elle seul peut le calmer. Le sein avec son aréole couverte de glandes (sébacées, sudoripares, corpuscules de Montgomery, lactifères) qui sont d'autant plus exprimées que le sein lors de la tétée est plus chaud participe aussi à la communication olfactive avec l'enfant. La sensorialité olfactive très développée chez le nouveau-né joue un rôle important dans l'attachement enfant-mère, c'est à dire dans le développement de cette relation, dans le développement de l'être-en-relation. De nombreuses études ont montré que le nouveau-né a une discrimination fine de nombreuses odeurs : anis, rose, solution alcoolique de différente nature (longueur de chaîne de carbone différente), d'arômes alimentaires. L'anosmie (absence totale d'olfaction) est rare¹³⁰ mais les pertes relatives sont de plus en plus fréquentes du fait de l'allongement de la vie avec des pathologies neurologiques. Celles-ci induisent une telle fadeur à la vie que certains peuvent ne plus la supporter. On ne sait rien de la perturbation de cette sensorialité chez les prématurés avec ou sans ventilation artificielle et très peu de choses encore pour les personnes présentant des rhinites obstructives chroniques qui ne peuvent pas ne pas entraîner une difficulté pour la personne de repérer les odeurs et par là même d'avoir un désir d'exploration notamment gustatif si tout semble fade. Les personnes avec insuffisance rénale ont une perte quasi constante de leur odorat et gustation ce qui rend la vie très fade et monotone. A l'inverse, une odeur peut apparaître repoussante pour autrui. Odeur considérée comme malodorante, liée à un métabolisme pathologique de l'individu (odeur difficilement soutenable secondaires dans les cancers stomatologiques, due à des escarres purulentes), liée à un jeun (secondaire à la cétose), liée à la physiologie (sueur particulièrement odorante dans certaines populations) ou liée à la saleté (la personne de la rue est vite repoussée loin de soi). Si l'olfaction n'est pas décrite consciemment comme la sensorialité de référence pour établir une relation avec autrui, elle est assurément inconsciemment un des piliers de celle-ci quoi que pourraient en dire les non phénoménologues. Il n'est qu'à voir les ventes de l'industrie

¹²⁹ Il existe deux territoires sensoriels olfactifs chez l'homme. Le système principal est l'organe olfactif situé dans la partie supérieure de la paroi nasale, appelée tache olfactive. Un système secondaire appelé organe voméronasal probablement peu fonctionnel chez l'homme mais très important chez certains mammifères notamment pour détecter des substances volatiles «phéromones» stimulant des modifications comportementales et sexuelles.

Les cellules de la tache olfactive sont placées au niveau superficiel de la paroi endonasale. A leur extrémité, sont fixées des cils recouverts de mucus dans lequel viendront s'emprisonner les substances chimiques odorantes. Les nerfs partent directement de ces cellules jusque dans le bulbe olfactif (1^{er} relais) puis par un complexe chemin aboutissent dans les amygdales cérébrales et l'hippocampe. Des impulsions sont transmises du thalamus vers le territoire orbito-frontal où sera réalisé l'élément conscient de l'odeur, et d'autres filets nerveux rejoignent le système limbique créant les réponses affectives et neuro-endocriniennes.

¹³⁰ L'anosmie est une absence totale de la capacité olfactive comme dans le cadre du syndrome de Kallman de Morsier et il existe un taux élevé d'agénésie du bulbe olfactif parmi les enfants née de mère diabétique ou avec une trisomie 13.

du parfum dans le monde et des cosmétiques qui dépassent les milliards d'euros par an dans le monde¹³¹.

Le mouvement et le sentir (au sens odorat) sont exemplaires. Ne se retourne-t-on pas lorsqu'on sent l'odeur d'un être aimé derrière soi ? Se retourner et percevoir une personne étrangère bouscule le mouvement de l'être, l'informe d'une autre présence, lui rappelle l'absent. L'odeur, processus d'une relation à l'autre, toute dans son rapport à soi et à sa propre unité ontologique. Quelle ne sera la douleur d'une mère de ne plus pouvoir sentir l'odeur de son enfant après son décès ! Quelle douleur de ne plus sentir le parfum de son épouse après sa mort ! D'autres n'ont-ils pas tué pour des odeurs¹³² ! Quelle douleur aussi pour la personne atteinte d'insuffisance rénale et qui doit être dialysée. Elle perd toute sensation gustative lui retirant tout goût aux aliments, jusqu'à dire parfois qu'elle perd le goût à la vie et demande même d'arrêter sa vie¹³³.

Les sensorialités précédentes imposent une proximité où l'intime s'expose directement et peuvent rendre compte d'une certaine confusion (con-fusion) entre les deux personnes. La vision et l'audition sont deux autres modalités qui permettent de garder une distance entre les deux, la « bonne distance » disent les soignants.

L'audition est indispensable pour entrer dans ce mystère de la relation. Combien, l'avons-nous déjà souligné, la relation est, parce qu'elle est langage parlé, est signification, est message symbolique et musical. Sonoriser un sourd, n'est en rien faire entendre un sourd. Très tôt¹³⁴ le petit d'homme possède les attributs pour entendre, écouter, penser, interpréter, reformuler. Malheureusement certains ne peuvent y accéder pour différentes raisons médicales et nombreux sont ceux qui au fil de leur vie perdent un peu de ces compétences par maladies ou par vieillissement. Que dire aussi de l'écoute d'une musique qui loin d'être simple suite ininterrompue de notes distinctes est une alchimie qui apaise ou agresse tout l'homme. Dans d'autres contextes, que répondre à une mère qui se culpabilise parce qu'elle n'a pas entendu son enfant l'appeler à l'aide, après l'avoir découvert mort dans son berceau ?¹³⁵ Toute la folie de ce drame est centré sur le sentiment de n'avoir pas été à la hauteur pour l'entendre appeler au secours, alors que toutes nos recherches ont montré que l'enfant est mort sans « dire au revoir ». Que proposer à la personne âgée qui ne peut plus supporter un repas en famille tant le bruit devient brouhaha avec son appareil auditif, le coupant ainsi de toute relation ?

L'audition est certes un processus mécanique et neurobiochimique, mais il amène tout le cerveau dans sa totalité à se mettre en fonctionnement pour que chaque parole prenne du sens. Le sens naît des liens que le cerveau permet de faire entre audition, images et affectif pour donner une représentation à chaque événement de la vie dans une histoire donnée.

La vision, est tout aussi complexe. Elle se met en place dès le 18^e jour et l'œil est fonctionnellement terminé dès le 5^e mois de grossesse, toute la maturation neurologique se

¹³¹ En France, plus de 100 nouveaux parfums sont créés par an. Et plusieurs milliards de dollars de chiffres d'affaires rien que pour les industriels français. Cf. <http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/france-829/label-france-5343/les-numeros-label-france-5570/lf24-special-g7-lyon-14087/economie-14089/parfum-un-secteur-phare-industrie-francaise-34025.html>

¹³² Süskind P., *Le parfum*, Paris, Lgf, Coll. Ldp 6427, 307 p.

¹³³ Maurizi-Balzan J., Jarrin G., Carlin N., Cimar L., Moreaud O., Laval G. « Arrêt de dialyse : place d'un outil d'aide à la réflexion en pratique clinique » *Ethique & Santé*, 2007; 4: 207-212

¹³⁴ La différenciation des cellules sensorielles de l'organe de corti, et la formation des connections avec le système nerveux central, se développe entre la 9^{ème} et la 12^{ème} semaine post-conceptionnelle et la cochlée fœtale peut ainsi fonctionner entre la 18^{ème} et la 20^{ème} semaine. Le développement anatomique et fonctionnel est terminé entre la 28^{ème} et la 30^{ème} semaine.

Le développement du cerveau auditif est sous l'influence capitale des stimulations cochléaires. Alors que la cochlée a achevé son développement à la naissance, les structures auditives du cerveau n'achèveront leur maturation que vers 4 ou 6 ans.

¹³⁵ de Broca A., *Adieu Pitchoun*, Paris, Cerf, rééd 2007, 103 p. et *Deuils et endeuillés*, Paris, Masson, Médecine et psychothérapie, 2006, 205 p.

réalise au cours des deux premières années de vie¹³⁶. La coordination mouvement-vision ne se fera que peu à peu lors de la première année. Mais si la vision est une sensorialité en pleine maturation jusqu'à la fin de l'enfance et sera en profondes modifications jusqu'à la fin de la vie, elle intervient comme un des moteurs majeurs de la communication. Dès la naissance notamment, l'enfant s'en sert pour établir le contact, pour parler du regard, pour « boire » du regard et nous avons déjà longuement parlé du stade du miroir. Mais bien plus, le regard est aussi signe du cœur tout autant que du mensonge. Ainsi, le regard qui peut n'apparaître que comme une expérience objective, est bien plus soucieux de l'âme, soucieux de l'autre, relation à l'autre, se présentant à l'autre dans l'attribut le plus modeste qui soit, sans ses enveloppes superficielles, dans son égoïté immanente. Certes E. Levinas nous renvoie combien il est bon de ne même pas regarder la couleur des yeux pour être totalement en relation avec autrui, mais ne disait-il pas cela afin que justement, le regard de l'un ne soit pas seulement expérimentation sur l'autre mais bien relation-compassion ouvrant l'autre à mystère et à son histoire.

Le manque d'un des cinq sens dès la naissance

La sensorialité est donc bien ce qui donne à la vie cette notion de temporalité vécue par l'apport des informations du réel, objectivées à la mesure de la mémoire et des oublis de chacun. Elle lui est immanente. Vivre ce n'est donc pas modifier les sens pour les rendre encore plus efficaces techniquement. Une hyperacuité sensorielle est d'ailleurs souvent une gêne pour la personne qui la ressent.

L'homme peut-il se développer en absence de l'un ou l'autre de ces sens comme certains semblent le dire ? Perdre par contre au fil de sa vie les qualités des « outils » de communication est vécu comme souffrance. Si le développement est d'abord pertes d'enveloppes et de certitudes, il faut se demander si l'absence d'un sens empêche cette dynamique. Il paraît facile de considérer que l'absence d'un outil rend plus difficile l'acquisition et l'accumulation de nouvelles compétences et de nouvelles connaissances. Cependant ce fait n'est en rien évident puisque de très nombreux aveugles de naissance ou sourds de naissance ne se revendiquent « handicapés ». Sans remettre en cause la différence entre une personne sans déficit sensoriel et une personne aveugle ou sourde, il n'empêche que les propositions de leur donner un statut de personnes handicapées en vue de les accueillir au mieux dans la société ne reçoivent pas l'approbation de tous.

¹³⁶ Le système oculaire se met en place très tôt à partir de l'ébauche même du cerveau et l'œil est quasiment terminé au cinquième mois de grossesse. La maturation nerveuse consiste à relier les yeux au cerveau mais la myélinisation du nerf commence vers la 32^{ème} semaine, pour atteindre le nerf optique à 8 mois, la lame criblée à la naissance et probablement pour atteindre l'œil qu'après deux années de vie. Les cônes et bâtonnets sont encore dispersés sur toute la rétine et n'ont pas encore tous leurs pigments. Les milieux transparents sont encore épais d'un tissu en réseau qui se chargera en eau progressivement pour s'éclaircir vers la 32^{ème} semaine. Les mouvements oculaires apparaissent dès la 16^{ème} semaine (mouvements lents), puis dès la 20^{ème} semaine (mouvements plus rapides).

Après la naissance, la fonction visuelle va encore profondément se modifier du fait de la modification de certains de ses constituants internes (vitré, volume de la chambre antérieure, cornée, cristallin). Le volume globulaire augmentera d'un coefficient 3 jusqu'à 20 ans alors que le corps humain dans son ensemble augmentera d'un facteur 20.

La vision se met en place sur les 6 premières années de vie avec étapes. Les synapses entre les différents neurones entre eux se créent jusqu'à 11 ans, mais surtout dans la première année de vie. La myélinisation n'est pas terminée sur les voies visuelles à la naissance. Elle progresse du chiasma vers l'occiput et vers le nerf optique pour se terminer vers 2 ans. Une absence de stimulation provenant de la vue induira une perte des connexions naissantes, d'autres se formeront ailleurs. Jusqu'à 18 mois, du fait de la plasticité neuronale, il est possible de rattraper certaines erreurs et réorganiser les liaisons. La partie sensorielle est située sur deux zones la fovéa et la zone extrafovéa. La fovéa est occupée uniquement par des cellules appelées cônes, dont chacune est reliée à une cellule bipolaire, puis à une fibre post-ganglionnaire. La vision est complexe et comprend tant de systèmes différents tels le système neurologique (transformation électrique du signal photochimique, le nerf et sa localisation cérébrale primaire et des zones secondaires), le système biochimique (cônes et bâtonnets et les systèmes hydriques intraoculaires), le système musculaire intra et extraoculaire avec leur commande centrale¹³⁶ que de nombreuses anomalies cliniques sont secondaires à des anomalies de leur développement. De façon rare, l'enfant peut naître avec une cécité dès la naissance.

Par contre, leur entrée au monde, leur relation au monde avec cette différence, leur permet de ressentir plus que tout autre, cette notion si implicite dans le principe développement qui est celle de devoir accueillir la différence de l'autre et de devoir trouver les moyens de s'adapter au monde avec cette différence. Ces nombreuses personnes privées congénitalement d'une sensorialité nous montrent ainsi que s'assumer leur permettait à ressentir le monde avec une autre ouverture et les faisait grandir.

Ne pouvons-nous pas y lire ici une paradoxale situation où l'absence ou la perte peut apparaître enrichissement pour s'affranchir d'une toute-puissance délétère à la relation. Ces mêmes personnes aidant autrui à devoir dépasser la superficialité pour entrer dans une communication de tout l'être intérieur.

Grande est par contre la difficulté pour l'homme qui se croit sans défaillance d'accorder réellement une place à la différence. Avec G. Canguilhem, il est possible de se reposer maintes et maintes fois les questions sur le normal, le pathologique, l'anomalie, l'anormalité¹³⁷. Mais, et en soulignant encore ici pourtant que la perte ou le handicap sont à prendre en charge au mieux, il est possible de souligner que la personne qui se croit sans handicap est parfois moins compétente dans la relation que celle qui est dite handicapée. Que dire en effet d'un voyant qui en parlant ne s'aperçoit pas que toute son émotion passe si fort dans sa voix que l'aveugle le comprend bien plus que lui ne comprend l'aveugle.

La perte d'un sens

Un peu différent est de perdre brutalement ou doucement une sensorialité car il sera plus difficile pour une personne ayant appris toute sa vie antérieure à utiliser le patchwork de cette polysensorialité de s'adapter à la nouvelle situation. Ne sommes-nous pas cependant tel l'enfant qui à chaque étape de sa vie (cf. règle des neufs) doit apprendre à vivre autre que soi-même avec la perte d'attributs antérieurs tout en cherchant à utiliser les nouvelles capacités de son corps pour se connaître et connaître le monde à travers et grâce à son nouvel «être du sentir». Apprendre à organiser ses relations avec trois systèmes plutôt que quatre (après une maladie amenant la surdité, la malvoyance ou la perte du goût) renvoie certes à un dépérissement, voire souligne une dépendance et donc à un besoin de rééducation mais n'est-ce pas comme toute étape de développement ?

Le vieillissement est particulièrement vécu comme un processus de perte de liens avec l'environnement secondaire à la diminution de l'efficacité sensorielle, soit d'un organe isolé soit de tous. Se développer serait-il *bien vieillir* c'est à dire avancer dans l'âge sans ressentir aucunement la perte de ses attributs d'antan notamment ceux de communication ? Si certaines personnes acceptent peu ou prou le déclin de leurs sensorialités en cultivant une expérience optimale, définie comme une moins mauvaise façon de tirer satisfaction de la réalité effective, beaucoup entrent en renoncement du fait de l'image négative qu'elles pensent renvoyer auprès des biens portants. Mais si la perception du monde différente n'entraîne plus le même enthousiasme face aux attentes des publicitaires, la compréhension du monde peut être un moment intense d'une joie de mieux le saisir, d'en saisir donc une autre dimension.

Notre travail sur le développement n'a cessé de montrer que l'humain ne pouvait jamais avoir à deux étapes de sa vie, du fait de son histoire, pleinement vécu et assumé, une compréhension identique d'un même événement et n'a d'ailleurs pas les mêmes réactions face à un même stimulus. C'est dire si en sus de l'effecteur sensoriel, le ressenti amène à une particulière perception que seule la personne en cause peut évaluer.

¹³⁷ Canguilhem G., *Normal et pathologique*, Paris, PUF, Quadrige, 65, 240 p.

La course à la médicalisation de plus en plus grande vers un jeunisme en vue d'empêcher par toutes les stratégies possibles la perte de l'intégrité ou de l'efficacité de ses sensorialités, est la pire des stratégies pour assumer son vieillissement au même titre que vouloir ne pas perdre ses enveloppes à chaque étape de sa vie comme si ce déni allait empêcher de vieillir. Bien au contraire cette course au déni empêche de vivre. Il apparaît alors que les personnes âgées qui sont décrites comme « réussissant bien » leur vieillesse sont celles qui l'auraient anticipée en ne se masquant pas la réalité du changement et en se préparant un espace intérieur où l'imaginaire et le cognitif gardent toute leur valeur¹³⁸, notion citée par Ch. Heslon¹³⁹. *«C'est l'activité même de penser en général et de penser sa vieillesse en particulier, qui préserveraient non pas évidemment des déficits sensoriels liés à l'âge, mais de la perte du Sens de la vie auquel ce déficit conduit en l'absence de cette activité de penser. Tout porte alors à suggérer que ceux qui supportent le moins mal les déficits sensoriels liés à l'âge ne sont pas ceux qui font le mieux le deuil de leur intégrité corporelle et sensorielle passée, mais ceux qui ont de longue date maintenu leur capacité à se projeter dans une vieillesse pas forcément indemne, mais seulement possible malgré les dépendances et les handicaps. Ceux-là restent autonomes psychiquement, c'est-à-dire qu'ils conservent du pouvoir, même minime, sur leur vie, même proche de sa fin.»*

Face à cette nature qui donne ou non tels ou tels attributs à la naissance ou amène telle ou telle pathologie, l'homme est amené à se positionner pour assumer ou non ce principe développement en donnant à chaque période-vécue un prix, un prix incalculable et original et une nouvelle capacité de se connaître et de connaître le monde. Assumer n'est en rien s'inscrire dans une stratégie de méthode Coué ni une attitude fataliste, mais est une façon de se sentir reconnu comme digne par soi et par autrui. Nous reprendrons cet aspect de la réflexion dans la dernière partie sur l'anthropoéthique.

Le langage

A chaque étape de développement, la relation ouvre sur les échanges, entre les hommes, entre hommes et son environnement, en permanence dans le bain d'une parole contenant et rassurante. Cette parole donne forme symboliquement à un autre que soi-même, à une nouvelle naissance de soi (exemple de la règle des neufs). La parole apparaît comme la sève de ce principe développement. Mais combien il est complexe et dangereux d'échanger et de communiquer.

Commençons par reprendre M. Buber qui souligne que *«Les bases du langage ne sont pas des noms de choses mais de rapports. Les mots qui sont la base du langage n'expriment pas une chose qui existerait en dehors d'eux, mais une fois dits ils fondent une existence»*¹⁴⁰. » Ce langage est donc le support d'une relation mais n'est pas relation. Il est fondateur d'une mise en tension entre deux pôles. Et quand l'homme parle de choses ou de concepts, il ne fait que les expérimenter, les sentir. Ce sont certes des passages obligés pour en avoir une connaissance, mais la connaissance est souvent faussée sur la vérité que la chose montre. Ensuite, les caractères empiriques ainsi compris ne suffiront pas à rapprocher l'homme de l'univers si le monde ainsi compris est décliné comme un *Ceci* ou un *Cela*, un *Il* ou un *Elle*, c'est à dire comme des éléments réifiés¹⁴¹. Le langage est ce qui permet ainsi à l'homme de sortir d'une relation *Je-Cela* et le fait passer à une relation fondamentale, *Je-Tu*. Comment ne pas voir ainsi que toute communication est risquée ! Le langage peut se comprendre donc sous l'angle des différents champs disciplinaires, ce qui explique que les langues (langages

¹³⁸ Fromage B., « Anticipation et travail du vieillir », *Gérontologie et Société*, Paris, 1996, 77 : 131-9

¹³⁹ Heslon Ch., « Vieillir, perte des Sens, perte de Sens », *Soins Gérontologie*, Paris, Elsevier-Masson, 2006, 11 : 16-18

¹⁴⁰ Buber M., *Je et Tu*, trad. par G. Bianquis, Paris, Aubier, 1969, p.19.

¹⁴¹ Ibid., p.22.

communs à un groupe social) sont parfois pleines de sous entendus. Le principe développement est expliqué en partie par la mise en place de tout l'aspect clinique du langage lui-même que nous présentons avant de reprendre les réflexions sur le plan phénoménologique.

Du point de vue clinique, le langage a de multiples fonctions réalisées par le langage verbal, constitué du langage oral et du langage écrit et par le langage non verbal¹⁴². L'un peut remplacer l'autre quand l'un est défaillant. Les deux sont opératoires de façon conjuguée éventuellement à l'insu de son effecteur. Le langage verbal est éminemment complexe et une des difficultés est de pouvoir en aborder toutes les facettes. L'enfant apprend à parler au fil des premières années. Cette période est fondamentale pour engrammer cérébralement les composantes essentielles au langage. L'homme apprendra ensuite de nouvelles langues et d'autant plus vite que ses parents sont eux-mêmes bilingues, de pays différents. Le langage oral se met en place par phase successive au cours des premières années de la vie¹⁴³. D'une phase de babillage, de répétition de syllabe, de dissyllabes vers 12 mois (papa, mama) puis de mots sans trop de spécificité. 10-20 mots vers 18 mois, deux mots associés vers 2 ans. Sa complexité est telle que les origines des troubles des apprentissages du langage oral ou écrit (dysphasie, dyslexie touche environ 5-10% des enfants). Du point de vue de la clinique psychologique, le langage est ce qui met en scène, est aussi contenant que le *Holding* et le *Handling*. Le langage non verbal a plusieurs lectures et existe à peine l'enfant est-il né. Les mouvements de mimiques, les mouvements des mains lors d'un discours sont parfois plus évocateurs que tout mot. Le langage non verbal est en lien avec l'inconscient. Il est tout aussi complexe que le langage verbal. Il peut se modifier au cours de la vie, il peut se travailler (mime, théâtre) mais est souvent réalisé à l'insu même du protagoniste.

La notion de communication implique en premier lieu la notion de transferts de messages (ce qui est émis, reçu puis renvoyé) et d'individus en interface (un émetteur et un récepteur). Tout message est cependant déformable, modifiable, mal recevable et son écho sera toujours très variable (ex.: l'écho de ce qui est dit est très différent si la personne regarde ou ne regarde pas l'émetteur). Le message a souvent plusieurs dimensions car même s'il paraît ne dire qu'une simple information, la manière de la transmettre amènera autrui à générer ou non une action, à stimuler un accroissement de leur relation réciproque et à stimuler un développement de l'identité de l'un ou de l'autre.

En second lieu, et ce, bien au-delà de cet aspect cybernétique, le langage apporte autre chose que le seul échange d'informations objectives.

Tout langage est certes tentative de transmettre une information pratique, une idée. Mais c'est aussi un don. Comme toute action de relation interhumaine, le langage est coloré de toutes les facettes de la personnalité de celui qui l'adresse et sera soit apaisant, réconfortant, aimant, contenant, autant qu'envahissant, méprisant, instrumentalisant, destructeur. Le langage peut certes en rester à un ressenti ou à une description objective appelé langage pragmatique mais est aussi une modalité pour jouer, pour traduire de la poésie, ou ouvrir à une réflexion conceptuelle. Le mot parle autant de l'être qui le prononce qu'il n'apporte une signification propre. L'idée ou le concept alors émis ne se réduisent pas à la simple juxtaposition de mots utilisés. D'ailleurs, que dire de la métaphore, de la parabole, et de l'humour, spécificités humaines, qui traduisent parfois une idée bien éloignée de ce que les mots à proprement parlé expriment. Au-delà du message technique, une relation se crée parce qu'il y a un don entre deux êtres face à face. Que la relation soit positive ou négative, l'échange technique a modifié la position des deux êtres face à face. C'est dire si le langage est ouverture sur l'« être de l'ego » d'autant que celui-ci ne peut se dire sans que toutes les

¹⁴² Golse B., Bursztejn C., *Dire: entre corps et langage*, Paris, Elsevier-Masson, 1993, 232 p.

¹⁴³ de Broca A., *Le développement neuro-psycho-sensoriel*, Paris, Masson, 4ed., 2009, pp. 152-160.

sensorialités ne soient mises en tension. N'apprend-on pas à l'enfant à regarder l'adulte dans les yeux quand il lui dit bonjour ! Les yeux vont se croiser, se fixer. Les autres sensorialités seront en synergie pour amplifier ou non l'information orale délivrée. «*Pourquoi me prend il la main pour me dire cela ? Pourquoi n'a-t-elle pas mis son parfum ?* » Le mot s'entend, se comprend avec une signification primaire, puis se comprend avec une signification plus globale, plus affective. Tout va prendre du sens. De la signification propre à la dimension symbolique, l'homme va essayer de construire du sens à partir de ce qu'il entend, de façon inductive voire déductive selon ses connaissances antérieures acquises. La communication permet aussi à l'homme de s'étonner et de douter, quand l'animal ne semble que réagir. L'humain s'amuse avec le son, le bruit, s'adapte aux bruits de sa langue maternelle, mais peut apprendre une langue étrangère et s'amuser autant avec une autre, pour en chercher la signification. L'homme doit pouvoir se sortir de l'asservissement qu'il peut ressentir dans son contexte de vie et chercher à donner du sens à sa vie et du sens au monde qu'il habite. La singularité de l'homme est d'avoir les deux pieds sur terre et la tête dans le ciel car par delà son milieu vital, c'est l'univers qui l'intéresse.

Le langage oral permet de prendre un peu de distance avec l'évènement et de passer de l'outil et du désir à la conscience de soi. L'homme peut ainsi se dire, se penser dans ce monde, et se considérer de ce monde. Le langage oral construit la relation, toujours contextualisé ouvrant l'homme sur son identité profonde. Communiquer n'est pas seulement parler et écouter¹⁴⁴, c'est aussi et tout simplement être-en-présence, c'est être-de-présence. Cela n'implique cependant pas que la non-présence c'est à dire l'absence induise l'arrêt de la communication. Car la mémoire permet à l'homme de se souvenir, de commémorer et ainsi de se mettre en présence un absent. Cet absent-présent est particulièrement ressenti en cas de deuil, puisque la perte de la présence physique de l'autre induit l'arrêt de communication de type sensorielle mais n'arrête pas celle qui est médiée par la pensée.

Face à l'importance de cette relation pour grandir et se développer, l'homme va présenter deux catégories de comportements. Les uns sont négatifs telle la peur et la tentation d'utiliser l'autre pour son propre bien, quand les autres ont une portée dite positives appelés attrait d'être ensemble et de coopérer. Dans de nombreux cas, la peur d'être dévalorisé par l'autre réfrène toute volonté d'action, toute relation, tout effort et peut même entraîner la fin de la relation. Il y a au cœur de l'homme, dans sa totale ambivalence, le désir quasi permanent de tirer profit d'une situation, c'est à dire d'utiliser autrui afin de se prévaloir, d'en tirer profit, quitte même à le détruire même si à long terme cette attitude est évidemment négative pour celui qui le fait. A l'inverse, les attitudes de coopération vont permettre d'augmenter peu à peu le sentiment de confiance en soi et en corollaire, elles augmentent le sentiment d'attrait d'être ensemble pour continuer à progresser et à se développer à deux. Ces trois forces (peur, attrait, tentation) sont différentes en chacun de nous et en chaque instant de notre vie. Elles fondent l'ambivalence qui organise la relation avec autrui. C'est pourquoi la relation commencée sur un certain niveau de confiance et un certain équilibre de ces trois forces pour chaque protagoniste, l'un vis-à-vis de l'autre, va évoluer au fil des heures ou des jours. Il est important de le savoir pour comprendre les résultats inattendus de relations qui se gèrent sur du long terme. Cette confiance et, ou la méfiance déterminent trois strates de la relation : il y a la confiance (méfiance) que je crois que l'autre me fait ; il y a la confiance qu'il faut arriver à exprimer, qui est la confiance que je crois que l'on croit que je lui fais et la confiance exacte que me fait l'autre, impossible à connaître cependant. Chaque protagoniste a aussi des intérêts différents au moment de chaque interaction. L'un peut avoir envie d'entrer en relation par nécessité («*parce que tout seul, je ne peux pas le faire* »; renvoyant au sentiment de dépendance totale) ou par sécurité («*parce qu'à deux c'est plus sûr* »; dépendance relative) quand l'autre peut le faire par facilité («*parce qu'à deux c'est plus facile* »; renvoyant au

¹⁴⁴ Le Cardinal G., Guyonnet J.-F., Pouzoulic B., *La dynamique de la confiance*, Paris, Dunod, 1997, pp.16-62.

symétrie de la dépendance) par plaisir (« *parce que cela me fait plaisir* »; semblant renvoyer à une relation totalement indépendante) ou par devoir.

C'est dire si communiquer est donc immanent à la relation interhumaine et que toute relation amène chaque protagoniste à pouvoir gagner ou perdre la confiance qu'il avait en l'autre et en lui. La remise en cause est parfois superficielle, lorsque la communication a peu d'enjeux quand elle consistait à partager ensemble sur des points superficiels. Par contre, elle peut être très constructive ou destructive quand la relation est à fort enjeu parce que la communication touche des éléments de leur identité la plus profonde. La structuration de l'identité est donc en permanence remise en cause lorsque deux personnes communiquent entre elles. C'est dire si le niveau de la relation antérieure est important à prendre en compte dans l'impact de celle-ci sur chacun des protagonistes.

Tous ces aspects sont en action lors de toute communication interpersonnelle, et cela est aussi vrai entre une mère et son nourrisson. Là encore, face au développement de l'homme et le besoin de se construire autour de la confiance d'autrui et de soi, il est important d'aider les protagonistes à en saisir toute l'importance. Tous ces aspects seront repris dans le chapitre sur le don et le pardon.

Se développer lors de l'annonce d'une maladie

Si la relation est basée sur la parole à donner, à partager, l'exemple d'une relation entre soigné et soignant en soulignera toutes les difficultés. Qu'il semble difficile en effet de savoir comment informer en pratique clinique comme en toute relation¹⁴⁵. Pourtant, la personne malade n'a-t-elle pas besoin plus que quiconque à être informée sur ce qu'elle vit, sur ce qui la traverse ? Notre propos est de nous interroger sur le fait de savoir si l'information d'une personne malade est simple transfert d'informations comme certains le demandent ou dépasse-t-elle ce niveau d'échange technique et rationnel pour être moment de partage de relation ?

Comment oser parler de partage entre un soigné et un soignant quand l'asymétrie de la posture de l'un et de l'autre est si différente. Le malade se sent démuni, vulnérable, écrasé par cette maladie mettant en jeu parfois la vie et demande de l'aide pour savoir de quoi il s'agit. Le soignant peut prétendre à une position de techniciens, de compétences puisqu'il sait en partie de quoi retourne l'agression et a l'expérience des autres patients qui présentaient antérieurement la même maladie pour tenter de répondre à ses questions.

Mais comment penser que ce soignant ait toutes les informations rationnelles quand il serait si facile de compulser les dernières informations parues sur internet. Il est facile de comprendre que la soigné demande autre chose qu'une simple encyclopédie de la maladie. L'information ne peut donc pas être simple transfert de connaissances théoriques.

L'étymologie du mot informer renvoie à « donner une forme », à donner « la » forme, voire à « rendre la forme » à une matière qui attend de redevenir elle-même. Dans la situation d'une information dans le champ de la santé, l'homme malade aimerait tant revenir à la situation antérieure à la maladie ! Il ne peut pas entendre une information qui peut traduire une modification réelle de sa vie actuelle et future comme il l'aurait fait s'il avait été bien portant et sans enjeux immédiats. Le discours doit être certes informatif et rationnel mais la gravité et son retentissement sur sa vie modifie et déstructure pour toujours celui qu'il touche et il y a implicitement autant retentissement existentiel que modification intellectuelle¹⁴⁶. Ainsi, informer le malade sur sa maladie grave ne peut alors qu'accroître la souffrance présente quand tout en lui demande de pouvoir être rassuré. Une telle annonce ne peut pas ne

¹⁴⁵ Chalier C., *Transmettre, de génération en génération*, Paris, Buchet-Chastel, 2008, pp. 67-75.

¹⁴⁶ de Broca A., « Annonce d'une maladie neurologique grave en pédiatrie », *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2006, 3 : 145-150.

pas entamer le bloc de granit de cette personnalité et ne restera jamais à la superficie de la rationalité, c'est à dire au niveau exclusivement intellectuel. 'In-former' une personne, c'est donc un peu 'in-venter', c'est-à-dire réaliser un travail artisanal de modulation (de souffle) où il faut l'aider à donner du sens puisque cette connaissance sculpte voire entaille l'identité profonde de l'être malade. L'information est d'autant plus difficile à faire que chaque mot utilisé ne décrit jamais une seule réalité, ni une seule représentation puisque chaque mot proposé renvoie à toute l'histoire de celui qui le dit comme à l'histoire de celui qui l'entend¹⁴⁷. De ce fait, il est difficile de dire ce que l'un et l'autre comprend réellement de ce qui a été dit. Les signifiants ne sont pas forcément les signifiés et il est difficile pour le malade et pour le soignant de comprendre les enjeux cachés des paroles partagées dans la dynamique relationnelle. C'est pourquoi, dans ce rapport de dissymétrie entre un soignant et un soigné¹⁴⁸, il faut rappeler que l'écouter principal (le soigné) ne demande pas seulement à être informé, à être mis en forme ou remis dans une nouvelle forme après une déstructuration mais demande aussi à être écouté pour qu'il y ait un vrai partage. Le praticien devrait plus souvent songer au sculpteur qui, avant de lui asséner les premiers coups de burin pour éviter de tomber sur une faille cachée et risquer de briser nette le morceau de pierre à sculpter, écoute comment résonne le bloc de pierre. Le soignant doit tout d'abord se mettre en disposition particulière pour se laisser atteindre par ce que dit la personne soignée.

C'est dire si dans un tel contexte, le soignant a pour rôle non seulement d'informer sur la maladie, mais doit aussi tenter d'accompagner la révolte provoquée par l'annonce de cette maladie tout en ayant en quelques secondes ou heures des paroles justes, c'est-à-dire ajustées au contexte afin que le soigné se sente reconnu comme humain dans une histoire, dans son histoire. Pourtant, le contexte ne lui est jamais totalement connu car le malade restera à ses yeux un étrange étranger, voire lui reste inaccessible ou caché à dessein lors de mensonge de la part du malade. Le soigné doit en restituant une dynamique de la confiance par une relation vraie aider ce patient à entrer dans le processus de développement en lui permettant de se dire que cette épreuve peut prendre du sens à ses yeux. «*L'information n'est qu'une facette d'un acte de relation reposant avant tout sur la confiance implicite* » rappelle O. Moutel¹⁴⁹?

Toute discussion ouvre sur une pensée de soi sur soi et sur l'autre, qui font que tout échange permanent et interactif fait vibrer en résonance les deux identités profondes des deux protagonistes, leur permettant d'entrer s'ils le veulent bien dans une réelle dialectique¹⁵⁰. Une des difficultés pour laisser l'autre « libre », c'est à dire pour le laisser se développer comme il le doit, comme il le peut, est de pouvoir s'assurer de ne pas projeter sur autrui sa propre visée (processus de contre transfert) tout comme de pouvoir accueillir de façon particulière la pensée et l'agressivité de l'autre (processus du transfert). Ces processus sont mis en jeu lors de toute relation, que ce soit entre un soignant et un soigné mais aussi entre un parent et son enfant, ou entre deux adultes puisqu'en toute situation, il ne peut y avoir de symétrie de parole, de pensée et de compréhension. Chaque relation devrait dans l'idéal tendre à une maïeutique de chacun des protagonistes, c'est à dire tendre à aider chacun à se développer et non à enfermer l'un par l'autre. Dans le rapport soignant-soigné, la position du soignant l'amène de façon consciente ou non à donner des conseils enfermant. Comment rendre l'individu maître de son propre discours si autrui l'encombre par des conseils, des suggestions plus ou moins désintéressées ? Comment se prémunir de ne pas adresser à autrui des formules projectives et incantatoires telles que «*Vous devriez ! A votre place, voilà comment il faudrait s'y prendre !* ».

¹⁴⁷ Golse B., Bursztejn C., *Penser, parler, représenter-émergences chez l'enfant*, Paris, Masson, Médecine et psychothérapie, 1990, p. 39.

¹⁴⁸ Batifoulier Ph., «*L'économie contre l'éthique ? Une tentative d'analyse économique de l'éthique médicale* », *Journal d'Economie Médicale*, Paris, 2004, 4 : 163-176.

¹⁴⁹ Moutel G., *Le consentement dans les pratiques de soins et de recherches en médecine*, Paris, L'Harmattan, Dossiers l'éthique en mouvement, 2003, p. 45.

¹⁵⁰ Bruaire C., *La dialectique*, Paris, PUF, Que sais-je, 363, 1993, 126 p.

Face à ces craintes d'asservissement, une des propositions est de revenir à une discussion sous la forme d'un échange qui n'aurait plus comme seule fonction d'être un transfert d'informations théoriques. Nous verrons combien la relation n'est pas simple échange, et encore moins simple contrat entre deux individus même si cette disposition est prônée par les penseurs utilitaristes et individualistes. La stratégie de tout contractualiser semble moins envahissante et semble laisser le soigné « autonome » de sa décision. Qu'est-ce à dire de cette « autonomie » là. Nous en reparlerons dans les chapitres suivants. Bien différent est le moment de partage d'informations où les deux protagonistes désirent être maïeuticien l'un envers l'autre, et ce quelque soit la position de l'un et de l'autre. Une information est d'abord partage imposant d'entrer dans une vraie dialogique, afin de construire une vraie dialectique, permettant aux deux protagonistes de se sentir libres mais sereinement interdépendants pour parvenir à la meilleure décision¹⁵¹ ?

De nombreuses situations soulignent cependant la difficulté de vivre cette dialectique de cette co-crédation, notamment quand l'une des parties se sent totalement désarmée. Une des situations fréquentes est celle des avis prénataux pour des anomalies neurologiques de l'enfant où très vite les parents demandent au neuropédiatre ce qu'il ferait à leur place. Et, il en est ainsi dans toute décision médicale lourde de perspective où le malade dit : «*Vous savez, c'est vous le médecin. Alors choisissez pour moi !* »

Dans d'autres situations, la souffrance est si grande que le patient veut pouvoir la projeter hors de lui. Le soignant doit accepter alors de porter sur soi (et non en soi) la souffrance projetée par le soigné. Cela permet au soigné d'exprimer une violence refoulée parfois totalement inconsciente afin qu'en l'entendant de façon externalisée, il puisse se la réapproprier avec moins de difficultés qu'auparavant. Le processus transférentiel est au cœur de la relation thérapeutique. Cette attitude permet à l'autre souffrant de se voir reconnu dans sa détresse, premier pas avant de reprendre confiance en soi, premier pas pour entrer dans une attitude de pardon (du fait des reproches que toute personne se fait quand elle tombe malade) vis-à-vis de soi et d'autrui.

Aider au développement de l'autre, c'est mieux comprendre les enjeux de la communication interpersonnelle et savoir comment au mieux donner aux éléments une place distincte. Reprenons M. Buber pour cette courte conclusion. Il présente une image avec un arbre pour signifier combien d'une chose il est possible de lui donner une consistance permettant une relation intime¹⁵². Si l'arbre est d'abord décrit comme une image, comme un mouvement, s'il peut être compris dans une typologie, peut être comparé et monnayé comme toute chose, comme tout *Cela*, il peut aussi être impliqué à la vie de celui qui le regarde, avec une réalité corporelle où l'arbre a à faire à l'homme comme l'homme a à faire avec lui. «*Toute relation est réciprocité* ». Comment ne pourrait-il pas en être de même quand deux êtres humains se croisent, se regardent et se parlent ? Certes, si l'asymétrie est totale entre deux personnes avec leur histoire bien différente, chacun dans sa temporalité propre, c'est l'asymétrie même qui permet la relation. Mêmété ne serait qu'enfermement, similitude et jamais tension, ni élaboration. L'asymétrie est féconde et la relation convoque à la réciprocité. Chacun devant assumer cette inter-action. La vie n'est que dialogue, dialogique entre deux êtres qui se reconnaissent *Je* et *Tu* et qui font émerger en son prochain ce qu'il n'avait pu comprendre ou pu voir à lui seul.

Comment ne pas comprendre le mot développement sans cette ouverture à soi à travers la relation, cette relation inévitable, sauf à croire que l'homme reste sur son île déserte ? Comment ne pas se dire qu'il n'y a pas de terme au « développement » puisque jour après jour la relation avec autrui ouvre à une meilleure et à une nouvelle perception de soi, à

¹⁵¹ Cette situation amène doucement à notre perspective de « konomie ».

¹⁵² Buber M., *Je et Tu*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1969, p. 24.

une connaissance dans la dynamique de l'accouchement de naître à soi-même, de l'accouchement de son identité profonde avec ses peurs, sa confiance renouvelée et sa propre certitude de franchise et de coopération avec autrui. Jour après jour, l'homme apprend ainsi à se départir de sa toute-puissance infantile. Il n'est pas question ici de dire que la toute-puissance infantile est bonne ou mauvaise puisqu'elle nous a été donnée. Mais ne pas assumer ce dévoilement de l'être, ce *de-voloper-faluppa*, ce travail de retrait des enveloppes factices ou devenues inutiles, rend compte d'une peur (elle aussi intrinsèque) de l'homme. Nous revenons ici à une perspective existentialiste qui adjoint l'homme à ne pas refuser ce principe développement.

Conclusion

Le développement de l'homme au fur et à mesure de sa vie amène des remaniements psychiques, physiques, cognitifs et existentiels comme nous l'avons déjà amplement souligné. Comme nous l'avons déjà signifié avec la règle des neufs, chaque étape met en jeu nombre de mises en relation. Puisque chaque étape se passe sous et avec autrui, et souvent un autrui cher affectivement, le passage à l'étape suivante ne peut pas se faire sans « perte d'objet », au sens propre, figuré et symbolique.

Assumer le développement, c'est assumer son histoire, assumer son historicité, assumer ces étapes où deux protagonistes se font accoucher à eux-mêmes, chacun l'un avec l'autre comme un autre, en acceptant une perte ineffable indispensable pour que la vie continue.

Tout ce chapitre nous entraîne dans une dynamique qui pourrait paraître dramatique ou peu réjouissante. Il n'y a pas de vie sans ce principe développement puisque l'homme est amené à vivre année après année des pertes d'enveloppes de soi. Dans sa temporalité et sa spatialité, l'homme prend sens par cette ipséité qui lui permet d'être en tension entre son passé et un futur. Un présent plein, de l'assomption de cette gangue à perdre, de cette mue à réaliser, étape après étape pour renaître à soi-même dans une certitude toujours plus grande d'une singularité fondée par l'interdépendance pleinement et sereinement acceptée. Toutes ces étapes sont autant de deuils de soi, deuils d'une partie de soi, deuils des liaisons avec autrui qui devront être assumées afin de s'engager dans des demandes de réalliance.

II Se développer c'est assumer son intersubjectivité en véritable «Konomie»

La première partie de notre réflexion nous a permis de mieux comprendre cette nature corporelle-psychique et sensorielle qui caractérise l'humain, de façon si universelle dans ses aspects *animalitas* et pourtant vécue si singulièrement avec la perception phénoménologique de *l'être de l'ego*. Le développement semble donc bien se conjuguer avec pertes d'enveloppes même si certaines compétences ou attributs sont acquis au fil du temps, acquisitions nécessaires d'ailleurs pour réaliser secondairement ce mouvement de retrait d'enveloppes. Notre travail va dès lors se poursuivre dans cette seconde partie sur trois dimensions.

Nous aborderons le vécu de la perte de la relation ou appelé période de deuil dans un premier temps, et par ce biais nous aborderons la façon dont l'homme du fait de son inscription dans la temporalité, entre mémoire et oubli, vit les échanges bien au-delà des réactions que ses aspects techniques ou purement physiologiques peuvent produire.

Nous montrerons ensuite qu'aucune interaction ne fait l'économie d'entrer dans une dynamique d'actes de partages particuliers en réciprocité libre, actes nommés dons et pardons. Ces deux temps sont bien plus que de simples outils techniques mais sont réellement créateurs et cicatriseurs de relation et ferment de développement. Ces deux moments de la relation sont en effet immanents au développement de l'homme et de ce fait spécifique même de l'humanisation.

Après avoir abordé cette obligation de relations entre dons et pardons pour être, pour assumer son être-de-relation, nous nous tournerons vers ce *Je* qui s'exprime, qui parle et qui écoute, qui donne et reçoit. Depuis Augustin, puis Descartes et Kant notamment, le *Je* est cette parole qui signifie la personne, une personne en soi, unique, individuelle. La fonction du *Je* qui s'affirme a été nommée principe autonomie. Ce principe a été si discuté depuis qu'il n'a pas la même signification pour tous ceux qui en parlent et nous le montreront dans un chapitre. S'il est donc difficile de se comprendre et de se faire comprendre quand on parle d'autonomie, la position du *Je* qui se dit, ne pouvant pas à mon sens se décliner sous le mot autonomie, m'amène à un néologisme afin de bien montrer la force d'un *Je* qui se dit dans sa singularité en assumant ses liens avec son environnement. Rappelons rapidement que si l'homme n'a pu dire *Tu* qu'après avoir su dire *Je*, il n'a pu dire *Je* seulement et parce que un *Tu* l'a regardé depuis sa naissance. Ce *Tu* lui aura renvoyé « la » question existentielle du «*Qui suis-je ?* ». Ce *Tu* est aussi tout son environnement qui par le contexte donne sa réelle implication historique. Nous appellerons par le néologisme «*principe Koïnomos ou konomie* » cette dynamique de la vie d'une singularité qui assume pleinement son interaction vitalisante et qui sait ce qu'il doit aux *Tu(s)* qui l'entourent pour se dire être singulier. Si nous parlons d'un *Je* assumant cette *konomie*, c'est bien pour insister sur le fait qu'assumer, ce n'est pas tolérer, ni courber l'échine, ni reprendre la démarche stoïcienne mais c'est bien au contraire «prendre pour soi, se charger de, accepter une charge ». Certes, des esprits chagrins pourront dire que la vie donnée s'impose à l'homme, qu'il le veuille ou non. Cette vie donnée, renvoie à mon sens à oser dire un *Je* plein et réel avec ces autrui qui font face, pour faire vibrer à sa mesure avec humilité, en harmonie l'humanité qui nous est confiée.

Cette assomption est tout le travail que l'homme fait en cherchant le sens à sa vie, en lui donnant du sens. L'homme doit donner du sens et donc une valeur à ce qu'il est, ce qu'il fait, ce que sa corporéité lui impose. Nous reprendrons M. Scheler¹⁵³ indirectement par toutes

¹⁵³ Scheler M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Tr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard NRF, 1991, 640 p.

les allusions sur la façon dont l'homme va interpréter ses choses vécues, afin de les ériger comme essentielles (les essentialités) au cœur de sa création jour après jour. Assumer c'est accepter cette remise en cause de toutes ses valeurs, du fait des nouvelles situations qu'il ne manque pas de traverser face au temps. Aucune assumption n'est acquise une fois pour toutes amenant l'homme à devoir se réapproprier et à réassumer sa place dans le monde tout au long de ses étapes du développement. Si cette position semble facile à prendre quand la personne se sent nantie et en bonne santé, j'espère montrer au fil des pages qu'il n'y a ni bonne position ni bonne situation pour vivre cette herméneutique de la vie et que toute personne aussi déficiente ou aussi malade soit-elle est autant maïeuticienne des autrui lui faisant face que la plus grande des personnalités.

La perte d'autrui, au cœur du principe développement ?

Si vivre c'est être-en-relation, comment vivre après la perte de l'être-aimé ? Le principe développement a-t-il un lien avec la perte de l'être aimé ? Comment une personne peut-elle survivre et donc continuer à se développer après la perte de celui-celle avec qui la communication était privilégiée, après la perte de celui-celle qui lui était affectivement liée et qui était celui-celle qui lui avait permis et lui permettait jour après jour de se développer. La mort d'autrui renvoie au mystère de la vie mais renvoie aussi à la solitude de l'homme qui se retrouve sans son alter ego et donc face à la perte d'une partie d'une partie de soi, et donc de son ego. Toute la vie est cependant rythmée par de telles pertes « pour toujours et plus jamais comme avant » tant d'une personne aimée que de parties de soi¹⁵⁴. Cette perte à tout jamais est plus qu'un fait ou un événement, mais bien questionnement existentiel pour celui qui reste. Cette perte ouvre sur un état traumatique qu'un être humain subit et au-delà duquel il doit survivre. Si la mort touche tout homme sans exception voire tout processus biologique avon-nous dit, la mort d'autrui peut paraître supportable quand autrui n'est pas connu, quand la mort se passe loin de soi. Il peut y avoir tristesse et désarroi quand un homme apprend la mort d'un citoyen du monde mais il ne sera pas endeuillé de sa mort. Par contre, combien sera-t-il frappé à cœur de la mort d'un être avec qui il était affectivement lié même s'il ne le voit plus depuis des années ? Qu'est-ce à dire ? Quel processus l'homme doit-il mettre en œuvre pour continuer à vivre et donc pour continuer à se développer après cette mort (...si prévisible par définition pourtant) ?

L'homme survivant devient une personne endeuillée de la mort de cet autrui avec qui il était affectivement lié comme me l'ont montré toutes les familles endeuillées rencontrées dans des circonstances extrêmement différentes¹⁵⁵. Ce n'est pas un savoir, ni une expérience que l'on cherche à avoir. C'est un changement d'état qui s'opère à la perte d'une personne chère qu'on ne peut pas ne pas vivre. Etape, processus, travail, phase, tous ces mots traduisent la rupture entre l'avant et l'après de cette perte. Comment vivre après cette déflagration ? Etre endeuillé c'est donc continuer de vivre après la perte d'un être avec qui des liens affectifs ont été tissés (humain, animal). C'est alors paradoxalement « ressentir l'absence » de son regard, de sa chaleur, de son odeur, de ses vibrations, de ses bruits dans lesquels l'endeuillé baignait. L'endeuillé ressent à l'envers la perte. Il se sent anesthésié de la perte sensorielle extrême tout en gardant une pleine conscience de la réalité. Il ressent alors une forte impression d'étrangeté du fait de la perte de ses références corporelles archaïques structurelles. Sa dynamique

¹⁵⁴ La perte d'une partie de soi a été longuement envisagée avec les étapes du développement physique et psychique, notamment lors de la règle des neuf.

¹⁵⁵ de Broca A., *Deuils et endeuillés*, Paris, Masson, 2006, 3 éd., 202 p. L'auteur organise depuis 15 ans un diplôme d'université intitulé « Deuils et endeuillés » à l'université de Picardie Jules Verne et a fondé l'association Vivre son deuil Picardie.

psychique est seule capable à ce moment aigu de pouvoir reprendre le dessus en essayant de communiquer avec l'être disparu par la pensée ou en revivant mentalement les souvenirs vécus ensemble. La personne endeuillée se sent seule au monde puisque le monde lui était connu (en partie) à travers le filtre de l'être aimé défunt. Comment pourra-t-il désormais parler et comprendre le monde sans la parole de cet autre, désormais défunt. La mort de cet être aimé le fait sortir du monde, quand auparavant il était mis au monde, il accouchait au monde, par et à travers lui. Assumer la mort d'autrui c'est aussi reposer la question du sens de sa propre vie et de sa mort que nous aborderons dans un chapitre suivant dans notre questionnement sur notre finitude.

Ainsi décrite, cette étape ne peut pas ne pas s'imposer à toute personne qui perd un être cher, et il ne pourra pas faire l'économie du travail psychique imposé, quoiqu'il fasse. La perte d'un être cher tout comme la perte de ses propres spécificités (sensorielles, apparition d'un handicap) au fil de sa vie, renvoie à ce devoir de perdre des certitudes sur sa toute-puissance et est toute la trame du principe développement. Elle est passage et le drame vécu par la personne endeuillée est celui de ne plus avoir de lieux, d'espace, de temps pour dire, raconter, clamer, tout l'amour qu'il a et qu'il avait vis-à-vis de l'être défunt. Le deuil consiste à se mettre en disposition pour que l'être disparu à tout jamais du point de vue physique et malgré son absence de place dans le monde puisse prendre une place du point de vue symbolique dans le cœur du survivant.

La mort est toujours séparation dramatique

«Pourquoi me quittes tu, que t'ai-je fait ? » «Pourquoi me laisses tu ainsi, aussi démunie, seule ? » dit toute personne endeuillée. Associée à la colère d'être seule, la culpabilité de l'avoir laissé partir est quasi constante : *«Que n'ai-je fait pour n'avoir pas pu l'empêcher de mourir », «Quelle mère suis-je pour ne pas avoir su empêcher mon enfant de mourir ! Que va-t-on penser de moi ? »*. *«Au moins tu ne souffriras plus ! Je t'aime, je t'aime ! »* dit une maman à son enfant encéphalopathe qui vient de décéder dans un tableau de maladie respiratoire chronique en éclatant en sanglots. Et tant d'autres ...

L'individu existe parce qu'il est vivant, parce qu'il se dit vivant, parce qu'on le dit vivant, parce qu'il doute d'être vivant. Etre endeuillé, c'est perdre un morceau de soi que beaucoup expriment par les mots "amputation" ou "déchirement". Si le défunt est encore aimé, il ne peut plus être aimant ni directement aimable. Qui peut supporter la perte d'une parole aimante ? Autrui était comme une partie de soi, partie certes extérieure mais qui renvoyait une image positive narcissique si nécessaire à la construction de l'être. La mort de l'autre est-elle alors seulement une faille narcissique, un signe de la vulnérabilité humaine soulignant que l'homme serait ainsi le seul animal à ne pas pouvoir vivre sans l'autre, sans son rapport affectif à l'autre ? Qu'est ce que le besoin de parler du défunt lors des veillées des funérailles et des anniversaires (quand celles-ci existaient encore) si ce n'est le besoin irrésistible de se dire, de se raconter, d'entrer dans une narrativité par l'évocation de souvenirs et de projets projectifs de ce que le défunt aurait fait s'il avait été présent !

Qu'est ce que vivre sans le défunt, comment vivre sans lui, pour quoi vivre sans lui ? La mort affecte l'existence car la perte affecte la personne au plus profond de son être, en son propre sein, en sa propre dynamique. Ne serait-ce d'ailleurs pas le seul problème de la mort ? Est-ce réellement au défunt que l'homme pense dans son for intérieur quand il se dit en manque de lui ? *«La mort de l'autre nous renvoie à notre solitude. Elle nous ampute d'une dimension essentielle de notre identité »*¹⁵⁶.

¹⁵⁶ Augé M., «Ce que nous avons perdu ce sont les vivants, pas les morts », *La mort, et moi, et nous*, Paris, Ed. Textuel, Le penser vivre, 1995, p. 91.

Le travail de deuil parfois appelé processus de deuil est cette mise en marche pour retrouver un nouvel équilibre après le désastre qu'a provoqué la mort d'un être cher. Toute la dynamique est de pouvoir se réapproprier symboliquement l'être défunt au bout de plusieurs mois après la séparation. Cette phase de travail psychique peut cependant durer de nombreuses années et de toutes les façons (et nous le reverrons plus particulièrement pour les enfants) ne peut être considérée comme totalement acquise «une fois pour toutes». Aux différentes phases de sa vie, l'individu va devoir réactualiser la conscience de l'être défunt qu'il a dans sa mémoire. Le survivant aura donc des périodes de déstabilisation alors même qu'il pensait avoir résolu sa relation à l'être défunt. C'est dire si l'homme à travers ses deuils successifs, dans ces moments de visitation de sa propre existence et par les nombreux doutes sur sa propre existence ou sur les raisons de sa vie, va vivre des moments intenses de perte d'enveloppe, vivra très précisément le principe développement.

La relation entre *mise-en-présence* et *mise-en-absence*

Pour comprendre en quoi l'homme est en développement pendant sa vie autour de ses deuils successifs, laissons-nous d'abord interroger par ce que produit la perte d'une relation, à savoir une séparation. Si les deux personnes liées affectivement sont physiquement déliés par la mort de l'un, ne pourrait-on pas dire dans la mentalité de l'individualisme ambiant que cette séparation leur permet enfin d'être chacun plus libre ? Il n'en est rien et bien au contraire, l'homme se demande comment vivre cette séparation physique, comment y survivre puisque tout l'être est être de sens et puisque l'être de l'ego est riche de la présence de l'autre ? «*Sans l'autre qui suis-je ?* » puisque «*Le Moi s'éveille par la grâce du toi* »¹⁵⁷ rappelle G. Bachelard. La personne endeuillée doit accepter ce déliement après avoir été liée à cette personne pour entrer dans une réalliance psychique et symbolique et accepter surtout de ne pas vouloir y rester reliée physiquement. Comment la personne endeuillée peut-elle retrouver les forces morales, mentales, affectives pour se réallier de cette manière à la personne défunte ? Tout cela dépend notablement de la façon dont les deux personnes étaient liées avant le décès et de la façon dont les deux personnes en lien ont pu s'honorer réciproquement de tout ce que chacun a pu s'apporter au fil des jours avant l'ultime séparation. Nous reprendrons ici pour plus de clarté quelques points de la démarche de G. Le Cardinal¹⁵⁸, pour montrer combien il est important de passer certaines étapes, pour passer de ce lien à cette réalliance. Entre la *mise-en-présence* (physique et psychique) permettant de faire un lien entre les deux personnes à la *mise-en-absence* (physique) induite par la mort, le couple formé aura du passer de nombreuses étapes dans les conditions optimales pour diminuer autant que possible la souffrance de la séparation créée par la mort.

Nous parlerons en filigrane au cours de toute cette partie du pardon mais ne ferons que l'évoquer au fil de nos réflexions lui ayant réservé une partie du chapitre suivant.

De la *mise-en-présence*

Les deux personnes affectivement liées sont liées par des liens conscients et inconscients. Certes les parents et les enfants sont liés socialement et juridiquement. Mais qu'en est-il du point de vue affectif ? S'il est toujours possible de trouver un parent non affectivement lié à un enfant tel par exemple un père qui a laissé la jeune femme enceinte, le sentiment de responsabilité face à un être si vulnérable qu'est l'enfant induit cette relation affective implicite de toute personne qui lui donne du temps. Si certaines femmes disent

¹⁵⁷ Buber M., *Je et Tu*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1969, p. 8.

¹⁵⁸ Le Cardinal G., Guyonnet J.-F., Pouzoulic B., *La dynamique de la confiance*, Paris, Dunod, 1997, 244 p. Et nous renvoyons le lecteur à notre ouvrage où nous avons déjà utilisé leur travail pour mieux souligner les enjeux du deuil. de Broca A., *Deuils et endeuillés*, Paris, Masson, Médecine et psychothérapie, 2006, pp. 45-60.

pouvoir laisser leur enfant naître sous X, la relation affective s'est néanmoins mise en place durant les neuf mois de grossesse et la mère entrera dans un travail de deuil de l'abandon de l'enfant. Dans chaque famille, nucléaire ou communautaire, des liens se sont tissés affectivement avec de nombreux membres de celle-ci. Chaque personne aura donc des liens affectifs forts (positifs ou négatifs) avec ses parents, grands parents, fratrie et enfants, petits enfants, et quelques amis qu'il a eus et connus. Si de ce fait une personne ne sera pas endeuillée de dizaines de personnes dans sa vie, elle ne peut pas à l'inverse ne pas être endeuillée au cours de sa vie.

Toutes les études montrent que la difficulté exacerbée ou non de vivre le deuil après la mort de l'un des deux dépendra de la qualité de la relation avant la séparation entre eux. Plus la relation affective aura été vécue de façon conflictuelle ou malveillante, moins la parole aura permis de dire l'amour partagé, plus la période du travail de deuil sera difficile. Le sentiment de culpabilité est un des écueils sur lequel le deuil vient frapper, mais la haine refoulée est une arme encore plus terrible car elle va se retourner irrémédiablement sur le survivant c'est à dire sur la personne endeuillée.

A la mise-en-absence

La mort vient séparer physiquement deux êtres liés affectivement. La séparation est effective lors de l'annonce de la mort d'autrui, mais la phase mentale de séparation va en fait s'opérer sur de longs mois voire des années, tant cette situation peut paraître insupportable par le survivant. Ce traumatisme sera toujours difficile à supporter. Mais il le sera d'autant plus qu'il s'impose brutalement et sans ménagement, parfois même sans préparation. Brutalité du décès, chez une personne considérée comme jeune, mort violente (auto agressivité par suicide ou après attentat), barbarie réelle ou imaginée par le survivant, responsabilité réelle du survivant dans la mort d'autrui (conducteur d'un véhicule dont le passager décède dans un accident), sont autant de facteurs qui amènent une séparation difficile entre les deux protagonistes. Le manque de respect pour le défunt au décours de sa mort par le monde environnant ou l'absence de reconnaissance de la souffrance du survivant par ce même monde environnant sont d'autres facteurs de pérennisation de la souffrance et de l'envie de ne pas entrer vraiment dans cette phase de mise en absence c'est à dire de *déliage*.

De plus, chaque personne dans sa singularité du fait de sa personnalité (névrotique ordinaire, psychotique, dépressive) et du fait de sa constitution psychique, vivra cette séparation plus ou moins difficilement. Toute souffrance antérieure (entre mémoire et oubli) sera ravivée par ce nouveau drame existentiel qu'il doit affronter. Et parfois, par peur de ne pas pouvoir dépasser cette étape, certains vont la renier, la dénier. Certains ne voudront pas y croire, d'autres vont se rebeller, déverser une colère contre la vie, contre la médecine, contre la société tant et tant qu'ils ne pourront pas eux mêmes élaborer le «travail » psychique de départ pour commencer à entrer dans le principe de réalité qui est celle de l'acceptation et l'assomption de la mort de l'être chéri.

De nombreux mois vont passer où mémoires et oublis vont se décliner. «*Comment ne pas oublier autrui quand il n'est plus présent physiquement ?* » se demande toute personne endeuillée, jusqu'à tout faire pour se mettre des assurances afin de ne pas sombrer dit-elle dans l'oubli. Photographies du défunt sur tous les pans de la maison, urne funéraire emportée avec soi en tout déplacement, visite au cimetière trois fois par jour sont quelques stratégies pour éviter tout oubli. Le défunt reste alors effectivement collé physiquement à la personne survivante ! Les cauchemars reviendront encore et encore, de vrais cauchemars ceux-là où le survivant croira retrouver le défunt ou croira l'entendre lui dire de le suivre.

Les épisodes dépressifs sont bien présents de mois en mois et parfois années après années. Certes de moins en moins fréquents, d'intensité moindre et de durée plus courte. L'un après l'autre comme des vagues, ces épisodes reviennent soumettre en quelque sorte la personne

endeuillée à une torture morale. *«Pourquoi mon être défunt me manque-t-il tant ? Pourquoi ne puis-je pas dépasser cette séparation alors que lorsqu'il était présent, nous pouvions très bien ne pas nous voir pendant des mois ? »* dit une femme de marin. Les anniversaires sont autant d'épreuves qui réactivent la pensée de la perte, anniversaire de la mort, de la naissance du défunt, fête familiale, son propre anniversaire que le défunt ne pourra pas partager avec le survivant....mais aussi autant de moments de vérification que le défunt est toujours présent dans la mémoire personnelle et collective.

Les mois ou années après le décès seront une période très riche de va-et-vient, entre douleurs et réconforts, entre colère contre le défunt et demande d'intercession pour le défunt d'aider les vivants d'ici-bas. Peu à peu, la personne endeuillée pourra entrer réellement dans une narrativité de sa vie présente sans le défunt et de sa vie antérieure avec le défunt. Une histoire qui reprend du sens, c'est à dire une direction avec des projets. Une vie qui se décline pour elle-même, par elle-même, distanciée du défunt non pas parce que oubli, mais bien parce qu'intériorisation et réappropriation de l'être défunt en sa pensée affective (son cœur, comme elle le dit). Un défunt dont on peut ensuite reparler, dont on peut alors entendre la voix sur un enregistrement avec émotion et avec quelques larmes mais sans que cela ne renvoie dans une aporie à savoir celle de se retrouver x années en arrière face au drame et ne fasse replonger dans un nouvel épisode de dépression réactionnelle.

La vie est ainsi ponctuée de drames et de pertes d'êtres aimés. Mais combien il sera difficile de vivre les deuils actuels quand le(s) deuil(s) précédent(s) n'a(n'ont) pu être élaboré(s) !

Comment vivre après cette séparation ?

Le deuil est donc une situation qui ne finit pas. La personne sera toujours en manque de l'être défunt. Il ne peut en faire fi. Seule sa propre mort le libèrera de cette pensée. Cette situation n'est-elle pas la spécificité de l'humain au sein du règne animal et n'est-elle pas le propre d'une situation particulière que l'homme doit assumer, à savoir sa position spécifique historique ?

Si ce travail de deuil est spécifique, nous avons déjà souligné combien la personne endeuillée avait à passer des étapes pour passer du lien préliminaire à une mise-en-absence pour une nouvelle mise-en-présence dans un processus de réalliance où l'être défunt prend une place symbolique. Malheureusement certains ne peuvent entrer dans un tel processus de réalliance et reste reliés au défunt en sidérant le principe développement.

Persistance du lien physique

La relation au défunt est parfois totalement vicieuse. Le défunt prend une place totalitaire, amenant la personne endeuillée à ne plus entrer dans la diachronie ou la synchronie de son monde actuel. Le défunt, alors mort-vivant comme l'appelle certaines cultures, est effectivement très proche, trop proche et sous des formes différentes, est physiquement envahissant (urne, photographies, couvert posé à table etc....). La personne survivante n'investit plus de projets personnels. Au mieux, elle se mettra à continuer les projets personnels du défunt qu'il «faut » terminer ! «Prendre sa place, reprendre son flambeau » sont autant d'expressions que les personnes endeuillées disent.

Les situations inextricables sont nombreuses désormais avec la crémation qui permet à toutes les lubies d'être réalisées. Comme celle de reprendre les cendres du défunt à la maison et de les déplacer dans chaque pièce dès que la personne endeuillée change de pièce ou dans le véhicule pour suivre la famille en vacances. En d'autres cas, la dispersion des cendres dans

un ruisseau «où le défunt venait pêcher si souvent ! » empêche si on n’y prend pas garde de rendre compte d’un véritable lieu de mémoire. Les cendres sont parfois séparées en plusieurs urnes afin que chaque conjointe ou chaque enfant, éventuellement en disputes puissent en avoir un peu chacun ¹⁵⁹! Tous ces exemples quotidiennement relatés, montrent que certaines personnes endeuillées ne veulent pas accepter, ne peuvent pas psychiquement accepter de laisser le défunt à sa place, et y restent reliées comme si une corde les retenait ensemble avec un poids au pied, comme si une ancre était fixée au fond de l’histoire des deux protagonistes empêchant tout développement du survivant. Comme un porteur de lunettes dont les verres seraient tapissés de l’image figée d’un défunt par essence non vivant, la personne endeuillée ne peut continuer à trouver son propre cheminement dans son environnement. Cette façon d’appréhender la mort d’autrui renvoie ainsi à une volonté inconsciente de ne pas y croire et de rester dans une position antérieure. Il n’en est pas de même avec l’autre phase qui consiste à assumer cette séparation, à y trouver du sens en accueillant le défunt avec une image ni fantasmatique ni de défunt idéal.

A une réalliance symbolique et existentielle.

Vivre avec une certaine sérénité (au bout de mois ou années) cette absence, réintérieuriser l’être défunt permet à la personne endeuillée de se tourner vers autrui et d’entrer dans de nouveaux échanges et de nouvelles relations. La certitude que le défunt ne pourra pas être oublié permet de vivre comme de nouveaux instants d’éternité toutes les minutes de la vie future malgré et avec la tristesse de ne pas pouvoir partager avec lui les bons comme les mauvais événements de la vie. Nous pouvons ainsi parler de *réalliance* avec ce défunt dont la mémoire est inscrite au fond de la pensée, ni gêneur, ni totalitaire, ni perturbateur mais bien comme une aide à la décision de tous les choix de chaque lendemain puisque aucune décision importante ne se fera sans penser à l’être défunt mais sans pour autant s’en sentir son obligé ?

L’être défunt est alors réintégré avec ce qu’il a été, tel qu’il était, avec ses défauts et ses qualités, en assumant la souffrance qu’il lui a occasionnée comme toutes les joies qu’il lui a données. L’être défunt est aussi intériorisé comme un être en présence intime, comme une caresse dans le cœur de celui qui continue d’avancer dans la vie entre ses bonheurs et ses tourments. Cette réalliance tout comme n’importe quel travail de mémoire n’est pas figée ni obtenue une fois pour toute car la mémoire, les réminiscences, les oublis, vont lui donner des colorations différentes jour après jour, année après année. La réalliance à l’être défunt se vivra donc de façon renouvelée à chaque étape de la vie.

Se développer, c’est accepter de vivre de façon enchevêtrée les étapes du *relié* et de la *réalliance*. Les premiers jours, les premiers mois après le décès, la personne endeuillée ne peut que vouloir se raccrocher à l’autre, y rester reliée ¹⁶⁰, quoi qu’il en coûte du point de vue terrestre. D’ailleurs qui n’a pas voulu rejoindre celle-celui qui était décédé(e), puisque assurément, le défunt ne peut pas faire le chemin inverse. Et puis peu à peu, les phases pendant lesquelles la personne endeuillée va se trouver plutôt reliée ou réalliée vont se succéder voire être vécues de façon intriquée et entremêlée jusqu’à ce que de principalement reliée, elle devienne plus souvent et plus longtemps réalliée à l’être défunt quand ce dernier prend une place de confident aimant et aimable, tout au fond de la pensée du survivant. Le

¹⁵⁹ Un décret du 18/12/08 – JO France interdit désormais de garder les urnes funéraires à domicile et d’en dissocier les cendres entre les membres de la famille. Si elles peuvent être répandues dans la nature, cela doit se faire après avoir prévenu la mairie et au mieux après avoir prévenu la mairie du lieu de naissance du défunt. Il est recommandé de mettre l’urne ou les cendres au cimetière du choix de la famille.

¹⁶⁰ Nous ne prenons pas le mot de *reliance* utilisé par E. Morin, *Ethique, La méthode* 6, Paris, Seuil, 2004, pp. 113-118, qui souligne plus une dimension de réalliance sans toutefois être similaire à notre propos.

«travail » de deuil est en quelque sorte arrivé à la création d'une identité nouvelle, un soi dont la pensée (au sens arendtien du terme¹⁶¹) peut reprendre son envol sans rester fixé à un port rempli de frustrations. Au survivant de poursuivre sa route avec cette cicatrice qui fera histoire «sans faire d'histoire ».

Entre deux mises-en-présence

Nous avons montré combien la difficulté de se réallier dépendait de nombreux facteurs, notamment de l'absence d'assomption de la réalité de la mort et des circonstances de celle-ci. Nous montrons ici en quelques phrases combien la difficulté de cette réalliance va être dépendante de la façon dont chaque phase partagée entre les deux protagonistes durant toute leur vie commune a été en définitives vécue.

A partir de cette situation concise nous aborderons quelques points essentiels pour comprendre combien le principe développement c'est vivre cette temporalité à deux (à plusieurs) en pleine acceptation de leur interdépendance synergique, dans cette connivence permanente.

Laissons-nous guider dans cet effort de ré-analyse et avançons avec la situation fréquente de ce qu'un fils adulte vit après la mort de son père. Entendons donc la personne endeuillée (un adulte) qui se revoit en communication avec son défunt (son père décédé) et qui fait une sorte de récapitulatif de toute leur relation durant leur vie au travers trois phases. Cette schématisation apparaîtra bien outrancière puisque réductrice. Mais tentons de comprendre que la vie est une relation-vécue (au sens Bergsonien), que nous analyserons plus loin comme un véritable présent-vécu, qui se situe entre une mise-en-présence et une mise-en-absence (la mort) ou mieux entre une mise-en-présence et une nouvelle mise-en-présence (la réalliance, c'est à dire la nouvelle mise-en-présence symbolique après une dernière mise-en-absence qu'est la mort). Encore faut-il s'être mis-en-absence pour se mettre en présence une seconde fois.

La mise en relation débute par la rencontre appelée mise-en-présence entre les deux protagonistes. Dans toute vie affective, la relation a bien commencé un jour par une mise-en-présence entre une personne et une autre. «*Je connais le défunt parce que je suis né de lui, parce qu'il était mon père* » ici dans notre exemple. Dans certains cas, naître sous X ou naître par procréation in vitro de donneur inconnu renvoie justement au fait que l'enfant ne connaît pas son père, même s'il a été très choyé par des parents non biologiques. La difficulté de vivre vient déjà de cette étape mal débutée ne permettant pas de mettre en place de vraies fondations¹⁶².

Comment ensuite réfléchir à la façon dont l'un et l'autre étaient ou se sentaient qualifiés pour agir vis-à-vis de l'autre de façon adéquate et ce, en tout instant de cette vie commune ? Comment le fils perçoit-il son parent défunt ? L'a-t-il considéré comme un bon parent, comme un parent juste ? Que répondre alors à un enfant qui dit que son parent n'a pas été qualifié pour le faire grandir ? Si ce jeune adulte endeuillé de son père peut se dire : «*Mon père n'a pas bien joué son rôle de parent* », ne pourrait-il pas se dire à l'inverse : «*Ai-je été l'enfant qu'il attendait ?* ». Il peut paraître hors propos de considérer que le deuil va être dépendant de cette caractéristique appelée *qualification* entre les protagonistes. Le mot qualification n'est pas ici à prendre comme une qualification professionnelle bien entendu mais comme une mise en adéquation de deux désirs qui veulent ou qui doivent avancer ensemble dans la vie. Dans certains cas, la relation affective part sur de très mauvaises bases et la situation sera d'autant plus difficile en cas de décès de l'un des deux. Exemple très actuel du parent qui désire un enfant pour avoir un enfant parce qu'il y a droit, parce que la

¹⁶¹ Arendt H., *Considérations morales*, Paris, Rivage Poche, Petite bibliothèque, trad. Ducassou M., 181, 2007, 70 p.

¹⁶² Kermalvezen A., *Né de spermatozoïde inconnu*, Paris, presse de la renaissance, 2008, 232 p.

médecine peut lui donner ! Que pourra penser l'enfant à la mort de son parent qui ne l'aurait perçu que comme son objet, ou un besoin et jamais comme un désir de vie commune¹⁶³ ?

La troisième étape amène à se demander si chacun avait pu ou non se déterminer dans leur relation ensemble pour un projet et si oui, de quel projet s'agit-il ? Avaient-ils pu échanger ensemble pour construire le projet ou a-t-il été imposé par autrui ou par la nature ou le hasard ? *«Comment avons-nous écrit notre histoire ensemble? Quel projet avait été défini ensemble?»* se dira le fils et de poursuivre en disant *«Mon père a toujours voulu que je fasse telles ou telles études, n'a jamais écouté mes envies»*. Combien de fois, deux êtres en relation affective l'un pour l'autre se sentent en difficultés pour parler de la ligne directrice de leur vie commune par peur de faire fuir l'autre. Quel drame ensuite ! Etre parent est tout sauf un métier mais si le parent ne se découvre pas une âme de jardinier, comment pourra-t-il aider la jeune pousse à qui il a donné la vie à grandir ?

Dans toute relation vécue, les tensions existent engendrant joies, conflits et reproches. Après la mort d'un des deux, le survivant va faire le bilan de cette vie en commun. Comment s'est-elle déroulée à ses yeux ? A-t-elle été conforme à ce que les deux protagonistes attendaient ? *«Notre vie commune a-t-elle été conforme à mes désirs, à ce que je suis censé avoir pu en attendre ? Ai été un enfant aimant ?»*. *«Avons-nous pu réaliser ensemble ce qu'il avait été convenu de réaliser ?»*. *«Quel regard puis-je porter sur cette relation vécue ensemble ?»*. *«Quels reproches ai-je envie de lui adresser ? A-t-il (elle) répondu à mes attentes ? Avons-nous pu en parler au fil de la vie ?»* sont autant de questions que se pose ce fils face à son père, ou toute personne endeuillée face à la personne défunte. Certes un enfant n'a rien demandé à son parent pour naître. Certes, le parent n'a pas pu avoir un enfant tel qu'il le désirait ! Mais même dans de telles situations, l'un et l'autre ont une interdépendance qui suggère une responsabilité tacite de l'un vis-à-vis de l'autre. La vie entre deux êtres aimés qui n'est donc que relations, échanges, dons et pardons pourrait dans certains cas ne s'apprécier que sous le versant des tensions, des dissensions, des luttes, des humiliations ressenties et cela est d'autant plus vrai entre parents et enfants. Mais l'absence de validation de ces souffrances ressenties ou de l'autocritique des manquements de l'un vis-à-vis de l'autre ne peut qu'entraîner des difficultés pour le survivant à dépasser la phase du début du deuil.

