



HAL
open science

Les deux consciences : de l'étant-humain à l'Être et retour

Jean-Pierre Graftieaux

► **To cite this version:**

Jean-Pierre Graftieaux. Les deux consciences : de l'étant-humain à l'Être et retour. Philosophie. Université Paris-Est, 2009. Français. NNT : 2009PEST1009 . tel-00503853

HAL Id: tel-00503853

<https://theses.hal.science/tel-00503853v1>

Submitted on 19 Jul 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.

UNIVERSITÉ Paris – Est

École doctorale « cultures et sociétés »

Thèse de doctorat

Philosophie pratique

GRAFTIEAUX Jean-Pierre

Mardi 2 juin 2009

Les deux consciences

De l'étant-humain à l'Être et retour

Directeur de recherche : FOLSCHEID Dominique

Jury

Rapporteurs

DAVAL René, Reims

BOLES Jean-Michel, Brest

Membre

FOLSCHEID Dominique, Paris

FIAT Eric, Paris

Résumés	7
Introduction	9
I La conscience comme éveil et présence au monde	11
L'éveil et la conscience-éveil : de quoi parle t-on ?	12
La notion d'éveil	12
La conscience-éveil ou la conscience comme être conscient	15
<i>L'être conscient</i>	15
<i>Le champ de la conscience</i>	16
<i>Le Moi et le champ</i>	16
<i>La structure dynamique du Moi</i>	17
<i>Conception naturaliste de la conscience</i>	17
<i>Critique d'une telle conception</i>	22
<i>Les apories du neurobiologisme</i>	24
La conscience-éveil et la tradition philosophique du sujet	26
La conscience-éveil et la philosophie grecque du sujet	26
<i>La connaissance et le sujet de la connaissance selon Platon</i>	26
<i>La substance-sujet chez Aristote est-elle subjective ?</i>	29
Le réveil comme expérience de consciences de soi	32
<i>Comme le sentiment biranien d'exister</i>	33
<i>Comme conscience posant devant elle l'objet à connaître</i>	34
<i>Comme conscience pour soi appartenant à un sujet libre</i>	36
<i>Comme conscience phénoménale de soi</i>	40
Critique du Cogito comme saisie empirique de la conscience de soi	45
Critique du solipsisme cartésien : la conscience-éveil comme présence à soi est-elle aussi présence au monde ?	51
Critique des interprétations linguistiques du Cogito	51
<i>Critique pragmatique du Discours</i>	52
<i>Critique nietzschéenne de la métaphysique substantialiste et de la philosophie du sujet</i>	53
<i>Le tournant linguistique et l'analyse logique du Cogito ergo sum</i>	54
Critique morale du subjectivisme cartésien	56
La morale chez Descartes	56
<i>Dans la troisième partie du Discours</i>	56
<i>Dans la lettre Préface des Principes de la philosophie</i>	56
<i>Dans la lettre à Elisabeth</i>	57
<i>En 1649, Traité des Passions de l'âme</i>	58
La morale cartésienne : une science ou une morale scientifique ?	58
<i>La morale cartésienne n'a pas pour objet de réguler les mœurs</i>	60
<i>Descartes se détourne de la morale pour prôner la sagesse</i>	60
Conclusion	61
Apposition du subjectivisme et du personalisme	62
<i>Qu'est ce qu'une personne ?</i>	63
<i>Qu'est ce qu'être personne ?</i>	63
<i>Le sujet cartésien peut-il sans contradiction se représenter comme une personne ?</i>	65
Conclusion	66

La conscience et l'âme	67
En mon âme et conscience	68
L'animal éveillé, est-il pour autant doué d'une conscience ?	72
Conclusions	74
II La conscience comme conscience morale	77
Quand je dis que mon malade est réveillé, je dis qu'il existe entre lui et moi une relation qui n'est plus simplement sujet-objet.	78
L'anesthésie cartésienne	78
<i>La période de réveil</i>	81
Le regard phénoménologique	83
Phénoménologie du réveil	84
Cette intentionnalité, c'est d'ailleurs ce que j'observe dans ma pratique..	90
Approche phénoménologique du patient en état végétatif	91
<i>Critique du terme « état »</i>	91
<i>Approche phénoménologique</i>	93
Le problème de la reconnaissance	95
<i>Peut-on définir l'humanité par son degré de conscience ?</i>	96
<i>Le problème de la reconnaissance</i>	98
La question de la dignité : origine et fondement	100
Est-ce la conscience qui motive le respect et qui fait la dignité ?.....	104
La peur des blouses blanches	107
<i>Stupeur et incompréhension cliniques initiales</i>	108
<i>Questionnement éthique à propos de l'esthétique</i>	108
Le phénomène et ses manifestations	109
<i>Le rapport véridatif</i>	110
<i>L'être-auprès</i>	110
<i>L'être-avec</i>	111
<i>Après l'incompréhension initiale, une interrogation : que dire au non dit ?</i>	111
L'intentionnalité est productrice d'éthique	112
<i>L'impossible saut ontologique</i>	113
<i>L'éthique pose la question du Qui avant celle du pourquoi : de ce fait l'indicible n'est pas incompréhensible</i>	113
La conscience (éveil) implique donc une historicité, une parole, une attestation : elle n'est pas seulement une présence au monde mais une co-présence	115
C'est pour ce soir ?	116
La consultation comme parole qui vaut engagement	117
<i>La consultation comme interlocution</i>	117
L'information, corollaire de l'interlocution	122
<i>Une information loyale</i>	122
<i>Au patient</i>	123
<i>Dans les règles de l'art</i>	124
<i>Avec ses limites éthiques</i>	125
<i>Une information qui appelle un consentement</i>	131
<i>Un consentement qui peut-être donné ou repris</i>	133
Conclusions	135

III La conscience et l'Être	136
L'Être et l'être-humain	136
L'Être : objet métaphysique ou réalité ontologique ?	137
<i>Préambule</i>	137
<i>L'être et l'être-humain</i>	140
<i>Heidegger et la question du sens de l'Être</i>	142
<i>Le Dasein comme accès à l'être</i>	143
Le Dasein n'est pas le sujet	143
Le Dasein n'est pas la manifestation de l'Être	144
Levinas et l'Être	146
La question de l'Être pour nous	148
Manifestations de l'Être	151
Vérité de l'Être à travers la musique	151
Pensée et vérité de l'Être chez le poète	152
Vérité de l'Être chez Dostoïevski	157
L'amitié comme expérience de l'Être	158
Le tutoiement	162
Conclusion	162
Possibilité de vivre ontologiquement cette conscience morale	164
De l'Être-en-faute-heideggérien à l'Être « authentique »	164
<i>Les limites de la solution heideggérienne de la « faute » ontologique</i>	166
La relation clinique comme ouverture à l'Être d'autrui	167
<i>La Pangoisse comme modalité d'ouverture de la conscience morale à l'Être</i> ...	169
<i>Critique de la consultation d'anesthésie</i>	169
<i>Peur et Angoisse : Manifestations psychologique ou déterminations</i> <i>ontologique ?</i>	171
<i>La Peur comme énoncé ontologique</i>	173
<i>L'inquiétude de la conscience comme inquiétude morale</i>	177
<i>De l'inquiétude à l'in-quiétude</i>	178
<i>Qu'est-ce qu'exister et qu'est-ce qu'être</i>	179
<i>Et pour nous, qu'est-ce qu'exister et qu'est-ce qu'être</i>	181
Conclusion	183
La responsabilité comme modalité de réponse de la conscience morale à l'être	184
Examen des fondements moraux de la responsabilité	185
<i>Responsabilité autonome kantienne fondée sur le devoir</i>	185
<i>Les critiques adressées à la conception kantienne de la morale portent</i> <i>aussi bien sur ses fondements que sur la moralité en soi</i>	186
<i>Limites de la moralité kantienne</i>	188
<i>Responsabilité hétéronomique selon Levinas : la prise en otage</i>	191
<i>Une thèse qui recueille des critiques</i>	191
<i>Limites de la morale de Levinas</i>	193
<i>Responsabilité fondée sur le « que-faire » aristotélicien</i>	194
<i>Remarques à propos de la morale aristotélicienne</i>	196
La responsabilité : affaire de morale ou de droit ?	197
<i>Le faux débat : autonomie contre hétéronomie...</i>	197
<i>Le vrai débat : déontologie et morale</i>	199
Deux exemples de responsabilité de la conscience morale reposant sur le devoir	201
<i>Que feriez-vous à ma place ?</i>	201
<i>Critiques formelles du parternalisme avec ses apories</i>	202

<i>Protections juridiques et déontologiques du patient</i>	203
<i>Que feriez-vous à ma place ?</i>	203
<i>Le débat éthique est lancé...</i>	205
<i>Le paternalisme comme réponse pratique de responsabilité</i>	206
<i>Conclusion</i>	208
<i>Prélèvement d'organes et donneur potentiel</i>	210
<i>Télescopage de temporalités</i>	210
<i>Un type de prélèvement modifiant la tonalité du terme potentiel</i>	211
<i>Une modalité problématique de prélèvement posant les rapports de l'éthique et du droit</i>	214
<i>Conclusion</i>	217
Conclusions	219
Bibliographie citée dans le texte	221
Index nominum	226

Les *deux* consciences

De l'étant-humain à l'Être et retour

« D'un autre côté, ces lois morales ne sont pas pour le sujet quelque chose d'étranger, mais l'Esprit témoigne à leur sujet qu'elles sont *sa propre essence*, dans laquelle il a *son sentiment de soi*, et vit comme en son sentiment indifférencié de lui, - un rapport qui est immédiat, encore plus identique que même la *foi et la confiance* ».

Hegel : *Principes de la philosophie du droit*, § 157

Hegel, (trad. J.L. Vieillard-Baron)

Résumé

Les deux consciences : de l'étant-humain à l'Être et retour

Le fait d'être conscient, en éveil et donc en veille, implique une relation, éthique en ce qu'elle manifeste ses capacités d'ouverture sur l'altérité. Il suit de là que la conscience de soi est aussi conscience de l'autre. Cette conscience, interface entre l'Être et l'être-humain, est conscience morale, conscience dont la structure interne n'est pas le remord (repli sur soi tourné vers l'intériorité) mais *ek-sistence* vers autrui.

Au nom de quoi une telle conscience se laisse t-elle nécessairement interpeller et comment se manifeste sa capacité à sortir de soi ? L'Être, porteur du discours ontologique de l'in-quiétude, la convoque à s'ouvrir à l'être. L'intrusion de l'in-quiétude dans ma conscience l'enjoint à une authenticité : celle d'avoir à être pour autrui, obligation manifestée et inscrite dans mon devoir. Le je suis conscient (qui n'est pas le j'ai conscience) signifie je suis présent d'une présence qui n'est pas une coïncidence et qui me renvoie par l'Être à ma responsabilité pour l'être.

Au dieu des philosophes donneur d'Être répond une conscience dont l'effectivité n'est pas divine mais strictement humaine. Une conscience qui renvoie à une finalité commune quant à la relation entre le patient et le médecin, celle de ne pas en faire une relation d'objet et qui répond à une interrogation existentielle de la finitude humaine : pourquoi y a-t-il de l'Être ?

Mots clés : conscience morale, Être, être-humain, responsabilité, présence.

Abstract

The *two* consciousnesses : from human beings to Being and return

The fact of being conscious, awake and therefore in a watchful state implies a relation, which is ethical in that it reveals its ability to become aware of otherness. From then on it follows that self consciousness is also consciousness of the other. This consciousness – an interface between Being and human beings - is in fact some moral consciousness whose internal structure cannot be based on remorse, which is withdrawal into oneself turned towards interiority, but based on the act of *ek-xistere* which is turned towards others.

In whose name should such consciousness necessarily be questioned? In what manner does it reveal its ability to come out of the self? Being as carrying the ontological discourse of anxiety invites consciousness to open up to human beings. The intrusion of anxiety in our consciousness enjoins it to be authentic, that is of having to be for others, an obligation shown and inscribed in our duty. “I am conscious” means that I am present, a presence which is no coincidence and sends us back via Being to our responsibility for human beings.

To the god of philosophers, the one that gives Being, responds a consciousness whose efficiency is not from divine essence but strictly from human one. This consciousness refers to a common aim regarding the relation between patient and medical doctor, that of not making it a relation of objects, and which answers the existential interrogation of human finitude: why is there some Being?

Keys word : moral consciousness, Being, human beings, responsibility, presence.

Introduction

Anesthésiste-réanimateur en neurochirurgie, j'entends toute la journée ces expressions : « *Il s'enfonce dans le coma ! Il n'est plus conscient !* » Ou bien « *il arrive, il se réveille, il est conscient !* ».

Comment comprendre ces relations ? Faire du coma le contraire de la conscience, n'équivaut-il pas à faire de celle-ci la caractéristique spécifique du vivant ? Qu'appelle t-on vivre ? Vivre, serait-ce seulement être conscient ? D'un autre côté, assimiler la conscience au seul réveil n'équivaudrait-il pas à imposer au sujet pour tout horizon de sa conscience que celui qui lui serait délivré par ses capacités d'éveil ? A quel type de subjectivité renverrait alors cette conscience ?

La conscience-éveil ne rend-elle compte que d'une conscience biologique autorisant une curieuse équation, *je suis car je suis réveillé*, dépossédant d'être le patient en état végétatif ou tout autre patient handicapé cérébral ? Où serait la place de l'Autre dans de telles équations ? Comment un soignant pourrait-il se contenter de tels rapports ? Propriété intrinsèque du sujet, la conscience renvoie certes à une subjectivité. Mais la présence à soi n'est-elle qu'enfermement et solitude ou peut-elle être aussi présence au monde ? La critique philosophique du sujet nous sera-t-elle de quelque secours pour nous éclairer quant à cette question essentielle ?

A côté de ce sentiment que l'homme a de lui-même et de sa propre existence, la conscience peut-être abordée selon une autre acception, celle de la conscience morale. Comment la définir ? Dire de cette conscience qu'elle est un sentiment par lequel l'être humain juge de la moralité de ses actions ne suffira pas.

Je suis conscient, certes, mais de quoi ? La conscience ne plane pas : toute conscience est conscience de quelque chose et il n'est pas contradictoire que ce quelque chose soit l'Autre, l'homme lui-même, compris dans toutes ses dimensions, phénoménologiques et ontologiques. Il y a dans la notion de conscience-éveil, celle de veille, au sens d'attention. Ainsi l'éveil n'est pas une manifestation de la conscience mais sa condition organique de possibilité. Mais une attention qui n'est pas exclusivement dans un rapport à soi : car se trouvent aussi dans la notion de veille, celles de veiller, de surveiller, de garder, de protéger, de défendre, de veiller-sur¹, expressions de connexions avec autrui. Je ne suis pas seul à vivre ma vie. L'être conscient émerge des profondeurs de l'organisme, pour autant que celui-ci

¹ . Veiller : du latin *vigilare* ; 1180, Chrétien de Troyes : « être de garde » ; éveiller : du latin *exvigilare* : « veiller sur » ; 1690, Furetière : « faire la veillée » ; veillée : soirée passée en commun.

s'organise en sujet ayant un système relationnel propre avec son monde. Ma conscience est relationnelle et a pour forme celle d'*être-avec*. Si la conscience-éveil n'est que présence à soi, sans être présence au monde, il n'y a aucune possibilité d'ouverture à l'autre et on ne pourra y trouver aucune valeur éthique. L'examen de cette question ne pourra se réduire à l'exercice d'une froide rigueur discursive présidant à une élaboration conceptuelle. C'est dans l'immersion de l'expérience quotidienne du soin qu'il nous sera donné d'examiner la conscience du soignant pour montrer, par des exemples divers, qu'elle est avant tout ouverture, modalité d'*être vers*, et donc conscience morale.

Mais d'où sortirait cette conscience morale ? Existerait t-il une conscience de type cartésien positionnant le sujet dans une logique connaissant sujet-objet qui serait simple conscience et une autre, interpellant selon les circonstances, le sujet dans une logique du *que dois-je faire*, et qu'on appellerait conscience morale ? Autrement dit, existerait-il des hommes non dotés et d'autres dotés de conscience morale ? Mais alors qu'en est-il du passage de la conscience à la conscience morale chez l'homme ? Ce n'est pas en recourant à l'épistémologie mais à l'éthique que nous résoudrons la question. Il nous faudra établir alors que l'éthicité de la conscience ne provient pas d'une manifestation de l'*ego*, mais d'un lien de la conscience avec d'autres : l'homme est un homme car il a conscience non seulement de sa conscience mais d'autres consciences. Mais comment ?