A cette évaluation plus procédurale voire plus technique peut-on dire, s'associe une phase très particulière appelée *«partage-des-revenus»* par G. Le Cardinal¹⁶⁴ et que nous appelons *évaluation-de-la-confiance-résultante* pour éviter toute confusion avec un aspect financier que le mot revenu pourrait donner. Cette phase est celle pendant laquelle les identités profondes des deux protagonistes partagent en cœur à cœur le niveau de confiance en soi, en la vie, en l'humain que chacun a pu faire croître ou au contraire décroître au cours de la relation vécue. En cas de deuil, toute personne endeuillée fait le point sur lui-même sur ce qu'il ressent à partir de ce qu'il croit avoir vécu avec autrui. *«S'est-il senti à la hauteur de ses responsabilités ?»* peut-il se dire. Peut-il se regarder dans une glace ? Ou à l'inverse, l'endeuillé s'est-il senti instrumentalisé toute sa vie par le défunt ? Ont-ils pu en parler ensemble, faire le point ensemble avant son décès ou est-il décédé avant même d'avoir pu se demander mutuellement pardon ? Pardonner les jalousies, les souffrances induites, les rancunes est au cœur de toute cette étape si fondamentale pour entrer dans la réalliance à l'autre et à soi. C'est un moment fondamental de développement qui s'il n'est pas réalisé

¹⁶³ Ravez L., «Autorité, désir d'enfant et assistance médicale à la procréation», *Ethique & Santé*, Elsevier-Masson, 2008, 4, accepté, in press.

¹⁶⁴ Le Cardinal G., Guyonnet J.-F., Pouzoulic B., *La dynamique de la confiance*, Paris, Dunod, 1997, 244 p Dans leur présentation de l'analyse de la communication, qu'ils décrivent en sept étapes essentielles, ils nomment *partage-des-revenus* cette étape d'évaluation de la confiance interpersonnelle résultante après la relation. Pour qu'il n'y ait pas de confusion avec la signification du mot revenu par sa représentation financière qui n'a aucun rapport ici, nous appelons cette étape *«évaluation-de-la-confiance-résultante»*.

amène insensiblement le survivant endeuillé à une simple reliance avec ce défunt envers qui la défiance est grande, arrêtant ou perturbant considérablement alors son propre développement. Car comment se séparer de ce défunt s'il en garde une image négative, comment vivre en gardant en soi toutes les pensées négatives qui résisteront au temps mieux que toutes joies ou moments de sérénité passés ensemble ? Comment faire advenir finalement une *mise-en-absence* entre les deux partenaires si les reproches et les rancunes le relient à l'être défunt. Ce défunt risque de devenir tel un fantôme, car ce défunt est si loin et pourtant si proche de soi car si internalisé en soi du fait des rancœurs si tenaces. En cas de réelle mise-en-absence, c'est à dire réelle mise à distance du défunt, il peut alors se mettre en réalliance avec lui permettant à ce que la vie se décline de nouveau comme une mise en perspective d'une attente d'une dernière mise-en-absence (la mort du survivant) avant de se retrouver dans l'éternité pour celle ou celui qui y croit.

L'homme occidental, baigné dans cette façon d'appréhender l'autre avec toute sa singularité et son unicité, va au cours de toute sa vie, mais aussi de chacune des mise-en-présences qu'il aura avec tout autrui affectivement cher, se poser toutes ces questions. Quand la mort survient pour l'un des deux protagonistes, le survivant va retracer toutes ces étapes, les travailler, les analyser et en faire mémoire. Trop de tensions vécues antérieurement et remémorées au cours de chacune des phases, trop de violences entre les deux personnes, ne permettront pas au survivant de passer sans difficulté d'une phase à l'autre. Un tiers médiateur sera souvent nécessaire pour que la personne endeuillée accepte cette mise-en-absence afin de pouvoir se réallier au défunt autrement qu'avant. La réalliance à autrui ne pourra donc pas se faire sans vraie mise-en-absence. Toutes les stratégies d'accompagnement sociales (les rites communautaires notamment) ou thérapeutiques aident à pouvoir mettre un point au chapitre de l'histoire antérieure afin d'en commencer un nouveau avec la pensée intériorisée du défunt.

Le sentiment de culpabilité comme frein au principe développement

Le sentiment de culpabilité est au cœur de la difficulté de se réallier à l'autre et est donc au cœur de la difficulté pour continuer la phase de développement que cette séparation entraîne. Il peut sembler paradoxal que la personne endeuillée se sente coupable de cette perte de relation quand la mort est la responsable de cette séparation. Pourtant, le sentiment de culpabilité est lié au reproche que chaque personne se fait face à une situation qui semble avoir échappé à son contrôle. «*Qu'aurais-je du faire ? Pourquoi est-il mort ? Pourquoi n'ai-je pas compris qu'il était malade ? Pourquoi ne l'ai-je pas emmené malgré lui chez le médecin ? Aurions-nous pu aller consulter un meilleur spécialiste ?* » sont les premières questions qui viennent à l'esprit de tout survivant face à la mort d'un être aimé. Les questions suivantes sont celles qui projettent toute la colère du survivant contre le défunt : «*Pourquoi me laisses-tu seul(e) ? Comment pouvais-tu me dire que tu m'aimais autant, alors que tu es morte en me laissant ? En quoi n'ai-je pas été assez aimable pour que tu t'en ailles ?* » C'est dire si les premières paroles d'un soignant à l'accueil d'une famille face au défunt sont importantes pour ne pas rajouter à ce sentiment de culpabilité propre à chaque humain des éléments de responsabilité directes ou indirectes qui feront le lit à des reproches encore plus profonds. Ces questions seront rémanentes longtemps après le décès et reviendront en vague. Elles seront réactivées en cas de processus judiciaire, en cas de décès justifiant une procédure médico-légale. Elles ne sont cependant pas vécues de manière identique par tous, et quand la situation entre les deux protagonistes était claire, sans conflit persistant, et quand le décès semble compréhensible du point de vue rationnel, il est possible de vivre ces questions sans remise en question complète.

Par contre, quand la relation était ambiguë voire tendue malgré l'affectivité présente, quand le survivant se sentait responsable de tout le monde et capable de tout (sentiment de toute-

puissance), il est difficile d'assumer le décès. Il est difficile de se regarder sereinement dans la le miroir de la vie quand trop de désirs ou de pulsions étreignent et ont fait le lit à des pensées négatives vis-à-vis du défunt.

La capacité d'intériorisation

La personne endeuillée va vivre toutes ces étapes en s'appuyant sur ses capacités cognitives, ses défenses psychologiques, sur sa personnalité, sur ses mémoires et sur l'aide ou non donnée par son environnement¹⁶⁵. Alors que le sentiment de culpabilité est frein au développement, l'enjeu du deuil est de passer d'une séparation physique à une séparation psychique avec intériorisation symbolique de la perte de l'autre en vu d'inscrire l'autre en soi avec toutes ses qualités et mais aussi ses défauts. Il faut sortir de l'idéalisation du défunt. Il faut parler de "l'objet perdu" (au sens psychanalytique) de façon non passionné et sortir d'une certaine confusion dans laquelle toute personne endeuillée se projette. Le deuil va faire passer le défunt d'un statut d'un "revenant" potentiel à une personne réelle mais sans retour physique ce qui implique de pouvoir parler du défunt avec une certaine symbolisation. Même si cette phase semble acquise dès l'âge de 7 ans, il est étonnant de constater combien d'adultes ne semblent pas l'avoir bien intégrée.

Il en est de même du sentiment de toute-puissance avec lequel tout enfant naît et qui doit peu à peu s'estomper au fil des années. C'est d'ailleurs le défi du développement de l'homme que de s'accepter tel qu'il est et non tout puissant. Face à la mort, et dans une situation de deuil, l'homme peut tenter de se croire tout-puissant. Toute la démarche vers l'amortalité est de cette veine et fait le lit à la souffrance exacerbée et éloigne bien l'homme du principe développement.

Le deuil à tout âge

Le deuil, est un état qui peut malheureusement s'imposer à toute personne vivante, quel que soit son âge. Que dire d'un deuil vécu par un enfant ? Rappelons-nous que puisque l'enfant va comprendre le monde de façon différente au fil des ans du fait de ses capacités sensorielles, cognitives, mnésiques, psychiques différentes, il va se réapproprier l'être défunt à sa mesure au fil de ces années, entre histoire, mémoire et oubli. Cette histoire est d'autant moins fournie que l'enfant est jeune. Elle devra pour que l'enfant continue son travail de deuil être reconstituée par l'aide d'autrui, ces autres survivants qui auront à redire, à réinscrire le défunt dans l'historicité de la famille. Cette mémoire qui sans lui faire défaut ne lui est pas forcément consciente. Elle doit être régulièrement réalimentée, revivifiée par les survivants de toute la communauté qui avait connu le défunt. Afin que l'oubli qui pourtant est au cœur de l'apprentissage de la vie, comme l'apoptose est nécessaire pour donner la vie, ne soit pas total.

Année après année, l'enfant va alors revisiter sa mémoire, la réactualiser, à partir de son ressenti de la détresse liée à la perte ressentie, et à partir des notions plus rationnelles sur la mort du défunt et avec les notions cognitives ou culturelles sur la mort qu'il a pu comprendre années après années. Le deuil chez l'enfant impose donc à l'environnement un effort d'accompagnement particulier. Et le développement de l'enfant sera dépendant de sa propre capacité à assumer ses deuils mais du fait de leur besoin de s'identifier aux adultes survivants il sera aussi dépendant de la façon dont les adultes sauront eux aussi assumer leurs deuils.

L'adulte face au deuil est-il finalement si différent de l'enfant dans sa difficulté à se réapproprier le défunt? Nous avons déjà souligné combien l'adulte n'avait jamais atteint une étape optimale de compréhension du monde. Il est lui aussi, année après année, face à lui-même, face à cette mort qui se rapproche, face à un monde qui lui expose sa complexité et sa

¹⁶⁵ de Broca A., *Deuils et endeuillés*, Paris, Masson, Médecine et psychothérapie, 2006, pp. 137-146.

diversité amené à revisiter son être défunt à travers le filtre de sa compréhension du monde aux grandes étapes de sa vie (notamment celles de la cinquantaine, de la mise à la retraite, des premières grandes défaillances corporelles...). L'adulte a aussi besoin dans son travail personnel de développement de l'aide de ses pairs adultes, de toute la société qui pourra aussi assumer la perte d'un de ses membres en montrant sa possibilité de survivre à cette perte mais aussi en ne l'oubliant pas et en respectant un hommage à l'être disparu. Les cérémonies sociales autour des anniversaires des morts pour la France sont ici exemplaires.

La mort, souvent étudiée sous le couvert de l'eschatologie ou du salut après la mort, l'a été ici sous l'angle du survivant qui du fait de sa posture temporelle et spatiale a à assumer ce fait s'il ne veut pas lui-même, mourir à lui-même.

Le deuil est en tous les cas donc plus qu'une acceptation. Il est élaboration d'une nouvelle identité, réalliance à l'autre-défunt et donc à soi, jour après jour jusqu'à la fin de sa vie. Le principe développement est donc basé sur l'assomption des deuils successifs que chaque homme doit vivre.

L'intersubjectivité humaine se vit entre dons et pardons

La vie est morts successives, mort de soi pour être soi-même comme un autre, morts nécessaires pour vivre. L'être humain est être-de-relation, et sa vie est échange-de-relations. Comment accepter ce travail de perte d'enveloppe si ce n'est avec des prochains qui doivent l'accompagner et le libérer de gangues inutiles ? Comment entrer dans ce travail d'interactions continues sans vivre trop de tensions puisque tout processus qui crée de la vie sont et font émerger de l'énergie ? De quelle énergie parle-t-on ? D'une énergie créatrice ou d'une énergie destructrice et de violence ? Le retrait des enveloppes qui amène des questionnements et beaucoup de doute pour celui qui le subit doit être soutenu par ces *Tu(s)* qui font lui face. Ces *Tu(s)* qui ne doivent en aucun cas laisser se faire l'accouchement seul. Leur responsabilité est totale. Ce n'est qu'à ce prix qu'il pourra naître à lui-même comme un autre avec un sentiment de confiance en soi parce que confiance en ces autres proches et attentifs. Ainsi pourra-t-il entrer dans une revitalisation de son être-en-soi, dans une réalliance avec lui-même autant qu'avec les autres.

Les échanges particuliers, ces échange-de-relations qui humanisent sont les dons et le pardon. H. Bergson rappelait d'ailleurs dans « *l'évolution créatrice* » que la vie ne peut en fait se réaliser sans ces deux dynamiques que sont les dons et le pardon. Pas un seul jour que l'homme vivra, qu'il n'aura à assumer son ambivalence en sublimant cette violence négative par un acte profond de don-pardon vis-à-vis de lui et de son prochain. La mise en acte du don est un geste d'humanité d'autant plus qu'il est associé à une parole aimante. Dans certaines situations, la spécificité humaine du don l'amène parfois jusqu'au don hyperbolique du don de sa vie pour autrui. Mais dans d'autres situations le don peut ne pas être considéré comme élément de croissance et positif par le receveur. C'est dire si la notion de don n'est pas univoque et doit être explorée dans notre travail. Le pardon quant à lui est un don particulier qui permettra la réalliance après une violence induite entre deux personnes. C'est rendre possible à nouveau la relation « *Je – Tu* » qui avait été blessée ou détruite, c'est-à-dire c'est permettre une réouverture sur une nouvelle mise-en-présence entre les deux alors qu'en absence de pardon la situation difficile renverrait à un « *Je-te_Tue* » c'est-à-dire à une mise à l'écart voire une exclusion de celui qui a fait violence par celui qui a souffert.

Ainsi puisque le principe développement est assomption de sa vie, jour après jour avec ses étapes, puisque le développement est relation, alors le principe développement a pour squelette les «dons et pardons».

Parcourons donc les différentes manières de parler de ces dons et pardons en remarquant que la philosophie n'a pas donné à ces deux éléments toute l'importance qu'ils nous semblent avoir au regard de ce que nous avançons. Aristote¹⁶⁶, repris un peu différemment par Sénèque¹⁶⁷, avait certes souligné combien le travail personnel vis-à-vis de soi et vis-à-vis d'autrui était de faire fructifier les dons qui nous avaient été donnés mais qui étaient en germe en chacun d'entre nous. Mais nous verrons qu'il faut parler d'autres types de dons que les potentialités qui sont inscrites au fond de chaque homme dès sa naissance. Aristote a aussi souligné combien l'amitié était cette vertu principale, puisque justement, l'amitié est cette relation intime qui permet de savoir que la relation reste vraie et en confiance malgré les différents qui ne manquent pas de survenir au cours de la vie, même entre deux amis. Depuis, bien peu d'autres philosophes ont voulu aborder ce thème lui reprochant probablement en partie d'être trop connoté du point de vue moral et religieux. Notre présentation se distinguera cependant d'une des dernières contributions sur le sujet du don car son auteur G. Richard¹⁶⁸

¹⁶⁶ Aristote, *Ethique de Nicomaque*, trad. J. Voilquin, Paris, GF Flammarion, 43, 2001.

¹⁶⁷ Sénèque, *Des bienfaits*, trad. F. Préchac, Paris, Les belles lettres, Col. Universités de France, 2 tomes, 1972.

¹⁶⁸ Richard G., *Natures et formes du don*, Paris, L'harmattan, Coll. Ouverture philosophique, 2000, 340 p.

dit vouloir tenter à se soustraire d'une approche empirique, phénoménologique et systémique que j'assume être mienne, pour tenter de différencier la complexité du don. En séparant le don entre don ontique, don non ontique et don ontologique il tente de cerner ce qui est de l'ordre du don-transfert-d'objet appelé don-d'un-étant ou don ontique et le don-du-rien, don non ontique, don d'une vacuité possible à trouver en soi par l'éducation pour faire advenir l'être à soi-même. Seul ce dernier type de don serait réellement un don dans sa perspective, puisque le don ontique ne peut pas être considéré à son avis comme don réel étant lié à une demande directe ou indirecte d'un retour d'un contre don. Notre propos en partant de notre principe développement soulignera qu'il ne peut pas y avoir une telle différence entre les deux et que l'homme se construit en son étant et en son esse par les dons successifs, dans une dialectique permanente entre lui et ses alter ego, lui et son prochain afin que chacun puisse prendre une place réelle dans le monde à travers ses propres dons et pardons. Enfin, son travail n'explore pas la partie la plus humanisante du don sous sa forme du pardon alors même qu'il précise dans sa conclusion que le don est *le principe de la philosophie de l'existence*¹⁶⁹, idée que notre travail soulignera à son tour amplement.

Quant au thème du pardon, nous reprendrons à la fin de notre propos notamment H. Arendt et P. Ricœur qui ont essayé de questionner l'impossibilité ou non du pardon après les barbaries du XX^e siècle, puis discuterons avec J. Derrida sur le fait qu'à son avis la notion de pardon est trop utilisée contredit en cela par E. Morin. Mais parlent-ils tous des mêmes notions ?

Les dons

Si peu de philosophes ont parlé du don dans leurs réflexions en dehors d'Aristote ou Sénèque, il est difficile de ne pas ouvrir le thème du don par ce qui a été rapporté avec un regard anthropo-éthnologique et sociologico-développemental par M. Mauss¹⁷⁰ même si nous nous en éloignerons très vite. M. Mauss soulignait combien le don est au cœur du *développement* de sociétés dites archaïques et que le don rendait compte de plusieurs obligations : « donner – recevoir – accepter – rendre ». M. Mauss et le mouvement anti-utilitariste¹⁷¹ ont alors infléchi la réflexion du don par tous leurs travaux autour de ce qui se réalise entre deux communautés lorsque l'une donne à l'autre. Ces travaux montrent à leurs yeux que le don et le contre don étaient ni contrat, ni seulement échange technique, mais bien plus un moyen de vivre ensemble. Pour eux, le don d'objet est un échange particulier puisqu'il se situe a priori en dehors de la sphère marchande même si le « rendre » était l'obligé du donner. Le fait que ce don devait être suivi d'un contre don pour que la relation sociale intercommunautaire soit positive a amené C. Lévi-Strauss¹⁷² à ne plus appeler don ce qui l'était par Mauss. M. Weber dira aussi qu'il n'est possible d'appeler don que ce qui est un phénomène purement gratuit, ne procédant d'aucun calcul, pour le différencier de l'échange (« mouvement hors de soi ») qui serait une *« offre fondée sur un contrat librement consenti, d'utilités effectives, continues, présentes ou futures répondant à une offre de prestations analogues quelle qu'elle soit »*¹⁷³. » G. Richard, va bien plus loin en disant qu'il n'y a pas de

Sa troisième partie parle du don de l'être. Il s'éloigne en partie de notre réflexion présente car aborde le don Origine, originel. Mais nous parlerons du don de l'être au sens « soi » dans les autres chapitres de notre travail notamment autour de la remise en question du principe d'autonomie, que Richard ne discute d'ailleurs pas précisément.

¹⁶⁹ Ibid., p.332. (italique souligné par l'auteur)

¹⁷⁰ Mauss M., « Essai sur le don », (1924) *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, Coll. Quadrige, 1989.

¹⁷¹ M.A.U.S.S. Revue du Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales. Essais, recherches et débats, entre socioéconomie, politique et histoire. www.revuedumauss.com

¹⁷² Lévi-Strauss C., *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, Coll. Quadrige, 1995.

¹⁷³ Weber M., *Economie et société. 1 Les catégories de la sociologie*. Trad. Chavy et Dampierre. Paris. Pocket, Agora, 1995, p. 114-115.

véritable don s'il n'est pas «transfert définitif et sans contrepartie»¹⁷⁴? D'autres chercheurs ont depuis tenté de comprendre comment d'une telle forme du don très sociologique et communautaire, on était passé à un don plus singularisé puisque le don perdait peu à peu son motif et son objectif devenant échange dans le cadre de contrat¹⁷⁵. La société quelle soit libérale ou matérialiste semble entraîner l'homme à perdre conscience de ce fabuleux paradigme de la relation humaine d'après ces auteurs¹⁷⁶. *L'homo oeconomicus*, dernier postulat d'une relation sociale de type utilitariste qui semble envahir la société pour le «bien de son développement!» pourrait-il revenir à un *Homo donator* qui seul pourrait ré-humaniser les relations interpersonnelles se demande Godbout¹⁷⁷?

Qui faut-il entendre et qu'est ce que le don finalement? Au delà de leurs différences, et si chacun présente des situations différentes, chacun d'eux ne dit-il pas à mot couvert que le don est d'abord mise en relation entre deux protagonistes (deux êtres ou deux communautés). Le don, qu'il soit ou non associé à un échange de bien, qu'il soit phénomène appelé don et contre-don, est avant toute chose mise-en-relation. Et en cela, et partant de notre posture sur l'homme, sur cet être-de-relations (passivité), sur cet être-en-relations (capacité), sur cet être-pour-les-relations (visée), sur cet homme en développement dans son histoire, notre réflexion nous amènera à distinguer bien autrement la fonction du don.

Les dons au quotidien

Si la philosophie a du mal à parler de dons, il est plus aisé de trouver dans la sagesse populaire quelques dictons qui en soulignent toute l'importance comme ceux-ci.

«Ce qui n'est pas donné est perdu.»¹⁷⁸

«Que me reste-t-il de la vie? Que me reste-t-il? Que cela est étrange, il ne me reste que ce que j'ai donné aux autres.»¹⁷⁹

«Ce qui est donné est donné. S'il est repris c'est un vol.»¹⁸⁰

Comment ne pas être aussi dans la vie courante sensible à des situations tout à fait particulières qui soulignent que l'interaction humaine est spécifique puisque fondée sur ces échanges-de-relations appelés dons. Commençons par rapporter deux situations vécues à Madagascar, lieu d'une profondeur particulière et qui feront le lien entre les attitudes maussiennes et le don tel que nous en parlerons ensuite?

Quel n'était pas notre étonnement lorsque nous faisons le marché à Antananarivo¹⁸¹ où le vendeur y vantait à qui voulait l'entendre combien ses fruits et légumes étaient beaux! Beaux... pour être achetés évidemment. Et quand un acheteur venait à lui demander ses fruits, ses légumes, il s'ensuivait un «palabre», une discussion pour convenir d'un prix. Le prix ainsi convenu, le vendeur ne pouvait pas s'empêcher de donner un ou deux fruits supplémentaires. Car si les deux avaient convenu d'un prix, dans une sorte de dialectique dans une réelle éthique de la communication, le vendeur ne pouvait pas ne pas faire remarquer que la présence de l'acheteur est en soi un honneur pour lui et ses fruits. Et si le prix est fixé, qui peut vraiment dire la valeur de ces fruits? Si nous ne pouvons empêcher certains d'y voir une tentation d'imposer une nouvelle stratégie marketing de l'échange, il nous semble qu'ici cet achat-échange dépasse dans sa forme toutes les caractéristiques de l'achat pur et simple mais

¹⁷⁴ Richard G., *Natures et formes du don*, Paris, L'harmattan, Coll. Ouverture philosophique, 2000, p. 29.

¹⁷⁵ Godelier M., *L'énigme du don*, Paris, Champs Flammarion, 2002, 295 p.

¹⁷⁶ Caillé A., *Anthropologie du don*, Paris, Ed. La découverte, Poche, 2007, 275 p.

¹⁷⁷ Godbout J.T., *Le don, la dette et l'identité*, Paris, Ed. La découverte, recherches, 2000, 187 p.

¹⁷⁸ Proverbe sanskrit.

¹⁷⁹ Tekey an V., in Montreynau F., Matignon J., *Citations du monde entier*, Paris, Le Robert, Collection usuels, 2006, p.128.

¹⁸⁰ Diction français.

¹⁸¹ Au marché d'Antananarivo (Madagascar) en 1983-1984, lors d'un séjour de 2 ans.

renvoie à une dimension réellement ontologique. Ce vendeur est ici au plus profond et au cœur du processus de relation, au cœur du don qui amène autrui à se sentir respecté et donc respectable. Les deux protagonistes en sortent grandis dans leur capacité d'être. Dans un second temps, chacun et notamment l'acheteur aura à expérimenter si le contrat, ici acheter de bons fruits, se révèle exact ou pas. L'un et l'autre auront fait véritablement attestation réciproque. Et cela pour quelques fruits !

Dans un tout autre registre, mais toujours à Madagascar, quel ne fut pas mon étonnement quand les familles dont j'avais accompagné un enfant au dispensaire ou à l'hôpital venaient me remercier, me donner un encouragement parce que j'avais été présent jusqu'au bout alors même que leur enfant était décédé¹⁸² ! De quel don parle-t-on ici si ce n'est le don de la vie, de la confiance en l'humanité malgré la pire des contingences. Comment ne pas voir dans ces situations, le plus quotidien mais en même temps le plus extraordinaire apprentissage de la relation humaine !

Reprenons maintenant quatre autres situations pluriquotidiennes qui soulignent combien la vie ne peut se passer de ces relations particulières que sont les gestes gratuits, asymétriques mais réciproques et jamais univoques.

Une attitude au quotidien est de pouvoir se mettre en attention à autrui. L'ouverture est le début du don, de cette disposition particulière, où celui qui s'ouvre, permet une effraction dans sa quiétude antérieure. «*Bonjour* », c'est aller au devant d'une réponse amenant à devoir se détourner de son chemin initial, de s'arrêter afin de partager du temps, un regard, une main tendue.

Que veut dire «*s'il te plait* » si ce n'est cette capacité de comprendre que, seul, il lui est impossible de réaliser ce qu'il voulait faire ? Ce mouvement vers autrui est un mouvement généré par la confiance envers l'autre qui non seulement doit savoir mais aussi doit pouvoir m'aider dans ma tâche. Mais à l'inverse, quelle est cette folie pour s'en remettre à autrui et lui montrer sa défaillance, sa vulnérabilité ?

Qu'est ce que «*merci* » si ce n'est une attitude d'ouverture à une aide, acceptée, validée et intériorisée. Si cette aide a pu lui donner plus de capacités pour dépasser une difficulté face à un événement, accepter l'aide c'est aussi montrer sa fragilité, sa vulnérabilité, son insuffisance puisque sans l'autre, le donataire n'aurait pas pu réaliser son action de façon aussi optimale ? Ces mots sont appris dès le plus jeune âge comme si ces mots «magiques» ouvraient la clé de la relation, ouvraient sur un nouvel univers où finalement tout pouvait être réalisé... à deux ? Qui n'a pas entendu un enfant dès ses premiers mots, dès 16 mois, répéter de drôles de mots, articulés comme il le peut, «*t'plè* » et «*aci* », car ensuite tout devient alors tellement plus simple ? Certes, les mots magiques ne seront pas dits très consciemment dans un premier temps, c'est à dire avant 24-27 mois, période où l'enfant comprend l'importance de ce lien relationnel. Combien de fois par contre, il est possible de voir l'enfant par défi ne pas vouloir s'engager dans cette relation en voulant imposer à l'autre sa propre commande ? La phase de relativisation de la toute-puissance infantile passe par l'apprentissage de ces mots magiques, ces mots «don», don primaire.

Et puis pourquoi ne pas y ajouter un grand «*sourire* », le langage primaire de la relation, simple, doux et si facile à faire, surtout quand en retour, «sa maman» lui renvoie le sien, tout aussi large, étincelé de pépites de joie au sein de ses yeux. Qu'est ce que le sourire si ce n'est encore une façon d'entrer en communication à l'autre ? Si E. Levinas nous rappelle que le rapport éthique à autrui consiste à ne même pas se souvenir de la couleur de ses yeux¹⁸³, peut-être faut-il se rappeler qu'à peine né, la mère accueille ce petit d'homme par le plus grand des sourires malgré la souffrance de l'accouchement. L'enfant va peu à peu réagir de la même manière dès ses premiers jours en ébauchant le sourire spontané, sorte de réponse

¹⁸² de Broca A., *Adieu Pitchoun*, Paris, Cerf, réed 2007, p.18.

¹⁸³ Levinas E., *Ethique et Infini*, Paris, Livre de poche, Biblio essais 4018, 1982, 120 p.

béate à un sentiment de bien-être, probablement d'origine sous-corticale et donc décrite comme inconsciente. Mais qui peut dire que cela est inconscient quand on constate qu'en cas de dépression maternelle grave en post-partum, l'enfant lui-même entre en dépression, ne sourit plus et ne se développe plus ? Le «sourire réponse » décrit comme plus adapté apparaît «normalement » dès les deux - trois premières semaines de vie ou plus précisément dès la 42-44^{ème} semaine post conceptionnelle. Il semble plus conforme à notre définition de la conscience humaine ou du moins semble être une réponse à une «vraie » interaction. Son absence à cet âge est une marque de retard de développement inquiétant. Le sourire est-il don ? De nombreux textes poétiques montrent qu'il n'y a pas don plus grand que cet acte aussi banal qu'une légère contraction des plus petits muscles de la face, les muscles zygomatiques et triangulaires des lèvres. Un poème très connu de R. Follereau est même souvent affiché dans de multiples salles de soins pour inciter chacun à se sentir en paix avec autrui et avec soi-même. Un sourire ne coûte rien et produit beaucoup dit-il. Et si toutefois, *«vous rencontrez quelqu'un qui ne sait plus sourire, soyez généreux donnez-lui le vôtre, Car nul n'a autant besoin d'un sourire que celui qui ne peut en donner aux autres »* dit-il en la fin de son poème¹⁸⁴. Qui n'a pas fait l'expérience d'une grande bouffée de chaleur intérieure quand une personne connue ou non vous regarde avec un sourire si simple, si naturel, si enveloppant, si développant ? Qui ne sent pas «obligé » de répondre à son tour par un sourire ?

Le don est relation et la relation est don

L'interaction interhumaine ne peut se réaliser que sous la forme d'un échange particulier car elle doit amener à un réel partage. L'étymologie du mot échange souligne une notion de va-et-vient en vue d'une équilibration des deux systèmes partenaires¹⁸⁵. Il y a nécessité d'équilibre, d'équilibration, sans symétrie ni d'identité (mêmeté) mais sûrement une réciprocité. Le don qui ouvre à une relation entre deux protagonistes se distingue pourtant de l'échange puisque le don est a priori gratuit, en ce sens que le donataire (et nous le reverrons dans les propos suivant) peut ne pas se sentir obligé d'y répondre sans remettre en cause le don. Malgré l'absence d'obligation de réponse de don en réciprocité appelé contre don, le don a entraîné entre les deux protagonistes une mise-en-présence qui obligera implicitement à une mise-en-absence pour permettre aux deux personnes de se délier et de se réallier avant une prochaine mise-en-présence.

Donner c'est entrer dans la temporalité et c'est inscrire l'événement, ce présent-vécu dans la mémoire des deux protagonistes les amenant à devenir soi-même comme un autre après cet épisode pour accroître ou diminuer le coefficient de confiance antérieur qu'ils avaient l'un envers l'autre et de l'un vis-à-vis de soi-même. Car le retentissement d'un don dépassera donc toujours la valeur de ce qui est donné ou proposé puisque cet échange-de-relation est source de remise en question de l'identité même de chacun des protagonistes dans leur histoire propre. Replacer le don ensuite dans l'histoire des hommes amène dès maintenant à souligner qu'aucune forme de don ne pourra jamais avoir la même signification, la même portée symbolique ou psychique à deux instants différents pour les deux protagonistes. C'est dire si le don prend une particulière place dans la vie de l'homme, dans son développement.

¹⁸⁴ Follereau R. *Le sourire*

«Il enrichit celui qui le reçoit sans appauvrir celui qui le donne, Il ne dure qu'un instant, mais son souvenir est parfois éternel. Personne n'est assez riche pour s'en passer, Personne n'est assez pauvre pour ne pas le mériter. Il crée le bonheur au foyer, soutient les affaires. Il est le signe sensible de l'amitié. Un sourire donne du repos à l'être fatigué, Donne du courage au plus découragé. Il ne peut ni s'acheter, ni se prêter, ni se voler, Car c'est une chose qui n'a de valeur qu'à partir du moment où il se donne. Et si toutefois, vous rencontrez quelqu'un qui ne sait plus sourire, soyez généreux donnez-lui le vôtre, Car nul n'a autant besoin d'un sourire que celui qui ne peut en donner aux autres. »

¹⁸⁵ Rey A et coll., *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, T.1, p.1160.

Le don, créateur-de-relation, renvoie surtout à la part symbolique de ce qui est reçu soulignant que le donataire est la fin en soi du don. Le don dans son idéal est donc en soi un phénomène à sens unique amenant le donateur à ne pas espérer de retour de quelque nature que ce soit. Nous verrons que ce n'est pas ainsi qu'il faut présenter l'acte du don puisque cet acte totalement libre ouvre le receveur dans une liberté réciproque au don en réciprocité, envers le donateur ou envers autrui. Le don devient simple échange voire instrumentalisation d'autrui, quand l'autre est vécu comme un moyen et non comme une fin, amenant le donateur à attendre un bénéfice direct de son don.

Le don ne peut pas de ce fait se décliner comme «*Le*» don. Il semble nécessaire de parler «des » dons puisqu'ils sont de natures bien différentes même si chacun d'eux ouvre sur une relation nouvelle entre les deux protagonistes. Mais comme toute relation, il est nécessaire de prendre les précautions nécessaires pour que les deux protagonistes puissent entrer en relation dans cette liberté, cœur du don. Puisque toute relation est mise en œuvre après avoir été pensée, un don ne peut donc pas être mise en œuvre sans précaution. Un anniversaire ne se fêtera pas à n'importe quelle date, n'importe où ni avec n'importe quelle personne. Le don pour qu'il reste don implique que chacun des protagonistes soit en phase l'un avec l'autre. Le don va de ce fait nécessiter que l'un des protagonistes initie le projet, la pensée et l'acte quand l'autre demeure dans une certaine attente non d'un don mais d'une relation. Nous verrons que l'initiative peut partir tant du donataire que du donateur voire de la société (ou son substitut).

La forme du don ne peut être passée sous silence vue l'importance qu'elle aura dans la qualité de la relation instituée. Il sera enfin très difficile de pouvoir raisonnablement dire si celui qui reçoit (donataire ou receveur selon les situations) a bénéficié du don, car lui-même ne saura pas toujours le dire. Cette relation implicite au don peut parfois faire violence quand elle n'est pas acceptée par le donataire parce qu'elle apparaît comme une intrusion, comme une invasion, plutôt que comme une aide pour celui qui est l'objet du don. C'est une des difficultés du don que de ne pas toujours être ajustée à la dynamique des deux protagonistes. Mais dans ce cas là, peut-on encore parler de don si celui-ci amène à la désintégration de la relation à l'autre et toute confiance en soi ? Que dire d'un don qui serait mal approprié au donataire, inadapté à son attente signifiée ? Que dire d'un don adapté, attendu, nécessaire voire vital comme un greffon rénal ou cardiaque quand le greffé ne se reconnaît ensuite plus lui-même¹⁸⁶ ? L'homme doit accueillir ce qu'il reçoit et ce n'est pas si facile. Le don amène toujours un devoir de décentrement de soi pour laisser le don prendre sa place en soi. Mais jusqu'à quel prix psychique le receveur doit-il accepter le don ?

On peut ainsi dire autrement que si le don est un étant ajusté à un homme-fin-en-soi, il est don parce qu'il amène le donataire, cet autrui inconnu porteur d'une dignité incommensurable, à se découvrir altérité toute autre grâce au don. Le don par la relation nouvelle qu'il implique est donc bien au cœur du développement.

Le don est aussi défini comme qualité reçue

Avant de mieux cerner les difficultés de penser les dons, et d'en apprécier leur importance dans notre recherche, il est important de pouvoir souligner ce qui est don reçu telle une «*qualité particulière* » que possède une personne. Le receveur est ici particulièrement au cœur et au centre du don reçu, qu'il doit assumer. Don total, imprévu, non programmé, qualité exceptionnelle, compétence extra-ordinaire ou grâce certes mais dont il paraît être seul à bénéficier. Mais va-t-il en bénéficier réellement s'il est seul à l'utiliser car quel avantage a-t-il d'avoir un don exceptionnel s'il ne peut le partager avec autrui ? Nous voyons déjà ici combien un don amène de facto des contraintes, contraintes d'être-en-relation.

¹⁸⁶ Dossier thématique Les greffes, in *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier Masson, 2004, 4, pp. 189-222.

Un don-qualité ne se cache pas, ni ne peut se garder pour soi. Le retour sur autrui, sur d'autres alter ego est au cœur même du don-qualité. Le don-qualité est création de relation que si celui qui en est l'objet peut le faire fructifier afin que dans un second temps, ce don soit offert à autrui. Aucun *Mozart* n'a pu mettre en valeur ses dons sans l'attention d'un autrui l'amenant doucement à développer son don. Cette qualité qu'il peut ensuite offrir à son environnement, pour le bonheur d'hier, d'aujourd'hui et de demain. Si chacun a reçu des dons-qualités, personne n'a reçu la sagesse ni toutes les vertus ce qui doit amener chacun à plus d'humilité et à comprendre que si don-qualité il y a, celui-ci est une ouverture à la compréhension du don de soi.

L'homme dans sa complexité a pourtant bien des difficultés pour vivre l'apprentissage de l'humilité et à la vie parfaite quand celui-ci se sent le destinataire de dons-qualités reçus exemplaire. Rappelons que E. Kant dont les dons en philosophie ont permis à tant d'autres chercheurs d'avancer n'est pas connu pour avoir eu une vie relationnelle optimale sauf à dire qu'il avait optimisé la rigueur de sa vie réglée comme une partition monotone. Il n'est pas nécessaire de présenter tous les artistes qui par leurs créations ont ouvert l'humanité à sa complexité. Beaucoup pourtant se sont trouvés hors du champ social du fait de leurs dons si particuliers. Comme Canguilhem le rappelait, un don particulier amène parfois à l'anomalie voire à l'anormalité, quand celui-ci est si difficile à porter, quand il est si difficile à partager avec l'environnement. Notre pratique auprès d'enfants extra-ordinaires par leurs capacités intellectuelles, enfants dits enfants précoces ou à haut potentiel intellectuel¹⁸⁷, nous montre combien il n'est pas si facile de vivre en portant une telle spécificité. Plus de la moitié d'entre eux disent ne pas pouvoir se sentir en phase avec leurs pairs de leur classe d'âge, à ne pas pouvoir dire « nous » lors d'une participation en commun à une action. Ces qualités parfois si difficiles à accepter amènent ces personnes à se sentir rejeter, à avoir une image d'eux très négative et les entraînent dans le champ de la dépression. D'autant que si dons-qualités il y a, ceux-ci ne sont jamais totalement homogènes sur toutes les compétences et que de ce fait l'enfant dit précoce se caractérise par ce qu'on appelle une dyssynchronie¹⁸⁸. Que de tensions internes ces enfants ne vont-ils pas subir, ressentir, vivre, ou refouler avant de pouvoir dire *Je* et donc pouvoir se regarder dans le miroir de l'autre !

Si tout le monde n'est ni Kant, ni enfant précoce, toute personne aussi démunie ou défaillante soit-elle présente des dons-qualités, des capacités spécifiques pour analyser le monde, pour l'en-visager à sa manière. Ses sens, ses capacités mnésiques, ses capacités conceptuelles si différentes entre chaque personne permettent de parler de ce monde environnant de manière particulière et d'en montrer sa polychromie. C'est par la polyphonie des chœurs des humains que le monde peut être compris avec toutes ses richesses. Car si le soleil est impossible à regarder de face, le regarder à travers les multiples palettes des verres composant un vitrail permet d'en percevoir toute l'étendue du spectre de la lumière sans devenir aveugle. C'est aussi par ce biais de la différence des dons-qualités que chacun possède en degrés et natures différents que l'homme est toujours étrangement autre de son alter ego.

L'homme naît avec des dons-qualités et cela renvoie à la notion de potentialités telles que Aristote le disait. L'homme peut ainsi apporter à autrui ce regard propre et apprendre par la différence ressentie comment entrer dans le don à offrir, entrer dans la relation pour que les dons-qualités des uns et des autres entrent en synergie.

¹⁸⁷ « Actualité sur les enfants précoces », ANAE, Paris, 2003, 73.

Bulletin Officiel (France) BO3/4/03, du 14 et 18/4/02, n°16 : accueil de l'enfant précoce et du 5/5/05, n°18, art L321-4. Plus de 50 % des enfants dits précoces, c'est à dire qui ont un Quotient intellectuel de plus de 130 n'arrivent pas au niveau du baccalauréat !

¹⁸⁸ Terrassier J.-C., *Les enfants surdoués ou la précocité embarrassante*, Paris, ESF, pp.32-45.

Le don est intersubjectivité

Le don est action entre un donateur et un donataire, entre deux protagonistes, entre un donneur ou un receveur, chacun sur un plan de la dialogique. Si le donataire doit être finalité première du don, nous soulignons encore avec les analyses suivantes combien c'est l'interaction entre les deux protagonistes qui amène à valider ou non si l'acte de relation peut être signifié et signifiant d'un don. Nous examinerons donc successivement chacun des deux protagonistes avant de les présenter dans une dynamique de la relation. «Qui donne ? Qui promeut le don ? Dans quel état d'esprit se produit le don ? Dans quel contexte et envers qui le don est destiné ? » sont autant de questions qui renvoient à l'éthique même du don. Il en est de même pour se demander si le don est obtenu après une demande, une plainte, une imploration ou une supplication ? Dans quel état d'attente ou de dépendance semble être le futur receveur ? Dans quelle position se place-t-il afin d'obtenir ce qu'il demande ? Enfin que dire de la relation ainsi instituée, est-elle ambiguë ou non ? Peut-on toujours dire que le donataire est au centre et principe du don ¹⁸⁹ ? Toutes questions qui s'éclaireront à partir des différentes situations présentées.

Le don, exploré dans la perspective du donateur

Qui est le futur donateur et dans quel esprit voudra-t-il s'engager dans le don ? le don est-il réalisé spontanément par le donateur ou est-il réalisé à la demande du futur donataire ?

Si le don paraît provenir d'un mouvement du donateur vers un autrui, il est important de signifier combien le regard du donateur peut être très différent selon la manière dont il se situe par rapport au don.

Le don a plusieurs formes, amenant encore plus de complexité à parler de don exemplaire, car le don d'un objet n'est pas tout à fait identique au don d'une idée, au don d'un signe d'amour et probablement très différente du don de la vie au profit d'autrui. Mais en toute circonstance, la relation instituée ne peut pas ne pas amener une modification du degré de confiance ou de défiance, de coopération ou de non coopération entre les deux protagonistes, voire même avec une personne qui n'en na pas été l'entre les deux protagonistes, voire même avec une tierce personne qui n'en n'a pas été l'objet et qui serait alors jalouse du don fait à autrui ? Alors que le don est synonyme le plus souvent d'un accroissement de liberté et reconnaissance essentielle de la dignité de l'autre, il est possible malheureusement de constater que de nombreuses situations ne peuvent être facilement considérées comme un don créateur de confiance. La complexité de la psyché humaine est d'autant plus difficile qu'il n'est pas évident qu'un même don entraîne un même dynamique dans la relation avec autrui ? Quelle visée réelle de chaque action doit-on se demander pour chaque acte puisque certains actes déjugent autrui alors même qu'ils paraissent être centrées sur et pour autrui ? Toutes ces réflexions montrent que le don n'est pas non plus une vertu parfaite, puisque l'homme peut la pervertir et que ce n'est pas tant d'avoir donné quelque chose qui fait la particularité du don mais bien plus le contexte et la finalité de ce don par le donateur.

La résultante du don en terme de relation sera probablement différente selon les modalités de la mise en acte du don ? Les deux protagonistes sortiront-ils de cet échange avec un degré de coopération augmenté ou au contraire avec une défiance voire une animosité nouvelle ? Il existe en effet des situations où le don n'est pas bien assumé par une des deux parties voire les deux parties. Ne parle-t-on pas de cadeau empoisonné pour des dons qui ne sont pas les mieux adaptés voire dangereux pour celui qui en est le donataire, cadeau empoisonné que nous appelons ce don-négatif dans notre partie suivante.

¹⁸⁹ Richard G., *Natures et formes du don*, Paris, L'harmattan, Coll. Ouverture philosophique, 2000, p. 45.

Pour mieux en saisir l'importance, nous présentons un certain nombre de situations qui sont parfois enchevêtrées entre elles montrant toute l'ambiguïté de l'homme dans ses relations d'autant qu'il est parfois difficile de distinguer le don de soi en soi et celui associé avec ou sans objet offert.

«*Je donne ce que je veux,... de mon superflu ou non* » est une phrase bien souvent entendue. Si certains peuvent entendre par cette phrase le peu de cas du donataire ici, cet acte est parfois riche d'un don totalement altruiste et est déjà au cœur d'un travail de lien social comme il est possible d'en voir l'effet par le don du sang «libre et anonyme et non rémunéré ». Il est malheureusement parfois réalisé sans véritable travail de discernement de ce qui est bon et nécessaire pour autrui. Autrui dans cette situation peut ne pas être reconnu comme totalement digne et ce don peut devenir bien rapidement don-négatif quand il dérive en volonté de domination, de supériorité condescendante¹⁹⁰. Il en est ainsi lors d'envoi de livres ou de matériel technique en pays dits en développement sans se préoccuper de la réalité du pays !

«*Je donne ce que je dois... (par obligation juridique : impôt, héritage, achat ou par obligation morale) en me préoccupant ou non de celui qui reçoit* ». Cet acte s'inscrit bien souvent dans une dynamique sociale, politique. Par cette dynamique de type déontologique qui peut paraître hétéronomique puisqu'il s'agit d'un dû, d'une obligation, chacun des deux protagonistes peut cependant se sentir respecté au sens de la loi commune, même si ce respect est «forcé ». La relation est factuelle et n'est pas nécessairement placée sur le registre symbolique et donc nous éloigne de ce que nous avons appelé don. Acte du devoir qui peut créer parfois du lien social mais assurément peu de mise en mouvement pour promouvoir ni sa propre identité ni celle de l'augmentation de la coopération mutuelle.

«*Je donne ce que je pense devoir être bon et nécessaire à autrui* ». Situation là encore bien ambiguë quand dans le soin notamment, le soignant peut décider en tant qu'expert ce dont aurait besoin la personne malade. Dans de tels cas, cet acte ne rend en rien l'autre libre voire peut même le contraindre tout en rappelant indirectement à ce malade qu'il n'a pas les moyens de prendre de façon personnelle une décision. La dérive du « paternalisme » vient de cette confusion entre don et enrôlement, entre don et asservissement. Mais comment répondre à l'inverse à une famille qui demande au soignant de prendre toutes les bonnes décisions qui s'imposent car «*le docteur c'est vous !* » La phrase bien souvent associée «*On vous fait confiance !* » montre la confiance évidente que cette famille «donne » au corps soignant à la fois sur le plan des aspects techniques mais aussi sur le fait qu'elle se sent reconnue comme véritable partenaire du soin avec ses faiblesses mais avec aussi toute sa richesse de discernement potentiel et de prise en charge.

«*Je te donne ce que tu veux prendre. Je te donne ce que tu me demandes. Prends en moi ce que tu veux ! Préoccupe-toi de moi ou non, de ce qui me reste, de ce dont j'ai besoin moi-même, que ce soit pour un besoin vital, nécessaire ou futile.*» La dynamique semble ici inversée par rapport aux précédentes situations même si c'est encore plus complexe que de n'y voir qu'une simple demande du futur donataire. Car comment parler de don si le donataire ne se préoccupe en rien du donateur (en ne le prenant en retour que comme un simple moyen et non comme une fin en soi) quitte à le dépouiller jusqu'à mettre en jeu son pronostic vital. Le donateur ici peut se comprendre comme dans une démarche totale de don en ne se posant pas de question, étant dans une dynamique pleinement en confiance. Que penser d'un don qui amènerait à la mort du donateur ? Le donataire n'a donc a priori pas intérêt à prendre à autrui

¹⁹⁰ Ricœur P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le seuil, Coll. Points-Essais, 494, 2003, 624.

au-dessus des forces physiques et psychiques du donateur en vue de le maintenir en vie et de maintenir la pérennisation de la relation. On comprend par cet exemple combien le don total doit envisager aussi une sorte de retour où le donateur est aussi pris comme une fin en soi sans quoi la relation que tout don instruit ne peut se pérenniser. De nombreuses situations humaines montrent combien le demandeur peut être asservissant et délétère comme certains enfants tyrans face à leur mère notamment, certains liens entre conjoints, entre membres d'une famille ou d'une communauté. Ce don devient don-négatif quand le donateur semble pris en otage. C'est dire s'il est nécessaire de conclure que le don n'existe que si les deux protagonistes sont fins en soi d'une relation à créer pour une confiance à accroître en chacun d'entre eux et dans la relation alors instituée.

«*Je te donne et je te confie ma vie en te rendant responsable de ma vie* » Qui peut dire cela et sortir grandi de cette relation puisque cette parole semble lier la vie même de l'individu à autrui ? Qui peut le dire si ce n'est le soigné qui accepte d'être opéré ? Qui peut le dire si ce n'est par exemple l'alpiniste qui en tête de la cordée risque de dévisser et de n'être retenu à la vie que par l'attention d'autrui prêt à toute seconde de retenir son partenaire ? Qui peut le dire si ce n'est l'astronaute dont la vie dépend totalement de ses collègues à la base terrienne ? Peut-on parler ici d'un don ou une démission de sa propre responsabilité face aux adversités ? Qui n'a pas escaladé pourrait ne pas saisir l'importance de cette relation si forte entre deux personnes. «*En montagne, le plus beau geste est de rendre l'autre responsable de ma vie*¹⁹¹ ».

Comment ne pas entendre ces phrases dans les situations de soin, où le malade confie sa vie au médecin, au chirurgien ? Le soignant a-t-il vraiment conscience du fait que le malade fait un tel don de soi en confiance ?

Certes dans cette situation, il est possible de dire que le donataire devient responsable du donateur et qu'il lui est impossible de ne pas lui rendre en quelque sorte un service en retour. Il est vrai qu'un don est encore par cet exemple, le signe d'une relation qui peut ne pas être facile à vivre, pour le donataire. Le chirurgien, l'alpinisme encordé peuvent ne pas avoir envie d'assumer cette responsabilité nouvelle, d'autant qu'il n'est pas toujours possible pour l'un ou l'autre (dans nos exemples) de répondre à la demande du premier. Le don doit amener dans ce type de relation à une vigilance accrue du respect de l'une et de l'autre. Cette mise en perspective éthique de la relation instituée entre deux êtres s'impose.

«*Je vais vers toi et me donne à toi afin que tu puisses grandir – Je donne de moi, en soi, en simple présence* ». La relation peut se faire soit parce que le donateur fait une démarche pour aller vers autrui, soit parce que le donataire en a fait la demande, soit parce qu'il y a mise-en-présence imprévue. La situation où le donateur se déplace vers autrui, forme qui peut être associée à toutes les formes de don décrits ci-dessus, renvoie à ce que dit E. Levinas sur le visage qui convoque, et en souligne encore quelque peu son côté hyperbolique. Dans un contexte de don total, de nombreuses personnes en effet choisissent d'aller auprès de personnes plus démunies, choisissent de vivre auprès d'eux afin de pouvoir être présents et être don de leur simple présence. Il est facile de voir en ce déplacement une tentative de prise de pouvoir du plus fort sur le plus faible et cela est malheureusement possible. Il est cependant possible de constater que le don est ici autre que le don imposé par ce visage qui oblige. Car dans certains cas, le visage du démuné n'est pas en face. Encore faut-il aller le rencontrer, dans une démarche doublement responsable. Se sentir appeler avant même de voir le visage qui convoque est aux antipodes de la démarche de nombre de contemporains qui tenteront au contraire d'éviter un visage dont ils se doutent qu'il effrayera et qu'il obligera ? Aller à la rencontre du visage est une dimension d'un don qui implique un mouvement

¹⁹¹ Phrase entendue en commentaire par B. Giraudeau de l'émission «Catherine Destivelle, passion des cimes » France 5, 20.01.08, 15h50.

princeps d'aller vers. Le don est ici d'abord tension majeure, dynamique et force et mouvement créateur. Le don est ici provoqué par une tension interne du donateur qui entrevoit dans la propre tourmente de son soi, l'importance d'un partage avec autrui, un autrui éloigné, un autrui si étrangement différent. Que recherche donc le donateur peut-on cependant se demander ?

«*Je donne ma vie !* » Donner est parfois synonyme de donner sa vie pour autrui. Le don de la vie est décrit comme l'exemple du don total réalisé depuis que l'homme est homme. Il est fait par de nombreuses personnes comme des mères préférant mourir de faim plutôt que de laisser leurs enfants délaissés, des pères défendant leur famille face à un agresseur, d'un certain Christ en donnant sa vie pour ses amis et le rachat de ses ennemis. Ce don total est aussi souligné métaphoriquement par Antigone, qui ne peut accepter que son frère ne soit pas traité comme un humain. Ce sont tous les résistants qui préféreraient mourir sous la torture plutôt que de dénoncer leurs amis. Ce sont toutes les personnes qui sans le dire ont œuvré à améliorer la vie au quotidien d'autrui quitte à en mourir. Ce sont parfois les parents qui disent mourir à eux-mêmes pour amener un enfant handicapé au mieux de ce qu'il peut malgré la souffrance d'avoir eu à vivre la folie du handicap et de cette maladie chronique, les amenant à vivre un retournement complet, un véritable deuil de l'enfant parfait imaginé. Don alors totalement hyperbolique, sans réciprocité possible, puisque le donateur meurt. N'y aurait-il que cet acte de folie qui pourrait être désigné comme don si un don est considéré don que si le donateur ne peut attendre de réciprocité ? Il est difficile encore ici de ne pas voir en ce don un véritable lien parfois ambigu créé avec le donataire qui peut se sentir coupable de la mort du donateur et ne plus pouvoir lui-même continuer son propre développement. Certains rescapés des camps de la mort durant la shoah ne peuvent pas supporter toute leur vie durant le fait que d'autres se sont sacrifiés afin de leur laisser la vie. Il est aussi difficile de dire qu'il n'y aura pas de réciprocité car le donataire peut reprendre à son compte pour autrui cette démarche de don hyperbolique. Le premier don aura été exemple.

Dans d'autres cas cette forme de don est réalisée dans une position relativement passive, car non attendue, non franchement prévue ni désirée mais assumée malgré tout. Une mère enceinte avec une maladie chronique qui se décompense dramatiquement. L'accouchement en urgence peut amener à sauver l'enfant au détriment de sa mère. C'est aussi une personne qui va au secours d'autrui (une noyade par exemple), tout en ayant l'espoir ou n'imaginant pas que la mort ne soit pas au terme du chemin.

S'agit-il de don quand il s'agit de mourir pour des idées, en tant que membre d'une association caritative ou membre d'un parti pacifique ? Y a-t-il eu don quand face à des «*barbares* », certains ne prennent pas les armes, ne se défendent pas et font l'objet d'un massacre voire d'un génocide ? Ces situations si actuelles montrent que l'homme peut dans une espérance envers la bonté humaine ne pas vouloir le mal d'autrui. Si le barbare reste barbare dans de telles conditions, si l'humanité est défigurée, déstructurée par ces actes de violence, certains osent dire que par l'acte d'espérance indirecte renvoyé par ces victimes, il y a un don pour la vie auprès de toutes celles et ceux qui survivront. L'acte de don renvoie inévitablement à l'acte de mémoire comme nous le reprendrons ensuite.

Etrange don que peut faire l'homme par le don de sa vie ! Etrange don que de devoir vivre avec le don ultime d'autrui renvoyant au survivant une certaine faiblesse ou médiocrité et souvent un sentiment de culpabilité !

«*Je donne de moi après ma mort* » Dans un tout autre registre, le don d'organe est ici aussi un exemple majeur de la capacité exemplaire de réflexion de l'humain face à un autrui défaillant et vulnérable. Si la personne morte n'est plus que cadavre après sa mort, il n'empêche que depuis les siècles de l'humanité, le corps reste l'identification de l'humain disparu à qui la société doit rendre hommage, et ce, quelles que soient la culture et la philosophie rencontrées. Si légalement le don d'organes est possible après la mort, si ce don

paraît s'imposer pour sauver autrui, aucune équipe de prélèvement d'organes n'oserait cependant faire un prélèvement sur un cadavre sans en parler à sa famille. C'est dire si le don est de ce fait un don fait à plusieurs et s'inscrit dans une relation.

Dans un autre ordre d'idée, une personne aura pu par son œuvre (littéraire, artistique, etc.) aider à faire croître autrui. Son œuvre lui survivra et donnera encore «des fruits » par cette pensée partagée au-delà du temps chronologique

«*Je donne encore de moi bien au-delà de ma mort* ». Toute la démarche du deuil nous a permis de constater combien le donataire, c'est à dire le survivant endeuillé, va recevoir un don parfois très lourd à porter. Du nom prestigieux, à l'héritage difficile qu'il faut assumer comme d'une mission qu'il semble devoir réaliser après la mort de l'être aimé, le survivant doit vivre avec ce don. Dans cette situation qui n'appelle pas de façon évidente une réciprocité, le donataire qui n'est pas moyen mais n'est pas non plus une fin en soi de ce don, doit trouver une place ajustée entre recevoir et redonner. Nous en avons déjà parlé avec le chapitre sur le deuil et allons plus loin présenter avec les notions de pardon combien la notion de réciprocité dans le don (ce qui est différent du contre-don) sera perçue comme une aide au développement du survivant ou au contraire comme une inhibition à sa réalliance au défunt et à soi-même après le décès.

Les situations du don sont donc très nombreuses et très variées mais toutes nous renvoient à la mise en place d'une relation. Si le don est créateur de relation, la complexité de l'homme dans la propre compréhension de sa propre vie et de sa dépendance à autrui, il ne peut prétendre à la vertu parfaite parce que l'homme est homme. Certes l'homme peut s'employer à devenir vertueux en faisant en sorte que le donataire soit toujours et encore fin en soi et jamais moyen, il peut accueillir sans crainte la réponse même négative sous la forme d'un refus du donataire car le donateur doit savoir que tout don peut être ressenti comme mépris par celui qui le reçoit. C'est pourquoi, du fait de l'ambivalence humaine, dans son désir de toute-puissance même canalisée, cette relation induite par un don peut ne pas être créatrice de confiance. L'homme avec le pardon s'est cependant inventé un « cicatriseur-de-relation » permettant de revenir à une relation positive et confiante en cas de méprise ou de dyscommunication antérieure.

Le don vu par le donataire

Nous avons déjà quelque peu abordé ce point. Mais plus précisément, le donataire ou le receveur est-il toujours confiant ou le receveur doit-il craindre quelque chose d'un don ? La crainte du donataire est de deux ordres. Soit il peut par ce don se sentir devenir l'obligé du donateur, même si le donataire avait été fin en soi de ce don et non moyen, soit il peut craindre de ne pas être en capacité de pouvoir répondre à la confiance accordée. Toute relation et donc tout don a toujours deux avenir : celui qui ouvre autrui à un autre que lui-même ou celui qui enferme et asservit. Dans la complexité de la relation intersubjective, le don peut induire la meilleure comme la pire des résultantes. Le sentiment de dette est une des résultantes négatives d'un don vécu négativement par le receveur. Souvent médiée par le sentiment de culpabilité, le sentiment de dette devient sentiment de méprise, ressentiment puis défiance.

Le don reçu ou donné est donc véritable élément de perte d'enveloppe puisque après un don, personne ne peut dire comment il va ensuite se comporter¹⁹². La dynamique du développement, du soi-même comme un autre est dynamique de relations et de dons.

¹⁹² Abel O., «Préface » *Le pardon, briser la dette et l'oubli*, Paris, Autrement, 1991, p. 11.

«Donner en honorant le donataire, c'est la forme qui donne au don sa valeur symbolique. »¹⁹³
M. Douglas souligne à sa manière combien il y a une grande violence dans le don qui se voudrait unilatéral, surtout s'il signifie volonté de ne rien recevoir à son tour : «*le don gratuit ne devrait pas exister. Ce qui est erroné et néfaste dans le soi-disant don gratuit, c'est la volonté du donneur de ne pas recevoir un don provenant du receveur* »¹⁹⁴.

L'homme ne serait-il que loup pour l'homme pour que l'homme ne voie dans le don que perversité ? Et aurions-nous oublié que pour son propre développement, l'homme dans son interaction se construit autant par ce qu'il reçoit que ce qu'il peut donner en voyant qu'il est capable de donner, c'est à dire en s'apercevant qu'il est utile à autrui et serviteur d'autrui.

Le don n'est pas symétrie mais réciprocité

Le don n'attend pas de contre-don et n'est pas échanges au sens biologique du terme. Mais s'il est créateur de relation, autrui a une responsabilité. Il doit répondre de la réception de ce don et est soumis à perdre des enveloppes. Mais plutôt que de parler de symétrie et donc d'obligation, plutôt que de parler de contre-don où le don ne serait alors que mouvement avec un intéressement à la dynamique marchande du don premier, la responsabilité d'être dans la relation implique une réciprocité, et réciprocité de dignité puisque par définition, donateur et donataire sont fins en soi et jamais moyens. Si dans certaines circonstances comme dans cette phrase «*Tu lui dis Tu et tu te donnes à lui ; il te dit Tu et il se donne à toi* »¹⁹⁵, il peut paraître difficile de voir une asymétrie, elle existe pourtant. Comment voir une mêmeté entre un *Je* et un *Tu* qui se rencontreraient ?

Alors que l'homme à peine né est sujet de don, comment pourrait-il sortir de son relatif asservissement biologique sans cette assurance que ce qui est donné est donné dans une dynamique de respect le plus total afin que ce qui est donné puisse être source d'accroissement de la confiance interpersonnelle et intra personnelle. Mais comme nous l'avons souligné et comme le rappelait depuis longtemps Aristote, convenons que, malgré la réciprocité et ce *telos* de fin en soi, aucune relation interhumaine n'est totalement «gratuite». Chaque être, en permanence à la recherche de sa propre identité et soumis à dépasser sa toute-puissance, ayant besoin d'autrui pour se développer pourra être tenté d'exploiter autrui, même inconsciemment. Une interaction ne peut pas ne pas induire une contre réaction, positive, négative, passive ou active entre deux êtres différents. Rappelons que si l'échange se passait entre deux personnes identiques, dans une symétrie parfaite, ils n'auraient rien à échanger entre eux. Certes il n'y aurait peut être pas de désaccord ni de tensions mais peut-on parler de don ici. Le don naît de la différence. Cette phrase sublime «*Tu lui dis Tu et tu te donnes à lui ; il te dit Tu et il se donne à toi* » souligne bien combien ce ne sont pas deux mêmetés qui échangent mais bien deux êtres différents qui se donnent, assumant complètement leur différence, qui donnent leur être profond, leur amour, chacun bien distinct mais si égal par la profondeur et la clarté de leur désir et du respect qu'il donne à l'autre. Le don n'induit pas un contre-don au sens maussien du terme mais un don-en-réciprocité. Le don n'est ni feed-back au sens cybernétique du terme, ni obligation de rendre à celui qui est premier, mais est dynamique du lien, dans une dynamique de récursivité comme le précise E. Morin. Si le don porte en lui le don en réciprocité, c'est parce que le don est relation et que la relation est potentiellement vie.

Le don n'est don véritable que s'il peut se refuser ?

De quelle manière le donataire peut-il se sentir libre face au donateur, si ce n'est en pouvant le refuser ? L'enfant n'a-t-il pas appris à dire *Oui* qu'après avoir pu dire *Non* en toute

¹⁹³ Ricœur P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le seuil, Coll. Points-Essais 494, 2003, p. 626.

¹⁹⁴ Douglas M., In Godbout J.T., *Le don, la dette et l'identité*, Paris, Ed. La découverte, Recherches, 2000, p.172.

¹⁹⁵ Buber M., *Je et Tu*, trad. par G. Bianquis, Paris, Aubier, 1969, p. 58.

liberté ? «Après un don, je dépends de toi ou grâce à ce don, je suis rendu plus libre de me réallier à toi » peut-il se dire ? Le don reçu est-il source de croissance, de vitalité, de découverte, de réassurance, d'estime de soi positive ou au contraire le don est-il source de dépendance, d'obligations, de retour en arrière et doit-il être appelé anti-don¹⁹⁶ ?

Car même si le don est totalement désintéressé, et particulièrement avec le don non onctueux¹⁹⁷ décliné par G. Richard, le don peut être très difficile à assumer par le donataire. Il n'est pas possible d'assumer tout don avons-nous déjà montré sauf si le don est une relation totale, complète où les deux protagonistes peuvent après le don (reçu et donné) donner du sens à ce qu'ils ont tous les deux vécu. La liberté est donc au cœur du don car le don ne rendra libre les deux partenaires que si l'un peut refuser le don et si l'autre peut accepter le refus sans que la confiance interindividuelle ne disparaisse. Or cette liberté n'est pas toujours présente soit parce qu'un des deux ne peut pas accepter cette position potentielle, soit parce que les enjeux et les implications du don sont trop importants comme les dons décrits dans les sociétés dites archaïques. Un cadeau ne peut pas se refuser dans les sociétés étudiées par M. Mauss¹⁹⁸. L'affront serait tel que le refus est vécu comme un acte de violence extrême. De ce fait, si le don ne peut être refusé comment se sentir libre ? Du point de vue communautaire, cela semblait difficile d'après les études de M. Mauss, d'autant que le don semblait bien au contraire moyen pour étendre sa domination sur autrui. «*Mais le motif de ces dons et de ces consommations forcenées, de ces pertes et de ces destructions folles de richesses, n'est, à aucun degré, surtout dans les sociétés à potlatch, désintéressé. Entre chefs et vassaux, entre vassaux et tenants, par ces dons, c'est la hiérarchie qui s'établit. Donner, c'est manifester sa supériorité, être plus, plus haut, magister ; accepter sans rendre ou sans rendre plus, c'est se subordonner, devenir client et serviteur, devenir petit, choir plus bas* »¹⁹⁹.

Si certains cadeaux semblent plus faciles à refuser, comme un héritage d'une personne endettée, d'autres dons peuvent être refusés du fait d'une opinion personnelle. Que n'avons-nous pas vu et entendu des personnes refuser la légion d'honneur parce qu'elle ne correspondait pas à leur esprit !

D'autres enfin peuvent ne pas accepter un cadeau particulier au profit d'un cadeau qu'ils auraient choisi, comme des jeunes mariés qui n'acceptent plus de cadeaux spécifiques mais ne désirent qu'une somme d'argent afin qu'eux-mêmes choisissent le cadeau qui leur convienne au mieux et entrent ainsi dans le cadeau sans lien réel avec la subjectivité des donateurs.

Le don est donc l'acte de faire une interrelation entre deux êtres dont la liberté, liberté de dire *Non* ou de dire *Oui*, doit être totale. Cette condition de liberté ouverte et complète n'est malheureusement pas toujours possible. Quand la liberté est pervertie dès le départ quand un des deux protagonistes instrumentalise l'autre, quand le don n'est qu'objet et l'autre n'est envisagé que comme moyen afin d'asseoir un peu plus sa toute-puissance la situation ne devrait pas être déclinée comme un don. Par contre, et nous l'avons déjà souligné plusieurs fois, la relation malgré l'effort de l'un et de l'autre pour être dans une réelle dynamique de don amène malgré tout l'un ou l'autre à ne pas pouvoir augmenter son coefficient de confiance en soi et en l'autre. La blessure alors engendrée par cette interaction doit pouvoir être réparée, traitée, doit être parlée et doit amener les deux protagonistes à «user » d'un autre don. Ce nouveau don nommé pardon est ce temps de réalliance après une souffrance née d'une relation mal vécue par au moins un des deux.

¹⁹⁶ Richard G., *Natures et formes du don*, Paris, L'harmattan, Coll. Ouverture philosophique, 2000, p. 75.

¹⁹⁷ Ibid., pp. 136-236.

¹⁹⁸ Mauss M., «Essai sur le don », *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, Quadrige, 1989, p. 267-270

¹⁹⁹ Ibid., pp. 267-270.

La vie reçue, don exemplaire ?

Si un don doit pouvoir être refusé pour être un don véritable, que dire du don de la vie alors qu'antérieurement il apparaissait que le don de la vie était un des seuls dons véritables ! Pourtant ce don est-il si lourd à porter qu'il peut sembler préférable à certains de le refuser, de s'en extraire (suicide) ? Le titre I de la loi du 4 mars 2002 souligne cette crainte de voir des enfants demander des comptes à leurs parents du seul fait d'être né²⁰⁰. C. Bruaire parle du «cadeau d'être»²⁰¹ et il est vrai que Sartre qui se disait sans père comme tant d'autres se sont sentis être nés de non-projet.

La vie reçue par tout humain est une vie donnée par ses parents. Dans cet acte le plus étrange qui est de donner la vie à autrui, que dire de ce don si ce n'est qu'il est ouverture sur une nouvelle relation. La mère en se donnant à son enfant pendant sa grossesse renvoie au don total. Est-elle à se demander si son enfant saura lui rendre la pareille ? Rappelons que du point de vue physiologique, l'enfant au cours de la grossesse prend tout ce dont il a besoin, quel que soit l'état de sa mère. Une mère dénutrie sera d'autant plus dénutrie que son enfant lui demandera le maximum de ce qu'elle peut lui donner. Certes un enfant né d'une mère dénutrie ne sera pas eutrophique mais il sera proportionnellement moins hypotrophique que ce que l'on aurait pu craindre. Dans certains cas, malheureusement, la mère, pour de nombreux problèmes, utérins par exemple telles des artères utérines hypotrophiques ou un utérus malformé ou pour des anomalies placentaires, ne pourra pas lui donner tout ce dont il a besoin.

Et l'enfant né par ce don, que peut-il en faire ? Comment répondre à cette relation induite ? L'enfant à peine né, entre aussi dans le don. Non pas un contre don mais bien un don de soi. Ce don de soi par l'ouverture de ses yeux, à peine sorti de l'ancre maternel pourtant si soyeux et adapté. Ces yeux cherchent aussitôt un autrui, un ailleurs. Le don s'opère de façon réciproque. Et si la mère ne comprend pas ce don qui est aussi quête d'un autrui disposé à combler le vide qu'il ressent, l'enfant s'étiole et s'enferme sur lui-même dans un syndrome dépressif majeur. Une relation qui induit de fait deux dons réciproques, deux mise-en-présences pour deux mise-en-absences à venir.

Dans d'autres situations, l'enfant plus âgé parfois devenu adulte, peut en venir à ne plus accepter le don reçu. Écoutons ces enfants nés sous X qui en veulent à leurs parents de les avoir abandonnés mais aussi parfois d'être tout simplement nés pour avoir été ainsi jetés-au-monde ! D'autres enfants encore, refusent le fait même d'être nés face à la souffrance subie du fait d'une maladie génétique ou aux maltraitements subies. Cela n'est certes pas nouveau, puisque Sénèque le disait déjà un peu autrement «*Considère ce qu'est en lui-même le fait de ma naissance : tu y remarques un caractère d'insignifiance et d'indétermination, une chance de bien autant que de mal*»²⁰². N'en est-il pas de même tout au long des étapes du développement où le parent se donne à son enfant afin qu'il puisse découvrir en lui-même ses propres dons-qualités afin qu'il les mette au service de la relation. Le don est ici en lien avec l'être, fin en soi, l'être-de-relation qui est la visée de ce don. C'est dire si les premiers dons tels les premiers sourires, ces relations sont des perles de vie, perles de confiance qui vont soutenir, étayer, échafauder cette conscience qui se fait jour. Mais cette vie qui éclot est aussi don pour celle qui la regarde éclore. La relation amène cette dialogique permanente du don où les deux protagonistes puisent les forces physiques et morales pour continuer leur propre développement. K. Gibran²⁰³, ne termine-t-il pas son passage sur le don par ces mots : «*Car en vérité, c'est la vie qui donne à la vie, alors que vous, qui vous imaginez être donneurs n'êtes en réalité que témoins. Et vous qui recevez, et vous recevez tous, n'assumez aucune charge de gratitude, de crainte d'imposer un joug à vous-mêmes et à celui qui donne. Elevez vous plutôt avec celui qui donne, prenant ses dons comme si c'était vos ailes ; Car être*

²⁰⁰ République française. Loi du 4 mars 2002. JO «Nul ne peut se prévaloir d'un préjudice du seul fait de sa naissance»

²⁰¹ Bruaire C., *La dialectique*, Paris, PUF, Que sais-je, 363, 1993, 126 p.

²⁰² Richard G., *Natures et formes du don*, Paris, L'harmattan, Coll. Ouverture philosophique, 2000, p. 125.

²⁰³ Gibran K., *Le prophète*, Tournai, Casterman, 1977, p. 31.

soucieux de votre dette, c'est douter de sa générosité qui a la terre magnanime pour mère et Dieu pour père ». N'ouvre-t-il pas sur cette donnée existentielle majeure que sans cette relation confiante et sans certitude de rendu, l'homme et l'humanité entière ne peuvent survivre ?

La vie donnée ne peut être détruite

Si la vie donnée semble être le don par excellence à défaut d'être un don parfait, comment ne pas réagir face à la question du libre arbitre face à la vie, face à la mort ? Si un don peut se refuser, comment refuser la vie reçue si ce n'est en l'interrompant ? Le suicide serait-il la manière de refuser un don qui n'en serait finalement pas un. Le suicide ne serait rien d'autre qu'une façon de dire que la vie donnée est refusée. La vie donnée peut-elle être reprise se demandait Rousseau qui voit dans le don une notion de relation qui dépasse le don en soi, le donataire et le donateur en inscrivant cet acte dans une dimension systémique d'interrelations encore plus complexes²⁰⁴ ? *«Ne dis pas, non plus, qu'il t'est permis de mourir ; car autant vaudrait dire qu'il t'est permis de n'être pas homme, qu'il t'est permis de te révolter contre l'auteur de ton être, et de tromper ta destination. Mais en ajoutant que ta mort ne fait de mal à personne, songes-tu que c'est à ton ami que tu l'oses dire ? [...] Apprends qu'une mort telle que tu la médites est honteuse et furtive. C'est un vol fait au genre humain. Avant de le quitter, rends lui ce qu'il a fait pour toi. Car ignores-tu que tu ne saurais faire un pas sur la terre sans y trouver quelque devoir à remplir, et que tout homme est utile à l'humanité, par cela seul qu'il existe* ». Cette question plus que d'actualité nous renvoie effectivement à cet acte fondateur d'un don total, de deux êtres, qui est en soi acte créateur. Cette toute-puissance, cette puissance de création quasi ex-nihilo (à partir de deux demi cellule composées de seulement 23 chromosomes !) d'un être éminemment complexe, qui ne se retrouve dans aucun autre acte humain, est rarement bien comprise voire assumée par l'humain, tant l'aspect naturel de l'acte sexuel semble banal.

La question du sens donc de cet acte de la vie se pose de façon cruciale en ces temps où le droit à l'enfant devient le gage d'une suprême liberté de ceux qui le demandent, alors que le droit de l'enfant devrait au contraire renvoyer les adultes à une plus grande humilité devant cette création d'un être humain. Qu'en dira l'humain ainsi créé, ainsi donné-au-monde quand il comprendra qu'il n'a été que l'objet d'une ambition humaine et pas le sujet d'un don ?

Qui peut donner s'il ne sait recevoir ?

Si nous n'avons pas ou peu repris la notion de contre don de type maussien ici, c'est qu'elle ne nous paraît pas adaptée à notre exposé. Si don il y a, le respect et la finalité exemplaire du don amènent autrui à répondre par un don-en-réciprocité.

Cependant, le donateur, par sa position ne peut pas considérer être seul au monde, être sans relation puisqu'il la détermine par son don. Sans l'attendre, il ne peut se tenir dans une position de donneur sans jamais être en posture de donataire. Sinon, comment ne pas évoquer l'asservissement de receveur dans ce contexte et le sentiment de dette déjà citée plus haut qui ne ferait que s'exacerber au fil des dons unilatéraux. La position d'être humain est celle d'une personne capable, capable de donner à son tour, à son rythme, à sa mesure, ce qu'elle peut donner et ce qu'elle pense devoir donner en conscience autant qu'elle doit accepter, assumer le don d'autrui afin de recevoir une parole aimante, une aide pour mieux à son tour retirer ses enveloppes. Le don ne peut s'évoquer réellement donc qu'avec cette perspective de réciprocité, non mêmeté mais ipséité, permettant aux deux protagonistes de sortir autres qu'eux-mêmes, dans une relation positive vis-à-vis d'autrui et vis-à-vis de soi. C'est pourquoi savoir donner implique de savoir recevoir. La relation du don est de ce point de vue

²⁰⁴ Rousseau J.-J., *Julie et la nouvelle Héloïse*, Paris, Flammarion, GF, 148, III partie, Lettre XXII

réciproque. L'obligation de rendre est ainsi une forme d'obligation d'une liberté qui répond à une autre liberté, ni réplique ni mime, ni asservissement ni copie mais bien ouverture d'un être-mystère à un alter ego tout aussi mystère que lui. Cette obligation nous renvoie ici à l'obligation où, à ce *Tu* qui s'impose implicitement, le *Je* y répond avec une joie sereine dans un écho amplifié.