D'où viendrait cette *moralité* de la conscience et quelles seraient ses conditions de possibilité ? S'agirait-il d'une élaboration conceptuelle abstraite ? Ressortirait-elle de valeurs spécifiques ? Serait-elle innée et reposerait-elle sur l'écart kantien entre ce que je fais et ce que je dois faire, s'appuyant alors sur une loi universalisable ? Ou, suivant Aristote, procéderait-elle un entraînement régulier ? Ou alors, se pourrait-il que la conscience se nie elle-même pour se rehausser dans une autre conscience, la conscience morale, cette dernière s'inscrivant alors dans une relation ontologique, s'appuyant sur diverses modalités de responsabilité envers l'Être ? Mais qui donc serait cet Être et d'où viendrait-il ? Dans ce cas, y a-t-il passage de la conscience à l'Être ou de l'Être à la conscience ? A défaut de dire l'Être, il nous reviendra d'en examiner les manifestations, aussi bien chez le musicien, le poète que dans la relation clinique. S'il s'avère que la conscience morale a rapport à l'Être, il nous faudra donner les possibilités de vivre ontologiquement cette conscience morale.

Il ne s'agira plus envisager le rapport du sujet avec la conscience mais celui de la conscience et de l'Être, puis d'examiner dans un même mouvement celui de celle-là avec l'être.

I La conscience comme éveil *et* présence au monde

- *Comment est-il ? Est-il conscient ?*

- *Non ! Il « s'enfonce », il ne répond plus et « s'enroule à droite » au pincement.*

- *Au bloc ! Il ne faut pas tarder à l'opérer ! Prévenez le neurochirurgien et commandez du sang.*

Réanimateur en neurochirurgie, combien de fois ai-je été témoin (acteur) de ce scénario clinique évocateur d'un hématome cérébral hémisphérique gauche. Cette triade éloquente, céphalée-déficit-*troubles de la conscience*, annonce irrémédiablement le coma et la mort cérébrale en l'absence de traitement. La modification de la conscience constitue en effet la clé de la surveillance de l'opéré neurochirurgical : « surveiller, c'est réveiller ! », tel est l'adage catégorique, encore actuel malgré les progrès de l'imagerie, qui sert de base à la surveillance clinique post-opératoire immédiate du malade.

Neuro-anesthésiste, j'assiste d'un autre côté, au réveil du patient en salle de surveillance post-interventionnelle, où il émerge de son anesthésie, c'est-à-dire vient se « réveiller ».

- *Où suis-je ?*

- *Ne vous inquiétez-pas ! Vous vous réveillez ! Regardez ma main et suivez mon doigt du regard ! Vous sentez que je vous touche ? Bougez les quatre membres !*

- *C'est fini ?*

- *Tout va bien ! Gardez vos lunettes d'oxygène et arrêtez de remuer : vous allez arracher la perfusion.*

- *J'ai mal !*

- *On vous administre des antalgiques !*

- *Cà s'est bien passé ?*

- *Cessez de vous agitez, vous allez tomber ! Si vous continuez, nous allons être obligé de vous attacher !*

- *Qui êtes- vous ?*

- *Celui qui veille sur vous !*

- *Est-ce que je pourrais remarcher ? Répondez moi, je dois m'occuper de ma famille !*

Nous avons utilisé ici dans cette description les termes de conscience, de troubles de la conscience et fait appel à d'autres catégories se rapportant à la sphère de la vigilance avec les

termes d'éveil et de coma : on surveille et on réveille. Le schéma de pensée est simple « *il* s'enfonce dans le coma et *il* n'est plus conscient » ou bien « *il* se réveille, *il* est conscient ».

Qu'est-ce que je dis quand j'utilise ces mots ? Le sommeil physiologique n'est pas le coma neurologique, qui se distingue du coma pharmacologique de l'anesthésie. Et de l'autre côté, le réveil n'est pas l'éveil qui n'est pas la conscience. Quand le malade se réveille, est-ce que je procède seulement et exclusivement à l'évaluation de sa capacité d'éveil ? Ne suis-je pas tenté d'objectiver sa *conscience* ? Avoir conscience d'une conscience ou avoir conscience d'un sujet avec sa conscience ? Où suis-je ?

Alors que l'idée de conscience renvoie à une idée de clarté, nous nous apercevons que sa représentation confine à la confusion. Les expressions : « avoir conscience de » et « être conscient de » nous renvoient-elles à des consciences différentes ou à un discours sur la conscience ? A quel domaine de l'avoir ou de l'être appartiendrait la conscience ? Et que dire du rapport entre le sujet et la conscience : qu'entendre par conscience de soi ? Qu'est-ce que la subjectivité ?

L'éveil et la conscience-éveil : de quoi parle t-on ?

La polysémie du mot « conscience » nous interroge sur l'existence d'un terme qui exprime des réalités différentes. Accepter un nominalisme pour asseoir une réflexion éthique semble contradictoire avec la rigueur exigée par un tel exercice. On ne saurait se contenter de définition minimale quand l'objectif désigné est précisément d'affronter une situation pour espérer la clarifier. Il convient déjà de distinguer l'éveil de la *conscience-éveil*.²

La notion d'éveil

La notion d'éveil renvoie à une définition strictement neurologique. Les neurologues réduisent la conscience du patient à un état assimilé à un niveau de vigilance, cette dernière étant définie comme une capacité de l'esprit caractérisée par l'exercice d'une attention active, soigneuse et soutenue. Pour les médecins, la conscience est assimilée à un état de vigilance lequel a pour substrat anatomique la substance réticulée activatrice ascendante, (SRAA) formation située sur toute la hauteur du tronc cérébral et prolongée anatomiquement et

². Ou conscience perceptive.

physiologiquement par certains noyaux thalamiques³ et par les noyaux dorsaux de l'hypothalamus. Cette substance réticulée, constituée d'un grand nombre de neurones interconnectés, reçoit des afférences de toutes les voies sensibles et sensorielles. Essentiellement caractérisée par des projections diffuses responsables de l'activation de l'encéphale et de l'électrogénèse corticale, elle est responsable de la réaction d'éveil et de l'entretien de l'état de veille par un bombardement continu du cortex cérébral.

La structure réticulaire n'est pas un tout homogène et cette hétérogénéité fait comprendre l'existence, en ce qui concerne l'activité comportementale, de divers états dissociés. Ainsi, l'état de vigilance est-il décliné et distingué en un grand nombre de termes.

1) La confusion : caractérisée par une désorientation temporo-spatiale, l'irritabilité psychique, la peur et les hallucinations. 2) L'obnubilation : état de somnolence entrecoupé de périodes de conscience avec réduction nette des capacités intellectuelles. 3) La stupeur : état de non réponse caractérisé par la fermeture des yeux et l'absence de réponse verbale ou motrice dont le sujet peut être tiré par des stimulations vigoureuses 4) Le coma : état de non réponse, défini par trois symptômes : absence d'ouverture des yeux, de réponse verbale et de mouvements volontaires, duquel le patient ne peut être sorti par les stimulations nociceptives. En combinant ces 3 signes, on établit un score, le score de Glasgow, permettant de classer le coma selon une échelle de gravité, et dont l'intérêt est de suivre, par comparaison, l'évolution clinique du patient. 5) Le mutisme akinétique se caractérise par des périodes d'éveil avec ouverture des yeux mais sans réponse verbale. Il ne s'agit pas d'un état de coma, les perturbations de la conscience étant en relation avec des lésions profondes des lobes frontaux. Il s'observe rarement d'emblée et s'installe plutôt au décours d'un coma prolongé. 6) Le *locked-in-syndrome*, ou syndrome de désafférentation motrice, doit être distingué du coma. Il se caractérise par une quadriplégie, une diplégie faciale et une paralysie labio-glosso-pharyngée à la suite d'une lésion protubérantielle. Les malades sont en fait conscients et peuvent communiquer par le releveur de la paupière ou par des mouvements de verticalité des yeux. 7) Le « coma végétatif »⁴ apparaît après 4 à 5 semaines de coma ; le malade ouvre les yeux, bouge les membres, l'électroencéphalogramme (EEG) montre des cycles veille-sommeil mais il n'existe pas de récupération de la conscience au sens de vigilance. Les fonctions du tronc cérébral sont intactes : réflexes oculaires, déglutition, respiration, circulation. 8) La mort cérébrale est provoquée par une destruction irréversible du système

³ . Le thalamus est une partie médiane et impaire du cerveau, appelé cerveau intermédiaire ou di-encéphale, et constitue une voie de communication entre le tronc cérébral, sous-jacent aux hémisphères cérébraux et ceux-ci. Il est formé de plusieurs noyaux –antérieurs, latéral (décomposé en noyau dorsaux et ventraux), médian et inférieur- selon leur situation anatomique. Comparé à un interrupteur, il possède de nombreuses connections avec l'hypothalamus (et ses noyaux), centre principal du système végétatif, situé en avant et au-dessous de lui.

⁴ . Il ne s'agit pas, comme on le reverra, d'un coma, mais d'un état de conscience dit *végétatif*.

nerveux central, les fonctions vitales étant assurées artificiellement. Le diagnostic ne peut être posé qu'en l'absence d'hypothermie et/ou de traitement sédatif. Il répond à des critères bien précis : coma aréactif avec mydriase⁵ bilatérale, abolition des réflexes cornéens et photomoteurs, absence de ventilation spontanée lors d'épreuve d'hypercapnie, diabète insipide et enregistrement EEG plat pendant 20 minutes ou absence de circulation cérébrale lors de l'angiographie.

C'est donc exclusivement le dysfonctionnement de la substance réticulée activatrice ascendante, système d'éveil, qu'apprécie chez un patient comateux l'examen neurologique, axé sur la recherche d'une communication : réponse motrice volontaire sur commande ou à la réactivité douloureuse, mise en évidence de réflexes du tronc cérébral, ouverture des yeux à l'appel de son nom. Le fameux *KO* subi par le boxeur après avoir reçu un *uppercut* est lié à une suspension temporaire de l'activité de cette structure ébranlée par le traumatisme. Ce système-éveil n'est pas une fonction simple mais la combinaison d'un grand nombre d'activités du système nerveux qui permettent à celui-ci de donner une signification, et donc de fournir une réponse appropriée à des stimulations variées, visuelles, auditives ou tactiles.

On réduit ainsi le sens du terme conscience à la fonction neurologique d'une localisation neuro-anatomique responsable de l'éveil. L'abus vient de la confusion posant une identité entre la vigilance et la conscience. On voit ici l'importance du nominalisme dans la propagation de l'erreur⁶ ! De là, assimiler la conscience au cerveau ..., un pas que franchissent certains, les considérant sous une même identité. Le médecin neurologue désigne sous le terme de conscience cet éveil neurologique comportemental. Ainsi dites, les choses semblent claires mais il s'en faut qu'elles le soient sous forme « d'idées claires et distinctes » : 1) A admettre l'existence sémiologique de plusieurs états de vigilance, ces derniers rendent-ils compte pour autant de différents niveaux de consciences ? La conscience serait-elle étagée ? Etre tout à fait conscient, ne serait-ce pas plus qu'être seulement pleinement vigilant ? Si la conscience participe de la vigilance, celle-ci ne définit pas la conscience. Levinas s'interroge de savoir si la conscience ne consisterait pas plutôt en la possibilité de s'arracher à la vigilance, *si le fait du moi n'est pas le pouvoir de sortir de la*

⁵. Mydriase : (gr. *mudriasis*, de *amudros*, obscur). Dilatation anormale de la pupille avec immobilité de l'iris par paralysie du sphincter.

⁶. Grillo Eric, *La philosophie du langage*, Mémo Seuil, 1977, p.15 Les fluctuations du lexique : « la richesse est l'une des caractéristiques des langues naturelles, mais cette richesse est source d'imprécision du fait de la plurivocité des termes. Par exemple, la langue naturelle emploie indifféremment le même terme pour désigner un concept (*l'homme* est un animal rationnel) et un individu (*l'homme* qui conquiert la Gaule). Or cette imprécision entraîne une double confusion : entre individu et concept d'une part, et surtout, ce qui est plus grave, entre subordination de concepts ».

*situation de la vigilance impersonnelle*⁷. L'auteur définit ainsi une distinction entre la vigilance et la conscience, en ce que celle-ci ressortirait à une singulière spécificité : sa propre capacité de s'arracher à l'état de vigilance. 2) L'assimilation de la conscience à une fonction neurologique fait du cerveau le siège de la conscience et conduit, sous le couvert de la science médicale⁸, à assimiler l'activité psychique de l'homme à celle du fonctionnement de son organe cérébral.⁹

La conscience-éveil ou la conscience comme être conscient

« Où suis-je ? »

C'est là dans ce premier éclair d'éveil ou de conscience que le sujet s'ouvre à son monde comme ce avec quoi il a à faire. Que lui est-il arrivé et qui sont ces gens qui l'entourent ? Pour Ey, la modalité de l'être-conscient est toujours un devenir conscient.¹⁰ Plutôt que de définir la conscience par un substantif, il préfère recourir à l'expression *être-conscient* pour la désigner.

L'être conscient

L'être conscient vit à la fois l'actualité de son expérience tout en étant personne de son monde. La conscience n'est pas une simple fonction de l'être, mais est son organisation même en tant qu'il est composé pour être tout à la fois objet et sujet. Une organisation qui en appelle à une structure, celle du champ opérationnel de la conscience, et à son articulation avec le Moi.

⁷ . Levinas, *Le temps et l'autre*, PUF, neuvième édition, 2007, p. 29-30. Levinas se demande *si le sens propre de la conscience ne consiste pas à être une vigilance adossée à une possibilité de sommeil...* Il ajoute *Mais ce qui la caractérise spécialement, c'est de conserver toujours la possibilité de se retirer « derrière » pour dormir. La conscience est le pouvoir même de dormir. Cette fuite dans le plein est comme le paradoxe même de la conscience.*

⁸ . Jean François Mattéi, *l'énigme de la pensée*, scission de la pensée, Chemins de pensée, Ovadia, p. 35. Que la connaissance ne se confonde pas avec la pensée, ou , pour le dire en termes éthiques, que la science ne se confonde pas avec la conscience, notre expérience intérieure le pressent à tout moment. Penser, c'est accomplir le saut suprême dans la pensée en se détachant de toute connaissance.

⁹ . Pascal et Rousseau font du cœur le siège de la conscience : existerait-il un cardiologue pour imaginer (l'imagination comme mode de connaissance cartésien) une exploration électro-physiologique du muscle cardiaque, pour situer le lieu exact de la conscience ?

¹⁰ . Ey H, *La conscience*. Préface de la première édition, Desclee de Brouwer, p. VIII. Pour Ey, l'homme ne peut être sans un Moi dans lequel le sujet pourra se reconnaître, mais c'est au prix d'un incontournable devenir « je suis ce que je dois devenir ». Il s'agit pour lui, d'être ce que je ne suis pas encore et que je ne serai jamais totalement. La conscience est dans son devenir conscient marqué par l'incomplétude.

Le champ de la conscience

Pour Ey, être conscient, c'est avoir conscience d'une expérience vécue, d'un champ du vécu : personne ne peut viser la conscience, celle de soi ou celle des autres, sans se référer au sentir, à un vécu, à une expérience irrécusable du sujet qui la vit. Le champ de conscience¹¹ est la réalité de la structure fondamentale de l'être conscient pour autant qu'il constitue l'actualité de son expérience. La structure campine correspond à cette nécessité, pour l'expérience vécue, de se circonscrire dans son sens, dans ses dimensions comme une structure momentanée, transitoire et synchronique. La phénoménologie du champ¹² de la conscience doit se développer 1) Comme conscience constituée en champ, en tant que saisie de sa constitution : sa dimension originaire est son sens et ne se déploie qu'en réponse à une question (qui suis-je, où suis-je, comment satisfaire mon désir) ; l'expérience qui entre dans la conscience en tant qu'elle est conscience de quelque chose est un événement vécu disposé selon son orientation, son *axe*. 2) Comme conscience constituante en tant que saisie de ses mouvements facultatifs : le je qui parle, qui pense, qui agit, qui fait des projets, qui se livre à son imagination ou s'intéresse aux objets qui se présentent à lui, ce je est le moi qui ne prétend pas être possédé par l'expérience mais entend la posséder. 3) En tant que saisie de l'être conscient comme sujet de ses expériences. C'est lui qui en ordonnant le vécu de son expérience prescrit au champ de la conscience les mouvements conformes à sa loi.