Cet aspect rejoint la question de la finalité de l'homme... serait-elle simple reproduction animale ou transmission d'un savoir, d'un savoir faire, d'un savoir être à ses enfants, que nous reverrons dans un chapitre suivant ?

Le don-origine existe-t-il donc ?

«Qui peut, qui a pu donner le premier don ? » est la question que repose autrement G. Richard²⁰⁵ en l'appelant le don ontologique. Il est toujours possible de renvoyer à Dieu ce don originel, Origine mais le Dieu des Juifs et des Chrétiens n'est-il pas celui qui a fait dire dans son premier livre : « *Dieu vit tout ce qu'il avait fait : cela était très bon* ²⁰⁶ ». S'il n'attendait pas au travers de ce texte une récompense, Il dit avoir ressenti du «bon !» en ayant au préalable «*créé l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa* ». Et le Dieu des chrétiens n'a-t-Il pas souligné combien Il était dans une démarche de don parfait parce que le Père est parfait. N'aurait-Il créé l'homme que pour se découvrir Père et pour recevoir le contre don de ses fils et filles proches de Lui ? Dans ce débat, le livre saint de ces croyants leur montre que bien au-delà d'un contre don, ils y voient deux libertés qui se regardent, se parlent et qui se donnent l'un à l'autre. Si le mystère du premier testament relatait ce don particulier de la vie, d'une vie en soi, le second testament ouvre sur le don ultime de la vie comme pardon de tous les hommes qui n'avaient pas su donner au cours de leur vie. Ainsi, comment ne pas reconnaître à ce Dieu, d'être Don originel pour le croyant ? Et pour d'autres, si le don-origine existe, ne serait-il pas celui qui a enflammé la mise à feu d'une relation première qui antérieurement n'existait pas ou plus ? Le pardon rejoint en partie cette façon de penser le don-origine par l'éclat particulier du don sans contrepartie aucune.

Le don entre soignant et soigné

La dimension du don est au cœur des relations de soins, entre soigné et soignant. Toute l'éthique du don avons-nous déjà dit est de tendre vers la recherche de la fin-en-soi d'autrui. Chaque don est transfert de sens et donc d'information avec son signifié et ses signifiants. En tant que message, il permet la mise en écoute réciproque et enfin par l'impact que chaque relation entraîne, il va induire cette ouverture à soi-même, de l'identité du malade avec lui-même et renvoie au soignant un certain nombre de pulsions. Vu ce que toute relation mobilise comme processus, l'un ou l'autre peut projeter sur son alter ego ses pulsions inconscientes de natures agressives alors même que la dimension du don est soit disant totale. Car à toute relation, s'associe les projections inconscientes bien loin de la dynamique d'un don, car phénomène envahissant, incontrôlé et incontrôlable. Que de dégâts alors !

Dans un autre ordre d'idée, le regard sur autrui, peut être déplacement de soi vers autrui dans une dynamique de don de soi. Si ce déplacement est parfois nommé compassion, il est aussi à la base de la pitié. Cette dernière est le produit d'une émotion née d'un regard sur autrui engendrant une mise en relation particulière. Cette marque d'attention appelée pitié de l'un vers l'autre est bien souvent envahissement du donateur qui ne voit pas que son action est un processus de refoulement de ses propres pulsions ou de ses propres craintes non assumées²⁰⁷. Déjà Nietzsche²⁰⁸ nous renvoyait l'image néfaste de la compassion qui lui

²⁰⁵ Richard, pp. 238-340.

²⁰⁶ Bible, Genèse, 1 :31. - Genèse 1 : 27.

²⁰⁷ Consoli S., «La relation médecin-malade », *Penser la médecine*, Paris, Ellipses, 2002, p.182.

apparaissait être pour l'homme compatissant comme masque d'un désir d'une nouvelle possession par lequel il y trouvait du plaisir comme à l'appel d'une nouvelle conquête. Si sa critique semble bien forte, n'en est-il pas parfois ainsi ? En tout état de cause, qui peut concevoir réellement un soignant impassible devant la peine d'autrui, parce qu'il ne serait pas « professionnel » de ressentir de la souffrance. M. Geoffroy présente bien cette mise en route du soignant face à autrui et souligne qu'il ne faut cependant pas tomber dans une attitude irréfléchie²⁰⁹. La pitié ne peut donc pas être déclarée comme don alors que la compassion, est l'attitude plus adéquate du soignant inquiet pour autrui. Le don-compassion ne semblerait cependant que passivité sentimentale s'il n'était pas soumis à une lecture critique de la patience²¹⁰ et à ce sentiment de responsabilité face aux regards d'autrui²¹¹. De nombreux soignants s'approprient d'ailleurs ces mots de E. Levinas pour traduire leur attention face à autrui en se démarquant de cette notion de pitié.

Le don n'est donc pas contrat

Dès lors, et avant de conclure, nous voulons insister sur le fait que quel que soit le don dont on parle, il n'est pas légitime de l'identifier à d'autres formes d'échanges tels que l'achat, le prêt ou le contrat même si certaines facettes de ces actions peuvent en partie ressembler fallacieusement à un don.

Le don, ce créateur de relation peut-il être considéré comme achat ou comme un prêt ? Puisqu'on n'achète pas une relation, l'achat ne peut assurément pas être considéré comme don. L'achat est certes enjeu de relation, mais la part symbolique, affective et existentielle que porte l'achat n'a rien à voir avec celle du don. Le prêt, sorte de contrat entre deux personnes ne peut non plus être considéré comme un don.

Le don peut-il être considéré comme un contrat ? L'échange entre deux personnes peut se produire sur un mode spontané ou préparé avec un contrat, sorte d'artifice social ou juridique venant encadrer l'échange. Le don d'organes dont nous avons déjà parlé peut même s'appréhender devant un juge d'instance et inscrit sur un contrat. Certains couples contractualisent des dons d'ovocytes, un don d'utérus lors d'une gestation pour autrui afin que si une des deux parties se dédie, le contrat est là pour rappeler les termes acceptés par tous. Ce procédé devient d'ailleurs l'archétype de toute relation interindividuelle désormais, d'autant plus dans une société utilitariste individualiste. De ce « prendre-engagement-ensemble »²¹², le contrat amène chaque protagoniste à attendre de l'autre une action obligée. En cela, le don qui relation où la confiance est réciprocité et partageable se distingue totalement du contrat qui se noue parce que tout contrat est réalisé parce que la défiance existent implicitement entre les deux protagonistes et que bien loin de tout ce que nous avons dit du don, le contrat n'est qu'échanges de « bons » procédés. La notion de contrat renvoie à une obligation de résultat entre les deux protagonistes à travers une mission, un acte, l'échange d'un produit. L'acte, l'échange doit apporter au donataire le résultat attendu et prévisible par l'utilisation du produit. Le contrat et le don se différencient aussi, au-delà de cette défiance formalisée par le contrat, par le fait que les deux protagonistes n'ont pas besoin dans le contrat de réaliser la phase de la relation appelée évaluation-de-la-confiance-résultante. Lors de l'évaluation d'un contrat, les protagonistes examinent quant à eux si les objectifs techniques et matériels fixés avant l'action ont bien été atteints. Le contrat aurait beau avoir été brillamment réalisé, cela n'empêchera en rien qu'un des deux protagonistes se

²⁰⁸ Nietzsche F., *Le gai savoir*, trad. Wotling, Paris, Flammarion, GF 718, 2007, §14

²⁰⁹ Geoffroy M., *La patience et l'inquiétude*, Paris, Romillat, Coll. Espace éthique, 2004, pp.190-193.

²¹⁰ Ibid., p. 196.

²¹¹ Levinas E., *Ethique et Infini*, Paris, Livre de poche, Biblio essais 4018, 1982 p. 79-97.

²¹² Rey A et coll., *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2006,T.1, p. 874.

sente lésé, instrumentalisé par l'autre au cours de cette action en commun. Celui-ci aura donc d'une part une image de lui dépréciée par le sentiment d'avoir été asservi et d'autre part n'aura plus du tout envie de continuer de partager de nouveau avec celui qui ne l'aurait pas respecté. Que dire de la médecine d'aujourd'hui si la relation n'est plus que contractualisation?

Conclusion

L'échange est la nature de l'homme dans sa temporalité et sa spatialité mais si l'échange est obligatoire, nécessaire, vital, en quoi l'homme peut-il se sentir autonome dans ce geste ? Quelle est sa réelle part de soi dans le don ? Suis-je l'obligé du don de la même manière que Kant affirme que l'homme est l'obligé de la règle morale inscrite au fond de lui ? Le don tel que nous l'avons présenté serait donc cette « obligation implicite » d'un acte fondateur d'une relation où l'autre est fin-en-soi, et *jamais* moyen, permettant à l'interrelation de croître et de se développer. Car qui ne peut recevoir et qui ne sait donner, ne peut pas découvrir d'autres parcelles de la vie, de la complexité de la vie et de sa propre complexité par absence du produit de cette réciprocité. Un don en retour, contre partie d'un don, n'est pas un contre don mais bien un don réciproque. Tout acte ne peut se comprendre par l'un ou l'autre que s'il l'inscrit dans sa propre histoire et lui donne du sens.

Le don est donc autant agir au présent qu'acte rendu possible par les dons précédents profondément inscrits dans le passé des deux protagonistes. Le don est donc en lien avec le passé, voire le passif. Le don amène alors à projeter dans le futur. L'acte ne peut donc être considéré comme réellement don que s'il est d'abord générateur de confiance pour le donateur et le donataire et est de ce fait générateur de fierté, d'amour propre, de sentiment de possibles. Le don va l'amener à s'engager pour demain. Le principe développement ne peut donc assurément pas se faire sans dons. Ces dons au cours de la vie, ces dons qui donnent la vie sont des en-soi irréfutables puisque ce sont les choses elles-mêmes, dans leur être que la conscience constitue, dans la mesure où être, c'est être donné²¹³. L'être ne peut exister, (exister : sortir de rien) sans ces dons non équivoques.

L'homme dès sa conception entre dans une telle dynamique de don, dynamique de développement. L'enfant ne peut appréhender au mieux tout cela qu'à travers le don des adultes et de ses parents au premier chef. Certains diront qu'ils en sont tellement redevables qu'ils en deviennent asservis. Le développement est ce travail de compréhension de vie ensemble, d'assomption de ces relations comme constitutive de la vie en soi, de sa croissance vers l'humilité de sa condition.

Si donner n'était qu'obligation morale, comment vivre la relation qui ne se vivrait que comme une nécessité hétéronomique ? La liberté de l'homme ne pourra alors se dire dans une telle apparente situation d'obligation que si les deux partenaires entrent dans une parole d'échange. Le développement est ce temps donné à l'homme pour entrevoir cette nouvelle naissance à soi, face à ses obligations physiologiques, face à ses obligations sociales ? Une vie, toute une vie donc, aussi longue et aussi courte, telle que l'homme puisse accueillir et accepter les tribulations et contradictions de ces dons et dons réciproques vécus. Non pour les subir mais les réinvestir singulièrement, comme un unique à soi et donc comme unique au monde, dans cette perspective d'humilité. Une humilité « indécente », puisqu'elle semble tellement aller à l'envers de la réaction humaine.

Dés lors, vouloir parler de don parfait comme d'un don univoque sans jamais attendre de don en réciprocité semble trahir la notion même de don. Il n'est jamais simple affaire de transfert d'un objet, d'un étant entre une personne et une autre. Il ne peut pas être considéré comme seulement un don onctif car il est toujours signifiant de relation et création

²¹³Geoffroy M., *La patience et l'inquiétude*, Paris, Romillat, Coll. Espace éthique, 2004, p.54.

d'identités nouvelles. Aucun don ne peut être strictement unidirectionnel puisque le don est relation et cela aurait-il même du sens ? La question du don ne devrait donc pas être de savoir pourquoi on donne, ni ce qu'on donne, mais bien pourquoi on ne voudrait pas ou il ne faudrait pas donner ce que chacun a reçu de surcroît²¹⁴?

L'éthique du don, est cette mise en suspension, est cette mise en attitude d'ouverture envers autrui comme à soi, telle l'attitude socratique autant comme donataire potentiel que comme donateur accoucheur de l'être-en-l'autre. C'est donner sa part à l'autre, première forme du pardon.

Le pardon

La vie est morts successives, mort de soi pour être soi-même comme un autre, morts nécessaires pour vivre. L'être humain est être-de-relation et sa vie est relations. Si le don est « créateur-de-relation », s'il est principe même de la relation créatrice (pour reprendre H. Bergson), il reste profondément risqué puisque la relation intersubjective est soumise aux outrages de la vie, à l'incohérence de la pensée humaine, à la tension interhumaine. Ces tensions risquent de provoquer discordes, disputes, peines, troubles et rancunes. Le don qui est au cœur de ce processus de vie peut être lui aussi mal compris, mal interprété et mal reçu. Alors que le corps biologique tente de cicatriser après une blessure, comment cicatriser les blessures de son moi profond si ce n'est en se mettant dans une attitude particulière, attitude de don qui permet que le degré de confiance interpersonnelle soit de nouveau optimisé. Ce don est nommé le pardon. Si le don est créateur-de-relation voyons comment le pardon est cicatriseur-de-relation.

Le pardon, de *perdonare*, racine liée à celle du don, est un nom ancien pour souligner que le plaignant pouvait faire *grâce* à celui qui avait été en tort. Si le pardon est une forme particulière de don, à qui s'adresse-t-il, comment est-il proposé et est-il si fondamental au principe développement ? Comprendre le principe développement est impossible si l'homme ne se met pas dans une ouverture à soi, à son humilité, à sa capacité créatrice en dépassant les blessures et les plaies que toutes pertes d'enveloppes ne manqueront pas de provoquer. L'homme dans l'interaction doit accueillir ce risque de blessure, blessure qu'il provoque consciemment ou non ou qu'il subit, mais qui ne peut pas ne pas toucher les deux protagonistes en présence même s'il ne le sait pas ou ne veut pas le savoir. L'homme offensant est lui-même offensé par la blessure infligée à autrui ! Sa propre intimité le sait parfaitement et emmagasine ces souffrances pour les refouler au plus profond d'elle en attendant que la violence intériorisée ne s'exhume. Le pardon est cette capacité surprenante de l'offensé-blessé à soigner l'homme-offensant qui est lui-même meurtri. Le pardon est « donner sa part », « rendre la part » à chacun au décours d'une relation qui a fait mal. Le pardon est donc non seulement l'acte qui fait entrer les deux protagonistes dans le principe réalité, et en cela les processus d'évaluation et de jugement par la société y ont toute leur place, mais est aussi un don total d'un être-de-relation en plénitude. Assumer le pardon à recevoir, c'est donc bien entrer dans le principe développement.

Tentons dans les paragraphes suivants de comprendre le processus de l'offense entre deux protagonistes qui s'engageront dans ce mouvement de don appelé pardon. Nous verrons dans un second temps comment il est possible et pourquoi il est nécessaire de pardonner à ceux qui nous ont précédés ou de pardonner pour la faute collective de ses aïeux.

Pardon est cicatrisation de relation

²¹⁴ Godbout J.T., *Le don, la dette et l'identité*, Paris, Ed. La découverte, recherches, 2000, p. 172.

Les personnages et leurs contextes

Puisque toute relation est tension, puisque la relation est échanges, puisque tout échange n'est jamais identique, comment chaque partenaire peut-il continuer à se développer si l'un se sent instrumentalisé par l'autre ? Toute situation de relation entraîne un sentiment complexe mêlé d'impressions de plénitude reçue et souvent de manque. Dès lors sentiment de joie et sentiment de culpabilité s'enchevêtrent. Il en est ainsi quand deux amis se rencontrent, quand deux personnes déjà antinomiques discutent (tel un membre d'un syndicat avec son chef d'entreprise par exemple), lors d'une tension entre deux membres d'une famille, entre une personnalité civile (une administration) versus une personne isolée (version d'une incompréhension de type kafkaïenne), entre une communauté versus une personne de cette communauté ou une autre (version bouc émissaire), entre deux inconnus se croisant sans préambule, mais tout autant entre un malade et un soignant. Du fait de son âge, de sa position sociale, de ses liens affectifs, chaque partenaire ne peut pas ne pas se situer dans la relation sans faire référence à son histoire, c'est à dire à sa mémoire des interactions précédentes avec la confiance et l'espérance qu'elles lui ont permis d'avoir pour oser affronter la relation actuelle. Aucune situation n'est symétrique dans tout don et toute relation appelle une réponse. Cette réponse est parfois libre et libératrice mais peut être parfois castratrice ou asservissante. C'est dire si la relation va se modifier au fil de l'histoire commune entre deux êtres. Il n'existe pas d'histoire commune (quoi que peuvent en dire certains) sans évaluation-de-la-confiance-résultante²¹⁵ obtenue après chaque relation ni modification du degré-de-coopération entre eux. La relation ne peut donc pas se vivre sans histoire, sans mémoire et sans oubli.

Tout échange est temporalité vécue. Chaque échange ne peut se comprendre que comme une étape nouvelle pour une aide au développement d'autrui. Mais comment vivre cet échange si les deux partenaires ne sont pas en phase, sont dys-synchrones ? Car si offense il y a, et nous verrons les différentes natures des offenses possibles, elle est associée à une responsabilité. La responsabilité est liée à la position du sujet dans son action. Face à un acte, la responsabilité peut se décliner de différentes façons puisqu'un acte est d'abord pensée, puis décision, et ensuite action. Les responsables sont parfois penseurs et, ou décideurs et, ou acteurs. De quel coupable parle-t-on donc ? Est-ce celui qui a fait l'action, l'a initiée par sa pensée ou par son élaboration ? Certains parlent de niveau de responsabilité ? Peut-on envisager une graduation dans la responsabilité ? Celui qui pense serait-il moins agissant que celui qui réalise ?

Présentons ces deux personnes (l'offenseur et l'offensée) avant d'essayer d'envisager les différents types d'offenses.

La personne offensante

Une personne peut être offensante sciemment ou non. Si l'offenseur ne sait pas ce qu'il fait, ne doit-il pas être enseigné comme le rappelait Aristote ? Si l'enseigné ne progresse pas et ne sait pas, il faut assurément se poser la question de savoir s'il peut apprendre, s'il veut apprendre ou s'il se met réellement en position d'apprentissage. Selon la réponse, sa responsabilité pourra lui être imputée plus ou moins fortement. Une personne dont les capacités cognitives, mnésiques sont insuffisantes ne pourra pas comprendre pourquoi elle a fait le mal. Il est aussi possible que ses structures mentales ne lui permettent pas de pouvoir prendre conscience de ce qu'elle a fait. En terme juridique, cette personne ne sera pas jugée

²¹⁵ Le Cardinal G., Guyonnet J.-F., Pouzoulic B., *La dynamique de la confiance*, Paris, Dunod, 1997, 244 p. Nous avons déjà parlé dans le chapitre autour du deuil de leurs travaux. Dans leur présentation de l'analyse de la communication, qu'ils décrivent en sept étapes essentielles, ils nomment partage-des-revenus cette étape d'évaluation de la confiance interpersonnelle résultante après la relation. Pour qu'il n'y ait pas de confusion avec la signification du mot revenu par sa représentation financière que certains donnent à ce mot et qui n'a aucun rapport ici, nous appelons cette étape « évaluation-de-la-confiance-résultante ».

responsable de ses actes, mais face au danger qu'elle représente, et pour éviter une récurrence, la société peut demander à ce qu'il accède au soin, qu'elle soit consentante ou non.

Lorsque l'offenseur tire du plaisir à l'offense réalisée et semble en tirer un bénéfice, à partir de quel moment parle-t-on de réaction normale ou pathologique (tel que sadisme, psychose, perversité) de la part de l'offenseur ? Le pathologique est une situation dans laquelle l'humain est l'obligé et est asservi à cette réaction. Il ne peut s'en sortir sans aide.

Que dire aussi des personnes agissant dans les situations particulières particulièrement offensante comme une position incestueuse ou dans les situations de maltraitances d'enfants ou dans les camps d'extermination, les violeurs en séries ? Doit-on les considérer comme des personnes pathologiques, comme des personnes obligées par un système, comme des personnes ignorantes des effets de leurs actes ou comme des personnes pleinement responsables ?

Ces diverses situations certes particulières montrent cependant la difficulté de se situer dans le niveau de responsabilité à donner pour ces personnes offensantes.

La personne offensée

L'offensée est toute personne qui se sent au cours d'une relation réifiée, malmenée ou rabaissée. L'offense est un processus déstructurant. L'offense est effraction au sein de l'intériorité de l'individu. Comment se reconnaître encore soi si une partie de soi a été altérée de façon brutale ? Cette effraction fait blessure intérieure et doit être analysée comme telle. *«Je ne peux plus me regarder désormais comme avant »* se dit l'offensé, et corrélativement, pense que l'autre (l'offenseur) mais tout autant les autres (environnement proche ou lointain) ne pourront plus le regarder comme avant non plus. Alors que l'offense est processus intérieur, elle produit aussi et de fait un drame de l'extériorité chez l'offensé qui l'amène à croire qu'il prendra et qu'il présentera un autre visage aux yeux de tous les autres. *«Je ne pourrais pas vivre avec cette offense »* se dit l'offensé. *«Je ne suis plus moi-même ! »* *«Comment revivre après cela ? »* La blessure narcissique, la blessure de sa propre identité produite par l'offense peut être telle que celui qui l'a subie n'ose même plus se mettre sous le regard d'un être aimé, se trouvant trop humilié, trop différent, trop modifié par cette offense pour être considéré encore aimable par autrui. Le syndrome du survivant est une des formes les plus dramatiques de cette difficulté à retrouver un lien avec l'autre-aimé.

L'écoute des personnes endeuillées est très instructive pour comprendre combien l'homme peut ressentir une offense à partir d'un acte qui ne semble en rien offensant quand elles expriment que la mort d'un être cher est très souvent vécue comme une offense subie par elles. *« Pourquoi m'as-tu fait cela, pourquoi me laisses-tu seule ? »* dit la personne endeuillée face au défunt pensant que la personne décédée avait fait exprès de décéder pour déstabiliser la personne survivante ! Avoir subi une offense renvoie sur soi une image de non respectabilité et d'indignité. *«Comment autrui pourrait avoir encore envie d'entrer en relation avec une personne aussi indigne que moi ! »* se disent certaines personnes endeuillées et de nombreuses autres personnes offensées dans d'autres conditions.

Des offenses

L'offense peut avoir différentes causes : faute, blessures mais aussi don-mal-approprié comme les situations ci-dessus l'évoquent déjà. Les fautes peuvent être aussi de différentes natures. Bien souvent, c'est moins la douleur physique que l'humiliation subie qui fait la violence de l'offense. Un otage au moyen orient plusieurs années après sa libération, soulignait que ce n'était pas tant les douleurs physiques, les mutilations, les perturbations physiques occasionnées par les tortures que le sentiment d'humiliation ressenti qui faisait offense. Comment supporter l'humiliation jubilatoire de la part des geôliers, rapportait-il, qui

apportaient la maigre pitance à l'otage en le forçant à lui dire merci ! L'otage n'a pas tenu longtemps car à chaque réponse négative (dans l'espoir de sauvegarder un peu de fierté personnelle et de dignité face à cette captivité « injuste » - y a-t-il une captivité juste ?), la pitance lui était jetée à ses pieds au milieu de tous les déchets. Au bout d'une semaine, l'otage « lui a dit merci ! »

Il en est bien de même avec les sévices sexuels, chez les enfants. Si la douleur physique s'estompe quand il y en a eu une, le sentiment d'avoir été simple instrument du besoin d'autrui, renvoie à une situation d'indignité manifeste. L'humiliation ressentie, le sentiment d'indignation, d'indignité, de vexation, d'exclusion, de mise à l'écart est ce qui fait le cœur de l'offense, bien au-delà de la douleur physique parfois ressentie.

Parfois, l'acte peut faire rupture, ébrèchement du lien entre deux êtres avec destruction en l'autre de son image de soi. Dans d'autres cas, où l'échange est action humiliante et déshumanisante et est dénommée faute, l'offensé doit non seulement travailler sur la raison même de l'offense et sur son impact immédiat, mais aussi travailler sur soi afin d'essayer de lui donner du sens, du sens pour l'autre, pour soi et pour la relation entre les deux protagonistes. La faute n'est donc pas seulement action illégale, injuste au vu de la société mais bien souvent une action délétère à la relation de soi (l'offensé) pour soi et de soi vis-à-vis de l'autre (offenseur), ce pourquoi elle aura le plus souvent un retentissement de la relation de soi vis-à-vis de toute la société.

Des exemples quotidiens nous sont données avec les soins quand une douleur imposée par un soignant devient offense si celle-ci n'a pas été intégrée dans une parole d'explications afin de donner du sens à cette douleur et si elle n'a pas été réalisée avec son accord total. Cela renvoie à la notion fondamentale de dignité et à celle d'autonomie. Dans d'autres circonstances, quand un patient se sent instrumentalisé en apprenant qu'il a fait « l'objet » d'une recherche thérapeutique innovante sans en avoir été réellement averti, quel sentiment peut-il avoir, sinon celui d'avoir été trahi ?

L'offense est donc d'abord une trahison à la confiance donnée et plus généralement elle est une rupture dans la confiance posée en l'humain. La question de l'offensé face à l'offenseur est « *qui es-tu pour me parler ainsi, pour me malmenier ?* » L'offense crie la défiance, la rupture, la brisure, la blessure, la brûlure. « *Comment se réallier à celui qui a participé à cette défiance* » est donc la question du pardon au cœur de ce principe développement ?

Enfin et même si cela peut paraître paradoxal, un don peut ne pas être apprécié par celui qui en est l'objet et au contraire apparaître comme une faute ou offense. Une parole donnée très encourageante peut blesser un jour alors que cette même parole est bien entendue dans une autre circonstance. « *Qu'il est difficile de ne pas blesser quand on est en présence !* » Même si le don est réalisé à une personne considérée seulement comme une fin, nous avons montré combien il n'était pas toujours facile de le recevoir et de l'assumer. Nous pouvons donc bien parler de don-blessure (le don qui fait blessure) qui fait le don-offense (le don qui fait offense).

L'offense est ce mouvement qui semble faire rupture dans la dynamique du développement de l'un ou de l'autre. Souvent, elle est le temps de l'arrêt du développement et ainsi de l'arrêt de la vie. Le contexte de l'offense est au cœur de la dynamique du pardon qui dépendra en partie de la personne qui subit l'offense, de la manière dont l'offenseur s'y est pris, de façon consciente ou non, et de la manière dont il pense en tirer profit, bénéfice ou non ? Il sera d'autant plus difficile d'accorder un pardon que l'offense semble avoir été préméditée, programmée, réalisée en réunion (c'est à dire à plusieurs au détriment de l'offensé qui n'a pas pu se défendre) sans parler de l'offense qui aurait été réalisée dans une dynamique perverse. Dans certains cas, l'offenseur peut utiliser en effet cet échange particulier pour montrer à autrui sa propre toute-puissance, pour lui « apprendre le métier » dit parfois un collègue à un jeune novice dans la profession, pour l'amener à être soumis et aréactif,

anhédonique ? L'offense est parfois gravissime jusqu'à la destruction de l'autre, de son avenir, de son environnement (meurtre de sa famille) ou est à peine perceptible (tel le harcèlement) tout en étant très destructrice ?

Il est bien facile de souligner par ces quelques exemples combien, deux situations ne peuvent être dites identiques. De la même manière qu'il n'est plus licite de parler à la place d'autrui du degré de douleur qu'il subit, il n'est pas possible de parler à la place d'autrui sur le degré de souffrance qu'il pense avoir vécu après une offense. Tous peuvent cependant en parler et évoquer ces souffrances les ayant par essence toutes expérimentées maintes et maintes fois.

Le pardon amène à la réalliance

Comment se développer malgré les offenses subies ou ressenties ? Comment vivre après une violence ressentie ? Après tout conflit, il y a recherche de responsabilité pour pouvoir enfin finaliser la relation avec l'autre déclaré comme offenseur afin de pouvoir s'en dégager et donc pouvoir se mettre en absence de ce lien particulier que l'offense vient de créer entre les deux personnes même si cela paraît paradoxal. Il n'y a pas en effet plus fort lien que l'offense. Car l'offense qui fait lien, lien absurde qui gêne l'un et l'autre comme gêne une ancre qui s'est coincée dans des récifs. Ce lien est paradoxal puisque l'offensé pense désirer ne plus jamais avoir à faire avec l'offenseur. Lien particulier puisque même en absence de lien affectif entre les deux protagonistes avant l'offense, il va amener l'offensé à ne plus penser qu'à ce geste qui lui a fait mal et qu'il ne comprend pas. Un lien qui lorsque l'offense est un acte pénal ne pourra pas se défaire ou se délier sans le passage obligé de cette sanction qui s'impose par la justice qui à travers un tiers social aide à mettre des mots sur la violence ressentie. Mais, nous reverrons que si cette étape est fondamentale, elle n'est pas suffisante pour aboutir au pardon. En cas d'absence de jugement et de rencontre avec l'offenseur, l'offensé ne peut être de fait délié de l'offense et donc indirectement de l'offenseur. Tirailé par l'incompréhension de pas être assez aimable et donc humain pour avoir été traité ainsi lors de l'offense, il se croit de plus rendu indigne d'être reconnu comme offensé. Comment survivre si ce n'est en tentant de refouler au fond de l'inconscient la problématique non résolue ?

Le pardon est un acte de tout l'être entre pensée rationnelle pour comprendre avec ses propres instruments cognitifs et son affectivité, mais aussi entre mémoire et oublis. Tous ses éléments sont conjugués dans le processus du pardon et peuvent s'analyser en différentes étapes, pas à pas, toutes étapes aussi importantes que les autres pour que le pardon prenne toute son ampleur. C'est en cela que le pardon est un don exemplaire.

Le pardon nécessite donc de traverser pleinement plusieurs grandes étapes que nous aborderons successivement. Une première étape consiste à réunir (formellement ou non) les deux protagonistes, puis une étape que nous appelons le juger en reprenant H. Arendt qui permettra de conduire à l'analyse de la responsabilité avec la condamnation et la sanction avant l'étape ultime fondamentale de reconstruction de la relation de soi avec soi-même, de soi avec l'autre et de soi avec la société. Car si le jugement (lors d'un procès par exemple) doit amener à un dénouement, le dénouement ultime n'est pas l'étape du jugement-condamnation à proprement parlé, mais bien plus les dernières étapes de toute relation, à savoir les étapes d'évaluation de l'évènement, d'évaluation-de-la-confiance-résultante avant la mise-en-absence, phase cruciale du pardon. Ne pas comprendre l'importance de ces étapes amène à mé-juger, à se dé-juger, et surtout à ne pas vouloir entrer dans une dynamique de développement.

De la mise-en-présence des deux protagonistes

Pardonner suppose donc une mise-en-présence entre l'auteur de l'offense et l'offensé ce qui est parfois très difficile. Un des deux protagonistes de l'outrage peut vouloir présenter sa vision de l'évènement quand l'autre peut rester emmuré en lui-même et ne rien dévoiler. La première étape du pardon est synonyme d'entrée en réconciliation. Etre en concile²¹⁶, c'est être convoqué pour une assemblée pour clamer ensemble. C'est être ensemble pour chercher une solution à une question difficile. Partager est au cœur du concile, d'un conciliabule. Ces moments de réconciliation peuvent être provoqués dans une grande dynamique judiciaire mais ils émergent le plus souvent quand les deux protagonistes se sentent disponibles sans que d'autres enjeux ne viennent perturber ce temps de partage intense. Partager c'est donner de son temps, c'est donner de soi avec le risque de perdre encore d'autres certitudes. Il ne s'agira pas tant de demander pardon au forceps puisqu'un don n'est jamais acte forcé sinon nous reviendrions à l'achat d'autrui mais bien de voir la qualité intrinsèque du mouvement du cœur, de l'entièreté de celui qui demande pardon autant d'ailleurs que celui qui le donne.

Un temps ensuite d'écoute et de discernement est nécessaire en permettant à chacun de raconter sa propre histoire, avec ses propres représentations du moment offensant et de son intégration dans son histoire propre. S'il paraît évident que seul l'offensé peut pardonner, ce temps de mise-en-présence permet aux deux protagonistes de s'entendre dire en écho combien l'un et l'autre se sont sentis malmené par l'autre. C'est dire si ce temps d'explication est important pour tenter de savoir ce qui s'est passé dans l'interaction violente. Selon les explications de l'un et de l'autre, l'offense ne semble pas toujours aussi évidente. Une tierce personne est bien souvent indispensable pour aider à « l'accouchement » de ces histoires parfois antinomiques. Il faut permettre que le débat contradictoire puisse être élaboré et puisse se dire dans une véritable éthique de la discussion²¹⁷ où chacun doit pouvoir avancer et passer d'une description personnelle de l'évènement, avant d'entendre autrui pour entrer vers une reconnaissance réciproque. Chacun doit pouvoir accepter la narration de l'autre pour une tentative seconde d'interprétation, dans une attitude reconstructive et argumentative, afin de donner à chacun toute sa place²¹⁸. Entendre la détresse de l'offensé avec ce qu'il a pu comprendre et interpréter de la violence de l'acte ressenti est à la base de la confiance que l'offensé aura envers l'autre et la société qui est censée lui accorder sa sauvegarde.

L'étape du Juger

Reprenons H. Arendt qui souligne par sa critique de Kant et par sa propre analyse du drame de la shoah que la partie rationnelle du pardon qu'elle nomme «juger»²¹⁹ est une entreprise qui est difficile parce qu'elle renvoie au-delà de la simple fonction de penser. C'est par le juger qui permet d'entremêler les idées et permet de partager les informations, que l'homme peut se sentir libre. Juger est donc libératoire mais pas encore pardon. Le juger ne peut être totalement rationalisable ni encadrable et les propositions cognitives ne peuvent être considérées comme des jugements à proprement parler. H. Arendt, reprenant les trois maximes de l'entendement commun de l'homme décrit par Kant : «*penser par soi-même, penser en se mettant à la place de l'autre, toujours penser en accord avec soi-même pour aller plus loin*»²²⁰, demande à l'homme de faire l'aller et retour entre une pensée qui

²¹⁶ Rey A et coll., *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2006, T.1, p. 835.

²¹⁷ Habermas J., *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Huyandi, Paris, Cerf, 1992.

²¹⁸ Bouchard N., *Ethique et culture religieuse à l'école*, Québec, Presses de l'université du Québec, 2006, pp. 22-30.

²¹⁹ Arendt H., *Juger*, Paris, Seuil, Points Essais, 2003, 500, p. 169.

²²⁰ Ibid., p. 174.

généralise et un juger qui particularise en mettant à contribution toutes les capacités mentales dont l'imagination et la décentration²²¹.

Le juger dans toutes ces composantes semble donc bien à l'origine de la croissance humaine. Le développement de l'homme passe par sa capacité de jugement qui passe par toutes les étapes suivantes. La fonction du Juger, permet de rendre un jugement, c'est à dire de discerner ce qui est à comprendre, ce qui est mémoire, ce qui est oubli, ce qui est sanction, toutes étapes nécessaires et indispensables pour entrer dans le processus du pardon. Juger n'est donc pas une tâche facile.

Le pardon est plus facile si l'offenseur accepte de porter la responsabilité de l'acte offensant. Mais la mise-en-présence a permis de comprendre l'effectivité de la responsabilité directe ou indirecte quand des techniques d'évaluation comme la chaîne du raisonnement sur les «5 pourquoi successifs» a pu permettre de mieux apprécier où était le cœur du problème²²². Dans un second temps, la recherche de circonstances atténuantes ou au contraire aggravantes (geste en compagnie avec préméditation) peut aider à mieux essayer de donner du sens à l'offense.

Le pardon devient alors possible quand les deux protagonistes acceptent d'entrer dans le principe de réalité : « *l'un a fait mal, l'autre a eu mal, voire les deux ont eu mal* »? Ni oubli, ni compromis, cet acte majeur de toute relation renvoie chacun des protagonistes en tension à sa juste place. Le ressenti de l'un est comme toute souffrance ou douleur, propre à lui. Quand bien même l'acte, la parole blessante ne l'aurait pas été dans une autre circonstance, il est facile de se rendre compte que le blessé est dans l'attente d'une reconnaissance de sa blessure et du soin de celle-ci.

Ce temps est un tournant de la dynamique du pardon. L'offenseur peut accepter ou non sa responsabilité. Mais comment réagir quand l'offenseur est fier de son offense (exemple d'un terroriste), et continue au cours de la séance de médiation ou lors du procès à narguer l'offensé et la société ou quand il semble tout à fait indifférent à la résultante de son action ? L'offensé peut quant à lui ne pas arriver à donner du sens à l'offense quand celle-ci a été d'une brutalité insoutenable ou quand il n'obtient pas d'explication de l'offense subie. Dans de telles situations, il sera bien difficile de donner du sens à sa vie et donc d'entrer dans les dernières étapes du pardon. « *Qui suis-je pour être sujet à tant de violence gratuite* » va se dire l'offensé? Dans le cas des violences dites gratuites (tel un attentat) une des raisons majeures de la difficulté de dépasser ce temps de l'attentat et de la difficulté de ne pas figer sa vie à cet instant de déflagration, est bien souvent liée à cette incapacité à entendre l'objectivation de la responsabilité de l'offenseur dans l'événement. Cet instant de la déflagration devient éternité, éternité froide, empêchant le travail de mémoire et d'oubli faire son œuvre. Le sens de la vie est perdu.

Le pardon va bien au-delà d'une sanction même si la sanction paraissait très lourde. La sanction a d'abord une valeur symbolique plus que pratique. Car quelle sanction peut remplacer la honte subie, la douleur imposée ! Lorsqu'il a été possible de relier une action avec une personne, le courage social demande à condamner. C'est un acte difficile quand il semble plus facile de surseoir, de ne pas voir, de ne pas vouloir entrer dans une dynamique de

²²¹ Ibid., p. 228.

²²² Les *cinq pourquoi*, est une technique d'analyse des causes profondes d'un problème. Elle consiste à découvrir, en cinq étapes, les causes véritables d'un problème. Son nom s'inspire d'un principe de gestion japonais selon lequel demander pourquoi au moins cinq fois garantit la découverte de la ou des causes d'un problème. La technique des «cinq pourquoi» comprend les étapes suivantes : Se demander pourquoi la situation existe et noter les réponses- Puis se redemander, à l'égard de chaque réponse proposée, pourquoi la situation existe et noter les réponses sous la première réponse- Enfin, répéter les étapes au moins cinq fois ou jusqu'à ce que l'on ne soit plus en mesure de formuler de réponses. En essayant d'être le plus objectif possible en se demandant pourquoi, on veut obtenir de l'information. En refusant de se satisfaire d'une seule explication par ces pourquoi successifs, on aborde le problème dans une perspective différente, ce qui permet d'en cerner plus facilement certaines causes.

sanction «*afin de ne pas aggraver la situation !* » prétextent certains. Comment ne pas s'interroger devant des parents qui sont parfois bien en peine de montrer à leur enfant en quoi il a transgressé la loi sociale, la loi morale, la loi familiale au profit d'un soi-disant maintien d'un calme relatif immédiat. L'enfant aura très vite fait d'évaluer les avantages qu'il pourra tenir de la situation d'immunité et le syndrome de l'enfant tyran s'inscrit en partie dans une telle absence de responsabilité. Comment penser développement si l'enfant se fixe sur sa position de toute-puissance infantile et archaïque ?

Le lieu de la justice est d'abord un lieu d'enregistrement de la souffrance mais cela ne pourra suffire pour parler de pardon. Si le jugement permet de sortir de la logique de rétribution et permet de dépasser la violence du coup pour coup (telle la loi du talion), il va aussi permettre à l'offensé d'être reconnu comme membre pleinement digne d'une communauté. Encore faut-il que le juge puisse gérer les débats et faire naître la parole et surtout sache faire émerger une parole de réconciliation entre les deux protagonistes pour que le jugement soit ouverture vers une étape de croissance.

Ces étapes de mise-en-présence, d'explication et de sanction ou de demande de réparation juridique permettent aussi à la société qui peut dire qu'elle a subi une violence par l'offense qu'autrui a pu faire à l'un de ses membres. La condamnation sert autant à aider l'offensé à se reconnaître membre de droit de la société qu'au maintien de la cohésion sociale après un drame.

Mais la notion de pardon nécessite les étapes suivantes et va donc au-delà de ces deux temps indispensables. «*Il est très significatif que les hommes sont incapables de pardonner ce qu'ils ne peuvent punir, et qu'ils sont incapables de punir ce qui s'avère impardonnable* »²²³ reprenait H. Arendt et P. Ricœur de souligner que «*s'il est vrai que la justice doit passer sous peine que soit consacrée l'impunité des coupables, le pardon ne peut se réfugier que dans des gestes incapables de se transformer dans des institutions* »²²⁴.

Que demande de plus l'offensé si ce n'est de pouvoir se réallier à lui-même, se réallier à l'offenseur et se réallier à la société. Il ne suffit donc pas de se délier de l'offenseur grâce à la sanction administrée, mais bien de rentrer dans ce travail de réalliance. L'offensé est dans une dynamique identique à celle du deuil puisqu'il devra se réallier à l'autre ou au moins dans les autres hommes et se réallier à lui-même après l'offense. Il devra en effet reprendre confiance en soi, car toute offense détruit une parcelle de soi. La punition n'a pour fonction que de désigner ce qui excède l'échange ou ce qui en sort, pour l'y réintégrer ou pour l'annuler mais le pardon renvoie au don de l'offensé vis-à-vis de l'offenseur. Il est facile de voir combien ce dernier temps pour l'offensé sera rendu difficile quand l'offenseur semble inaccessible à ces premiers temps.

Après la délibération, la personne offensée va tenter de cicatriser et de se réallier à l'autre et à soi-même par l'étape de l'évaluation-de-la-confiance-résultante. Quelle confiance, se demande l'offensé, s'accorder quand personne ne vous reconnaît dans votre malheur, quelle confiance accorder à l'offenseur quand et malgré la sanction, celui-ci ne fait ni aveu véritable ni demande de contrition ? Quelle confiance accorder à la société quand celle-ci semble considérer son malheur comme pertes et profits du fait d'un intérêt général bien plus important ? Bien au delà de la sanction, l'offensé espère un aveu et une demande de pardon de la part de l'offenseur. Et si la demande n'est pas prononcée par l'offenseur, ou est trop impossible à demander, «*que l'offenseur m'adresse au moins un regard de contrition* » se dit l'offensé. Il n'est pas difficile de décrire la peine avec laquelle l'offensé partira d'une audience quand l'offenseur aura eu un regard dédaigneux voire donnera des explications renvoyant sur autrui la responsabilité de l'acte et aura voulu se dédouaner de son acte. Dans

²²³ Arendt H., *Les conditions de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Levy, Agora, 1988, p. 307.

²²⁴ Ricœur P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le seuil, Coll. Points-Essais, 494, 2003, p. 594.

ces situations, la peine infligée à cet offenseur reconnu cependant coupable n'a plus aucune valeur et n'apparaîtra jamais à la hauteur du mal réalisé, d'un mal irréparable en l'état.

Alors que l'offense semble n'avoir perturbé que l'offensé, la relation ainsi détruite renvoie aussi l'offenseur à devoir faire acte de responsabilité et assumer la peine administrée, pour véritablement revivre et se développer au sein de la communauté. Et il ne pourra le faire qu'après avoir reçu un geste de l'offensé lui assurant que le contact est de nouveau possible. Il est bien fréquent que l'offenseur, parte crânement dans sa maison d'arrêt sans demander quoi que ce soit ni à l'offensé ni à la société pensant pouvoir tout refouler au fil des jours, des semaines et des mois. Si le déni et le refoulement sont des processus psychiques efficaces, il n'est pas rare que plusieurs années après, l'accumulation de tels dénis ne s'exhume avec une violence encore plus forte et moins contenue vis-à-vis de soi (jusqu'au suicide par exemple) ou d'autrui.

Le temps de la réalliance

Le temps de l'évaluation-de-la-confiance-résultante est donc ce temps où la parole de l'un accepte de dire à l'autre qu'il est toujours aimable malgré ce qu'il a fait, et que dans le meilleur des cas, suite à la peine purgée, il pourra de nouveau se sentir membre à part entière de la communauté dont le membre a été agressé.

De toutes ces heures passées en conciliabule ou au tribunal, l'offensé peut se sentir enfin réhumanisé et soutenu par un corps social. En absence de cette capacité à se sentir aimé et aimable par la communauté, comment l'offensé peut-il se détacher de ce fardeau, de cette rancune qui lui colle à la peau ? Comment sortir la tête hors de cette solitude, de cette souffrance morale et parfois même de dépasser la douleur physique secondaire à l'offense ? L'étape de reconsidération morale, de revisitation d'un soi redevenu fier de se regarder dans un miroir même s'il paraît difficile de vouloir collaborer avec l'offenseur quand l'offense est grave, permet à l'homme de se réallier à cette société dans laquelle il vit. Le développement peut reprendre son cours quand l'offensé pourra oser dire au revoir à l'offenseur ? Peut-on avoir envie de le revoir, de refaire alliance avec lui en d'autres circonstances ? L'offenseur aura aussi à se mettre en absence face au *Il*, cette société qui l'accueille. Si la condamnation n'est pas acceptée et comprise, il lui sera difficile d'accepter les contraintes de la réinsertion et de sa nouvelle mise-en-présence lors de la sortie de prison par exemple.

Le pardon est ce don exemplaire à un autrui offensant mais aussi à soi-même pour endiguer, pour mettre un arrêt complet à l'engrenage de la violence destructive²²⁵. Est-ce le sacrifice de sa propre violence à rendre (« peut-on avoir tort à ne pas rendre le mal pour le mal ») ou est-ce une stratégie de cicatrisation optimale même si le mouvement du pardon peut par son effort paraître aussi douloureux qu'un véritable parage chirurgical²²⁶ ? Le pardon est ce temps de création d'une relation nouvelle quand la crise avait tout séparé.

Le pardon est cette dynamique qui aide l'homme à passer d'une reliance absurde à une réalliance. Nous insistons pour dire que dans les cas de reliance absurde, la relation n'est jamais rompue, puisque paradoxalement la vengeance, les remords et la culpabilité, restent présents dans la pensée de l'offensé. L'homme blessé tentera de continuer de vivre malgré ce poids permanent. L'homme blessé devient de ce fait doublement offensé puisque à l'offense précédemment perçue, s'ajoutera un lien qui le mène au fond de sa pensée (au fond du gouffre), dans la dynamique du cercle vicieux d'une demande de réparation indéfinissable. Devant toute fixation, n'est-il pas nécessaire de savoir qui des deux protagonistes en tire le bénéfice direct ou indirect ? L'un ou l'autre, les deux, de façon consciente ou de façon

²²⁵ Abel O., *Le pardon, briser la dette et l'oubli*, Paris, Autrement, 1991, p 230.

²²⁶ Le parage chirurgical. Dans certaines plaies très délabrées, il est nécessaire avant même de pouvoir suturer les deux berges de la blessure bord à bord de les parer, c'est à dire de la découper proprement et de retirer toutes les saletés, les impuretés. Ce parage est une nouvelle coupure, une nouvelle blessure pour mieux permettre une cicatrisation plus rapide, meilleure qualité fonctionnelle et esthétique.

inconsciente ? L'un des deux ne veut-il pas en rester à la relation antérieure au lieu de devoir naître à lui-même dans une nouvelle relation ?

La réalliance au contraire ne fait pas fi de l'histoire passée bien au contraire, mais structure la vie à partir de cet acte brutal qui devient ainsi un acte quasi-fondateur. La réalliance n'empêche pas la douleur de la réactivation du souvenir, comme une cicatrice pourrait être plus sensible que la peau environnante face à une nouvelle agression. Mais la douleur de la réactivation par une nouvelle offense, est associée à l'histoire même de l'individu qui peut se souvenir aussi que malgré les offenses subies, il avait été capable de trouver en lui une force lui permettant de revivre, de vivre autrement et de continuer à se développer.

Le pardon annihile le(s) reproche(s)

«Comment dire *Je* si je ne peux pas me regarder dans mon miroir ? », se dit l'offensé. Le sentiment de dignité qui a été écorné et le sentiment d'être rejeté qui fait exclusion le font sortir de la relation puisque ex-communié et figent son développement. Certes il pourra peut-être encore somatiquement grandir, avoir des relations sexuelles, avoir une situation professionnelle exemplaire mais quelle image de lui aura cet homme offensé ? Se sent-il réellement lui-même ? Cette souffrance ressentie persistante ou non est au cœur de la capacité à reprendre ou non le cycle du principe développement. La pensée de l'homme amène chacun à vivre ces moments de souffrance avec un sentiment particulier dit de culpabilité que l'homme se renvoie. Lorsqu'il ne trouve aucun prochain pour l'aider à se débarrasser de cette pensée, ce sentiment de culpabilité fait le lit au reproche, sentiment très complexe qui va naître de plusieurs facteurs. Il est lié au sentiment particulier que ressent l'offensé d'être en partie responsable de l'évènement traumatisant et est ensuite un sentiment lié à l'absence de pouvoir être entendu dans sa propre souffrance par autrui, ce qui permet de comprendre que le pardon va donc autant être adressé à l'offenseur qu'il doit aussi s'adresser à soi.

Une offense est rarement unidirectionnelle et l'offensé peut effectivement se reprocher son rôle direct ou non dans la survenue de l'évènement. Le reconnaître, c'est entrer déjà dans une première démarche (marche tel un pèlerinage intérieur, aspect donc moteur du développement) pour donner le pardon. Car c'est déjà reconnaître que soi-même a besoin d'un pardon, de soi sur soi, puisque son en-soi n'est pas forcément cohérent dans une action l'amenant à vivre un moment de tension intérieure. Pourquoi une partie de soi est blessée quand une autre est parfois en jouissance de voir qu'elle été capable de mettre l'autre en colère ou en difficulté ? Dans toutes relations (et même celles qui sont conflictuelles) chacun cherche des bénéfices. Les bénéfices secondaires, c'est à dire ceux qui sont recherchés ou obtenus indirectement de la relation sont toujours à rechercher. Le sentiment de reproche, ici lié à une certaine reconnaissance de sa propre responsabilité dans un évènement, permet cette mise en route vers la parole et est processus de développement.

Bien différente est la nature du sentiment de reproche qui est le sentiment ressenti de soi vis-à-vis de soi, comme un regard agressif sur soi par soi, parce que l'offense subie n'a pas pu trouver de lieu d'expression où se dire et s'exprimer. Si face à une violence subie, l'homme n'a pas de possibilité d'exprimer sa peine, la psychologie humaine l'amène à tenter de réprimer cette souffrance. La personne considèrera alors que la violence subie est légitime et la retournera encore plus contre elle-même sous la forme d'une nouvelle violence appelée reproche alors qu'elle aurait du pouvoir exprimer toute l'injustice subie. Le pardon ne peut pas être donné à l'offenseur puisque l'offensé se sent lui-même coupable. L'offenseur a réussi en parti son pari, à savoir celui de sortir finalement blanchi de l'offense, puisque l'offenseur se la reproche. Le cercle vicieux s'est enclenché. Le syndrome du survivant et le syndrome de Stockholm²²⁷ et parfois certaines personnes présentant un phénomène de résilience sont des

²²⁷ Le syndrome de Stockholm in http://fr.wikipedia.org/wiki/Syndrome_de_Stockholm

facettes particulières de cette façon de vivre ce reproche. Ce sentiment de reproche est alors ressentiment dont l'acte de mémoire est constitué de pensées négatives de soi vis-à-vis d'autrui. Ce n'est pas la mémoire qui fait le ressentiment, mais bien une mémoire engluée dans une relation indirectement perverse, qui enfonce la personne dans une histoire fautive puisqu'elle se sent coupable de s'être laissée faire ! La mémoire devient enfermante et castratrice.

Peut-on retrouver au fond de la mémoire la trace de l'offense passée pour trouver une nouvelle sortie vers le principe développement ? *«Quelle parole surprenante par laquelle mon passé, de membre mort qu'il était, m'est rendu, et par laquelle tout entier à nouveau j'appartiens au présent »* dit O. Abel²²⁸. Si cela évoque une cure psychanalytique, celle-ci est probablement plus que cela, et seul le pardon avec toutes les étapes antérieurement décrites permettra de redonner à l'événement sa juste place pour être revisité et réhumanisé. En effet *«si nous n'étions pas pardonnés, délivrés des conséquences de ce que nous avons fait, notre capacité d'agir serait comme enfermée dans un acte unique dont nous ne pourrions jamais nous relever ; nous resterions à jamais victimes de ces conséquences, pareils à l'apprenti sorcier qui, faute de formule magique, ne pouvait briser le charme »*²²⁹. Ce pouvoir d'ouvrir des possibles est donc un cadeau pour les deux protagonistes enfermés dans leur détresse. Certes, détresses différentes pour l'offensé et l'offenseur, mais détresses existentielles pour chacun d'eux.

Le pardon est réhumanisation

Quelle bizarre situation finalement que celle de l'humain qui ne peut pas se développer sans tension, sans destruction, sans mort de soi, sans étapes, sans violences et qui paradoxalement va pouvoir découvrir une puissance intérieure dans ce rapport de dons et de pardons à autrui et à soi !

Le pardon par l'annihilation du cercle vicieux que crée la dynamique du reproche et d'une image négative de soi est donc cet acte majeur qui humanise, au quotidien pour les petites blessures mais tout autant pour les violences les plus fortes et les plus déshumanisantes. La vie ne serait-elle alors que pardons successifs ? Cette question est importante puisque l'homme tente plus facilement de fuir ces moments d'efforts, ces moments de déplacements de soi coûteux en énergie psychique. Lorsque la relation affective ou sociale entre les deux protagonistes était peu intense et surtout vécue comme peu importante au vu de l'offensé face à son offenseur, la stratégie de la fuite et de l'oubli est souvent la dynamique la plus fréquemment utilisée. Pourquoi se lancer dans une nouvelle dynamique quand il semble y avoir si peu d'enjeux à terme ?

Quand la relation était intense et, ou vitale, comment continuer à vivre ensemble après une offense ? Comment s'aider finalement mutuellement à pouvoir continuer à se développer chacun pour soi et ensemble si cela était possible ? Reprenons les propos de P. Ricœur qui soulignent bien les enjeux du pardon. *«Sous le signe du pardon, le coupable serait tenu pour capable d'autre chose que ses délits et de ses fautes. Il serait rendu à sa capacité d'agir, et l'action rendue à celle de continuer. C'est cette capacité qui serait saluée dans les menus actes de considération où nous avons reconnu l'incognito du pardon joué sur la scène publique. C'est enfin cette activité restaurée que s'emparerait la promesse qui projette l'action vers l'avenir. La formule de cette parole libératrice, abandonnée à la nudité de l'énonciation, serait : tu vaux mieux que tes actes*²³⁰. » Le développement de l'enfant est en permanence sous ce regard aimant d'un parent qui doit redire et redire à l'enfant parfois très difficile que s'il ne peut en aucun cas admettre la faute inadmissible, l'enfant est aimé malgré cela et au-delà.

²²⁸ Abel O., «Le pardon », *Autrement*, Paris, Morales, 1991, p. 4.

²²⁹ Arendt H., *Les conditions de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Levy, Agora, 1988, p. 301.

²³⁰ Ricœur P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le seuil, Coll. Points-Essais, 494, 2003, p. 642.

Peut-on apprendre à pardonner ?

Puisque le pardon semble si nécessaire à la vie et au développement de l'homme, est-il un don intrinsèque à l'homme, ou faut-il apprendre à pardonner ? L'homme dans son développement psychique est un être dans la toute-puissance et naît avec cette tentation d'asservir son environnement à son égologie. Tout le développement psychique de l'homme, comme décrit dans les premiers paragraphes, aide à montrer à l'enfant que si sa force de vie est positive, son expansion à tout va sans se préoccuper de l'autre n'est pas signe d'humanité ni d'humanisation mais simple objectivation de son animalité. Comment avancer dans son développement si ce n'est par l'acceptation de la perte de sa toute-puissance, seule attitude pour s'ouvrir à son être-en-relation ? Comment y parvenir si ce n'est avec l'aide d'autrui qui en connivence, en réciprocité lui apprend au fur et à mesure de sa vie, la dialogique du don et du pardon ?

Le pardon est un don exemplaire et suppose l'exemplarité. Exemplarité de la part de celles et ceux qui regardent grandir l'enfant notamment par les pardons successifs que les uns et les autres s'octroient au fil des jours et exemplarité par la capacité à prendre de la hauteur par rapport à l'offense quand cela est possible avec l'humour. Face au mal, face aux dialogues mal interprétés, le pardon ne semble ni implicite et ni inné mais doit s'apprendre. Mais comment et par qui peut-il s'apprendre ? Alors que la vie est premier don, irréversible, total et plein, alors qu'elle est en quelque sorte naturelle et innée, le pardon est aussi donné dès que la relation est instituée entre deux êtres. Comme toute expérience du don, le pardon se vit dès les premiers jours de vie, puisqu'au quotidien l'enfant dans son interaction va «subir» de nombreuses frustrations dont la nature et les raisons lui sont bien incompréhensibles. Comment peut-il vivre ces temps de relations découpés, de besoins et de désirs non satisfaits en lieu et heure où il le demande face à son parent qui est «censé» tout faire pour que sa vie ne soit pas en danger si ce n'est en utilisant son «cicatriseur-de-relation» ? Son attente est toujours trop longue face au biberon, face au jouet demandé et non obtenu, ne peut-il manquer de se dire. Même si du fait des connaissances sur l'homme, l'adulte sait l'importance pour l'enfant qu'il apprenne à attendre face à ses besoins biologiques et physiologiques les plus quotidiens, il n'empêche que l'enfant ne peut se réallier à cet adulte si «peu !» attentif à son égard que si l'adulte lui montre qu'il peut lui aussi surmonter les affronts que l'enfant lui fait quotidiennement, en lui montrant des stratégies de pardon adaptées à l'âge de l'enfant et à l'affront posé. En retour, l'enfant face à ses frustrations pourra aussi entrer en réalliance, pleine de l'amorce d'un pardon petit à petit formalisé.

L'apprentissage du pardon, se fait donc dès la naissance de l'enfant, dans une mise en place d'une relation sur la durée, sur la dynamique du temps. Le pardon se conjugue donc bien au gré de tous les jours de la vie.

Puisque tant d'offenses se font sans que l'offenseur ne le veuille consciemment, ne le sache vraiment, l'enfant va peu à peu comprendre à partir des relations avec ses proches chers, que certaines formes d'offenses peuvent et doivent être abordées vite et sans attendre, sur la base que les deux protagonistes sont suffisamment liés et en confiance pour pouvoir dépasser ce souci sans ajouter un degré de complexité à celui qui motive la discussion. La relation parent-enfant est à la base de cette capacité à apprendre à pardonner à autrui. Par contre, certaines situations rendent difficile cet apprentissage du pardon, telles les tensions permanentes entre parents et enfants sans jamais de temps d'écoute mutuelle, telles les tensions dans le couple avec parfois réels chantages sur les enfants par l'un et l'autre parent (lors de divorce notamment), ou en cas d'incohérence vécue au quotidien qui empêche toute envie suivie et donc tout effort pour aller vers autrui dans une dynamique de pardon (que ce soit celui qui voulait pardonner ou celui qui voulait demander pardon). Le pardon s'apprend, peu à peu comme l'apprentissage d'un solfège dès les premières années de la vie, quand les

instances d'amour et de confiance intrafamiliale sont fortes, afin de le vivre plus facilement et spontanément au cours des années suivantes.

Apprendre le pardon, c'est apprendre à prendre de la distance avec l'événement et si seule la certitude d'être toujours aimable aide à faire ce pas, l'homme possède aussi l'humour qui est cette capacité à se dégager de l'immédiateté de l'événement. Il permet de suspendre le cours de la situation et de lui donner une lisibilité que chacun des protagonistes n'auraient pas s'il restait au niveau de l'acte. Comment ne pas dire avec Kierkegaard²³¹ combien cette distanciation permet de rendre l'un et l'autre en attente, en suspension, avec une dose d'ironie, c'est à dire de désinvolture sur soi, avec cette capacité de mettre de côté sa toute-puissance afin que l'autre puisse apporter son éclairage sur l'évènement en cours. L'humour ne doit pas comme a pu le dire Nietzsche à propos de l'oubli, servir de paratonnerre, d'évacuation de l'offense. Mais si cette attitude aide l'offensé à se situer sur un autre plan que celui sur lequel le place (volontairement ou non) l'offenseur, il pourra vivre l'événement avec certes la blessure mais sans qu'il ne lui ajoute le sentiment de l'humiliation qui est au cœur même de la trace indélébile d'une offense et de la difficulté majeure pour promouvoir la démarche de pardon.

Des pardons ultimes

Merci comme don ou Pardon pour cette vie reçue

La vie apporte son lot de souffrances et de deuils. Pourquoi vivre ? La vie n'est ni juste ni injuste car la vie «est ». Mais elle est si compliquée, si tortueuse, si lieu de tensions que nombre d'humains osent parfois dire qu'ils en veulent à leurs parents d'être né. Cette vie qui commence comme un don deviendrait-elle un don empoisonné ? Certes la vie est un don imparfait vu tous les scandales de la souffrance, de la différence entre les êtres ? Don que certains appellent «mal absurde ». Un don peut-il être un mal absurde ? Le don de la vie que l'homme n'a jamais cherché est cependant le don par excellence puisque seule la personne née peut se plaindre d'être née. Ma compréhension de l'homme blessé m'enjoint à dire que pour que l'homme se développe il a à assumer le fait de pouvoir entrer dans ce don réciproque qu'est le pardon face aux parents imparfaits, face à la société humaine qui par ses excès et son incohérence sont profondément injustes. Le développement est cette acceptation de son appartenance à cette grande communauté humaine et à cette communauté humaine imparfaite. Est-ce simplement de la fatalité ou de la sagesse ? Si cela était fatalité, que nous importerait de continuer à vivre ! Si cela était sagesse, combien la vie nous renverrait notre manque de savoir faire et nous renverrait une image de nous-mêmes bien pauvre ! Le principe développement est en ce sens bien plus que cela tout en étant simplement principe de réalité motivant une recherche d'une éthique où l'homme et son environnement sont au cœur comme le rappelle P. Ricœur avec sa formule : où l'éthique est « *la visée de la vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes* »²³².

Pardon ultime par le don de sa vie

Dans certains cas le pardon est un pardon ultime, car pardon-sans-mesure quand la personne donne sa vie pour autrui dans l'assomption du don de sa vie. Quel est cet étrange animal qui fait un tel don à celui qui le détruit ? Là encore, si cette perspective n'est pas quotidienne, elle est universelle. De nombreuses personnes ont bravé la mort et ont été frappées par la barbarie humaine alors que leur propre combat était non violent (cf. § sur le

²³¹ Kierkegaard S, *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, trad. par Paul Petit, Paris, Gallimard, coll. »Tel « 149, (1949) 2002, 728 p.

²³² Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p. 195.

don). N'avaient-ils pas pardonné antérieurement ? Un exemple récent nous a été donné par Ch. de Chergé²³³. Pardon hyperbolique, folie de la foi, folie de l'amour envers son prochain ? Qui peut répondre à sa place ? « *S'il m'arrivait un jour et ça pourrait être aujourd'hui d'être victime du terrorisme qui semble vouloir englober maintenant tous les étrangers vivant en Algérie, j'aimerais que ma communauté, mon Eglise, ma famille, se souviennent que ma vie était DONNEE à Dieu et à ce pays.[...] Et toi aussi, l'ami de la dernière minute, qui n'aura pas su ce que tu faisais. Oui, pour toi aussi je le veux, ce MERCI, et cet «A-DIEU» envisagé de toi. Et qu'il nous soit donné de nous retrouver, larrons heureux, en paradis, s'il plaît à Dieu, notre Père à tous deux. AMEN ! Incha Allah ! Écrit à Alger, 1 décembre 1993* ». Ch. de Chergé fut assassiné en 1996 par ceux à qu'il avait pardonnés a priori ! L'homme sort-il grandi de cette folie de la violence ? La violence ne sort-elle pas gagnante ? Si le pardon hyperbolique tel que celui-là n'est pas développement, est-il simple parade devant la mort ? Le pardon dans ces conditions ne serait-il pas la capacité donnée à l'homme de se vivre déjà en Dieu ?

Les intuitions de la religion judéo-chrétienne permettent peut-être de répondre à ce pardon-sans-mesure de l'homme, démarche de fait spécifique à l'humain dans son règne animal et qui semble lui donner une dimension dès lors surnaturelle. Dans la Bible, la relation entre l'homme et Dieu est toujours particulière. Dieu est par essence « Tout-puissant ». Que faire si l'homme ne lui obéit pas ? Le détruire et recommencer avec d'autres créatures ? Mais Dieu pardonne, son pardon vis-à-vis de ses créatures peut-il être tout à fait comparable au pardon humain puisqu'Il est Dieu ? Le premier testament est à la mesure de cette confiance que Dieu accorde à ses créatures et par le truchement de ses prophètes. Dieu se laisse aller à pardonner la faute impardnable qui est celle de croire en d'autres dieux que Lui. Le lien que le peuple Hébreu entretient avec Yahvé est marque constante d'un Dieu qui l'honore de sa confiance. Confiance perpétuelle, constante malgré les errances de ce petit peuple. Abraham²³⁴ demandera et fera fléchir Yahvé pour sauver Sodome et Gomorrhe en lui faisant une sorte de marchandage pour l'amener à ne pas détruire les villes. Ensuite, avec ce peuple sauvé d'Egypte, Moïse²³⁵ arrive à parlementer avec Yahvé et le convainc de ne pas le détruire. Tout ce livre ne parle en fait que de pardon-sans-mesure quand l'homme accepte de se sentir coupable. Dans le second testament, les apôtres relatent de nombreuses paraboles du Christ, le Fils de Dieu, qui ne parlent que de pardon²³⁶. Mais le pardon est ici bien souvent lié à une repentance de celle ou celui qui le demande. Dans d'autres situations le pardon est souligné comme relation totale. Le pardon hyperbolique est au cœur de la mort du Christ. «*Père, pardonne-leur ils ne savent pas ce qu'ils font !*²³⁷ » dit-Il juste avant sa mort, cloué sur une croix après un procès ignominieux. Ce pardon ce n'est pas moi qui te le donne, semble dire le Christ, mais la phrase est supplique envers Celui qui est finalement l'objet du litige afin que Lui, leur pardonne. Car en tuant le Fils, les hommes ne voulaient-ils pas tuer Dieu, un Dieu qu'ils ne comprenaient pas, qu'ils voulaient cloisonner dans un temple de pierres ? D'autres pourraient prétexter que cette phrase n'est qu'une simple évocation banale d'un être « usé » après trente ans de vie, qui par dernière bravade, dans un acte d'extrême orgueil, énonce une phrase « extra-ordinaire » ? «*Qui peut pardonner les péchés, si ce n'est Dieu* » diront les nombreux juifs au cours du périple du Christ en Palestine. Le Christ n'a donc pas pardonné en soi, ce jour là et sa supplique reprend en partie la demande non conventionnelle d'Abraham²³⁸ face à son Dieu.

²³³ Testament spirituel du frère Christian (Ch. De Chergé-Trappe de Tibhirine-Algérie) assassiné avec 6 autres frères le 21 mai 1996. <http://www.spiritualite2000.com/Archives/temoins/temoins6-01.htm>

²³⁴ Bible Genèse, 18.

²³⁵ Bible, Exode, 37 : 7-160.

²³⁶ Bible, Luc, (parabole du pasteur qui va chercher la brebis égarée, la maîtresse de maison qui recherche sa pièce d'argent, des deux fils...)

²³⁷ Bible, TOB, Luc, 23 : 34.

²³⁸ Bible, TOB, Genèse, 18 : 17 – 33.

Si nous ne pouvons répondre exactement à ces remarques, cette attitude nous amène à souligner qu'en cas d'offense vis-à-vis d'un seul homme, l'offense est aussi faite à toute la communauté dans laquelle cet homme directement offensé vit, grandit, partage et se développe. La perte d'un seul d'entre eux, brise l'interrelation existante entre les membres de toute la communauté. Il est donc souvent nécessaire qu'au-delà de cet offensé, son environnement c'est à dire la communauté qui lui permet de vivre ait aussi mot à dire, ait à pardonner, ait à entendre la condamnation du criminel.

Le pardon, c'est donc l'affaire de tous, de toutes celles et ceux qui ont été bafoués directement et indirectement dans leur dignité par l'affront d'un d'entre eux.

Le pardon c'est aussi cette façon de se délier de cette offense pour repartir plus loin. C'est ce qui est étonnant de constater avec la réaction du Christ quand il revient après sa mort, comme ressuscité, auprès de ses amis²³⁹. Aucune phrase n'est ensuite rapportée dans les livres qui rapportent ses paroles sur l'injustice vécue. Aucune récrimination n'est citée contre telle ou telle personne du groupe d'amis pourtant si couards et si peu courageux ou contre les personnes qui l'avaient pourtant suivies et qui elles aussi n'ont semble-t-il rien fait pour empêcher ce meurtre. Au lieu de cela, s'il donne à voir ses plaies, et reste ainsi bien dans le principe de réalité qui s'impose à tous, Il donne encore et encore de la vie, c'est à dire un souffle de vie, l'Esprit Saint, pour que tous ceux qui lui font confiance aillent dire autour d'eux que Dieu est leur Père, est amour infini et que la relation ne peut être que débordement de paix. Ce pardon est ici une sorte de don doublement hyperbolique, un don qui déborde de la personne du Christ, qui jaillit de ses plaies mêmes et vient inonder tous ceux qui veulent bien le rencontrer avec et malgré ses plaies. Loin d'une recherche d'équilibre entre torts et raison, d'une recherche d'un remise de peine au prorata de la douleur induite par une injuste calomnie, loin de toute loi du talion ou d'une tentative en soi d'une réconciliation, il renvoie à une dynamique qui n'a pas de compréhension au delà même du pardon puisque dépassant même le 77 fois 7 fois²⁴⁰, et dans une acceptation totale de la réalité outrepassa la folie du mal.

Malgré cet exemple, il est difficile à l'homme d'accepter de vivre et de pardonner des offenses particulières comme nous le décrivons maintenant.

Des offenses particulières

Mémoire et pardon envers celui qui est décédé

Nous avons montré dans le chapitre sur le deuil combien le défunt gardait une place centrale dans la pensée affective certes mais aussi rationnelle de celui qui reste c'est à dire la personne endeuillée. Si personne n'oublie jamais la personne décédée, le regret de ne pouvoir être ensemble pour la suite de son développement amène nécessairement le besoin d'entrer dans cette dynamique qui peut sembler paradoxale de devoir pardonner à la personne décédée d'être décédée. Et c'est un long chemin de développement, de croissance qui s'opère alors. En dehors de ce pardon, la personne endeuillée reste fixée dans une fausse temporalité et une fausseté de sa propre vie.

Il est possible, et heureusement peut-on dire, que nombre de personnes ne se sentent en rien devoir pardonner à la personne défunte. Qu'elle sache que ce pardon s'était en fait passé au fil de la vie antérieure, sous la forme des multiples pardons du quotidien. La relation alors brisée par la séparation de la mort peut se retisser sous une autre forme sans que des souffrances jamais partagées et pardonnées ne gênent à la réalliance future. La réalliance se construit à partir de ce terreau de confiance interpersonnelle. La personne endeuillée peut se

²³⁹ Bible, second testament, TOB, Jean, 20 : 19-31.

²⁴⁰ Bible, second testament, TOB, Matt 18 : 18-22.

dire que l'être défunt n'est pas décédé pour le violenter et qu'ainsi il peut prendre une place juste et positive en sa mémoire.

Quand la faute vient d'une personne de haute estime

Quand la personne offensante est une personne vis-à-vis de laquelle il est porté une haute estime ou a une forte autorité, il semble bien difficile de lui dire ou de d'oser générer une nouvelle discussion sur ce qui a été mal entendu ou mal interprété. S'il est déjà difficile de le dire en relation duelle, combien l'est-il encore plus difficile quand l'offense a été subie en groupe ? L'humiliation ressentie peut être à son comble et sidérer la personne qui ne pourra pas se défendre et l'empêchera de reprendre son droit à la critique ou à la réflexion. Combien de fois par jour, la relation entre un soignant et un patient se termine en terrain mouvant où le soigné se sent incapable de répondre à une remarque, parfois juste scientifiquement mais totalement incomprise et parfois ressentie comme une blessure d'avoir été traité indignement ? Comment se réallier, si ce n'est dans la reconnaissance, se reconnaître autre, après cet événement créateur d'un profond désordre alors que le fossé semble s'être agrandi entre les deux protagonistes. Un médiateur, un pont est parfois ou souvent nécessaire pour réparer la blessure. L'infirmière est bien souvent ce médiateur quand le soigné ose lui demander, à peine le médecin sorti de sa chambre, de lui redire tout ce qui a été dit lors de la visite.

La faute d'un homme très ordinaire !

Qui peut pardonner à celui qui ne se sait ou ne se reconnaît pas coupable ? Certes, une personne peut ne pas demander pardon parce qu'elle est fière de ce qu'elle a fait ou revendique son mal²⁴¹. Mais parfois, il faut reconnaître que l'offense peut avoir été réalisée à l'insu de la personne offensante quand par exemple une parole est mal placée, un sourire est mal interprété, une phrase est entendue autrement que ce que voulait dire l'intervenant. Tous ces malentendus sont comme autant de petites blessures que subira une personne qui n'osera pas forcément aborder cette souffrance.

Comment comprendre que certains offenseurs ne se prennent pas pour des criminels ? Socrate renvoyait à la dimension que tout homme ne pouvait pas faire le mal sciemment puisque l'homme à son avis ne pouvait que chercher le bien pour soi ou pour l'autre. «*Nul n'est méchant volontairement* ». Et pourtant, combien la pratique l'infirmes. L'offensé est souvent une personne qui se sent humiliée par une personne qui se refuse de croire qu'elle a pu faire du mal puisqu'elle n'a fait que son métier. La pire des humiliations est parfois rendue par un homme très ordinaire qui ne fait que son travail rappelle H. Arendt²⁴². «*Je n'aurais eu mauvaise conscience que si je n'avais pas exécuté les ordres* » disait sans honte apparente Eichmann et il continuait durant son procès à dire : «*Le langage administratif est le seul que je connaisse* » et «*Hitler a peut-être eu tort du début à la fin, mais il y a un fait indiscutable : cet homme a été capable de passer de soldat de première classe à un Führer de 80 millions d'âmes. La seule réussite de cet homme était preuve que je devais m'incliner devant lui.* » La stratégie était d'endormir la capacité de ceux qui devaient commettre des gestes humiliants en leur faisant croire que leurs actions faisaient œuvre de bienfaisance. De là, l'art des règles de langage dans la dialectique de cette période par les politiques eugéniques «*les incurables ont droit à une mort miséricordieuse !* »²⁴³. H. Arendt s'interroge aussi face aux responsables juifs (*Judenräte*) devenus eux-mêmes instrumentalisés par les assassins. N'y a-t-il pas une liaison interne entre inaptitude de penser et le problème du mal, se demande-t-elle ? Le mal c'est

²⁴¹ Abecassis A., « L'acte de mémoire », in *Le pardon*, Paris, Autrement, Série Morales, 1991, 4, pp. 137-155.

²⁴² Arendt H., *Considérations morales*, Paris, Payot, « Petite bibliothèque », 1996, 76 p.