Le champ de la conscience constitue le socle de la relation du Moi à son monde. La facultativité du champ de la conscience pose le problème de son articulation avec le Moi. La conscience ne s'organise en « champ de l'expérience actuellement vécue » que relativement au Sujet qui la constitue.

Le Moi et le champ¹³

Qui est le Moi sujet de l'expérience ? Quel rapport soutient-il avec le champ de l'expérience ? Qui est l'être conscient qui ne se confond pas avec son champ de conscience ? Dire « conscience = Moi », supprimerait le problème de l'organisation de l'être, organisation qui est précisément celle de l'articulation de la structure trans-actuelle, diachronique, du Moi avec l'actualisation de l'expérience. Conscience et *ego* ne coïncident pas. Conscience et Moi sont des structures différentes de l'être conscient, mais sont complémentaires l'une et l'autre. Toutefois, le Moi ne devient transcendantal que par son développement même, par son devenir qui est son être : l'être conscient est toujours un devenir conscient.

¹¹ . *Ib*, p. 109.

¹² . *Ib*, p. 124.

¹³ . *Ib*, p. 148.

La structure dynamique du Moi

Le Moi¹⁴ s'appuie sur une structure, celle d'une personne se faisant, avec son monde, c'est-à-dire qu'il n'y a quelqu'un que lorsque le sujet se constitue en « personne » ou, lorsqu'il s'identifie à un système personnel d'autodétermination qui, extrait du milieu impersonnel, y revient pour affirmer son originalité, son identité, son existence autonome. Une structure qui est essentiellement unificatrice de sa temporalité et de ses valeurs, de son expérience. Une structure dynamique qui implique celle de la personne, son unité et sa continuité telles qu'elles apparaissent à soi et à autrui, comme trajectoire, un axe, « axiologique » en ce sens qu'il ne consiste pas dans l'intervalle de deux moments chronologiques. Il n'est ni ligne, ni chose, il est valeur comme sens du mouvement par lequel le Moi assigne sa norme et sa normativité. Être conscient, c'est disposer d'un modèle personnel de son monde. En devenant lui-même, le Moi s'installe dans son histoire.

L'examen de la réciprocité des relations du « champ de la conscience » et du Moi¹⁵, des deux modalités de l'être conscient¹⁶, nous indique que la conscience ne s'organise en « champ de l'expérience actuellement vécue » que relativement au Sujet qui la constitue. Le Moi tire bien sa substance de l'expérience mais la transcende, s'en détache pour se constituer en être « de raison » à la trajectoire dynamique. Sans la propriété absolue de sa propre expérience et sans la faculté d'en disposer dans sa propre histoire, il n'y a pas d'être conscient, puisqu'être conscient c'est tour à tour et tout à la fois *vivre une expérience* dans son actualité et *diriger son existence* au travers de ses champs d'actualité.

Finalement, la conscience, structure hiérarchisée de l'être conscient, n'est pas un organe à part mais est structurellement indissoluble de la personne, du « corps-psychique ». Une conception de la conscience qui n'est pas partagée par tout le monde, en particulier par ceux, philosophes ou neurophysiologistes pour qui celle-ci pourrait se résoudre essentiellement à une affaire de neurobiologie.

Conception naturaliste de la conscience

Pour ces chercheurs en neuroscience il est désormais possible, au regard des études scientifiques des bases cérébrales de la conscience, de proposer des modèles assez explicites de cette « faculté mentale ».

¹⁴. *Op.cit.*, La conscience, p. 336.

¹⁵. *Op. cit.*, p. 363

¹⁶. Ey H : « Les structures de l'être conscient, synchroniques (avoir conscience de l'expérience vécue, avoir conscience de quelque chose) et diachroniques (être conscient d'être quelqu'un, conscient de son identité et de sa constance) constituent les deux coordonnées temporelles en fonction desquelles se développe, se construit, s'affirme l'être conscient. Cette double structure renvoie à un ordre dans lequel s'inscrivent les relations du moi à son monde à la constitution duquel l'être conscient est fondamentalement voué ». Citation H. Ey, *la conscience*. Encyclopédia Universalis, p. 922.

C'est ainsi que des spécialistes des neurosciences cognitives comme G. Edelman¹⁷ et A. Damasio¹⁸, ont proposé des cadres théoriques permettant d'appréhender les différentes dimensions neurophysiologiques des processus conscients. Cette approche repose sur des présupposés d'ordre général. Une première présupposition, développée par Jean Pierre Changeux¹⁹, énonce que ce sont des formes particulières de la matière (et plus spécialement un type particulier d'organisation biologique) qui donnent lieu aux processus mentaux et à la conscience. En rupture avec les traditions dualistes, celle-ci est ainsi considérée comme une propriété physique du cerveau. Esprit et conscience ne sont pas des entités distinctes du cerveau, mais des caractéristiques fonctionnelles de ce dernier : autrement dit, c'est le cerveau, l'objet « esprit-cerveau » qui pense²⁰ ! En d'autres termes, la pensée humaine relèverait uniquement d'une machinerie biologique, l'homme n'étant plus qu'un support de cellules dont certaines asserviraient sa pensée. Une seconde présupposition est de replacer « l'esprit dans la nature ». Pour Edelman, il s'agit de mettre en lumière les mécanismes et les finalités qui sous tendent l'apparition de l'esprit dans la nature, mécanismes et finalités qui doivent s'intégrer dans la théorie générale de l'évolution des espèces. C'est parce que les fonctions « esprit-conscience » possèdent un pouvoir adaptatif considérable qu'elles ont progressivement été sélectionnées et qu'elles ont évolués au cours de la phylogénèse. Edelman développa cette théorie tentant d'unifier les lois de l'ontogénèse cérébrale en reprenant à Changeux²¹ sa théorie de la sélection des groupes neuronaux. Que propose cette dernière appelée aussi « darwinisme neuronal » ?

Le darwinisme neuronal est un développement de la pensée évolutionniste de Darwin en neurosciences et en psychologie cognitive à propos des questions fondamentales comme la construction des objets logico-mathématiques, le plaisir esthétique, les règles morales, la recherche de la vérité et la conscience. Ce modèle part du constat qu'il existe de multiples niveaux d'organisation dans le système nerveux : le niveau moléculaire et cellulaire, le niveau des arcs réflexes et des circuits locaux, le niveau des assemblées de neurones, (dits *de l'entendement*) et enfin, celui des enchaînements d'assemblées de neurones, (niveau de *raisonnement*) où s'orchestre le flux des objets mentaux. Dans le cadre de cette architecture neuronale, toute fonction, y compris cognitive, est assignée à un niveau d'organisation donné et n'est en aucune façon autonome. Elle obéit aux lois du niveau juste inférieur, mais présente aussi une dépendance marquée vis à vis des niveaux supérieurs. Pour rendre compte de cette

¹⁷. Edelman Gerald M, *Biologie de la conscience*, Paris, Odile Jacob, Point, 1992.

¹⁸. Damasio Antonio, *Le sentiment même de soi : corps, émotions, conscience*, Odile Jacob, Paris, 1999.

¹⁹. Jean Pierre Changeux Jean Pierre, *L'homme neuronal*, Fayard, 1983, p.364 : « *l'identité entre états mentaux et états physiologiques ou physicochimiques du cerveau s'impose en toute légitimité* »

²⁰. C'est donc l'estomac qui mange !

²¹. Jean Pierre Changeux, *L'homme neuronal*, 1983.

double dépendance, Changeux propose un schéma darwinien de variation/sélection généralisé, axé sur un générateur de diversité (variation) et un système de test (sélection). Aux niveaux les plus élaborés (entendement et raisonnement), le générateur produit dans le cerveau l'activation spontanée et transitoire d'assemblées de neurones, ou « pré-représentations » (les équivalents neurocognitifs des variations darwiniennes).

Changeux rend compte de la conscience comme l'expression d'une activité cérébrale d'un centre organisé, localisé dans le lobe frontal, asservi à un déterminisme structurellement hiérarchisé. Pour lui, la conscience, partie fonctionnelle d'un tout exclusivement biologique, devient ainsi le porte-parole d'un site anatomique : le cortex frontal. Le système de sélection procède ensuite à des tests qui anticipent l'interaction avec l'environnement. S'il y a « résonance » entre l'état interne du système neuronal et mental et l'environnement, il y a stockage en mémoire alors que dans le cas contraire aucune mise en mémoire n'a lieu. Changeux généralise ainsi le système darwinien à l'interaction entre le système nerveux et le monde extérieur pendant le développement post-natal jusqu'à l'âge adulte, lors d'acquisition des fonctions cognitives supérieures. Le modèle emboîte le pas aux échelles de temps de la phylogenèse et de l'ontogenèse en postulant l'existence d'un mécanisme commun de variation/sélection, mécanisme qui impliquerait dans son fonctionnement le cortex préfrontal (siège de la pensée) et le système limbique (siège des émotions).

Dans cette théorie, les réseaux synaptiques nerveux ne répondent pas à des instructions *a priori* mais sont asservis à des instructions sélectionnées *a posteriori* sur la base d'une structure redondante et en fonction des comportements les plus adaptés de l'organisme dans son interaction avec le milieu.

Plus récemment un tout nouveau modèle de la conscience est proposé par Lionel Naccache²², neurologue et chercheur en neurosciences cognitives au sein de l'unité Inserm Neuro-imagerie cognitive, sous le terme *d'espace de travail de la conscience*.

Naccache²³ propose un schéma de l'espace de travail global conscient. « A tout moment, de nombreux processeurs cérébraux élaborent des représentations mentales variées qui sont codées par l'activité électrique de populations de neurones. Un ensemble de processeurs se distingue des autres en vertu de son architecture fonctionnelle : ces processeurs sont massivement interconnectés entre eux (propriété de contenu unique sériel), et ils communiquent avec de très nombreux autres processeurs distincts (propriété de richesse

²² . Naccache Lionel, *Le nouvel inconscient, Freud, Christophe Colomb des neurosciences*, Anatomies de la conscience, Odile Jacob, 2006.

²³ . *Op. cit.*, p. 281-284.

d'accès). Ce dont nous faisons l'expérience consciente serait précisément l'activité de ce réseau global à longue distance que nous appelons l'espace de travail global conscient ou « Global Workspace ». Les processeurs connectés à ce GW contribuent parfois au contenu de l'activité du GW grâce à un mécanisme d'amplification attentionnelle descendante. Par contraste, de nombreux processeurs continuent à traiter en parallèle de l'information de manière modulaire et non consciente pour le sujet²⁴.

Le modèle postule, arguments à la clé, que certaines régions cérébrales seraient plus riches en neurones appartenant au réseau global que d'autres. Ainsi, le cortex préfrontal, le cortex singulaire antérieur, mais également certaines régions des cortex pariétal et temporal et des noyaux thalamiques seraient particulièrement denses en éléments constitutifs de l'espace de travail global.

Le mécanisme proposé par le modèle GW pour expliquer la prise de conscience d'une représentation mentale fait appel à une sorte de dialogue entre les processeurs périphériques et le réseau central qui sont reliés entre eux par des connexions bidirectionnelles qui leur permettent de s'envoyer et de recevoir des messages. Si la sollicitation du processeur périphérique intervient à un moment propice, lors d'une phase de transition possible entre le contenu actuel de l'espace et son contenu à venir, les neurones du réseau central répondent à ceux du processus périphérique et entament avec eux une discussion dynamique. Pourquoi l'une des représentations va-t-elle retenir l'attention du réseau central ? La familiarité d'une information pour l'espace de travail conscient serait l'un d'eux... De même si l'information possède une valeur émotionnelle, si elle signale un danger ou si elle est en relation avec des représentations mentales qui nous ont personnellement marqué²⁵, alors cette représentation parviendra plus facilement à notre conscience que ses concurrentes.

Ce qui gouverne l'activité de ce réseau n'est autre que l'activité de ce réseau. Autrement dit, ce modèle n'implique pas l'existence d'un pilote conscient caché au cœur de ce réseau, qui prendrait la décision d'amplifier telle ou telle représentation mentale plutôt qu'une autre !

Ey²⁶, lui, n'écarte pas un rapport entre la neurobiologie et la conscience, mais envisage une neurobiologie anthropologique dont il énonce les trois principes clés : 1) Le principe d'inscription des théories finalistes dans lesquelles le cerveau est instrument, système effecteur ; 2) Le cerveau n'est ni un objet ni même un organisme vivant comme un autre ; il

²⁴ . Pour le *sujet*, vient-il d'être dit ? Serait-ce un lapsus ?

²⁵ . Certains lecteurs mal intentionnés pourraient ici conclure que l'on prend d'autant plus conscience ...de ce dont nous avons déjà conscience !

²⁶ . Cahiers Henry Ey 8-9 Résumé ; Blanc Cl J : le Sujet, l'être et le devenir conscient. A propos de la 2^o édition de « la conscience » de H Ey.

est le générateur et l'ordinateur de la liberté, du choix et des valeurs ; 3) L'isomorphisme complémentaire.

Ces modèles neurophysiologiques accordant à la conscience un statut d'entité fonctionnelle possèdent leur propre définition de la conscience. Ainsi, pour Naccache : « la définition de la conscience chez les communicants sans trouble de conscience est la capacité à se rapporter à une représentation mentale à soi-même, conscience d'une perception, d'un souvenir ». William James²⁷, un des premiers psychologues, définit la conscience comme « l'éveil ou la sensation propre de soi dans son environnement ». L'essence même de ce « soi » situe la conscience au plus intime d'un processus éveillé dans lequel la perception, la pensée et la réflexion, mais aussi l'action, occupent la plus grande partie.

Des définitions qui nous semblent hémiplogiques en regard de celles proposées par *Le Dictionnaire historique de la langue française* : conscience vient du latin *conscientia* (*conscire- cum-scire = savoir, donc « savoir en commun*). La conscience fait fond sur une connaissance partagée avec quelqu'un oscillant entre les valeurs de « confiance » et « connivence » ; et elle est aussi une connaissance claire que l'on a au fond de soi-même, comme faculté qu'à l'homme d'appréhender sa propre réalité. Les définitions neurobiologiques ont en commun d'ignorer une dimension essentielle constitutive de la structure même de la conscience.

Il nous reviendra au cours de notre travail de dire pourquoi ces définitions sont hémiplogiques et en quoi les définitions apparemment anodines de la conscience proposées par le *Dictionnaire* ne le sont pas et pour les mêmes raisons.

Alors que le neurobiologiste s'intéresse à l'aspect fonctionnel de la conscience, le philosophe se demande si c'est le cerveau qui fait l'homme. Mais cette question ne l'empêche pas de s'intéresser à cette fonctionnalité. S'il sait, depuis Aristote qu'il existe des penseurs péripatéticiens, il sait pour autant que la pensée discursive ne siège pas dans la plante des pieds ! Chercher comme Edelman²⁸ à rapporter les états de conscience, pour les expliquer, à une même structure centralisée dont ils dériveraient... est une chose, mais affirmer comme Changeux²⁹, que les bases de fonctionnalité de la conscience constituent une science de la

²⁷ .Young GB, Pigott SE, *Neurobiological basis of consciousness*. Arch Neurol 1999; 56. 153-7.

²⁸ .Edelman Giulio Tonini M, *Comment la matière devient conscience*, Odile Jacob, 2001, 316 p. « Pour lors, l'idée de noyau intégré supérieur sous-tendant les états conscients et liés à une série de routines inconscientes, isolées d'un point de vue fonctionnel fournit un cadre utile pour de telles recherches »

²⁹ . Jean Pierre Changeux, Paul Ricoeur , *Ce qui nous fait penser, La nature et la règle*. Odile Jacob, 1998. « Pourquoi refuser à la science et aux neurosciences en particulier la possibilité de contribuer à l'élaboration d'une authentique science des mœurs ».

morale en est une autre : c'est un saut ! Or le philosophe n'est pas sauteur ! L'organogénèse n'implique pas la psychogénèse (causalité psychique) et l'activité fonctionnelle cérébrale ne dit rien quant aux capacités d'objectivation. (capacité qu'a le sujet de se saisir et de se représenter comme un objet).

Pour nous, l'intentionnalité n'est pas connexion neuronale ! Si le centre, ici le cerveau–conscience, est régulateur d'un comportement, où est la place faite à la volonté ? Ou alors, je suis une machine, un automate inféodé à son milieu, lequel induit par rétroaction mon comportement le plus adapté. En bref, je ne suis qu'un réflexe parmi d'autres, contrôlé par le milieu qui m'environne.

L'activité sélective neuronale semble l'expression d'une conscience malheureuse, celle du chercheur devant la question primordiale !

Critique d'une telle conception

Le rêve scientifique peut être illustré par une conviction tonitruante proclamée par un scientifique, mathématicien et entrepreneur, Ray Kurzweil, lequel dans son ouvrage : *La singularité*³⁰, interpelle la communauté scientifique : « *d'ici à 40 ans, les avancées technologiques dépasseront la compréhension humaine et seront laissées à la responsabilité des machines. (The singular is near)* ». Et d'argumenter : la singularité désigne l'époque à partir de laquelle des intelligences non biologiques (monades leibniziennes) auront accès à leur propre conception et leur intelligence dépassera l'intelligence humaine. Une déclaration qui dissout l'idée même de conscience et qui s'appuie sur cette certitude qu'un jour nous serons capables de comprendre comment fonctionne le cerveau humain. Et d'affirmer tranquillement : en 2030, un système informatique de 1000 dollars sera plus puissant qu'un cerveau humain.

Nous reprenons à notre compte la réflexion de Michel Henry³¹, lequel constate : « l'hyperdéveloppement d'un hypersavoir, dont les moyens théoriques et pratiques marquent une rupture complète avec les connaissances traditionnelles de l'humanité, a-t-il pour effet non seulement d'abattre ces connaissances données comme autant d'illusions, mais l'humanité elle-même... Voici devant nous ce qu'on avait en effet jamais vu : l'explosion scientifique et la ruine de l'homme ». La réponse à opposer à une telle vision est possible. Elle est à triple détente, empruntant les chemins de l'illusion, de l'absurde, du rationnel. Pour

³⁰ . Kurzweil Ray, *the singulary*.2005. *Les Echos; Science /Interview*, Vendredi 25 et samedi 26 novembre 2005.

³¹ . Henry Michel, *La barbarie*, Quadrige, PUF,1987, p. 10.

Lewis³², la victoire technique de l'homme sur la nature n'est qu'apparente : *au moment de la victoire de l'homme sur la nature, on constatera que l'humanité toute entière est assujettie à certains individus et que ces derniers sont eux-mêmes soumis à ce qui est purement « naturel » en eux, c'est-à-dire leurs pulsions irrationnelles*. Pour Dominique Folscheid³³, dès que la technologie rejoint le fantasme, il ne s'agit plus d'un simple contre-sens mais bien d'un non-sens : *la technique peut enrôler la nature, aller à sa rencontre, mais jamais la remplacer ; même s'il ne s'agit que d'une contrefaçon, elle ne relève pas du contre-sens mais du non sens*. On pourrait également objecter au rêve de toute puissance caressé par la neurobiologie l'argumentaire que lui oppose André Comte-Sponville³⁴ avec ce qu'il appelle, en référence au « démon de Laplace³⁵ », le « démon de Changeux » : impossibilité pour un neurobiologiste absolu qui pourrait tout savoir d'un cerveau vivant de distinguer la différence entre une idée vraie et une idée fausse ! Et d'ajouter : toute idée a des causes qui sont matérielles, c'est ce que postule le *matérialisme*. Mais une idée n'est vraie que par des raisons, qui sont indépendantes, au moins en droit, du cerveau qui la connaît. C'est ce que suppose le *rationalisme* : le cerveau ne peut connaître la vérité que parce que la vérité n'obéit pas au cerveau. Loin d'être incompatible avec le matérialisme, ce rationalisme est au contraire sa condition de cohérence. Ainsi s'inscrivent les limites du neurobiologisme : pour savoir si une idée est vraie ou fausse, il faut faire autre chose que de la neurobiologie : il faut faire de l'histoire !

La conception de la conscience à partir de bases exclusivement neurophysiologiques laisse perplexe certains chercheurs, lesquels s'interrogent quant à la capacité du mécanisme darwinien d'être réellement généralisable aux « assemblées de neurones » et aux fonctions cognitives supérieures de notre cerveau. En effet, plus que chez l'adulte, ce type d'enchaînement d'assemblées de neurones doit opérer dans le développement neurocognitif de l'enfant, où l'apprentissage par sélection et inhibition est essentiel. Pour O. Houdé³⁶, la pierre de non-achoppement entre Darwin et Jean Pierre Changeux réside en ceci que la sélection naturelle n'est pas guidée par un but alors que la réalisation d'une tâche de raisonnement et la sélection d'une stratégie le sont par définition. Mais c'est avec Ey et

³² . Lewis C S, *L'abolition de l'homme*, 1974. Editions Raphaël pour la traduction française, 2000, p. 84.

³³ . Folscheid Dominique, *L'embryon, ou notre plus-que-prochain*, Ethique, la vie en question, N° 4, Ed Universitaire, 1992, p. 38.

³⁴ . Comte-Sponville André, *L'hallucination, le rêve, la pensée, une philosophie pour le cerveau* ; Rev Neurol (Paris) 2007, p. 759-61.

³⁵ . Ce démon renvoie à une fiction de Laplace : un physicien absolu (intelligence infinie) qui *connaîtraient toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent* pourrait connaître intégralement et le passé et l'avenir.

³⁶ . Houdé O, Mazoyer B, Tzourio-Mazoyer, *cedrveau et psychologie*, PUF, 2002. Pour cet auteur, il semble que le modèle proposé ne soit qu'une utilisation métaphorique de la théorie de la sélection naturelle.

Ricoeur³⁷ que surgissent les critiques les plus incisives contre les théories de la naturalisation de l'esprit récuse la conception qui fait de l'esprit un contenant avec des contenus. Pour lui, la « conscience n'est pas un lieu fermé, dont je me demanderais comment quelque chose y entre du dehors, parce qu'elle est, dès toujours, hors d'elle-même³⁸ » Ey récuse catégoriquement la théorie des niveaux supérieurs, telle que le schéma darwinien de la superposition des stades de l'évolution la propose. Pour lui, cette forme intellectuelle du haut niveau de la pensée ne saurait être considérée comme la structure fondamentale de celle-ci : d'une part les mouvements de la pensée réflexive sont facultatifs et d'autre part l'organisation du conscient est axée par la motivation et enracinée dans la sphère de l'instinct. Il récuse ainsi l'idée d'un centre cortical de la conscience que l'on pourrait individualiser, modéliser et instrumentaliser.

Les apories du neurobiologisme

Les contradictions du neurobiologisme sont magistralement analysées par Olivier Rey³⁹ : « *Le fonds consiste à dissoudre les sujets dans un monde d'objets et la contradiction tient à ce que l'objectivité est l'objectivité de sujets ; nul récit scientifique des origines de la pensée ne peut venir à bout, car à la base du récit, la pensée est toujours là* » ! Michel Geoffroy poursuit⁴⁰ : la réduction matérialiste de la pensée à ses conditions de possibilité biochimique est une réduction auto-réfutante puisqu'il faut un matérialiste pensant pour le dire : autrement dit si le cerveau est un objet autonome, il faut un sujet pour le poser, il n'est pas une auto-position de soi.

L'objectivation de la conscience par le neurophysiologiste n'est en fait qu'une erreur de raisonnement : quand on croit observer la conscience comme objet de la raison scientifique, il faut comprendre que la raison scientifique est en réalité un moment du procès de la connaissance. Car, comme le démontre Dominique Folscheid⁴¹ avec ce qu'il appelle le test de Socrate, (si l'on explique la mort de Socrate par une impossibilité musculo-ligamentaire de s'enfuir et non par une décision de sa conscience, on ravale celle-ci à n'être qu'une condition du biologique) : c'est bien la conscience qui va au mécanisme biologique pour s'y rechercher, et non l'inverse. Et il poursuit : supposons que l'on cherche dans le cerveau la vérité biologique de la conscience : on y trouvera l'appareil neural qui assure à la conscience ses conditions physiologiques. « Le cerveau ne pense pas », disait George Canguilhem.

³⁷ . Changeux Jean Pierre, Paul Ricoeur, *Ce qui nous fait penser, la nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998.

³⁸ . *Op. cit.*, p. 137.

³⁹ . Rey Olivier, *Itinéraire d'un égarement, du rôle de la science dans l'absurdité contemporaine*, Seuil, 2003, p.252.

⁴⁰ . Geoffroy Michel, *La patience et l'inquiétude*, Romillat, 2004, p.259.

⁴¹ . Folscheid Dominique, *le test de Socrate*, *Ethique, la vie en question*, N°14, 1994/4, Ed Universitaire, p. 7-28.

Pour Edouard Zarifian⁴², psychiatre, « voir le cerveau penser, n'est qu'une métaphore poétique » : seule la parole du sujet qui s'exprime permet d'avoir accès au contenu de sa pensée ». Il ne faut donc pas confondre, pour Dominique Folscheid, l'activité subjective et son objectivité fonctionnelle⁴³ ! Un type de confusion qui illustre le paradigme de la barbarie, telle que l'a définie Michel Henry⁴⁴ : au motif de produire un objet de la raison scientifique, indiscutable par essence, le sujet de la science, conditionné par les modalités de son fonctionnement, sacrifie comme néant sa subjectivité sur l'autel de ses productions comme seules réalités dignes d'être observées, oubliant que l'angle de vue dépend de celui d'une visée première qui seule en est la condition. Michel Henry fait de la barbarie le procès de la science contre la conscience.

Il est nécessaire d'être vigilant pour être conscient. Mais être-conscient n'est-ce pas aussi pouvoir dans l'instant présent procéder à l'analyse du vécu, avoir une capacité à se projeter dans l'avenir ? Il semble bien que la conscience-éveil qui anime notre patient qui s'éveille soit une modalité de son être par laquelle il s'institue comme auteur de son propre monde. Une conscience qui met en jeu un sujet. Ce dernier peut-il s'ériger en sujet de la connaissance, de sa propre connaissance ? Il convient de poursuivre notre recherche en confrontant la conscience-éveil à la tradition philosophique du sujet

⁴² . Zarifian, Edouard, *Le Monde*, « voir le cerveau penser » mercredi 24 avril 2004, p.24.

⁴³ . Un exemple d'objectivité fonctionnelle nous est apporté avec le fonctionnement global du mécanisme de l'équilibre. On remarquera ici le rôle de la volonté et de la conscience en amont des centres, les modulant. Autrement dit, l'auteur, l'un des plus éminents sur la question, bien que décrivant un mécanisme neuro-physiologique, ne fait pas des centres nerveux le siège de la conscience. *Toutes les informations qui nous parviennent du monde extérieur ou de notre corps lui-même sont traduites en « influx nerveux » par le biais de transducteurs sensoriels. Ainsi des grandeurs de nature physique aussi différentes qu'une radiation électromagnétique, une température ou des pressions sont converties sous la forme unique de messages bioélectriques assimilables par les centres. Ces messages sont véhiculés sur des distances variées sans perte d'information grâce à un codage amplitude-fréquence. Afférences : les influx en provenance des capteurs périphériques visuels, labyrinthiques, proprioceptifs et extéroceptifs sont acheminés par des fibres nerveuses afférentes, vers les centres médullaires pour des réflexes rapides de type myotatiques vers le tronc cérébral, le cervelet et l'encéphale pour des intégrations plus complexes avec éventuellement intervention de la conscience et de la volonté. Efférences : en retour ces centres vont élaborer des ordres véhiculés par des fibres efférentes et destinées aux plaques motrices neuro-musculaires qui jouent le rôle d'un transducteur neuromécanique. Les muscles sont les effecteurs moteurs qui vont maintenir l'équilibre.* André Chays, *Les vertiges, Organisation de l'équilibre*, Masson, 2007, p. 26.

⁴⁴ . Henry Michel, *La barbarie*, Quadrige, PUF, seconde édition, 2004. Michel Henry définit la barbarie avec comme une relation objet-sujet : l'objet, posé par la conscience du sujet, peut être étudié. Il est déterminé scientifiquement et acquiert des propriétés objectives. Nanti de ces dernières, il s'autonomise et se retourne contre le sujet qui l'a fondé au motif de sa subjectivité non déterminable.

La conscience-éveil et la tradition philosophique du sujet

Notre patient s'éveille et devient graduellement présent au milieu qui l'entoure dont il se fait progressivement le centre. La conscience-éveil, spontanée, semble se définir, en première approche, comme une perception consciente de quelque chose⁴⁵ comme connaissance immédiate de la réalité ou du monde extérieur. Mais cette conscience ne se confond toutefois pas avec la perception : les tournesols n'ont pas conscience de ce qu'ils perçoivent (le soleil) et le sommeil ne supprime que la conscience sans supprimer les perceptions (le froid est perçu). Il y a plus dans la notion de perception consciente qu'une affaire de sensation : il y a quelqu'un qui perçoit. La conscience semble l'affaire du sujet.

Notre sujet-patient cherche à connaître : que signifie connaître, qu'est ce que connaître, comment connaître, qui connaît qui ?

La conscience-éveil et la philosophie grecque du sujet

Un détour par la philosophie grecque nous semble utile pour cerner cette notion de sujet connaissant. Questionnons donc nos vieux maîtres grecs sur ces questions puisque c'est avec Platon qu'apparaît, notamment avec son dialogue le *Ménon*, un des textes fondateurs de la philosophie de la connaissance et qu'il revient à Aristote d'avoir introduit le premier en philosophie la notion de sujet, couplée à celle de substance.

La connaissance et le sujet de la connaissance selon Platon

C'est dans le *Menon*, pour la première fois, que l'idée d'une connaissance prénatale qui appartienne à l'âme indépendamment de tout apprentissage est exposée de façon systématique et argumentée. La certitude que nous avons de l'existence d'une telle connaissance antérieure fait de nous des êtres pour qui l'acte de chercher est une nécessité, la première tâche de la pensée. C'est dans l'attention intellectuelle⁴⁶ que Platon fixe la sphère de la connaissance. Le *Ménon* fait voir clairement ce qu'est le travail de la pensée : la *catharsis*, lutte de la pensée contre elle-même pour se purifier, permet l'approche d'une vérité dont on connaît la présence et dont on ignore encore la forme. N'est-il pas alors paradoxal de vouloir

⁴⁵ . Par exemple, s'apercevoir, connaître, savoir.

⁴⁶ . Platon exprime dans *Phédre*, le statut de l'âme avec l'allégorie de l'attelage : *L'âme est semblable à un attelage ailé conduit par un cocher les dieux ont de bons cochers et de bons chevaux, qui les portent toujours vers la Réalité absolue ; les hommes sont tirés par deux chevaux : l'un docile, l'autre rétif ; aussi éprouvent t-ils une certaine peine à contempler la réalité. Tant que le bon cheval l'emporte, et que l'âme peut continuer à voir la réalité, elle vit heureuse et exempte d'épreuve ; si au contraire le mauvais cheval l'écarte de la contemplation, l'âme perd ses prérogatives surnaturelles, et s'incarne.* Pour Platon, la faute originelle n'est donc pas une désobéissance à la Volonté Divine, mais un défaut d'attention intellectuelle.

définir ce que l'on ne connaît pas⁴⁷ ? A l'argumentation éristique du *Ménon*, Socrate oppose la solution de la réminiscence : il rappelle une doctrine⁴⁸ selon laquelle l'âme est immortelle et a acquis antérieurement la connaissance de toutes choses. A chaque incarnation de l'âme, cette connaissance devient latente, mais elle peut être restituée comme un souvenir. Apprendre une vérité consiste simplement à en avoir réminiscence. L'acte propre de l'âme est de connaître les Essences et elle ne connaît que selon l'Essence ; *toute âme d'homme a par nature contemplé les Idées* et ainsi, l'homme a tout appris. C'est donc par une sorte de souvenir qu'il peut ici-bas connaître les Essences⁴⁹. Ce phénomène c'est la réminiscence : *apprendre, c'est se ressouvenir*. Ainsi donc, apprendre, c'est se remémorer. Platon, avec le *Ménon*, n'affirme pas simplement le principe de la réminiscence mais apporte cette vérification de l'*anamnesis*. Il pose d'abord le principe : *la nature entière étant homogène et l'âme ayant tout appris, rien n'empêche qu'un seul ressouvenir (c'est ce que les hommes appellent savoir) lui fasse retrouver tous les autres, si l'on est courageux et tenace dans la recherche, car la recherche et le savoir ne sont au total que réminiscence*⁵⁰. Ainsi, interrogeant habilement un jeune esclave, qui n'a jamais appris la géométrie, il démontre⁵¹ sa théorie en l'amenant à découvrir que c'est sur la diagonale du carré donné que le carré double est construit, lui faisant ainsi énoncer la loi de la duplication du carré, alors même qu'il avait antérieurement reconnu l'ignorer.