²⁴³ Bonah C., Danion-Grillat A., et coll., *Nazisme, science et médecine*, Paris, ED. Glyphe, 2008, p. 31. Dès le 9 octobre 1939, Hitler signe un document donnant mandat de choisir les médecins qui auraient l'autorisation « d'accorder une mort miséricordieuse aux vies indignes d'être vécues »

monsieur-tout-le-monde, ni méchant ni motivé, mais capable de mal infini....²⁴⁴ souvent atteint d'une «curieuse inaptitude à penser²⁴⁵ ». Si l'activité d'un sujet consiste à appliquer des règles de conduite générale aux cas particuliers qui se présentent dans la vie courante, alors il se trouvera paralysé, car aucune de ces règles ne peut soutenir le vent de la pensée. Ce ne serait que pseudo-pensée induite par le totalitarisme bureaucratique. Comment ne pas se sentir finalement proche de ce trésorier d'un camp d'extermination qui ne se ressentait aucunement collectivement responsable de ce qu'il s'y était passé tout en sachant les atrocités commises. Et ce trésorier de se mettre à pleurer quand on lui annonce qu'il serait pendu malgré son absence de crime directement commis par lui et de dire «*Pourquoi ? Qu'est ce que j'ai fait ?* » Chacun d'entre nous n'a-t-il pas été parfois amené à se réfugier derrière une circulaire pour ne faire que son travail ? H. Arendt écrit ensuite: «*C'est vrai qu'il n'a rien fait. Il n'a fait qu'exécuter les ordres. Et depuis quand est-ce un crime que d'exécuter les ordres ? Depuis quand est-ce une vertu de se révolter ? Depuis quand ne peut-on être honnête qu'en allant à une mort certaine ?* » et de façon plus contemporaine, comment ne pas voir combien l'homme contemporain peut en rajouter dans l'horreur, quand il dit à propos d'un innocent ou d'une femme violée: «*Et pourquoi ne s'est-il (l'innocent - la femme) pas défendu(e) ? S'il ne l'a pas fait, n'est-ce pas qu'il (elle) était consentante !* »²⁴⁶

Pardonner la faute d'hier pour pouvoir se développer

Depuis de longs siècles la notion de permanence de la faute qui se perpétue sur les générations suivantes est une des spécificités de l'humanisation et de la pensée humaine. La permanence de la faute renvoie au principe responsabilité de toute famille, de toute communauté, de toute société qui n'a pu pardonner en son temps une faute et dont la rancune est refoulée. L'humiliation déniée mais enkystée résiste au temps au point d'être transmise inconsciemment aux générations suivantes. Le peuple hébraïque dans son périple à la recherche de la terre promise²⁴⁷, le monde asiatique avec la dynamique du bouddhisme ou le monde animiste comme en Afrique avec le monde de la faute transmise par les défunts de générations précédentes mécontents renvoient à cette réflexion de faute commise par les ancêtres à supporter par les suivants. Cette notion paraît universelle. Pourquoi tant de malheurs, pourquoi sur moi, pourquoi sur ma famille se demande l'homme ? Peut-on se développer quand sur soi repose une faute que *Je-n'ai(est)-pas-faite* ?

Et puisque personne ne peut en donner une explication rationnelle, il faut lui trouver une logique qui ne peut passer qu'à travers celles et ceux qui l'ont précédé et lui ont «donné » la vie. Les psychanalystes ont quant à eux aidé à mettre en évidence les secrets de famille qui taraudaient toute la dynamique familiale²⁴⁸. S'il est difficile de comprendre comment et pourquoi une mort non pardonnée peut créer tant de ressentiment, de soucis, de souffrance existentielle sur la généalogie future, notre expérience d'accompagnement souligne combien le ressentiment et le reproche sont deux phénomènes qui empêchent la parole et la mise en relation. Le secret est donc ce lien qui empêche toute nouvelle relation comme nous l'avons déjà montré dans le deuil. Le secret est ce qui empêche la descendance de pouvoir se sortir de ce filet si ce n'est par un travail de mise en mots et de pardon. Qui va cependant pouvoir pardonner pour cette faute passée inaperçue qui n'a plus de lien avec la mémoire présente, faute qui est sourde et masquée dans une mémoire ? Le pardon au nom des autres, au nom de la collectivité, au nom d'un passé si saturé de passifs est la seule solution pour que celui qui souffre de ce poids puisse se réallier à lui-même, un soi-même englué dans une toile

²⁴⁴ Ibid., p.52.

²⁴⁵ Ibid., p.26.

²⁴⁶ Arendt H., «La culpabilité organisée », *Penser l'événement*, Paris, Berlin, 1989, p. 28.

²⁴⁷ Bible, Premier testament.

²⁴⁸ Nachin C., *Le deuil d'amour*, Paris, Ed. Universitaires, Emergences, 1989, 143 p.

d'araignée qui se serre plus on s'y meut. P. Ricœur reprend «*L'énigme d'une faute qui paralyserait la puissance d'agir de cet «homme capable» que nous sommes ; et c'est en réplique, celle de la levée de cette incapacité existentielle (qu'est le pardon ?).*»²⁴⁹ E. Levinas renvoie aussi à cette notion «*Vous connaissez cette phrase de Dostoïevski : Nous sommes tous coupables de tout et de tous, et moi plus que les autres. Non pas à cause de telle ou telle culpabilité effectivement mienne, à cause des fautes que j'aurais commises : mais parce que je suis responsable d'une responsabilité totale, qui répond de tous les autres et de tout chez les autres, même de leur responsabilité*».²⁵⁰ Comme le rappelle O. Abel il faut distinguer la notion de pardon et de devoir éthique, de devoir morale qui s'impose à nous comme notion de responsabilité vis-à-vis de celui que j'ai sous mon regard. «*La souffrance de l'autre est ma souffrance, même si je ne la vis pas directement, ma responsabilité est de la faire mienne et de tout faire pour l'amoindrir.*»²⁵¹ La réalité psychologique du vécu de la faute projetée sur les descendants est quotidienne. Ceci est facile à lire dans les textes de Primo Lévi qui montre combien cette faute transmise par autrui est inscrite au tréfonds de soi et qui montre par son suicide combien celle-ci peut resurgir sur autrui ou sur soi. C'est aussi le quotidien des parents en consultations qui traduisent dans leur souffrance ou dans la souffrance imprimée à leurs propres enfants, les violences perpétuées parfois sur des générations antérieures ou sur eux-mêmes par leurs propres parents. Il est malheureusement constaté que des enfants battus avaient plus de risques de devenir eux-mêmes plus tard des parents maltraitants.

Là encore, la difficulté est de se savoir responsable d'autrui pour envisager en quoi, du don de vie détruit par mon action ou mon manque de prise de position, il doit demander pardon, afin de repartir sur son propre chemin de vie. Vu la complexité des relations entre les hommes, il peut paraître désespérant de voir sa responsabilité en tout et en toutes choses, en tous lieux, en toutes circonstances. Nietzsche nous rappellerait sûrement que, puisque Dieu est mort, les actualités au journal télévisé de 20 heures sont là pour nous renvoyer cette culpabilité globale de tous en tout et donc notre devoir de ressentiment négatif. Il est facile désormais de voir que bien loin de culpabiliser le téléspectateur, ce journal a la force de dilution de la responsabilité sur tous et donc sur personne comme l'écrivait H. Arendt²⁵² à propos des nazis qui essayaient de cacher leurs actions derrière des grandes idées d'un peuple allemand solidaire dont la mission était de donner au monde une dynamique positive. Mais doit-on porter la faute de son père ? «*Qu'y suis-je pour porter la faute de mon père ?* » Cette réflexion n'est-elle pas au cœur même de la relation interhumaine, qui existe au présent, dans ce présent-vécu tout comme à travers tout ce lien transgénérationnel ? Ce lien est ce qui fait structuration de l'humain dans son présent. Ce lien est au cœur de la culture, elle-même à la base même de cet être-au-présent, cet être-en-développement qui ne peut faire fi de tous ceux qui lui ont donné la vie. Encore faut-il que l'homme d'aujourd'hui s'accueille comme un être-de-relation avec son passé autant qu'avec son présent ?

Pardonner face à l'impardonnable

N'y a-t-il pas cependant des offenses qui paraissent «impardonnables» ? Quand le pardon ne peut se donner, parce que celui-ci n'est ni entendu, ni écouté, ni partagé, il est déjà bien difficile de se réallier à soi et à l'autre et donc à continuer de vivre avons-nous dit à plusieurs reprises. Mais si, en sus, l'offense est si lourde à porter qu'elle vous étreint, qu'elle vous enfonce dans la vase de l'amertume, de la tourmente existentielle comment reprendre son chemin de développement ?

²⁴⁹ Ricœur P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le seuil, Coll. Points-Essais, 494, 2003, p. 593.

²⁵⁰ Levinas E., *Ethique et Infini*, op.cit., p. 95.

²⁵¹ Abel O., «Tables du pardon», in *Le pardon*, Paris, Autrement, Série Morales, 1991, 4, p. 226.

²⁵² Arendt H., «La culpabilité organisée», *Penser l'événement*, Paris, Berlin, 1989, pp. 21-22.

Au-delà des affres de la violence de la nature, l'homme peut subir au quotidien de nombreuses situations dramatiques. Comment pardonner à ceux qui auraient du «donner» une vie meilleure, une quiétude, de l'amour, face à l'inceste, face à la maltraitance chronique ou aiguë sur un être particulièrement vulnérable (enfant, personne avec un handicap, vieillard) ? Comment pardonner à celui qui n'a pas assumé sa responsabilité tel ce parent qui n'adressera plus jamais de signe de vie à ses enfants, face à l'abandon à la naissance d'un enfant déclaré né sous X ?

Et au-delà des violences de cette nature, l'homme s'invente trop de situations de barbarie comme la torture, les camps de la mort, les guerres tribales ethniques ou génocides. Les offensés ne savent plus comment pardonner, car la souffrance se conjugue quasi constamment avec des douleurs physiques persistantes, rénitentes, permanentes des années après le drame. Le corps mutilé par les tortures rappellera jour après jour l'acte et rendra difficile une sorte d'extraction du réel de l'événement même si celui-ci date de plusieurs dizaines d'années. La douleur physique qui épuise l'offensé est là pour l'empêcher de prendre ce recul nécessaire pour entrer dans une dynamique de pardon. Les cicatrices corporelles montrent s'il en était besoin, la dureté de la violence subie, de l'offense imprimée sur le corps en sus de l'humiliation ressentie.

E. Levinas montre que face à ces folies, seule l'espérance semble être la réponse humaine adéquate. «*Espérer, c'est espérer la réparation de l'intraversable, c'est donc espérer pour le présent*²⁵³». Le pardon n'est-il pas cette capacité à espérer au présent, c'est à dire à vivre pleinement au présent, un vrai présent et non pas un présent enfoui sous un passé envahissant tous les champs de la pensée ? Un présent qui redevient réel en tant que tel et non plus présent-passé ou passé-présent. A. Abecassis souligne quant à lui que, face à l'atrocité et la barbarie des génocides juifs, le pardon ne peut se donner non pas en lieu et place d'une faute excusable ou pardonnable mais bien face à une faute impardonnable²⁵⁴. Pardonner n'est en effet ni excuser car ce serait trop facile de les prendre pour ignorants de l'atrocité de leurs actes, ni oublier. Mais en absence de ce pardon, la vie est arrêtée, le meurtrier ne peut s'en sortir et ne peut demander son repentir. Pour A. Abecassis, il n'y a pas de raison à ce mal radical et à ce mal scandale. Il doit être dépassé, surpassé. Le pardon n'est pas non plus l'absence de révolte face à cette folie destructrice. Au contraire pourrions-nous dire. La révolte contre le mal est légitime mais doit être canalisée pour amener vers la croissance et non vers la destruction. Le pardon doit être un véritable antidote qui doit désarmer le meurtrier.

Ce thème du pardon *impardonnable* est bien au cœur du principe développement tant de l'individu que de la société et nous renvoie à l'importance de ce devoir de mémoire mais aussi au devoir d'oubli²⁵⁵. Chaque période en effet présente de véritables drames collectifs amenant la société à tenter de dépasser les drames vécus pour continuer à vivre ensemble. Dans de telles situations, P. Ricœur souligne toute l'importance de donner à la mémoire la place qu'il se doit, sans plus²⁵⁶. Trop de mémoire engluée, mais pas assez de mémoire déshumanise. Dans son ouvrage, il nous fait partager son inquiétude face à un devoir de mémoire des institutions qui deviendrait caricatural en absence de réels engagements des uns et des autres pour que cela ne recommence pas. Pour lui, l'amnistie n'est pas souvent un vrai engagement de ne pas recommencer et si celle-ci empêche une vraie élaboration du partage des responsabilités, la mémoire de l'histoire n'est que refoulement et déni d'une partie de la vérité et n'est pas pardon. Que ce soit pour une personne singulière, face à l'outrage, comme

²⁵³ Levinas E., *De l'existent à l'existant*, Paris, Fontaine, 1947, p.157.

²⁵⁴ Abecassis A., «L'acte de mémoire», in *Le pardon*, Paris, Autrement, Série Morales, 1991, 4, pp. 137-155.

²⁵⁵ Abel O., «L'indépassable dissensus» in Abel O., Castelli-Gattinara E., Loriga S., Ullern-Weit I., *La juste mémoire*, Genève, Labor et Fides, 2006, pp.24-27.

²⁵⁶ Ricœur P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le seuil, Coll. Points-Essais, 494, 2003, 622 p.

en contexte de tragédie sociale, il y a aussi un temps pour oublier, puis un temps pour rouvrir la mémoire, et formuler les propositions pour que cela n'arrive plus jamais. L'oubli est alors parfois mis en avant pour faciliter la vie simple et bonne. «Nul bonheur, nulle sérénité, nulle espérance, nulle fierté, nulle jouissance de l'instant présent ne pourrait exister sans faculté d'oubli » rappelait Nietzsche²⁵⁷.

J. Derrida lors de son séminaire sur le pardon soulignait qu'à son avis le pardon est une notion si nommée, si usitée qu'elle en perdait son essence²⁵⁸. Qui ne demande pas pardon aujourd'hui pour des fautes antérieures, qui n'essaye pas de dire un repentir au nom des siècles passés, dit-il avec un peu d'ironie ? Pour lui la signification de ces demandes de pardon n'est qu'excuses, que recherches d'une finalité fussent-elles nobles et spirituelles (rachat ou rédemption, réconciliation, salut) afin de rétablir une normalité sociale, nationale, politique. Pour lui le pardon devrait rester une dimension d'exception qui en quelque sorte romprait le cours ordinaire de la temporalité historique. Il ne voudrait pas que sous couvert de «pardon » les exactions puissent être oubliées. Pour notre part, nous avons déjà souligné combien le pardon n'était en rien simple contrat tacite pour acheter la paix sociale et de ce fait il nous semble difficile de parler de pardon dans ces situations. Si par contre, avec E. Morin²⁵⁹ en réponse à J. Derrida, une société fait acte de repentance pour sortir du cycle violence-vengeance et se réallier réellement avec soi-même et aussi avec les descendants de personnes antérieurement brimées et offensées, et de ce fait gardant toute la mémoire du geste offensant, alors ce geste est plus que simple clémence mais est bien pardon. Face à J. Derrida, qui aime tant la déconstruction, E. Morin souligne qu'il ne faut pas enfermer l'homme dans une action faite aussi grave soit-elle. E. Morin, par son travail sur la complexité qui nous rejoint dans notre travail de décomplexification de la relation intersubjective avec ses enjeux, donne au pardon cette force de remettre sa part de sa responsabilité à autrui sans le réduire à cette faute. Mais comment passer de la loi du talion, à la non-vengeance, à la compréhension et ensuite au pardon ? Quelle folie pousse l'homme à choisir une éthique du pardon quand l'homme pardonné ne donne aucune assurance qu'il ne refera pas l'offense à peine sera-t-il pardonné ? N'est-ce pas là toute la complexité de l'homme face à lui-même, face à ses pairs, face à sa responsabilité pour demain ?

Nous avons deux exemples bien différents actuels montrant la difficulté majeure pour une société d'entrer dans ce processus de pardon et donc de développement²⁶⁰. Après la chute de l'apartheid en Afrique du sud, l'équipe politique avait discerné trois possibilités pour engager un processus de réconciliation : l'amnistie générale, le recours à un tribunal d'exception, ou la tentative de réconciliation nationale. L'amnistie risquait d'encourager l'impunité et laissait non résolue la question des disparus, le tribunal d'exception était difficile à mettre en place et ne touchait que quelques personnes, disaient les Sud-africains qui choisirent alors la réconciliation nationale pour forcer à mettre des paroles sur le drame. A contrario, le drame de l'Algérie avec sa guerre civile de plus de 100000 morts retrace très actuellement toute l'ambiguïté du monde moderne face à une violence dont les objectifs sont de refuser la modernisation et la laïcisation d'une société. A relire les différents processus mis en œuvre pour tenter de déjouer la chronicisation de cette folie, il apparaît que plutôt que de promouvoir cette mise en mots notamment par la confrontation entre criminels et victimes, sous des motifs d'arguments religieux, l'Algérie choisit l'amnistie, forme d'oubli institutionnalisé. Nous sommes ici bien loin d'une dynamique de pardon qui seul permettra de sortir du traumatisme de la barbarie.

Le pardon est ce don qui est tout sauf amnésie qui telle après un coup de chiffon, ferait table rase de toute poussière ou de toute scorie, une simple mise en veille ou mise en

²⁵⁷ Nietzsche F., *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard-Idées, p.76.

²⁵⁸ Derrida J., *Le siècle et le pardon*, Le monde des débats, déc. 1999. <http://www.hydra.umn.edu/derrida/siecle.html>

²⁵⁹ Morin E., *Pardoner c'est résister à la cruauté du monde*, Le monde des débats, février 2000, <http://www.plusloin.org/textes/morin.html>

²⁶⁰ Toussaint J., « Pax et concordia », *Revue lettres aux communautés*, Ed. Mission de France, Le Perreux, 2008, 243 : 13-27.

réclusion. Le pire est à attendre alors quand le kyste rempli de rancœur, de rancune et de haine se rompra, quand le sac poubelle explosera lors d'une énième offense ! Le *burn out*, la dépression, le passage à l'acte sont alors des tentatives pour déjouer le drame qui s'installe en celui qui vit cela. On ne peut se débarrasser du temps qui passe comme nous le rappellent aussi V. Jankélévitch²⁶¹ ou Nietzsche dans «Ainsi parlait Zarathoustra»²⁶² tout comme L. Basset²⁶³ qui essaie de montrer combien cet acte si difficile de pardon doit non seulement prendre du sens pour soi mais aussi être posé malgré la douleur immédiate que cet acte amène. Le pardon apparaît donc bien comme le seul acte cicatrisant-de-relation.

Le développement de l'homme est donc soutenu par ces pardons répétés où grâce à la parole partagée, l'homme assume son interdépendance et sa fragilité.

Le pardon est-il un processus universel de développement ?

Si le pardon est au cœur du principe développement, il doit pouvoir être entendu quelle que soit la culture. Le monde asiatique, loin de la pensée occidentale, parle autrement du pardon et les comparaisons sont difficiles à faire puisque le pardon est très peu formalisé dans les philosophies de l'Asie et est souvent comparé à la seule notion de péché transcrite par le monde judéo-chrétien par rapport au pardon de leur Dieu. De ce fait, les différences sont-elles de nature théologiques ou plus fondamentales c'est à dire sur le fond, ou y a-t-il seulement des différences de forme entre ces mondes culturels ? Reprenons dès lors, deux facettes de la pensée asiatique avec la mansuétude chinoise et l'attitude bouddhiste.

La mansuétude dans la pensée chinoise

La pensée chinoise ne reprend pas spécifiquement la notion de pardon mais l'exprimerait d'une part par les notions d'excuse voire de morale et d'autre part la rend lisible dans la notion de la mansuétude. Cette notion excède la simple logique d'une réponse à un échange pour Z. Ning ouvrant ainsi sur la dimension de nécessité de réhumanisation secondaire après une offense²⁶⁴ rejoignant ainsi notre notion de pardon comme cicatrisant de relation. «*La mansuétude est autre chose qu'un simple calcul d'une morale ou d'une justice rétributive. Il s'agit bien de donner, d'une certaine manière : d'aller au-delà de soi pour aider l'autre à se transformer*». Si la pensée confucéenne, et en particulier néo-confucéenne, recouvre bien une pensée profonde sur le mal, dans sa dimension proprement morale, elle ne thématise pas réellement la notion de faute, comme dommage singulier porté à autrui et susceptible d'être pardonné. La réflexion se porte surtout sur l'exercice d'auto-transformation morale. Cette pensée de la sagesse porte moins sur la faute accomplie que sur l'état mental qui la précède. Il s'agit de se porter en amont de la faute, pour atteindre l'état où cette faute aurait pu être évitée, grâce à l'exercice de l'équilibre mental. C'est cet exercice qui évite l'erreur commise soit par défaut soit par excès. Cet exercice de maîtrise de soi passe d'abord par l'examen personnel de ses insuffisances et de ses erreurs passées. C'est l'idéal d'auto-transformation, étendu à autrui, qui est la racine de l'engagement moral néo-confucéen. Quand le dommage fait à autrui est considéré comme tel et demande réparation, selon sa gravité, il relève plutôt du domaine de l'excuse, comme incivilité ou atteinte aux rites ou du domaine judiciaire, le droit pénal prenant le relais de l'idéal ritualiste. Cette difficulté à thématiser pleinement la problématique du pardon dans le contexte chinois est exacerbée par l'attitude bouddhiste à laquelle se réfère nombre de chinois.

²⁶¹ Jankélévitch V., *Le pardon*, Paris Aubier, 1957, p. 28.

²⁶² Nietzsche F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1^{ère} partie, «des chaires de vertu».

²⁶³ Basset L., *Au-delà du pardon*, Paris, Presses de la renaissance, 2006, 163 p.

²⁶⁴ Ning Z., *Le pardon existe-t-il dans la culture chinoise*, Esprit, Août 2007, pp.109-120 ou <http://www.chine-informations.com/guide/la-notion-de-pardon-dans-la-culture-chinoise-914.html>

Ce don d'humanité que constitue la mansuétude rejoint donc bien notre réflexion autour du pardon sous la forme du travail de déliance avant une réalliance et un développement de l'homme. Mais comme que la notion occidentale de la personne renvoie à la singularité et à l'altérité, la notion de pardon occidental renvoie à un pardon-relation très duelle. Alors que la culture chinoise où chacun participe au grand tout parle d'une notion de mansuétude (qui pourrait représenter la notion de pardon) qui est d'abord un travail sur soi, pour soi face au groupe avant d'être un travail de cicatrisation de la relation à autrui.

Le bouddhisme et le pardon

Dans le bouddhisme, l'homme est aussi face à lui même, dans cette recherche de sortie du *samsara*. La recherche de la compassion qui est une sorte de non violence face à celui qui offense, peut s'apparenter alors à ce que l'homme occidental nomme le pardon²⁶⁵. Cette forme d'abandon, parfois nommé aussi pardon par les maîtres du bouddhisme est en effet l'un des visages de la sagesse libératrice que le Bouddha a découverte. Dans l'acte même de pardonner, le bouddhiste reconnaît que l'autre n'est pas aussi différent ni aussi mauvais qu'il peut en avoir l'air. Puisque tous les êtres vivants, sans exception, sont dépendants les uns des autres, le bouddhiste s'impose une exigence de reconnaissance mutuelle et donc de compassion réciproque tout en travaillant sur soi la jalousie et la méfiance. De ce fait le pardon est encore dans cette culture particulièrement un processus personnel, de soi vis-à-vis de soi, par rapport à sa recherche personnelle de sortie du cycle des réincarnations. Quand un bouddhiste pardonne, c'est à dire prend de la distance face à l'offense, c'est lui qui en est le bénéficiaire, se dit-il. Ainsi se situe-t-il dans ce monde avec lucidité. Quant à l'offenseur, le bouddhisme amène à ce qu'il puisse être conduit par cette expérience de pardon offert à réfléchir à la même vérité et à se libérer progressivement à son tour de tout comportement égocentrique.

Ces positions face à soi, face à cette distance vis-à-vis d'autrui, à cette histoire à entendre de l'autre qui a offensé, de ce besoin de cicatrisation de la douleur et de la souffrance après l'offense renvoient à nos notions sus décrites. Il nous semble donc possible de dire que le pardon ainsi présenté est bien au cœur de la dynamique de la vie de tout homme et semble ainsi au cœur de ce principe développement de façon universel.

Résilience n'est pas pardon

Si la vie est morte successive, si l'être humain est être-de-relation, si le don est créateur-de-relation et si le pardon est cicatrisateur-de-relation et donc facteur immanent de tout développement, que dire de la résilience ?

Dans de nombreuses situations où la personne a subi des ignominies de la part d'autres humains et parfois même de la part de ses propres parents ou de sa famille, le pardon semble vraiment impossible ou est insurmontable à faire. Comment continuer de vivre, de vivre « bien » et comment continuer à se développer c'est à dire à oser retirer ses propres enveloppes malgré toutes les injustices déjà subies ? Comment redire *Je* après l'ignominie ? Si de nombreux récits montrent qu'en absence de phase de réconciliation et de pardon, ils sont nombreux à n'avoir pas pu y survivre²⁶⁶, d'autres personnes se sont projetés dans une dynamique de vie particulière²⁶⁷ décrite par autrui comme une vie positive et constructive. Cette façon de réagir est dénommée depuis peu « attitude de résilience ». La résilience est en effet souvent mise en avant par de nombreux psychologues pour montrer que tout homme

²⁶⁵ Gira D., *Croire aujourd'hui*, 187.

²⁶⁶ Association de soins et de soutien aux personnes victimes de tortures et violence politique.
http://www.primolevi.asso.fr/fr/qui_sommes_nous/index.html

²⁶⁷ Levi P., *Si c'est un homme*, Paris, Pocket, 1988, 3117, 213 p.

peut dépasser des drames de leur vie et tenter de reprendre goût à la vie. A quoi renvoie cette attitude et comment aboutir à cet état de vie appelé résilience ? Est-elle la marque d'un pardon assumé face à une offense impardonnable ou est-ce une course dans la vie voire une course contre la vie ? Est-il une phase de réalliance telle que nous le décrivons dans le pardon ?

La définition princeps de la résilience renvoie à une caractéristique de la dynamique des matériaux. Un matériau est dit résilient²⁶⁸ quand il reprend sa forme après avoir subi des coups. Ce terme a été repris par les psychiatres afin de conceptualiser ce que nombre d'auteurs psychanalystes d'enfants comme Anna Freud disaient de la capacité de certains enfants à trouver des ressources pour «apparemment vivre ordinairement» avec une sorte de sublimation en réalisant des œuvres malgré les outrages physiques ou psychiques majeurs subis tout au long de leur étayage psychique (enfant battu, inceste, esclavagisme, torture morale ou physique...). Depuis les années 1985, ce terme est particulièrement utilisé pour exprimer la capacité de l'homme à recouvrer une estime de soi, une confiance en soi et une efficacité personnelle, l'ouvrant alors sur une nouvelle vie autrement que dans cette violence subie majeure²⁶⁹. De la définition désormais communément admise en sciences humaines, on peut retenir que celle-ci est stratégie psychique mêlant souvent sublimation, refoulement, déni et compromis permettant à l'individu souffrant de se remettre à vivre socialement, au moins au regard des autres. D'ailleurs, encore plus communément, certains parlent de résilience quand un individu est capable de retrouver un sens à sa vie et à son identité propre à partir de ses propres compétences avec l'aide d'autrui après un traumatisme important²⁷⁰.

Face à un drame, l'homme doit réagir d'une part avec une réaction de survie et dans un second temps doit tenter de sortir de l'état de mal-être et d'homme blessé ou humilié que cette situation a entraîné. Sortir de l'état confusionnel que procure la sensation de n'être qu'instrument, de n'être que chose ne peut se faire que si l'homme blessé rencontre un autrui prêt à le considérer comme aimable par un accueil inconditionnel, et une capacité à lui faire émerger une attitude de pardon en lui en lui pardonnant ses propres frasques²⁷¹. La capacité de résilience ne peut s'acquérir qu'avec l'aide ou le soutien d'une personne qui sera alors considérée comme emblématique. Mais la résilience alors atteinte n'est pas une situation de repos de l'âme ni de la pensée, mais stratégie de défense et implique une dépense d'énergie psychique très importante et constamment à renouveler. Car le *Je-résilient* qui se dira alors n'a rien d'un *Je-en-relation* avec celui qui a été objet de l'offense, mais bien un *Je-défi*, un *Je-provocation*, un *Je-revanche* vis-à-vis de cet autre offensant et parfois un *Je-revanche* vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis de la société qui le regarde. Le propre de la résilience ne provient donc pas du pardon que la personne blessée pourra adresser à celui qui est le responsable du désastre mais est une façon de vivre qui peut être comprise par un spectateur de cet homme offensé comme de l'ordre de sa revanche sur les autres et sur la vie. Dans sa dynamique de souffrances persistantes, la personne résiliente va essayer de trouver des ressources en elle, en sublimant la souffrance à travers une activité professionnelle ou artistique qui lui redonneront une image de soi positive aux yeux des autres et donc aux yeux de soi. Quand le pardon aide à renverser la souffrance pour en faire une réalliance, la souffrance de la personne résiliente l'amène à se battre contre la société en lui imposant comme une sorte d'obligation à le reconnaître comme vainqueur de la souffrance²⁷².

²⁶⁸ Cyrulnik B., *Le murmure des fantômes*, Paris, O. Jacob poche, 2007, 163, 210 p.

²⁶⁹ Hanus M., *Comment surmonter son deuil*, Paris, Ed J. Lyon, 2006, pp. 57-65.

²⁷⁰ Detraux J.-J., « Annonce de la déficience de l'enfant aux parents : facteurs favorisant un processus de résilience et l'émergence d'un sentiment de cohérence, » et Vanistendael S., « Qu'est ce que la résilience, un espoir réaliste », in *Du désastre au désir*, Le Cardinal G. et coll., Paris, L'harmattan, 2003, pp. 37-71.

²⁷¹ Lecomte J. « Résilience et non-violence, comment se reconstruire ? », in *Du désastre au désir*, Le Cardinal G. et coll., Paris, L'harmattan, 2003, pp. 73-78.

²⁷² Cyrulnik B., *Le murmure des fantômes*, Paris, O. Jacob poche, 2007, 163, p. 18.

La résilience n'est donc pas une réalliance avec l'être offensant mais est une faculté de mettre en forme la violence subie et tapie comme un fantôme de la souffrance qui n'avait pu se dire ou se parler. La résilience est combat pour que le passé ne fige pas le futur et que le soi puisse se regarder au jour le jour fier d'être survivant en pensant revanche alors que le pardon dans une dynamique plus totale, amène à demander la paix avec l'autrui offensant pour s'ouvrir sur un futur. Car si la violence artistique de personnes résilientes, leur côté avant-gardiste parfois semblent tenir de cette colère insurmontable et notamment de ce désir de transcender l'objectivation ressentie lors de l'effort de la pensée, car si les personnes essaient par cet acte de sortir de leur isolement en travaillant dans leurs solitude, elles ne peuvent dépasser cet esprit de revanche que si elles s'engagent dans une mise en mots par l'épreuve de la narrativité pour permettre le clivage entre la déshumanisation du drame vécu et sa présence au monde. D'une histoire bafouée, il sera toujours nécessaire de passer à une histoire narrée, puis reconstruite, même si elle n'est pas forcément expliquée ni explicable pour qu'elle devienne ensuite lieu de cicatrisation. «*La recomposition intentionnelle allège l'ombre qui l'écrasait*²⁷³. » Une visée existentialiste ressort dans le langage : «*quand notre bulle est déchirée, la blessure est bien réelle, mais son destin n'est plus indépendant de notre volonté puisqu'il nous est possible d'en faire quelque chose*²⁷⁴. »

Si le phénomène de résilience est refus de la banalité du mal, refus de l'apparente banalité de la souffrance, refus de la désertification de relations, et combat pour capter le moindre sourire, le plus petit signe de remarque de présence pour pouvoir ériger un pilier sur lequel pourra s'élaborer un véritable travail de mémoire²⁷⁵, alors il pourra être constitutif d'un *Je* qui se regardera de nouveau positivement. La résilience est donc prémisses pour certains au pardon qui est, lui, constitutif du principe développement. En cela, si l'homme dit résilient ne vit cet étape que comme phase de revanche haineuse vis-à-vis du monde, on ne peut le définir comme réelle et pleine phase de développement comme nous le décrivons. Par contre, si l'homme blessé se sent humanisé et reconnu à partir de ses compétences par un autrui, il entrera doucement dans la reconnaissance d'un besoin de pardonner le(s) responsable(s) de la souffrance primordiale subie et pourra se délier à tout jamais des affres des exactions subies.

Conclusion

La vie est morts successives et entraîne l'homme dans un processus de renouvellement et de déploiement afin de perdre sa toute-puissance au profit d'une augmentation de ses relations. La relation est servie par un *Je* et un *Tu* en réciprocité dans une dialogie continue. Quand le don est premier, puis perpétuel créateur-de-relations, le pardon est l'acte cicatrisateur-de-relations qui recrée la relation en voulant provoquer la rupture d'un cercle vicieux de la rancœur qui empêche toute reprise de relation entre ces deux personnes. Le pardon, «*en brisant la loi de la dette (liée à l'offense) qui gouverne le monde, serait une forme plus totale de justice*»²⁷⁶. Le pardon est donc une logique totale, totalisante même du don, dépassant toute-puissance du mal, pour sortir du cercle vicieux. Ce cercle vicieux qui amène au moins un des deux à ne plus pouvoir en sortir, le fige dans une temporalité qui n'a plus de nom. Ce cercle vicieux fixe dans une fausse temporalité et arrête le temps qui passe, comme le film au ralenti dont la scène s'étend sans fin ne peut permettre de comprendre l'histoire. Ce cercle vicieux est comme un disque qui s'écouterait brutalement à une vitesse très lente. Les sons aussi jolis de n'importe quel morceau de musique, deviennent aplatis, graves, quasi non reconnaissables.

²⁷³ Ibid., p. 25.

²⁷⁴ Ibid., p. 26.

²⁷⁵ Jollien A., *Le métier de l'homme*, Paris, Seuil, 2002, 90 p.

²⁷⁶ Abel O., «Le pardon-Postface », *Autrement*, Paris, Morales, 1991, 4, p. 229.

Le pardon quant à lui est ouverture de ce cercle vicieux. Il le rompt. Le pardon est le point à la fin d'un chapitre de vie, qui permet d'entamer un chapitre suivant. Dans toute histoire, histoire humaine, un chapitre peut être certes au début du livre et constitue alors un premier don, une ouverture sur un nouveau monde, comme une vie offerte. Il est souvent un second ou énième chapitre. Chacun d'eux ne peut donc prendre sa place que dans la perspective de ce rythme de durées vécues, chapitre après chapitre, durées pleines de relations et inévitablement voire «naturellement» pleines de tensions. Si la mort suit un chapitre, le livre s'arrête. Le pardon est une dernière parade à la fin d'un chapitre pour réparer la violence précédente, plutôt que de sombrer dans l'oubli.

Le pardon renvoie au rythme premier, à la mélodie de la confiance, et donc au don premier²⁷⁷. Le pardon est de ce fait un don exemplaire, puisqu'il s'agit de rendre à l'autre sa confiance alors même qu'il a nuit, jusqu'à la mort parfois. Ce don exemplaire, ne serait-il pas le don parfait, puisqu'il n'aurait en aucun cas une contrepartie immédiate. Don qui recrée, retisse, réallie et non relie (qui en ce cas asservirait) pour ouvrir l'homme à une libération et donc à une dynamique de développement non seulement de l'offensé mais aussi de l'offenseur. Pardonner, c'est permettre à ce que la relation passe du temps *chronos* au temps *tempus* ou durée. Pardonner, c'est vivre la confiance, confiance d'être reconnu comme aimable, malgré tout, même si pas forcément aimé. Aimable, celui qui est à aimer, au-delà du temps et des actes commis. L'offenseur est alors recréé comme une fin en soi, qui ne peut être identifié à l'offense, homme toujours digne d'être homme.

La question «peut-on tout pardonner?» semble identique à celle «peut-on tout donner?». Si le don a une dimension très variable comme nous l'avons montré, chaque personne ne peut savoir avant d'être offensé avec quelle mesure elle pourra pardonner. Si la résultante de l'offense est la mort de l'offensé, comment l'offensé peut-il accorder son pardon si ce n'est par procuration, par l'intermédiaire de son entourage, de sa communauté?

Peut-on continuer de vivre sans pardon? La réponse est assurément non. La société s'est donnée le concept de justice, de rétribution, de sanction afin de pouvoir dépasser l'atrocité parfois de l'offense. Mais le don et le pardon sont au-delà de la simple rétribution et traduisent cette capacité humaine de dépassement de la mesure, outils de vie pour réintégrer dans un échange ce qui a été mis «hors jeu». Ils procéderont à l'élaboration du sens de la vie.

Le développement est donc bien ce vivre autrement chaque jour ces moments de réparation, de cicatrisation de l'alliance entre deux personnes, de travail de réalliance. La vie n'étant que déséquilibre, le pardon est cette mise en œuvre d'une rééquilibration des antagonistes, d'une repolarisation inter synaptique pour prendre une métaphore neurobiologique. C'est donc bien notre notion de *konomie* qui ressort ici de cette dynamique du don et pardon

Le développement entre deux êtres aimés, les amène à se dire pardon tous les soirs de leur vie, afin qu'ensemble, le lien indéfectible qui les liait, continue de se tisser plus fort pour les rendre paradoxalement l'un et l'autre plus libres.

Le développement c'est assumer au fil des jours vécus, cette capacité de pardonner, c'est lui donner raison, c'est permettre à chaque homme de donner du sens à sa vie à travers ces dons et pardons successifs.

En reprenant Abel²⁷⁸, qui disait avoir été en difficulté pour réaliser un livre sur le sujet du pardon du fait du recul de nombre d'auteurs, du manque d'intérêt face à ce thème, parce que le thème n'était pas à la mode, n'avons-nous pas montré que le pardon est justement si

²⁷⁷ Ibid., p. 232.

²⁷⁸ Abel O., «Le pardon-Préface», *Autrement*, Paris, Morales, 1991, 4, p. 10.

important, est tellement à la base de la relation au quotidien, qu'il est constitutif de notre existence, de notre *esse* plus que de notre *étant* ?

Se développer, c'est assumer son *Je-en-konomie*

Notre itinéraire jusqu'à présent nous a permis de comprendre la nécessité d'assumer ce corps périssable, cette psyché si mouvante, cette expérience au monde à travers notre pauvreté sensorielle, le besoin d'exprimer la relation autrement que par de simples échanges et d'être créateur de relations entre dons et pardons. Notre questionnement suivant nous amène à chercher qui peut, qui va assumer cette relation ? Qui est celui qui s'assume, si ce n'est celui qui pourra dire *Je* m'assume. Mais comment ce *Je* se formalise-t-il, quand se met-il en place, comment et à qui dit-il *Je* ? Il nous faut donc avancer plus avant sur ce *Je* qui va naître à lui-même sous le regard d'autrui et qui va lui permettre d'entrer en relation avec autrui, un autrui qui lui apparaîtra comme étrange étranger puisque si éloigné et pourtant si proche (prochain), si alter et pourtant alter ego. Comment naît-il à lui-même, à partir de quel substrat interne (conscience ou pas) peut-il naître ? Ce *Je* va-t-il être représentant d'une personne ou le propre de la personne ?

Assumer ensuite son *Je* n'est-ce pas oser regarder le miroir du vivant, de cet autre vivant qui le soucie, qui lui fait connaître une part de soi-même quand il le regarde ? Qu'est ce qu'un *Je* qui se déclinerait dès lors au singulier, sans grammaire ni syntaxe supplémentaire c'est à dire sans besoin de se décliner, de s'incliner face à un autrui avec qui l'échange (entre violence-don-pardon) est vie, est vitalisation.

Dire *Je* renvoie à toute la réflexion philosophique et notre propos ne pourra pas reprendre toute la richesse de cette réflexion. Mais nous porterons notre regard à partir de la dimension de ce *Je* qui se dit autonome au sein de cette intersubjectivité qui nous guide depuis le début de cette recherche. Intersubjectivité qui impose d'affronter cet autre, cet alter ego pour que l'interaction puisse exister entre *Je* et cet autre appelé *Tu*, afin que dans un second temps ce *Tu* lui renvoie l'affirmation qu'il est digne d'être un *Je*, intrinsèquement digne quelle que soit sa clinique présentée. Ce *Je* qui se dit à partir d'un ressenti de sa propre égologie avec toute sa personnalité et qui se prononce et prend des responsabilités renvoie à la notion «autonomie». Cependant, cette notion recouvre actuellement tant de significations et de représentations différentes qu'il nous est nécessaire de les présenter. De l'autonomie de la raison kantienne, nous passerons à la notion de l'autonomie (*autonomy*) utilitariste avant de souligner combien nous sommes amenés à évoquer une autre façon de dire *Je* puisque l'homme n'existe que dans et avec l'intersubjectivité dans une société donnée. A partir d'auteurs notamment existentialistes nous mettons en exergue une notion si évidente qu'elle en est oubliée à savoir que le *Je* assumé ne peut se dire pleinement et en toute singularité que si entre raison et expérience, il assume la loi qu'il prône en lien avec toutes celles et ceux qui lui ont permis de la clamer. Pour parler de cette autonomie-en-relation nous proposons ce néologisme où la loi dite par ce *Je* en co-relation se nomme *koïne-nomos* ou plus facilement écrit *konomie*. Le *Je-assumé* est ainsi un *Je-en-konomie*, reprenant le terme de *koïné* comme le langage commun parlé entre deux peuples qui se mettent à l'écoute de l'autre.

Que nous apprend l'homme rencontré en clinique face à des choix

Avant d'avancer dans cette démonstration, laissons-nous interpellé par quelques situations cliniques qui mettent toutes en exergue cette impossibilité d'accéder à la prise de responsabilité pour soi de façon isolée face à des choix quotidiens. Ces situations nous soulignent l'interaction permanente que tout homme contracte avec ses alter ego à peine l'homme est-il jeté-au-monde. Aucune décision ne peut donc s'évaluer sans ce rapport au monde. Vouloir comme E. Kant penser dualisme entre nature et liberté forcerait ici à vivre

schizophrénique ou clivé, ce qui n'est sûrement pas en soi la meilleure façon d'assumer son humanité.

Que dire à des parents qui devant leur enfant malade après la découverte d'une tumeur cérébrale chez leur enfant de 3 ans et après leur avoir expliqué longuement d'une façon la plus claire et appropriée les possibilités thérapeutiques et les enjeux nous demandent : «*Dites docteur, faites tout pour mon enfant !* »²⁷⁹ Comment vivre de tels moments ? Comment le soignant peut-il accepter cette charge, cette responsabilité alors que les parents ont à prendre des décisions ? Alors que les parents sont pleinement capables de raisonnement, que comprendre de cette demande quand ils semblent tant renvoyer la responsabilité sur les épaules du soignant ? Comment le soignant peut-il, doit-il y répondre ? Et face à cette souffrance, comment ne pas vouloir se substituer à chaque famille, à chaque enfant pour tenter d'éradiquer rapidement et efficacement ces «avatars» de la nature au détriment éventuellement de leur propre désir ? Prendre la mesure du problème, devenir chef d'orchestre, se mettre à la place de celui qui est en souffrance, telles sont les tentations de celui à qui la famille fait confiance comme se confierait l'équipage à un capitaine dans un bateau en pleine tempête. Le soignant n'échappe pas à cette tension et pour se protéger lui-même ou en croyant faire le bien d'autrui peut avoir du mal à entendre les propos du soigné ou ceux de ses parents. Voilà donc une dimension de nature psychologique où le faire-avec l'emporte sur le vivre-avec. Pourquoi agir ainsi ? Les enjeux d'une telle relation entre un soigné et un soignant ne sont ni le bonheur ni le bien en soi de la personne en demande de soin, quand la maladie renvoie à une mort possible. L'urgence semble primer et pourrait amener le praticien à agir seul pour autrui.

«*Dis maman, pourquoi ne m'explique-t-on pas pourquoi je suis malade ?* » dit un enfant hospitalisé. «*Mais pourquoi ne me disent-ils pas tout simplement que je vais mourir ! Même bacon est devenu sourd !!! On ne badine pas avec le mystère. Si tu dis mourir dans un hôpital, personne n'entend !* » dit Oscar à son amie, la dame rose²⁸⁰.

Cet appel à l'autre, un autrui qui ne le croit pas capable de vivre et de comprendre ce qu'est la vie et de ce fait veut lui masquer sa mort prochaine est en miroir de la situation précédente. Dire une vérité qui est dramatique à un enfant est une tâche qui paraît impossible tout comme cela paraît impossible à dire à ses parents. Et pourtant, cette vérité qui s'impose à tous, ne doit pas être masquée sous prétexte qu'ils ne sauraient pas comprendre ! Comment appréhender le mot autonomie dans une situation si tragique, face à une telle aporie, puisqu'il est bien connu qu'informer une personne d'une maladie mortelle n'est pas toujours aidant ni structurant pour la suite et ne rend en rien «autonome» le malade ni sa famille. La mort est si difficile à nommer !

«*Que puis-je pour vous ?* » demandais-je à une jeune adolescente en consultation à la manière de V. Weizsäcker. Sa mère répond immédiatement à la place de sa fille : «*Vous savez, elle se plaint fréquemment de maux de tête ! Faites quelques chose* ». Comment accorder une place à celle qui est restée l'enfant de sa mère ? Comment accompagner cette adolescente dans sa demande réelle ? Comment ainsi l'aider à entrer dans une démarche personnelle de consentement aux soins potentiels si sa propre mère ne lui laisse pas prendre une quelconque décision ?

Dans un autre contexte, comment répondre à cette mère d'enfant atteint d'épilepsie depuis plusieurs années qui nous interpelle car son fils ne veut pas prendre son traitement régulièrement, ou à cet autre qui arrive à l'hôpital pour une nouvelle convulsion par manque

²⁷⁹ de Broca A., *Enfants en soins palliatifs*, Paris, L'harmattan, 2005, p. 48.

²⁸⁰ Schmitt E.-E., *Oscar et la dame rose*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 17.

d'observance de son traitement. Les prélèvements sanguins montrent que son traitement n'a pas été pris régulièrement, malgré l'affirmation de la mère et de l'enfant !

Comment expliquer ce manque de gestion de la maladie. L'enfant ou la famille montrent-ils plus d'autonomie en refusant le traitement qui leur paraissait inadapté ou cette réaction de ces deux personnes bien rationnelles est-elle la preuve que l'autonomie est difficile à vivre seule ? S'il est facile ici d'entendre le besoin de travailler la dynamique familiale et les difficultés de vérifier la compréhension de l'enfant et de ses parents sur les risques et les obligations de la maladie découverte, cela pose la question de la stratégie pédagogique à proposer afin de donner plus de capacité aux parents et à l'enfant de se sentir responsable d'eux-mêmes ? L'autonomie se gagne certes par l'amélioration de la connaissance mais l'information n'est pas suffisante.

«*Comment faire pour prendre mon médicament. Faut-il me cacher ?* » dit un enfant hyperactif qui comprend l'importance de son traitement dont ne veulent cependant pas entendre parler les enseignants. Vivre l'autonomie sous le regard négatif des autres n'est-il pas impossible ? L'autonomie ne serait-elle que donnée par l'autre ?

Un autre enfant suivi pour une dyslexie sévère dit en pleurant : «*Pourquoi, je ne sais pas lire comme les autres ? Pourtant ce n'est pas de ma faute ! Je ne veux plus aller voir l'orthophoniste, je ne fais pas de progrès. Et puis les copains se moquent de moi, parce que je bafouille en lisant.* » Comment en effet se sentir autonome quand le corps se dérobe à sa volonté. Puis-je être autonome de la raison quand mon corps me fait défaut ? Assurément, le principe d'autonomie ne peut pas se vivre seulement à travers la fonction cognitive.

Une mère qui demande une consultation en urgence. «*Le docteur vient de trouver une anomalie dans le cerveau de mon enfant* » me dit-elle en pleurs au téléphone. J'apprends au bout de quelques secondes qu'elle est enceinte. Elle ne sait plus quoi faire. «On » lui a dit qu'il valait mieux pratiquer une interruption médicale de grossesse.... Mais savait-elle réellement ce qu'on lui avait dit. Il est évident qu'aucune décision ne se prend sans ajustement avec ce que chacun pense de ce que la société pense pour lui. Si le regard social influence constamment sur la réaction des familles, quel poids ce regard a-t-il réellement sur chacun et qui peut y résister ou au contraire qui s'y conforme avec facilité ? Comment ne pas se sentir juger négativement par l'environnement quoi qu'elle fasse ?

Quelle responsabilité, quelle autonomie, quelle capacité pour une personne avec une maladie incurable pour parler d'avantages et de désavantages de soins. Qui peut oser dire qu'il n'est pas «raisonnable » d'aller en réanimation si l'état de santé s'aggravait brutalement, qui peut refuser un geste technique comme une trachéotomie face à une fin de vie avec détresse respiratoire ? Comment partager ensemble, entre le malade, sa famille et les soignants ce drame et ses aspects thérapeutiques ? Quel sens aura une décision si elle ne se prend pas à plusieurs, si chacun à sa place n'apporte pas les éléments nécessaires pour discerner la meilleure solution selon eux et qu'ainsi toute décision (de non réanimation par exemple) paraisse aller de soi, tombe sous le sens, selon l'expression commune. Expression, certes commune, mais qui montre très exactement ce qui est au cœur d'une décision aussi grave pour une décision médicale sans enjeu vital.

De ces vies en contexte, il apparaît que l'homme est en difficulté face à la connaissance et face à sa liberté, surtout quand sa liberté se conjugue avec mort de soi ou mort d'autrui. Le concept d'autonomie recouvre tant de significations bien souvent entremêlées puisqu'il renvoie au sens moral kantien, à l'autodétermination pragmatique anglo-saxonne et à l'indépendance physique, sensoriel ou psychique selon les définitions de l'organisation mondiale de la santé qu'il est difficile de bien comprendre de quelle autonomie

l'homme parle. Ces significations renvoient à la question de ce que désire l'homme réellement quand il évoque «son autonomie»? Désire-t-il une autonomie de l'action ou plutôt d'une autonomie de la personne? Accepte-t-il d'être responsable de lui ou de lui et d'autrui? Où posera-t-il son regard, sur son nombril ou sur le monde? L'homme assume-t-il sa différence, ses limites ou veut-il rester dans une toute-puissance sur l'autre afin de le maintenir asservi? La toute-puissance permet certes de se croire capable de réguler, de façonner son environnement à sa guise, quand bien au contraire elle induit une course effrénée vers la démesure, véritable enchaînement non corrigible. Accepter une autonomie est-ce accepter une autosuffisance ou autrement dit, avec quelle suffisance l'homme parade-t-il pour se dire autonome? L'homme oublierait-il qu'il est parce qu'il est être-de-relation?

Ce *Je* qui peut se dire autonome est aux yeux de la philosophie mais aussi du domaine juridique celui qui est nommé « une personne ». Si pour beaucoup la définition de la personne est une unité complexe entre corps-esprit dans un contexte social qui lui permet d'être et de dire *Je*, laissons nous aborder par sa polysémie pour mieux comprendre ensuite les notions de l'autonomie puis du *Je-en-konomie*.

De la polysémie de la notion de «personne»

L'homme, être de langage, va tenter de dire à autrui qui il est, et se présente à l'autre de telle sorte qu'il peut prétendre entrer à part entière dans la dialogique de la vie. Cette personnalité qui veut et peut se dire à autrui est ainsi nommée «personne». La polysémie de ce terme rend difficile de ne pas se méprendre sur sa signification quand tant de monde l'invoque à sa guise. Cette polysémie explique aussi les différentes significations du mot autonomie, puisque si la personne se définit par son autonomie, peut-on parler d'une autonomie si plusieurs définitions du mot personne existe?

La notion de personne a de nombreuses représentations selon le prisme sous lequel elle est discutée : commun, clinique, juridique, social, philosophique ou théologique. Voici quelques exemples de notions de «personne» très variable selon les critères imposés par tels ou tels selon leur modalité de penser. Si la personne est validée par un statut fonctionnel telle la possibilité d'utiliser sa pensée pour faire, l'enfant nouveau-né prend déjà des initiatives en cherchant le sein ou en regardant autour de lui. Si on entend le mot personne comme un statut obtenu à partir de sa raison telle la capacité de se dire être-pensant, l'homme pense dès que deux neurones se réunissent et le doute existentiel est présent dès la première attente même si certains humains ne pourront jamais l'exprimer oralement. Si la personne est validée lorsque son identité psychique lui donne la capacité de se dire Soi, l'enfant devra attendre puisqu'il ne pourra se dire soi qu'après un certain nombre d'années. Si c'est par un statut social via une procédure juridique, comment déterminer les critères pour dire que tel ou tel est considéré comme acteur de la société et si oui, quels sont les critères à demander pour en être déchu? Si c'est par un statut ontologique qu'un être vivant humain est défini comme une personne, qu'en est-il dès lors de l'être vivant...non encore né mais viable comme le fœtus voire comme cet être si totipotent comme l'embryon? Si c'est par un statut théologique, qui peut réellement être une personne aux yeux du Dieu de cette religion quand certains membres de certaines religions soulignent «qu'en dehors d'elle point de salut», semblant exclure de facto tous ceux qui ne se réfèrent pas à la communauté?

Du point de vue juridique et donc social, les représentations du mot personne sont très anciennes mais toujours non univoques, soulignant sans doute, que l'homme a du mal à intégrer sa propre place dans l'univers. La personne humaine au sens juridique a été mise en exergue dès le temps des Grecs. La *persona* était le masque sous lequel s'avancait l'acteur qui

devenait le personnage de la tragédie²⁸¹. Il prêtait sa voix et son corps pour rendre vivants une image, une idée ou un individu. Peu à peu, la personne est devenue celle qui était reconnue à son masque facial, c'est-à-dire à son visage. Ainsi identifié par son visage, chaque homme devient un personnage qui va tenir son rôle propre au sein de la société derrière son propre masque sa propre forme (en latin : forma : figure). Depuis, la notion de personne au sens juridique a permis de différencier la personne et la chose, désignant la personne comme sujet de droit quand la chose ne serait qu'instrument. La personne pouvant être désignée comme personnalité propre ou morale, sauf si elle est déchue de ses droits de façon variable selon les lieux et le temps du fait de déficits ou de handicaps et en cas de faute pénalement répréhensible comme personne déchue de ses droits. En France, la notion sociale et juridique d'une personne digne et à respecter ne date que du 10 décembre 1948 alors que la déclaration des droits de l'homme en 1789 en avait esquissé les termes²⁸². Si tout homme adulte peut peu à peu revendiquer une stature socio-juridique, il faudra attendre 1979 pour parler d'une convention internationale des droits de l'enfant approuvée seulement en 1989²⁸³. L'enfant est-il une personne à part entière peut-on encore se demander ? Trop petit, trop immature, trop inconsistant, pas assez rationnel peut-on entendre. Notre travail montre combien le monde adulte se trompe quand il *adultomorphise* tout et notamment le monde de l'enfance et pense qu'en dehors de sa propre rationalité, rien de bon n'est tout à fait possible. Ce texte pour promouvoir les droits de l'enfant souligne désormais (dans les pays qui l'ont ratifié) que l'enfant a des droits en soi, pour lui-même et non pas seulement en dépendance d'un adulte. Ce texte adopte une doctrine de protection intégrale, basée sur le fait de considérer l'enfance comme un sujet de droits. Ceci doit permettre aux enfants d'exiger de leur famille, de la société et de l'Etat, le respect de ses droits. Le texte essaye de montrer combien l'enfant a des droits malgré sa vulnérabilité et ses besoins propres notamment pour «croître en autonomie et liberté » ce qui dit implicitement que les enfants n'ont pas encore d'autonomie ni de liberté. Il est facile de voir combien sont confondus les aspects fonctionnels d'une autosuffisance ou autodétermination intellectuelle ou psychique et les aspects ontiques de l'autonomie quand on en parle même dans les textes internationaux. Mais aussi à quand les droits du vieillard se demandent certains quand tant de situations tragiques sont mises au jour pour ces personnes si vulnérables ? Si générer un système de droit pour chaque période de la vie peut paraître dangereux, remettant en cause l'universalité de l'homme quel que soit son âge, il a bien été débattu des droits uniquement pour le masculin délaissant le féminin et cela l'est encore dans de nombreux pays. L'humain ne semble pas encore pouvoir prétendre à une réelle universalisation juridique du genre humain, ni en âge ni en spécificité. L'homme est sur ce point de vue encore à une étape de son développement (social et juridique) bien archaïque.

Comment penser le sujet de droit à savoir la personne qui seule pourrait penser sa vie par elle-même et devenir ainsi être autonome face à ses choix de vie ? Faut-il alors revendiquer la notion de personne sous sa seule forme juridique ou sociale ce qui impose que des instances (et lesquelles ?) définissent qui peut ou non être considéré comme sujet de droit, ou faut-il plutôt prôner une notion ontologique autour de laquelle pourrait se prendre les décisions politiques et juridiques au fil des progrès de la technique ?

²⁸¹ Folscheid D., «La question de la personne » in Folscheid D., Feuillet-Le Mintier B., Mattei J.-F., *Philosophie, éthique et droit de la médecine*, Paris, PUF, Témis-Philosophie, 1997, pp.78-84.

²⁸² Préambule de la déclaration des droits de l'homme <http://www.un.org/french/aboutun/dudh.htm>. Cf. texte en annexe Il a fallu les textes sur la déclaration des droits de l'homme en France en 1789 et du citoyen pour commencer à donner une réalité de droit à cette position de l'homme en tant qu'unique à respecter. Il a fallu plus de 150 ans pour que soit déclarée le 10 décembre 1948 et soit adoptée la Déclaration universelle des droits de l'homme à Paris au Palais de Chaillot (résolution 217 A (III)) par 58 Etats Membres constituant alors l'Assemblée générale face à la folie de la seconde guerre mondiale. Le préambule donne alors toute la dimension de la place donnée à l'homme. (consulté le 5/5/08)

²⁸³ www.unicef.org (consulté le 15/5/08)

De la polysémie de la notion d'autonomie

L'absence de réponse claire aux questions précédentes montrent l'ambivalence de l'être humain face à lui-même, qui est en tension entre sa toute-puissance et l'assomption de sa nature imparfaite. Pour contrecarrer à sa nature biologique imparfaite (les maladies, les handicaps) et grâce à sa raison et son désir de toute-puissance, l'homme a réalisé de nombreux progrès techniques. La question à poser est celle de savoir si ceux-ci ont vraiment permis à tous les hommes d'être respectés dans leur dignité et ont permis un regard plus humaniste. Au vu des informations quotidiennes déversées par les médias, cela n'est pas sûr.

En tout état de cause, les notions de personne renvoient toujours à une notion de sujet qui doit pouvoir affirmer sa présence au monde. Le concept qui permet à cet homme qui marche, qui parle de s'imposer dans une société qui ne l'attend pas forcément est nommé autonomie depuis E. Kant. Au vu de la nombreuse littérature très variée sur ce thème, il faut se questionner sur le concept même d'autonomie ? La notion d'autonomie est-elle simple attribut, simple résultante ou est-elle principe même de la personne ? La personne est-elle la résultante de l'autonomie ou est-ce l'autonomie qui doit être considérée comme résultante de la notion de personne ? L'autonomie se conçoit bien souvent comme synonyme de "liberté", terme lui-même souvent lié à l'aspiration et la capacité d'indépendance notamment vis-à-vis d'un contrôle extérieur, la capacité de libre arbitre et donc synonyme d'autodétermination, contrepoids au concept d'hétéronomie. Parfois cependant, ils se réfèrent aux convictions personnelles, aux principes et aux raisons qui déterminent l'action²⁸⁴. Pour les théories basant la personne comme valeur ontologique, le concept même d'autonomie est à égal niveau du principe de dignité ou d'intégrité, comme nécessité d'individualité, d'indépendance, de responsabilité, et de réalisation de soi au sein d'une communauté.

Ce terme subit ainsi de telles différences qu'il semblerait nécessaire de lui associer un qualificatif pour exprimer de quel type d'autonomie on parle, voire de trouver d'autre(s) mot(s) susceptible(s) de répondre véritablement à ce que nous voulons dire quand nous aurons à parler de ce *Je* qui se dit au sein de son environnement.

Si la place de l'être en soi, de l'être capable de se réguler, de réguler ses pulsions (stoïcisme), de l'être capable de faire fructifier ses vertus (Socrate, Aristote) est bien au cœur des pensées des penseurs grecs, le mot autonomie n'y apparaît pas. Augustin ensuite, notamment par ses confessions fait passer le monde chrétien du temps du *Nous*, à un *Je* qui ose dire ce qu'il exprime, relayé ensuite par la philosophie médiévale qui reprend par la scolastique la philosophie d'Aristote donnant à chacun de pouvoir apporter son avis par lui-même dans les discussions. Heytesbury au XIV^e siècle avec son sophisme²⁸⁵ "*Omnis homo est unus solus Homo*" traduisait à sa façon la dimension spécifique de l'homme face à lui-même. Le monde chrétien et encore plus fortement avec la réforme, souligne à son tour combien l'homme en soi, pour lui-même avait sa responsabilité dans sa foi face à son Dieu. Descartes²⁸⁶ par sa recherche très singulière, aura aussi une importance majeure dans la dimension de l'individualisation même de la personne.

Le terme précis d'autonomie avait cependant une dimension politique avant le XVII^e siècle. Kant le reprend dans un tout autre esprit puisqu'il le détermine au niveau de la morale et le reliera très précisément à la notion de la personne²⁸⁷. Après des années de réflexion sur les problèmes de déterminisme, de liberté, notamment face à Dieu, l'autonomie de la raison est présentée comme principe catégorique de son livre *fondement de la métaphysique des mœurs*²⁸⁸. Kant voulait annoncer un nouveau paradigme moral : l'homme peut par et grâce à

²⁸⁴ Dworkin G., *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 3-12)

²⁸⁵ Heytesbury G. *Sophismata*, 4, <http://www.mapageweb.umontreal.ca/pironetf/Sophismata.html> (consulté le 2/2/08)

²⁸⁶ Descartes R., *Méditations métaphysiques*, Paris, GF-Flammarion, 328, II, p. 76.

²⁸⁷ Schneewind J., *L'invention de l'autonomie*, Paris, NRF essais-Gallimard, trad. française, 2001, p. 543.

²⁸⁸ Kant E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Le livre de poche, 4622, p. 111.

la raison prendre sa destinée en main. D'autres dans une dimension pragmatique utilitariste notamment avec S. Mill et J. Bentham, ont alors travaillé ce terme en critiquant sa relative inadéquation avec la monde au quotidien et ont surtout insisté sur la notion de personne comme capacité à se fixer sa propre liberté de faire et de choisir, comme capacité à dire sa préférence et à la vivre sans qu'autrui ne puisse l'obliger à faire autrement. Au XIXe siècle, le terme d'autonomie est de nouveau réinterrogé soit avec une visée nihiliste, soit avec une visée pragmatique conséquentialiste, soit avec une visée phénoménologique voire psychologique et psychanalytique. Actuellement, le terme d'autonomie envahit les textes internationaux avec une tout autre signification notamment pour définir les droits de la personne vulnérable qu'elle soit personne handicapée, personne se prêtant à des recherches biomédicales, personne en fin de vie ou personne en devenir (cf. textes de lois²⁸⁹). Le soignant renchérit bien souvent en essayant de promouvoir l'autonomie du malade, du soigné, et de sa famille.

Son utilisation pourrait donc sembler abusive ou inappropriée dans de nombreuses situations. Mais de quelle(s) définition(s) de l'autonomie est-il fait mention dans ces situations quand si peu de recherches semblent avoir été réellement faites à partir de ce mot, comme le montrent indirectement les cinq occurrences du mot retrouvées dans un volumineux travail de Philosophie²⁹⁰. Bien rares occurrences donc, par ailleurs dans des situations bien différentes et avec des significations non identiques alors que le thème sur l'autonomie envahit en quelques sortes la réflexion du soignant comme le montre le nombre d'articles sur ce sujet dans la revue *Ethique & Santé* (plus de 15 articles en trois ans).

L'autonomie de la raison, principe moral kantien

Une autonomie complète selon Kant

Si le autonomie recouvre tant de définitions, cela est du au fait que certains comme E. Kant l'utilise en perspective à une personne morale et rationnelle mais générique quand d'autres l'utilisent pour parler d'une action précise par un sujet précis. Rappelons donc la visée kantienne qui souligne que l'autonomie est à la base du principe de dignité de l'homme. Le terme d'autonomie est présenté par Kant en fin de seconde section de son livre «*Fondements de la métaphysique des mœurs* » après avoir présenté ses principes catégoriques si connus. En proposant ce principe moral d'autonomie de la raison, Kant soulignait que le monde était séparé en deux, les personnes et les choses, pour dire que tout ce qui n'était pas monnayable par un prix, et donc échangeable, avait une dignité en soi²⁹¹. Ainsi tout homme, avait en soi la capacité de «*pouvoir agir conformément à sa volonté propre, et à sa volonté établissant par destination de la nature une législation universelle* »²⁹². Après avoir souligné l'importance du terme de dignité, et de règne des fins, il reprend plus longuement le principe d'autonomie comme principe suprême de la moralité pour mieux pourfendre les autres principes qu'il analyse comme source de tous les principes illégitimes de la moralité. Kant insistera un peu plus tard²⁹³ pour rendre compte de la capacité de l'homme à se donner sa propre loi : «*l'autonomie de la volonté est cette propriété qu'a la volonté d'être elle-même sa loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir)*. [...] Alors que tous les

²⁸⁹ Journal officiel de la république française. <http://www.sante.gouv.fr>

Circulaire 2002/98 du 19/2/02 relative à l'organisation des soins palliatifs et de l'accompagnement.

Le 22/2/02 programme national de développement des soins palliatifs pour 2002-2005. Décret 2002-793 relatif aux conditions d'exercice des professionnels de santé délivrant des soins palliatifs à domicile. Loi 2004-800 du 6 août 2004 relative à la bioéthique, J.O. 7/8/04, art L1412-6. Loi 2002-303 du 4 mars 2002 relative aux droits des malades et à la qualité du système de santé, JO. Numéro 54 du 5 Mars 2002 page 4118.

²⁹⁰ Folscheid D., Feuillet-Le Mintier B., Mattei J.-F., *Philosophie, éthique et droit de la médecine*, Paris, PUF, Thémis/philosophie, 1997. p. 50, 60, 66, 248, 391.

²⁹¹ Kant E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Livre Poche, 4622. 1964.

²⁹² Kant E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Livre Poche, 4622, p. 110.

²⁹³ *Ibid.*, pp. 121-123.

principes qui ne peuvent faire abstraction de l'objet même et donc du retentissement de l'action envers moi ne peuvent que pervertir la morale effaçant en quelque manière que ce soit la différence qu'il y a entre vertu et vices. » Si rechercher le bonheur et la perfection ne sont pas en soi amoraux, ils n'en sont pas moins pour lui des objets personnels qui de ce fait ne peuvent être en soi considérés comme des projets. Seule l'autonomie de la volonté est morale : *«l'autonomie de la volonté est le principe unique de toutes les lois morales et des devoirs qui y sont conformes; au contraire toute hétéronomie du libre choix, non seulement n'est la base d'aucune obligation, mais elle est plutôt opposée au principe de l'obligation et à la moralité de la volonté»²⁹⁴.*

E. Kant introduit sa troisième section par un sous-titre disant que le concept de liberté est la clef de l'explication de l'autonomie de la volonté. Dans cette longue section, E. Kant insiste pour dire que la liberté naturelle est une hétéronomie des causes efficientes (sorte de déterminisme qui obligerait) quand de l'autre côté la volonté libre et la volonté soumise à des lois morales ne sont qu'une seule et même chose²⁹⁵. Comment comprendre que la loi morale est en soi autonome, puisque pour lui, ce principe est une proposition synthétique, c'est-à-dire une proposition qui est basée sur des fondements a priori, et donc imposés de fait, ce qui paraît à certains quelque peu hétéronomique ? Certes son travail dit-il dans les fondements de la métaphysique des mœurs n'était pas terminé et il faut essayer de le comprendre grâce à la critique de la raison pratique²⁹⁶.

Il en est de même quand E. Kant pose par principe que l'homme raisonnable est tout homme doué de raison. Ce terme de raison est une des difficultés que l'homme moderne a du mal à contourner car la raison dans la société moderne est une raison intellectuelle pure qui sait, qui peut, qui fait quand la raison pour Kant est une raison en soi morale dont tout homme dispose. E. Kant, insiste d'ailleurs bien sur le fait que tout homme est digne²⁹⁷. *«L'autonomie est le principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable»²⁹⁸*. E. Kant a le souci de donner à chacun les capacités de se sentir responsable de lui-même et il le dit à plusieurs reprises. Et peut-être sans oser dire que tout homme est un être raisonnable, ne dit-il pas que *«l'humanité en tant qu'elle est capable de moralité est ce qui est seule à avoir de la dignité»*. Il est parfois difficile de savoir de quel homme ou de quelle personne et de quel autrui E. Kant parle lorsqu'il dit : *«Car des êtres raisonnables sont tous sujets de la loi selon laquelle chacun d'eux ne doit jamais se traiter soi-même et traiter tous les autres simplement comme des moyens, mais toujours en même temps comme des fins en soi »* ? Exclue-t-il les individus empiriques de son propos ou les y inclue-t-il ? Qui est alors défini comme réellement un être raisonnable moral ? Qui est capable de se donner sa propre loi sans vouloir en tirer un effet pour lui-même (directement ou indirectement) ? Qui est vraiment hors de prix dans le règne des fins quand il souligne que *«la moralité est la condition qui seule peut faire qu'un être raisonnable est une fin en soi »²⁹⁹* ? De quelle dignité parle-t-il vraiment, pour qui et qui la donne à qui ? De plus, que veut-il vraiment dire par moralité ? En absence de réponses véritables de sa part, nous ne pouvons pas plus répondre à toutes ces questions qui pourtant amènent tant de débats.

Concernant ce propos sur l'autonomie de la raison kantienne, nous terminerons sur le fait qu'il insiste pour dire que la liberté est la capacité de l'être raisonnable à subsumer le *«je veux »* sous le *«je dois »*. Son pragmatisme lui permet cependant d'écrire que tous les hommes ne pourront pas y arriver en écrivant juste après que *«pour les êtres qui, comme nous, sont affectés d'une sensibilité, c'est-à-dire de mobiles d'une autre espèce, chez qui ne*

²⁹⁴ Kant E., *Critique de la raison pure*, partie I, théorème IV, Paris, PUF, 2003, p. 33.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 128.

²⁹⁶ Delbos V., «notes 187», in Kant E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Livre Poche, 4622, p. 242.

²⁹⁷ Kant E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Livre Poche, 4622, p. 113, 115, 118, 120.

²⁹⁸ *Ibid.*, p.115.

²⁹⁹ *Ibid.*, p.113.

se produit pas toujours ce que la raison ferait à elle seule et par soi, cette nécessité de l'action s'exprime seulement par le devoir, et la nécessité subjective se distingue de la nécessité objective»³⁰⁰. Cette dernière partie montre bien combien il est attentif au fait que l'homme raisonnable tel qu'il le décline n'existe pas totalement et que son texte montre simplement la voie pour y tendre. E. Kant semble ici revenir à un regard plus pragmatique de l'humain face à ses contraintes, face à lui-même avec toutes les composantes qui le constitue. Mais son désir de rendre compte de fondements de la métaphysique des mœurs universels et non modifiables, l'empêcherait-il de penser et de voir que l'homme est en soi pluridimensionnel et polychromique situé dans une histoire ? Ainsi quelle image veut-il garder de l'homme : une image tronquée avec une raison en position méta, une image aseptisée avec la pureté comme seule aventure et donc à quel prix anti-anthropologique alors que ses textes parlent de dignité de tout homme pour ce qu'il est ? L'autonomie de la raison, raison morale, peut s'entendre donc comme une autonomie auto limitative, prescriptive et proscriptive de nature déontologique, c'est à dire que la personne suivra la raison qui s'impose à sa conscience. Toute autre façon de donner son avis n'est qu'hétéronomie pour E. Kant.

Comment dès lors parler de développement avec cette théorie puisque cette loi est imposée par sa morale, si ce n'est de penser développement comme processus de découverte progressive de cette loi morale seule à même de donner la vraie et la bonne loi ?

La non autonomie est hétéronomie ou dépendance

Pour E. Kant, l'hétéronomie est tout ce qui n'est pas autonomie de la raison³⁰¹ et est donc ce qu'il faut pourfendre car elle semble empêcher l'homme d'être lui-même. Comment avons-nous pu vivre ainsi sous la coupe d'autrui, sous la volonté d'autrui, sous la morale dictée par un autre que soi, peut-on se demander alors ?

Tout ceci renvoie aux notions de dépendance ou d'indépendance. La dépendance est ce qui empêche une personne à réaliser une action sans l'aide d'un tiers, quand l'indépendance, est souvent comparée à la liberté. «*Pourquoi ne suis-je pas capable, moi tout seul ? De quel droit m'empêche-t-on d'être indépendant, d'être libre ?* » Mais de quelle dépendance l'homme a-t-il le plus à craindre et quel est le type de liberté que sous entend le mot d'indépendance. Nous avons déjà vu dans la première partie que l'homme est né dépendant et que cette dépendance est au cœur de la vie, de la vie-de-relation et nous verrons plus loin combien la liberté n'est pas absence-de-liens. A l'inverse, il est hors de propos de dire que la dépendance au travers de l'esclavagisme, avec asservissement, ou instrumentalisation de l'homme par l'homme sous quelque forme que ce soit est un facteur de développement. Il faut donc trouver la juste adéquation entre la dépendance secondaire à une relation créatrice de développement et une situation où l'un des protagonistes se sent bafoué dans son identité, dans sa dignité. Nous avons déjà parlé de cet aspect notamment lors du chapitre sur les pardons, cicatriseurs de réalliance, qui sont tout le contraire d'une tentative d'asservissement de l'un sur l'autre mais au contraire une tentative de rupture de la dépendance qu'aurait provoqué une offense.

La valeur morale de l'indépendance pratique ne peut être remise en cause, bien au contraire. D'ailleurs, personne ne prône pour autrui, ne peut souhaiter pour autrui qu'il reste handicapé au point que toutes les actions de sa vie courante soient prises en charge par un tiers. Notre travail de neuropédiatre va bien entendu dans le sens de promouvoir au mieux, jour après jour, cette indépendance (physique, psychique et du langage notamment) de chaque

³⁰⁰ Ibid., p.131.

³⁰¹ Kant E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Livre Poche, 4622, p. 111.

personne aussi atteinte soit-elle. Cette façon de penser rend compte cependant de malentendus. Car si la notion d'autonomie évoque les notions d'indépendance et de liberté quand l'hétéronomie évoque l'asservissement, l'autonomie peut-elle rendre réellement compte du monde dans lequel tout homme s'inscrit. Le *Je* qui s'impose et se dit, est, de façon bien inconsciente, soumis à des lois qui viennent d'ailleurs sous la forme d'influences qui ne servent qu'elles-mêmes et pour elles-mêmes. Certes, celles-ci sont la plupart du temps, dans les choix du quotidien, parfois futiles et surtout ne semblent pas suffisamment fortes pour être déterminantes dans le choix que l'homme portera. Il se croit alors toujours capable de s'y soustraire quand il veut, se dit-il ! Et pourtant, que ne voyons-nous pas des enfants ou des adultes (ceux-là mêmes qui se disent matures et capables) ne pas vouloir vivre et se vêtir autrement qu'avec des vêtements « modes » « *fashionable* » disent-ils même, vouloir acheter tel ou tel appareil après l'avoir vu comme des millions d'autres à la télévision téléachat. Qui ne regardera pas l'émission de télévision où tout le monde se montre, s'expose, se dénude afin de paraître dans une crudité qui dit tout sauf la dignité de l'homme ? Certes E. Kant avait déjà souligné combien l'homme n'est pas capable en tant que tel de vivre l'autonomie de la raison telle qu'il l'avait définie. Mais doit-on parler d'autonomie autrement que comme un refus de l'hétéronomie amenant ainsi à ne jamais pouvoir dire que l'homme est autonome ?

La pire des hétéronomies n'est-elle pas celle qui ne se dit pas, celle qui se cacherait sous un masque (en reprenant l'image du masque « persona » cachant l'être qui mimait le rôle !). L'homme actuel est dans une telle course à sa propre fin dans une 'instantanéité permanente', qu'il ne prend plus conscience de ce qui le mène ou non surtout quand il ne la confronte pas à la parole de l'autre³⁰². La difficulté vient de la relation au temps que l'homme se donne. La liberté est-elle cette capacité à vivre au temps présent-instantané, sans se douter de demain, pour « profiter » au maximum de ce moment donné³⁰³ ?

Pour E. Kant, l'autonomie ne renvoie pas à la relation avec autrui, ce qui explique pourquoi nous ne pouvons pas réellement utiliser sa notion quand toute notre réflexion montre que l'homme n'est qu'intersubjectivité où chacun établit sa loi entre dons et pardons successifs. Par contre notre démarche montre avec E. Kant que le développement de l'homme ne peut se faire s'il subit une loi qui ne le prendrait pas comme une fin en soi. L'hétéronomie est bien toute loi qui réifie l'homme, l'instrumentalise et le dépossède de dire *Je*, ce *Je-en-relation*. Le principe développement est assurément ce travail de tous les instants pour découvrir toute hétéronomie qui engluera, qui asservirait au sein de sa vie, que l'hétéronomie soit intérieure à soi (pensée inconsciente envahissante, comme avec par des refoulements ou des pulsions physiologiques mal assumés par exemple) ou extérieure (loi qui s'imposerait sans être comprise, sans être assumée).

L'autonomie et la personne dans une perspective utilitariste

Dans une toute autre dynamique, nombreux sont ceux en effet qui ont tenté de traduire le volontarisme humain de façon plus pragmatique afin d'aider l'homme à devenir responsable de sa vie quelles que soient les circonstances, et ce, de manière bien différente la notion d'autonomie émise par E. Kant. Comment le faire, quand il semble évident qu'il existe des déterminations physiques, sociales et conjoncturelles qui pèsent fortement sur le jugement de tout homme ? Comment aider chaque homme, au sein de cette société à assumer son développement quand la société est de plus en plus hétérogène, se disent-ils ? J.S. Mill développe la notion qu'un être raisonnable peut adopter les règles avec avantage selon ses préférences et ses désirs s'il ne gêne en rien les désirs d'autrui³⁰⁴. Même si cette

³⁰² Chalier C., *Transmettre, de génération en génération*, Paris, Buchet-Chastel, 2008, pp. 67-75.

³⁰³ Nous retrouverons ces aspects sur le temps vécu dans le chapitre « assumer sa temporalité et sa spatialité ».

³⁰⁴ Mill J.S. *L'utilitarisme*, France, Paris, Champs Flammarion, p.137.

démonstration va dans le sens contraire de E. Kant et amène à réfuter le principe catégorique d'universalisation, le terme autonomie («autonomy») est conservé et est utilisé depuis bien souvent dans cette signification différente et surtout antinomique.

Intégrée dans la théorie utilitariste, certains contemporains comme T. Engelhardt³⁰⁵ ont été amenés à mettre en exergue la définition de la «personne comme être raisonnable» de façon elle aussi restrictive en ne considérant comme «personne humaine» que celle qui avait certes des devoirs mais aussi et surtout des pouvoirs, faisant fi de la notion de règne des fins où tout homme en tant que tel est dit porteur de cette humanité. Certes, si l'homme veut pouvoir prendre une décision, encore faut-il qu'il possède les moyens de le faire, tant en terme de potentialités intellectuelles, mais aussi de potentialités sociales et politiques. Dès lors, qui dit raison, qui dit conscience dit substrat pour le faire ? De qui parle-t-on et comment décrire ce substrat car si une pierre, un arbre ne sont pas porteurs de pensée (ou du moins c'est ce que l'être humain croit et dit savoir), comment discerner si un animal avec sa pensée et ses actions possède ou pas une raison et une conscience plus valide que celle d'un humain malade, infirme ?

Il est ici plus difficile d'expliquer le principe développement tel que nous le montrons peu à peu à partir des concepts utilitaristes. La vision dualiste complète associant une hypostase et une conscience née de la rationalité est contraire à ce que nous soulignons dans le principe développement, à savoir cette permanence de l'être-en-soi, quoi qu'elle présente comme état clinique, de la conception jusqu'à sa mort, puisque aucune étape n'est réellement plus aboutie qu'une autre. Pour J. Locke au contraire, la personne est celle qui a conscience d'elle-même et elle reste la même personne seulement si elle conserve la même conscience de soi, en raison du rôle joué par la conscience de soi dans la conduite des personnes³⁰⁶. On retrouve des argumentations similaires dans la théorie de Boèce ou de Descartes. Boèce parlait de substance individualisable de nature raisonnable, soulignant que tout existant individuel n'était qu'hypostase d'une nature (essence) commune tel un arbre, un maison, un homme, mais qu'une personne était un «étant individuel» dont l'hypostase était associée à une nature raisonnable³⁰⁷. Descartes introduisant la notion du *Je* dans sa dimension spirituelle du cogito peut induire une difficulté à définir l'identité comme être global. La vision utilitariste s'appuiera sur de telles hypothèses même si leur regard sur ce que chacun appelle nature ne recouvre pas les mêmes domaines. Certains penseurs utilitaristes explicitent ainsi pourquoi une personne, étant une nature pensante ou une hypostase individuée³⁰⁸ avec des pensées égologiques (c'est-à-dire seuls attributs qui puissent permettre de dire «*Je*»), va perdre sa qualité de personne tout en gardant son hypostase comme on pourrait l'envisager après un traumatisme crânien qui lui aurait fait perdre une grande partie de sa mémoire. «*La personne est une hypostase pensant à soi en première personne ou égologiquement; C'est une façon de penser et non un objet de pensée qui est constitutif de personnes*³⁰⁹» peut-on lire.

Il nous est impossible de suivre une telle théorie quand elle souligne qu'une personne perd son identité de personne quand nous avons déjà pu montrer combien l'homme du fait de son développement permanent n'est jamais identique d'un jour à l'autre dans toutes ses potentialités. Peut-on être un jour une personne et un autre ne plus l'être ? Il est facile de voir comment cette façon d'appréhender l'homme peut amener aussi à exclure un grand nombre d'individus, puisque dans ce cadre, une personne est une «hypostase capable d'accomplir une fonction ou un certain type de performance», en l'occurrence la pensée de soi, sachant que c'est la performance qu'il accomplit qui l'individualise en tant que personne. De sorte que si

³⁰⁵ Engelhardt T., *The foundations of bioethics*, New York University Press, 1986.

³⁰⁶ Chauvier S., *Qu'est ce qu'une personne*, Paris, Vrin, 2004, p. 15.

³⁰⁷ *Ibid.*, p 18.

³⁰⁸ *Ibid.*, p 21.

³⁰⁹ *Ibid.*, p.34.

elle exécutait autrement cette performance, si elle jouait une autre «mélodie égologique », elle serait considérée comme une autre personne³¹⁰.

Ainsi pour cette théorie il n'y a de personne, que s'il y a capacité de penser à soi avec intentions d'entreprendre des actions d'autant *«qu'il ne faut pas seulement se représenter cette chose mais il faut aussi pouvoir penser que l'on fait cette chose»*³¹¹. » Comment penser la personne alors qu'elle évolue dans le temps quand certains soulignent que *«l'identité trans-temporelle de la personne est la permanence ou la disponibilité permanente d'un ensemble égologique héritée de la vie de notre hypostase, aussi bien dans sa vie organique réelle que de sa vie dans la conscience et la parole des autres»*³¹² ? Comment peuvent-ils alors parler des êtres humains qui ne peuvent présenter les performances requises, tant du point de vue technique que mentale ? Y a-t-il donc des conditions minimales pour pouvoir être déclarées comme personne d'après eux ? Leur analyse amène implicitement effectivement à dire *«qu'il y a des «proto-personnes», c'est-à-dire des personnes sans identité psychologique dont l'exemple est l'embryon humain. Ils leur accordent «qu'ils sont probablement des personnes potentielles à qui il ne manque plus que quelques mois pour répondre à ce qui es tu ?»*³¹³.

Le mouvement utilitariste sous l'impulsion de J. Bentham³¹⁴ et relayé actuellement par P. Singer³¹⁵ ou T. Engelhardt a depuis soutenu que les animaux avaient plus de sensibilité que les embryons. Ce n'est donc pas tant le souci du respect vis-à-vis des animaux qui est à questionner car il paraît bien légitime, mais bien plus le fait que pour ces penseurs l'embryon humain n'a pas plus de droit voire a moins de droits qu'un animal. Si un individu ne devient humain que s'il pense et vit égologiquement, avec des degrés dans la personnalité, comment ne pas y voir une stratégie d'exclusion vis-à-vis des individus devenus incapables de certaines performances telles que former des pensées de soi permanentes ou d'intentions ? Il est donc difficile de savoir où commencent et où s'arrêtent leurs limites ? Continuant d'ailleurs en soulignant qu'un *«être humain ne devient une personne qu'à un certain degré de développement mais ne peuvent plus être considérés comme une personne dès lors que certaines fonctions du cerveau sont atteintes»*³¹⁶, cette théorie amène à faire une sélection entre les êtres humains puisque sans difficulté ils reprennent la situation de l'embryon humain à qui ils n'attribuent au mieux qu'un statut de potentialité³¹⁷ et non de personnes potentielles et soulignent bien qu'au delà de certaines atteintes cérébrales, des humains ne peuvent plus être déclarées comme personnes. Ce n'est pas disent-ils parce que l'embryon, être en devenir, est projet par autrui que ce projet lui donne possibilité d'être assimilé à un «Je-potentiel ». Si le projet pour autrui est certes important, il ne légitime en rien à leurs yeux, le statut de personne potentielle. *«Il s'agit d'un statut moral que nous leur accordons et non d'un fait ontologique»*³¹⁸. » D'ailleurs ne terminent-ils pas en disant que *«réaliser un avortement n'est pas ôter la vie à une personne, mais parvenir à étouffer notre tendance à anticiper la personne dans son hypostase. C'est une lutte contre soi, plus qu'une violence faite à l'être qui en est la victime.* », voulant ainsi signifier qu'un homme non attendu, non aimé aurait vite perdu sa capacité même d'être homme.

Si la personne est effectivement définie comme cet étant égologique, pensant à soi avec ses finalités propres, et malgré le souci de cette philosophie pragmatique de donner place à toute personne capable, cette pensée est inacceptable à mes yeux puisqu'elle va à l'encontre

³¹⁰ Ibid., p.29.

³¹¹ Ibid., p.38.

³¹² Ibid., p. 55.

³¹³ Ibid., p. 63.

³¹⁴ Thiaw-Po-une L., «L'utilitarisme » in Thiaw-Po-une L., et coll., *Questions d'éthique contemporaine*, Paris, Stock, Les essais, pp. 409-423.

³¹⁵ Singer P., *Questions d'éthiques pratiques*, Paris, Bayard, 1997.

³¹⁶ Chauvier S., *Qu'est ce qu'une personne*, Paris, Vrin, 2004, p.71.

³¹⁷ Ibid., p. 73.

³¹⁸ Ibid., p. 75.

du principe développement où l'homme est homme avec et par ses passages d'un état à l'autre, dans un statut ontique. L'être de l'homme ne sort pas gagnant de cette théorie utilitariste sauf à dire que chacun peut croire à disposer de soi-même.

Pourtant, et probablement parce qu'elle évite à beaucoup d'assumer leur propre place dans le monde, cette vision utilitariste est de plus en plus présente, et ce, bien souvent de façon insidieuse dans de nombreux essais et dans des textes de lois en France³¹⁹ ou dans le monde. Sans préjuger de ce que peut advenir à l'humanité baignée par une telle théorie souvenons-nous qu'au début du XXe siècle des médecins psychiatres et des scientifiques allemands ont pu faire comprendre aux êtres «raisonnablement bien pensant» que des êtres dépendants ou vulnérables n'étaient pas de véritables personnes³²⁰. «*Les chambres à gaz étaient des lieux médicaux pour que les incurables puissent avoir droit à une fin miséricordieuse*³²¹ ! » Leur sort finalement paraissait presque supportable en comparaison des morts affreuses que ne manquaient pas de vivre les soldats placés sur le front, disait-on alors ! Ce qui peut soucier l'homme d'aujourd'hui devant de telles théories, c'est le fait qu'elles sont élaborées par des personnes qui se disent être rationnel, car pensant et argumentant pour le bien ou le bonheur d'un maximum de personnes (théorie uniquement eudémonique), avec un minimum de désavantages (sachant que ces désavantages seront inévitables pour certains) dans une dynamique exclusivement conséquentialiste (seule la conséquence compte), dans cette fausse temporalité constituée par une suite ininterrompue d'instantanés tous aussi désolidarisés les uns des autres. Les risques de telles dérives utilitaristes sont ceux de tomber dans une dynamique totalitaire, qui se caractériserait par une paradoxale inaptitude à penser, puisque ce n'est plus l'homme en soi qui est ici convoqué mais bien plus la quantification des aptitudes de son être³²² ou de tomber dans une voie paradoxale qui est l'individualisme exclusif, toutes deux voies bien contraire au principe développement.

Certains essayent de prendre un peu de distance par rapport à ces aspects. G. Dworkin³²³ considère non la notion «d'actes autonomes», mais l'idée de «personne autonome» dotée de la *capacité* à exercer son autonomie³²⁴ avec la *capacité* à réfléchir de manière critique sur ses préférences et ses désirs, pour confirmer ou revoir ses préférences et désirs sur la base de ses valeurs et convictions les plus profondes. En exerçant ce type de capacité, la personne est censée donner sens et cohérence à sa vie en assumant la responsabilité de l'individu qu'elle est en donnant forme à son identité propre³²⁵. G. Dworkin, sans s'inscrire dans le courant phénoménologique, est persuadé que notamment dans le cadre d'un choix concernant un soin, la personne prend en compte de très nombreux éléments qui sont bien loin de la rationalité claire³²⁶. L'homme se situant comme créature incarnée dans un corps et qu'à ce titre, il n'a pas un corps mais est ce corps. Toutes les décisions qu'il pourrait prendre après examen attentif, notamment en terme de décision médical pour lui-même, telle que l'acceptation ou non de traitements médicaux, touchent à la question de l'identité personnelle. Décider entre les thérapies proposées sur la base des effets indésirables possibles plutôt que sur ses bénéfices prévisibles, ou encore choisir de passer ses derniers jours à

³¹⁹ Leonetti J., «Rapport sur l'accompagnement de la fin de vie», *Rapport parlementaire*, France, Assemblée Nationale, 1708. <http://www.assemblee-nat.fr/12/pdf/rap-info/i1708-t1.pdf>. Il n'est qu'à lire les textes des auditions préliminaires à l'élaboration de la loi sur les droits des malades en fin de vie, donnant lieu à la loi sur la fin de vie d'avril 2005, pour voir que de tels arguments utilitaristes ont été rapportés parfois même de façon inconsciente. Il en est de même dans les efforts pour une demande toujours plus grande sur les recherches sur l'embryon, sur la place des personnes vulnérables, sur le droit à l'interruption volontaire ou médicale de grossesse. (consulté le 10/5/08).

³²⁰ Bonah C., Danion-Grillat A., Olff-nathan J., Schappacher N., *Nazisme, science et médecine*, Paris, Ed. Glyphes, 2006, 330 p.

³²¹ Malherbe J.-F., De Socrate à Arendt, une tradition du devenir soi, in «*L'éthique à l'ère du soupçon*», Montréal, Liber, 2003, p.155.

³²² Ibid., p. 154.

³²³ Dworkin G., *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge university press, 1988.

³²⁴ Ibid., pp. 19-20.

³²⁵ Ibid., p. 108.

³²⁶ Ibid., pp. 112-113.

l'hôpital ou à la maison, ne sont pas des décisions techniques, dont la discussion puisse être laissée aux médecins, dit G. Dworkin. Ce type de décision doit être pris par les patients, après qu'ils aient réfléchi au sens qu'ils peuvent donner à leur propre existence, en impliquant l'exercice de leur autonomie. Interférer dans l'exercice de cette *capacité* de faire des choix autonomes grâce auxquels la personne donne sens à sa vie, relèverait d'une forme inacceptable de paternalisme. La notion d'autonomie s'ouvre doucement sur la nécessité de partage d'informations, et donc indirectement de relations, même si l'autre n'est que prestataire d'informations potentielles et pas forcément sujets, puisque le prestataire pourrait n'être d'ailleurs qu'un ordinateur. De la même manière, en éthique clinique, L. Beauchamps et JF. Childress, pour donner au malade la capacité d'un choix sur son traitement, reprennent ce terme d'*autonomy* qui renvoie particulièrement à la notion d'autodétermination³²⁷ où l'individualité semble au premier plan pour elle-même. Dans ce contexte, le *Je* qui va certes se dire, doit pouvoir se dire en conséquences de cause, après avoir été éclairé sur la situation. De cette notion, il ressort que l'important pour l'informateur (ici le soignant) n'est pas d'essayer d'influencer autrui mais d'être le technicien qui sait donner toutes les informations adaptées au problème que vit le malade. Le mieux à leurs yeux est que cette information soit en quelque sorte désaffectivée et aseptisée pour qu'autrui pense pouvoir la traiter personnellement sans aucune interférence c'est à dire sans gêne, c'est à dire sans suspicion d'hétéronomie aucune. Il en est ainsi pour la théorie du consentement dit libre et éclairé qui a pris une telle importance désormais dans la plupart des textes en médecine³²⁸. La notion de contrat est ici au cœur de leur démarche et nous avons pu déjà souligner combien le contrat par son côté technique et pragmatique allait à l'encontre de la construction de deux individus, de leur développement réciproque puisque le contrat ne prend qu'exceptionnellement en compte l'étape fondamentale de l'évaluation-de-la-confiance-résultante. En ne prenant pas en considération cette étape de l'évaluation-de-la-confiance-résultante, le contrat peut au mieux permettre à chaque protagoniste de vivre ensemble à côté l'un de l'autre mais sûrement pas d'augmenter ou non leur coefficient de confiance intra et interpersonnel par la relation créée.

De plus, si le temps du juger qualifie le pouvoir de conduire une argumentation cohérente et réfléchie, le sujet est ici dit autonome quand il est capable de comprendre une information et d'y exercer son esprit critique. Cette autonomie de volonté se pense comme souveraineté car elle consiste dans la possibilité d'avoir des préférences singulières et de se déterminer en fonction d'une conception du bien dont il appartient à chacun de déterminer librement le contenu. Cette vision de l'*autonomy* risque d'exclure des décisions tous les individus qui ne satisfont pas aux critères requis pour être considérés comme capables de prendre des décisions autonomes. Et ils sont nombreux !

Si avec cette dynamique d'éthique procédurale, le malade est replacé au centre, autrui (le soignant) est encore réduit à un simple savoir. A lui de ne pas influencer le malade, par cette information dite scientifique et « vraie », puisque seul ce qui est scientifique est vraie, aux yeux des scientifiques pragmatiques ! Au soignant de ne pas être malveillant par une attitude soi-disant directive, voire au soignant d'être en attitude bienveillante même si pour les utilitaristes la bienveillance est toujours regardée avec circonspection du fait du risque de paternalisme tant décrié. Cette manière de dire *autonomy* est donc à peine une reconnaissance de l'étant alors présent, et en rien la reconnaissance d'un étant-en-relation dont la vulnérabilité engage celui qui le regarde. Le mieux ne serait-il pas de donner toutes les informations avec un ordinateur prêt à répondre à toutes questions ? Les situations cliniques où les patients arrivent avec un dossier complet (de plusieurs dizaines de pages piochées sur internet) et en plein désarroi demandant au soignant d'en faire le tri voire de les décrypter

³²⁷ Beauchamp L., Childress J.F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York, Oxford, 5e éd., 2001. Livre traduit par Fiebach M., *Les principes de l'éthique biomédicale*, Paris, les Belles Lettres, 2008, 628 p.

³²⁸ Faden R., Beauchamp L., *A History and Theory of Informed Consent*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1986, pp. 235-237.

montrent que chaque malade demande d'abord à entrer en relation et pas seulement à savoir le chapitre de l'encyclopédie médicochirurgicale qui le concernerait.

Que dire donc d'une autonomie qui ne serait vécue que comme une défiance ou comme une autodéfense face à autrui ? Que dit-elle de la relation interhumaine, seul lieu de vitalité de l'humain ? Comment vivre la relation si elle paraît violence permanente comme le rappellent souvent Heidegger et Sartre³²⁹ ? Si tout homme se situe dans un rôle de tyran ou d'esclave, il ne pourra vivre la relation que sous la forme d'une épreuve de force, au mieux une négociation âpre, où la médiation passe par la lutte des forces en présence. Un savoir contre une juridiction pourrait-on entendre parfois entre un soignant qui sait et un soigné qui dit « *la loi me donne cela, j'y ai droit !* ». Notre regard sur l'humain en développement nous montre que si la violence existe bien dans une relation interhumaine, tenter de la juguler par de simple contrat n'est en rien substrat à la croissance ni au développement de chacun ce que pourtant les deux protagonistes d'une telle situation recherchent.

L'autonomie comme face à face

L'absence de réelle relation dans les réflexions de la vision kantienne et l'existence d'un face contre face dans la vision utilitariste nous amènent à reprendre les autres visions ouvertes sur l'autre pour permettre de comprendre notre principe konomie.

Dès la fin du XIX^e siècle, d'autres critiques que celles déjà dites avaient été faites à E. Kant. Droysen admettait le rôle à la fois « *de la permanence d'une tradition culturelle jouant le rôle de donné préalable, assumant ainsi la fonction de causalité par nécessité, et le caractère irréductible de l'innovation individuelle informant, reformant, et transformant ce donné, exerçant ainsi son rôle de causalité par liberté* »³³⁰.

La personne qui est ce *Je* se déployant face à soi et face aux autres a été ensuite mise en exergue par E. Husserl et M. Scheler avec leur ouverture phénoménologique de l'homme. K. Jaspers insistait plus tard sur l'intersubjectivité puisque « *pour être authentiquement vrai, le vrai doit être communicable [...] nous ne sommes ce que nous sommes que par la communauté de la compréhension consciente réciproque* »³³¹. Il rappelait combien la volonté de communication est universelle et est basée sur l'existence et la raison, qui ne sont que l'essence de l'homme. Pour lui, l'être soi, l'être vrai et l'être communicant sont indissociables. Pour K. Jaspers il n'y a pas de liberté sans relation « *le mot d'ordre de la liberté est : deviens ce que Tu es. Or Je ne puis être moi-même qu'avec le concours des autres. Au sein même de ma liberté, et comme la condition nécessaire de son essor, est inscrite la présence de l'autre* »³³². Comment, ne pas continuer avec K. Jaspers qui voit en l'autre, une existence face à une existence, un autrui comme une nécessité de fait et non de droit. « *Je n'ai pas à chercher la raison de cette rencontre mais à en tirer parti. Comment s'accommoder de cet autrui à qui je me heurte ? Peut-il m'aider à être moi-même ? Dépend-il de moi qu'il m'y aide ?* » Ainsi la relation à autrui revêt-elle tout de suite une apparence éthique bien avant même une signification métaphysique³³³. Cela rend compte d'un effort à essayer de transformer la relation parfois ambiguë entre deux êtres, face à face, en une dialectique de confiance et d'effort pour une tentative commune d'affirmation de soi.

Toute la stratégie du développement est dans une telle perspective. Comment ne pas voir que deux être, face à face, vont vivre des transferts d'informations au niveau de leur soi profond

³²⁹ Mounier E., *Le personnalisme*, Paris, PUF, Que sais je, 395, 2005, p. 32.

³³⁰ De Launay M., « Préface », in Arendt H, *Qu'est ce que la philosophie de l'existence ?*, Paris, Rivages poches, le rivage, 2002, p. 15.

³³¹ Ibid., p. 17.

³³² Dufrenne M., Ricœur P., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, la couleur des idées, 2000, p. 153.

³³³ Ibid., p. 155.

amenant chacun à une nouvelle identité³³⁴ ! Le malade, face à face avec le soignant, doit donner sens à l'adversité, à la contingence, à l'absurde et tout en perdant quelques enveloppes supplémentaires de sa toute-puissance, tentera d'acquérir une nouvelle dimension plus riche de son humilité naissante³³⁵. L'autonomie d'un patient c'est d'abord vivre un face à face avec autrui avant de pouvoir vivre un face à face décapant avec soi-même.

D'une position intersubjective qui permet d'assumer la liberté de l'interdépendance

Entre Je et Tu

Il est donc nécessaire désormais de montrer en quoi la dimension de l'interdépendance qui, malgré son côté surannée ou démodée au vu des nombreux textes sur l'autonomie et de l'évolution individualiste matérialiste de notre humanité actuelle, est au cœur de la reconnaissance de la subjectivité de l'humain et donc au cœur de son développement. Deux êtres en présence par leur regard réciproque ne s'invitent-ils pas, ne se convoquent-ils pas à une responsabilité réciproque ? Le *Je* et le *Tu* sont comme deux facettes d'une même pièce de monnaie ou comme deux complices d'une pièce de théâtre où chacun a à répondre à l'autre, à répondre de l'autre. Le *Je* et le *Tu* s'exposent pour le meilleur et pour le pire. Si le *Je* réponds à une singularité précise dans notre texte futur, le *Tu* représente non pas une seule personne mais bien toutes les personnes qui dans une relation duelle avec le *Je* vont l'aider à se reconnaître *Je*. Il ne faut donc pas entendre dans notre propos que le *Je-Tu* ne soit que l'interaction de deux seules personnes en soi amenant à une relativité hyperbolique et qui ne serait qu'un simple relativisme à deux plutôt qu'un relativisme personnel. Ce *Tu* doit être entendu comme des *Tu(s)*, ces différents *Tu(s)* que sont toutes les personnes qui s'offrent à la relation par un partage de leur identité profonde avec ce *Je* au fil du temps.

Nous prolongerons évidemment notre propos en disant que ces couples *Je-Tu(s)* ne pourront vivre ces relations qu'au sein d'un environnement communautaire dans une histoire et un espace donnés que nous appellerons *Il* en faisant référence à P. Ricœur.

Vivre sous le regard de l'autre

Le *Tu* qui s'expose

Kant avec sa *raison* ne fait pas appel à autrui en tant que médiateur, réflecteur ou accoucheur. Quand il parle d'un autre digne, il ne nomme pas réellement autrui. Pas même un regard, ni une attention semble-t-il. Est-ce parce que l'affection n'engendrerait que fausse évidence ? Comment penser dignité pour tout autre en tant qu'être raisonnable, quand le *Tu* n'est pas reconnu ? Notre position de pédiatre face à l'enfant nous renvoie l'assurance que la dignité est ontologique en tout homme tel que Kant l'a rappelé, mais que cette dignité ne peut se vivre que dans l'exposition de l'autre, dans sa totale dépendance (qui porte alors ici les deux sens contradictoires de lien et de libération) et dans la relation. La dignité n'est pas une simple donnée, elle est donnée. C'est le premier don total que deux autres humains, nommés parents, vont donner en donnant la vie. Quel parent ne décline pas cette phrase de G. Bachelard à tout moment avec son enfant « *Le Moi s'éveille par la grâce de toi* »³³⁶ !

M. Buber et de nombreux philosophes à la suite d'E. Husserl avaient montré que le *Je* n'existait pas sans autrui. Il y a un lien qui unit l'un et l'autre. Ce lien est interprété comme un don qui est une ouverture à l'altérité de manière constitutive et originaire³³⁷. Cette présence

³³⁴ Le Cardinal G., Guyonnet J.-F., Pouzoulic B., *La dynamique de la confiance*, Paris, Dunod, 1997, p. 49.

³³⁵ de Broca A., *Développement neuro-psycho-sensoriel de l'enfant*, Paris, Masson, Pédiatrie Pratique, 4ed., 2009, p. 5.

³³⁶ Buber M., *Je et Tu*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1969, p. 8.

³³⁷ Bongiovanni S., *Identité et donation, l'événement du «je»*, Paris, L'harmattan, La philosophie en commun, 1999, p. 9.

face à face fait advenir chacun à sa source, par la reconnaissance de l'un et de l'autre, par l'un et par l'autre. La mère et son enfant se le disent à chaque regard. Leurs regards réciproques expriment tout à la fois l'attestation et le témoignage qui ne se renferment pas sur une simple identité réflexive mais bien plus sur une ouverture à l'altérité de l'action qui authentifie leur discours même, véritable achèvement du *Je* dans le témoignage³³⁸.

L'un ne peut être sans cet autrui qui lui fait face. Un face à face entre deux êtres totalement différents, totalement asymétriques, totalement dépendants de l'un et de l'autre crée la surprise, crée la tension, crée l'attention, ouvre sur l'envie de savoir qui est cet autrui, cet alter ego, cet étrange étranger. Il est facile de comprendre que l'enfant est dépendant de sa mère mais rappelons-nous combien sa mère naît à sa maternalité grâce à cet enfant. Il n'y a qu'à accompagner des mères venant de perdre un fœtus pour voir combien ce fœtus avait fait naître la mère chez cette femme, non seulement socialement ou psychiquement ou physiologiquement mais ontologiquement. Soi-même comme une autre³³⁹, voilà ce qu'elle devient sous, avec et par le regard de cet enfant si frêle et si innocent.

Ce retour sur une situation si banale, celle d'un enfant né d'une femme, doit nous aider à soulever le voile sur nos certitudes d'une autonomisation seule et sans relation. N'est-il pas fascinant de voir comment l'humain sort de sa chrysalide et donne de la vie par ce *Tu* qui s'ébauche. Ce *Tu* qui apparaît vient de l'amour qui a permis de l'accoucher. La mère sait ce que cela veut dire et a sûrement fait naître à son tour ces mots si riches d'humanité. «*Celui qui dit Tu n'a aucune chose. Mais il s'offre à une relation*³⁴⁰. » M. Buber reprend E. Kant quand il souligne que «*si l'homme explore la surface des choses, il ne fait que les expérimenter. Mais les expériences à elles seules ne suffisent pas à rapprocher l'univers de l'homme. [...] Le monde en tant qu'expérience relève du mot fondamental Je-Cela. Alors que le mot fondamental Je-Tu fonde le monde de la relation*³⁴¹. » La dignité que Buber donne à l'autre est parce que la relation est. «*Je peux extraire de lui la couleur de ses cheveux ou la couleur de ses propos ou la nuance de sa bonté; je suis sans cesse obligé de le faire, mais dès lors il n'est plus le Tu*³⁴² ». Phrase que développe E. Levinas quand il dit que la «*meilleure manière de rencontrer autrui ...* » et donc de lui accorder une place en tant qu'humain, en tant que personne, «*...c'est de ne même pas remarquer la couleur de ses yeux*³⁴³».

L'homme ne peut pas ne pas vivre cette relation s'il veut lui-même avoir sa propre existence. Toute expérience, toute tentative de compréhension du monde est empirisme et ne peut pas à elle seule donner le sens du monde. Seule une volonté de vouloir se soumettre à cette relation *Je-Tu* donne la vie. Le développement de l'enfant est donc bien comme le montre Buber : «*le Je-crétant-le-Tu et le Tu-crétant-le-Je* »³⁴⁴, ce qui est bien différent de la relation *Je-Cela* qui est si facile, si constante quand la relation n'existe pas comme dans l'échange ou le contrat, quand la relation n'est pas voulue, n'est pas engendrée par un regard d'amour. Et pour toute mère donnant le sein, donnant le bain à son bébé, son *Je* humain-personne n'existe que par ce *Tu* qui l'invente, l'invite à être soi-même comme une autre qu'avant en la faisant naître à elle-même. L'enfant lui-même est donc une *personne* parce qu'il est fonctionnalité (en faisant référence aux penseurs utilitariste) mais sa fonctionnalité réside dans le fait qu'il est le réciproque (le prochain : le prochain) de l'autre, sans qui l'autre en fait ne serait rien.

Se développer c'est entrer dans une autonomie particulière qui n'est pas seulement constituée de la capacité à pouvoir réaliser une activité personnelle ou à choisir seul face à l'immensité des dilemmes devant lesquels l'homme se trouve, mais c'est surtout entrer dans une état qui lui permet jour après jour d'assumer et d'accepter cette interrelation créative afin

³³⁸ Ibid., p.18

³³⁹ Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, Points, 1990, 424 p.

³⁴⁰ Buber M., *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1969, p. 21.

³⁴¹ Ibid., pp.21-23.

³⁴² Ibid., p. 26.

³⁴³ Levinas E., *Ethique et Infini*, Paris, Poche, Biblio/Essais, 4018, p. 79.

³⁴⁴ Buber M., *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1969, p. 43.

d'inventer un choix qui donne sens à soi et à l'autre. Le développement c'est l'augmentation de la confiance mutuelle entre deux êtres, renouvelé jour après jour, pour que chacun puisse découvrir grâce à l'autre son identité, dans l'acceptation sereine de leur interdépendance³⁴⁵.

Si l'enfant ne peut assumer l'autonomie kantienne avant l'âge de la raison (7-8 ans, l'âge de l'apprentissage de la lecture et de l'écriture) disent certains, avant la puberté disent d'autres..., il ne faut pas oublier qu'il est au contraire à l'origine et parfois bien plus sereinement et simplement que l'adulte de cette interrelation dont il sent qu'elle est à la base de sa vie. Si le terme *Tu* est formalisé sous forme de langage à 2 ans et demi, ce *Tu* existe dès la pensée même d'avoir un enfant. Dès la conception envisagée, dès la grossesse débutée, la femme est autre. L'enfant porté en elle est l'enfant à qui elle donne la vie. Il est parce qu'il est. Et ce ne sont pas les échographies qui l'ont «fabriqué» ainsi, même si l'image échographique fige la présence. L'enfant physiquement et symboliquement est présent. La mère est ce *Tu* qui lui fait face et qui le cajole.

Ensuite, dès sa naissance, l'enfant ouvre les yeux et cherche du regard autour de lui. Aux adultes de savoir apprécier ce temps si mémorable. Le regard de l'enfant croise alors celui de sa mère, le babillage émet du son qui par l'écho sur l'adulte présent va prendre du sens par la réponse certes inintelligible de la mère. Si ces signaux ne reçoivent pas d'écoute, ceux-ci disparaissent dans l'immensité du bruit de fond de la vie. Dès qu'un autre être humain apparaît, ces cris deviennent dialogue, même si le langage est inconnu pour chacun des protagonistes. Un adulte ne se met-il pas à babiller avec des modulations vocales spécifiques dès qu'il entre en face à face avec un nourrisson afin d'attirer et de tenter de répondre à l'enfant qui babille et le «boit» du regard? Ce n'est pas tant le *Tu* qui est dit, c'est le fond même de la relation qui fait le *Tu-Je*. «*Au commencement est la relation qui est une catégorie de l'être, une disposition d'accueil, un contenant, un moule psychique; c'est l'a priori de la relation, le tu-inné*»³⁴⁶.

Comment l'enfant peut-il assumer son *Je*, s'il n'a pas été attendu, non désiré, sans projet parental, diront certains? Il est facile de considérer, que si c'est le rapport *Je-Tu* qui fait exister³⁴⁷, lorsque le *Tu* disparaît ou s'évanouit par manque d'investissement, il ne reste plus que le couple *Je-Cela* qui sombre dans l'ennui du *Cela-Cela*. A savoir que lorsque le *Je* ne peut plus être par et dans la réciprocité, le contact au proche n'est plus que contact à un *Cela*, renvoyant ce *Je*, son unique propre expérience de soi, à son *Cela*. Il me semble que cette situation est bien souvent rencontrée de nos jours, dans le contexte utilitariste ambiant mêlé de kantisme mal compris³⁴⁸.

Le propos n'est pas de critiquer un regard soumettant autrui à une évaluation réifiante qui le renvoie à un *Cela* plutôt qu'à un réel *Tu*. Il est nécessaire de penser les deux situations car la relation se crée dans le temps et l'espace. Or le monde du *Cela* est cohérent avec l'expérimentation, la corporéité, la sensorialité, la technicité et donc est inscrite dans notre façon de comprendre le monde dans le temps et l'espace³⁴⁹. Le monde du *Tu* n'est quant à lui cohérent ni avec le temps ou avec l'espace puisque le rapport à l'autre se situe entre souvenirs, affectivité, don et pardons. Mais si le *Tu*, peut parfois, une fois le phénomène de relation écoulé, devenir une *personne-Cela*, chaque *personne-Cela* peut être réhumanisée en une *personne-Je* par le regard d'un *Tu* qui le ré-institue dans une relation vraie réciproque³⁵⁰.

Le monde humain (l'environnement en miroir) est le *Cela* qui donne l'assise même à la vie terrestre, à cette temporalité et cette spatialité. Si l'homme veut pouvoir se donner sa loi au-delà du temps, de façon universelle et reconnaître l'autre comme digne quel qu'il soit, ce n'est pas en réduisant la vie à un monologue que cela sera possible. En revanche, si l'homme

³⁴⁵ de Broca A., *Le développement neuro-psycho-sensoriel*, Paris, Masson, 4ed., 2009, p.5.

³⁴⁶ Buber M., *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1969, p. 51.

³⁴⁷ Ibid., p. 54.

³⁴⁸ Exemple d'un parent qui regarde sa télévision pour ne pas manquer son émission préférée en donnant un biberon.

³⁴⁹ Buber M., *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1969, p. 58.

³⁵⁰ Ibid., p. 58.

ne peut de fait pas vivre sans le *Cela*, ni sans en découvrir toute sa beauté et sa complexité, il ne serait pas pleinement homme s'il ne vivait que par et pour le *Cela*³⁵¹. C'est la relation qui donne la vie quand la vie donne la relation dans un mouvement récursif fondateur.

Ainsi, si la relation est négligée, le *Tu* qui aurait tenté de s'exprimer n'est pas compris comme ouverture sur une communication, certes si dangereuse comme toute communication. Le *Je* ne peut alors que se retrouver en tête à tête avec soi-même, l'amenant tel Narcisse à se noyer dans son angoisse existentielle ? Il est malheureusement possible de voir en quoi cette angoisse surgit et envahit certains enfants avec gros troubles des conduites dont l'une des causes est de n'avoir pas pu percevoir chez les adultes ni propos ou attitudes cohérentes, ni réelle présence affective ou aimante. Ces enfants n'ont de ce fait pu ébaucher la construction de leur propre identité que sur des sables mouvants. Autrement compris, cela les amène à vivre avec la même peur et le même désespoir que Sartre ou Kierkegaard.

Avec l'autre, la vulnérabilité en partage

Collectivité, collection, communauté, foule, groupe, club, autant de mots pour désigner des situations de l'homme face à lui-même et à autrui. Etre ... seul, à plusieurs, ensemble, à côté, avec ! Quelle est la solution pour simplement être ? Est-ce de dire «*To be or not to be* » ou plutôt dire «*être parce que je suis avec autrui ou ne pas être en absence d'autrui* » ?

Qui est cet autre qui semble si important et qui pourtant semble tant gêner ? Nous avons déjà pourtant souvent souligné combien cet autre est celui qui donne vie, car il est la vie, il est ce regard de vie, il est force de vie, il est questionnement, il est chaleur, il est réconfort, il est déstabilisation, il est celui qui permet l'échange. Malgré cela il reste si étrange étranger, si alter ego qu'il est inquiétant ! Est-il un tout autre mais homme comme lui, ou n'est-il que simple outil dont l'un se servirait pour lui permettre de grandir et croître. Pourtant, même dans la métaphore du jardinier et de la fleur, la relation existe et fait exister l'un et l'autre. Le jardinier n'est pas la fleur et pourtant qui peut penser que le jardinier n'est qu'un simple instrument pour la fleur³⁵² ou la fleur, simple instrument pour le jardinier ?

L'être n'est-il pas celui qui avance avec le souci de soi mais aussi le souci de l'autre où le souci est énergie, est rempart contre la solitude, arme contre la monotonie de la répétition et contre la folie de la solitude ? L'homme n'est-il pas un être inquiet, c'est à dire un être qui tend vers autrui et qui attend autrui ?

Etre avec ou être à côté ? La question est de savoir si vivre est possible sans regarder autrui, sans lui accorder le regard qui seul permet de faire jonction et d'entrer en partage entre dons et pardons ? Non pas un regard qui déshabille ou qui analyse la couleur de l'iris d'autrui mais un regard qui parle au cœur même de l'homme en face. Qui n'a pas entendu une personne dire combien une personne malade lui avait donné du courage alors même que le bien-portant croyait aller la voir pour la soutenir. Chaque regard en humanité amène toujours une attitude constructive entre deux êtres puisque «*l'être ensemble se constitue autour d'une préoccupation partagée, et trouve son fond commun dans une visée extérieure dépassant les sujets qu'elle rassemble* »³⁵³. La nécessité qui fait loi pour que chacun croisse, c'est que chacun se situe dans une dynamique de relation qui se noue au cœur des sujets eux-mêmes. Certes, il y a danger si l'un tente d'abuser du premier, de dénaturation s'il accepte de se

³⁵¹ Ibid., p. 60.

³⁵² Nous n'entrerons pas ici dans la grande question du jardinier. Si Socrate pensait que l'homme pouvait grâce au bon maïeuticien (jardinier) trouver en lui ses dispositions, des philosophes croyants tel Kierkegaard (in *les miettes philosophiques*) soulignait combien seule la grâce donnée par Dieu pouvait générer ce développement de l'homme au mieux. Pour ce qui nous importe ici, tout comme Socrate ou Kierkegaard d'ailleurs, c'est de situer le maïeuticien ni comme un instrument ni comme un Cela mais dans une interrelation où lui-même s'expose.

³⁵³ Zielinski A., «Avec l'autre la vulnérabilité en partage », *Etudes*, Paris-rue Assas, 2007, 4066, pp : 769-778.

dévoiler (de soi) pour s'offrir à l'autre dans une nudité relative. Mais il n'y aura développement que si l'humilité de l'un se croise aux fers de l'humilité de l'autre.

Etre avec, ce n'est donc pas faire avec. «*Le souci face aux choses n'est pas le souci pour autrui* »³⁵⁴ et si l'autre m'apparaît comme une chose ou si je l'utilise à des fins exclusivement personnelles, l'absence d'interaction réelle ne peut que m'amener à un peu plus de troubles existentiels supplémentaires et donc à un appauvrissement paradoxal alors qu'il croyait étendre un pouvoir sur autrui ! Car de la manière dont l'un se jouera de l'autre, dénaturera l'autre, il se jouera de lui-même, il se dénaturera lui-même, puisque autrui c'est toujours celui qui permet de mieux se connaître soi et c'est donc un peu de soi. Alors que se laisser prendre par la sollicitude, par cette ouverture sur l'ineffable présent face à soi, c'est partir sur une autre rive, partir en voyage avec autrui et surtout un voyage en soi-même, pour se découvrir autre.

Etre autonome c'est donc savoir s'offrir à l'autre et non pas vouloir tirer parti de l'autre, ni se vivre dans une relation du «*j'ai droit à* ». Etre autonome c'est tenter l'aventure de se perdre dans un désert de questionnements, d'un autre infini, de cet un-fini d'un autrui qui le dépasse par son mystère et son caractère sacré et le transcende toujours un peu, le transperce de ses yeux émerveillés ou tristes.

Entre Je, Tu et Il

Du prochain

Qui est le prochain peut-on se demander si ce n'est ce *Tu* qui s'impose à moi parce qu'il me regarde ou parce que je le regarde ? Puisque ce *Tu* est si nécessaire, comment ne pas entendre que toute autre personne est un *Tu* que ce *Je* ignore ? Probablement pas car toute personne ne pourra pas entrer dans une relation intime avec lui. Par contre, tous ces *Tu(s)* qui sont présents dans son histoire sont présents par le maillage, par le tricot qu'ils tissent ensemble afin de permettre à chacun d'eux et donc à ce *Je* qui s'éprend de la vie, et donc à au fil de la vie de ce *Je* qui s'étire de prendre une texture particulière, de pouvoir prendre la plus belle des postures. Ce maillage sans lequel le fil de chaque vie ne serait rien est ce qu'on appelle communément société, association, collectivité, communauté, et est nommé *Il* par P. Ricœur. Maillage qui tient chaque fil et où chaque fil apporte son concours. La récursivité est aussi totale ici, alors qu'en cas d'absence d'interactions entre ce (Je-Tu)-Il, il ne reste que solitude. «*Aucune communauté n'est possible dans un monde où il n'y a plus de prochain, où il ne reste que des semblables. Chacun y vit dans une solitude : au plus appelle-t-il ses amis quelques doubles de lui-même en qui il puisse se satisfaire et se rassurer.* »³⁵⁵

Avant de poursuivre sur cette réflexion ouverte par P. Ricœur, j'ose rappeler que cette façon de voir ce *Il* n'est cependant pas acceptée par tous aujourd'hui. Si personne ne réfute le fait que nombre de sociétés asservissent l'homme pour un profit de quelques uns (despotisme, régime totalitaire, société en castes) et souligne l'importance d'en modifier leurs structures, il faut voir qu'à l'opposé, l'homme dans le monde moderne individualiste, utilitariste et matérialiste, ne veut plus accueillir aucun maillage ni aucune contrainte ou devoir imposés par ce *Il*. Pourtant garante de la vie de chacun, la société, ce *Il*, n'est souvent perçu qu'à travers un ordre réglementaire et castrateur c'est à dire comme une organisation exclusivement hétéronomique, et ce d'autant plus qu'il considèrera les autres de la société ni comme des prochains ni comme des frères ? Dans de telles conditions, ces autres ne peuvent qu'apparaître intrusifs, non collaboratifs et non maïeutiques. Autrui prend vite un aspect démoniaque ou pervers. Face aux défis que chaque homme doit vivre pour son développement et face aux

³⁵⁴ Heidegger M., *Etre et temps*, Paris, Gallimard, 1986, 590 p.

³⁵⁵ Mounier E., *Ecrits sur le personnalisme*, Paris, Seuil, Points-Essais, 412, 2000, p. 82.

difficultés rencontrées, l'homme est alors vite tenté de renvoyer la souffrance de son vécu à l'extérieur de lui. Dans un mouvement projectif de son désarroi, il critiquera soit ces étranges étrangers devenus des boucs émissaires, soit les structures de la société dénaturées par quelques uns comme les marxistes l'ont fait en leur temps ou les libéraux le font ce jour, soit la crise des mœurs et des valeurs comme certains religieux de toutes institutions ou idéalistes le rapportent. Ainsi, puisque le monde gêne ou se perd, l'homme moderne tente de ne compter que sur soi-même pour progresser reprenant le slogan de Sartre disant que « L'enfer c'est les autres ».

Revenons donc à ce *Je-Tu* qui ne peuvent pas se développer, au sens décliner depuis le début, avec la vision qu'offre E. Mounier qui renvoie à une existence incarnée dans sa réflexion appelée personnalisme³⁵⁶. Il place l'homme dans son environnement et pense que l'existence n'est que par la matérialité qui l'entoure. Matérialité en même temps extérieure à lui mais aussi constitutive de cette existence puisqu'il n'y a pas de matière sans la relation qu'on lui octroie. Que seraient les relations qui ne seraient pas perçues ? La relation est donc toujours présente et si E. Mounier constate que d'autres parlent de conflits quand il parle communication, il préfère dire que la relation est créativité et engagement, et tout sauf verbiage ni équivoque. Son engagement est de soutenir toute institution qui permet à l'homme de se parler et d'exister, et qui lui met une structure en place pour qu'il ose sortir de son enveloppe et oser aller vers son prochain. Un combat donc de soi contre son égomania, contre ses a priori et contre ses peurs pour oser laisser autrui venir lui montrer qu'il n'est pas tout puissant dans un monde soutenant et contenant. Le prochain est donc exigence subjective comme le montre aussi E. Morin³⁵⁷. Dans un monde de complexité, complexité par ailleurs que la science ne fait qu'accroître jour après jour, autrui est une nécessité vitale interne. Tout se passe comme si tout individu-sujet comprenait un double logiciel, l'un commandant le «pour soi » et l'autre commandant le «pour nous » ou «pour autrui ». E. Morin souligne alors que «être sujet, c'est conjointre l'égoïsme et l'altruisme ». Il place d'ailleurs ce besoin d'être proche d'autrui, proche de son prochain comme un acte éthique. Liens avec autrui, avec une communauté, avec un société et l'espèce humaine de survie pour soi comme pour tous. Il renvoie indirectement au Principe Responsabilité d'H. Jonas soulignant le rôle pour demain que chacun doit se donner. Tel E. Mounier, E. Morin constate que la crise des fondements éthiques provient particulièrement d'une vision du développement où seul compterait l'individu au détriment de la communauté, des solidarités traditionnelles, de la désarticulation du lien individu-espèce-société et de la démoralisation qui culmine dans l'anonymat et la survalorisation de l'argent³⁵⁸.

Pour tenter de vivre au mieux, ce rapport constructif entre le *Je-Tu* et le *Il*, P. Ricœur dans son travail sur la mémoire souligne que vivre ensemble et donc se développer ensemble nécessite de faire vivre la mémoire, entre mémoire personnelle et mémoire collective présente ou ancienne³⁵⁹. Partager la mémoire est au cœur de l'humanisation et donc du développement. Ne pas le faire, renvoie à la perte de tout repère de l'homme en développement. «*En quel sens comptent-ils pour moi du point de vue de la mémoire partagée ? A la contemporanéité du prendre ensemble de l'âge, ils ajoutent une note spéciale touchant les deux «événements » qui limitent une vie humaine, la naissance et la mort. Le premier échappe à ma mémoire, le second barre mes projets. Et les deux n'intéressent la société qu'au titre de l'état civil et du point de vue démographique du remplacement des générations. Mais les deux ont importé ou vont importer mes proches. Quelques-uns vont déplorer ma mort. Mais auparavant quelques-uns ont pu se réjouir de ma naissance et célébrer à cette occasion le miracle de la natalité et*

³⁵⁶ Mounier E., *Le personnalisme*, Paris, PUF, Que sais je, 395, 2005, p. 24.

³⁵⁷ Morin E., *Ethique, La méthode 6*, Paris, Seuil, 2004, pp. 13-36.

³⁵⁸ Ibid., p. 23.

³⁵⁹ Ibid., p. 162.

de la donation du nom sous lequel ma vie durant je me désignerai moi-même désormais. » Il est important de noter combien cette mémoire construit chacun du groupe, construction dans la joie (telle une naissance), dans la souffrance de la perte (telle la mort d'un membre de la communauté) mais aussi par l'attestation continue de sa présence, d'une présence acceptée, acceptable, et surtout aimée. Cette attestation dans l'histoire familiale, dans l'histoire communautaire est ferment du sentiment de soi. Car ces proches (plus ou moins proches : entre *Tu(s)* et *Il*) l'approuvent d'exister et par l'acceptation de sa réciprocité lui dit sa valeur et sa totale dignité. L'approbation mutuelle exprime ainsi le partage de l'assertion que chacun fait de ses pouvoirs et de ses non pouvoirs, c'est à dire conduit à l'attestation qu'autrui est toujours aimable tel qu'il est soi-même comme un autre. L'homme se développe quand ses proches approuvent sa tentative d'attester sa responsabilité de ses actions par sa parole³⁶⁰. Pour en souligner l'importance, P. Ricœur reprend cela sous le terme des «capabilités» à partir des thèses d'un économiste A. Sen³⁶¹. Il ne s'agit pas seulement en effet de dire que la personne a théoriquement des droits pour être capable de les faire respecter, encore faut-il qu'il les mette vraiment en action et qu'il soit en mesure de le dire, de se faire entendre. Il met ainsi en avant le fait que personne n'est jamais sans autonomie, mais qu'en toutes circonstances, autrui a pour mission d'aider tout individu à trouver ce moyen d'attester de celle-ci. Cela conduit à ne plus voir l'autonomie comme simple capacité à signer un consentement libre et éclairé, mais à inscrire l'autonomie dans une relation de soi à autrui qui avec bienveillance saura trouver les mots, les gestes pour aider à accoucher de cette capabilité, de cette autonomie.

Si ces aspects relationnels sont si importants lorsque l'homme dit sain se développe, ils le sont encore plus quand l'homme est rendu très vulnérable et défaillant par la maladie. Hippocrate rappelait qu'on ne pouvait pas se défaire de l'histoire du soigné et de tout son environnement relationnel pour comprendre le drame que l'homme malade vivait. R. Célis rapporte combien V. Von Weizsäcker parlant de la santé, évoque la façon dont l'homme au corps souffrant doit s'approprier sa destinée et son histoire avec autrui pour se sentir paradoxalement plus autonome pour redire combien une autonomie n'a alors de sens que si elle remet l'homme dans son histoire. Pour R. Célis, «*Guérir, en ce sens, ne consiste pas à reconduire le patient à l'état où il se trouvait avant la crise, mais à tirer profit de cette déstabilisation critique pour l'amener à recouvrir une autonomie renouvelée, à redéfinir ses projets d'existence et sa participation au monde commun. En «tombant malade», l'être humain est toujours sommé, à plus ou moins brève échéance, de répondre à l'alternative suivante : ou modifier quelque chose en lui-même, et redéfinir sa relation aux entours, ou mourir. Car, à l'horizon de toute pathologie, même la plus bénigne, pointe effectivement la possibilité de la mort, due à l'échec du pouvoir de réorganisation*»³⁶². La souffrance rend effectivement toujours difficile une objectivation du problème, car l'homme se sent embourbé en lui-même par la douleur physique et la souffrance. L'homme se sent comme jeté en pâture à soi-même³⁶³, d'autant plus quand la maladie renvoie à la mort. C'est dire si l'homme vulnérable ou malade va être soumis à tension entre rationalité et subjectivité, entre instantanéité (vivre l'immédiateté de la souffrance et vouloir absolument la faire disparaître) et donner du sens à la maladie avant de pouvoir l'inscrire ainsi dans un nouveau chapitre de sa vie. Si dire *Je* est nommé autonomie, alors l'autonomie de l'homme ne serait-elle pas donc cette capacité d'assumer cette double tension de l'instant fragilisé et de l'avenir à réorganiser et ne dépend-elle pas de tous ceux (entre *Tu(s)* et *Il*) qui l'entourent ?

³⁶⁰ Svandra P., «L'autonomie comme expression des capabilités», *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2007, 4 : 74-77.

³⁶¹ Ricœur P., *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Ed. Stock, 2004.

³⁶² Célis R., «L'éthique médicale à l'épreuve de la sagesse Hippocratique», *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2006, 3 : 8-17 - L'éthique médicale à l'épreuve de la sagesse Hippocratique, 2^{nde} partie», *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2006, 3 : 88-94.

³⁶³ Levinas E., *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1979, p.37.

Dans cette dynamique ne peut-on pas dire que l'autonomie est don ? Puisque l'homme, en toutes étapes et en toutes circonstances de son développement, qu'il se sente en bonne santé ou malade, est trop vulnérable et trop défaillant à lui seul pour pouvoir prendre une décision qui prenne du sens pour lui et son environnement, comment peut-il le faire et lui laisse-t-on la possibilité de le faire, doit-il se demander³⁶⁴ ? Etre autonome c'est donc être, intrinsèquement digne de l'être. Et cela est déjà un premier don, puisque c'est autrui qui lui renvoie ou non sa dignité, c'est autrui qui l'a signifié digne ou non, c'est autrui qui l'aide à se faire respecter digne. Etre autonome, c'est ensuite pouvoir l'attester avant de la mettre en acte³⁶⁵. Ainsi, être autonome nécessite d'abord de recevoir l'aide pour apprendre puis pour être capable de vivre et de subsister par ses propres actions de la survie. Comme le rappelait Aristote, l'obligation première de la cité était de permettre que chacun puisse disposer du minimum vital pour qu'il puisse être libéré de la contrainte de la subsistance. Il s'agit autant d'un phénomène physiologique (l'enfant ne pourra pas avant 6-7 ans subsister seul s'il était abandonné ou une personne grabataire dépend d'un soignant) que d'un problème social.

Ensuite, phénomène propre à chacun, l'autonomie demande à ce que l'homme se connaisse pour ne pas tomber sous l'hétéronomie de ses propres pulsions (plaisirs) et ses propres dépendances, désirées consciemment ou non, et ait les compétences cognitives notamment pour élaborer un discernement entre les choix potentiels. Pour cela il est nécessaire qu'il ait la capacité de trier les informations reçues, de les hiérarchiser, de les évaluer et d'en donner une argumentation, toutes attitudes et compétences acquises et liées à l'éducation, à la formation, à la culture et donc à la société dans laquelle il évolue.

Les conditions de relations interhumaines liées aux relations sociales, culturelles et politiques donnant à l'homme une place pour se faire entendre, pour faire entendre sa voix sont donc bien au cœur même des notions d'autonomie. Pour exister, l'autonomie doit donc être tout à la fois revendiquée, reconnue et effective³⁶⁶. Elle dépend de conditions matérielles, morales sociales et politiques. Elle est donc très fragile et facilement contestée par le constat d'incapacité, par la confiscation, et par le déni. La perte d'autonomie du fait de l'incapacité par incompetence complète, par inaptitude totale ou par état d'inconscience est certes facile à déterminer mais qui va déterminer le seuil de cette incapacité, de cette inaptitude quand celles-ci ne sont pas totales ? Ne pourrait-il pas être déterminé demain par une puissance extérieure et ainsi amener à la confiscation de l'autonomie jusqu'à en dénier même la véracité comme cela l'est encore dans certains pays totalitaires et l'a été de façon outrancière sous certains régimes au XXe siècle. Souligner que certains malades pourraient ne plus avoir d'autonomie et donc de dignité amène certains à ne plus reconnaître en eux que de simples hypostases nous a-t-on fait remarquer !

Tout le propos précédent souligne que l'autonomie ne peut donc pas être simple principe vécu au singulier, puisqu'il est obtenu après consensus entre tant de différents éléments. C'est pourquoi il n'est pas licite de croire que l'autonomie est unique autodétermination en soi, isolée de son contexte car elle ne serait ici que réaction egomaniacale, signe non pas d'une autonomie accomplie mais bien d'une egonomie, qui serait la manière de tout ramener à soi, pour soi tel l'enfant du haut de ses quelques mois d'âge mental. L'autonomie d'un moi rejoint toujours une règle qui fait lien entre les membres d'une société. Il en résulte qu'être autonome ce n'est pas tirer de soi, seul, des règles ne valant que pour soi seul (même si E. Kant renvoyait à l'universalité de toute règle) ni ne tirer ses règles que de la coutume ou d'une autorité (aussi bonne soit-elle) ce qui renverrait l'homme à être sous le coup d'une simple hétéronomie. L'autonomie (les autonomies devrait-on dire du fait de ses différentes formes décrites) ne paraît donc pas être réellement un principe car elle est ni immanente à l'homme, ni implicite et n'est qu'état fragile à tenter d'acquérir, à conserver et à

³⁶⁴ Grillo E, «L'autonomie : dimensions et paradoxes », *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2004, 1: 179-181.

³⁶⁵ Ricœur P., «Autonomie et vulnérabilité », *Le juste 2*, Paris, Ed. Esprit, Coll. Philosophie, 2000.

³⁶⁶ Grillo E, «L'autonomie : dimensions et paradoxes », *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2004, 1: 179-181.

travailler au fil de sa vie. C'est donc au mieux une visée, pour tout un chacun, à construire jour après jour, parce que l'homme à qui on s'adresse et à qui on la donne est digne de cette confiance et ce quelle que soit son état.

La visée de l'autonomie est réellement un héritage que l'homme reçoit, puisque de se reconnaître soi, se reconnaître autonome permet la relation interhumaine et au cœur du développement de l'homme, mais c'est une conquête à renouveler et à attester quotidiennement.

Ainsi, dans toute relation, et particulièrement quand une personne affaiblie doit prendre des décisions pour elle-même, c'est à dire dans toute relation de soins, nous pouvons déjà redire que c'est le fort qui doit protéger le faible en renonçant à exercer sa seule volonté tout en tentant de promouvoir celle du faible qui lui est confiée. En fin de compte, c'est le fort qui est le garant de l'autonomie du faible. Il est donc illusoire de concevoir cette autonomie comme un attribut de l'individu en soi. L'acte soignant nous montre au contraire qu'il s'agit de construire les bases pour que l'être vulnérabilisé retrouve en lui la capacité de dire *Je* sachant que le soignant telle une béquille sera peut être du fait de la gravité de la maladie, de la paralysie, de l'impotence physique, celui qui dira *Je* à sa place, en tant qu'alter ego. Le soignant est dans un travail permanent de maïeutique non pas de la dignité puisqu'elle doit être considérée comme ontologique, mais de ce *Je* qui exprime la volonté et la dignité du soigné. Il tente alors de restaurer chez le patient la complétude de l'homme intégral, notamment en assurant son autonomie mais sans faire de celle-ci le critère unique de son humanité³⁶⁷ qui est plus grande que ce dire, que ce faire parfois très pauvre du fait de la maladie.

Principe Konomie

Le Tu crée le doute

L'homme est être-en-relation, relation qui donne la vie. Vu les nombreuses représentations parfois antagonistes de la notion d'autonomie, comment parler de ce *Je* qui veut s'imposer au monde ? Alors que les siècles précédents se situaient encore en rapport au fait religieux, il était de bon ton de fustiger la foi de certains en montrant la relative perte de raison ou de responsabilité que les croyants montraient au prétexte de vouloir suivre au mieux les préceptes signifiés dans les livres saints. Désormais, l'hétéronomie religieuse ne fait plus peur à personne dans le monde occidental. Par contre, nous avons déjà souligné combien ce *Je* a du mal à assumer réellement sa place au sein de son environnement. Et pourtant «*qui suis-je ?* » se dit-il «*pour qu'On m'impose quoi que ce soit !*»... quand lui-même rappelle bien souvent en retour que «*la société lui doit puisqu'il a cotisé. Y a qu'à, faut que !* ». Il est pourtant révolu le temps de la vie idéale au milieu d'un océan, où l'homme pouvait se rêver seul sur son île. Robinson Crusoe n'est plus de mode pourrait-on dire. Personne n'a envie de vivre sans ces/ses attributs techniques (internet, portables en tous genres). Mais ces attributs sont-ils simples outils pour un vrai face à face ou prennent-ils toute la place de la relation dans un face contre face, même si ces attributs sont dits outils de communication ? Pourquoi, doit-on s'interroger, tant de mensonges, tant de fantasmes sont-ils déversés sur cet outil extraordinaire qu'est internet ? Pourquoi certains internautes écrivent à plusieurs personnes en même temps sous la forme d'avatars ? L'outil est-il bien au service de l'homme ? Le paradoxe n'est-il pas que cet outil en n'étant qu'un *Cela* instrumentalise l'homme qui l'utilise, le renvoyant indirectement à son *Cela* alors que l'homme se croyait au contraire maître de son environnement ?

³⁶⁷ Geoffroy M., *L'autonomie et handicaps*, conférence aux sables d'Olonne, Nov. 2004.

S'il faut convenir à partir de toutes nos remarques précédentes que toute personne est dépendante d'un autrui qui le regarde et le fait grandir puisque la relation est à la base de la certitude de l'être, l'être pensant-agissant n'est pas parce qu'il est d'abord pensant ni agissant, mais parce qu'il est primitivement présence à autrui. Comment une pensée pourrait-elle se dire, avoir même une réalité si elle ne pouvait être partagée à autrui. Même Descartes avec son «*ego sum, ego existo*»³⁶⁸ qui s'accompagne d'un «*res dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens*»³⁶⁹ renvoie sans le dire à cette relation qui est essentielle pour ouvrir à la pensée et faire naître à ce doute puisqu'il n'oublie pas ce qu'il doit à l'altérité comme il en fait état dans son discours sur la méthode. Si sa phrase par sa limpidité paraît faire fi de cette relation, il n'évacue en rien le fait que le doute n'a pu s'installer en soi, sans culture, sans les formations reçues, sans les relations qui l'ont fait naître. C'est bien l'alter ego qui le fait douter. Nous ajoutons donc ici que ce n'est pas le doute qui «fait» l'homme, c'est la relation avec autrui dans l'amour réciproque qui le fait douter de sa propre toute-puissance, de son propre savoir et de son narcissisme morbide qui le crée à lui-même. C'est bien le *Tu* qui en réfléchissant sa pensée, son discours va amener le questionnement de la réalité et de la véracité de ce que le *Je* peut dire. Le *Tu* convoque le *Je* et le fait douter. Il le fait en quelque sorte «ex-istere», le fait sortir de sa gangue, de son cocon et de ses certitudes. Il participe à son «de-voloper-faluppa». Le doute ne provient que d'une interaction entre deux un-certitudes qui s'ex-posent. Le doute vient du fait que le *Tu* permet au *Je* de comprendre que l'image perçue au fond de sa caverne est différente pour les deux personnes. De cette différence naît la créativité parce que l'interrogation entre les hommes ouvre sur la tentative du retournement pour comprendre pourquoi l'ombre est différente mais ouvre aussi sur la question existentielle du pourquoi et de l'origine de cette lumière ? Car seul au monde, aurait-on besoin de se poser la question de l'origine même de la lumière ?

Ne serait-il pas possible que ce *Tu* (cet l'autrui, cet alter ego) soit le Malin, comme le suggère Descartes ? Car cet autrui, ce *Tu* humain qui fait douter n'est pas en effet parfait et est pétri d'incohérences même s'il se mettait dans les meilleurs conditions possibles pour la relation. Si le Malin est en présence, l'homme a peu de chance de le contrecarrer. Est-ce alors vraiment possible de le penser ainsi ? Par contre si c'est un *Tu*-humain qui permet la création du doute, c'est bien par son imperfection que cet autrui aide au développement celui qu'il regarde et qui le regarde dans une possible identification humaine et non comme une utopie (donc jamais atteignable). N'oublions pas que même le Dieu des chrétiens s'est fait prochain afin que l'homme dans sa dimension identificatoire ne sombre pas dans un monde éthéré sans fin.

Le soi est doute existentiel, mais pas un doute isolé de ce monde ni isolé du monde dans une sorte de mégalomanie débordante. D'ailleurs, quand l'homme reste dans cette dimension mégalomaniacale, il est en très grande souffrance voire en meurt par angoisse majeure de ne plus se sentir soi du fait de son incapacité à entrer en relation sincère est envahissante et inhibante, faisant le lit à toute la pathologie psychotique. Ainsi, le *Je* ne peut pas donner à lui seul du sens à sa vie. Il attend du *Tu* qu'il le conforte, le stimule, l'entraîne, le mobilise. Le *Je* n'est pas autonomie quand il est enfermement car englobant sur lui-même l'extérieur ? Il n'est au mieux qu'*egonomie*. Le «*je veux, j'ai droit, je peux seul*» est preuve narcissique et ne renvoie que sur soi, sur sa propre image et le renvoie à la noyade dans sa propre image.

Je suis n'est pas non plus à lui seul identité, ni doute, ni preuve de quoi que ce soit. *Je suis* n'est possible que lorsque l'humain qui parle ainsi a été abreuvé de paroles d'amour provenant d'un autrui qui lui a répété dès sa conception : «*Je T'aime, Tu comptes pour moi*». Le *Je* et le *Tu* se conjuguent et s'entremêlent autour d'une certitude, celle d'un amour au-delà

³⁶⁸ Descartes R., *Méditations métaphysiques*, Paris, GF-Flammarion, 328, II, p.76.

³⁶⁹ Ibid., p.80.

de l'apparence des faits, paroles d'amour qui subliment les difficultés ou les «ratés » de la communication quotidienne entre ces mêmes protagonistes. Cette parole d'amour, entre dons et pardons permanents, authentifie la permanence des choses et des êtres, et construit un lien qui anthropologise le temps. Le doute est cette capacité humaine, quasi husserlienne, de mise en suspension de cette certitude mais qui ne peut prendre consistance que lorsque la parole fait renaître chacun à cette réalliance.

Etre, au sein d'une généalogie

Faut-il encore rappeler que personne ne peut se dire sans se référer à ses propres racines ? Les recherches sur les ancêtres n'ont d'ailleurs jamais été aussi nombreuses. Des sites internet entiers donnent à chacun le loisir de se déterminer face à ses aïeux. La recherche des origines biologiques pour les enfants nés sous X, pour les enfants abandonnés, est une constante pour la plupart d'entre eux. Si tous n'entrent pas dans cette recherche effrénée, tous auront un moment de questionnement qui devra être pris en compte. Il n'est pas possible de grandir sans travailler la terre dans laquelle sera plantée un arbre, dit pragmatiquement le plus simple des jardiniers. Il sait que les racines sont bien celles qui vont permettre de maintenir debout l'arbre face aux affres et aux tourments de la nature. En sus de ce *Tu* qui en miroir donne une perception indirecte de son imago, de cette humanité en croissance, il est nécessaire de donner cet humus que représente la culture et les principes de vie de ses parents et grands parents. Cet humus est comme un *Vous*, certes paraissant un peu austère et un peu loin temporellement et spatialement. Parfois ce *Vous* est subi telle une hétéronomie de plus mais un *Vous* dont il faut voir les nervures de l'histoire qu'elles racontent aidant ainsi l'homme à se regarder et à s'assumer dans sa temporalité.

Se développer c'est ainsi entrer dans l'assomption que «*moi tout seul, je ne suis pas* » quoi que ma pensée puisse me dire de moi, puisqu'une pensée désincarnée me désincarne, me fait passer du statut d'homme-relation à homme-statue³⁷⁰. Tout le développement de l'homme consiste peu ou prou à entrer dans ce travail d'acceptation de ce travail perpétuel de s'accueillir comme une singularité toujours extra-ordinaire en permanente interdépendance.

Se développer c'est donner du «Sens » à la vie

L'être-sens : Du passé, au présent, vers un avenir

Le principe développement bouleverse, éprouve, module le corps, l'esprit, la psyché et les relations. Il ouvre sur la pauvreté de sa nature, sur la facticité de sa soi-disant toute-puissance, sur son obligation d'humilité et amène l'homme à se demander jour à après jour «*Quel sens à ma vie ?*» Mais si la recherche du sens à sa vie n'est que doutes existentiels, comment l'homme peut-il continuer de vivre ? Comment le doute peut-il faire sens pour l'homme si ce n'est à l'ouvrir dans une dynamique nouvelle, riche de ses possibles et des choix non faits plutôt que l'amener au désespoir. La vie dans sa complexité, dans la difficulté d'en comprendre le don amène tout homme à perdre sa toute-puissance (de la pensée, de l'action, de sa technique) au profit de la certitude qu'il est cet être-en-relation qui de ce fait traversera le temps. Si la mémoire de l'homme et si la relation persistante avec autrui bien après sa mort (cf. deuil) nous le confirment, le dieu des juifs et des chrétiens le montre particulièrement par son alliance renouée qui ouvre sur la nuit des temps à celui qui croit. Le sens de la vie est probablement ce sentiment de plénitude que l'homme peut avoir en soi, avec autrui, tous ces hommes du passé, ces hommes du présent et ces hommes de l'avenir. Nous avons la chance que le mot *sens* en français recouvre de fait ces différentes notions que sont la

³⁷⁰ Balmary M., *L'homme aux statues*, Paris, Le Livre de poche, Biblio essais, 250 p.

signification, la sensorialité et la direction. Ces trois dimensions ne sont-elles que domaines disjoints, se recoupent-elles ou au contraire sont-elles comme les trois pieds d'un trépied afin de donner une stature à celui qui donne *sens*, qui fait *sens* ?

De la signification

Que peut recouvrir le mot *signification* ? L'explication d'un mot renvoie à une ou à des images, à une ou à des notions, à une ou à plusieurs expériences, et bien entendu aux relations qui ont permis de donner ces informations. La signification n'est-elle liée à un signe donné ? N'est ce pas la façon dont on rend visible à plusieurs ce que l'un veut dire. La signification d'un mot, renvoie à la sémantique mais aussi à la façon dont il s'est inscrit dans la langue partagée par une communauté depuis la nuit des temps. Ne sera-t-il donc pas chargé d'émotions, de force, de sous-entendus, de malentendus ? Chaque signifié porte alors une foule de signifiants. Il y a bien notion de partages, de mémoire collective et personnelle. Qu'est ce que la signification si ce n'est un bout d'histoire de chacun et de la communauté qui lui a permis d'entrer dans cette façon de rendre compte du monde ? N'est-ce pas aussi ce qui est appelé la culture ?

Ce terme de «signification» porte en soi l'histoire et le passé, étayage indispensable pour que deux êtres se comprennent au présent. Dans le sens, il y a la recherche des racines qui seules permettront de tenir malgré les bourrasques.

De la sensorialité

Le *sens* en tant que sensorialité rappelle que l'homme est fait pour l'échange. Certes, tout vivant échange, puisque la vie (même unicellulaire) est échange. Mais l'homme par sa sensorialité s'ouvre sur l'univers avec plusieurs instruments que sont nos 5 sens. Instruments d'évaluation certes, mais évaluation immédiatement intégrée et interprétée avec l'affectif et l'émotion. Les informations sont certes fugitives, temporelles et spatiales, et s'inscrivent dans cet espace de relation qui existe entre l'être et son environnement. Sentir l'odeur d'une fleur, sentir l'odeur d'un parfum d'un être aimé, sentir l'odeur de la maladie. Ressentir en soi une émotion pour chacune de ces odeurs. Pareillement, goûter un plat après l'avoir humé, goûté en tant que goûteur officiel ou simple convive. Voir, regarder, percevoir. Et entendre, écouter, discriminer. Toucher, palper, masser, caresser, frotter. Toutes actions parfois passives, parfois actives qui mettent en relation.

C'est donc du présent que la sensorialité parle, celle qui rend compte de la présence au monde dans la médiation de son expérience.

De la direction

Le *Sens* indique aussi la direction, ce mot qui engage à l'action, à dire l'action, à aller vers, à ouvrir sur une nouvelle dimension, comme poussé et attiré vers un but. Quel objectif s'assigne-t-on quand on cherche le *sens* de sa vie ?

La direction parle du futur, de ce demain, de cette ouverture sur l'avenir. Faut-il avoir un but pour aller de l'avant ? Comment vivre cette étape du développement s'il n'y avait pas but ou objectif ? Peut-on considérer la mort comme un but quand celle-ci est si tragiquement ressentie ? Peut-on cependant ne pas accueillir une mort de soi pour advenir autre, pour continuer de vivre à soi-même ? Le but du développement est-il de mourir ? Probablement pas, puisque la mort est le mouvement, est l'action qui permet le développement, car on ne peut être à la fois origine et objectif. Le développement est-il simple direction vers laquelle l'homme avance ? Non plus, puisque le développement est ce qui permet de sentir le besoin de partager, de donner, de pardonner face aux relations qui sont autant positives que négatives.

Le sens comme direction invite et engage au voyage, à l'imprévu, au futur et convoque à la responsabilité pour autrui dans la reformulation permanente de nouvelles interactions.

Du sens comme sens ternaire

Comment ne pas voir en ces trois termes, tout ce qui fait la notion de la vie ? «Avant, pendant, après » entend-on sans s'en apercevoir dans le mot *sens*. L'histoire, le présent et l'avenir sont ainsi réunis dans le mot «*sens* ». Une construction de l'homme dans un territoire, dans une dynamique jamais totalement interrompue sauf à croire qu'il n'existe que comme génération spontanée, que sous forme d'instantané.

N'est-il pas beau de ce fait de se rendre compte que le mot «*sens* » est tridimensionnel, est trisémiq. Il est racine, temps de l'histoire, il est immédiateté ou présent, temps de l'accueil de l'imprévu et il est avenir, temps de la tension vers une nouvelle alliance, vers de nouveaux échanges.

Donner du *sens* à sa vie, est-ce simplement penser demain ? Non assurément. C'est accueillir que chaque moment rend fécond sa propre histoire, dans l'accueil des données de son historicité, pour vivre pleinement le *présent-vécu* (selon notre propre présentation) avant de se mettre en action pour une œuvre à venir.

Mais cette dynamique n'est pas complète si on oublie le quatrième axe déjà si amplement décrit.

Du sens ternaire au Sens quaternaire

Si ces trois facettes de la polysémie du mot *sens* sont constitutives même de l'homme, il ne faut pas omettre la quatrième dimension, un quatrième axe, qui donne le volume à cette trinité et établit la personne sous la forme d'une architecture pyramidale. Car le sens c'est aussi «*sensation et sensible* » ouvrant sur une sensualité, avec une impression, un ressenti, une vibration, une collusion entre intérieur et extérieur, entre intériorité et extériorité, où l'affectivité et la relation de confiance sont en totale vibration. Le sensible tel l'affleurement d'une idée, d'une caresse, d'un rayon de soleil. Sensibilité psychique, entre tendresse et faiblesse, entre ouverture à l'autre (empathie, compassion) et tension vers autrui, sans confusion des rôles et laissant toute liberté à autrui³⁷¹. Donner du *sens* au *sens*, aux *sens*, celle de tendre, à l'instar d'une fleur, vers la réalisation du désir de l'éclat d'être qu'il porte en lui jusqu'à ce qu'il signe la plénitude de sa présence en confiance réactivée jour après jour.

Cet axe est en fait ce degré-de-coopération-résultante interindividuelle que chaque protagoniste de la relation aura pu aider ou non à accroître, en soi-même et en l'autre, ce degré de compréhension de soi ou cette confiance en soi qui aura ou non augmenté après chaque présent-vécu. Cet axe qui s'étirera vers l'infini, vers l'espace ou au contraire qui se rétractera selon la souffrance engrangée lors de cette ultime relation. Après chaque relation entre deux personnes, l'un peut dire à l'autre plusieurs hypothèses : «*j'ai acquis plus de confiance en moi et plus en toi ; ou j'ai acquis plus de confiance en moi et reste avec la même qu'avant avec toi ; ou j'ai acquis plus de confiance en moi et moins en toi ; ou j'ai acquis moins de confiance en moi et plus en toi ; ou j'ai acquis moins de confiance en moi et reste avec la même qu'avant avec toi ; ou j'ai acquis moins de confiance en moi et moins en toi ; ou j'ai la même confiance en moi et plus en toi ; ou j'ai la même confiance en moi et reste avec la même qu'avant avec toi ; ou j'ai la même confiance en moi et moins en toi* ». Et de même pour l'autre protagoniste.

Après toute relation, chaque individu va ainsi découvrir un peu plus son identité profonde par la réévaluation de son soi-profond. Cette identité est bien consciente, puisqu'il pourra expliquer pourquoi il est plus fort, plus fier de soi qu'avant l'action. Elle est aussi inconsciente puisqu'elle est le lieu où se produit le travail de déni, de refoulement ou au mieux de sublimation. L'homme se construit peu à peu après chaque action avec autrui, par retrait d'enveloppes successif, à partir de la capacité de jugement donnée et acquise avec

³⁷¹ Cheng F., *Cinq méditations sur la beauté*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 35.

l'aide d'autrui. Il peut alors se projeter de nouveau vers l'ailleurs, vers un Ailleurs. Alors même qu'il prend un peu mieux conscience de soi et de sa finitude, il peut accueillir un autrui, un prochain, un Autrui.