En fait, la théorie de la réminiscence n'est rien d'autre chez Platon, que l'explication métaphysique de la méthode pédagogique chère à Socrate. Si le maître peut faire dire à son disciple des vérités que celui-ci croyait ignorer, c'est que ce dernier les apportait de l'au-delà. *Ceux qui viennent à mon commerce, explique Socrate à Théétète, semblent au premier abord certains de ne rien savoir. Or tous, à mesure qu'avance leur commerce et pour autant que dieu leur en accorde la faveur, progressant à une allure merveilleuse, à leur propre jugement comme à celui des autres. Le fait est pourtant clair qu'ils n'ont jamais rien appris de moi, et que ce sont eux-mêmes qui, de leur propre fonds, ont découvert et enfanté toutes les beautés*⁵². Quand donc, au début du dialogue, Théétète ressent « le tourment du savoir »

⁴⁷ . Platon, *Ménon*, 80d-81a ; paradoxe de *Ménon* : « et de quelle façon chercheras tu Socrate, cette réalité dont tu ne sais absolument pas ce qu'elle est ? Laquelle des choses qu'en effet tu ignores, prendras tu comme objet de ta recherche ? Et même si, au mieux, tu tombais dessus, comment saurais tu qu'il s'agit de cette chose que tu ne connaissais pas » ?

⁴⁸ . Platon, *Ménon*, 81a-82b.

⁴⁹ . L'idée de mémoire est ambiguë, et les mots qui expriment son fonctionnement, contradictoires : souvenir, oubli et, plus savamment, « amnésie ». On ne s'étonnera pas si les composés du mot grec *mnésis*, mémoire, expriment à la fois sa perte, son abolition (*a-mnesia*) et son retour (*anamnes*), où *ana* signale un mouvement de bas en haut, au figuré : un retour. A. Rey, *dictionnaire historique de la langue française*, Le Robert, 1998.

⁵⁰ . Platon, *Ménon*, 81d.

⁵¹ . Vérification de la réminiscence : *Ménon*, 82a-82b.

⁵² . Platon, *Théétète*, 150d.

Socrate peut bien lui dire « *tu souffres non de la privation, mais de la plénitude*⁵³ et se dire à bon droit un accoucheur d'esprits : l'art qu'il pratique c'est celui de la délivrance de l'âme toute prête à enfanter la vérité, qu'elle possède inconsciemment depuis son incarnation. En d'autres termes, Platon est le premier grand théoricien de l'inconscient, et il fait de Socrate le premier grand psychanalyste⁵⁴. L'effort de réminiscence n'est pas seulement un effort de mémoire mais d'investigation intellectuelle qui cherche à réactiver une vérité possédée mais de façon inconsciente.

L'âme joue un rôle central dans la théorie platonicienne de la connaissance : c'est par elle, en effet, que le jeune garçon se montre capable d'apprendre. Mais les bonnes réponses du garçon ne sont qu'opinions vraies. Le *Ménon* définit ainsi l'opinion. « *en tous cas, aussi longtemps, disons, qu'il a une opinion correcte sur la même chose dont l'autre a une connaissance, il ne sera pas un moins bon guide, lui qui a une opinion vraie, même si cette opinion est dépourvue de raison, que l'autre qui connaît par raison*⁵⁵. Puis Platon ajoute : « *l'opinion droite n'est donc en rien moins utile que la science*⁵⁶ ». Il semble que le *Menon* accorde à l'opinion vraie⁵⁷ un privilège qu'elle n'aura plus dans les dialogues ultérieurs en particulier dans *La République*⁵⁸. Dans *Le Banquet*, l'opinion juste trouve sa place entre une connaissance intermédiaire entre la contemplation et l'ignorance⁵⁹. Or si la science est indispensable pour connaître les Essences et décider de la vie surnaturelle, l'opinion vraie est indispensable pour se diriger dans la vie pratique et agir droitement. Si donc la science a plus de valeur que l'opinion juste⁶⁰, en revanche, dans le monde de l'action, *l'opinion vraie n'est ni moins bonne ni moins utile que la science*⁶¹. Voilà donc éclairé le mécanisme de la réminiscence : elle est le passage de l'opinion droite à la science.

Il n'en est absolument pas de même en ce qui concerne notre patient qui s'éveille : il éprouve ce qu'il dit et ne se souvient pas d'une ancienne expérience qui se serait produite au-

⁵³ . Platon, *Théétète*, 148c.

⁵⁴ . Dans *Miettes philosophiques*, Kierkegaard précise : « *Dans le socratisme l'individu a existé avant d'exister, et il se souvient de lui-même, ainsi le souvenir est la préexistence (et non pas souvenir de la préexistence)*. Kierkegaard, *Miettes philosophiques*, Gallimard, 1990, p. 139.

⁵⁵ . Le *Ménon*, 97a.

⁵⁶ . Le *Ménon*, 97c.

⁵⁷ . L'opinion juste est d'ailleurs sur la route de la science, car c'est elle qui « *réveillée par l'interrogation devient science* » *Menon*, 86a.

⁵⁸ . La perspective du *Ménon* n'est pas celle de la *République*. Dans ce dialogue, Platon oppose d'abord à l'ignorance, la connaissance et leur intermédiaire est l'opinion. La connaissance a pour objet l'Être, l'ignorance, le non Être ; l'opinion a donc pour objet tout domaine intermédiaire entre l'Être et le non Être (*République V* 477d-479d). Platon précise que ce non Être est absolu, ne pouvant donc être objet d'aucune connaissance. A partir de ce moment, la connaissance de l'Être absolu prend un nom précis, celui de *science* (*République*, 477). Quand à l'opinion elle atteint ce qui n'est ni le pur Être, ni le pur non Être. En d'autres termes, la science a pour objet le monde intelligible et l'opinion, le monde sensible.

⁵⁹ . Platon, *Le Banquet*, 202a.

⁶⁰ . Platon, *Ménon*, 98a.

⁶¹ . Platon, *Ménon*, 98c.

dessus et en dehors de lui. Sa connaissance est la sienne : c'est son opinion et elle compte. Elle fait le lien entre son vécu et ce qu'il sait de lui. La philosophie, depuis Platon, a toujours privilégié l'organe de la vue et la métaphore visuelle : connaître c'est voir ou contempler. La contemplation se dit en grec « *theoria* ». La connaissance, pour Platon, c'est la contemplation, par la partie intellectuelle de l'âme, par l'œil de l'intellect (le « *noûs* »), des Idées intelligibles. Or contempler n'est pas penser. Platon ne définit pas l'âme comme un sujet pensant, un moi, un *Je*. L'âme est réduite à la pensée, et la pensée aux activités du sujet pensant.

La doctrine de Platon n'introduit pas au sujet de la connaissance⁶² : elle est essentiellement une doctrine de la destinée⁶³ humaine résumée par l'allégorie de la caverne⁶⁴ : l'homme a pour fin le monde intelligible, dont il est issu et exilé, et qu'il doit retrouver par la philosophie.

La substance-sujet chez Aristote est-elle subjective ?

Comment dire l'être, s'interroge Aristote⁶⁵ ? Par une parole, le *logos*, habité par le déploiement des différentes significations de l'être. Ce qui ne relève pas du langage ne peut être pensé et Aristote innove : langage et pensée de l'homme seront structurés par des « catégories⁶⁶ », modalités inhérentes à l'esprit humain pour envisager le réel. La fonction de la catégorie n'est pas de poser un jugement mais de dire l'être, et c'est la substance qui vient en tête dans la liste des catégories et première⁶⁷ en tant que sens fondamental de l'être : la substance est essence ou forme de l'être. Parce que la substance est le fondement des autres catégories, elle est pensée comme sujet. *L'ousia*, sujet ultime, n'est plus prédicat d'aucune chose « La substance, au sens fondamental, premier et principal du terme, c'est ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni dans un sujet ». Cette toute première description de *l'ousia* (elle n'est ni

⁶² .Canto- Sperber, Monique, *Menon*, Flammarion, 491, note 107. On peut considérer néanmoins qu'avec cette approche « intellectualiste » Platon ouvre indirectement et en partie, avec l'opinion et la réminiscence, la porte à la modernité. En définissant la vertu comme opinion vraie, vouée à l'action, Platon anticipe Descartes. Ce dernier en effet, reviendra sur l'opinion pour ériger sa philosophie de la connaissance, car ce sera à partir de celle-là que se que se construira son sujet. Remontant le temps, on pourrait, considérant cette volonté de Platon de détacher radicalement de l'expérience les vérités issues de la réminiscence, donner de la théorie de la perception de Platon, une interprétation quasi kantienne, celle de dégager la connaissance de tout empirisme.

⁶³ . Le véritable philosophe est celui qui en cette vie, aspire et se prépare à la mort ; les vrais philosophes s'exercent à mourir, *Phédon*, 67b. L'objet propre de l'exercice des vrais philosophes, c'est de délier l'âme du corps et de l'en séparer, afin de rapprocher le plus possible sa façon de vivre de l'état où l'on est quand on est mort, *Phédon*, 67d-e.

⁶⁴ . La fameuse allégorie de la caverne, *Republique*, VII, 514a-518b, résume à la fois la condition humaine, la dialectique et la vocation du philosophe.

⁶⁵ . Gilson, *l'Être et l'essence, chapitre II, l'être et la substance*, textes philosophiques, Paris, Vrin, 2000, p. 49. L'ontologie d'Aristote naît d'une certaine vue ou d'un sentiment spontané de la nature du réel : *l'ousia*.

⁶⁶ .Les catégories ne sont pas pour Aristote des inventions de l'esprit, des points de vue de notre entendement, mais bien des déterminations d'un être qui se déploie en *Phusis*. Loin d'être hétérogènes, elles sont en interaction et se déterminent mutuellement.

⁶⁷ . Aristote, *Métaphysique*, Gamma 2, 1004b 10. « *La substance est antérieure à ses attributs* »

ceci ni cela, ni une espèce ni un attribut) pose une difficulté : peut-on parler de l'*ousia* première ? Comment définir l'*ousia* ? Le dire suppose toujours que l'on parle à propos de quelque chose. Ce quelque chose qui se maintient en deçà de toute parole et en dehors du seul jugement d'identité⁶⁸, c'est la substance première. Le terme grec - *hupokeimenon*, que l'on traduit par « sujet » laisse entendre cette permanence essentielle : littéralement ce qui se tient dessous. Sujet, donc au sens de la permanence de ce qui se maintient, *hupokeimenon* peut être traduit par substrat : ce qui ne change pas quand quelque chose change. La première définition que l'on puisse donner de la substance revient à la considérer comme principe de permanence⁶⁹. De ce point de vue, la substance se présente comme une nécessité physique (pour tout changement il faut un quelque chose qui ne change pas et par rapport auquel le changement soit identifié) avant même de constituer une nécessité métaphysique (l'ontologie d'Aristote est une élucidation de l'être en mouvement du monde sub-lunaire). La question « qu'est-ce que l'être » revient à « qu'est-ce que la substance ». Le terme qui désigne cette première catégorie (*ousia*) fait partie de la famille correspondant à « *einai* », le verbe être (*ton, ta onta*), l'étant.

Le terme de sujet a d'abord été une catégorie du discours. Il désigne primitivement, chez Aristote, ce dont on parle. Ainsi, lorsqu'on analyse la proposition selon laquelle « le ciel est bleu », on reconnaît au ciel la nature de sujet que l'on qualifie en lui attribuant la couleur bleue. Aristote est, ainsi, conduit à tenir le ciel pour une réalité objective, à en faire une substance, dont la caractéristique serait d'être bleue. Le terme sujet en vient ainsi à désigner un être réel et individuel. La substance est ainsi identifiée comme le sujet par excellence : le principe unique à partir duquel tout le reste est saisi. La substance-sujet renvoie alors à cette double idée d'une primauté logique et ontologique⁷⁰. Cette question ontologique de la substance première fait qu'elle n'est pas l'universel, mais l'individu concret⁷¹ (*tode ti*, ce qui se trouve là), un sujet auquel s'ajoute divers attributs.⁷²

Si la substance est la réponse à la question de l'être, la question de l'être propre de la substance va devenir l'objet même de l'examen philosophique : le philosophe doit connaître l'être de la substance. La connaissance ne consiste pas à se ressouvenir, mais à « savoir ». Or

⁶⁸ . Socrate est socrate.

⁶⁹ . Aristote définira par « *quiddité* » cette propriété de la substance à perdurer dans les modifications de ses prédicats.

⁷⁰ . Aristote, *Métaphysique*, Gamma2, 1003b 6-18.

⁷¹ . Aristote, *Éthique à Nicomaque*, présentation, traduction nouvelle et commentaire par Etienne Akamatsu, p.17.

⁷² . L'homme est substance composée.

savoir, c'est savoir par les causes. Nous connaissons une chose quand nous pensons connaître sa première cause⁷³. Nous ne connaissons vraiment le sujet que par sa cause première. Comment définir cette notion de cause ? Aristote distingue quatre causes structurant le mouvement de l'univers. Trois ont déjà été découvertes en partie par les Présocratiques⁷⁴, ses prédécesseurs : la cause matérielle par les milésiens, la cause formelle par les éléates et les pythagoriciens, la cause efficiente par Anaxagore. Suivons la démarche d'Aristote. Cette substance qui nous fait accéder au réel, est composée de matière et de forme, ontologiquement indissociables, puisque seule leur réunion (structure hylémorphique de la substance) permet qu'il y ait un objet réellement existant. Le Livre *Zeta* de la métaphysique consacré à l'étude de l'*ousia* reflète la difficulté à saisir ce qui est véritablement sujet : est-ce la forme ou la matière ? L'originalité d'Aristote est de poser la cause finale comme fin, comme *telos*, ce en vue de quoi les autres causes s'ordonnent. La substance-sujet existe, elle n'est pas tantôt une matière informe, tantôt une essence : elle est un composé qui se pose comme fin.

En définitive, il apparaît que l'*ousia*, substance-sujet, n'est qu'une substance sans subjectivité. Soulignons cependant que la substance-sujet d'Aristote, sera appelée à devenir une notion philosophique. Hegel soulignera cette dette⁷⁵ des sciences philosophiques par rapport à la philosophie d'Aristote. Mais la subjectivité dont parlera la philosophie moderne, ne sera qu'un sens dérivé de l'expression du maître grec, anticipé par lui : une homonymie⁷⁶ ! On remarque donc une totale absence de subjectivité chez les Grecs⁷⁷, expliquant que lorsque le philosophe grec parle de l'être, il ne parle pas d'un sujet mais de l'étant, non d'un universel abstrait mais bien de l'être concret qui se trouve participer au fait d'être. Un étant à ce titre dépourvu d'introspection⁷⁸ et de conscience réflexive de soi où la perception consciente se double d'une perception de soi même entraînant de percevoir, sentiment que l'être humain a de ses états et de ses actes, selon la définition antérieure apportée par Henry Ey.⁷⁹ La

⁷³. Aristote, *Physique II*, 3, 16 ; « Puisque notre étude a pour objet le connaître et que nous ne croyons connaître rien avant d'en avoir saisi chaque fois le pourquoi, (c'est-à-dire la première cause), il est évident que c'est ce que nous devons faire également touchant la génération et la corruption et tout le changement physique, afin que, connaissant les principes de ces choses, nous tâchions d'y amener chacune de nos recherches »

⁷⁴. Quant aux platoniciens, ils ramènent toute cause à une seule : l'Idée, récusée par le réalisme aristotélicien.

⁷⁵. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. Garniron, t.3, p.499. « Aristote a pénétré la masse entière et tous les aspects de l'univers réel, dont il a assujéti au concept la richesse et la diversité ; la plupart des sciences philosophiques lui sont redevables de leur différenciation et de leur début »

⁷⁶. Aristote, *Catégories Ia 1-3* ; « on appelle homonyme les choses dont le seul nom est commun, tandis que la notion désignée par ce nom est diverse. Par exemple : animal est aussi bien un homme réel, qu'un homme peinture »

⁷⁷. Ce qui ne veut pas dire que Platon et Aristote en sont incapables. Ils ne peuvent pas thématiser ce type de sujet.