Le développement c'est donner du *Sens* dans ces quatre dimensions à sa vie, à la vie, pour soi, et comme message à transmettre à celles et ceux qu'il rencontrera.

Du principe d'autonomie à celui de «principe de konomie » en situations

Avant de conclure sur l'importance de cette relation interhumaine pour faire émerger la singularité de chaque humain, reprenons encore quelques exemples de notre quotidien pour souligner la complexité de cet être-au-monde-en-relation. Quel *Sens* donner à sa vie, à son développement essayent de nous dire les malades et leur famille ?

Que faire pour un enfant encéphalopathe secondaire à une souffrance fœtale majeure lorsqu'il commence un état de mal convulsif ? A notre demande : *« jusqu'où aller en terme de réanimation si l'enfant s'aggravait encore et encore »*, les parents nous répondent *« faites au mieux, ce que vous savez faire, ... mais pas au-delà ! »*³⁷² et de rajouter aussitôt *« Dieu nous l'a donné, Dieu nous le retirera s'il veut ! »* pour ces parents croyants musulmans (reprise implicite de la sourate 40, 68). Dans cette réponse, cette réflexion parentale évoque plutôt une hétéronomie vis-à-vis de leur Dieu, un Autrui transcendant. Mais, est-ce une hétéronomie quand cette conviction est faite dans la confiance la plus totale ? Qui se sent instrumentalisé par la personne qu'il aime ? Et de plus, cette phrase ne rappelle-t-elle pas que ces parents nous disent *« Docteur, avec toute la confiance que j'ai en vous, ne vous prenez pas à votre insu pour Dieu. Reconnaissez votre non toute-puissance »*. Qui est autonome et vis-à-vis de qui ? Le soignant ne se croit-il pas plus fort que la mort, ne se croit-il pas maître de la vie ? Quel *Sens* ces parents donnent-ils à leur vie, véritable tragédie ?

Une jeune adolescente de 15 ans arrivant aux urgences après avoir avalé trois comprimés qui finalement ne mettent pas en jeu le pronostic vital nous demande telle une imploration : *« Ne prévenez pas mes parents, ils sont violents, ils ne comprendraient pas ! »* Comment aider cette adolescente à reprendre une relation avec elle-même et avec son environnement ? Cette situation souligne bien la tension qui existe entre l'écoute d'une situation difficile et conflictuelle et l'ajustement par rapport à la loi³⁷³. De quelle autonomie peut-on parler effectivement lorsqu'il y a écartèlement entre une vie à promouvoir dans ses relations et une loi qui s'impose ou permet de laisser partir l'adolescente sans que le soignant n'ait eu la possibilité de soigner la plaie nommée « mauvaise relation entre parents enfants » ? Qui peut donner du sens à ce qui sera pris comme décision ?

Comment vivre, comment entendre, comment partager la demande d'un arrêt de soins thérapeutiques par une personne de 75 ans, insuffisant rénal depuis plus de 30 ans, qui dit qu'il ne veut plus être dialysé à la fin du mois³⁷⁴ ou vous demande *« Que feriez-vous à ma place ? »*³⁷⁵ ? Toute la démarche n'est-elle pas de montrer combien on passe d'une prise en charge (c'est à dire qu'on décharge autrui de sa responsabilité) à une dialogique réelle avec apport de chacun pour une décision la plus adaptée et surtout ajustée au soigné (avec toutes ses ambivalences, ses signifiants et signifiés), aux contraintes du soignant, et à son

³⁷² de Broca A. *Enfants en soins palliatifs*, Paris, L'harmattan, 2005, p. 48.

³⁷³ Loi du 4 mars 2002. JO France.

³⁷⁴ Espace éthique Picardie. Compte rendu de la saisine déposée auprès de l'Espace Ethique Picardie 2005. cf. <http://www.espace-ethique-picardie.fr/cr.html>

³⁷⁵ Graftieux J.-P., Pacific C., Chays A., « Du paternalisme ou que feriez vous à ma place ? », *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2007, 4 : 85-91.

environnement ? Comment donner du *sens* au développement de chacun face de telles questions ?

Si la vie c'est participer au développement de chacun, de façon réciproque en vu d'aider autrui à dire «*Je* » en pleine assurance, le mot autonomie avec toutes ces significations très différentes semble bien inapproprié. Au mieux faut-il parler d'autonomie de... la raison, ...du déplacement, ...d'une fonction, ou autonomie morale, c'est à dire parler d'autonomie en l'associant en permanence à un qualificatif restrictif pour expliciter de quoi il s'agit. Parler d'autonomie sans qualificatif pour dire que le *Je* s'exprime rend compte de la position de celui qui se cache sous le masque. Il est vrai que l'humain apprécie bien souvent rester sur des faux semblants et des malentendus afin de lui permettre de faire passer un message indirect sans qu'autrui ne le comprenne vraiment.

Du principe de Konomie

Les références ci-dessus à l'autonomie nous ont renvoyé à une singularité qui cherchait à s'éprouver au singulier sans vis à vis, sans autrui, par peur de subir une contrainte de type hétéronomique, prescriptive et proscriptive et dès lors vécue comme asservissante. Bien au contraire, tout notre travail montre que si l'homme s'assume, il doit assumer la nécessité de partage et de connivence pour aboutir à une proposition qui ne peut se faire sans l'autre car «*penser, c'est penser avec une mentalité élargie, et c'est la communauté qui permet d'élargir sa propre mentalité* » et parce que «*penser par soi-même ne peut pas se vivre sans confrontation systématique avec d'autres devant lesquels je tente de rendre raison de ce qu'ils pensent* »³⁷⁶. H. Arendt insiste aussi pour dire qu'il n'est pas bon de penser seule en ces situations complexes car tous ont besoin de partager leurs pensées pour donner du *Sens* à ce que tous, chacun à sa mesure et dans sa posture, sont en train de vivre. «*Tous ne sont-ils pas toujours concernés par la pensée de chacun ?* »

La pensée³⁷⁷ est non seulement ce dialogue silencieux avec soi-même mais aussi avec son environnement parce que la vie est don et partage. «*Bien que chacun commence sa vie en s'insérant dans le monde humain par l'action et la parole, personne n'est l'auteur ni le producteur de l'histoire de sa vie [...] Quelqu'un a commencé l'histoire et en est le sujet au double sens du mot : l'acteur et le patient mais personne n'en est l'auteur* »³⁷⁸.

Si l'homme est parole et dit ce qu'il fait et fait ce qu'il dit au-delà de sa naturalité, si l'homme est interrelation avec autrui, si l'homme dit *Je*, si le *Je* est sincère, il sait qu'il est un *Je* qui porte en lui consciemment et inconsciemment un *Je-Tu-Il* qui le fait naître à lui-même. Dès lors pour tenter de s'extraire de toute confusion de signification, j'appelle *Konomie*, ce *Je* qui dit «*Je prends telle ou telle décision en pleine responsabilité et moi seul la prendra* » parce que *Je* suis assumant totalement cette co-hérence, cette co-relation, cette singularité en lien avec autrui entre confiance dons et pardons.

Autrement dit, l'homme doit assumer sa place au sein du tissu de relations qui le fait naître à lui-même, jour à après jour. «*Ni moi tout seul, ni l'autre à ma place* » où les mécanismes de contre transfert et les mécanismes projectifs feraient le lit à un réel processus hétéronomique qui ne voudrait pas en prendre le nom. C'est bien un moi qui dit, quand le dire³⁷⁹ aura été le fruit d'une réflexion à plusieurs au sein d'une société. Chacun aura certes permis par l'interaction avec l'autre de grandir en connaissance rationnelle sur le sujet qui

³⁷⁶ Arendt H, *Juger, Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, Essais, 2003, 500, p. 162.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 163.

³⁷⁸ Malherbe J.-F., «De Socrate à Arendt, une tradition du devenir soi », in Lacroix A., Malherbe J.-F., *L'éthique à l'ère du soupçon*, Montréal, Liber, 2003, p. 160.

³⁷⁹ Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Lgf, Biblio essais 4121, 2004, pp. 16-20.

amène la discussion, tel un malade (le demandeur-soigné) autant que le soignant qui aura ainsi un peu mieux compris comment le patient intègre la maladie ou le problème dans son histoire, ici historicité. Bien plus, une décision prise par une personne en fin de ce dialogue sera celle prenant le plus de *Sens* dans sa vie, parce que la décision sera en lien avec toutes ses attaches (son temps présent), ses racines (son passé, sa culture) et ses désirs (le futur) et ce degré de reconnaissance qu'elle obtiendra par la confiance interindividuelle qui aura germé de cette dialogique. La capacité de dire *Je* s'inscrit dans son propre référentiel qui se construit dans le discours qu'il se fait de lui, de lui vis-à-vis des autres et des autres vis-à-vis de lui. Quel *sens* aurait une décision s'il ne pouvait en faire part à autrui ? Quel *sens* pour lui, et quel *sens* pour autrui ? Sa quête de la vie bonne pourrait-elle se faire sans autrui ?

Par ailleurs, le conflit entre *doxa* et *épistémè* si chers à certains (Deleuze-Nietzsche) n'y voyant que simulacre, doit être dépassé. Certes, si l'opinion peut être violence, c'est parce qu'elle est projetée comme argumentation totalitaire et avec une dynamique de toute-puissance de celui qui l'expose. De la même manière une science qui ne s'exprimerait que sous la forme d'un diktat de «la Vérité !» qui s'imposerait pour dire un choix, une bonne décision thérapeutique pour le bien de celui qui doit l'entendre, est à interroger dans son épistémologie même. Comment le scientifique ne peut-il comprendre que sa position d'expert n'a de sens que comme une relation à une habileté et non comme à une preuve universelle ? P. Ricœur souligne dans ses textes combien il fallait permettre une tension créatrice au sein du quotidien entre *doxa* et *épistémè* mais aussi entre traditions, fruits du métissage permanent de l'inventivité humaine depuis ses origines et de cette modernité qui se dit et se vit³⁸⁰. L'agir ne peut avoir de sens que par cette critique, au sens de crise entropique, de crise pour générer et faire émerger une proposition adaptée à une situation particulière.

Penser l'homme comme créativité où le *Je* s'inscrit d'une part dans le trinitaire du *Je-Tu-Il* enrichit d'une quatrième dimension qui est le coefficient de coopération ou la confiance résultante à tout présent-vécu ensemble m'amène donc à parler de *konomie* qui reprend tout cette logique créatrice. La *konomie* (néologisme formé à partir de *koiné* : langage commun entre deux peuples et *nomos* : loi) est ce *Je* qui assume une réflexion née de la délibération et de l'interaction entre différents protagonistes où chacun apporte sa participation, son point de vue, son expérience, sa richesse, afin de donner une loi qui s'imposera de fait. Le propos de tout homme ne peut donc s'inscrire sans cette narrativité, c'est à dire cette capacité non seulement d'expliciter le pourquoi mais aussi d'exprimer du sentiment et de l'émotion et sa place dans le monde, dans son monde³⁸¹. C'est en cela que le choix est universalisable, non pas en terme de résultat du choix qui ferait *sens*, mais bien le fait d'être choix. Cette coresponsabilité ne peut que s'éprouver dans le temps et l'espace où chacun prend sa place, sa force et y montre ses talents. Coresponsabilité telle qu'elle doit se vivre en une collégialité, au sens où le *collegium* est ce lieu où se dit, se vit une appartenance au sein (dans le sein) d'une même communauté. Cette communauté humaine où aucune décision ne peut réellement se prendre seule parce que toute parole ne peut pas ne pas retentir sur la vie des autres membres. En leur temps, des révolutionnaires en 1848 ont appelé cela, «fraternité».

Cette *konomie* peut-elle se confondre avec une hétéronomie déguisée ? Comme dans toute relation, dans toute communication, les risques et les tentatives de prise de pouvoir de l'un sur l'autre sont constants. Il faut certes s'en méfier mais si l'un instrumentalise autrui, il ne peut y avoir de *konomie*. Si E. Kant semble avoir souffert de l'hétéronomie de la religion pour être tenté de s'en dégager en invoquant son principe autonomie de la raison, n'a-t-il pas confondu hétéronomie d'une institution appelée église alors que le Dieu de cette institution qui se disait à travers le livre saint n'avait pas donné cette image. Peut-être faut-il relire le

³⁸⁰ Mongin O., *Ricœur*, Paris, Seuil, Points-essais, 358, 1998, pp. 108-110.

³⁸¹ Ferry J.-M., *Les puissances de l'expérience*, 1 le sujet et le verbe, Paris, Cerf, p. 101.

livre du Deutéronome³⁸² pour s'apercevoir que les tables de la loi n'ont été proposées que dans une perspective d'alliance. L'asservissement de l'un par l'autre est donc viol, est violence. Bien au contraire, la *konomie* est confiance partagée où les protagonistes doivent chacun pouvoir augmenter leur niveau de degré de coopération.

Pour certains, ce principe *konomie* pourrait n'être qu'utopie déguisée et en réfuter son importance et sa force pragmatique et éthique. Si effectivement, le principe Konomie reste lettre morte, s'il amène chacun à rester dans son univers, s'il amène le groupe à partir vers un un faux semblant, sur une dialogique impossible, imaginaire, alors ce principe ressemble bien à une des étymologies du mot utopie qui ne serait un « non-pays ». Si cela était ainsi, notre principe Konomie serait une bien mauvaise farce proposée à l'homme et ne pouvons pas l'accepter. Une utopie de plus, diront donc certains, comme celle de l'autonomie kantienne si critiquée ou utopie d'une capacité à pouvoir prendre une décision à plusieurs alors que les perspectives de compréhension du monde sont si difficiles comme le montrent déjà bien souvent la relation entre deux personnes *soignant-soigné* ? Mais peut-être devrions-nous entendre le principe *konomie* comme P. Ricœur quand il dit que chaque projet de concertation et d'échanges amène à vivre intensément une utopie qui aurait les caractéristiques suivantes³⁸³. Celles où chaque protagoniste pourrait vivre ce moment comme ouverture sur une alternative, dans un récit pour un autre monde, un monde de partage. Celle d'un lieu d'une délégitimation d'un pouvoir enfermant, aliénant, d'une certitude fixée du départ, d'un ordre consensuel qui impliquerait une décision toute faite comme le demande les procédures pragmatiques toutes faites³⁸⁴. Enfin celle où l'imagination est au service de l'homme, invention d'un non lieu qui ouvre sur le champ des possibles.

La *konomie* est donc bien le champ de l'attestation où chaque protagoniste à un rôle propre, pour soi et pour autrui, où ipséité et altérité (entre P. Ricœur et E. Levinas) sont, dans leur acceptation réciproque de leur profonde asymétrie, processus synergique et permettent aux protagonistes de grandir en confiance dans leur humanité. L'acte ou la décision prise par la personne directement concernée a ainsi été ferment de développement de tous parce que cette décision est sens pour tous mais pour chacun à sa mesure.

Maxime

Il paraît ainsi possible en fin de cette seconde partie, et avant même les débats sur les autres domaines de réflexion, de pouvoir donner une maxime qui aide à comprendre le principe développement qui souligne qu'accroître sa singularité consiste à croître avec et par autrui, en soumettant sa propre destinée au regard et à l'approbation d'autrui.

«Le développement ce n'est pas vouloir vivre au singulier mais bien accroître grâce à l'autre sa singularité riche de ses alliances et ses réalliances successives ».

³⁸² Bible, Deutéronome, Décalogue, 5 : 6-21

³⁸³ Mongin O., *Ricœur*, Paris, Seuil, Points-essais, 358, 1998, pp. 116-118.

³⁸⁴ Cf. les pratiques dans lesquelles les soignants doivent entrer selon les procédures de démarches de consensus, *d'evidence based medicine*, pour ne citer que les plus connues.

III Une anthropoéthique au service du développement

Le principe développement amène l'homme jour après jour à se regarder soi-même comme un autre avec douceur, compassion, humilité et humour. L'homme apprend à se respecter tout en respectant autrui. La souffrance infligée à autrui est sa propre souffrance, doit-il se rappeler. Ce qui est donné ne peut être repris car la vie transpire du don. Quant au pardon, celui-ci réanime la vie au quotidien dans un désir de revitalisation des liens distendus.

L'être-en-relation est *étant* par sa place dans le monde. Il devient un *Etant*, quand sa pensée va au cœur de son intériorité et atteint la certitude qu'en tant que tel, il est aimé, aimable et le restera quel que soient son état clinique, son âge, ses défaillances et ses outrances. Le mot respect se décline ainsi dans cette reconnaissance de l'être-Etant, nous renvoyant à une éthique dans laquelle l'homme est au centre. Non pas en vue d'un anthropocentrisme totalitaire mais bien au contraire pour reconnaître et assumer que l'homme a une responsabilité majeure dans l'environnement qui lui est sien. Cette éthique de la relation envers soi, envers autrui et vis-à-vis de son environnement appelle l'homme à mieux assumer cette inscription temporelle qui nous a déjà servi de trame dans les pages précédentes.

Dans cette troisième partie, cheminons sur ce temps qui passe. Cette temporalité, fil sur laquelle l'humanité se déploie et qui est immanente au principe développement. Nous reprenons donc indirectement le *Sens*³⁸⁵ que l'homme doit pouvoir donner à sa vie, dans un étayage du présent sur le passé en vu d'advenir pour l'accroissement de la confiance et de la réalliance dans la perte de sa toute-puissance. Déployant H. Bergson et E. Minkowski, nous déclinons le présent de l'être-de-relation comme un présent vécu, véritable durée entre une mise-en-présence et une mise-en-absence.

Le passé ou ce qui fait racine de la posture de chacun dans ce présent-vécu amène l'homme à assumer sa finitude autant que sa liberté c'est à dire sa spécificité d'être-au-monde, d'être dans ce monde qui lui a été confié. Reconnaître que son animalité est réelle mais bien particulière ne remet pas en cause le respect que l'homme doit avoir vis-à-vis des autres formes biologiques mais l'aide à identifier la liberté qu'il est en droit d'attendre et de demander.

Le futur est ce qui est donné à réaliser... en *konomie* et non isolément. Encore faut-il s'en donner les moyens et assumer ce «devoir» de maïeuticien remis entre les mains de chacun de nous. Le principe développement renvoie donc à l'acceptation de son rôle et donc de ses actes vis-à-vis de tous prochains et son environnement, jour après jour, inscrivant l'homme dans la temporalité, entre passé – présent – avenir. Le geste, le regard, l'attention, la sympathie, l'empathie, le devoir que le visage d'autrui lui impose sont autant de modalités pratiques du vivre ensemble. Véritable éthique que j'appelle *anthropoéthique*, pour rendre compte de ce désir de participer à la maïeutique de chacun à son être profond en vu de l'aider à ce qu'il devienne acteur conscient de son propre développement en *konomie* sereine.

³⁸⁵ *Sens* : désormais nous présenterons le mot *Sens* ainsi quand nous voudrions traduire l'aspect quaternaire du sens de la vie.

Assumer la temporalité, ce *présent-vécu*

Puisque l'homme est le seul être vivant à se dire mortel et à se savoir mortel, son essence passe par cette énigme du temps, énigme de l'espace dans lequel il s'ébroue. Se développer n'est-ce pas assumer sa temporalité, c'est à dire un temps-vécu riche de tous ses liens entre passé et futur ?

Avant d'aborder ce qu'est le principe du développement et temporalité-vécue, laissons-nous rejoindre par les familles face à la souffrance-vécue et tentons ensuite de souligner la rupture entre temps chronos ou impermanence et durée.

De la valeur subjective du temps en clinique

Toute personne face à la maladie est éprouvée dans ses propres fondements et sa compréhension du temps et de l'espace. Tout schéma précis vole en éclat quand le malade crie de douleur (physique) et quand l'angoisse étreint le malade ou sa famille. Et mieux que quiconque, ces situations sans pouvoir épuiser le phénomène du temps-vécu sont pourtant les meilleures façons de nous ouvrir sur la complexité de ce vécu³⁸⁶.

Comment vivre l'instant effractif d'un diagnostic ? Un enfant nous est amené à 5 semaines de vie avec des convulsions répétées. Le diagnostic est difficile à porter car ces convulsions sont très atypiques. La première équipe qui s'en occupe prendra plusieurs jours avant de se douter du diagnostic. Le « retard » psychomoteur apparent de l'enfant accroît l'inquiétude parentale. Qu'est-ce que le temps quand ses parents osent nous dire dès le soir de l'annonce d'une épilepsie : « *Docteur, dites moi vraiment, est-ce que mon enfant sera handicapé ? Car cela je ne pourrais pas le supporter ! Avec mon mari, on en a déjà parlé, et on ne sait pas si nous n'allons pas l'abandonner !* » Cette phrase « terrible » montre la déflagration que peut susciter le doute ou une inquiétude avérée ou non. Terrible non pas tant pour ce qu'elle a dit, mais terrible par la déstructuration spatio-temporelle mais aussi déstructuration existentielle que cette déstabilisation a ouverte. Quelle brèche dans le rythme du temps chronos et temps *tempus* s'ouvre en ces instants ? Instants de folie, instants que personne ne veut vivre et que pourtant il faudra assumer.

La mort subite du nourrisson est littéralement folie de l'instant qui ouvre sur l'éternité. Un enfant de quelques mois est retrouvé livide dans son berceau. Sans respiration, il n'est pas réanimable et la mort est bien réelle³⁸⁷. La mort peut-être, mais comment des parents peuvent-ils entrer dans ce principe de réalité ? Quelle folie aussi que cet « instant » qui vous a assassiné votre enfant comme un couperet (image de l'instantané). Mais qu'est ce que ce présent fugace qui s'inscrit au fer chaud en la mémoire des parents et s'étirera comme un présent perpétuel sur toute la vie ? Comme le souligneront la plupart des parents dans ces circonstances, l'annonce de la mort de leur enfant est signifiée comme « *instant d'éternité* » ! De tels instants font exploser toute certitude dans la compréhension du monde, sur sa propre toute-puissance et ses limites. Nous reverrons combien le présent devient chair, incarné entre un événement (le début d'une situation) et un futur proche puis un futur au cours duquel l'image et l'idée de cet enfant ne s'éteindront jamais. Ce futur fait contraction, en un seul éclair, compacté qu'il est, comme dans un trou noir, où toute l'énergie du désespoir empêcherait toute dilatation. Seul l'évènement malheureux compte. La notion de dépassement

³⁸⁶ Geoffroy M., *La patience et l'inquiétude*, Paris, Romillat, Coll. Espace éthique, 2004. 220 p. Nous retrouvons ces interrogations admirablement décrites dans l'ouvrage de Michel Geoffroy où le temps est en permanence souci de soi, souci de l'autre.

³⁸⁷ de Broca A., *Adieu Pitchoun*, Paris, Cerf, 1992, 105 p.

ou d'éclatement du temps souvent appelé éternité par les familles fait irruption dans l'instant et l'instant est figé en cette éternité. De quel présent parle-t-on alors ? D'un présent, qui n'a plus *Sens*, puisque plus de *sens*-signification, qui n'a plus de *sens*-sensorialité puisqu'on ne peut même plus le toucher, qui n'a plus de *sens*-direction et encore moins *sens*-confiance-partagée ? Que vit-on dans ces moments ? Est-ce un présent tragique, une aporie ? La fuite est une façon de vivre cette effraction soudaine, inattendue et dramatique. « La mort est présente » dit-on d'ailleurs. Comment parler de présence de la mort quand la mort c'est ne plus être présent au monde ? Et si la mort est « sortie du temps et de l'espace », comment parler de présent, de présence dans ces situations ?

Voici une autre situation avec Samuel déclaré en soins palliatifs qui nous a mis dans des situations d'incohérence totale de conduite du temps à vivre. Samuel depuis 3 ans est encéphalopathe. Il présente aussi une épilepsie réfractaire et des sécrétions pulmonaires si importantes qu'elles gênent considérablement l'enfant pour respirer d'autant que s'y associent, par intermittence, les effets délétères d'une sténose sous - trachéale qui entraîne une dyspnée laryngée dramatique. Une famille unie avec deux aînés accepte que l'enfant rentre à domicile avec un matériel autour de lui digne d'une unité de soins continus et vit au fil des mois la folie de ces aggravations. Après de longues discussions, il y a plusieurs mois, les parents ont compris qu'il pourrait décéder brutalement et que sa vie ne pouvait être prolongée de façon inexorable. Ainsi et dans une réelle dynamique de *konomie*, ils peuvent dire que l'accompagnement optimal ne se conjugait plus avec le mot réanimation si un malaise aigu venait à survenir. Les parents ont alors écrit ce qui s'apparenterait à des directives anticipées, remises ensuite au SAMU, aux urgences pédiatriques, aux parents et au service afin qu'aucune décision médicale ne soit prise sans discernement en cas d'aggravation brutale. Cette *konomie* leur a permis de dire *Je en pleine confiance*. Comment ces temps ne sont-ils pas vécus comme des moments si grands qu'ils dépassent tout entendement, toute rationalité. Cependant, depuis plusieurs mois, ils avaient prévu de pouvoir partir à la montagne 6 jours. Ils n'étaient pas partis depuis la naissance de cet enfant. Samuel présente malheureusement une nouvelle aggravation juste avant leur départ entraînant une énième hospitalisation. Que faire ? Ne pas partir en vacances ? Et s'il s'aggravait pendant les vacances, les parents si loin ? «*Dites, Docteur, je ne pourrais pas supporter de ne pas pouvoir lui dire au revoir avant son décès, si cela devait survenir pendant cette semaine...*» me dit la mère devant la psychologue «*...sinon je ne pars pas !* ». Comment faire face à cette famille qui a énormément besoin de prendre un peu de temps-vécu ensemble. Comment aider cette famille à continuer de grandir ensemble malgré cette épreuve dramatique que leur impose la santé de Samuel ? Comment ne pas enfermer la famille dans une relation figée et fixée à cet enfant dont le pronostic est impossible à donner ? Comment aider son frère et sa sœur à grandir aussi, à se développer sans abandonner leur frère mais sans que leurs parents ne les abandonnent aussi... pour ne pas manquer d'être présents en cas de décès brutal de leur frère malade ? Que proposer d'autre finalement que de dire : «*En cas de malaise, je vous promets que nous ferons le temps de votre retour, une prise en charge médicale complète voire une réanimation, avec intubation et ventilation (qu'ils avaient antérieurement refusés par respect pour leur enfant). Mais qu'ensuite, je vous assure que nous reprendrons l'enfant dans notre unité de neurologie pédiatrique après lui avoir retiré cette aide ventilatoire. Pour l'aider à continuer comme avant ou l'accompagner jusqu'à son décès* ».

Comment vivre ces moments où la vie fuit entre les doigts et pour lesquels plus aucun repère n'est possible puisque tout ce qui est dit un jour peut prendre une perspective contraire un jour suivant sans que ce changement de position ne soit signe d'un quelconque relativisme ni déjugement de quiconque ? De quel temps parlons-nous ici et face à quelle apparente incohérence sommes-nous ? Alors même que face à une pathologie aussi lourde toute la famille de concert avec l'équipe avait accepté la folie de voir la nature si terrible et de ce fait rempli des directives anticipées pour le respect le plus entier de Samuel, aujourd'hui, nous

entrons dans une autre dynamique acceptant que le temps devienne *kairos* ? Tout cela pour permettre de dire au revoir ! ... Les parents ont pu partir la semaine. L'enfant après 48 heures difficiles médicalement s'améliorera au cours des jours suivants. Qui est maître du temps ? De quel temps sommes-nous maître ? De quel temps parle-t-on ? Qu'est ce que cette relation à l'autre si ce n'est cette tension appelée présent entre un passé et un futur, entre une mise en relation et la fin d'une relation ?

Enfin de quel temps parle-t-on chez un enfant ou un vieillard ? L'apprentissage de cette idée, de sa valeur quantitative et qualitative se fait peu à peu³⁸⁸. Cette connaissance est d'une part physiologique mais aussi culturelle. Si comme toutes les étapes de compréhension du monde, celles-ci sont particulièrement évidentes durant les premières années de la vie, cette appréciation de l'environnement continuera durant toute la vie. L'enfant ne peut comprendre l'espace qu'après avoir acquis la position orthostatique. Ne tenant debout que vers 10 mois, il ne pourra évaluer le temps et la durée qu'après avoir dû marcher par soi-même entre tel et tel point. Cependant, dès les premières semaines de la conception, le fœtus est bercé par le rythme veille - sommeil de sa mère, par les bruits du cœur qui varient en fonction des activités et de l'humeur. Peu à peu, la structuration temporelle d'une personne s'inscrit autour de la perception et la capacité d'ajustement de son action aux différentes composantes du temps avec trois dimensions : ordre, orientation et gestion. L'ordre avec les caractéristiques de succession, de durée, d'intervalle, de vitesse, de périodicité, d'irréversibilité et de rythme. L'orientation avec la linéarité irréversible et les cycles donnés par des rythmes permanents. La gestion de ces notions pour aboutir à un objectif : échéancier, création d'un calendrier, construire un avenir. Ensuite entre dates anniversaires, temps de fêtes, de commémorations, l'homme construit sa propre identité. La structuration du temps se construit ainsi en périodes successives. Doit-on rappeler en simple exemple que la notion du temps de la semaine se met en place vers 6-8 ans et que la notion de mois et de saisons apparaît vers 8 ans. La compréhension de la généalogie est aussi difficile à organiser avant cet âge. Si tout cela peut sembler discontinu, une durée, une attente et un effort sont marqués non seulement par le temps qui passe, mais aussi par l'action qui se comprend entre un désir, une mise en acte, une réussite ou non, une évaluation de l'acte, le tout en interaction avec son monde, avec un autrui qui lui aura permis ou non de s'y engager en l'encourageant ou non, en donnant confiance ou non, construisant ainsi une histoire particulière pour toute action, aussi anodine soit-elle. Le tout dans un bain de langage permettant une symbolisation qui affermera le présent sur des bases solides. Le présent devient alors passé mais un passé riche de l'expérience vécue soutenant le futur prévisible, futur alors attendu, désiré, ou à construire. Quel enfant n'attend son anniversaire prochain quand celui de l'année vient à peine d'être fêté ?

Que dire des adultes qui eux aussi selon leur âge ou selon leur désir ou leur attente donneront une idée différente du sentiment de durée. Quelle place a le temps vécu pour une personne qui attend sans repère chronologique une visite, parce qu'atteinte d'une maladie d'Alzheimer ou d'une maladie psychiatrique³⁸⁹ ? Que dire des personnes en situations de précarité ou de grande vulnérabilité ? Dans certaines situations, comme en milieu d'extrême pauvreté ou d'extrême précarité, le temps n'a plus de sens ou n'aura pas le sens du temps décrit ci-dessous. Ces familles vivent de courts instants de quiétudes entrecoupés par de longs moments de douleurs et de souffrance (le froid, la faim, le manque de quiétude des parents, l'absence de parole explicative par déficit du langage par le monde des adultes), par des moments d'incompréhension face à la souffrance parentale. Entre un passé qui n'est pas à retenir (trop de souffrances ressenties, incomprises, refoulées, déniées) et un futur qui ne se regarde que dans les livres de contes, il faut vivre au présent qui se réduit bien souvent au seul

³⁸⁸ de Broca A., *Le développement neuro psycho sensoriel de l'enfant*, Paris, Masson, 2005, pp. 83-88.

³⁸⁹ Minkowski E., *Le temps vécu*, Paris, PUF, Quadrige. (1930) 2005, 158 p.

temps chronos. De quel présent parlent ces enfants ou ces adultes qui ne voient qu'une suite de moments de survie ? De quelles perspectives parlent-ils, peuvent-ils parler, peuvent-ils construire dans leur mental ? Heureusement, l'amour est un langage universel qui ne dépend pas de la quantité de richesse ni du langage verbal... mais quand la pauvreté est trop lourde à porter, l'amour n'a plus beaucoup de place pour se dire. C'est dire si notre rôle de *com-pair*, d'alter ego nous convie à vivre cette anthropoéthique qui fera renaître à eux-mêmes ces personnes bien ébranlées.

Différentes représentations du temps

Temps physique, de l'instantané à l'impermanence

Le temps est cependant une donnée difficile à bien circonscrire. Avant de pouvoir au mieux instruire notre abord du présent-vécu, reprenons quelque peu les notions physiques qui semblent pour certains être seules à pouvoir dire ce qu'est le temps ! Notre point d'exclamation rappelle cependant que la physique n'est que simple mentalisation d'un phénomène étudié à travers un prisme rationnel d'une certaine culture basé sur des axiomes mathématiques très subjectifs. D'ailleurs, le temps cartésien est bien éloigné du temps du *Samsara* bouddhiste et la théorie de la relativité et les mathématiques floues ont montré que les mêmes données pouvaient aboutir à des résultats bien différents³⁹⁰.

Reprenons donc quelques éléments des représentations du temps car chacun se situe dans sa propre vie et donc dans sa relation à autrui en fonction de ses représentations conscience ou inconsciente qu'il a du monde, du temps et de l'espace.

Du temps physique ou temps Chronos ?

Représentation du temps de la construction de l'univers

Le temps, c'est déjà la relation à notre lieu de résidence « la Terre ». Depuis quand l'homme est-il ainsi assis sur cette terre ? Si l'univers est ainsi, pourquoi et comment est-il ainsi ? Le monde occidental est marqué par les réflexions grecques, agnostiques et judéo-chrétiennes. Leurs confrontations ont amené les différentes théories de l'accouchement du monde. Il est étonnant de voir comment en moins de 40 ans, cette question a été en partie résolue et qu'en le faisant, l'homme a découvert de la complexité, encore plus de complexité. L'univers s'est ainsi construit depuis 13,4 milliards d'années à partir d'éléments informes et pourtant, celui-ci produit des êtres de complexité croissante, à l'inverse de tout ce qui aurait pu être prévisible (humainement parlant évidemment). Et s'il s'est construit ou a été construit, l'univers qui était supposé éternel est voué à une usure, à sa disparition, irrémédiablement. L'idée d'un univers éternel ne peut plus être soutenue³⁹¹ même si de très nombreux philosophes ont basé toutes leurs réflexions sur le contraire (depuis Héraclite, Platon, aux plus actuels Descartes, Engels).

Depuis Sadi-Carnot et Clausius Rudolf Emmanuel, à partir des notions d'entropie en thermodynamique (du grec : *en.trepein* : action de se re-tourner), le monde est perçu comme en mouvement et périssable. Même si le phénomène d'entropie paraît n'être que perte de liens de manière irréversible et n'entraîner que perte d'informations, ces scientifiques ont permis de montrer que le désordre est paradoxalement à la base à toute relation. Toute composition physique, chimique ou biologique qui ne reçoit plus d'informations, tend à retourner à son

³⁹⁰ Kaufmann A., Introduction aux mathématiques floues, 1992 http://www.techniques-ingenieur.fr/dossier/introduction_a_la_logique_floue/, (consulté le 24/05/08).

³⁹¹ Brunor, *L'univers imprévisible*, Paris, Cerf, 2007, 221 p.

état le plus probable : la poussière. Cette Terre est donc en désordre permanent avec disparition de sa matière, de la connaissance, de l'information, et pourtant l'homme semble s'y développer au fil du temps. L'univers est donc voué à sa disparition, irrémédiablement, alors qu'il n'a pourtant que 13,4 milliards d'années, alors que l'homme n'est apparu qu'il y a environ 8 millions d'années et que les premières peintures rupestres ne datent que de 35000 ans. Mais si ces dates semblent « certaines », que de questions en suspens ! Car comment cette complexité peut-elle se pérenniser ? L'univers a-t-il une évolution ? L'homme le fait-il évoluer ? Conjointement, l'univers est-il fini ou non ? Est-il continu ? L'entropie est-elle le contraire de l'évolution ou montre-t-elle la dynamique de tout développement ? Comment est-on passé de quelques 4 acides nucléiques à un mot par l'association de trois d'entre eux, et avec 20 acides aminés faire toute la complexité de la création depuis 4 milliards d'années (c'est à dire environ 3 milliards d'années avant le premier humanoïde) ? Beaucoup de questions pour peu de réponses, même si elles ont alimenté la réflexion humaine depuis que l'homme tente d'exprimer sa relation au monde. Avant ces éléments de connaissances, l'homme a tenté de comprendre sa place en proposant divers mythes qui, s'ils ne sont plus valides en tant que tels, ont façonné notre façon de penser et marquent encore parfois certaines réactions de personnes face à la question de leur destinée.

Représentations de l'insertion de l'homme dans cet univers

Nous pouvons séparer deux mythes distincts, la démiurgie dans les mythologies grecques notamment et le mythe de la création dans les religions monothéistes.

Depuis les grecs, la pensée du temps est passé d'un monde clos sans néant qui devait être éternel, (de Parménide à Spinoza), au mythe du chaos originel, d'où naîtraient les dieux et l'univers et où seraient disposés les «*a-tomos : ce qui est indivisible* » dont certains se rassemblant vont constituer la terre. Le chaos se met en ordre par hasard même s'il est difficile d'imaginer pour Platon puis Aristote que la pensée pouvait naître de ce chaos et de comprendre d'où naissait la pensée organisatrice de cette création. Mais le mythe du chaos originel est encore pensé comme tel par Kant qui soutient que la nature n'a pu que se soumettre à un ordre qui doit venir d'en haut ou Nietzsche qui soutenait au contraire que l'univers n'est qu'un chaos éternel incréé et n'est qu'éternelle répétition. De ces questions philosophiques, nombreux comme Anaxagore soutenaient que l'esprit était la cause de l'univers, que l'esprit est seul et « chute » ensuite dans le corps (pensées en Inde, mais aussi avec Platon, Origène d'Alexandrie, Plotin et enfin par Spinoza). Dans leur pensée, l'être est Un, Un absolu. Tout le reste est « maya » c'est à dire pure apparence. On ne peut qu'attendre le retour à L'Un qui est l'être absolu. On parle aussi de monisme acosmique (c'est à dire solitaire, sans univers réel). Une âme descend dans le corps, puis après un temps, elle peut s'en extraire et être libérée de l'illusion de l'existence individuelle. Le dualisme est total. L'homme se demande depuis ses premières pensées s'il a chût dans ce monde ? L'homme est-il perdu dans un univers qui ne lui convient pas ? Si cette question posée depuis les premiers textes rapportés par les premiers penseurs est importante, notre problématique n'est pas de se poser la question sur qui nous a envoyé sur terre, ni de savoir si le monde des idées nous dépasse, mais dans la perspective de notre travail d'accepter, de donner du sens au temps qui passe et de l'envisager comme une structuration même de la vie.

Bien différente, et pourtant aussi ancienne que la pensée grecque, est la pensée juive qui tentait de dire que pour ce peuple, la vie, la terre et ses créatures ont été créés par Dieu. L'homme à leurs yeux est un être aimé à peine est-il créé. Dieu, initiateur a fait l'homme pour qu'il devienne être d'alliance tout en le laissant libre ayant reçu le suprême don de pouvoir de Lui dire Non. Depuis, le monde chrétien souligne l'importance d'une unicité de l'homme, corps et esprit, fils d'un Père. Quand le monde musulman souligne son unicité comme créature de Dieu.

Représentation du temps physique, temps de l'instantané

Le temps des physiciens plus actuel envahit notre mode de pensée et nous le présentons pour montrer combien il apparaît non totalement compatible avec la thèse de la temporalité phénoménologique de l'homme à laquelle notre pratique nous renvoie.

Commençons par G. Bachelard notamment, dont la réflexion porte sur ce temps physique, car puisque cette vie offre tant d'hétérogénéité des événements, elle ne serait que pseudo-certitude ? *«Pourquoi ne pas accepter, comme métaphysiquement plus prudent, d'égaliser le temps à l'accident, ce qui revient à égaliser le temps à son phénomène ? Le temps ne se remarquerait alors que par les instants ; la durée [...] n'est sentie que par les instants. Elle est poussière d'instant, mieux un groupe de points qu'un phénomène de perspective solidarise plus ou moins étroitement.»*³⁹² Ces moments exquis sont pour lui tensions au monde, tension pour une harmonie que seule la raison peut réaliser. La vérité n'étant avant tout qu'une histoire, qu'une perception du vrai, admise aujourd'hui, niée demain, le monde est imaginé avant d'être vu et remémoré. La remarque de G. Bachelard vaut pour un regard technique ou scientifique mettant en exergue les qualités de la science analytique qui permet de découper, de découpler le complexe en nombreux éléments simplifiés. Il suffirait ainsi de tout découpler pour qu'un jour tout puisse être connu. C'est une dérive scientiste qui envahit le monde alors que la raison elle-même donne à voir que plus on simplifie le complexe, moins on comprend sa finalité ni sa richesse. Certes mieux appréhender certaines notions par méthode analytique au sein du complexe est l'art de tout penseur et la philosophie s'enrichit de cette forme de pensée. Il n'empêche que la réduction simplificatrice de sa méthode doit amener le chercheur à beaucoup d'humilité et à ne pas vouloir tout extrapoler et le malade ne peut comprendre le temps clinique de cette façon.

Pour d'autres scientifiques tels les physiciens, le temps doit pouvoir uniquement s'expliquer avec le raisonnement et les formules mathématiques. E. Klein montre avec un certain humour combien le temps est impalpable et file entre les équations³⁹³. Si le temps est donc si difficile à apprivoiser, de quoi parle-t-on quand on parle du temps dit-il si ce n'est simplement de son retentissement et de ce que l'homme en perçoit, en sachant que sa perception reste très subjective ? Le temps, entité en soi, donnée en soi, va, avance à son rythme dit-il, tout en se demandant pourquoi il semble s'écouler vers le futur³⁹⁴. La circularité du temps des anciens semble bien mal résister aux nouvelles connaissances des théories physiques notamment de la relativité. Le temps est donc cette succession d'instant, sans retour possible sur ses pas ni retour en arrière, laissant ainsi le champ des machines à remonter le temps aux seuls spécialistes de sciences fiction.

Mais si le temps n'est plus circulaire, dans quelle direction irait le temps ? Est-il tendu entre un avant et un après, se demande-t-il ? Le temps suit-il le trajet d'une flèche ? La flèche pour les physiciens symbolise qu'il est bien impossible de modifier le cours de certaines choses et l'irréversibilité de certains phénomènes physiques. Elle souligne alors que même si depuis Newton les physiciens se sont saisis de la question de savoir si les phénomènes physiques pouvaient ou non se dérouler dans les deux sens, il ne fallait pas confondre *«cours du temps, lié à la causalité, du fait que le temps passe dans un seul sens sans jamais faire machine arrière, et la flèche du temps qui présuppose l'existence d'un cours du temps bien établi au sein duquel certains phénomènes sont eux-mêmes temporellement orientés, c'est à*

³⁹² Bachelard G., *L'intuition de l'instant*, Paris, Poche, Biblio Essais, 1994, 4197, p. 32.

³⁹³ Klein E., *Les tactiques de chronos*, Paris, Flammarion, Champs, 572, 2004, 220 p.

³⁹⁴ Ibid., p. 37.

*dire irréversibles : une fois accomplis, il est impossible d'annuler les effets qu'ils ont produits.*³⁹⁵ »

Alors que la posture de l'homme de la société matérialiste de consommation n'a que très peu de lien avec le monde scientifique, il n'empêche que nombre de personnes considèrent que la vie n'est plus que découpage d'instantanés de plaisirs, d'autant plus vite passés que peu attendus et peu désirés. Ces instants sont tous voués au culte de la marchandisation. Les tentatives réitérées des sociétés de marketing essayent de créer des désirs insatiables faisant passer l'homme d'une idée à une autre, d'une activité à l'autre, sans lui permettre de lui donner de réel sentiment ni de continuité ni d'unité. La course est effrénée, sans début ni réelle fin, et encore moins sans réelle finalité autre que celle de posséder le dernier outil à la mode. La construction du désir n'est que superficielle en réponse à une sollicitation extérieure et externe. Aucun travail préliminaire de travail intérieur. La construction du désir n'existe pas. Aucune symbolisation, aucune pensée ni fantasmagorique ni rationnelle n'est permise pour faire fondation à ce désir qui est imposé à l'homme. Aussitôt imaginé, aussitôt gagné, réalisé, pratiqué, aussitôt dépassé. Comment s'engager dans cette dynamique du ressenti, de la mise en circulation entre l'hier et le futur, entre un avant et un après face à une telle hétéronomie matérialiste ?

Le temps en physiologie se ressent comme nous l'avons déjà dit à travers les cycles cellulaires ou les cycles biologiques, et en cela, il est impossible de ne pas prendre en compte cet aspect chronos temporel comme immanent au principe développement. Mais, rappelons que même si aucune région cérébrale n'est directement associée à la mesure du temps³⁹⁶, même si certaines sécrétions notamment endocriniennes sont nyctémérales, la notion humaine du temps est d'abord une structuration cognitive, psychique et affective de la vie vécue. Le temps n'est donc ni seul temps chronos, ni seule subjectivité, ni seul processus mnésique. Si le temps physique est invisible c'est parce qu'il a une durée nulle, ponctualité entre infini du passé et infini du futur, ne pouvant être palpé, ressenti, visualisé par les sens de l'homme, même s'il fait subir à la propre corporalité son outrage (cf. § sur le vieillissement). Il n'y a cependant pas deux temps différents entre le temps physique et le temps mnésique³⁹⁷. Le temps mnésique est plein de rebondissements liés aux événements que vit l'homme et qu'il est seul à vivre de cette manière là même au sein d'un même instant. La réduction phénoménologique Husserlienne en définissant ce temps autrement que celui de la physique, va ouvrir une autre dimension dans la relation intersubjective, et donc de l'ordre du qualitatif plutôt que celui du quantitatif. Et nous reprendrons ces éléments pour avancer dans notre propos.

Le temps n'est-il alors qu'impermanence ou éternité ?

Que dire d'un présent qui à l'inverse de l'instantané n'aurait comme consistance qu'une stabilité, qu'une constance ? Peut-on l'appeler encore présent ou faut-il considérer la vie avec d'autres paradigmes ? Nous évoquerons deux façons d'en appréhender cet aspect, d'une part avec les notions bouddhistes et ensuite avec ce temps qui est compris comme éternel puisque ces deux visions du monde interfèrent aussi sur le comportement de chaque homme.

Le présent comme impermanence

Eloignée de la culture occidentale, la *sagesse* bouddhiste amène à souligner combien le temps se construit autour de connaissances, de croyances et d'expériences. Il est d'autant

³⁹⁵ Ibid., p. 125.

³⁹⁶ Pouthas V., « Où sont les zones du temps dans le cerveau », *La recherche*, Hors série, 2001, 5, pp. 80-83.

³⁹⁷ Klein E., *Les tactiques de chronos*, Paris, Flammarion, Champs, 572, 2004, p. 181.

plus difficile de ne pas écouter cette philosophie aujourd'hui qu'elle attire de nombreuses personnes même s'il n'est pas sûr qu'elles soient dans l'esprit de cette impermanence redoutable ? Cette sagesse parle d'impermanence même si parfois ce terme peut paraître polysémique au fil des enseignements des grands maîtres³⁹⁸. L'impermanence souligne d'abord que tout change puisque « *Il n'y a rien qui soit permanent : le soleil, la lune se lèvent et se couchent, au jour clair et transparent succède la nuit sombre et opaque, tout change d'heure en heure* »³⁹⁹ et vouloir s'accrocher au temps-présent n'a pas de sens à leurs yeux. « *Prendre pour permanent ce qui n'est que transitoire, est comme l'illusion du fou* »⁴⁰⁰. Alors que l'accepter aide à atteindre une harmonie nécessaire pour comprendre sa propre existence et le monde. « *L'impermanence est un principe d'harmonie. Quand nous ne luttons pas contre elle, nous sommes en harmonie avec la réalité* »⁴⁰¹.

Cette vision du temps, temps qui se décline comme éphémère quand il peut paraître paradoxalement infini, s'inscrit bien dans le processus d'une vie. « *Notre vie est comme un sablier qui ne s'arrête jamais. Chaque instant suit l'autre sans répit. D'instant en instant, la vie s'épuise : nous sommes bébés, puis adulte, puis vieux et mort, chaque instant suit l'autre sans répit. Notre vie est comme une bulle d'eau ou une chandelle; l'impermanence et la mort sont comme le vent !* »⁴⁰² La question de la vie ici-bas est celle de la recherche d'une finalité qui est de trouver l'éveil en entrant sur le chemin du Nirvana, état d'ultime d'immobilité, fin du désir et de l'ignorance. Se savoir dans une impermanence renvoie à apprendre à cultiver les vertus de compassion et de sagesse, idéal actif qui consiste à soulager aussi bien la souffrance d'autrui que la sienne en perçant le voile de l'illusion. Dans cet esprit, le temps présent doit être assumé comme un possible moment de tentation qu'il faut combattre pour que le temps de la vie terrestre s'arrête.

Si l'impermanence bouddhiste est donc rappelée de façon si « permanente », elle ne l'est pas pour susciter chez l'homme une passivité et une irresponsabilité vis-à-vis du voisin pour celui qui a la capacité d'entrer dans l'éveil. Au contraire, « *la conscience de l'impermanence, couplée avec la prise en compte de l'énorme potentiel de l'existence humaine nous confère un sens de l'urgence* »⁴⁰³. La compassion est l'objet et la tension de tous les instants. « *La compassion (Tse-wa en tibétain) se définit sommairement comme un état d'esprit non violent, non offensif, non agressif. C'est une posture mentale qui va de pair avec le sens de l'engagement, de la responsabilité et du respect d'autrui* »⁴⁰⁴. Mais cette compassion n'est pas signe d'une philosophie de l'intersubjectivité qui s'impose en quelques sortes à l'homme, mais comme un moyen de dépasser plus rapidement cette vie de karma négatif. Dès lors si le présent est effectivement temps du désir, temps du plaisir, temps de l'attente et de la tension de l'attente, le bouddhisme n'a pas pour cœur de sa pensée, le temps de relation ou le temps de ces dons et pardons.

Le présent comme éternité

Dans une tout autre dynamique, le présent est présenté par certains philosophes plus actuels comme A. Comte-Sponville comme éternité. En soulignant que l'idée d'un maintenant, moment en soi réel est compris entre ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore, il insiste pour dire que si le maintenant est ce réel vécu, dans la temporalité, unité de temps après unité de temps, il est aussi une vérité. Et cela renforce l'importance de l'acte de l'homme face à sa vie. « *Si tout est présent, tout est là et rien ne manque : il s'agit non de regretter le passé, mais de s'en souvenir, non d'espérer l'avenir mais de le préparer, ici et*

³⁹⁸ Revel J.-F., Ricard M., *Le moine et le philosophe*, Paris, Firmin Didot, 2003, 405 p.

³⁹⁹ Kalou Rimpotché, in Föllmi D. et O., *Offrandes, 365 pensées de maîtres bouddhistes*, Paris, Ed. la Martinière, 2003, p. 9.

⁴⁰⁰ Ibid., p.12.

⁴⁰¹ Ibid., p.10.

⁴⁰² Ibid., p. 18.

⁴⁰³ Ibid., p. 13.

⁴⁰⁴ Ibid., p. 325.

*maintenant. Ce n'est plus nostalgie mais fidélité ; ce n'est plus espérance mais volonté »*⁴⁰⁵. Nous reprendrons cet aspect en lui apportant la critique suivante, à savoir que pour que l'homme puisse accepter ses étapes de développement il faut pouvoir aboutir à une fin de chaque étape, aboutir à une mise-en-absence. Faut-il confondre présent-permanent avec éternité ? L'homme du XX^e siècle court derrière cette hypothèse. Le concept d'amortalité⁴⁰⁶ rend compte de cette sorte de course derrière le temps afin qu'il devienne un présent inexorable et notre propos tente de montrer que ce n'est pas possible.

Temps pensé comme souffrance

Si le temps chronos est certes nécessaire mais insuffisant pour se dire au monde, si le rapport à l'éternité est toujours en balance, le temps doit prendre une autre consistance aux yeux des hommes pour qu'ils puissent lui donner du *Sens*. Avant de prendre le parti d'approfondir l'approche phénoménologique du temps-vécu qui nous semble être la seule façon de répondre au mieux à la question existentielle de l'homme notamment quand il est confronté à la maladie, nous reprenons les autres intuitions sur le temps ressenti.

Ces intuitions renvoient le plus souvent au doute, à la souffrance ou à l'ennui, dont il faudrait assurément sortir ou se départir. Le temps-ressenti ne serait-il donc que souffrance ? Revenons dans notre contexte culturel et reprenons les angoisses liées à ce vécu douloureux au quotidien de nos concitoyens qui ne voient le temps et le présent à vivre que comme lourdes sanctions et épreuves. Qui oserait cependant dire à l'inverse que le présent à vivre ne serait que beauté, sérénité, sympathie, joie et bonheur perpétuel. Certes, pas nous. Le vécu par toutes les familles venant nous aborder dans le champ de la clinique nous apporte au contraire des contre-exemples pluriquotidiens. Comment arriver dès lors à affronter ce présent et lui donner une consistance, c'est à dire une épaisseur réelle avec ses aspects de souffrance, douleur et ses aspects de joie et bonheur. Il est intéressant de constater que le temps est ici apprécié non pas sur sa valeur en tant que telle mais sur le retentissement que celui-ci entraîne, sous sa forme négative autant que sous sa forme positive.

De l'ataraxie, un temps pour sortir du temps

Les Stoïciens qui ont tant marqué la philosophie des premiers siècles ont particulièrement insisté sur ce temps qui fait peur, qui est mal, et de l'inquiétude ou du désordre qui s'en déduisait. Comment sortir de ce désordre si ce n'est en se mettant en suspension ataraxique⁴⁰⁷ ? Sénèque⁴⁰⁸ souligne combien le présent doit être contenu, canalisé, par une vie droite et pure. Ne pas s'occuper d'hier ni de demain, ni des richesses extérieures ou de projets finalement mauvais, est à la base du bonheur, d'une vie pleine. « *Accroches-toi à toutes les heures. Ainsi tu parviendras à dépendre moins du lendemain, si tu mets la main sur le jour présent* »

Vivre pour ces auteurs c'est avoir la capacité d'entrer doucement dans cette maîtrise de soi, dans une véritable autarcie pauci relationnelle, ataraxique et apathique. Au point que M.

⁴⁰⁵ Comte-Sponville A., *L'éternité c'est maintenant*, 1998. in

<http://www.psychologies.com/chroniques.cfm/chronique/198/L-eternite-c-est-maintenant.htm>

« Le présent ne m'a jamais fait défaut. Je ne l'ai jamais vu cesser ni disparaître. C'est tout le contraire qui est vrai : depuis que je suis né, je n'ai pas quitté le présent un instant, ni le présent ne m'a quitté. L'espoir ? Le souvenir ? Ils n'existent l'un et l'autre qu'au présent. Un souvenir qui n'est pas présent, ce n'est pas un souvenir : c'est un oubli. Un espoir qui n'est pas présent, ce n'est pas un espoir : c'est une déception ou un bonheur. Seul le présent existe ; tout ce qui existe est présent. Le présent change, bien sûr, il ne cesse de changer ; mais il reste le présent. Hier ? C'était un jour présent. Demain ? Ce sera un jour présent. C'est toujours aujourd'hui. C'est toujours maintenant. » (Consulté le 02/02/08).

⁴⁰⁶ Morin E., *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, essais, 1976, 77, 370 p.

⁴⁰⁷ Geoffroy M., *La patience et l'inquiétude*, Paris, Romillat, Coll. Espace éthique, 2004, pp. 210-211.

⁴⁰⁸ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Paris, Mille et une nuits, 2002, petite collection, 370, p. 135.

Aurèle souligne que «*la perfection des mœurs consiste à passer chaque jour comme si c'était le dernier, sans trouble, sans indolence, sans dissimulation*»⁴⁰⁹. Au sage stoïcien il ne manque rien, puisqu'il n'a plus de désirs à force de les dominer. Alors qu'il souligne l'effort pour les dominer, le stoïcien dit qu'il ne sert à rien de chercher le bonheur mais qu'il faut se contenter du destin qui lui est réservé par la nature harmonieuse. Et pour se préserver de souffrances liées aux partages d'émotions, le stoïcien se refuse de se lier d'amitié. Les amis ne sont que des autres-que-soi-même afin qu'aucune perturbation ne puisse venir troubler le calme de chacun.

Plus tard, d'autres précurseurs de la maîtrise de soi, les épicuriens, ont prôné une sorte de castration temporelle en la soumettant à la camisole de la raison. L'ataraxie est au cœur de leurs préoccupations. Le développement est pour eux aussi cette recherche permanente de ne plus avoir d'affects face aux événements. Ayant ainsi chassé les passions, ils peuvent rire du destin et manifester une tranquillité d'âme, une quiétude, qui le fera passer comme dieu parmi les hommes⁴¹⁰. Pourquoi auraient-ils peur de la mort puisque «*lorsque nous existons la mort n'est pas là et quand la mort est là, nous n'existons pas*» ? Le présent n'est donc pas si éprouvant même si la mort n'est pas non plus redoutée. «*Le sage ne craint pas de vivre car la vie n'est pas un poids, mais il ne considère pas non plus le fait de ne pas vivre comme un mal*»⁴¹¹. Il est difficile de donner une importance au présent dans ce contexte puisqu'il ne semble compter ni par sa présence ni par son manque !

Si cette démarche semble être une aide pour prendre conscience de l'importance du présent à vivre, à vivre pleinement, cette façon d'appréhender le présent est bien loin de notre notion du principe développement de l'être-en-relation dont nous parlons.

Temps comme doute ou angoisse existentielle

Avec la pensée rationnelle, ou voulant tout rationaliser, il est toujours possible de renvoyer à un seul ressenti subjectif la perception du présent. Les philosophes du XVII^e siècle se sont confrontés particulièrement à ces questions. Le présent est-il donc vrai ou faux, dira notamment Descartes⁴¹² ? Même si le temps semble être le moment du doute, et ainsi le moment qui donne à l'homme cette capacité de se dire *Je*, Descartes le compare aussi vite à cette cire qui s'échappe entre les doigts, dont s'exhale l'odeur de la fleur, temps éphémère, certes matériel mais si évanescent ? Est-ce son imagination qui est féconde ou au contraire sa pensée seule, son entendement qui donnerait au présent la clarté de la connaissance et du lien à autrui ? Le présent a-t-il un sens en dehors de cette expérience même si le présent est ce qui permet d'imaginer, de s'évader de ce présent ressenti pour en faire une création nouvelle, immédiate en pensée mais aussi une pensée pour un avenir ? De cette réflexion, il nous semble possible de dire que puisque le ressenti est aussi subjectif, la relation vécue et partagée entre l'homme et la vision même de la bougie, vision qui sera interprétée bien au-delà de l'aspect physique de la décomposition de la bougie en flamme et chaleur, ne peut pas ne pas modifier l'homme regardant. L'homme montre qu'il ne demeure pas indifférent à une expérience, à une relation à la chose, à un animal, à une personne parce qu'au-delà de l'aspect mnésique rationnel, c'est tout l'homme qui en aura été transformé. Il ne peut donc pas être considéré comme un seul instant de doute puisque ce temps du doute a été si créateur de la réflexion de soi sur soi.

Spinoza souligne combien l'homme est peu de choses face à ses désirs⁴¹³. Pour lui, ce défi est terrible puisque le désir c'est vivre le présent comme une poussée afin d'assouvir une pulsion. Le présent lui paraît donc unique souffrance face à l'impossibilité relative de refouler

⁴⁰⁹ Aurèle M., *Pensées*, VII, LIXIX, in Brun J., les stoïciens, Paris, PUF, 2003, p. 165.

⁴¹⁰ Geoffroy M., *La patience et l'inquiétude*, Paris, Romillat, Coll. Espace éthique, 2004, p. 213

⁴¹¹ Epicure, *Lettre à Ménécée*, trad. P. Pénisson, Paris, Hatier, Classiques de la philosophie 2, 2007, p. 46.

⁴¹² Descartes R., *Méditations*, Paris, GF-Flammarion, 328, I et II.

⁴¹³ Spinoza, *Ethique*, trad. B. Pautrat, Partie IV, De la servitude humaine, Paris, Seuil, Essais 380, pp. 335-477.

ses pulsions alors qu'on aurait pu penser le désir comme poussée vers un futur. Comment la raison peut-elle permettre, en refusant de répondre à ses pulsions, de donner du sens au présent et de construire un avenir qui est fidèle à l'ambition que tout homme doit avoir, à savoir vouloir exister et persévérer pour une perfection qui le ramène à Dieu se demande Spinoza ? Si l'homme dans son rapport à soi et à autrui est effectivement en permanence en tension et donc en difficulté à assumer les attentes inhérentes à ces désirs inassouvis, ce présent assumé est à notre avis bien plus que cela, notamment quand on parle de ces temps d'échanges particuliers que nous avons appelé pardons, échanges particuliers au cœur de la construction de l'être.

Le présent est parfois vécu comme angoisse existentielle quand la pensée ne sait parler que du passé, puisque le présent est déjà terminé à peine est-il passé et parce que la pensée est toute tournée vers le futur⁴¹⁴. Cette vision d'un présent qui ne donne rien de bon ou d'un présent qui ne serait que passage fugace ne permet pas de donner à l'homme une posture positive. En quête d'un toujours autre, toujours plus, voire d'un retour en arrière, B.Pascal ne peut que ressentir une véritable angoisse existentielle pour laquelle il n'obtiendra pas de réponse, poussant le questionnement jusqu'à une sorte de paroxysme « *qui suis-je si je ne suis pas, si je ne suis pas au présent, à ce présent qui est absurde*, dit-il, car *je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce qu'est le monde, ni moi-même [...]* Je conclus que je ne sais d'où je viens ni où je vais, je conclus que je dois donc passer tous les jours de ma vie sans songer à chercher ce qui doit m'arriver » (Pensée 194). Sa vision ramène tout à soi, sans laisser la part du don à autrui, don d'amour, don de relation. La problématique ainsi posée est aporétique d'autant que s'il questionne qui l'a mis au monde, il ne se met pas en doute malgré l'autre avec qui il est en lien, ce qui lui aurait permis probablement de saisir autrement son questionnement.

Le temps de l'ennui et de la souffrance

Les maîtres de l'ennui et du soupçon surgiront un peu plus tard. Est-ce lié à cette révolution de la fin du XVIIIe siècle qui souligne que l'homme ne peut atteindre une perfection malgré ses efforts ? Avec Schopenhauer le présent n'est toujours que souffrance et ennui. Et quand l'homme fait des efforts pour le chasser, il revient assurément sous d'autres faces⁴¹⁵. Homme désabusé, qui renvoie à l'homme sa pauvreté exquise, intégrale où l'existence a un drôle de goût ! Nous reverrons que cette liberté par l'absurde ne nous paraît pas réelle, mais est bien plus une fuite par peur d'assumer la relation, peur d'entrer dans la séquence de la relation à savoir dons et pardons. Il nous semble facile de renvoyer sur autrui, voire sur soi à travers son nihilisme une part de la responsabilité de l'homme face au monde. Que dire de Nietzsche qui décrira souvent combien l'oubli est nécessaire à la survie ou au calme de l'âme. Il s'amuse à montrer combien l'animal qui semble ne rien retenir (quand pour autant l'animal a une perception du temps et de l'espace qui lui est propre mais bien réelle) semble heureux de sa vie (l'est-il vraiment d'ailleurs ?) quand l'homme souffre de ne pas oublier. L'homme dans ce principe développement doit effectivement assumer sa responsabilité face à tout son environnement, bien au présent sans vouloir se retourner sur un passé idéalisé⁴¹⁶.

Cette souffrance du présent se rencontrera peu à peu avec Freud qui souligne que notre présent est un signifié sans commune mesure avec son signifiant⁴¹⁷. Si l'étant est parlant, à quelles forces inconscientes est-il soumis, nous renvoie-t-il. Il paraît évident à dire de fait que si le présent n'est que faussetés, qu'est-ce que l'homme en développement ? Mais peut-on cependant dire que l'inconscient de la psychanalyse est réellement inconscient puisque celui dont il parle est réminiscence ? Certes, cette réminiscence est le produit d'un dévoilement,

⁴¹⁴ Pascal B., *Pensées*, in Œuvres complètes, Paris, Seuil, p. 563 (147-171).

⁴¹⁵ Schopenhauer A., *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, Coll. Quadrige, 1996, p. 398.

⁴¹⁶ Nietzsche F., *Considérations inactuelles*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 191, 1992, p. 95.

⁴¹⁷ Freud S., *Abrégé de psychanalyse*, trad. Berman A., Paris, PUF, 1971, pp. 20-45.

véritable maïeutique à plusieurs, dans une dialectique interpersonnelle où une personne chemine avec un autrui (psychanalyste) qui sert d'objet projectif transférentiel. Le souvenir ou la résurgence d'une situation, d'un rêve, n'est certes pas la situation réellement vécue mais bien le souvenir du rêve, de la situation devrait-on reprendre. Est-ce une simple reconstitution ou une reconstruction, une fabulation voire discours de mythomanie ? Qui peut le dire sauf à comparer l'évocation décrite avec une épopée relatée de façon historique. Le temps de l'analysé n'est donc aucunement le temps *chronos*. La perception du présent entre les deux protagonistes n'a pas de rapport entre un temps passé, puisque le temps de l'analyste placé dans un état de passivité dans l'attente de ce qui peut se dire n'est pas celui de l'analysé qui vit intensément ses interprétations, puisque de cela, son cours du temps sera modifié⁴¹⁸. La relation analysant-analysé est une relation particulière puisqu'elle est diachronie, l'étant-soignant paraissant dans une posture intemporelle. Certes l'analyste est contenant et capable d'endosser l'agressivité projective de l'analysé, mais pour s'en détacher si rapidement. Alors que l'analysé est pure subjectivité, avec une sensibilité et une sensorialité exacerbée, à fleur de peau pourrait-on dire. Le temps pour l'analysé, est en effet durée, est complétude, est signifiant, est marque de relations antérieures, même si c'est reconstructions de relations antérieures ambiguës, de relations perverses ou de relations à refouler et à exiler. Comment se dire en relations intersubjectives dans cette diachronie où les deux protagonistes pourtant face à face sont par essence dans une posture différente dans leur temporalité propre et dans l'espace ? La psychanalyse est ce temps-vécu par l'analysé mais pas forcément temps-de-la-relation ni avec le psychanalyste ni avec celui qui avait été responsable de la souffrance refoulée puisque le pardon vis-à-vis de lui n'est pas l'objectif de ce travail. Au mieux y aboutit-il. Bien souvent, l'analyse peut aboutir à un pardon de soi vis-à-vis de soi permettant aux reproches de se dissiper et cela est le minimum demandé pour dire qu'une psychanalyse puisse rendre l'homme debout. Parfois elle est simple évocation d'une souffrance. En absence de ce temps de pardon d'autrui et de soi, elle fait parfois violence avec destruction de liens avec ce qui fait souffrance, mais sans amener à une réalliance. Qui est l'homme pour être séparé d'autrui, même si autrui antérieurement est la raison de la souffrance ? Nous soulevons ici toute l'importance d'un temps subjectif mais aussi très réel, d'entrée dans le principe de réalité qui ouvre sur un futur, futur de développement si la réalliance est possible.

Temps de la médecine technoscientifique

Plus actuel, de nombreux contemporains face à la maladie ou à la vie ressentent le temps présent comme un temps envahi par les questionnements et la souffrance quand du fait des progrès techniques, l'enfer est enfoui au plus profond de leur être, ou plus précisément est enfoui en leurs propres gènes. Alors que l'homme par essence ne peut transmettre que la mort à travers la vie donnée, le contemporain dans cette extase face à une amortalité désirée et espérée grâce à cette *technoscientomédecine*, se meurtrit de donner aussi la maladie ! Dans quel paradoxe en effet l'homme se situe, alors que la mort est l'obligée de toute vie, il ne peut penser le présent que comme enfer, enfermement et culpabilité. Comment l'homme dans ce contexte ne s'aperçoit-il pas qu'il se ment à lui-même de ne pas vouloir assumer la mort pour toute vie donnée ? Là est un des enjeux même de ce travail, à savoir arriver à aider l'homme, qui s'accepterait comme être-en-relation, comme être-de-relation à assumer la mort donnée et donc la mort de sa toute-puissance avant sa propre mort ultime, mort physique mais pas une mort-oubli. Et que toute vie donnée, n'est pas effronterie ni pour autrui ni pour lui mais bien folie du développement.

Dans quel paradoxe l'homme ne s'est-il pas mis avec cette *technoscientomédecine* toujours plus efficace puisqu'elle réanime les morts qui restent chauds en attente d'un prélèvement d'organes, et où elle refroidit les vivants tels les embryons congelés à -270°C en attente d'une

⁴¹⁸ Geoffroy M., *La patience et l'inquiétude*, Paris, Romillat, Coll. Espace éthique, 2004, p. 66.

éventuelle insertion utérine ? De quel temps peut-on parler face à ce mort chaud ou face à cet embryon congelé ? Nous voyons bien que sans remettre en cause l'ouverture des possibles quant à la qualité de la vie de l'humain par les progrès pratiques, la médecine dérive doucement en *technoscience* pour finalement asservir l'homme et devenir la nouvelle hétéronomie de fait du XXI^e siècle ?

Le présent de l'être-en-relation

Si tous cherchent à vivre au mieux les questions existentielles, il nous semble qu'ils omettent de dire combien vivre, c'est être inscrit dans le temps certes *chronos*, mais aussi *kaïros*, ce temps de l'inattendu et le temps *tempus*, ce temps durée parce que le temps est le lieu de la tension entre deux êtres, de l'échange entre un être et son environnement. Et que cette relation humanise le temps.

Cet échange est contexte, est nécessité. Si le temps est lieu de tensions, il ouvre l'homme sur des espaces entre quiétude et inquiétude, entre paix et souffrance. Vivre c'est assumer cette relation au temps. Vivre c'est aussi vouloir le soumettre à sa pensée, afin de se sentir quelque peu maître de sa destinée ou de son devenir et de son avenir⁴¹⁹. Dans cette optique, comment penser le présent au quotidien en tant que concept autrement que comme permanence, immanence, mais bien phénoménologiquement ? Avant d'aborder notre propre vision du présent-vécu, précisons avec cette façon d'appréhender le temps-vécu.

D'un présent entre passé et présent

L'aspect du temps est abordé de façon quasi contemporaine par Augustin et ce bien loin de Platon pour qui le temps est une image mobile de l'éternité. Dans ses «confessions» Augustin a essayé de donner du sens au temps, notamment dans son livre XI, intitulé la création et le temps, où il tente de l'explicitier au mieux sous toutes ses dimensions. «*Qu'est-ce donc que le temps? Si personne ne m'interroge, je le sais; si je veux répondre à cette demande, je l'ignore.*»⁴²⁰ Le doute émerge face à ce temps qui passe, si fluide, si évanescent, face à ce temps-présent qui paraît déjà disparu quand l'homme vient à s'interroger sur sa propre situation. Plus loin il évoque en quoi ce présent si éphémère construit le futur et les bases pour demain ou pour l'instant d'après⁴²¹. Le futur est cependant préparé par la réflexion qu'il a, même si celle-ci ne dure pas. Mais si ce futur se prépare, est-il déjà un en soi, est-il à venir ou peut-il être un avenir de création ex nihilo, c'est à dire provenir d'une création nouvelle ? Le soleil n'est pas là et pourtant il se prépare, dit-il. «*Comment le néant pourrait-il s'enseigner ? C'est un secret, je le sens supérieur à mon intelligence* (XIX -125)» Le présent n'est pas puisque à peine pensé il est déjà passé, le passé n'est pas parce qu'il n'est plus puisque déjà passé, et le futur n'est pas parce que pas encore. Que dire donc de sa vie, peut-on dire que sa vie «est», se demande Augustin quand personne n'est vraiment capable de le mesurer (XXI) ? Dès lors comment nommer cette étendue de temps que l'on met pour prononcer telle ou telle phrase, tel ou tel vers d'une poésie sachant que «*un vers plus court prononcé lentement peut avoir plus de durée qu'un long débité plus vite; ainsi d'un poème, d'un pied, d'une syllabe*».(XXVI-169)

Augustin était aussi très troublé de sa propre responsabilité dans l'acte qu'il pouvait faire ? «*Qu'en est-il de mon oui à une nouvelle action, ma réponse à un désir intime, se*

⁴¹⁹ Minkowski E., *Le temps vécu*, Paris, PUF, Quadrige. (1930) 2005, 158 p.

⁴²⁰ Augustin, *Confessions*, Livre XI, chap. XIV, vs 17 (vs 89-90).

⁴²¹ Augustin, *Confessions*, Livre XI, chap. XVIII, vs 23, 24 (vs 118-120).

demande-t-il ? » « Vais-je y succomber ou puis-je m'en affranchir ? » Augustin porte à notre avis toute la force de la question de la durée, du changement et de la relation entre début et fin d'une action tel que nous le dirons. Plus loin, Augustin et dans son contexte, ne peut pas ne pas se poser la question de la liberté ou de la prédestination. Il ne donnera pas de réponse franche d'autant qu'en son temps, il était difficile de s'affranchir totalement de Dieu dans la pensée humaine. Il terminera son chapitre en disant que l'homme ne peut dominer le temps car le « temps est » puisque « Dieu est ». L'homme s'inscrit dans le temps par ses propres œuvres certes, mais ces œuvres ne sont-elles pas liées à Dieu ? *« Inspirez-leur, ô mon Dieu, des pensées meilleures que leurs paroles ! Qu'ils reconnaissent que JAMAIS ne saurait être où le TEMPS n'est pas ! Ainsi dire qu'on n'a jamais rien fait, n'est-ce pas dire que rien ne se fait que dans le temps ? Hommes, concevez donc qu'il ne peut y avoir de temps sans œuvre, et voyez l'inanité de votre langage ! Qu'ils fixent leur attention, Seigneur, " sur ce qui demeure présent devant eux (Philip. III, 13) ; " qu'ils comprennent que vous êtes avant tous les temps, Créateur éternel de tous les temps ; que vous n'admettez au partage de votre éternité aucun temps, aucune créature, en fût-il une qui eût devancé les temps ! » (XXX-195-197).* Cette réflexion est bien moderne par cette intégration de ces mouvements permanents, d'aller et retour entre un présent qui ne peut pas ne pas provenir d'un passé (qu'il faut donc assumer) et d'un avenir qui se construit sur cette période particulière nommée présent. Mais son rapport à Dieu amène probablement à ce que nombre de contemporains ne puissent pas le suivre, d'autant que la question de la prédestination est difficile à admettre sous nos cieux actuels.

V. Jankélévitch nous amène non pas tant à vivre le temps comme quiétude mais nous renvoie à la mort, ultimité qui permet de structurer la temporalité⁴²². Contrairement au sens commun qui identifie le futur à partir du passé sur une ligne orientée de la naissance à la mort, il parle du futur comme condition du passé. Il est vrai que la mort en tant que borne physique de sa propre vie médiate, permet de réaliser grâce aux mémoires la passéité du passé et sa prégnance dans le présent. La présentification est donc bien ce qui permet de vivre l'instant dans une dynamique, dans une tension, dans une in-quiétude structurant la pensée de l'humain, comme M. Geoffroy le montre, la désignant même comme la racine ontologique de l'angoisse existentielle⁴²³. Comment vivre le contraste entre temps vécu et la chronologie objective, se demande V. Jankélévitch durant tout son ouvrage⁴²⁴ ? Comment supporter que le temps sur le moment est lent à passer, alors qu'il est après coup, si vite passé⁴²⁵ ? Face à ce sentiment que la vie n'est qu'un en deçà de la mort, V. Jankélévitch envisage la vie présente comme un pré-avenir. Le devenir est pour lui l'essentiel de sa recherche et le présent est à la porte de ce demain. Comment vivre ce présent dont on n'a pas la conscience réelle ou de façon si sporadique ? *« Le devenir est une continuité infinie en profondeur et en intensité, mais sa carrière est finie en extension ; la vie est une éternité temporaire, un inépuisable qui en fait s'épuisera un jour ! Immérgé dans le présent sans fin, l'homme ne survole cette provisoire éternité qu'au hasard des occasions [...] on ne prend conscience du temps que de temps en temps ; car la conscience du temps est une conscience discontinue. L'attention au devenir et la surveillance du devenir sont en général endormies. La transformation continue de l'organisme se révèle à la conscience de loin en loin c'est à dire par à-coups et saccades⁴²⁶. »* De ce fait le présent « c'est l'immanence continue en survivance comme en préformation des trois temps à chacun qui constitue le devenir⁴²⁷ ». Ne fuirait-il pas entre les doigts ?

⁴²² Geoffroy M., *La patience et l'inquiétude*, Paris, Romillat, Coll. Espace éthique, 2004, p. 187.

⁴²³ Ibid., p. 188.

⁴²⁴ Jankélévitch. V., *La mort*, Paris, Flammarion, Champs, 1, 1977, 474 p.

⁴²⁵ Ibid., p. 204.

⁴²⁶ Ibid., p. 213.

⁴²⁷ Ibid., p. 200.

Le présent comme phénomène

La démarche de toute la réflexion phénoménologique a été de rendre compte de l'intuition sensible des phénomènes. Le rapport de l'homme à son environnement est au cœur de cette recherche. Notre propos est donc éminemment de cette nature.

Comment assumer son temps pleinement vécu, comment se mettre en disposition pour que le soi et l'autrui puissent prendre leur place dans la relation entre eux et au monde dit Husserl soulignant l'importance de la prise de conscience aux choses elles-mêmes⁴²⁸ ? L'épochè qu'il évoque n'est pas seulement une suspension du jugement, comme un arrêt sur image ou une distanciation du réel pour mieux en apprécier la complexité mais un investissement sur la phénoménologie de la perception qui permet de comprendre, au moment où il est vu, perçu avec une saisie pure. Il est comme une donnée absolue ou une donnée transcendante sans référence à une donnée antérieure. Seule la donnée immanente est interprétée, interprétable. *«La phénoménologie en introduisant la notion d'être dans le temps, en définissant ce temps autrement que celui de la physique, va ouvrir une autre dimension, dans l'ordre du qualitatif plus que dans celui du quantitatif, dans la relation intersubjective. L'épochè montre que tout objet de la conscience est un objet temporel, même si tous les objets n'ont pas la même temporalité et si la stabilité des différents objets est relative à la conscience et non objectale : chaque objet dure, et dure nécessairement, c'est à dire : il est continûment dans le temps et il est quelque chose d'identique dans cet être continu qui peut être considéré comme processus⁴²⁹»*. Cet aspect aide à mieux situer la relation dans cette permanence du temps, d'un entre-deux aussi qui inscrit la relation dans une dynamique et pas dans une simple succession d'évènements.

Chercher son ex-istence, cet être-hors-de-lui-même, amène inexorablement l'homme à devenir conscient de sa singularité dans ce monde des vivants, jour après jour mais l'amène tout autant à devoir aller vers autrui pour mieux se connaître. Pas de répit peut-on dire à cette recherche dans le temps, sur le temps. Le développement est alors quête toujours plus profonde du pourquoi de sa présence au monde plutôt que défi au temps qui passe, devenant alors lieu d'une liberté à conquérir sur sa propre condition biologique et sa toute-puissance infantile plutôt que combat contre le temps en lui-même.

Le développement devient cette assomption de cette présence au monde dans son temps à lui et spécifiquement à lui. Le temps de l'autre n'est pas le temps de l'un. Mais les deux en asymétrie totale s'étaient et construisent mutuellement cette *raisonnance* du monde et vivent ces réalliances comme des re_connaissances d'eux-mêmes et de l'autre. En dehors d'une telle position, comment pourrait-on accueillir sans tristesse ni angoisse le temps qui ravine les traits de chacun avec le cycle des saisons rythmant les modifications de la corporéité. Le développement et le temps sont intimement liés. Puisqu'il n'y a pas de temps sans changement comme le rappelle Aristote, mais que tout changement est absolument indivisible comme le rappelle Bergson et puisque le temps est marque du mouvement, marque du changement, le développement est signe du changement mais le changement est aussi marque du principe développement⁴³⁰ ? *«Le temps ne peut pas exister sans changement ; car nous-mêmes, lorsque nous n'éprouvons aucun changement de notre pensée,..., nous croyons qu'il n'y a pas eu de temps écoulé. Ainsi donc le temps n'est le mouvement qu'en tant que le mouvement est susceptible d'être évalué numériquement. Et puisque seule l'âme peut compter, se raconter, se ressentir, il ne peut y avoir de temps sans âme⁴³¹»*. Seule la perception d'un mouvement, qu'il soit sensoriel (rappelons que les capteurs sensoriels sont

⁴²⁸ Geoffroy M., *La patience et l'inquiétude*, Paris, Romillat, Coll. Espace éthique, 2004, pp. 148-161.

⁴²⁹ Ibid., pp. 53-60.

⁴³⁰ Bergson H., *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, Quadrige, 1998, p. 158.

⁴³¹ Aristote, *Physique*, Paris, Belles Lettres, Série grecque, T.IV, 1991.

tous sensibles à la variation et pas au continuum), ou qu'il soit intérieur (mouvement de l'âme) donne l'antérieur et le postérieur, l'avant et l'après, le passé et un futur anticipé.

La qualité au monde est liée à l'intensité de sa relation à ce monde qui l'entoure, qui le fait lui. L'homme n'est pas seulement dans le temps mais il est temps, dit Heidegger⁴³². Il reprend autrement Augustin qui soulignait que le temps n'existe que par l'esprit de l'homme. Si l'horloge permet d'indiquer la spatialité de l'instant par rapport à un autre (avant ou après, plus ou moins loin), cela n'est qu'une expérience qui se traduit dans ce rapport au temps. Le «*Dasein*» qui n'est qu'une sorte de «*je-suis-présent-au-monde*» affirme que le temps est constitutif de ce *je suis*, véritable modalité intrinsèque de l'être. Propos que nous rejoignons en disant que l'homme par son face à face à lui-même, c'est à dire face à ses propres morts de lui-même, et face à ses propres fins immédiates, est une personne singulière à toute autre, et même à soi-même jour après jour. Dans son propos, oublierait-il cependant que l'homme est morts successives dans ce temps sans attendre la mort finale. Il nous semble qu'il faut ajouter que ce vivant, cet étant du fait qu'il est être-pour-la-mort d'Heidegger est surtout être-mortel, être-parce-que-mortel.

Un présent parce que Tu le rend présent

Nous reprenons ici Buber dont la simplicité dit si bien l'essentiel de la relation qui rend tout moment, tout instantané et tout temps-vécu comme un *présent-vécu*. «*L'instant présent, n'est pas l'instant ponctuel qui ne désigne jamais que le terme mis par la pensée au «temps écoulé» et l'apparence d'un arrêt dans cet écoulement, mais l'instant véritablement présent et plein n'existe que s'il y a présence, rencontre, relation. Dès que le Tu devient présent, la présence naît*»⁴³³. La relation est donc bien basée sur la synchronie d'une présence réciproque et sur la diachronie de la relation toujours dynamique entre un passif (degré de confiance antérieure à toute relation) et un futur (degré de coopération différent après cette relation), nécessaire coïncidence lors de la relation entre deux personnes. M. Geoffroy qui reprend toutes les facettes de cette temporalité phénoménologique dans son essai⁴³⁴, souligne que le temps délierait donc la relation du même à l'autre, de l'obligation de n'être qu'un simple savoir. La relation entre deux personnes recèlerait donc une coprésence du même et de l'autre, laquelle ne pourrait se situer dans une synchronie idéale. Le présent ne semble avoir d'importance que par le rappel de la présence de la mort, présence induite par la présence implicite d'un autre, face à face qui lui renvoie sa présence, qui lui fait prendre conscience de sa présence au monde et qui lui adresse le message que son être-à-la-mort vaut plus qu'un être-du-néant et est surtout un être-pour-autrui. «*Je ne définis pas l'autre par l'avenir, mais l'avenir par l'autre, puisque l'avenir même de la mort a consisté dans son altérité totale*»⁴³⁵.

Le temps-vécu est aussi temps de la réassurance de l'absence du néant, qui n'est pas la mort, ni l'après mort. Cette réassurance est alors donnée par le regard de l'autre, même et pourtant si autre, tension entre ego et alter ego.

Le présent-vécu

Le présent-vécu vient d'un passé-vécu-présentifié

Qu'est ce que le présent si ce n'est cette capacité de penser, de douter, de se remémorer ? Qu'est ce que se remémorer si ce n'est de chercher dans le passé une information

⁴³² Heidegger, *Etre et temps*, trad. Fr Vezin, Paris, Gallimard, Philosophie, 1986, 590 p.

⁴³³ Buber M., *Je et Tu*, trad. par G. Bianquis, Paris, Aubier, 1969, p. 31.

⁴³⁴ Geoffroy M., *La patience et l'inquiétude*, Paris, Romillat, Coll. Espace éthique, 2004, 315 p.

⁴³⁵ Levinas E., *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1998, p.74.

qui prendra place dans le présent même si le passé est passé ? Penser le passé n'est pas simplement résurgence du passé car ce passé réintroduit dans le présent va continuer à construire et à modifier le présent-vécu. Le présent n'est pas éternité de ce fait car le passé est effectivement passé mais par contre, l'information, la remémoration d'une situation viendra construire le présent, certes avec les aspects techniques ou rationnels ou cognitifs purs, mais surtout avec le passé-vécu (en fait un *présent-vécu* devenu passé ou *présent-vécu-passé*) qui a permis d'apprendre cette information et surtout de vivre une expérience. Le passé n'est passé que pour l'histoire. Mais l'homme qui s'en resservira, fait revivre non seulement le fait, mais bien plus l'intention, le ressenti et les modifications de vie, de pensées d'image de soi, de capacité d'interrelation qu'il a amenée, qu'il a produite avec toute l'affectivité engagée. Cette durée-pensée de ses souvenirs recherchés puis retrouvés devient durée-vécue, d'un passé-vécu réactualisé (ou *passé-vécu-présentifié*) qui prend une part pour construire ce présent-vécu nouveau⁴³⁶. Le passé n'est donc jamais simple notion, rangée au fond d'une bibliothèque mais bien plus traces affectives, passé-racines véritables permettant de construire l'homme pour qu'il ne ploie pas sous le vent du *souffle vital* à la prochaine période de la vie⁴³⁷. Il ne doit être en rien synonyme de passé-gouffre qui aspirerait tout cet élan vital pour ne plus lui permettre de se mettre en route. Du devenir du passé que ce soit en *passé-traces* qui deviennent vitales car deviennent racines ou en *passé-gouffre* qui rétracte et enterre va dépendre le degré de coopération et de confiance que chacun des protagonistes aura pu augmenter ou amoindrir lors des relations *présent-vécu-passé*, c'est à dire lors de toutes les expériences antérieures.

Le temps de l'action telle l'unité d'un chapitre d'un livre

Avec H. Bergson⁴³⁸, le présent est une durée, flottante comme ce temps pris à prononcer cette phrase. Mais que dire de la phrase précédente et de celle qui suit ? Font-elles partie du présent ou doit-on la désolidariser de ce présent ? Qui est celui qui peut dire ce qu'est son présent si ce n'est celui qui lui attribue une valeur ? Le passé n'interviendrait alors que lorsque l'attention lâcherait, dit-il. En un mot, le présent tombe dans le passé quand nous cessons de lui attribuer un intérêt actuel. Tant que l'action se fait sentir, l'évènement demeure présent. D'ailleurs, tout changement est en soi indivisible, le temps présent est donc durée tant que l'intérêt se donne à l'action, souligne-t-il. E. Minkowski le dira autrement quand il parle de son propre livre mais ajoutera l'importance d'une dimension appelée l'élan vital que nous retrouverons dans notre réflexion plus loin⁴³⁹.

A notre tour de souligner à partir de tout ce que nous avons pu montrer depuis le début de ce travail et notamment à partir du fait que l'essence même de l'homme est d'être-en-relation que le présent-vécu est bien le temps de l'action depuis sa préparation, sa réalisation et sa conclusion avant de passer à une nouvelle action en relation avec autrui.

Robinson Crusoe nous apprend beaucoup sur ce domaine⁴⁴⁰. Qu'est ce que le présent-vécu seul sur son île déserte si ce n'est cette tension pour trouver le moyen de faire un radeau, pour retrouver la vie, c'est à dire la vie avec d'autres congénères. Faire un radeau n'aurait d'autres implications que celle de refaire alliance avec ceux-là mêmes qui l'avaient évincé du cours du temps. Il en était de même, quand en absence d'aucune relation directe, Robinson était dans une dynamique de tension soit pour retrouver des congénères, soit parce qu'il craignait de tomber sur les cannibales.

Le présent se construit donc entre désirs, plaisirs, déconvenues, et nouveaux désirs. Le présent-vécu ce n'est pas le découpage d'un film cinématographique⁴⁴¹ étudiant chaque image, découverte l'une après l'autre à la vitesse de 25 images secondes, ni lettre après lettre

⁴³⁶ Ibid., p. 23.

⁴³⁷ Bergson H., *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, (1941), 2003, pp. 89-98.

⁴³⁸ Bergson H., «La perception du changement », in *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1991, p. 169.

⁴³⁹ Minkowski E., *Le temps vécu*, Paris, PUF, Quadrige. (1930) 2005, p. 39.

⁴⁴⁰ Defoe D., *Robinson Crusoe*, 1719, Trad P. Borel 1835. http://fr.wikisource.org/wiki/Robinson_Crusoe%C3%A9_-_36

⁴⁴¹ Bergson H., *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, (1941), 2003, p. 304.

d'une phrase d'un poème afin de construire le mot ou la phrase mais bien plutôt la séquence d'une action, d'un acte, de toute la mélodie parcourant ce poème qui prend du sens pour celui qui le vit ou celui qui regarde, c'est l'action dans le livre qui se parcourt d'une phrase à l'autre.

C'est cette durée qui donne à l'homme la capacité de se dire *Je* en pleine authenticité, en pleine capacité d'assumer son propre désir, cette attente, et en accueillant totalement le goût de l'advenir du plaisir. Ce plaisir qui ne pourra être total que s'il est partagé avec autrui. Le présent-vécu est cette ouverture vers l'autre, est écoute d'autrui, afin que l'un et l'autre partagent un moment rare, de découverte de leur propre identité et s'aident mutuellement à découvrir aussi leur propre identité.

Présent-vécu comme durée de tout un projet

Qu'est ce que le présent-vécu si ce n'est la durée de tout un projet, allons-nous montrer ? On peut rapprocher cette vision du présent de la position de tout être qui est soumis à des désirs. Son attente est forte et il est tendu vers son aboutissement. Que cet aboutissement soit positif ou non, il y aura en quelque sorte une mise en acte de cette tension qui donne à vivre intensément ce temps. Il n'y aurait aucun plaisir s'il n'y avait pas eu de désir. Comment vivre un présent qui se satisferait d'un instantané dans de telles conditions. Dire le présent-vécu, c'est dire ce pro-jet de vie qui l'anime, qui lui donne une position spatiale, une consistance. L'instantané n'a jamais pu donner de consistance. Le présent est dynamique, dynamique de la pensée, de la parole, de l'action. Le présent-vécu c'est une assurance que nos racines nous permettront de grandir, face aux tempêtes de la vie, face aux contradictions humaines rencontrées. Le présent-vécu est ce pouvoir d'être mis-en-présence, mis-en-présence de soi à soi, de soi vis-à-vis des autres et avec les autres en mouvement vers une parcelle nouvelle de soi-même comme un autre. Mais puisque projet il y a, il aura une finalité et donc une fin. Le présent-vécu va donc prendre fin quand l'investissement, l'intérêt actuel⁴⁴² a cessé ou quand la fin de l'action est atteinte. Cette phase de mise-en-absence fait alors advenir le présent-vécu comme un passé, parfois tombant dans le monde de l'oubli ou parfois devient *passé-vécu-présentifié* quand par le souvenir, un des deux protagonistes va de nouveau s'en servir pour un projet c'est à dire un *présent-vécu-avenir*.

Le présent-vécu se construira donc entre une «mise-en-présence» et une «mise-en-absence» comme nous l'avons montré précédemment en reprenant les analyses de G. Le Cardinal⁴⁴³. Le présent-vécu c'est assumer toutes les étapes de ce projet qu'encadrent cette mise-en-présence et cette mise-en-absence.

Si présent il y a, celui-ci se conjugue avec autrui et il faudra bien un début, un commencement à cette relation. Le présent-vécu est donc cette possibilité de se nommer avec un langage commun avec un prochain. Le présent est la dynamique réalisée par la pensée et l'action que deux (cela pourrait être un groupe de personnes mais nous ne parlerons que de deux personnes afin de ne pas rendre difficile la rédaction) protagonistes auront envie de réaliser ensemble. Plus encore, le présent-vécu c'est déjà la capacité de penser à entrer en présence avec autrui, et cela nous amène à vivre les phénomènes avant même de pouvoir les activer effectivement. Un projet dans la pensée d'un homme crée la dynamique de la mise-en-présence. Le projet est parfois réduit à une unique pensée créative, imaginative, performatrice, loin de la réalité. Idéalisé, idéalisable, le projet peut n'être que futilité ou que souhait éthéré. Mais même ainsi, combien de personnes n'ont-elles pas été mises en route par des projets idéalisés ? Encore faut-il que deux personnes puissent se rencontrer afin de mettre en place le projet. La mise-en-présence des deux protagonistes demande de pouvoir se rencontrer au bon

⁴⁴² Bergson H., «La perception du changement», in *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1991, p. 169.

⁴⁴³ Le Cardinal G., Guyonnet J.-F., Pouzoulic B., *La dynamique de la confiance*, Paris, Dunod, 1997, 244 p.

moment et au bon endroit, quand tous les deux sont réellement disponibles. Encore faut-il le vouloir et savoir se rencontrer ? Encore faut-il se mettre en disposition pour cette mise en relation ? Les écueils sont nombreux pour mettre déjà en difficulté la relation. La mise-en-présence est action positive. Cet aller-vers n'est jamais vraiment passif car elle ne peut pas s'imposer sauf à être vécue comme intrusion ou hétéronomie. E. Levinas⁴⁴⁴ certes, situe une telle mise-en-présence à partir du seul fait que son regard est posé sur l'autre. Nous l'avons déjà souligné, se laisser envisager réciproquement par cet autrui est un phénomène aussi actif que celui de détourner le regard d'un visage qui vous demande une mise-en-présence. La passivité décrite par E. Levinas n'est qu'apparente. L'asymétrie n'est aussi qu'apparente car si l'homme croit pouvoir se détacher d'un visage rencontré, il n'en est rien. Il n'est pas facile de savoir qui des deux protagonistes est le plus vulnérable. La relation qui peut être manquée du fait d'une sorte d'immobilisme d'un des deux n'est aussi qu'apparente, car si consciemment l'un et l'autre peuvent ne pas y avoir prêté attention, la tension créée par une telle mise-en-présence mal effectuée amènera obligatoirement une absence de mise-en-absence ... amenant indéniablement au passé-gouffre. La résultante du degré de confiance en chacun aura diminué d'autant. Surtout si aucune nouvelle mise-en-présence ne permet d'entrer dans une dynamique d'action-pardon.

Vivre le présent-vécu c'est aussi partager le projet que les deux personnes peuvent et veulent réaliser ensemble et puissent lui donner du *Sens*. Que faire ensemble, comment être ensemble et sont-ils qualifiés pour réaliser ensemble le projet, doivent-ils se demander ? Le présent-vécu est ce temps où chaque protagoniste va essayer de connaître l'autre, pour savoir s'il est suffisamment « compétent et adapté ou approprié » pour l'action prévue. A ce moment de l'interaction va se partager le niveau de confiance initiale. Si la confiance initialement à l'action est forte, l'attrait d'interagir avec l'autre sera probablement fort. Si c'est le contraire, et malgré les compétences que l'un peut montrer à l'autre, l'attrait à communiquer ensemble restera faible.

La seule réalisation du projet résume souvent pour chaque personne ce qu'il croit être le présent-vécu alors que la réalisation de l'action est certes importante mais ne peut pas être considérée comme présent-vécu à elle seule puisque tout ce qui l'a précédé est d'une toute aussi grande importance ainsi que les étapes suivantes.

Suite à toute réalisation d'un projet, les protagonistes évaluent leur action. Mais la question de savoir s'ils ont fait ce qu'ils avaient souhaité au départ est au cœur de ce présent-vécu. La question est cruciale car si la définition du projet n'avait pas été claire préliminairement à l'acte, comment peut-on espérer obtenir satisfaction à ce qui n'a pas été recherché ou formulé et quelle en sera la résultante sur chacun ? Peut-on se satisfaire de la réalisation du projet qui ne serait pas conforme à la demande du départ ? Les questionnements éthiques sont centrés sur les trop nombreuses inadéquations entre demandes d'une part et réalisation des projets d'autre part. Le monde Anglo-saxon répond à cette interrogation par la contractualisation de toute relation. Le présent-vécu peut alors tendre à un échange désaffectivé où chacun a pu en connaissance de cause signer au bas d'un document les éléments de l'accord sur le projet à venir. En guise de quoi, il sera facile de demander au tribunal de régler les contentieux si un des protagonistes ne s'est pas acquitté de son rôle assigné et donc du résultat escompté. Tous en seront quittes. Pour ma part, il n'est pas possible de m'en tenir à cette partie pour parler de présent-vécu car bien au contraire, la relation ne s'établit pas entre deux pages de contrats mais bien entre deux consciences, deux *étants* qui certes veulent obtenir un résultat attendu, mais bien plus entre deux *Etants* qui au plus profond d'eux-mêmes vont analyser le degré de coopération ou de confiance positif ou

⁴⁴⁴ Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Lgf, Biblio essais 4121, 2004, 286 p.

négatif obtenu au cours de l'action du présent-vécu. Et quoique les plus éminents contractualistes pourront dire, aucun homme n'échappe à ce souci d'avoir été ou non respecté lors de toute action. Le présent-vécu est centré par ce temps d'évaluation-de-la-confiance-résultante où finalement tout se joue dans ce temps-vécu sur lequel même H. Bergson ou E. Minkowski n'ont pas réellement insisté. Cette étape est malheureusement bien souvent scotomisée et chacun oublie de vivre ce temps de restitution intime du ressenti de ce que cette relation-action, ce présent-vécu-action a pu apporter à chacun. Il est possible de résumer cette étape d'évaluation-de-la-confiance-résultante par ces questions. *« Après cette action, qu'elle que soit sa réussite en tant que telle, suis-je satisfait au cœur de mon identité ? Ai-je pu grandir en humanité ? La confiance interpersonnelle est-elle accrue ? Ai-je construit en moi une image positive ou négative ? Me suis-je senti instrumentalisé par autrui et si oui, quel degré d'asservissement ai-je dû subir ? Suis-je en paix avec moi-même ? Suis-je fier de ce que j'ai pu réaliser avec autrui, grâce à autrui ? Qu'ai-je appris de mes ressources intérieures, de ma capacité à rebondir, à dépasser les difficultés ? Qu'ai-je appris sur la vie, sur sa complexité ? »* A autrui de se poser les mêmes questions. Il est probable que les réponses seront très variables selon les situations et les personnes en jeu. Si cependant un des deux pense avoir plus de débits que de profits comme peut le dire un financier au décours de la relation, il est difficile de croire que cette relation accroisse le degré de confiance qu'il aura en lui-même, et avec autrui, et aussi peut-être avec toute autre personne avec qui il aura à cheminer ensuite. Le degré-de-coopération ne pourra pas être accru et cela rendra plus compliqué la relation suivante.

Arrive alors cette fin du présent-vécu avec la mise-en-absence entre les deux protagonistes. Cette séparation qui amène directement ou non à une nouvelle mise-en-présence. L'au revoir est aussi une étape d'une très grande importance et d'une excessive richesse puisqu'elle ne peut être réussie que si les deux ont loyalement et sincèrement partagé l'évaluation technique et l'évaluation-de-la-confiance-résultante. Sinon combien de faussetés ou de faux-semblants restent en suspens. Comment peut-on penser se remettre ensemble pour un nouveau projet si le précédent n'a pu apporter à l'un ou l'autre une réponse complète et positive ? Qui voudra continuer de travailler, de passer des vacances, de se faire soigner par une personne avec qui le précédent projet ne s'est pas réalisé positivement à ses yeux ? De quels pardons faudra-t-il parler entre eux avant qu'ils ne puissent en vérité entrer dans un nouveau présent-vécu.

Et puisque toute la vie, n'est que mise en acte, en action, en parole avec autrui, chacune d'elles sont autant de présent-vécus les uns à la suite des autres. Dès lors une mise-en-absence précèdera une mise-en-présence. Un passé-vécu précèdera un nouveau présent-vécu. Mais cet homme en développement permanent, cet homme dans sa propre et singulière temporalité ne pourra entrer dans une nouvelle mise-en-présence, qu'avec toute son historicité, ses oublis et souvenirs, ses dénis et ses sacs à poubelles (Jung), ses boîtes à caresses (J. Montbourquette) et sa certitude ou non d'être aimé et aimable quoiqu'il ait pu faire antérieurement. C'est dire si le passé-vécu doit devenir passé-vécu-présentifiable et non pas passé-gouffre afin de construire l'homme pour un nouveau présent-vécu.

Le présent-vécu comme projet

Durée du Présent-vécu

Ainsi, il nous paraît important de signifier combien une durée vécue n'existe que dans l'interaction et l'intersubjectivité et qu'à ce titre, l'homme doit pouvoir croître en sa liberté d'homme au fil de ses présent-vécus. Comme H. Bergson, le rappelait, chaque présent-vécu peut avoir une dimension différente selon la façon dont chacun s'inscrit dans la relation. La durée d'une relation, via la réalisation de l'action, d'un projet, d'une situation peut-être

parfois très brève, du simple bonjour, à une maladie aigue durant quelques jours avec guérison complète ou au contraire très longue comme un présent-vécu d'une maladie chronique. Dire que le présent-vécu dure toute la vie d'un malade chronique (un diabète, une sclérose en plaque) peut paraître une façon outrancière de décrire des étapes différentes de la souffrance de la personne. Cela serait vrai si notre propos de présent-vécu permettait d'éviter de voir ce présent qui file, qui s'échappe entre les mains. Nous avons au contraire montré que le présent-vécu est d'abord un temps de responsabilisation et d'assomption de son état ou de ses états au cours de la durée de cette action.

Bien entendu, notre quotidien est semé d'actions de quelques secondes et paraît ainsi conforme à l'idée que nous avons du présent, d'un présent toujours fluide, quasi liquide, quasi instantané. Assumer son présent-vécu, c'est assumer cette façon d'appréhender toute chose dans un contexte (spatialité), dans une dynamique temporelle, pour que chacun lui donne du *Sens*.

Assumer le principe développement c'est accueillir combien chaque présent-vécu construit l'homme, ouvre sur sa propre identité autant que sur celle qui nous a fait face. Le présent-vécu aura été autant la recherche à deux d'une lettre dans un alphabet, la lecture d'un mot dans une phrase, ou d'un paragraphe dans un chapitre, lire un livre... autant de présents (entre dons et pardons) qui n'ont de *Sens* que si chacun d'eux assume que demain ne sera plus comme avant. L'homme ainsi se développe par apports successifs de différentes notions supplémentaires qui avec cette façon de les aborder l'amèneront à sortir de lui-même, à retirer ses enveloppes castratrices, ses enveloppes réductrices figées par des certitudes antérieures. Sorte d'ex-stasis, sortie de la carapace humaine, faisant tomber le masque de sa « persona » pour aller au tréfonds du soi intérieur.

Plusieurs présent-vécus peuvent-ils être vécus simultanément ?

Notre réflexion nous amène aussi à montrer combien l'homme vit plusieurs présent-vécus en même temps. Autant de présent-vécus oserais-je dire que de projets entamés. Non pas là encore pour entrer dans une attitude de toujours plus, de faisons plus de choses à la fois afin de ne pas perdre de temps. Mais parce que l'homme peut donner du *Sens* à toute seconde de sa vie et l'intégrer dans des dynamiques variables suivant la façon dont il peut et il veut relier chacune de ces secondes à ses relations dans des projets diverses.

Prenons l'exemple d'une vie de couple par exemple. Certains auront probablement du mal à s'imaginer vivre un présent-vécu au cours de tant d'années. Mais peut-être faut-il qu'il entre dans cette dynamique d'un présent-vécu qui pourra se découper en autant de présents sur des projets d'intensités et de durées différentes. Le Présent-Vécu doit aussi être vu comme une somme de présent-vécus qui se tuileraient, qui se superposeraient et qui font ainsi la richesse de la vie. Si un présent amène peu de satisfaction ou s'il est lié à une relation sans enjeu particulier (un travail répétitif sans enjeu majeur), un autre vécu concomitant peut avoir un fort enjeu.

Le présent-vécu, c'est toujours réactiver le degré de confiance résultante

Vu son importance, je ne peux pas ne pas revenir sur le fait qu'il n'y a pas de présent sans réactivation du coefficient de coopération (par l'évaluation-de-la-confiance-résultante) qui est fonction de l'histoire de chacun, de l'histoire de soi avec son passé parfois passif parfois signe d'espérance. La confiance est au cœur de la vie. Chaque étape du développement de l'enfant par exemple est à chaque fois une entrée dans un présent-vécu avec l'adulte qui lui fait face et qu'il doit aussi assumer. L'enfant dans ses étapes de développement nous montre s'il en était besoin, combien ce degré de confiance antérieur en soi et en l'autre est vital, est vitalisant pour l'aider à assumer cette étape. Si l'enfant part avec

un capital de confiance assez démesuré vis-à-vis de l'adulte, il a vite compris combien certains adultes étaient plus ou moins insignifiants et délétères. La dépression du nouveau-né est en effet rapide quand sa mère ne peut lui apporter un minimum de réassurance. Combien en est-il de même lors de l'adolescence quand les parents n'osent plus affronter la tempête que leur enfant vit et laissent le bateau de l'adolescent à la dérive sans prendre la mesure de leurs responsabilités. Il revient bien à l'adulte de « tuer » son enfant en tant qu'enfant pour le faire advenir à cet adulte en devenir et non pas attendre que le fils « tue le père » comme il est trop souvent dit. A l'adulte de prendre sa responsabilité de faire accoucher l'enfant à l'adulte par son acte courageux de le sortir de sa gangue infantile. Car comme d'un accouchement de l'enfant du sein de sa mère, non seulement la mère doit l'expulser (faire un réel effort), non seulement l'enfant fœtus doit participer activement à sa sortie, mais il est aussi nécessaire d'avoir l'aide d'un tiers pour aider à cet accouchement. Nous retrouvons ici les *Je-Tu-Il* de P. Ricœur dans une dimension bien particulière.

Si tous ces présent-vécus ne sont pas encadrés par l'amour, par la réassurance par le tiers, par ces dons et pardons réciproques renouvelés, comment vivre ces moments d'effroi face à l'inattendu, face à l'inconnu ? Chaque étape de vie, chaque période de vie, chaque présent devrait pouvoir amener une augmentation du degré de confiance en soi et en autrui.

Le présent-vécu, c'est assumer la confirmation de son passé

Dans le même ordre d'idée que la réactivation du degré de confiance, le présent-vécu c'est aussi l'assomption de sa propre identité qui n'a de sens que par le passé qui en a permis l'élaboration. Dans ce passé, l'homme a pu poser des choix qu'il voulait être totaux, irréversibles. Se marier, entrer dans une confession religieuse par un baptême ou par un projet de vie particulier comme l'entrée dans un ordre monastique sont des engagements universels et ces engagements « pour la vie » sont probablement aussi une des spécificités de l'humain face au monde animal. Cette parole donnée est dite sacrée. Si cette parole est vraie et pleine le jour de cet engagement, si cette parole a été dite après longue réflexion, il n'empêche que l'humain doit réactualiser son engagement au fil de jours et au fil des années. Le présent-vécu est donc bien ce temps de convocation de son histoire, en vue de la confirmer ou non en lui donnant un *sens* nouvellement éclairé. Il en est de même dans une situation de deuil. L'humain doit, années après années, retravailler sa relation à l'être perdu car ses pensées et sa manière de répondre à la perte vont évoluer au fil des mois et années. Rien n'est jamais acquis une fois pour toute. Aucune situation n'est stable comme notre entropie biologique nous le rappelle. Il est vrai que l'oubli fait partie aussi de la vie et que si le passé-vécu-présentifié aide à construire le présent, il ne doit pas être si envahissant dans la pensée qu'il en deviendrait totalitaire, rendant impossible toute réelle actualisation du passé-vécu selon le filtre de ses capacités (sensorielles, intellectuelles, physique). E. Minkowski en souligne toute l'importance avec le suivi de personnes atteintes de maladies psychiatriques ou neurologiques. La responsabilité de chacun n'est-elle pas d'aider autrui à trouver en lui ces passé-vécus acceptables et donc présent-vécus-à-présentifier qui lui permettront de continuer à se développer ? Car si se développer c'est accepter d'entrer dans le futur-à-vivre, comment vivre ce futur avons-nous déjà souligné si le présent-vécu tentait de sortir d'un brouillard ex nihilo, c'est à dire de rien ? Un humain peut-il être « rien » pour ne vivre que des instants successifs quand même le plus petit de l'homme est la marque de la folie de la conception à deux !

Le présent-vécu est un futur à qui l'homme a donné sa chance

Depuis ce chapitre notamment, il n'est question que de futur sans jamais réellement en parler. Car la peur du demain a provoqué l'ataraxie pour certains et la peur de la mort ultime a

amené l'eschatologie, l'immanence de la vie ou l'amortalité pour d'autres, voire rancune ou colère face à la vie donnée.

De quel futur-à-vivre peut-on, doit-on parler ? Comment assumer son développement si le futur est présent-imposé par les circonstances ? Comment le futur peut-il être présent-choisi pourrait-on dire ! D'autant que si le présent est durée courte ou longue, qu'est-ce que le futur ?

Il ne peut y avoir une nouvelle mise-en-présence, de soi vis-à-vis de soi ou de soi vis-à-vis d'autrui sans mise-en-absence après un présent-vécu. Le futur est donc ce désir voire l'obligation de se remettre en présence. Il n'y a donc pas de futur sans autrui. Quand bien même le futur se choisit comme une vie d'ermite, il n'en a pas pour autant déserté l'humanité, puisque par sa prière et sa pensée il se trouve en union avec toute l'humanité en souffrance.

Chaque présent ouvre sur un futur particulier selon la façon dont les deux protagonistes ont pu élaborer la phase de mise-en-absence. L'absence de mise-en-absence après une action n'empêche pas la dynamique d'une nouvelle mise-en-présence mais la gêne considérablement et de ce fait induira implicitement un futur différent. Futur parfois où les pensées de haine, de remords, de culpabilité envahiront la pensée. Que dire des projets nouveaux dans un tel état d'esprit quand on sait que le présent n'est qu'un futur auquel l'homme a donné sa chance.

Conclusion

Le principe développement c'est donc assumer cette dynamique de vie dans l'intersubjectivité où l'autre a tant d'importance et où chaque relation le construit.

Notre propos a tenté de souligner l'importance cruciale de ce moment d'évaluation-de-la-confiance-résultante, étape intense d'un présent-vécu pendant lequel dons et pardons sont échangés afin de construire le futur-à-venir. Sinon, au mieux n'y aurait-il que résilience et au pire désespoir ?

Le regard sur autrui nous incombe à assumer nos présent-vécus réciproques tout comme à penser ces passé-vécus, c'est à dire la spécificité de l'humain au sein de son environnement et à penser ce futur-à-venir sous la forme de la responsabilité pour demain.

Une spécificité d'humain à assumer

L'homme semble courir derrière son désir, ses préoccupations et sa démesure. Empli de toute-puissance que semble lui donner sa capacité du faire, il ne se rend pas compte que non seulement il se laisse enchaîner par la technoscience qui secrète son propre avenir, mais il refuse aussi d'assumer sa place dans le monde malgré ses efforts *d'autonomie* (sans savoir de quelle autonomie il parle réellement) masqué par son *egonomie* débordante. De quelle éthique pourra-t-on parler ensuite si l'homme n'assume pas ses responsabilités vis-à-vis de son monde ?

Assumer sa spécificité n'est pas simple car si l'humain est bien souvent critiqué de ne penser qu'à l'anthropocentrisme, il fait partie d'un monde biologique dont il est issu selon la pensée évolutionniste. Assumer sa spécificité c'est aussi être redevable de ce qui l'entoure. Encore faut-il regarder autour de soi ! Assumer sa spécificité c'est donner du sens à sa vie c'est à dire penser une destinée et c'est donc au cœur du principe développement. Comment vivre tout cela au fil de sa vie et comment aborder ces questions au fur et à mesure de ses capacités mentales, physiques et psychologiques particulièrement quand la maladie ou le malheur frappe tout au long de sa vie ?

Spécificité de l'humain car unique sur terre

De nombreux débats ont lieu actuellement pour montrer la similarité de comportements entre l'homme et le singe⁴⁴⁵ amenant à vouloir donner à l'animal le même statut que l'homme, oubliant que pour comprendre l'homme il ne peut être considéré sous son seul angle d'« *animalitas* »⁴⁴⁶. P. Singer quant à lui refuse tout «spécisme» et souligne même que l'animal montre parfois des comportements plus sociaux ou surtout nettement moins antisociaux que l'homme⁴⁴⁷. De ces conclusions, ces auteurs considèrent que l'homme devrait au moins prendre exemple sur eux et au mieux accorder à ces animaux une place aussi importante que l'homme se donne sur terre. Pour ces derniers, l'anthropocentrisme doit disparaître et l'homme doit assumer sa nature, sa toute nature et retourner en son sein, dans le sein de *Gaïa*. D'autres par contre, à partir de quelques notions simples soulignent que l'homme ne peut être comparé à aucun autre animal⁴⁴⁸. Avançons à partir de ces réflexions pour essayer de comprendre en quoi le principe développement est le temps de l'assomption de sa nature particulière sur terre et de sa responsabilité⁴⁴⁹.

L'animal est-il l'égal de l'homme ?

L'homme n'est-il qu'un simple animal comme tant d'autres ? Autrement dit, faut-il soutenir que les animaux sont les égaux de l'homme au sein de l'humanité et qu'ils doivent obtenir les mêmes droits ? Ce mode de pensée n'amène-t-il pas à soutenir que l'homme vulnérable ou malade ou le tout petit enfant c'est à dire toutes celles et ceux qui n'auraient pas une conscience complète, deviendraient de ce fait de moindre importance que l'animal ? Est-ce présenter un anthropocentrisme exacerbé que de reconnaître la spécificité de droits et de devoirs de l'homme ? Le développement de l'homme n'est-il pas d'assumer cette position centrale au sein de la nature, au sein de la terre et des créatures qui la peuplent ?

⁴⁴⁵ De Waal F., *Le singe en nous*, Paris, Fayard, Coll. Temps des sciences, 2006.

⁴⁴⁶ Heidegger M., *Lettres sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1970.

⁴⁴⁷ Singer P., *La libération animale*, Paris, Grasset, 1993.

⁴⁴⁸ Meyer J.-M., *Nous sommes des animaux mais on n'est pas des bêtes*, Paris, Presses de la renaissance, 2007, 235 p.

⁴⁴⁹ Jonas H., *Le Principe responsabilité*, Paris, Champs Flammarion, 1990, 402, 470 p.

De quoi est fait l'homme pour se dire spécifique dans le monde animal et oser prétendre à cette destinée ? Si notre essai débute par le devoir d'assumer sa corporéité, celle-ci n'a de sens que si elle est entièrement lieu de la pensée et du Logos. L'homme doit donc accueillir sa singularité, sa différence paradigmatique avec les autres espèces, et a une grande responsabilité vis-à-vis de tous les éléments de la création avec un rôle de veilleur, de protecteur, de jardinier. Veilleur pour anticiper les catastrophes que l'homme par sa technique mais aussi sa technoscience est amené à entraîner. Protecteur, pour mieux protéger les nombreuses formes de vie qui peuplent la planète et qui en font sa richesse. Jardinier, pour aider à ce que chacun trouve encore plus de capacité de trouver sa voie, sa voix, au sein de cette multitude comme le rappelait Aristote.

L'homme être du logos

L'homme est un être éthique, car il est être de réflexion recherchant du *Sens* à son agir et cela dans son environnement et son contexte. Accepter la différence de place et de nature est la première façon de respecter l'animal, animal compagnon de jeux parfois, animal de travail ou animal «sauvage ». Tout confondre ne serait-ce pas au contraire un manque total de respect envers les animaux en les instrumentalisant un peu plus dans le désir de l'homme ? Combien d'animaux sont amenés dans une relation à l'homme de façon très inadaptée (tels un Boa comme animal de compagnie, un homme au Bangladesh se mariant avec un chien, un chien qui dort dans le lit d'un homme !). Que peut en tirer comme profit immédiat ou de profit secondaire un animal qui ne peut penser sa place comme l'homme le pense pour lui ? Il est facile de voir combien ici, l'homme projette sur autrui, sur un animal en l'occurrence, sa pensée ou son désir afin d'obtenir un plaisir personnel. Or n'avions-nous pas dit que tout mécanisme projectif était délétère à toute relation ?

A qui profite la confusion des genres ?

Novembre 2006 : deux députés ont été élus (évidemment par des humains) pour représenter les droits des animaux au parlement des Pays-Bas ! N'est-ce pas perdre ses propres références et donc ne plus s'assumer que de dire que l'animal a les mêmes droits que l'homme, et que de ce fait il aurait la même place au parlement ? Ne pas accepter sa singularité n'est-ce pas entrer dans une confusion des genres et des rôles ? A qui profite cette confusion peut-on se demander ?

Les dépenses s'évaluent par milliards de dollars et d'euros en marketing pour l'alimentation, le toilettage, les restaurants, les cliniques pour animaux. D'une part, l'animal est engraisé, est mis hors de sa nature, de son naturel, de son propre développement pour le plaisir de l'homme, d'autre part les lobbies commerciaux instrumentalisent aussi le propriétaire en le culpabilisant de ne pas en faire assez pour sa bête en l'amenant à croire que l'animal doit prendre une place d'enfant dans sa famille. Le paradoxe, vite atteint dans certaines familles, est que l'enfant pourrait ne plus avoir de place dans cette même famille. Des couples ont demandé d'avorter parce qu'ils avaient déjà un enfant et un animal et que cela suffisait bien ! Pourquoi tombons-nous dans ce travers alors que tout le monde sait que cet agissement est souvent lié à la pression de lobbies financiers ? Cette attitude ambiguë ne vient-elle pas de la perte des propres repères d'humains entre humains, de la perte de la conscience de sa propre responsabilité, de la perte de sa capacité à s'assumer et de la peur du devoir que chacun a envers l'autre humain, cet autre si exigeant ? Cet autrui qui demande tant ! *« Cet autrui que Je ne peux commander, qui ne m'obéit pas alors que mon animal me regarde du coin de l'œil comme s'il me remerciait tous les jours d'être là, alors que mon chien jappe quand j'arrive, alors que je peux caresser mon chat quand je veux et qui ne m'en veut pas (enfin il ne peut me le dire) quand je ne le caresse pas »*, semblent se dire tant de contemporains.

Le développement de l'homme ne peut pas se comprendre comme une tentative de penser égalité entre animaux, quand tant de personnes pensent égalité non pas sous sa forme d'équité, c'est à dire respect du niveau de chacun au sein de cette immensité, mais bien plutôt sous la forme d'un égalitarisme en réduisant chaque espèce à son niveau le plus élémentaire. Bien au contraire, le principe développement est ce temps d'acceptation de sa singularité responsable qui semble finalement dépasser son propre entendement.

L'homme, être moral

Qui d'autre que l'homme peut donner du *sens* à ce qu'il fait ? Il est d'autant plus possible depuis R. Descartes ou E. Kant de réfuter une morale qui ne paraît être qu'une instance surmoïque dominatrice dans une hétéronomie totale. Par contre, E. Kant ne pourrait pas contredire que la relation à autrui s'acquiert par l'aide de tous les membres du groupe humain dès les premiers regards à l'enfant. La position de l'enfant n'est pas le fruit d'une place instinctive comme on pourrait le voir pour un animal (fourmi, abeille). La morale sera ensuite le lien positif entre les membres de la communauté humaine amenant à vivre libre car responsable. Chez l'animal, il ne peut être question du souci d'autrui sauf à parler de stratégie d'adaptation comportementale à une vie commune. La nature n'a pas de justice en soi et l'animal ne peut être juste ou injuste. Il doit survivre. Il n'y a pas de rapport de droits et de devoirs. L'animal est dans un rapport de force, de tension, mais pas de morale. Comment peut-on se dire scientifique à vouloir projeter sur l'animal une pensée humaine ? Ne peut-on pas faire ici un reproche d'anthropomorphisme exacerbé à ceux qui veulent que les droits de l'animal soient reconnus au moins égaux à ceux de l'homme ? D'ailleurs qui croit raisonnablement que le chien pense comme l'homme face à un même événement ?

Qu'est ce que la morale si ce n'est une attitude de la pensée humaine qui l'amène à influencer une action dont l'objectif est d'obtenir plus de justice pour autrui et pour le groupe pour favoriser l'aide au plus vulnérable, au plus démuné, au plus malade, au plus malchanceux, parfois au détriment de son propre intérêt ? Ne tombons pas dans l'abus de langage qui serait de dire que la morale n'est que le fruit d'un vivre ensemble sur terre. La morale n'est donc pas le fruit de la socialisation en tant que processus communautaire mais bien l'émergence d'une pensée partagée par des êtres de logos. Si la vie biologique permet à l'humain d'être logos, ce n'est pas le biologique qui fait la pensée mais la complexité de l'homme. La loi est invention de l'homme pour aider à faire échec à la force d'expansion de chaque homme qui irait au détriment d'autrui, pour faire équilibre entre deux générateurs, deux créateurs qui peuvent aller jusqu'à la déflagration au détriment des deux si un médiateur n'est pas établi.

*«La loi est autre chose qu'une stratégie d'apaisement instinctif. La loi ne surgit pas de simples impressions, mais bien de partage de valeurs éminentes. La loi morale, n'est pas adaptation sociale, mais exigence personnelle pour atteindre une certaine idée de perfection »*⁴⁵⁰. Cette loi morale est une exigence de tous les instants et doit être renouvelée en soi tous les matins. Non programmée, non constante, elle est spécifiquement humaine.

Le développement de l'homme ne consiste donc pas à se couler dans une dynamique de contagion ou de mimétisme et d'empathie, de dressage (conditionnement) mais demande à entrer dans une dynamique d'éducation qui l'amène à la liberté et au jugement de sa propre conduite. Seul l'homme par sa capacité, par le fait qu'il ait appris à dire *Non* peut avoir tous les excès. Tous les excès en mal comme en bien sont possibles. Seul l'homme est cruel, car il peut considérer le pourquoi de l'inadaptation de son geste, de son attitude, et non l'animal. Le

⁴⁵⁰ Meyer J.-M., *Nous sommes des animaux mais on n'est pas des bêtes*, Paris, Presses de la renaissance, 2007, p. 135.

développement c'est faire surgir de chaque être son unicité, sa singularité, en l'aidant à assumer son animalité (son corps, sa sensorialité, sa force pulsionnelle, sa curiosité instinctive) à travers le logos, la raison, la parole, la pensée instruite, et ce, jours après jours, afin qu'il soit dans une disposition de recherche positive et curieuse d'une rencontre interhumaine. Si la rencontre avec une fleur, une pierre précieuse, un animal amène l'humain à réfléchir sur sa propre beauté, la rencontre est univoque car l'homme n'est pas remis en question en profondeur par la fleur, la pierre précieuse ou l'animal. L'enfant psychotique se caractérise d'ailleurs particulièrement par cette difficulté majeure de ne pouvoir regarder autrui réellement dans les yeux par angoisse majeure alors qu'il pourrait jouer avec un animal ou être étonné devant des fleurs. Bien plus, l'animal ne regarde quasiment jamais dans les yeux sauf lorsqu'il est dans une stratégie d'attaque ou de défiance totale⁴⁵¹ !

L'homme est-il trop anthropocentrique ?

Si tous les êtres de la création ont droit au respect, seuls les hommes se donnent une fin en soi. Seul l'homme peut prendre de la distance avec ce qu'il vit, dans des projets, toujours susceptibles d'être remis en question, aménagés selon les contingences ou les devoirs. Si l'humain peut tenir avec arrogance et démesure cette position, il peut aussi faire le choix, choix à répéter chaque instant, d'être responsable de soi et d'autrui.

Le développement, c'est entrer dans une dynamique de responsabilité. L'humanisme naît de la valeur unique de l'humain, qui induit une pratique particulière. Quand l'animal et l'humain sont placés au même niveau, l'histoire a montré combien certains humains devenaient moins importants que les bêtes. La plupart des régimes fascistes (Nazis notamment) ont voulu donner une place identique à la bête. Elle au moins, se laissait faire, se laisser dompter, se laissait transformer alors qu'un humain malade, vulnérable ne pouvait que rendre la race moins bonne. Le régime qui se battait au nom de la sélection naturelle, idéologie tirée du national darwinisme, niait la valeur de l'humanité en soi tout en proclamant la valeur de l'animalité en soi.

Toutes ces questions sont très anciennes puisque la plupart des philosophes ont essayé de comprendre la place de l'homme par rapport à une nature positive (Aristote) ou une nature qui semblait trop sensible aux sensations (Kant et les « lumières »). Pour eux, l'homme valait mieux que sa place naturelle, et il devait s'en extraire ou la dominer par la raison et la liberté de pensée. « *Les lumières placent l'infini dans l'aventure de l'histoire, et non plus dans la relation à Dieu* »⁴⁵². Même si cette façon de penser a pu choquer la pensée de l'humanisme chrétien, l'homme est toujours au centre de la réflexion chez les kantien. L'homme a à trouver son salut seul, dans la raison ou avec Dieu. Pour ces derniers, l'homme ne peut pas être qu'un simple artefact de l'univers et aucun ne prônait de s'adjuger par désir de toute-puissance un pouvoir exorbitant sur toutes les créations de la terre ?

Réflexions

Si au vu de ces quelques réflexions actuelles, il ne semble pas possible d'attribuer une finalité à l'évolution tout entière, l'homme doit convenir aussi que sa supériorité sur le monde animal n'est pas assurée comme semble le prouver la durée de vie des bactéries. Plutôt que de se demander si la vie a une finalité dans une autre situation que sous sa forme terrestre, certains ne manquent pas de se poser la question inverse, à savoir quels éléments manquent ou surgissent pour empêcher l'amortalité. La question de la science au service de l'homme amène doucement à faire croire à l'homme qu'il doit passer au service de la science, afin

⁴⁵¹ Marcelli D., *Les yeux dans les yeux, L'énigme du regard*, Paris, Albin Michel, 2006.

⁴⁵² Meyer J.-M., *Nous sommes des animaux mais on n'est pas des bêtes*, Paris, Presses de la renaissance, 2007, p.182.

qu'elle (la science) puisse avancer au plus vite. La science s'autonomisant pour le bien être de la société.

Pour rendre plus complexe encore la réflexion, la finalité est-elle celle de l'homme en tant que tel ou est-ce celle de la pérennité des gènes ? Cette dernière hypothèse peut être faite à partir de la constatation que les cellules somatiques du corps humain ont une capacité de réplication d'au maximum 70 fois et que cette capacité permet à l'homme de procréer et de pérenniser la transmission des gènes mais qu'il ne peut aller au-delà. La finalité serait-elle donc de mourir à soi-même pour l'ouvrir à une autre personne ? Au vu de toutes les réflexions émergeant des philosophies reprochant à l'homme d'être spécifiquement homme, la finalité du développement ne peut être alors que recherche d'un toujours plus et d'un mépris de tout ce qui viendrait gêner son propre profit ou son propre accroissement.

Le principe développement tel que nous tentons de le déployer dans notre propos en est bien éloigné quand tout nous montre que l'homme doit assumer la succession de présent-vécus amenant à l'ouverture de soi sur soi, à la recherche de son soi profond dans l'humilité de son interdépendance et de sa responsabilité à autrui. Comment d'ailleurs ne pas reprendre H. Bergson dans l'évolution créatrice qui essaie de répondre aux mêmes questions en soulignant que seul le passé pouvait se regarder et s'apprécier mais que l'avenir n'est que découverte et création ex nihilo. *«C'est en vain qu'on voudrait assigner à la vie un but, au sens humain du mot. Parler d'un but c'est penser à un modèle préexistant qui n'a plus qu'à se réaliser. C'est donc supposer, au fond, que tout est donné, que l'avenir pourrait se lire dans le présent. [...] Sans doute on pourra toujours, en jetant un coup d'œil sur le chemin une fois parcouru, en marquer la direction, la noter en termes psychologiques et parler comme s'il y avait eu poursuite d'un but. C'est ainsi que nous parlerons nous-mêmes. Mais, du chemin qui allait être parcouru, l'esprit humain n'a rien à dire, car le chemin a été créé au fur et à mesure de l'acte qui le parcourait, n'étant que la direction de cet acte lui-même. [...]. »*⁴⁵³ A l'homme donc de donner au futur, à son futur sa couleur en pleine konomie. Le finalisme qui pourrait être comparé à la prédestination ou au déterminisme que H. Bergson critiquait est en effet soit trop simple soit trop totalisant et en tous les cas non humanisant. *«Jamais l'interprétation finaliste, telle que nous la proposerons, ne devra être prise pour une anticipation sur l'avenir. C'est une certaine vision du passé à la lumière du présent. Bref, la conception classique de la finalité postule à la fois trop et trop peu. Elle est trop large et trop étroite. »*

Tout cela rejoint la seconde partie de notre interrogation sur la liberté que l'homme veut se donner. Est-elle une utopie, une subjectivité, un leurre ? Et si l'homme se sent libre, de qui et de quoi peut-il se sentir libre ? Nous avons déjà longuement parlé de cela autour des concepts d'autonomie, d'hétéronomie pour aboutir au concept de konomie. Nous soulignons donc ici que la liberté est bien assumption de sa finitude déployée et envisagée grâce à l'art du dévoilement et du déploiement des Tu(s) qui l'ont regardé.

⁴⁵³ Bergson H., *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, (1941), 2003, p. 51.

Une liberté d'humain à assumer

Est-il possible de se développer sans liberté ? Assurément pas, sauf à croire que notre sort est lié à une roue, à un dieu impersonnel. Mais la liberté est-elle absence de présupposé ou absence de destinée ? La question est bien ancienne. Alors que notre réflexion nous amène à dire que l'homme doit assumer sa condition au fil de son développement, nous avons déjà souligné que le développement n'était en rien prédestination ni prédétermination même si depuis le début du travail en effet, nous ne pouvons que constater que l'homme est soumis à de nombreuses contraintes comme la mort cellulaire, les phases de développement qu'il ne peut pas ne pas traverser, les maladies délabrantes, puis la mort ultime. Cela n'est en rien contradictoire, car comment pourrait-il se situer dans le monde sans structuration ni insertion dans le monde ? Bien au contraire, l'homme a à chaque instant l'occasion d'affirmer sa présence au monde de façon singulière et spécifique. Sa liberté est cette assomption à cette responsabilité. L'homme doit-il supporter les affres de cette vie comme les stoïciens l'ont proposé, doit-il tout combattre par la connaissance technique qui remplacera bien toutes ces contraintes biologiques devenues insignifiantes ou est-ce à une autre ataraxie que notre propos convie l'homme ? Assurément pas, mais bien à une reconnaissance de la seule manière de se dire humain, à savoir s'ouvrir sur une relation, autant relations à soi pour tenter d'y découvrir une complexité riche d'imprévus que relations à autrui avec qui la vie est mystère. Ce mystère-ensemble qui doit être pensé comme toujours possible puisqu'il a été donné à l'homme l'action magique du pardon, capable de changer le cours du temps.

Dans cette approche, nous nous focaliserons sur le fait que la vie est liberté quand il y a assomption de sa finitude. Ce qui pourrait paraître paradoxal doit montrer au contraire qu'accepter cette perspective rend l'homme serein car il n'attend plus de conquérir le pouvoir pour le pouvoir, la technique pour la technique, le savoir pour le savoir, mais l'aide à chercher du *Sens* à une vie qui est la sienne, et rien qu'elle, tout en donnant toute la mesure à la mise en valeur de ses talents pour le profit de tous. Parcourrons maintenant en quoi l'homme est limité, est limite et donc unique, puisque contenu et contenant spécifique et que cette limite est constitutive de sa liberté. Le contraire ne serait que simple évanouissement dans un grand tout inconsistant où rien ne peut se développer.

Comment s'assumer si l'homme est soumis à une prédestination ?

La vie est-elle donc lieu et instants où l'homme perd toute capacité à infléchir la destinée ? L'homme est-il un être choisi et ne peut-il plus que suivre une route toute tracée ? Comment vivre un présent-vécu si l'homme en est l'obligé et quel futur proposer s'il se sent instrumentalisé ?

Je propose de présenter les différentes représentations de la prédestination (depuis la prédestination par la nature, à la prédestination théologique ou la prédestination génétique) afin de ne pas rester à des quiproquos dans la suite de mon exposé. D'autant que de telles représentations sont ancrées au fond de chacun de nous et amènent les uns et les autres à prendre des décisions de vie en fonction d'elles, même sans s'en rendre compte.

Sommes-nous prédestiné par notre nature se demandait Aristote et qui semblait répondre oui et non par ses réflexions. Pour lui, chaque créature a son *ergon*, à son activité propre même s'il y a tant de possibles pour une fleur⁴⁵⁴. Certaines potentialités sont censées

⁴⁵⁴ De Souza R., «Enfanter et mourir », in Lenoir F. et de Tonnac J.-P. et coll., *La mort et l'immortalité*, Paris, Bayard, pp. 1451-1465.

pouvoir ou devoir s'actualiser. Notre présentation de la biologie humaine renvoie aussi à cette dynamique et l'homme pourrait se sentir enfermé dans cette évolution castratrice. Mais le pollen fait bien apparaître d'autres fleurs et nous avons montré combien l'évolution de la nature allait en se complexifiant. Comment parler de nature prédéfinie si le développement va en se complexifiant en défiant parfois toutes les lois même de la nature ? D'autant que nous avons souligné combien l'évolution était dépendante de la relation ou de son absence. D'ailleurs pour reprendre la métaphore de la plante, celle-ci évoluera de façon très différente selon la présence ou non d'un jardinier attentif et Aristote. D'une prédéfinition, la nature garde une trame, quand la relation offre à sculpter l'itinéraire de la vie au fil du temps.

La question « sommes-nous libre face à la création ? » ne peut manquer de renvoyer à la place de l'homme dans la création et donc au créateur ultime. Face à son développement et à sa finitude, l'homme a tenté de se situer face à une force créatrice, appelée par certain dieu. Comment peut-on se dire libre dans de telles situations ? Nous n'aurons pas de réponses ici très rationnelles, puisque nous touchons à une question de foi pour ceux qui acceptent Dieu dans leur vie, mais nous posons quelques pistes de réflexion pour souligner que le croyant se sent libre à travers son choix à accueillir ou non son Dieu dans sa vie.

Les différentes intuitions religieuses rendent compte de ce questionnement et je reprends ici les deux. Les textes les plus anciens de religion sont ceux tirés de la Bible. Dès son commencement, ses auteurs expriment leurs questionnements puisqu'ils soulignent combien Dieu leur a donné (directement ou indirectement) une liberté et a appelé un peuple particulier, un peuple élu, quand les autres peuples de la terre paraissent exclus de l'alliance que Dieu a voulu faire. De quelle liberté parle-t-on donc pour un tel peuple quand on avance dans ce livre ? Abram, désigné comme le père des croyants, reçoit pour sa postérité le pays où il arrive⁴⁵⁵. Les auteurs de la Bible laissent ensuite exprimer dans la plupart des livres que Dieu prévoit tout. Les événements de la vie de chaque créature seraient déterminés longtemps à l'avance comme le dit L'ecclésiaste : « *Ce qui vient à naître a dès longtemps reçu son nom ; d'avance est déterminée la condition de l'homme ; il ne pourra tenir et à un plus fort que lui* ». Le prophète David évoque sa prédestination alors qu'il était dans le sein de sa mère⁴⁵⁶. Pour la foi juive, vécue comme une théopraxie, la liberté se vit non pas dans la remise en cause des rites de la tradition mais bien de savoir ou non à leur donner du sens.

Le monde Chrétien s'écarte de cette notion de peuple élu en élargissant l'alliance de Dieu à tout l'univers, ...si l'homme se convertit⁴⁵⁷. Mais Paul, un des apôtres dira plusieurs fois le mot prédestiné⁴⁵⁸ pour dire que Dieu a choisi depuis qu'il est Dieu l'homme pour dire son amour. Mais que dire de ce Dieu qui pardonnera si l'homme lui demande ? Un Dieu qui donne à l'homme le pouvoir de dire *non* alors qu'il eut été si facile de le forcer à suivre son plan est-il un Dieu qui a tout prévu ? La création de l'homme par Dieu aurait-elle été uniquement faite pour s'amuser avec lui voire pour en abuser ? Si cela était, comment expliquer la folie de ce Dieu qui demande à se faire appeler « Abba » c'est à dire père-papa par l'homme ? Comment comprendre la dernière « loi morale » que le Christ a dite « *Tu aimeras*

⁴⁵⁵ Bible, Genèse 12 : 1-7.

[1] Yahve dit à Abram : "Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai.

[2] Je ferai de toi un grand peuple, je te bénirai, je magnifierai ton nom ; sois une bénédiction !

[3] Je bénirai ceux qui te béniront, je réprouverai ceux qui te maudiront. Par toi se béniront tous les clans de la terre."

[4] Abram partit, comme lui avait dit Yahve, et Lot partit avec lui. Abram avait 75 ans lorsqu'il quitta Harân.

[5] Abram prit sa femme Saraï, son neveu Lot, tout l'avoir qu'ils avaient amassé et le personnel qu'ils avaient acquis à Harân ; ils se mirent en route pour le pays de Canaan et ils y arrivèrent.

[6] Abram traversa le pays jusqu'au lieu saint de Sichem, au Chêne de Moré. Les Cananéens étaient alors dans le pays.

[7] Yahve apparut à Abram et dit : "C'est à ta postérité que je donnerai ce pays." Et là, Abram bâtit un autel à Yahve qui lui était apparu.

⁴⁵⁶ Bible, Psaume, 139 : 15-16.

⁴⁵⁷ Moussali A., *Judaïsme, christianisme et Islam, étude comparée*, Paris, Ed. de Paris, 2002, pp. 107-117.

⁴⁵⁸ Bible, second testament, St Paul : Rm 8,29-30; Ac 22:14; Ep 1:11.

ton prochain comme toi-même⁴⁵⁹ – *Comme je vous ai aimés, aimez vous les uns et les autres*⁴⁶⁰ ». Est-ce un message de contrainte ou de prédestination ou bien au contraire une maxime d'aide au développement ? Le fait que l'homme dans sa capacité à dénier la relation continue à s'exclure au fil des siècles les uns les autres est probablement consécutif à cette liberté que l'homme possède, cette liberté de faire du mal à autrui, même sans s'en rendre compte parfois. Mais comment comprendre que la mort ultime venait frapper riches et pauvres, bons et méchants sauf à dire qu'il y avait prédestination ? Cela a été repris par de nombreux théologiens jusqu'au XVI^e préparant ainsi la position de Calvin qui en 1552 écrit un traité sur la prédestination. Il y affirmait que Dieu a choisi de toute éternité les élus comme les éprouvés. Si pour Calvin, il tentait de dire par là-même que l'homme ne pouvait pas sauver soi-même sans l'aide de Dieu, d'autres ont repris cette idée de prédestination pour dire qu'une personne pouvait se sentir l'élue quand son activité avait été couronnée de succès puisque se disait-il, toute activité qui prospérait ne pouvait pas ne pas plaire à Dieu ! Ces notions étaient encore si fortes dans la pensée philosophique que M. Weber écrivait dans son livre sur l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme combien de son point de vue, l'économie avait été stimulée par l'esprit de prédestination du protestantisme⁴⁶¹. Si cette vision théologique n'est plus de règle parmi l'église réformée au XXI^e siècle, le fait de penser qu'une action réussie est une chose bonne pour Dieu, a induit le conséquentialisme anglo-saxon qui de ce fait dit que la fin semble pouvoir justifier tous les moyens, même si c'est au détriment de quelques personnes, et donc au détriment de leur dignité et de leur liberté. La liberté de quelques uns est-elle possible si c'est au détriment d'autrui ?

Dans un autre contexte religieux, l'Islam, le destin est un mot important, comme nous le redisent les patients musulmans. Que faut-il penser de leur liberté dans ce contexte ? Dans l'Islam⁴⁶², le mot destin est traduit de trois manières différentes : *Tâ'ir*, pour dire destin, et *qadâ* et *qadar* pour dire prédestination. *Qadar* est en référence lié à l'arrêté éternel de Dieu, à son décret divin éternel, et le *qadâ* à son arrêt dans le temps. Pour l'Islam, le destin de chaque homme est indissociable de son existence prédestinée et est attaché à son cou. C'est Dieu, omnipotent et omniscient, qui décide sans appel des destins de l'homme. Le destin n'est pas résignation mais bien don de Dieu. Dans la sourate dite le croyant, XL/67–68 Mahomet écrit « *C'est Lui qui vous créa, de la poussière, ... puis vous fait surgir, enfant pour que vous atteigniez votre maturité et deveniez des vieillards mais certains de vous sont rappelés à Lui avant cela, pour qu'enfin vous atteigniez un terme fixé. Peut-être raisonnerez-vous. C'est lui qui fait vivre et qui fait mourir. Quand Il a décrété quelque affaire, Il dit seulement à son propos : «sois !» et elle est* »⁴⁶³. Si pour un croyant il est difficile de ne pas croire en un Dieu qui voit tout, entend tout, le Coran comme la Bible ne manquent pas de renvoyer l'homme à sa responsabilité. Mahomet notamment dans la sourate intitulée la caverne XVIII qui jouit d'une grande considération et est souvent lue le vendredi souligne que l'homme doit choisir pour aller vers Dieu ou non. XVIII/29 « *La vérité émane de votre Seigneur. Quiconque le veut, qu'il soit croyant, et quiconque le veut, qu'il soit infidèle* ». A. Moussali montre que plusieurs courants ont soit soutenu la prédétermination de Dieu soit le libre arbitre de l'homme. La théologie courante postule à la fois la liberté humaine et la prédestination divine. Attitude qui induit une profonde confiance et donc un abandon à la volonté de Dieu. Le musulman doit assumer ses actes dans les situations où il peut prendre des initiatives à sa portée mais acceptera qu'il n'est pas Dieu et s'y soumettra dans les situations qui le dépassent. Entre grande liberté et toute aussi grande humilité, le patient musulman ne dira-t-il pas : « *docteur faites tout, le mieux possible ... mais ne vous prenez pas pour Dieu* ».

⁴⁵⁹ Bible, second testament, Luc, 10 : 27.

⁴⁶⁰ Bible, second testament, Jean, 13 : 34.

⁴⁶¹ Disselkamp A., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme de Max Weber*, Paris, PUF, 1994.

⁴⁶² Ibid., pp. 112-114.

⁴⁶³ *Le Coran*, trad R. Blachère, Paris, Librairie orientale et américaine, 1957.

Dans le monde occidental dit moderne voire post moderne, l'homme baigné dans un matérialisme positiviste ambiant, peut trouver surréaliste ce débat sur une prédestination religieuse. Mais si le matérialisme ambiant souligne la liberté de l'homme au singulier, et le droit à une singularité sans lien avec toute morale, cet homme moderne s'engage dans une réflexion toute aussi difficile quand les progrès de la génétique l'amène à croire que l'homme est prédéterminé par ses gènes, puisqu'ils sont sources de tout futur. La prédétermination génétique remplace peu à peu dans les pensées la prédétermination théologique. La preuve en est par le développement toujours plus grand des techniques de vérification des gènes sur la carte génétique qui devraient pouvoir être proposées avant même de naître, quitte à ne pas mettre en incubateur utérin l'embryon congelé qui présenterait un certain nombre de signes génétiques qui ne plairaient pas. Comment être libre désormais, quand pour toute maladie il est recherché une cause génétique qui doit pouvoir tout expliquer ? Certes la recherche d'une cause à toute situation est la démarche de l'humanité depuis son expansion. Vouloir connaître la nature qui l'entoure et vouloir la modifier est inscrit dans l'humanité. Croire à l'inverse que toute chose entraîne systématiquement un effet particulier est désormais faux mais la pensée magique est encore très prégnante dans la pensée de l'homme aussi rationnel se dit-il ! Le déterminisme est une notion macroscopique et uniciste qui masque notre méconnaissance du microscopique, du polyallélisme ou de l'épigénétique. D'ailleurs, chaque déterminisme nouveau que découvre le savant est une note de plus à la gamme de notre liberté de par la complexification de l'humain qu'il amène⁴⁶⁴. Il est pourtant facile de montrer que la génétique n'est pas tout. La preuve n'est-elle pas apportée par l'exemple des jumeaux vrais (après grossesse monochoriale, mono ou bi amniotique), vrais clones à 99-100 % (gènes nucléaires et mitochondriaux) qui ont existé depuis que l'homme existe⁴⁶⁵. Ces enfants ont pourtant grandi avec un très semblable en face d'eux (non pas un alter ego mais un idem ego) mais leurs comportements et l'évolution de leur vie montrent que ceux qui le désirent peuvent bouleverser tout déterminisme aussi intime que celui inscrit dans un génome. Ainsi le déterminisme peut se décliner comme ce que l'homme veut bien subir, se laisse subir. Deux jumeaux ayant une même maladie génétique la subiront et la vivront de façon bien différente. L'enfant dans son effort à prendre une place dans la communauté est en permanence en plein paradoxe. D'une part il manifeste le droit et la volonté de régner sur son environnement afin d'obtenir facilement ce qu'il demande, voire son dû, et d'autre part, il accepte de rentrer dans le cadre communautaire en intériorisant les consignes culturelles et sociales. La liberté n'est-ce pas ainsi de pouvoir vivre consciemment cette tension, et donc le choix ou les choix inhérents à chaque question que l'homme va vivre ? Si un certain nombre de questions ne soulèvent pas de choix fondamentaux (exemple de savoir quoi devoir faire devant un feu tricolore au rouge), d'autres font tension entre deux choix et parfois la tension ne mène qu'à une aporie. L'homme aura à choisir et en cela, il peut se sentir emprisonné et non totalement libre.

A quelle liberté aspire l'homme ?

L'homme se sent toujours engoncé dans un costume trop petit pour lui. Cela est bien facile à comprendre si le développement est comparé à un développement est penser comme accumulations successives. De combien de costumes l'homme aura besoin finalement si à chaque étape il devait apposer un nouvel habit voire une nouvelle carapace ? Sur qui va-t-il

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁶⁵ Désormais, il a été découvert que les vrais jumeaux ont des spécificités génétiques du fait de petits remaniements désormais détectables et ne sont donc plus identiques génétiquement à 100%

devoir s'étendre pour déployer sa majestueuse egonomie mégalomaniacale ? A quel futur peut-il penser si ce n'est celui de rajouter toujours plus à une épaisseur déjà bien trop encombrante ? Un exemple facile à comprendre est de se demander si l'homme au fil de sa croissance mettra au fil des mois, les vêtements adaptés au-dessus des vêtements précédents ? Le développement ne peut donc pas être seules accumulations mais bien pertes. perte de la toute puissance comme perte de certitudes. La liberté se conjuguerait-elle avec limitation de l'être, dans l'acceptation sereine de son unique singularité ? Avançons dans vers ce paradoxe qui souligne que le degré de liberté de chaque homme serait proportionnel à la perception et l'assomption de ses limites et de son intersubjectivité !

La vie est limitation.

Y a-t-il vie sans repère, sans repérage ? L'espace est par essence relation. L'être est celui qui ose dire *«Autour de quoi et autour de qui je tourne ? Quel est mon soleil, quel est mon astre d'attraction ? Au sein de quelle nébuleuse, suis-je placé ? »* L'être est ainsi rendu lisible parce que centré par et sur autrui. Il n'y a pas de vie sans cette référence. Il n'y a donc pas de liberté sans une référence qui donne à l'astre-sujet sa propre capacité à dire *Je* appelée *liberté gravitationnelle* par G. Liiceanu⁴⁶⁶. Il n'y a pas d'être sans limite puisque la gravité est relation et donc position spatiale et temporelle par rapport à un centre de gravité. *«Accéder à l'être signifie : sortir de l'indétermination absolue de rien, de l'absence de limites pour recevoir la limite de l'être, pour prendre contour »*⁴⁶⁷. Tout le développement psychomoteur de l'homme souligne ce fait et de nombreuses pathologies proviennent de l'absence de limites données à l'homme. Si donc l'être doit pouvoir être-repérable pour ne pas être-rien, il en est de même pour la conscience de l'être qui ne peut se dire en soi, mais doit bien avoir une conscience d'être vis-à-vis d'autrui, c'est à dire une conscience d'être dans un lien même si de prime abord ce lien semble réduire la liberté. Et pour mieux comprendre que l'être pour être est dans une relation ontique, il est facile de revenir au fait que l'être *n'est* que par le don de la vie qui n'a été ni choisie, ni demandée, ni même espérée par le donataire. *«Tel est le paradoxe de la liberté gravitationnelle : la liberté, en même temps que l'ensemble des limites qui la rendent possible, précède mes choix. La liberté m'est donnée »* une fois pour toute. Ainsi assumer sa vie, c'est assumer ce don, assumer ce que l'homme n'a pu choisir et qui fait sa structure interne, ses racines. Se développer c'est aussi accepter dès sa naissance qu'il y a du «c'est ainsi, c'est comme cela dans chaque vie».

Entre liberté gravitationnelle et dire Je-en-konomie.

Comment dire *Je-en-konomie* quand il faut accepter qu'avant même de naître, d'être, un autre semble s'être «joué » de moi en m'imposant cette entrée et cette emprise dans la réalité, voire cet enfermement dans la réalité ? De quel droit m'a-t-On fait cela ? Pourquoi ne m'a-t-On pas laissé dans mon ancien monde, se demandent certains ? Comme si l'homme avant d'être né était dans un autre monde ? Comment vivre le fait que ce qui me constitue au plus haut degré d'humanité tel que mon sexe, mon origine, ma culture, m'est autant étranger ? Construire sa liberté sur un sol que je n'ai pas choisi, voilà la liberté qui est donnée à l'homme, voilà la force du développement de l'homme. Le développement *«c'est moins accepter la qualité de son héritage propre que la capacité à l'accepter, à l'assimiler et à tirer parti, à des degrés variables, au fil des multiples projets nés de notre liberté»*⁴⁶⁸. » L'homme a ainsi par le don de ses propres constituants que sont la sensorialité et la pensée rationnelle la capacité de sa liberté. L'homme est une chose pensante, don-reçu, qui par sa propre

⁴⁶⁶ Liiceanu G., *De la limite-petit traité à l'usage des orgueilleux*, trad. A. Laignel-Lavastine, Paris, Ed. Michalon, 1997, 192 p.

⁴⁶⁷ Ibid. p. 13.

⁴⁶⁸ Ibid. p. 17.

détermination face à l'évènement devient libre, libre de s'en détacher, de s'en relier ou de s'en réallier.

Si sa configuration intime lui a été donnée, l'homme est aussi en mesure de se configurer du dedans, notamment pour décider de se donner à son tour, de donner forme aux choses à son tour pour assumer sa spécificité et son unicité. Par l'intersubjectivité, le développement permet jour après jour de remettre en question la capacité de se dire libre, de décider d'être libre, et savoir ainsi sortir de schémas répétitifs, de stratégies identiques face à des évènements différents.

Se développer, c'est aussi accepter la finitude temporelle et spatiale de l'homme. L'homme est un être de projets, être-pour-le-futur, et non un être-vers-la-mort. Il est aspiré vers..., vers un choix de perspectives dans un espace nouveau. Se développer, c'est donc accepter que ces limites spatiales nous précèdent et que ce sont celles-ci qui nous arrachent de notre quotidien pour aller toujours sur des terrains nouveaux tel aller vers autrui, c'est à dire aller sur une autre rive. Mais aller sur l'autre berge, c'est d'abord reconnaître que l'autre berge existe, attire et fascine ! L'autre berge nous a donc précédé. La liberté de l'homme l'amène à accepter d'être mobilisé par cette attraction d'un nouveau monde, d'une nouvelle planète, d'une nouvelle référence, dans un parcours sans fin, d'étapes à dépasser ou/et à atteindre. Ainsi le Moi de chaque être est l'association de cet intime-étranger qui est ce moi-reçu avec le moi-pensée. La personne peut alors se dire *Je-en-konomie* en se découvrant par une parole qui parlera en son nom, à partir d'un intime qui fait son socle primitif. Ce *Je* est ce qui permet son existence, son *exister*, c'est à dire la sortie de soi envers autrui à partir de ce qui le construit au plus profond de lui. Qu'est ce que donc l'homme si ce n'est cet animalitas pensant qui donne une forme à sa vie à partir d'un socle, d'un don total, qui fait son intime et qui jour après jour, donne du *Sens* à son présent, pour que du temps *chronos* ou *kairos*, il le vive comme un *présent-vécu*.

Assumer ses limites c'est être humble

L'humilité est la conscience de cette limite qui distingue le fonds intime-étranger de tous les projets issus de ma liberté⁴⁶⁹. *«L'humilité est cette révérence face à la source non identifiable qui m'a décidé et constitué du dehors, c'est l'idée que tout ne dépend pas de nous et qu'en dernier ressort, nous n'avons pas décidé de ce qui nous concerne. L'humilité éprouvée c'est la conscience qui comprend que la liberté n'est pas à elle-même sa propre cause mais qu'elle nous a bien été confiée.»*⁴⁷⁰ L'humilité maintient le *Je* en balance entre l'hypertrophie de liberté (l'excès d'orgueil) et contre son atrophie (l'excès d'humiliation). L'humilité sait que ce qui nous dépasse ou plutôt transcende ne peut pas être agent d'humiliation. Il est possible que le moi-pensée devienne un moi-triste, déconvenu, dépressif de se ressentir objet de manipulations internes. Certaines pathologies psychiatriques ouvrent à cette perspective. La souffrance ici n'enlève en rien l'humilité vécue.