⁷⁸. Le « connais toi toi-même » delphien signifie : sais que tu es mortel !

⁷⁹. Ey, *La conscience*, citation *Encyclopedia Universalis*. « Autrement dit, les modalités synchroniques et diachroniques des structures de l'être conscient (selon qu'il vit un moment du temps dans l'espace de sa représentation ou qu'il assure à son propre moi la permanence de son identité ou de son devenir), s'ordonnent

connaissance ne procède pas d'une démarche réflexive ou méthodique, mais est issue directement du contact de l'âme avec l'objet. Ce n'est pas par sa conscience que le Grec participe au monde : il n'est que par la place qui lui est dévolue par son âme dans la cité.

Ce n'est donc pas dans la philosophie grecque qu'il nous faut chercher de rapport entre le sujet et la conscience. Interrogeons la philosophie moderne pour analyser cette notion de conscience. Y distinguerons nous une forme de conscience, nous renvoyant alors à un seul sujet ? Ou alors, allons-nous y découvrir plusieurs types de consciences exprimées chacune par un sujet particulier ? Se pourrait-il même que différents types de conscience puissent coexister successivement dans un même sujet ? Quelle(s) forme(s) de conscience accompagne(nt) notre patient à son réveil ? Et quelle signification revêtent-elles pour lui ?

Le réveil comme expérience de consciences de soi

Notre patient se réveille et la conscience-éveil qui l'anime lui confère progressivement une organisation dynamique et personnelle de sa vie psychique. Reprenant ses esprits, il recouvre en partie sa raison et cherche à savoir ce qui lui est arrivé et à connaître ce qui va advenir de lui. Une conscience-éveil qui est une forme de conscience de soi. Mais le passage du sommeil à la conscience de soi n'est pas du type *on-off*. On ne dort pas et on ne reprend pas conscience de soi, là où on l'avait quittée antérieurement ! La vie psychique qui nous anime, semble se construire dans son environnement singulier et accompagner une expérience vécue.

Mais, observons et écoutons ce que dit le patient à son réveil en reprenant progressivement conscience.

- *Où suis-je ?*

- *Ne vous inquiétez pas ! Vous vous réveillez ! Regardez ma main et suivez mon doigt du regard ! Vous sentez que je vous touche ? Bougez les quatre membres !*

- *J'ai mal !*

- *On vous administre des antalgiques !*

- *Qu'est-ce que j'ai sur ma tête ?*

- *Un pansement !*

par rapport à la connaissance prospective que le sujet prend de lui même et de son monde, connaissance qui ne saurait s'accompagner ni de l'anéantissement objectiviste de la conscience submergée dans l'immanence de ses déterminations, ni de sa volatilisation idéaliste dans la transcendance absolue de l'esprit » H Ey, la conscience.(citation Encyclopédia Universalis).

- *Qu'est-ce que je fais là ? Que m'est-il arrivé ?*

- *Vous avez été opéré et vous vous réveillez*

- *C'est fini ? Quelle heure est-il ?*

- *Gardez vos lunettes d'oxygène et arrêtez de vous agiter : vous allez arracher la perfusion.*

-*Est-ce que je pourrai remarquer ?*

-*Cessez de vous agitez, vous allez tomber ! Si vous continuez, nous allons être obligé de vous attacher !*

Puis à nouveau :

- *Cà s'est bien passé ? Qui êtes-vous ?*

- *Je suis celui qui veille sur vous.*

Comme le sentiment biranien d'exister

- *Où suis-je ?* Commence par déclarer notre patient.

Et il poursuit :

- *J'ai mal !*

Puis, touchant son pansement, il ajoute :

- *Qu'est-ce que j'ai sur ma tête ?*

Notre patient s'éveille mais ne se perçoit pas comme dans un rêve. La douleur qu'il ressent est bien réelle et est là pour lui rappeler qu'il ne rêve pas. Il est dans la vraie vie et cette douleur sans aucun doute est bien la sienne : *j'ai mal à ma tête!* Il ne pense pas encore, il s'exprime par son corps ou c'est son corps qui le fait s'exprimer. Ce n'est que par lui qu'il fait l'expérience de sa présence à soi. Pour penser il faut être, nous dit Descartes. Il faut être réveillé, ajoutons nous ! L'éveil ne devient conscience véritable pour notre patient qu'à partir de la certitude qu'il a de son corps. De l'éveil à la conscience, une démarche que l'on pourrait qualifier de pré-réflexive, constituée de sensations, une reprise en direction de la vérité rationnelle de la confiance que nous plaçons originairement dans les apparences sensibles.

Il ne sait pas ce qu'il a sur la tête, mais ce bras, qu'il lève avec effort, qu'il voit passer lentement en s'élevant vers sa tête : c'est le sien. Et c'est aussi avec sa propre main qu'il touche son pansement. L'aperception immédiate que notre sujet a de lui est vécue et commence par un étonnement, celui de se sentir exister : *où suis-je, qu'est-ce que j'ai sur la tête ?* A cette phase de réveil, notre sujet se perçoit de façon immédiate dans un sentir et s'affirme d'abord comme un sujet sentant : sa subjectivité ne provient pas d'une pensée consciente qu'il aurait de lui, d'une évidence de soi, mais d'un sentiment d'exister. Disciple

ponctuel de Maine de Biran, il prend conscience de lui au travers d'un dispositif corporel⁸⁰. Sa conscience de soi relève d'un sens intime qui s'éveille avec le « sentiment de l'effort moteur volontaire » : *le moi primitif est tout entier dans la volonté ou la puissance qui crée l'effort*⁸¹. Le sentiment de l'effort éprouvé par le moi représente pour Biran un fait primitif du sens intime⁸² qu'il rapporte au sentiment d'existence : le moi et le sentiment du moi ne font qu'un. Le moi ne peut pas exister sans s'apercevoir et se sentir⁸³. Mais la conscience de soi n'existe vraiment qu'au moment où le sujet ressent le sentiment intérieur d'être cause⁸⁴ de ses actes : sentir une pression autour de son crâne et toucher son pansement. Le sujet biranien quitte alors le monde des sentiments pour entrer dans celui de la réflexion⁸⁵.

Notre patient prend conscience de soi suivant ce parcours, mais cette conscience ne désigne rien d'autre que la pensée au sens le plus général du terme : ce qui me passe par la tête, que ce soit d'ordre sensible ou intellectuel. Puis notre patient devient cartésien.

Comme conscience posant devant-elle l'objet à connaître.

Qu'est-ce que je fais là ? Que m'est-il arrivé ? Ca s'est bien passé ? C'est fini ? Quelle heure est-il ?

Notre patient redevient présent à lui même et poursuit par la pensée un interrogatoire méthodique pour accéder à son être, à sa conscience de soi. Notre patient devient cartésien au sens où il s'appuie sur la certitude du *Cogito* :

« Je rejetais comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstration ... mais aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose... Et, remarquant que cette vérité « je pense donc je suis » était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables d'ébranler, je jugeais que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la

⁸⁰ . Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Biran et les philosophes du Cogito, Vrin, p. 73. « Pour que la réflexion soit possible et que les sens découvrent leur propre activité, il faut qu'intervienne un dispositif corporel dont nous ne puissions faire usage sans nous en apercevoir ».

⁸¹ . Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 1805.

⁸² . Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, Œuvres, t, VII, VRIN, (sous la direction de F. A. Zouvi) . Maine de Biran, la vie intérieure, Bruce Bégout, Payot : *pour procéder régulièrement à cette analyse, je reprends le principe de Descartes je pense, j'existe, et, descendant en moi-même, je cherche à caractériser plus expressément quelle est cette pensée primitive substantielle qui est censée constituer toute mon existence individuelle et je la trouve identifiée dans sa source avec le sentiment d'une action ou d'un effort voulu.../...La conscience du moi senti, reconnu distinct des autres existences n'est autre que l'effort voulu.../...Identifié avec l'effort-cause, le moi a l'aperception interne de son existence dès qu'il peut se distinguer de la sensation musculaire-effet ; l'effort est en lui ou est lui-même ; la sensation musculaire n'est pas lui et la laisse au dehors.*

⁸³ . La conscience de notre patient s'apparente ici à celle de Locke, une *consciousness inséparable de la pensée et [qui] lui est à mon sens essentielle, (car il est impossible à quiconque de percevoir sans percevoir qu'il perçoit* » Locke, *Op. cit.*, §9, p.522.

⁸⁴ . Biran ne fait pas de la causalité un simple rapport de succession mais une donnée immédiate de la conscience.

⁸⁵ . Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, Œuvres, t. VII 2 : la réflexion a son origine dans cette aperception interne de l'effort ou des mouvements que la volonté détermine.

philosophie que je cherchais. Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci, « je pense donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être, je jugeais que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement ⁸⁶ »

Avec la publication des *Méditations*⁸⁷ Descartes commence à nous faire douter de tout⁸⁸, doute d'abord méthodique du témoignage des sens puis hyperbolique en venant frapper les vérités mathématiques elles-mêmes⁸⁹, nous privant ainsi de toutes nos opinions, mais nous donnant par là même une certitude absolue : *je doute, donc je pense, donc je suis*. Et que suis-je ? Une chose qui pense. On dira traditionnellement : un *sujet*.

Ainsi, même si toutes nos pensées sont fausses, il existe au moins une vérité sur laquelle le Malin Génie⁹⁰ - être surnaturel, malfaisant et tout puissant, qui s'évertue à tromper l'entendement de l'homme - n'a pas de prise, c'est que j'existe. C'est l'expérience du *Cogito* : *je pense donc je suis*⁹¹.

Pour notre patient, sa pensée est le témoignage de son existence. : *« je suis dans une salle d'opération, je pense donc je suis (pour cette fois encore, je m'en suis tiré !) C'est fini puisque je parle, cela je le sais. Ça s'est bien passé : je ne suis pas paralysé puisque j'ai pu toucher mon pansement, Bref, tout ça c'est moi ! »*. Cartésien aussi puisqu'il se livre à une activité de type sujet-objet par laquelle il accède à la conscience de soi, avec cette particularité

⁸⁶ . Descartes René, *Le discours de la méthode*, livre de poche, 2593, p. 128. Dans le *Discours*, Descartes dévoile les fondements de sa métaphysique, fondations constitutives de nouvelles bases ou *principes* qui lui permettront d'asseoir sa philosophie.

⁸⁷ . En 1637, publication à Leyde, du *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, suivi, le 28 août 1641 d'une première édition, à Paris, des *Méditations*, avec six séries d'objections et de réponses. En mai 1642, paraît à Amsterdam une deuxième édition des *Méditations : Meditationes de Prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur*, avec sept séries d'objections et de réponses. Dans cette œuvre, Descartes lie l'existence de Dieu à l'immortalité de l'âme, et ajoute par rapport au *Discours*, avec l'argument ontologique et donc par voie purement rationnelle, (*il ne peut y avoir plus dans l'effet qu'il n'y a dans la cause, troisième Méditation*), une nouvelle preuve de l'existence de Dieu : avec la découverte dans sa pensée, de l'idée d'un être infini et parfait, il démontre l'existence d'un Dieu parfait, bon et véridique, qui garantit l'exactitude des intuitions et des déductions effectuées selon les règles de la méthode.

⁸⁸ . Descartes initie la culture du doute comme pré-supposé de la faculté de juger : chaque esprit possède la puissance de bien juger, raison ou bon sens, grâce aux opérations intellectuelles fondamentales en particulier, l'intuition et la déduction. C'est par le critère de l'évidence que Descartes propose de s'extraire du doute, critère conçu antérieurement dans la *troisième règle pour la direction de l'esprit*.

⁸⁹ . Descartes, *Méditations métaphysiques*, première méditation : des choses que l'on peut révoquer en doute, Livre de poche, 4600, p.39-40. *« Bien plus encore, de même que je juge que d'autres quelques fois s'égarent dans ce dont ils estiment avoir la science la plus parfaite, de même d'où sais-je qu'il n'a pas fait que je me trompe moi aussi toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois ... »*

⁹⁰ . Pour être trompé, même par un Malin génie, il faut être et penser car si on ne pense pas, on ne peut ni être trompé ni se tromper.

⁹¹ . Mais à partir du moment où, dans le *Cogito*, le *je* se saisit d'abord dans une intuition simple, où il détient la seule certitude, les relations au monde sont absentes et l'idée d'autrui est problématique.

que l'objet de la connaissance est son corps, celui-la même qui, douloureux, lui avait permis quelques minutes auparavant d'atteindre cette phase de réveil puis de parvenir à la conscience immédiate de soi. Substance pensante et sujet de sa pensée : il en va ainsi de notre patient cartésien, pour lequel, ni les sensations et perceptions, ni l'imagination, ni les affections et sentiments n'impliquent l'existence, seule donnée par la pensée abstraite, subjective. La pensée désigne alors toute l'activité de la conscience. C'est tout le déploiement de l'activité de la pensée qui conditionne la connaissance. Le corps n'y est pour rien et peut même être posé, ne pensant pas, comme étendu, c'est-à-dire, comme objet idéal de science, telle une machine⁹². Ce fameux dualisme ontologique cartésien⁹³, est un clivage fondateur pour la science. La subjectivité peut se définir alors comme l'activité d'une conscience qui pose devant elle l'objet à connaître.

Le *cogito* est le modèle de l'idée claire et distincte qui jouit d'une certitude absolue : elle est claire parce qu'elle se donne dans une évidence totale, distincte parce qu'elle est si claire qu'on ne peut la confondre avec aucune autre. Pour notre sujet, l'idée claire qu'il a à l'esprit est que ce corps est bien le sien et qu'il est là ! Ayant son corps uni à l'âme, notre patient ne dit pas « *mon corps a mal* » mais « *j'ai mal* ». On ne connaît pas de sujet sans corps et c'est par son corps d'homme que l'on commence par identifier un sujet humain. C'est ainsi, qu'au terme de la saisie de sa conscience de soi, notre sujet aperçoit un corps d'homme qui n'est pas le sien et qui s'adresse à lui : *ne vous agitez pas ou on va vous attacher !*

Comme conscience pour soi appartenant à un sujet libre

- *Où suis-je ?*

- *Vous vous réveillez !*

- *Ca s'est bien passé ?*

- *Gardez votre oxygène et cessez de vous agiter, vous allez arracher votre perfusion !*

Si vous continuez, on va vous attacher !

⁹². Descartes compare le corps à une machine : il compare simplement et n'en fait pas comme le prétendait La Mettrie, un animal-machine ! Il veut dire par là que le corps obéit à des lois naturelles qui le sont toujours. Il n'y a donc dans la nature ni santé, ni maladie et bien être et mal être du sujet ne sont que des notions subjectives. Mais à ces critères subjectifs, Descartes fait correspondre des phénomènes objectifs. C'est bien le sujet qui est malade et l'interaction physique psychique permet aux facteurs psychiques d'être décisifs pour la santé. Dans son *Traité des passions de l'âme*, il décrira des actions de l'âme sur le corps et des passions du corps sur l'âme : *Âme et corps ne se connaissent que par l'entendement alors que les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps ...se connaissent très clairement par les sens.*

⁹³. « *et quoique peut être j'aie un corps auquel je suis étroitement conjoint ; néanmoins, parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre côté j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose inétendue qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est à dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui* » Descartes, *Méditations IV*.

L'injonction reçue interpelle la conscience de soi de notre patient : elle ébranle la certitude qu'il avait, comme sujet, d'une certaine représentation de soi, celle délivrée par l'expérience du *Cogito*. La confrontation à l'altérité d'une autre conscience lui indique, lui impose une autre représentation de lui-même : celle d'un opéré devant se soumettre impérativement à l'ordonnance d'une autre conscience, dite soignante, le *reconnaissant* comme malade et lui imposant sa domination. Il doit se plier à cette autorité car résister lui serait fatal : la peur de mourir est principe de soumission, de servitude. Il sacrifie donc sa liberté pour sauver sa vie, alors même que sa raison l'engage à traiter la conscience adverse en ennemie. Un rapport de domination à servitude commence, initié par une reconnaissance unilatérale, jusqu'au moment de la guérison où il pourra *s'affranchir* de cette fausse reconnaissance. La conscience de soi de notre patient en de telles circonstances est celle d'un esclave.

Le sujet désigne un être qui possède un soi et une certaine représentation de soi : il est donc par définition, par opposition à l'objet, tel qu'il se représente soi-même. « Le sujet humain, parce qu'il possède une conscience, n'est pas seulement en soi, il est pour soi », souligne Hegel dans son introduction à l'*Esthétique*. Ce qui caractérise l'objet, c'est qu'il est en soi : il n'est que ce qu'il est. En revanche, un sujet est *pour soi* : il est tel qu'il se représente soi-même, et se rapporte nécessairement à son être en tant qu'il est conscience de soi. Si donc un sujet est ce qu'il est, c'est parce que son être coïncide avec la conscience qu'il a de lui-même⁹⁴. Cette reconnaissance de soi par soi ne peut pleinement s'établir que si une reconnaissance de soi par l'autre s'affirme dans le même temps⁹⁵. Et pour le moment précis, sa conscience pour soi de notre patient est celle d'une conscience non reconnue comme appartenant à un sujet libre. Or il est nécessaire, nous explique Hegel, pour chaque conscience d'être reconnue pour donner vérité à la certitude d'être un esprit libre. Il s'agit d'une autre expérience de la conscience de soi que rencontre notre patient, d'une expérience où la

⁹⁴ . Hegel, *Esthétique*, PUF, p. 21-22 . *L'homme est un être doué de conscience et qui pense, c'est-à-dire que, de ce qu'il est, quelle que soit sa façon d'être, il fait un être pour soi. Les choses de la nature n'existent qu'immédiatement et d'une seule façon, tandis que l'homme, parce qu'il est esprit, a une double existence : il existe d'une part au même titre que les choses de la nature, mais d'autre part il existe aussi pour soi, il se contemple, se représente lui-même, se pense.* Hegel.

⁹⁵ . Être reconnu, c'est être « identifié », or, il y a aussi un plaisir à se rendre méconnaissable, souligne Michaël Foessel, soulignant une autre alternative possible au désir hégélien de reconnaissance. Et il poursuit : on peut considérer avec Nietzsche que Hegel a travesti la figure de la maîtrise dans la « dialectique du maître et de l'esclave » qui sert de matrice à sa pensée de la reconnaissance. Un véritable « maître » serait celui qui n'a pas besoin d'exister dans le regard de l'autre, surtout lorsque celui-ci est un « esclave ». *Esprit*, « être reconnu : droit ou fantasme ? », Juillet 2008, Seuil, p. 68-69.

conscience n'est plus saisie dans une représentation de soi, mais l'est au terme d'une démarche conceptuelle de la pensée. Écoutons Hegel à ce propos :

« Selon mon point de vue, qui sera justifié seulement par l'exposé du système, tout dépend de ce point essentiel : saisir et exprimer le Vrai non seulement comme Substance, mais aussi comme Sujet »⁹⁶.

Le point de vue hégélien est le résultat d'une démarche conceptuelle de la pensée. Une pensée, qui produit de l'humanité, mais à condition qu'elle se fonde dans ce qu'elle fonde.

Saisir et exprimer le Vrai. Pour saisir le Vrai, Hegel recourt à une méthode qui n'est pas celle qui développe un contenu par une réflexion (même formellement rigoureuse) extérieure sur lui, mais celle qui est constituée par le développement immanent du contenu lui-même. Qu'entend Hegel par le Vrai ? La vraie vie est dans la vie du Concept. La vraie nature du Concept est un continuel processus d'animation qui transforme les êtres indépendants en membre d'un Tout et ramène les différences en une unité subjective. Hegel exprime le Vrai par le Tout : « Seul le Tout est le Vrai » « Seul le Tout est réel »⁹⁷. La vérité comme effectivité (*Wirklichkeit*) se distingue d'une simple réalité empirique (*Realität*). Elle est une totalité⁹⁸ et avance dans l'histoire selon une rationalité⁹⁹ qui ramène tout à l'universel, un universel qui n'est pas une forme abstraite, mais l'unique qui est identique en soi et pour tous, « l'universel concret » du Logos¹⁰⁰. L'esprit universel se réalise dans la pensée rationnelle du philosophe, dont la tâche consiste à unifier les opposés, éléments de la totalité¹⁰¹. « Seul le Tout est réel » : la réalité n'est pas la simple *Realität* qui ne possède pas en soi son point d'appui et ne subsiste pas par elle-même. Est proprement réel pour lui ce qui est source d'effectivité, la « *Wirklichkeit* »¹⁰². Ce qui est effectif, réel, vivant, ne l'est que

⁹⁶ . Hegel, *Phänomenologie der Geistes*, 1807. Ed. F. Meiner, 1949. Trad. J. Hyppolyte : *La Phénoménologie de l'Esprit*, (PhE) éd. Aubier, 1939, 1941, p. 19-20.

⁹⁷ . Papaioannou Kostas, *Hegel, 2*, philosophies de tous les temps, Ed; Seghers, p. 17 ; cette devise de la *phénoménologie* signifie avant tout que le salut ne peut être que dans l'unité retrouvée de tous les fragments de vie que l'homme a éparpillé tout le long de son chemin.

⁹⁸ . Folscheid D, *Les grandes dates de la philosophie classique, moderne et contemporaine*, Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Que sais-je ? PUF, p. 68. *L'Encyclopédie présente la vérité scientifique en soi et pour soi, comme identité du sujet et de l'objet, identité de la pensée et de la réalité.*

⁹⁹ . Kant, *Critique de la raison pure*, traduction et présentation d'Alain Renaut, Aubier, p.36. *On se rappelle le principe de lecture hégélienne de l'histoire de la philosophie : alors que toute philosophie est en marche vers une pensée de l'identité entre le sujet et l'objet (ou entre le rationnel et le réel, ou encore entre l'universel et le particulier) les philosophies successives ne se sont attachées depuis les Grecs, qu'à un côté de l'identité ; le sens de l'histoire de la philosophie résiderait dans le dépassement de ces orientations abstraites vers une totalité concrète correspondant à l'achèvement du système.*

¹⁰⁰ . Bruaire Claude, *Hegel*, Encyclopaedia Universalis, p. 277.

¹⁰¹ . Hegel définit la totalité comme l'unité de l'identité et de la différence.

¹⁰² . Folscheid Dominique, *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Hegel, PUF, p.128.

pour autant qu'il renferme une contradiction¹⁰³. Ce qui vit est capable de se réfléchir en soi-même selon un mouvement intérieur, d'essence dialectique¹⁰⁴, comme jeu du négatif qui se renie et que surmonte la rationalité positive, logique, de l'esprit libre¹⁰⁵. Se produisant soi-même comme effet, pouvant être dit cause de soi, l'Absolu atteint une nouvelle définition supérieure : l'Absolu est Sujet¹⁰⁶. « *La Substance est essentiellement Sujet : cela est exprimé dans l'idée qui énonce que l'Absolu est Esprit. Seul le spirituel est le réel, essence profonde de l'univers ou l'être en soi. Il est ce qui se rapporte et se détermine : l'être-autre et l'être pour-soi. Et il est ce qui, dans cette détermination et cette extériorité, demeure en soi-même ; autrement dit, il est en soi et pour soi. Il est d'abord pour nous. En soi il est seulement la substance spirituelle. Or il doit devenir pour soi, se poser comme savoir de soi-même comme Esprit ; cela veut dire qu'il doit être objet de soi-même, mais objet qui immédiatement se supprime comme objet et se réfléchit en soi-même*¹⁰⁷ ». Réalisé et revenu à l'unité, le concept atteint son objectivité et parvient à l'Idée absolue, unité du concept et de l'objectivité, le vrai en soi et pour soi¹⁰⁸. L'Esprit absolu exprime le vrai non seulement comme Substance, mais aussi comme Sujet¹⁰⁹.

Le Sujet hégélien rendant compte du concept de l'Absolu, il semblerait que la philosophie hégélienne du Sujet, dans sa perfection systémique, ne soit d'aucun secours pour atteindre l'individu dans son existence subjective. Or Hegel ne nie pas l'existence de l'individu-sujet comme être pensant et penseur de l'Absolu. Pour lui, ce dernier, loin de nous être transcendant, est ce qui est de plus présent en nous¹¹⁰. La *réalité* humaine est supra individuelle et totale, car le « *Vrai qui est le Tout* » est immanent à la conscience. En nous

¹⁰³. A la théorie de la philosophie subjective Hegel oppose une autre réalité, celle de penser spéculativement, consistant à affirmer l'identité des contraires, ce que l'entendement diviseur, adepte de la pensée causale analytique, considère comme contradictoire et inexistant.

¹⁰⁴. Bruaire Claude, *La Dialectique*, Que sais-je, PUF, 363, 1993, p.52-53. Bruaire renvoie, pour comprendre adéquatement le propos de Hegel définissant « dialectique » au texte canonique du § 81 de l'*Encyclopédie*. « *Le moment dialectique est la propre suppression des déterminations finies (celles que l'entendement disjoint, oppose et fixe) et leur passage dans leurs opposés* ».

¹⁰⁵. *Ibidem*, p. 88.

¹⁰⁶. Si Hegel recourt à ce mot, c'est bien pour signifier qu'il ne s'agit pas d'un être, d'une essence ou d'un universel, mais de quelque chose de réfléchi en soi-même : proprement d'un *Sujet*.

¹⁰⁷. Hegel, *PhE*, p. 24. Citation tirée de Kostas Papaioannou, *Hegel*, Philosophie de tous les temps, Ed. Seghers.

¹⁰⁸. L'en soi renvoie à la réalité, le pour soi, à cette réalité telle qu'elle est pensée.

¹⁰⁹. « S'il faut donc considérer l'absolu, non comme substance mais comme Sujet, non comme la chose inexorable mais comme liberté en acte, c'est à condition de comprendre que cet acte pour être absolu et infini, doit poser sa propre détermination, se constituer système de lui-même, être autodétermination absolue de l'absolu. Car c'est la seule manière de respecter, dans son concept même, la liberté dans son infinité. » Claude Bruaire, citation, Hegel, *Encyclopédia Universalis*.

¹¹⁰. Kostas Papaioannou, Hegel, *Signification de la Logique*, E, § 24, (I, 83-4 ; 85, 87, 89). Citation p. 166. « *On pense ordinairement que l'Absolu doit être situé dans un au-delà et, cependant, il est précisément ce qu'il y a de plus présent en nous, car comme être pensant nous le portons en nous et nous en faisons usage, bien que nous n'en ayons pas conscience*.

subsiste toujours l'aspiration infinie, jamais satisfaite, toujours renaissante dans l'Infini. C'est elle qui nous distingue de l'animal, sous la forme d'un désir insatiable, avant même tout éveil à la raison. Cette immanence de la Substance au Sujet forme la base de la théorie de l'expérience de la conscience. Pour Hegel, la conscience est essentiellement le moment de l'apparition de l'esprit¹¹¹ en lui-même, le moment du phénomène de l'esprit ; mais l'apparaître exige la différenciation de soi, l'opposition à soi, l'objectivation, la scission sujet-objet¹¹². La conscience est dans le processus de l'esprit le moment second, médian, celui de la différence, situé entre le moment de l'identité immédiate de l'esprit, (comme âme) et le moment de l'identité médiatisée, concrète de l'esprit, (comme esprit au sens strict). L'objet de la conscience de soi est l'esprit. Mais pour admettre et tenir pour vrai un contenu, l'homme doit lui-même y être présent, donc faire l'expérience de cette conscience : lutter pour dépasser la simple, abstraite scission sujet-objet et résoudre, par le développement de ce contenu, la forme même de la conscience dans sa forme infinie identique au contenu infini. Cette lutte pour la reconnaissance implique la « négation de sa manière d'être objective », c'est-à-dire de sa matérialité, de son corps, bref de ce qui nous rattache à l'existence. Pour être reconnu comme conscience, il faut montrer qu'on n'est pas attaché à la vie (qui est du côté de la matérialité organique) mais que l'on est un être spirituel, un être qui possède une conscience irréductible à tout ce qui est vital¹¹³. La nécessité pour chaque conscience d'être reconnue, pour donner vérité à la certitude d'être un esprit libre qui soit plus qu'un individu biologique, va donc mener à une lutte à mort¹¹⁴, que seule empêche la peur de mourir¹¹⁵. « *Si vous continuez, on va vous attacher !* ».

Comme conscience phénoménale de soi

- *Si vous continuez, on va vous attacher !*
- *Qui êtes-vous ?*
- *Celui qui veille sur vous !*

¹¹¹. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, préface de la deuxième édition, Tr ; Bourgeois, 1994, Vrin, p.131, note 65 : car l'esprit est essentiellement conscience, par conséquent conscience du contenu rendu objectif.

¹¹². La scission, arbitrairement désignée par l'opposition sujet-objet, a comme base existentielle la relation maître-esclave, liée lors de l'apparition du christianisme, religion et morale d'esclave, à la perte de la participation active à la cité et à sa substitution par le dieu chrétien, hors de toute puissance et volonté du citoyen.

¹¹³. Hegel, *phénoménologie de l'Esprit*, I, La science de la Logique, Aubier, trad. Hyppolite, p. 158-159 ; « *Se présenter soi-même comme pure abstraction de la conscience de soi consiste à se montrer comme pure négation de sa manière d'être objective ou consiste à montrer qu'on est attaché à aucun être-là déterminé, pas plus qu'à la singularité universelle de l'être-là en général, à montrer qu'on n'est pas attaché à la vie* ».

¹¹⁴. *Nul, s'il ne risque sa vie dans une lutte à mort, n'accède à la conscience de soi* ».

¹¹⁵. Galilée : et pourtant, elle tourne !

Notre patient est sujet pensant et prend conscience de lui en adhérant au modèle cartésien de la représentation. Il se pose en sujet de la connaissance. Ce qui lui importe c'est de savoir ce qu'il peut savoir de lui. Cette quête de savoir fait qu'il s'institue lui-même comme son propre objet de connaissance. Mais que peut-il connaître ? Sa conscience de soi n'est elle pas celle qui lui a été fournie au cours d'une expérience, celle du *Cogito* ? Sa conscience de soi est celle d'un sujet empirique et non celle d'un sujet universel. Sa connaissance ne vaut que celle, limitée, de son expérience. Sujet pensant à la conscience empirique, son pouvoir de connaissance est celui d'une pensée empirique et non celle fournie par la raison. La rationalité cartésienne n'en est pas une pour Kant¹¹⁶ et ne répond pas pour lui aux canons de la connaissance pure. Soit, mais il n'en reste pas moins qu'au cours de son expérience de réveil, notre sujet pose une question : *qui êtes-vous* ? Pour lui, la représentation première qu'il en donnerait serait celle d'une substance se déplaçant dans l'espace, d'une machine qui aurait comme fonction de veiller sur lui. Mais s'agissant d'une substance parlante, elle serait douée de conscience. Au total, le *qui* appartiendrait à la race des hommes soignants. Et cette certitude est celle acquise au cours d'une expérience de soins. Mais cette connaissance n'est pas vraiment celle du *qui*, de la conscience de ce *qui*, celui-là même le menaçant de l'attacher. Notre sujet fait l'expérience de sa conscience de soi. Sa conscience de soi est seulement la sienne : comment pourrait-il subsumer la conscience d'autrui sous sa propre expérience ?

Kant dénonce dans le procès de la connaissance du sujet cartésien une incapacité à s'élever vers l'universel. Quelle solution propose-t-il en posant la connaissance comme objet de la raison pure ?

Tournons-nous vers lui pour examiner la façon dont le sujet kantien considère les questions de la connaissance et de la constitution de l'objet. La solution proposée par Kant répondra-t-elle à la question posée par notre patient : *Qui êtes-vous* ?

Que puis-je savoir s'interroge Kant ? La connaissance est-elle accessible à la raison ou à l'expérience ? Est-il possible, sans prétention dogmatique aucune, de connaître par raison pure les choses en soi ? Qu'attendre de l'expérience ? Celle-ci n'appréhendant aucune universalité, peut-elle satisfaire une raison avide de connaissance comportant universalité et nécessité ? Alors comment savoir ? Dans la préface de la première édition de la *Critique de la*

¹¹⁶ . Kant reproche à Descartes d'avoir confondu le je transcendantal et le je empirique en posant son Cogito. Cette critique est fautive en ce que le Cogito s'inscrit non dans un raisonnement mais dans une théorie de l'expérience spirituelle, métaphysique.