Dans d'autres cas, c'est dans la relation avec un prochain manipulateur qui l'instrumentalise et le méprise qui le fait passer d'une acceptation positive de sa position à une vision négative voire péjorative ou dégradante. On passe d'une dynamique d'humilité à un sentiment d'humiliation. La tentation dans toute relation n'est pas tant de décider *pour* quelqu'un mais de décider *à* la place de quelqu'un. Seule une personne et pas la nature créatrice peut humilier son prochain puisque l'humiliation, c'est être dépossédé de sa propre décision de parole, d'intervention par un autrui à qui il faisait confiance, un autrui qui aurait dû se sentir responsable de sa vulnérabilité. Elle provient d'une limitation de l'extérieur de soi-même et jamais d'une limitation intérieure. Humilier autrui, c'est le déconsidérer en lui

⁴⁶⁹ Ibid. p. 22.

⁴⁷⁰ Ibid. p. 18.

retirant la possibilité de dire un «*Je-en-konomie* ». C'est au mieux le forcer à être un *Je-en-réaction* s'il peut réagir à l'outrage qu'on lui fait. C'est souvent l'empêcher de se donner ses propres contours, ses propres limites et donc l'empêcher de se développer. C'est cela l'hétéronomie tant décriée.

La limite avec autrui.

Si se développer c'est entrer dans cette dynamique de l'assomption de son état, donc de ses limites, cela ne sera donc possible qu'avec le concours des autres ou rendu plus difficile du fait des autres. En sa qualité d'être-libre, l'homme est condamné à collaborer avec les limites qui déterminent son Moi (moi-résultante) entre moi-perçu et moi-pensée. La liberté humaine s'incarne à partir de ces limites. Sa liberté se manifeste comme attitude face aux limites reçues, comme aptitude à faire retour sur son héritage de départ pour le considérer dans ce qu'il a d'implacable (par exemple son sexe) ou au contraire ce qu'il a de réformable (par exemple sa culture, sa langue) ou ce qui est à prouver.

Le propre de toute une vie, de toute la vie, ce principe développement, n'est-ce pas faire sien ce qui lui a été donné (son visage, son pays) et savoir s'en servir comme tremplin pour l'accomplissement de chaque jour en entrant dans une certaine forme d'insurrection. Insurrection positive, transgressive de chaque étape de la vie que ce soit dans une phase dite ordinaire (lors des étapes de vie comme l'enfance, l'adolescence, la crise de la quarantaine, etc...) ou dite extraordinaire dans le cas de maladies aiguës ou chroniques ou de handicaps innés ou acquis.

Le développement c'est accueillir sa propre centralité, son propre Moi et donc sa propre liberté à l'intérieur d'un champ de possible face aux autres libertés des autres humains. Se décentrer pour accepter autrui dans sa différence, ce n'est pas perdre, faire disparaître son centre, mais bien au contraire donner au centre une autre dimension plus large, dont les limites seront données par celles des autres. C'est accroître la certitude de l'incertitude puisque «*je sais que je ce que je sais est infime par rapport à ce qu'à nous tous, nous pouvons savoir* ». C'est donc accroître le fonds commun d'évidence entre deux êtres et donc le degré-de-confiance-résultante qui rassure pour aller encore plus loin et accepter une nouvelle perte d'enveloppes pour aller plus intimement en soi, dans la dynamique de développement⁴⁷¹. Une chose est dans la mesure où elle est limitée, où elle est mesurée, mesurable. Ne pas confondre cependant entre limité et normé ce que la société postmoderne décline par les normes, les consensus, les contrats, la qualitologie. G. Canguilhem doit s'émouvoir de l'absence de travail réflexif sur la différence entre norme et limite. Si l'être se résume à une mensuration, à une mesure, à une norme, n'est-il que chose ? Mais s'il n'avait, ni mensuration, ni limite, que serait-il s'il n'avait aucune forme ? Serait-ce un non-être, avec un aspect éthéré, dilué dans un infini lui-même par définition non fini ? L'homme en l'état ne pourrait s'y reconnaître. L'acte de naissance de l'être coïncide donc bien avec la limite.

Se libérer de ses peurs.

Comment cependant décider d'aller sur l'autre rive, d'aller au-delà de la limite, sans dépasser une peur, la peur de perdre, de perdre sa tranquillité, de perdre ses référentiels, de perdre l'assurance de la survie ? Quels avantages peut-on espérer dans cette dynamique de dépassement de limite, de dépassement de soi ? Se développer c'est apprendre à vivre avec ses peurs, ses peurs instinctuelles, ses peurs primitives, archaïques, réflexes, peurs imaginées ou fantasmées et avec ses peurs raisonnées, peurs liées à cette prise de risque, à cette mise en mouvement. C'est accepter de travailler avec ses peurs, face à l'étrange, à l'étranger, à la

⁴⁷¹ Le Cardinal G., Guyonnet J.-F., Pouzoulic B., *La dynamique de la confiance*, Paris, Dunod, 1997, p. 30.

rupture, à l'inattendu. En tout état de cause, la peur, renvoie à son être profond, son Moi, cet intime, constitué de son intime-étranger associé à son moi-pensée.

La peur ne peut être cependant considérée comme négative ou délétère. La peur amène l'homme à se sentir libre en lui rappelant qu'il est menacé de ne plus être. La qualité de son être profond l'amène dans la peur à respirer la vie, la humer, la goûter. *«L'homme n'est pas libre par nature : la liberté figure en lui comme simple possibilité, la liberté réelle exigeant d'être conquise. C'est une fois conquise qu'elle peut en venir à me délier du donné. La conquête de la liberté a lieu par le biais d'un dialogue avec la peur»*⁴⁷². Comment l'homme peut-il sortir de sa peur, comment ne pas lui donner un poids tel qu'elle ne l'avilisse, ne le stérilise, le tétanise si ce n'est par l'acceptation sereine de son interdépendance ? Qu'est ce que dépasser sa peur si ce n'est vouloir une vie adéquate à sa liberté pensée grâce à autrui ? Dès lors comment l'homme peut-il croire pouvoir dépasser sa peur seul ? Personne ne peut transgresser les limites seul, sans y être accompagné, sans avoir une main tenue. La liberté est bien donnée par autrui même si autrui apparaît comme limitant puisque lui-même est limites et limité. Seule une interaction en confiance et en partage réciproque permet de faire que la limite d'autrui devient tutoriale et instrument d'accouchement plutôt que camisole ou instrument de castration pour son partenaire. La limite est aussi donnée par la plasticité mentale que chaque homme porte en lui et qui n'est pas de son ressort propre. Comment l'homme peut-il accéder à cette «folie » de quitter sa stabilité si on lui fait croire qu'il sait tout ? Se développer c'est donc aussi donner à sa plasticité mentale la possibilité d'accepter de nouvelles informations, de se laisser dérouter par l'analyse de celles-ci, avant de pouvoir se redéfinir, se redonner forme pour renvoyer une réponse adaptée. La liberté c'est accepter d'être indécis. Si la décision est une prise d'un certain pouvoir sur une chose, sur autrui, la liberté c'est aussi de pouvoir ne pas prendre ce pouvoir pour le pouvoir. Seul le doute peut créer l'espace entre une pensée prévue, préméditée et sa non réalisation (en dehors de difficulté d'effecteur évidemment).

L'homme apprend peu à peu avec l'aide d'autrui à s'accepter dans ses limites, ses limitations, tout autant que dans ses talents. Le développement aide à convenir que la liberté n'est pas cette accumulation mais est la joie de donner. Donner, c'est transmettre, c'est vivre de cette éthique de la relation. Laissons-nous donc questionner avant de conclure notre travail par cette interrogation : «que transmettre et comment transmettre si ce n'est pour aider l'autre à devenir libre à son tour, pour aider l'autre à assumer son développement ? »

Assumer une transmission

Sans reprendre tout ce qui a été dit dans le chapitre sur le don, il est nécessaire de souligner combien la vie et son principe développement est transmission de valeurs⁴⁷³. Mais de quelles valeurs parlons-nous ici ? Elles sont de plusieurs natures. Il y a certes les aspects matériels comme l'héritage. Il y a le don de la vie par la sexualité et le don du nom. Ce nom qui est à l'image de la culture de la famille et de toute sa perspective. *«Tu seras agriculteur mon fils, comme l'ont été avant toi ton père, ton grand père et ainsi depuis des générations – Tu t'appelleras Christian comme ton grand père ! »* Le développement passe aussi par ce rapport difficile du don d'une culture et de la transmission d'une esthétique de la vie. Qu'est ce que vivre si ce n'est transmettre à autrui tout cela ? Ce don peut sembler à sens unique et seul le connaissant semble pouvoir transmettre au naïf, mais n'avons-nous pas déjà montré que celui qui transmet ne peut le faire que si le récepteur est en éveil et participe à l'élaboration même de ce transfert et est en réciproque un «objet » d'information et de

⁴⁷² Liiceanu G., *De la limite-petit traité à l'usage des orgueilleux*, trad. A. Laignel-Lavastine, Paris, Ed. Michalon, 1997, p. 49.

⁴⁷³ Scheler M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, NRF, 1991, 640 p.

formation. Et cette formation réciproque n'est pas seulement échanges de connaissances factuelles ou rationnelles, mais bien facteur de développement. Se développer c'est ainsi assumer que tout homme-récepteur fait naître en l'autre une capacité à mieux se connaître lui-même.

Transmettre

Qu'est ce que transmettre ? Est-ce une finalité voire la finalité de l'homme ? La transmission de la mémoire de la communauté est au cœur de tous les échanges avant la mort du vieillard, et cela est d'ailleurs au cœur de l'humanité depuis des milliers d'années comme les rites de deuils, c'est à dire rites de mise-en-absence entre la communauté vivante et le défunt, le confirment⁴⁷⁴⁻⁴⁷⁵. Si transmettre est nécessaire, que transmettre alors ? La transmission peut se comprendre sur plusieurs niveaux depuis la transmission de la vie elle-même par la sexualité qui paradoxalement nous condamne à mourir et à ne jamais rencontrer de sosies jusqu'à la transmission de connaissances puisque la vie est échanges. La fonction de l'éducation et de l'école mais aussi de la vie en communauté semble recouvrir cette mission. Mission dont la finalité va permettre assurément de continuer de « progresser » dans le savoir rationnel et donc dans le faire et dans la technique. *L'homo faber* est donc au premier plan ici. D'autres soulignent la fonction de la transmission de la culture, même si la culture est envisagée de bien des façons par tous⁴⁷⁶. La culture (et ses différentes définitions) renvoie cependant en permanence à notre dynamique de croissance et donc indirectement au principe développement puisqu'il s'agit de promouvoir le regard sur la diversité des formes, des espaces, des lieux en vue de créer un langage non uniforme mais un langage commun d'us et coutumes!

Si le principe développement porte cette dynamique de transmission, comment réaliser cette confrontation entre deux personnes sans tomber dans l'envahissement de l'une sur l'autre que ce soit dans une position de bienfaisance outrancière ou au contraire dans une stratégie impérialiste voire totalitariste ? Puisque des éléments de réponses ont été apportés dans les chapitres précédents, nous ouvrons ici quelques pistes afin d'amener l'homme à pouvoir avancer dans cette perspective de respect de l'autre tout en favorisant l'émergence de questionnement chez autrui. Cette démarche n'est pas vraiment nouvelle puisque Platon et Aristote enseignaient déjà l'art d'instiller la démarche du questionnement en instillant le doute, contrecarrant en cela la démarche stoïcienne. Si la démarche platonicienne ou aristotélicienne, voire la démarche de la dialectique sont toujours pertinentes pour aider autrui à grandir dans le doute et la compréhension de sa propre intériorité, nous reprenons ici un peu autrement la façon dont l'homme peut et doit entrer dans la transmission de ses valeurs. Assumer sa vie, sa vie d'être-en-relation et d'être-pour-la-relation, amène en effet à échanger pas à pas sa propre éthique de conviction tout en respectant totalement autrui, voire en acceptant qu'autrui puisse lui octroyer en retour, comme un don gratuit, une meilleure compréhension de soi-même, par la suspension ou le décalage que son discours aura pu créer en soi. En quoi autrui, lors de cette fonction dialogique, profitera de ce que le premier dira pour mieux se connaître.

Assumer la transmission c'est ensuite entrer dans cette dynamique du donner *Sens*, ensemble et avec le reste du monde, à partir de ce qui est expliqué et appris pour que chacun se sente citoyen capable. Transmettre ce n'est donc pas simplement donner un savoir mais bien partager un socle et des références à partir desquelles chacun pourra puiser la sève adaptée à sa propre détermination. Cela impose une démarche de reconnaissance réciproque.

⁴⁷⁴ Thomas L.-V., *Rites de mort, pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1996, 294 p.

⁴⁷⁵ Peruchon M., *Rites de vie, rites de mort*, Paris EME Editions sociales françaises, 1997, 231 p.

⁴⁷⁶ Rey A et coll., *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2006,T.1, p. 974.

La transmission est une dynamique progressive et intégrative en partant d'un projet narratif, puis interprétatif, avant de s'ouvrir sur une démarche argumentative⁴⁷⁷.

La narration comme préambule.

Dans cette dynamique éthique, et pour vivre cette dialogique du *Je-en-konomie*, il est nécessaire de grandir dans une pédagogie en plusieurs étapes. La première étape est reconnaître autrui comme porteur d'une vision du monde riche de *sens* en soi, et qui a valeur parce que déjà signifiée par toute la culture de ses propres ancêtres. Aussi jeune soit-il, l'enfant est déjà baigné dans le bain de cette culture. Si ce bain lui est implicite et donc inconscient, il en est tout autant porteur. Il aura à le découvrir et à en découvrir toute la fécondité potentielle. Le développement est donc d'abord ouverture sur soi, sur l'estime de soi, sur l'apprentissage de la sollicitude vis-à-vis de soi-même. Ainsi, la formation à l'identité et l'accès à une véritable singularité du sujet se déploient à travers la quête de *Sens* de ce dernier qui ne peut être que vécue dans l'interaction avec autrui et son bain de culture.

Partir de cette assurance que soi est non seulement aimable, mais capable de sens, de donner du sens, est à la base de ce développement. P. Ricœur rappelle qu'aider un homme à devenir sujet, c'est à dire à devenir un sujet éthique, c'est l'aider à devenir sujet capable, engagé dans une quête d'idéal de vie bonne, avec et pour autrui dans des institutions justes⁴⁷⁸. Le *Je* et le *Tu* doivent accepter qu'ils se transformeront mutuellement tout autant qu'ils doivent se sentir redevables de ce monde dans lequel ils vivent, puisque ce monde, ce *Il*, leur permet d'avoir une existence sociale. Transmettre à autrui des connaissances c'est aussi entrer dans cette acceptation sereine de cette relation à ce *Il*, base morale institutionnelle, véritable soubassement de l'autonomisation ou autodétermination de l'homme, car seule garante de la pérennisation de sa dignité⁴⁷⁹.

Assumer sa position dans le temps et l'espace consiste à repartir de son histoire, puisque «*Ce que je suis est largement ce dont j'hérite, un passé spécifique plus ou moins présent dans mon présent. Je me découvre appartenant à une histoire, c'est à dire que cela me plaise ou non, que je l'admette ou non, l'un des porteurs d'une tradition*»⁴⁸⁰. L'humain est donc empêtré dans une histoire et c'est par cette histoire seulement qu'il a accès à son être. Elle est le lieu qui lui permet de vivre quelque chose. L'identité de l'être humain ne peut se construire que «*par un récit racontant comment il en est arrivé là*»⁴⁸¹. Avec la narration, «*le sujet construit le milieu symbolique sans lequel le moi ne pourrait supporter le choc du réel*»⁴⁸². La narration est cet acte où coexiste la description de l'événement, des émotions, des ressentiments et la description de l'affectivité. Quand on raconte une histoire, elle n'est plus seulement réelle, mais aussi transmise. La narration fait d'un événement une réalité subjective. La vérité d'un récit ne réside pas dans l'exactitude factuelle mais dans son authenticité et son exemplarité. La puissance de la narration réside dans l'édification d'une compréhension mythique du monde, éventuellement mythique de sa propre histoire afin d'aborder les thèmes essentiels de son histoire plutôt que d'en rester aux aspects purement factuels.

Transmettre c'est donc d'abord accepter que l'autre en premier lieu développe son autorité d'auteur qui lui permet d'affirmer et de défendre la perspective morale au nom de laquelle il raconte son expérience pour en assumer la responsabilité devant autrui puis en tirer une leçon, une valeur, une morale. «*Le Sens moral d'un individu est le fruit d'une interaction*

⁴⁷⁷ Bouchard N., *Éthique et culture religieuse à l'école*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2006, 87 p.

⁴⁷⁸ Ricœur P., *Le juste*, Paris, Esprit, 1995, p. 10.

⁴⁷⁹ Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Points, Essais 330, 1996, pp. 241-271.

⁴⁸⁰ MacIntyre A., *Après la vertu*, trad. L.Bury, Paris, PUF, 1997, p. 215.

⁴⁸¹ Taylor Ch., cité par Bouchard N., *Éthique et culture religieuse à l'école*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2006, p. 30.

⁴⁸² Ferry J.-M., *Les puissances de l'expérience, 1. le sujet et le verbe*, Paris, Cerf, 1991, p. 104.

entre le récit de soi et les histoires d'autrui » et « c'est essentiellement au travers de nos récits que nous construisons une conception de ce que nous sommes dans l'univers, et c'est au travers des récits qu'une culture fournit à ses membres des modèles d'identité et d'action »⁴⁸³.

De l'interprétation à l'argumentation

La seconde étape de la transmission consiste à aider chacun à pouvoir passer d'une interprétation de l'immédiateté et de la conformité à une interprétation anthropologique puis une interprétation herméneutique. L'interprétation anthropologique est la quête de la compréhension de ce qu'est l'homme face à la zoologie (sortir donc de *l'animalitas* comme seule ouverture sur l'homme) et à tenter d'assumer sa spécificité dans la nature. L'interprétation herméneutique demande au sujet de retrouver les bases mêmes de ce qu'il peut dire avec conviction réelle⁴⁸⁴.

Face aux différences soulevées par ces perspectives narratives ou explicatives, il est nécessaire d'aider autrui à passer à un acte qui convoque la raison⁴⁸⁵ car dans nos sociétés où les cultures sont aussi diverses, preuve de la complexité de l'homme, il ne suffit plus de se dire ses mythes fondateurs pour se comprendre vraiment, car les référentiels des uns et des autres sont si différents que les représentations sont trop diverses pour qu'ils se comprennent vraiment de façon implicite. Le narratif (descriptif) du récit ne suffit pas pour une herméneutique consensuellement partageable car ce qui paraissait faire normativité « prudentielle », norme sociale commune n'est plus. Et ce même en intra familial. Si le récit ne fait plus sens par lui-même, il faut un effort de la raison dit phase argumentative pour affronter l'autre, dans sa vision du monde. L'argumentation est un effort en soi, pour soi, par soi, à soi avant de pouvoir même partager à l'autre. L'argumentation ouvre un regard critique sur soi, sauf à ne vouloir que se faire plaisir, à vouloir s'écouter parler. L'argumentation interne est donc d'autant plus risquée qu'elle renvoie à sa propre déstabilisation. Il y a toujours plus de difficultés à écouter les membres mêmes de sa propre famille qui remettraient en cause les bases mêmes de la culture partagée, en osant dire que cette culture n'est pas toute la vérité, car cela renvoie à la déstabilisation de sa propre pensée inconsciente et ses propres racines. Cette ouverture sur autrui par l'argumentation ne cherche pas à donner sens aux faits, mais cherche à interroger les prétentions à valider qui sont comportées dans tout élément. Elle ne cherche pas à justifier le monde ni à lui donner une origine (ce que peut ou veut être la religion) mais à donner un discours critique sur le monde.

Transmettre amène donc à soumettre autrui à une approche différente du monde, de son monde, du monde des autres. Comment de ce fait ne pas rentrer en conflit entre deux personnes au moindre effort de transmission ? Notre époque où la singularité devient primauté, a permis de montrer combien il fallait organiser la discussion pour que ces conflits de partages d'information ne soient pas vécus comme agressions et nombre d'auteurs ont soulevé ce point, notamment J. Rawls avec l'éthique procédurale⁴⁸⁶ ou Habermas à l'éthique de la discussion⁴⁸⁷. Mais J. Rawls ne fait en rien participer réellement la personne dans sa réalité temporo-spatiale ni ne prend en compte le contexte de l'étude en prônant le voile de l'ignorance, quand J. Habermas ne renvoie pas autant que nous à la dynamique du *Je-en-konomie*.

⁴⁸³ Bouchard N., *Ethique et culture religieuse à l'école*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2006, p.34.

⁴⁸⁴ Ricoeur P., *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, 512 p.

⁴⁸⁵ Ferry J.-M., *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, Bruxelles, Ed. Université Bruxelles, 2002, 114 p.

⁴⁸⁶ Rawls J., *Théorie de la justice*, trad. de l'anglais par C. Audart, Paris, Seuil, 1987, 666 p.

⁴⁸⁷ Habermas J., *De l'éthique de la discussion*, trad. de l'allemand par M. Huyandi, Paris, Cerf, 1992.

Comment ensuite vivre cette dialogique sans tomber dans une sorte de déontologie cognitiviste formaliste dite universelle qui ne serait qu'hétéronomie déguisée ? Assumer la transmission c'est accepter cette perpétuelle souffrance de ne pouvoir répondre à l'universel ni à l'unité, ni au consensus mais bien à une augmentation de la polychromie des réponses et participer ainsi à l'entropie de la connaissance, c'est à dire à cette ouverture sur la complexité de la connaissance trop souvent réduite pour ses propres fins de pouvoir.

Mettre en forme

Assumer sa transmission c'est accepter avec humilité cette polyphonie, à charge pour chacun de faire en sorte que la polyphonie soit la plus belle à entendre ! Cette mise en forme des échanges, des connaissances partagées doit répondre à une certaine règle. La musique, en utilisant les mêmes notes, nécessite une clé, et de définir l'écart de son entre deux notes. Aucune musique n'est réellement possible sans ces prémisses. Faut-il alors trouver un juste milieu entre les notions exposées et transmises ou au contraire rechercher toujours plus en quoi l'une enrichie l'autre et inversement ? Il faut aller encore plus loin que la simple justification⁴⁸⁸ mais bien entrer dans cette prise de risque qu'autrui a toujours beaucoup à apporter, ouverture sur autrui qui ouvre à la sollicitude qui est la position mentale qui dit «*que me dis-tu, j'ai toujours à apprendre de toi ?* »

En conclusion, transmettre à autrui, notion qui sous-tend celle de l'éducation d'autrui est bien plus complexe que cela, puisqu'il n'y a pas de transmission sans développement des deux protagonistes. La vie est échange, et la finalité de l'homme est aussi d'échanger ce qu'il sait, ce qu'il a compris. C'est la voie par laquelle l'humanisation est possible car elle encourage le sujet à devenir conscient de ses capacités à partir de ses propres besoins et des aspirations des autres.

⁴⁸⁸ Bouchard N., *Ethique et culture religieuse à l'école*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2006, p. 56.

Le développement est une anthropoéthique

En guise de conclusion, j'insisterai sur deux points avant de terminer par une maxime. Le principe développement de l'être-de-relation n'est pas ici décrit comme une course vers la vertu mais comme l'assomption d'une dynamique de vie, d'un agir avec et pour autrui. Le principe développement, c'est ainsi assumer d'entrer dans une véritable anthropoéthique.

Le développement n'est pas course vers la vertu parfaite

Qu'est-ce donc la vie si ce n'est ce lieu qui permet notre délibération, notre attestation de l'assomption de ce don total, malgré nous, en deçà et au delà de nous ? Mais chaque jour, chaque seconde pourrait-on ajouter, est source de questionnements, de dilemmes parfois, de choix impossibles. Si vivre, c'est être en développement, l'assumer nous renvoie à ce vivre éthique, à être éthique ? Comment le vivre éthique peut-il nous aider ? Nous avons abordé à mi-mot cette manière de réfléchir au développement. Nous voudrions ajouter⁴⁸⁹ combien notre démarche est cette tension vers le bien et le bon, vers le « meilleur de soi-même » mais n'est ni une course ni une fuite en avant car elle n'aurait aucun sens à vouloir être meilleur que l'autre.

Face à cette question, laissons-nous interroger de nouveau par Aristote. *«La vertu est de deux sortes, la vertu intellectuelle (dianoëtikès) et la vertu morale (êthikès). La vertu intellectuelle dépend dans une large mesure de l'enseignement reçu, aussi bien pour sa production que pour son accroissement ; aussi est-elle fonction de l'expérience et du temps. La vertu morale, au contraire, est le produit de l'habitude (éthos), d'où lui est venu aussi son nom, par une légère modification d'éthos... Ce n'est ni par nature ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir, et cette capacité est amenée à maturité par l'habitude. C'est en pratiquant les actions justes que nous devenons justes, et les actions qui [...] sont à l'origine de la production d'une vertu quelconque, sont les mêmes que celles qui amènent sa destruction, tout comme le cas d'un art ; en effet jouer de la cithare forme indifféremment les bons et les mauvais citharistes»*⁴⁹⁰. La vertu est donc pour Aristote une qualité morale dont la pratique rend plus humain. Elle amène à faire mieux son métier d'homme c'est-à-dire être vertueux. Le principe développement qui amène l'homme se reconnaître homme, en lui retirant ses enveloppes de mégalomanie, ouvre-t-il sur la vertu princeps ? Si cela était, peut-il y avoir une vertu princeps ? Relisons Aristote qui nous rappelle que si vertu principale il y a, il parlait de la prudence ou «*phronésis*», elle n'est probablement pas parfaite et de fait jamais constamment atteinte car chaque jour s'ouvre sur de nouveaux dilemmes à résoudre. Le doute est au cœur de toute la philosophie d'Aristote et le doute est moteur parce qu'il s'interroge toujours face à autrui. Le doute met en marche pour que chacun donne toute la mesure de ses talents et de son expertise d'humain, en humanité.

Tel que nous avons présenté le principe développement, il est facile de constater qu'il n'existe pas de vérité du bien en soi et qu'il ne nous a pas été possible de dire que le maître n'est là que pour permettre à l'élève de reconnaître la vérité qui existait en germe en lui. La vérité humaine est celle qui peut se dire dans la conjonction, dans l'interrelation entre les partenaires présents, où chacun peut comprendre ce que ce *Je* et *Tu* ont voulu se dire et se transmettre mutuellement, de ce *Je-en-konomie*.

⁴⁸⁹ Que les auteurs non cités me pardonnent de ne plus les reprendre ici. Ils doivent savoir qu'ils ont sûrement permis de construire ce travail du départ à maintenant.

⁴⁹⁰ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, GF Flammarion, Paris (II,1) : 51.

E. Kant, nous l'avons dit, renvoie à une tension vers le bien et appelle «philosophie morale » ce qui a trait à *«l'éthique, c'est-à-dire à ce qui se rapporte à quelques objets et aux lois qui permettent la liberté»*. La finalité de E. Kant est donc différente puisqu'il vise le «bien » et renvoie à la justice et à l'application des lois que seule sa raison lui a inculquée, notamment la nécessité d'une portée universelle de toute maxime⁴⁹¹. Nous avons pu montrer combien, il nous semble que par intention de pureté, il semble oublier dans sa recherche, ce qui incarne l'homme, ce qui donne une réalité à la raison humaine dans un contexte, une exposition à l'autre, à cet autre exigeant par sa différence et sa réflexivité particulière. Nous ne pouvons cependant qu'avancer avec lui sur l'exigence que sa réflexion amène à marteler. *«Tout homme doit toujours être considéré comme une fin en soi»*⁴⁹² et *«fais en sorte que la volonté et la maxime s'y rapportant puissent exprimer une législation universelle.»*⁴⁹³ Le principe développement nous impose aussi une éthique qui nous éloigne de la réflexion purement utilitariste⁴⁹⁴, des visions ultra pragmatiques de l'homme dissociant de l'esse une hypostase déshumanisée et déshumanisante⁴⁹⁵ et du matérialisme envahissant qui objective l'homme, tant dans sa raison que dans sa subjectivité, c'est à dire dans son rapport au monde, et surtout dans son rapport à soi et à autrui. Toutes les thématiques précédentes de notre recherche sur le principe développement, principe de vie en tout instant, soulignent l'importance de nous remettre face à cette demande si exigeante. Elle nous renvoie que seule cette tension doit être résolue dans une dialectique, c'est à dire médiée par le langage (aussi imparfait soit-il) qui humanise les progrès techniques⁴⁹⁶. Si personne ne remet en question les progrès techniques que la raison a permis de réaliser pour améliorer sans cesse la vie au quotidien, l'homme par fuite et par peur de se reconnaître ou de se développer, lui a laissé prendre une position maîtresse. Il se met ainsi quasi inconsciemment en une position de maître à esclave, jusqu'à perdre toute capacité à savoir qui est le maître et l'esclave.

Face à la difficulté que l'homme a pour avancer dans ses choix, dans une sorte de déni de sa propre mission, dans son déni d'accepter son développement, des contemporains rappellent l'homme à sa responsabilité, une responsabilité qui ne détruit pas mais au contraire aide au développement tel que nous l'avons proposé. B. Cadore renvoie chacun à sa responsabilité dans l'enjeu de la relation afin qu'il trouve cette éthique dans sa réponse à cet appel du bien à construire ensemble⁴⁹⁷. La solidarité interhumaine doit être à la fois fondement et objectif de la responsabilité dans sa dimension éthique, sans craindre la déstabilisation de toute situation de partage des pouvoirs. L'éthique sous-tendue par le principe développement renvoie ainsi à l'engagement dans une réflexion critique des situations en utilisant la méthode dialogico-narrative, sans ménager son engagement politique ou social en prenant sa coresponsabilité de toute réponse. Certes, même si tout développement est risque par l'exposition de soi-même, dans sa propre expérience de l'existence, l'homme en développement est présent-vécu car présent-assumé d'un *Je-en-konomie*, c'est à dire d'un *Je* qui ose remettre en cause sa toute-puissance égologique parce qu'autrui lui confirme sa certitude existentielle. L'éthique sous-tendue par le principe développement c'est la manière pour l'homme de s'interroger sur ce qu'il est, sur ses fondements, sur ce qu'il veut donner à son action et sur le projet de vivre ensemble qu'il veut promouvoir avec ses semblables.

C'est dire si le développement est alors une tension de tous les instants dans une démarche active de partage des doutes, dans un esprit de *«phronésis»*, avec un désir de bien

⁴⁹¹ ibid., p. 120.

⁴⁹² ibid., p. 104.

⁴⁹³ ibid., p. 112.

⁴⁹⁴ Mill S, *L'utilitarisme*, Paris, Flammarion, GP, 1968.

⁴⁹⁵ Engelhardt T, *Foundations for the bioethics*, New York, Oxford university Press, 1986.

⁴⁹⁶ Heidegger M, *Science et méditation-La question de la technique, Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.

⁴⁹⁷ Cadore B, *L'expérience bioéthique de la responsabilité*, Paris, Artel fides, Coll. Catalyses, 1994, pp. 94-95.

faire pour tous, sans peur de s'engager malgré les risques. Le développement demande ce va-et-vient de l'agir pour un sujet précis dans un contexte spécifique (agir pour une singularité) sans jamais oublier que toute relation proposée a ou aura ou peut avoir une dimension universelle. Ce « peut avoir » souligne que personne ne peut se dégager de cette responsabilité universelle derrière une soi-disant spécificité de l'action engagée du fait de sa singularité. Une éthique qui ne serait qu'éthique contextuelle, ne peut pas permettre à l'humanité dans son ensemble de se développer car ce serait oublier que la responsabilité universelle est portée par tous et en tout moment puisque ce qui se fait un jour ici peut être d'autant plus facilement réalisé demain ailleurs, puisque toute transgression de la dignité humaine en un endroit favorise une transgression similaire ailleurs.

Une anthropoéthique

Y a-t-il une éthique à être dans ce face à face avec autrui peut-on se dire en relisant E. Levinas⁴⁹⁸ ? Comment peut-on dire qu'on est tendu vers l'autre si celui-ci m'obligeait autant ? C'est parce que l'autre m'oblige qu'il m'oblige en réflexivité à me regarder dans ma glace, afin que je m'accueille en tant que tel dans ma propre vulnérabilité et qu'il crée le doute qui me fait exister. Cette vulnérabilité qui m'effraie, qui me dégoutte parfois et que je refoule au tréfonds d'un moi que je crois inexpugnable est celle qui pourtant m'humanise. Dans cette obligation "passive", il y a de la vitalité, un bouillonnement qui travaille celui qui regarde car comment dire à autrui que je le regarde et pourtant ne le vois pas de peur de découvrir à travers lui ce que je suis. A l'inverse, quelle force de développement ont ces yeux en réponse, parce que alter ego, en me faisant exister à moi-même et au monde, en me faisant passer d'un *étant* à un *Etant*. Nous avons déjà souligné que la passivité de E. Levinas ou que certains décrivent comme telle est pour nous tout le contraire d'une passivité, car rien n'est plus difficile que de rester face à autrui, un autrui qui convoque. Et ce « *tu es aimable d'être là* » lui donne à entendre en retour, qu'il doit s'aimer soi-même, alors que dans ce monde, tout devient alibi pour faire croire que l'homme n'est rien s'il ne domine l'autre, s'il ne domine le monde. Ce *Tu* qui dit « *tu es aimable* » alors que le *Je* n'a peut-être plus de forces pour se dire par lui-même qu'il s'aime encore, n'est-ce pas là tout le secret du développement ! C'est dire si cette coresponsabilité est véritablement maïeutique.

Si se développer c'est accepter cette éthique, c'est donc s'engager tout particulièrement à faire émerger la parole entre tous les partenaires de la famille humaine, pour que chacun puisse apporter sa singularité avec ses talents et ses prismes de lecture. C'est ainsi habiller l'humain d'une loi (*Il*) si riche de la pluralité, non simple somme des individus mais bien synthèse née de la synergie des uns et des autres. C'est ce que j'ai appelé « *konomie* », ce principe qui s'impose à nous, parce que l'être-de-relation est ce *Je* et ce *Tu* en confrontation. Ce *Je-en-konomie* est plus que simple éthique de la discussion d'où émanerait une résultante. Elle est ainsi par construction universelle, au sens où tous sont créés par elle et où chacun en sort vainqueur, fort d'une confiance en soi et en l'autre renouvelée et grandie, passant du mode ternaire (*Je – Tu – Il*) à ce mode quaternaire où une des faces est cette confiance partagée et constamment en croissance.

« Utopie que ton principe développement ! », pourront dire les détracteurs prônant la vie au singulier, prônant la recherche de cette amortabilité qui est pourtant mensonge, c'est à dire sorte de « m'en-songe », acte où l'homme s'entraîne dans le songe de ses fantasmes.

⁴⁹⁸ Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, biblio /Essai, 4121, 1978, 284 p.

Notre travail rejoint ici de fait la complexité qu'E. Morin souligne tout au long de son œuvre et particulièrement dans son ouvrage sur l'éthique⁴⁹⁹. Avec lui, il paraît important de montrer combien la tension que l'homme vit est une démarche quotidienne, démarche éthique, d'une éthique de soi, renvoyant à une dimension non anthropocentrique mais anthropologique que j'appelle anthropoéthique⁵⁰⁰. Face aux souffrances et aux douleurs subies par chaque homme dans son itinéraire terrestre, face à la cruauté de l'homme sur lui-même et envers ses prochains, face à toutes les questions non résolues par le questionnement de ce travail, comment continuer à vivre, à être, à assumer son développement ? Nous avons déjà dit que l'énergie de l'entropie qui nous constitue était nécessaire et donc créatrice dans un équilibre entre pertes et gains. Comment vivre ce développement si ce n'est en se remettant en cause en permanence avec et sous le regard de l'autre ? Car qui peut oser croire qu'il est à l'abri en se réfugiant dans des formules aussi simplifiées que simplistes telles « *les incurables ont droit à une mort miséricordieuse !* »⁵⁰¹ quand la peur de l'autre l'envahit ? Quelle bonne conscience cherchons-nous quand, devant une interrogation, nous cherchons à nous rassurer par une certitude de bon aloi derrière des certitudes « basées sur des preuves »⁵⁰² ? De quelle complexité humaine parle-t-on, ou plutôt voulons-nous nous cacher, voulons-nous masquer en parlant ainsi ? Nous retrouvons ici le fameux débat Sophistes – Socrate, où certitudes systématiques s'entrechoquaient au doute qu'instillait Socrate à la jeunesse grecque... ce qui lui valut finalement la mort !

Comment entrer dans l'assomption de son développement si désormais l'homme ne pense plus connaissance pour la connaissance de soi (pour grandir au sens de notre travail), mais pense la connaissance ou le savoir pour pouvoir et pour le pouvoir⁵⁰³ ? Comment résister à cette dynamique où toute intuition, toute pensée cherche à se couler dans une plus grande pensée totale, totalitaire, totalisante, véritable puissance en commun que certains nomment sans regret *Force*⁵⁰⁴ pour ne plus citer le mot de dieu ? Cette *Force* ne servant que la technique elle-même ou la connaissance de la technique afin de dominer toujours plus la nature pour de ne plus subir ses caprices. Comment ne pas voir en cette *Force* une sorte de nouvel ordre métaphysique ? La *Force* parle au nom d'elle-même et s'autosecrète dit autrement M. Heidegger⁵⁰⁵. Elle détruit tout sur son passage. La science pour la science, la technique pour la technique ! Où est l'homme en tout cela ? Quel mystère recèle-t-il encore pour que chacun se sente « une extraordinarité » au sein de sa communauté ? Le mystère de l'homme ne serait-il plus qu'un terrain de recherches dont l'intérêt ne résiderait que par la possibilité d'en trouver des brevets au profit de lobbies financiers ? Aujourd'hui, la question du *Sens* de l'humain est cruciale. Face à cette prétention de trouver la *Force*, dynamique qui dévaste tant l'homme d'aujourd'hui⁵⁰⁶ mais aussi l'homme de demain⁵⁰⁷, que peut réellement peser la recherche de l'homme sur l'homme quand le sentiment de pouvoir sur la mort envahit tous les champs de la société et envahit la pensée de chaque être, à toutes les phases de sa vie ?

Si personne ne peut se plaindre de la formidable amélioration de la qualité de vie de l'homme, il ne faut pas ouvrir grand les yeux pour voir que cette amélioration substantielle n'est réservée qu'à un bien petit nombre de personnes, toujours plus riches et plus dorlotées. Ces soins et ces recherches toujours plus importantes pour une si petite population mondiale

⁴⁹⁹ Morin E., *Ethique, La méthode* 6, Paris, Seuil, 2004, 240 p.

⁵⁰⁰ de Broca A., « De la bioéthique à l'anthropoéthique », *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2007 ; 4 : 41-43.

⁵⁰¹ Arendt H., *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, Folio, 1966.

⁵⁰² Telles les pratiques des médecins qui doivent désormais être basées sur des preuves c'est à dire des recherches statistiques.

⁵⁰³ Folscheid D., Le Feuillet-Le Mintier B., Mattéi J-F., « la tekne-Heidegger » in *Philosophie, éthique et droit de la médecine*, Paris, PUF, Thémis/philosophie, 1997, pp. 117-125.

⁵⁰⁴ Bousquie A., *Le rapport Lugano*, Lettre aux communautés, Mission de France, Mai 2006, pp. 66-72.

⁵⁰⁵ Folscheid D., Le Feuillet-Le Mintier B., Mattéi J-F., *Philosophie, éthique et droit de la médecine*, Paris, PUF, Thémis/philosophie, 1997, pp.117-125.

⁵⁰⁶ George S., *Le rapport Lugano*, Fayard, 2000, 362 p.

⁵⁰⁷ Jonas H., *Le principe responsabilité*, Paris, Flammarion, Champs, 402, 450 p.

tendent au contraire à élargir le fossé et augmenter les disparités entre tous, même dans un pays aussi riche que la France⁵⁰⁸. A qui profite donc cette vision du monde qui ne semble pas servir le mieux vivre de chacun au milieu de tous ? Ces recherches du toujours plus, pour l'amélioration des soins semblent bien souvent au contraire être poursuivies avec le désir secret d'une immortalité sans s'apercevoir ou en ne voulant pas savoir que parfois ces recherches sont réalisées au détriment d'autrui (essais de vaccins en Afrique avant de les utiliser en occident, utilisation d'un embryon pour son profit par exemple) ! Comment les servants de l'utilitarisme (c'est à dire «octroyer le maximum de bien pour le maximum de personnes») peuvent-elles être encore en accord avec leur théorie quand tant d'écarts se creusent !

Même si le processus de développement est biologiquement inscrit dans les cellules, notre travail montre combien l'homme peut ne pas vouloir assumer le principe développement et ne pas s'y déployer. Chaque présent-vécu de la vie (entre mise-en-présence et mise-en-absence) est un long travail de maïeutique⁵⁰⁹.

Assumer son développement c'est entrer dans ce processus éthique, un véritable art qui ouvre sur le respect de l'homme pour l'homme, non bioéthique (éthique qui ne serait qu'une facette déguisée d'un agir de l'homme révolté et impuissant face à la machine qui n'est plus que *Force*) mais bien anthropoéthique. Cette éthique où le rapport se vit dans la dialogique où chaque homme avec tous ses liens et ses alliances, aussi fragile et vulnérable soit-il, va pouvoir aussi bien penser «souci de qualité de vie » que «souci de son âme » sans craindre de n'être devenu qu'objet de relation.

Dernière maxime

En toute dernière remarque, le principe développement ainsi mis en exergue est le cœur de l'humanité. Notre travail montre les résistances passives et actives, conscientes et inconscientes de ce refus d'entrer dans ce principe de réalité. L'homme navigue alors, jour après jour entre reliance et réalliance, entre résistance et résilience, entre curiosité instinctuelle et ressources intérieures cachées, qui l'amènent à chercher des réponses à ces illogismes, à trouver des voies d'avenir quand il semblait entrer dans un cul de sac et surtout à leur donner du '*Sens*' en se découvrant peu à peu dans son intime intériorité, libre de son humilité profonde.

Ces derniers propos m'amènent alors à proposer cette simple maxime qui peut accompagner tous ceux qui veulent assumer ce principe développement : **«Etre, en chaque instant et en chaque lieu de sa vie, ferment et acteur de développement pour soi et pour autrui ».**

⁵⁰⁸ Trugeon A, Fontaine D., Lémery B-FNOR, *Inégalités socio-sanitaires en France, de la région au canton*, Paris, Masson Abrégés, 2006, 176 p.

⁵⁰⁹ Platon, *Théétète*, trad. M. Narcy, Paris, G.F. Flammarion, 493.

Post-scriptum

Le principe développement comme ontologie

Cette étude dans son caractère exploratoire renvoie à la science de l'être, dans une herméneutique du Je-soi en présence, d'un Je-soi-en-relation, d'un Je-soi-même-comme-un-autre face à l'autre associé à l'herméneutique des Tu-alter-ego sans qui le *Je* n'existe pas. Afin d'avancer prudemment dans la complexité de l'homme vivant, d'un étant ex_istant, c'est à dire d'un étant qui sort de sa gangue et de ses limbes avec et grâce à l'autre, notre herméneutique a été le lieu d'articulation de trois approches.

Approche de ce corps qui fait l'homme, qui est l'homme, de cet homme au monde, en relation au monde. Ce corps dont il ne faut en rien renier les aspects le plus «*animalitas* » puisqu'il est ainsi mais un corps qui ne peut pas être considéré comme simple mécanique ou mécanisme puisque sans dualisme aucun, il est aussi le lieu de la psyché et de la connaissance dont l'essence même encore inconnue unifie ce corps parfois si endolori ou si souffrant. Ce corps se modifie avec le temps parce qu'il est situé dans le temps. Il est en processus permanent, riche des échanges mais aussi riche de la mémoire qu'il ne manque pas d'intégrer. Ce corps fait histoire, est histoire, est narrativité de celui qui doit l'assumer. Ces mouvements du corps qui ne sont jamais vraiment cycliques, jamais identiques puisque situés dans la temporalité (*kairos* et *tempus*), ni prédéterminés, ni mêmeté, permettent à l'homme de vivre une croissance particulière vers son identité profonde en perdant toute la superficialité de sa toute-puissance. Cette croissance qui se met en place par pertes successives, morts successives, paradoxes de la mort qui fait la vie, paradoxe d'un développement qui se termine par une mort ultime.

Approche de la relation qui fait l'humain, ce lien indéfectible entre deux êtres humains puisque aucun homme ne peut vivre sans ce lien avec des alter ego. Encore faut-il qu'il l'accueille comme un (des) alter ego et un prochain et lui accorde tout le respect qu'il lui doit ! Cette approche pour souligner que le *Je* ne peut pas se dire sans le regard aimant de l'autre, ce *Tu*. Encore faut-il que ces mouvements se fassent par dons réciproques et non en esprit d'asservissement ! Que jamais par crainte ou par peur de cet autre étrange étranger, il ne le méprise, renvoyant autrui à un simple *Cela*, même si par chance, l'un et l'autre peuvent s'ouvrir sur le pardon comme créateur de réalliance ! Ce *Je* qui ne peut ainsi assumer sa propre singularité dans une réelle *konomie* que s'il considère autrui comme un accoucheur dans une société attentive à eux. Qui accouchent si ce n'est la mère et l'enfant et pourtant ceux-ci ne doivent-ils pas se faire aider, se laisser guider par un tiers médiateur, le maïeuticien ?

Approche de ce *Je* qui se dit *en konomie*, dans le respect le plus total de chacun des humains comme de tout personnage sur Terre débouchant sur une éthique. Cette éthique ne se veut pas être morale supplémentaire perçue comme hétéronomie mais être une éthique de l'homme, une anthropoéthique, où l'homme assume son *Je-suis-responsable* d'autrui, quand ces *Tu* et ce *Il* le convoquent et l'aident par la transmission de leurs propres fondements et de leurs limites à trouver son propre principe développement.

Ces réflexions nous ont donc bien mené à vérifier que le principe développement est ce mouvement de l'homme face à lui-même assumant sa temporalité. L'homme peut alors s'assumer être-de-relation, qui à travers la relation instituée et la responsabilité alors engagée est ce qui fonde sa liberté. Cette liberté accueillie comme originelle à sa création, lui permet de vivre ce principe développement non comme accumulation mais bien comme pertes d'attributs dont la toute-puissance est le chef de file.

Bibliographie citée dans le texte

- Abecassis A., «L'acte de mémoire », in *Le pardon*, Paris, Autrement, Série Morales, 1991.
- Abel O., «L'indépassable dissensus » in Abel O., Castelli-Gattinara E., Loriga S., Ullern-Weitè I., *La juste mémoire*, Genève, Labor et Fides, 2006.
- Abel O., «Le pardon », *Autrement*, Paris, Morales, 1991.
- Abel O., «Tables du pardon », in *Le pardon*, Paris, Autrement, Série Morales, 1991, 4.
- Agthe Diserens, C., «Leurs sexualités stériles », *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2006, 3 : 55-59.
- Alzheimer actualités, Bimensuel, Ipsen Fondation, 2007, 193
- Ameisen J.-C., «Dans l'oubli de nos métamorphoses», in Lenoir F. et de Tonnac J.-P. et coll., *La mort et l'immortalité*, Paris, Bayard, 2004.
- Anorexie mentale. <http://www.chu-limoges.fr/nutrition/cours/anorexie-mentale/prevalence.htm>.
- Anzieu D., *Le Moi-peau*, Paris, Dunod, coll. psychismes, 1995.
- Arche Jean Vannier, Association pour personnes handicapées, <http://www.arche-france.org>
- Arendt H., *Juger, Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, Essais, 2003, 500.
- Arendt H., «La culpabilité organisée », *Penser l'événement*, Paris, Berlin, 1989.
- Arendt H., *Considérations morales*, trad. M. Ducassou, Paris, Rivage Poche, Petite bibliothèque, 181, 2007.
- Arendt H., *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, Folio, 1966.
- Arendt H., *Juger*, Paris, Seuil, Points Essais, 2003, 500.
- Arendt H., *Les conditions de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Levy, Agora, 1988.
- Aries Ph., *Essais sur l'histoire de la mort en occident devant la mort*, Paris, Seuil, Points Histoire, 1977.
- Aristote, *Ethique de Nicomaque*, trad. J. Voilquin, Paris, GF Flammarion, 43, 2001.
- Aristote, *Physique*, Paris, Belles Lettres, Série grecque, T.IV, 1991.
- Association de soins et de soutien aux personnes victimes de tortures et violence politique http://www.primolevi.asso.fr/fr/qui_sommes_nous/index.html
- Augé M., «Ce que nous avons perdu ce sont les vivants, pas les morts », *La mort, et moi, et nous*, Paris, Ed. Textuel, Le penser vivre, 1995.
- Augustin, *Confessions*. Paris, Bréal, Foglia, 2000.
- Aurèle M., Pensées, VII, LIXIX, in Brun J., les stoïciens, Paris, PUF, 2003.
- Bachelard G., *L'intuition de l'instant*, Paris, Poche, Biblio Essais, 1994, 4197.
- Baguet G., «Un temps pour vieillir », *Esprit*, Paris, 2008, 75 : 6-10.
- Balmory M., *L'homme aux statues*, Paris, Le Livre de poche, Biblio essais, 4221, 1994.
- Balmory M., *Le sacrifice interdit*, Paris, Lgf, Ldp Biblio essais, 4220, 1995.
- Basset L., *Au-delà du pardon*, Paris, Presses de la renaissance, 2006.
- Batifoulier Ph., «L'économie contre l'éthique ? Une tentative d'analyse économique de l'éthique médicale », *Journal d'Economie Médicale*, Paris, 2004, 4 : 163-176.
- Baude Ch., «Bases neurophysiologique de la douleur », in de Broca A. et coll., *Douleurs, soins palliatifs, deuils*, Paris, Masson-Elsevier, 2007.
- Beauchamp L., Childress J.F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York, Oxford, 5ème éd., 2001. trad. Fisbach M., *Les principes de l'éthique biomédicale*, Paris, les Belles Lettres, 2008.
- Bélanger Jean-Pierre, *La beauté du monde*, Le Devoir, «Libre opinion », Montréal, 4 septembre 2003, p. 18, in Rapport annuel de l'Institut et de la Fondation, 2003-2004.
- Bergson H., *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, (1941), 2003.
- Bergson H., *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, Quadrige, 1998.
- Bérulle, in Jankélévitch. V., *La mort*, Paris, Flammarion, Champs, 1, 1977.
- Bible, TOB.
- Bideaud J., Houdé O., Pedinielli J.-L., *L'homme en développement*, Paris, PUF, Quadrige, réed. 2004.
- Bonah C., Danion-Grillat A., Olff-nathan J., Schappacher N., *Nazisme, science et médecine*, Paris, Ed. Glyphe, 2006.
- Bongiovanni S., *Identité et donation, l'événement du «je »*, Paris, L'harmattan, La philosophie en commun, 1999.
- Bouchard N., *Ethique et culture religieuse à l'école*, Québec, Presses de l'université du Québec, 2006.
- Bousquié André, *Le rapport Lugano*, Lettre aux communautés, Mission de France, 2006, 3 : 66-72.
- de Broca A. *Enfants en soins palliatifs*, Paris, L'harmattan, 2005.
- de Broca A. et coll. *Malaises et Mort subite du nourrisson*, Paris, Lamarre, 1993.
- de Broca A. *Prévention de la mort subite du nourrisson. Analyses systémiques et de défaillances du système nourrisson. Evaluation de l'utilisation actuelle de moniteur à domicile. Développement d'un nouveau moniteur adapté à cet objectif*. Thèse d'Université - Sciences Génie Biomédical. Université de Technologie de Compiègne. 20-12-93.
- de Broca A., «Annonce d'une maladie neurologique grave en pédiatrie », *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2006, 3 : 145-150.

- de Broca A., «De la bioéthique à l'anthropoéthique », *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2007 ; 4 : 41-43.
- de Broca A., «Mort subite du nourrisson, évolution historique et réflexions de l'exemple français», in Lecourt D. et coll, *Dictionnaire de la pensée médicale*, Paris, PUF, 2004.
- de Broca A., «Tensions entre croire et savoir », *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2004,1 : 42-44.
- de Broca A., *Adieu Pitchoun*, Paris, Cerf, 2007.
- de Broca A., *Deuils et endeuillés*, Paris, Masson, Médecine et psychothérapie, 2006.
- de Broca A., *Développement neuro-psycho-sensoriel de l'enfant*, Paris, Masson, Pédiatrie Pratique, 2006.
- de Broca A., *Enfants en soins palliatifs, des leçons de vie*, Paris, L'harmattan, 2007.
- Bruaire C., *La dialectique*, Paris, PUF, Que sais-je, 363, 1993.
- Brun J., *Les stoïciens*, Paris, PUF, 2003.
- Brunor, *L'univers imprévisible*, Paris, Cerf, 2007.
- Buber M., *Je et Tu*, Paris, trad. par G. Bianquis, Paris, Aubier, Aubier, 1969.
- Bydlowski M. La dette de vie. Itinéraire psychanalytique de la maternité. 3^e éd., Paris: PUF, Coll. «Le fil rouge », 2000.
- Chalier C., *Transmettre, de génération en génération*, Paris, Buchet-Chastel, 2008.
- Cadoré B, *L'expérience bioéthique de la responsabilité*, Paris, Artel fides, Coll. Catalyses, 1994.
- Caillé A., *Anthropologie du don*, Paris, Ed. La découverte, Poche, 2007.
- Canguilhem G., *Normal et pathologique*, Paris, PUF, Quadrige, 65.
- CCNE, <http://www.ccne-ethique.fr/>
- Célis R., «L'éthique médicale à l'épreuve de la sagesse Hippocratique », *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2006, 3 : 8-17- « L'éthique médicale à l'épreuve de la sagesse Hippocratique, 2^{nde} partie», *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2006, 3 : 88-94.
- Centre d'éthique médicale, Faculté catholique, Lille. <http://www.icl-lille.fr>
- Chauvier S., *Qu'est ce qu'une personne*, Paris, Vrin, 2004.
- Cheng F., *Cinq méditations sur la beauté*, Paris, Albin Michel, 2006.
- Christen Y., «Vivre l'Alzheimer », *Alzheimer actualités*, Paris, Ed. fondation Ipsen, Bulletin, 2008, 196.
- Christian de Chergé - Trappe de Tibhirine-Algérie- (janvier 2008) <http://www.spiritualite2000.com/Archives/temoins/temoins6-01.htm>
- Comte-Sponville A., *L'éternité c'est maintenant*, 1998. (janvier 2008) <http://www.psychologies.com/chroniques.cfm/chronique/198/L-eternite-c-est-maintenant.htm>
- Consoli S., «La relation médecin-malade », *Penser la médecine*, Paris, Ellipses, 2002.
- Cyrulnik B., *Le murmure des fantômes*, Paris, O. Jacob poches, 2007,163.
- De Biran, in Henry M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, Epiméthée, 2003.
- De Jaeger Ch., «Vieillesse », in Lecourt D et coll., *Dictionnaire de la pensée médicale*, Paris, PUF, 2004.
- De Launay M., «Préface », in Arendt H, *Qu'est ce que la philosophie de l'existence ?*, Paris, Rivages poches, 2002.
- De Souza R., «Enfanter et mourir », in Lenoir F. et de Tonnac J.-P. et coll., *La mort et l'immortalité*, Paris, Bayard, 2004.
- De Waal F., *Le singe en nous*, Paris, Fayard, Coll. Temps des sciences, 2006.
- Déclaration des droits de l'homme <http://www.un.org/french/aboutun/dudh.htm>
- Defoe D., *Robinson Crusoé*, 1719, Trad P. Borel 1835. http://fr.wikisource.org/wiki/Robinson_Cruso%C3%A9_-_36
- Delbos V., «notes 187», in Kant E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Livre Poche, 4622, p. 242.
- Derrida J., *Le siècle et le pardon*, Le monde des débats, Déc. 1999. <http://www.hydra.umn.edu/derrida/siecle.html>
- Descartes R., *Méditations métaphysiques*, Paris, GF-Flammarion, 328, I et II.
- Destivelle C. « Passion des cimes » France 5, 20.01.08, 15h50.
- Disselkamp A., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme de Max Weber*, Paris, PUF, 1994.
- Douglas M., In Godbout J.T., *Le don, la dette et l'identité*, Paris, Ed. La découverte, Recherches, 2000.
- Dufrenne M., Ricœur P., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, la couleur des idées, 2000.
- Dworkin G., *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge university press, 1988.
- Engelhardt T, *The foundations for the bioethics*, New York, Oxford University Press, 1986.
- Epictète, «Manuel d'Epictète », Pensées, Paris, Flammarion, GF 797, XXXIX.
- Epicure, «Lettre à Ménécée », *Lettres et maximes*, Paris, PUF, 1992.
- Espace Ethique Picardie 2005. <http://www.espace-ethique-picardie.fr/cr.html>
- Faden R., Beauchamp L., *An History and Theory of Informed Consent*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1986.
- Ferry J.-M., *Les puissances de l'expérience, 1. le sujet et le verbe*. Paris, Cerf, 1991.
- Ferry J.-M., *Valeurs et normes. La question de l'éthique*. Bruxelles, Ed. Université Bruxelles, 2002.
- Folscheid D., Feuillet-Le Mintier B., Mattei J.-F., *Philosophie, éthique et droit de la médecine*, Paris, PUF, Thémis/philosophie, 1997.

- Fontanel B., D'Harcourt C., *Bébés du monde*, Paris, Ed. de la Martinière, 1998.
- Freud S., *Abrégé de psychanalyse*, trad. Berman A., Paris, PUF, 1971.
- Fromage B., « Anticipation et travail du vieillir », *Gérontologie et Société*, Paris, 1996 ; 77 : 131-139
- GèneEthique, lettre mensuelle, 2006, 90. www.genethique.org
- Geoffroy M., *L'autonomie et handicaps*, conférence aux sables d'Olonne, Nov. 2004.
- Geoffroy M., *La patience et l'inquiétude*, Paris, Romillat, Coll. Espace éthique, 2004.
- George S., *Le rapport Lugano*, Fayard, 2000.
- Gibran K., *Le prophète*, Tournai, Casterman, 1977.
- Gil R., *Neuropsychologie*, Paris, Masson, Abrégés médecine, 2006.
- Gira D., *Croire aujourd'hui*, 187.
- Godbout J.T., *Le don, la dette et l'identité*, Paris, Ed. La découverte, recherches, 2000.
- Godelier M., *L'énigme du don*, Paris, Champs Flammarion, 2002.
- Golse B., Bursztejn C., *Dire: entre corps et langage*, Paris, Elsevier-Masson, 1993.
- Golse B., Bursztejn C., *Penser, parler, représenter-émergences chez l'enfant*, Paris, Masson, Médecine et psychothérapie, 1990.
- Golse B., *Le développement psycho-affectif de l'enfant*, Paris, Masson, Médecine et psychothérapie, 2008.
- Graftieaux J.P., Pacific C., Chays A., «Du paternalisme ou que feriez vous à ma place ? », *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2007, 4 : 85-91.
- Grillo E., «L'autonomie : dimensions et paradoxes », *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2004,1:179-181.
- Habermas J., *De l'éthique de la discussion*, trad. de l'allemand par M. Huyandi, Paris, Cerf, 1992.
- Hanus M., *Comment surmonter son deuil*, Paris, Ed. J. Lyon, 2006.
- Hegel F., «La physiologie de la nature », *Encyclopédie II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1990.
- Heidegger M., «La question de la technique », *Essais et conférences*, Gallimard, (1958) Tel, 52.
- Heidegger M., *Etre et temps*, trad. Fr Vezin, Paris, Gallimard, Philosophie, 1986.
- Henry M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, Epiméthée, 2003.
- Heslon Ch., «Vieillir, perte des Sens, perte de Sens », *Soins Gérontologie*, Paris, Elsevier-Masson, 2006, 11 : 16-18
- Heytesbury G. *Sophismata*, 4., <http://www.mapageweb.umontreal.ca/pironetf/Sophismata.html>
- INSERM, *Troubles mentaux : dépistage et prévention chez l'enfant et l'adolescent*, Les Editions INSERM, 2002, 887 p.
- Jankélévitch. V., *La mort*, Paris, Flammarion, Champs, 1, 1977.
- Jollien A., *Le métier de l'homme*, Paris, Seuil, 2002.
- Jonas H., *Le Principe responsabilité*, Paris, Champs Flammarion, 1990, 402.
- Journal Officiel de la république française : Le 22/2/02 programme national de développement des soins palliatifs pour 2002-2005. Décret 2002-793 relatif aux conditions d'exercice des professionnels de santé délivrant des soins palliatifs à domicile. Loi 2004-800 du 6 août 2004 relative à la bioéthique, J.O. 7/8/04, art L1412-6. Loi 2002-303 du 4 mars 2002 relative aux droits des malades et à la qualité du système de santé, JO. Numéro 54 du 5 Mars 2002 page 4118. <http://www.sante.gouv.fr>
- Kalou Rimpotché, in Föllmi D. et O., *Offrandes, 365 pensées de maîtres bouddhistes*, Paris, Ed. de la Martinière, 2003.
- Kant E., *Critique de la raison pure*, partie I, théorème IV, Paris, PUF, 2003.
- Kant E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Livre Poche, 4622. 1964.
- Kaufmann A., Introduction aux mathématiques floues, 1992 (mars 2008) http://www.techniques-ingenieur.fr/dossier/introduction_a_la_logique_floue/
- Kermalvezen A., *Né de spermatozoïde inconnu*, Paris, Presse de la renaissance, 2008.
- Kierkegaard S., *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, trad. P. Petit, Paris, Gallimard, coll. « Tel » 149, 2002.
- Klarsfeld A., Revah F., *Biologie de la mort*, Paris, Presses de la renaissance, 2000.
- Klein E., *Les tactiques de chronos*, Paris, Flammarion, Champs, 572, 2004.
- La Marne P., « Mort », in Lecourt et coll. *Dictionnaire de la pensée médicale*, Paris, PUF, 2004.
- Lacan J., «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », *Ecrits*, Le champ freudien, Paris, Seuil, 1966.
- Le Blanc G., *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF, Philosophies, 1998.
- Le Cardinal G., Guyonnet J.-F., Pouzoulic B., *La dynamique de la confiance*, Paris, Dunod, 1997.
- Le Coran, trad R. Blachère, Paris, Librairie orientale et américaine, 1957.
- Leonetti J., «Rapport sur l'accompagnement de la fin de vie », *Rapport parlementaire*, France, Assemblée Nationale, 1708. <http://www.assemblee-nat.fr/12/pdf/rap-info/i1708-t1.pdf>
- Les greffes d'organes, dossier thématique, in *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier Masson, 2004, 4, pp. 189-222.
- Levi P., *Si c'est un homme*, Paris, Pocket, 1988, 3117.
- Levinas E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, biblio /Essai, 4121, 1978.
- Levinas E., *De l'existent à l'existant*, Paris, Fontaine, 1947.
- Levinas E., *Ethique et Infini*, Paris, Livre de poche, Biblio essais 4018, 1982.

- Levinas E., *La mort et le temps*, Paris, Le livre de poche, 1992.
- Levinas E., *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1998.
- Levi-Strauss C., *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, Coll. Quadrige, 1995
- Liiceanu G., *De la limite-petit traité à l'usage des orgueilleux*, trad. A. Laignel-Lavastine, Paris, Ed. Michalon, 1997.
- Loriaux M., «La mort, colonisée par la vieillesse », *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2006, 3 : 43-48.
- M.A.U.S.S. Revue du Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales. Essais, recherches et débats, entre socioéconomie, politique et histoire. (Janvier 2008) www.revuedumauss.com
- MacIntyre A., *Après la vertu*, traduit de l'anglais par L.Bury, Paris, PUF, 1997.
- Malherbe J.-F., «De Socrate à Arendt, une tradition du 'devenir soi' », in Lacroix A., Malherbe J.-F., *L'éthique à l'ère du soupçon*, Montréal, Liber, 2003.
- Malherbe J.-F., De Socrate à Arendt, une tradition du devenir soi, in «*L'éthique à l'ère du soupçon* », Montréal, Liber, 2003.
- Manganas L.N., Zhang X., Li Y. et al, *Science*, 2007, 318 : 980-985. in Des cellules progénitrices détectées dans le cerveau humain vivant, *Alzheimer actualités, Lettre d'information*, Ed Fondation Ipsen, 2008, 196.
- Marcel G., *Etre et avoir*, Paris, Ed. Universitaires, 1991.
- Marcelli D., *Les yeux dans les yeux, L'énigme du regard*, Paris, Albin Michel, 2006.
- Mauss M., «Essai sur le don », *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, Quadrige, 1989.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 2001, 4.
- Mesot H., «Le concept d'épreuve », *Ethique & Santé*, Elsevier-Masson, Paris, 2005, 2 : 215-218.
- Meyer J.-M., *Nous sommes des animaux mais on n'est pas des bêtes*, Paris, Presses de la renaissance, 2007.
- Mill J.-S. *L'utilitarisme*, France, Paris, Champs Flammarion, GP, 1968.
- Millet L., *La crise du milieu de vie*, Paris, Masson, Coll. Médecine et psychothérapie, 2003.
- Minkowski E., *Le temps vécu*, Paris, PUF, Quadrige, 2005.
- Mongin O., *Ricœur*, Paris, Seuil, Points-essais, 358, 1998.
- Montaigne M., *Essais*, I., Paris, PUF, Que sais-je, 1992, 2430.
- Morin E., *Ethique, La méthode* 6, Paris, Seuil, 2004.
- Morin E., *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, essais, 1976, 77.
- Morin E., *Pardonnez c'est résister à la cruauté du monde*, Le monde des débats, février 2000, <http://www.plusloin.org/textes/morin.html>
- Mounier E., *Ecrits sur le personnalisme*, Paris, Seuil, Points-Essais, 412, 2000.
- Mounier E., *Le personnalisme*, Paris, PUF, Que sais je, 395, 2005.
- Moussali A., *Judaïsme, christianisme et Islam, étude comparée*, Paris, Ed. de Paris, 2002.
- Moutel G., *Le consentement dans les pratiques de soins et de recherches en médecine*, Paris, L'Harmattan, Dossiers l'éthique en mouvement, 2003.
- Nachin C., *Le deuil d'amour*, Paris, Ed. Universitaires, Emergences, 1989.
- Nietzsche F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1^{ère} partie, «des chaires de vertu ».
- Nietzsche F., *Considérations inactuelles*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 191, 1992.
- Nietzsche F., *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard-Folio essais, 1985, 16.
- Nietzsche F., *Le gai savoir*, trad. Wotling, Paris, Flammarion, GF 718, 2007.
- Ning Z., Le pardon existe-t-il dans la culture chinoise, *Esprit*, août sept 2007.
- Oppenheim, in A. Klarsfeld A., Revah F., *Biologie de la mort*, Paris, Presses de la renaissance, 2000.
- Pascal B., *Pensées*, in Œuvres complètes, Paris, Seuil, 1999.
- Peruchon M., *Rites de vie, rites de mort*, Paris EME Editions sociales françaises, 1997.
- Picard M., *La littérature et la mort*, Paris, PUF, 1995.
- Platon, *Théétète*, trad. M. Narcy, Paris, G.F. Flammarion, 493.
- Platon, *La République*, trad. P. Pachet, Paris, Gallimard, «Folio », 1993, livre X, 614-621.
- Pouthas V., «Où sont les zones du temps dans le cerveau », *La recherche*, Hors série, 2001, 5, pp.80-83.
- Ravez L., «Autorité, désir d'enfant et assistance médicale à la procréation», *Ethique & Santé*, Elsevier-Masson, 2008.
- Rawls J., *Théorie de la justice*, trad. de l'anglais par C. Audart, Paris, Seuil, 1987.
- République française. Loi du 4 mars 2002. JO «Nul ne peut se prévaloir d'un préjudice du seul fait de sa naissance »
- Revel J.-F., Ricard M., *Le moine et le philosophe*, Paris, Firmin Didot, 2003.
- Rey A et coll., *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, T.1-2-3, 2006.
- Richard G., *Natures et formes du don*, Paris, L'harmattan, Coll. Ouverture philosophique, 2000.
- Ricœur P., «Autonomie et vulnérabilité », *Le juste* 2, Paris, Ed. Esprit, Coll. Philosophie, 2000.
- Ricœur P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, Coll. Points-Essais, 2000, 494.
- Ricœur P., *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.
- Ricœur P., *Le juste*, Paris, Esprit, 1995.
- Ricœur P., *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Ed. Stock, 2004.
- Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Points, Essais 330, 1996.
- Rousseau J.-J., *Julie et la nouvelle Héloïse*, Paris, Flammarion, GF, 148, III partie, Lettre XXII.

- Savatofski J., *Toucher massage*, Paris, Lamarre, Pratiquer, 1998.
- Scheler M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Tr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard NRF, 1991.
- Schmitt E.-E., *Oscar et la dame rose*, Paris, Albin Michel, 2002.
- Schneewind J., *L'invention de l'autonomie*, Paris, NRF essais-Gallimard, trad. française, 2001.
- Schopenhauer A., *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, Coll. Quadrige, 1996.
- Sénèque, *De la brièveté de la vie*, Paris, Rivages, 1991.
- Sénèque, *Des bienfaits*, trad. F. Préchac, Paris, Les belles lettres, Col. Universités de France, 2 tomes, 1972.
- Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Paris, Mille et une nuits, petite collection, 2002, 370.
- Sesboüe B., *Hors de l'église pas de salut*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.
- Singer P., *La libération animale*, Paris, Grasset, 1993.
- Singer P., *Questions d'éthiques pratiques*, Paris, Bayard, 1997.
- Spinoza, *Ethique*, trad. B. Pautrat, Partie IV, De la servitude humaine, Paris, Seuil, Essais 380.
- Suicide in Rev Prat, *Suicides*, 2003, 53 (4) : 423. et <http://pagesperso-orange.fr/mgd/epipath/d7.htm>. et (<http://www.cagp.ca/fr/ccsmh.cfm>) et (<http://cat.inist.fr/?aModele=afficheN&cpsidt=3123709>).
- Süskind P., *Le parfum*, Paris, Lgf, Coll. Ldp 6427.
- Svandra P., «L'autonomie comme expression des 'capabilités' », *Ethique & Santé*, Paris, Elsevier-Masson, 2007, 4 : 74-77.
- Syndrome de Stockholm, http://fr.wikipedia.org/wiki/Syndrome_de_Stockholm
- Taylor Ch., cité par Bouchard N., *Ethique et culture religieuse à l'école*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2006.
- Tekeyan V., in Montreynau F., Matignon J., *Citations du monde entier*, Paris, LeRobert, Collection usuels, 2006.
- Terrassier J.-C., *Les enfants surdoués ou la précocité embarrassante*, Paris, ESF.
- Thiaw-Po-Une L., «L'utilitarisme » in Thiaw-Po-Une L., et coll., *Questions d'éthique contemporaine*, Paris, Stock, 2006.
- Thibaud, in A. Klarsfeld A., Revah F., *Biologie de la mort*, Paris, Presses de la renaissance, 2000.
- Thomas L.-V., *Rites de mort, pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1996.
- Toussaint J., *Pax et concordia*, Revue lettres aux communautés, Ed. Mission de France, Le Perreux, 2008, 243 : 13-27.
- Trugeon A, Fontaine D., Lémery B-FNOR, *Inégalités socio-sanitaires en France, de la région au canton*, Paris, Masson Abrégés, 2006.
- Vovelle M., *L'heure du grand passage*, Paris, Gallimard, Découvertes, 1993, 171.
- Weber M., *Economie et société. 1 Les catégories de la sociologie*. Trad. Chavy et Dampierre. Paris. Pocket, Agora, 1995.
- Zielinski A., «Avec l'autre la vulnérabilité en partage », *Etudes*, Paris-rue Assas, 2007, 4066.

Index nomimum

- Abecassis A., 115.
Abel O., 92, 108, 110, 123.
Agthe Diserens, C., 33.
Alzheimer actualités, 23.
Ameisen J.-C., 22, 26.
Anzieu D., 46.
Arche - Vannier J., 55.
Arendt H, 76, 105, 116, 155, 202.
Aries Ph., 20.
Aristote, 81, 173, 199.
Augé M., 71.
Augustin, 140, 171.
Aurèle M., 167.
Bachelard G., 164.
Baguet G., 33.
Balmary M., 15, 151,
Basset L., 120.
Batifoulier Ph., 66.
Baude Ch., 56.
Beauchamp L., 139.
Bélanger J.-P., 19.
Bergson H., 16, 173, 186.
Bible, 97, 113, 157, 188.
Bideaud J., 29, 43.
Bonah C., 16, 115, 138.
Bongiovanni S., 141.
Bouchard N., 100, 196.
Bousquié A., 202.
Bruaire C., 66, 83.
Brun J., 41.
Brunor, 162.
Buber M., 62, 69, 72, 93, 141, 174.
Bydlowski M., 29.
Cadoré B., 200.
Caillé A., 83.
Canguilhem G., 29, 55.
Canto Sperber M, 27.
CCNE, 7.
Célis R., 53, 147.
Chalier C., 65, 135.
Chauvier S., 136.
Cheng F., 153.
Christen Y., 33.
Comte-Sponville A., 167.
Consoli S., 97.
Cyrulnik B., 122.
De Biran, 31.
De Chergé Ch., 107.
De Jaeger Ch., 32.
De Souza R., 187.
Detraux J., 122.
De Waal F., 182.
Defoe D., 175.
Derrida J., 119.
Descartes R., 131, 150, 168.
Destivelle C., 85.
Disselkamp A., 189.
Douglas M., 88.
Dufrenne M., 140.
Dworkin G., 138, 132.
Engelhardt T, 136, 200.
Epictète, 34.
Epicure, 34, 167.
Espace Ethique Picardie, 148.
Faden R., 139.
Ferry J.-M., 156, 197.
Folscheid D., 130, 202.
Fontanel B., 56.
Freud S., 169.
Fromage B., 62.
GèneEthique, 24.
Geoffroy M., 28, 82, 98, 142, 159, 170.
George S., 202.
Gibran K., 95.
Gil R., 34.
Gira D., 120.
Godbout J.T., 83, 100.
Godelier M., 82.
Golse B., 43, 63.
Graftieaux J.-P., 154.
Grillo E., 147.
Habermas J., 105, 197.
Hanus M., 116.
Hegel F., 21.
Heidegger M., 17, 145, 174, 182, 200.
Henry M., 30, 56.
Heslon Ch., 62.
Heytesbury G., 131.
Higgins R, 33.
INSERM, 38.
Jankélévitch. V., 16, 34, 40, 120, 172.
Jollien A., 123.
Jonas H., 182, 202.
Journal Officiel - République française,
126.
Kant E., 131.
Kalou Rimpotché, 166.
Kaufmann A., 155.
Kermalvezen A., 76.

- Kierkegaard S., 112.
Klarsfeld A., 21, 32.
Klein E., 164.
La Marne P., 36.
Lacan J., 45.
Le Blanc G., 31.
Le Cardinal G., 64, 72, 101, 141, 176, 193.
Lecomte J., 122
Le Coran, 189.
Leonetti J., 138.
Levi P., 121.
Levinas E., 41, 84, 98, 111, 142, 174, 201
Levi-Strauss C., 78.
Liiceanu G., 191.
Loriaux M., 32.
Mauss M., 82.
MacIntyre A., 196.
Malherbe J.-F., 138, 155.
Manganas L.N., 25.
Marcel G., 52.
Marcelli D., 185.
Mauss M., 78.
Merleau-Ponty M., 27, 31.
Mesot H., 52.
Meyer J.-M., 22, 182.
Mill J.-S., 135, 200.
Millet L., 33.
Minkowski E., 10, 15, 161, 171.
Mongin O., 157.
Montaigne M., 34.
Morin E., 72, 113, 146, 167, 202.
Mounier E., 30, 140, 145.
Moussali A., 188.
Moutel G., 66.
Nachin C., 116.
Nietzsche F., 97, 120, 169.
Ning Z., 120.
Oppenheim D., 24.
Pascal B., 169.
Peruchon M., 195.
Picard M., 20.
Platon, 184, 203.
Pouthas V., 165.
Ravez L., 77.
Rawls J., 197.
Revel J.-F., 166.
Richard G., 83, 88, 95.
Ricœur P., 9, 42, 89, 93, 107, 117, 135, 148, 196.
Rousseau J.-J., 96.
Savatofski J., 56.
Scheler M., 69, 194.
Schmitt E.-E., 127.
Schneewind J., 131.
Schopenhauer A., 169.
Sénèque, 34, 81, 167.
Sesboüe B., 181.
Singer P., 137, 182.
Spinoza, 168.
Süskind P., 57.
Svandra P., 147.
Syndrome de Stockholm, 104.
Taylor Ch., 196.
Tekey V., 83.
Terrassier J.-C., 87.
Thiaw-Po-Une L., 137.
Thomas L.-V., 195.
Toussaint J., 119.
Trugeon A., 203.
Vovelle M., 20.
Weber M., 82.
Zielinski A., 144.