*Raison Pure*¹¹⁷, Kant souligne le malheur de la raison accablée de questions qu'elle ne peut ni éviter (elles lui sont imposées par sa nature même, l'indifférentisme en métaphysique ne pouvant être que prétendu),¹¹⁸ ni résoudre (elles dépassent totalement son pouvoir). Tant que la raison n'aura pas procédé elle-même à une autocritique, à sa propre critique¹¹⁹ de son propre pouvoir de connaître, il en ira de l'enjeu de la connaissance dont toute possibilité est niée tant par une attitude dogmatique que sceptique. Ce n'est ni dans l'idéalisme platonicien que Kant va se réfugier pour résoudre cette question et encore moins dans l'empirisme. Et pourtant c'est Hume, l'empiriste¹²⁰, qui va lui offrir une piste inédite de réflexion. En abandonnant la voie philosophique métaphysique cherchant dans l'être la source de la causalité, Hume réveille Kant de *son sommeil dogmatique*¹²¹.

Hume a tort de prendre les objets de l'expérience pour les choses en soi, mais, sur cette hypothèse fautive, Kant lui donne raison : on ne peut prétendre déduire des principes rationnels, de manière analytique, leur valeur objective¹²². Mais, ajoute Kant, leur valeur n'est sauvable (Hume est en cela précieux) que si l'on n'y voit rien que des conditions *a priori* de l'expérience possible. Dès lors, il lui reste à déterminer les conditions de possibilité¹²³ d'une telle connaissance synthétique et *a priori*.

¹¹⁷ . Kant, *Critique de la Raison pure, Préface de la première édition*, traduction d'Alain Renaut, Aubier, p. 63

¹¹⁸ . Heidegger, *Essais et conférences, dépassement de la métaphysique*, Gallimard, 1958, p.81 : « On ne peut se défaire de la métaphysique comme on se défait d'une opinion. On ne peut aucunement la faire passer derrière soi, telle une doctrine à laquelle on ne croit plus et qu'on ne défend plus ».

¹¹⁹ . Le terme de critique trouve son origine dans le verbe grec *krinô* et son substantif *krisis* : distinguer, choisir, juger, trancher, passer au crible. Quelle est cette critique qui procède à la critique de la raison ? S'agit-il d'une critique portant sur la raison ou effectuée par la raison ? Hegel s'interroge : la raison peut-elle se survoler, prendre un point de vue sur elle-même pour s'évaluer ? Pour lui, le projet de vouloir « connaître la connaissance », de vouloir « connaître avant ce connaître » est foncièrement absurde : « mais l'examen de la connaissance ne peut se faire autrement qu'en connaissant ; dans le cas de ce prétendu instrument, l'examiner ne signifie rien d'autre que de le connaître » *Encyclopédie des sciences philosophiques*, §10. rem. Trad. Bourgeois, Vrin, pp. 174-175. Nietzsche également, récusera principalement le projet critique kantien : « Un outil ne peut critiquer sa propre valeur pratique ; l'intelligence ne peut pas déterminer elle-même sa limite, ni le fait qu'elle est bien ou mal construite » *Posth.*, 1885-1886, *Volonté de puissance*, Gallimard, t I, pp. 94-95.

¹²⁰ . Hume voit dans l'expérience (et même dans une simple apparence controuée dont nous leurre une longue habitude) l'unique source de notre savoir. Comme Newton, il tient la science pour inductive, mais, sceptique, borne ses prétentions à la découverte de lois, c'est-à-dire de relations constantes dont nous échappe la raison. Pour lui, la relation de causalité est celle d'une connexion nécessaire. Mais alors que selon la logique du rationalisme classique la causalité se ramène à un rapport de raison suffisante entre les deux termes de cause et d'effet, pour lui, le phénomène de cause étant seul donné, il serait impossible d'en déduire a priori l'effet. C'est dans le sujet que se trouve le fondement de la causalité : la nature humaine, subjective, devient le seul principe d'explication de relations qui semblaient, sans discussion possible, objectives.

¹²¹ . C'est la démonstration par Hume du caractère non analytique du rapport de causalité qui a retenu l'attention de Kant. La raison se heurte au mystère de l'existence : il est absolument impossible d'apercevoir pourquoi, parce qu'une certaine chose existe, quelque chose d'autre devrait nécessairement exister aussi. La raison ne peut penser à partir de pur concept, celui qui lie la cause à son effet.

¹²² . Que des choses doivent avoir des causes.

¹²³ . L'explication de cette possibilité a pour conséquence une redéfinition de la métaphysique comme science : la seule métaphysique qui pourra jamais se présenter comme science ne sera ni la métaphysique spéciale (connaissance *a priori* du supra sensible, dont les objets sont l'âme, le monde et Dieu) ni la métaphysique générale (ou ontologie : science des prédicats convenant *a priori* à tous les êtres) mais qu'une Analytique transcendantale.

Il observe que tant que la connaissance se règle sur l'objet, concepts et intuitions *a priori* sont alors impossibles. Tout change si l'on fait l'hypothèse inverse en affranchissant le sujet de l'objet. La révolution copernicienne consiste donc dans la distinction¹²⁴ de l'objet de la représentation d'avec l'objet pris comme chose en soi et dans l'explication des propriétés de l'objet de la seule représentation par la nature du pouvoir de représentation lui-même. Une distinction qui s'accompagne de la différenciation de l'objet en deux sens : l'objet de l'expérience (ou objet de la connaissance ou « phénomène¹²⁵ ») et l'objet comme chose en soi (l'objet en général, le « noumène »). Il convient de chercher du côté du sujet les clés d'une objectivité que l'objet ne permet pas de fonder. Kant considère qu'il y a manifestement de l'*a priori*¹²⁶ dans notre connaissance et que celles qui remplissent les critères *aprioriques* se trouvent à la portée du « sens commun ».

Un exemple, repris dans le sens commun est la connaissance apportée par les formes de la sensibilité. Kant distingue les formes *a priori* de la sensibilité et les nomme « transcendantales¹²⁷ », c'est-à-dire conditions de toute expérience possible. L'esthétique transcendantale (qui pose le problème de la possibilité d'une connaissance synthétique et *a priori* d'objets dans l'espace et le temps¹²⁸) conduit à priver l'espace et le temps de toutes « réalité transcendantale » : il ne s'agit pas là des conditions des choses en soi mais de conditions sous lesquelles seule l'intuition des choses est possible, de conditions qui n'appartiennent pas aux choses, mais qui se trouvent dans la sensibilité du sujet, laquelle a des formes *a priori*. Il suffisait de montrer que l'espace et le temps sont les formes mêmes de notre intuition, respectivement la forme du sens externe et celle du sens interne, pour comprendre pourquoi ce qui est donné en eux leur est nécessairement conforme : la sensibilité impose *a priori* au divers de la sensation reçue d'être mis dans une forme spatiale et

¹²⁴ . Cette distinction a eu comme conséquence de modifier le sens traditionnel des mots objets et sujets. L'objectivité de la science existe mais elle est sans objet quand l'objet véritable et chose en soi est inconnaissable. Le sujet transcendantal est sans subjectivité, incapable de se saisir lui-même ;

¹²⁵ . Le terme de phénomène est tiré de la famille grecque issue de *phainō, phainomai*, qui donne *phénoménon* ou phénomène, qui met en évidence la notion d'apparence, d'apparition manifeste. Le phénomène, c'est la chose telle qu'elle nous apparaît, la chose telle qu'elle est pour nous et aussi par nous.

¹²⁶ . Kant appelle connaissance *a priori* celles qui sont indépendantes de l'expérience, claires et certaines en elles mêmes.

¹²⁷ . Transcendantal a pour contraire expérimental et signifie : ce qui est avant toute expérience, à ne pas confondre avec transcendant : qui s'oppose à immanent. A ne pas confondre non plus avec la définition qu'en donne Prévert : *Il y a des gens qui dansent sans entrer en transe et il y en a d'autres qui entrent en transe sans danser. Ce phénomène s'appelle la Transcendance, et dans nos régions, il est fort apprécié.*

¹²⁸ . L'apport de Kant à la postérité philosophique est d'enseigner, qu'outre les deux types de jugements usuels, ceux, logiques et nécessaires (analytiques – les jugements analytiques n'enrichissent pas notre connaissance mais permettent par la simple analyse du concept de sujet, de tirer au clair nos représentations- et *a priori*) et ceux factuels et contingents (synthétiques – dans les jugements synthétiques, le prédicat enrichit notre connaissance du sujet – et *a posteriori*) il existe un autre type de jugement : *a priori* quoique synthétique, synthétique et cependant *a priori* ; un jugement qui remet en cause la double équation usuelle : *a priori* = analytique et *a posteriori* = synthétique. Comment un tel jugement est-il possible ? C'est la tâche dévolue à La Critique que de rechercher les conditions *a priori* de leur possibilité.

temporelle¹²⁹. Les objets se juxtaposent et se succèdent, sans quoi, aucune perception n'est possible. La représentation sensible n'exprime rigoureusement rien de l'objet mais uniquement la réceptivité du sujet suivant ses lois *a priori*.

Dès lors, à la question posée *Qui êtes-vous*, Kant répond à notre patient que le *Qui* en question, comme en soi, est inconnaissable. Il n'est qu'un phénomène, tel qu'il est pour nous et aussi par nous. Il n'est pas une substance, contre l'ontologie qui prend des phénomènes pour des choses. Pour un être rationnel il est un sujet parlant qui se déplace dans l'espace et le temps.

Plus important, le sujet lui-même n'échappe pas à ces lois, et ne peut s'intuitionner lui-même intérieurement. Il doit confier les données de son intuition à une instance de son intellect pour en prendre conscience. Il ne peut y avoir d'intuition intellectuelle de soi, l'intuition n'ayant en soi aucune compétence à synthétiser son propre contenu¹³⁰. La conscience de soi chez Kant est donc un acte de synthèse qui n'est pas l'œuvre du sens, mais qu'il faut attribuer à l'entendement auquel l'intuition interne fournit sa matière¹³¹. La conscience de soi ou aperception, est une représentation *simple* du moi ne contenant aucun divers. Elle doit recevoir son contenu et c'est précisément le sens interne qui le lui procure. Elle n'est pas chez l'homme un pouvoir d'aperception produisant spontanément un divers de représentations internes mais seulement un pouvoir spontané de synthèse du divers qu'elle *découvre donné* dans le sens interne. Nous ne nous représentons donc pas, pour Kant, tels que nous sommes, mais tels que le sens interne, dont la forme est le temps, est affecté (intérieurement) par cette action synthétique de l'entendement. La conscience de soi du sujet kantien est cette conscience où le sujet se connaît tel qu'il s'apparaît à lui-même comme phénomène, étant donné à lui-même dans l'intuition¹³². La conscience de soi n'est donc pas connaissance de soi¹³³.

¹²⁹. Comme l'espace est ce qui nous permet de penser la juxtaposition des choses, le temps est ce qui nous permet de penser la succession des choses. Autrement dit, deux choses différentes peuvent nous apparaître en même temps, mais elles n'occupent pas la même place (juxtaposition); ou alors, elles peuvent occuper exactement la même place, mais pas au même moment (succession). C'est ce que veut dire Kant lorsqu'il définit le temps et l'espace comme des « formes a priori de la sensibilité », c'est-à-dire des données constitutives de notre sensibilité, grâce auxquelles nos sensations s'organisent.

¹³⁰. Kant, *Critique de la raison pure*, Analytique des concepts, déduction transcendantale, §24 *De l'application des catégories à des objets des sens en général*. *Op. cit.*, Kant, *C R Pure*, trad. Renaut, p. 209. Il suffit de connaître cette nécessité où nous nous trouvons, nous autres hommes, d'appréhender un divers de représentations et d'avoir à le lier, pour se convaincre que nous ne sommes pas seulement affectés du dehors, mais aussi du dedans, par nous-mêmes, et pour cette raison que nous ne connaissons donc notre propre sujet comme phénomène.

¹³¹. Dans l'ordre de la connaissance, l'intuition rend possible, (opère la synthèse) la liaison du sujet et du prédicat dans les jugements synthétiques a priori.

¹³². Kant, *Critique de la raison pure*, §68 : le sujet est conscience.

¹³³. *Ib.*, § 71 : le « je pense » kantien n'est pas une connaissance de soi.

La conscience que notre patient prend de lui-même est d'abord une conscience phénoménale de soi. Celui-ci a une conscience spontanée immédiate de lui-même mais il ne se connaît non pas tel qu'il est mais tel qu'il est pour lui. Il a conscience de lui-même, tel qu'il en fait l'expérience. Pour l'instant, pour lui, il est celui qui a un pansement sur la tête, qui se tient au fond de son lit et qui n'a envie de rien ! Mais demain sera un autre jour, quand il marchera dans les couloirs de l'hôpital et que renseigné par son intuition, il sera l'objet d'une nouvelle expérience psychologique, celle donnée par sa capacité de saisir et d'organiser sa nouvelle temporalité pour avoir une nouvelle saisie de sa conscience de soi. Kant nous enseigne que la subjectivité de l'homme est insaisissable car il n'a pas qu'un seul visage : l'homme est la somme de ses masques¹³⁴. Identique à lui-même, il ne l'est jamais. *Sujet empirique, doué d'un Je empirique, il éclate en une infinité d'êtres différents, telle une rhapsodie d'impressions sur lui*¹³⁵.

Critique du Cogito comme saisie empirique de la conscience de soi

Alors que pour Descartes le sujet n'est rien d'autre que l'être qui possède une conscience, c'est-à-dire une représentation certaine de soi-même fondée sur l'évidence du *Cogito*, Hegel et Locke combattent cette conception mais pour des points de vue opposés. Pour Hegel, qui récuse formellement l'empirisme, l'être cartésien du *je pense*, loin de renvoyer à une réalité substantielle en soi n'est qu'une notion immédiate¹³⁶ et indéterminée. Quant à Locke qui étudie l'esprit comme instrument de savoir, il déconstruit la certitude donnée par la représentation cartésienne du Cogito.

Hegel critique la conception cartésienne de l'être. Il est douteux pour lui que la seule pensée, comme activité de la conscience du sujet, permette la révélation *immédiate de l'être, de la réalité, de l'existence du Moi*¹³⁷. Hegel appelle *fait de conscience*, ce que le savoir subjectif assuré de trouver dans la conscience un certain contenu, pose comme l'assise fondamentale de ce qui est donné pour vrai. Cette doctrine du savoir immédiat, loin pour lui de renvoyer à un savoir absolu ne délivre en effet qu'un savoir tout relatif. En effet, la pensée en tant qu'entendement, figée dans des déterminations conceptuelles abstraites, s'en tient à la détermination fixe de l'être, du sujet, qui n'est alors qu'une identité abstraite enfermée dans une

¹³⁴ . Ainsi Montaigne : *l'homme est tournoyant et divers !*

¹³⁵ . *Fiatissime expression !*

¹³⁶ . Immédiate... , ce qui explique pourquoi il prête le flanc à sa réduction empiriste.

¹³⁷ . Hegel, *La science de la Logique (1827 et 1830)*, Concept préliminaire, § 76, tr. Bourgeois, Vrin, 1994, p. 340.

certitude¹³⁸. *Le simple concept (cartésien) en tant que subjectif, pensant seulement l'essence, est quelque chose de fini, non quelque chose de vrai*¹³⁹. Seule la pensée spéculative¹⁴⁰, suivant le *Logos* de la raison et les déterminations de ses Idées pures, autorise l'accès à la vraie connaissance, celle de l'Absolu. La logique à l'œuvre n'est pas ici celle d'une logique formelle reposant sur des pré-suppositions qui devraient être abandonnées¹⁴¹ mais sur une logique spéculative, conceptuelle. « La pensée spéculative consiste seulement en ceci qu'elle assume la contradiction et se maintient elle-même en elle, tandis que la pensée ordinaire se laisse dominer par la contradiction et la laisse altérer ses déterminations ou les annihiler »¹⁴². Il en résulte que l'identité s'affirmant au terme d'un processus de négation est l'identité de l'identité et de la différence, loin d'une *identité abstraite constituée de termes différents l'un de l'autre, indifférents à leur identité*¹⁴³. La véritable identité ne peut se réaliser adéquatement que par l'activité d'un esprit pensant, procédant par concept. La pensée doit donc dépasser le stade de l'en soi pour s'inscrire dans un mode spéculatif, réfléchissant : le pour soi. La pensée véritable revient sur elle-même et se réfléchit dans le concept. Le concept hégélien¹⁴⁴, lui, doué d'une autodétermination propre en appelle à la vie, au concret, au vrai, selon une vérité différenciée de la pensée dialectique¹⁴⁵, *-négativement rationnelle-* autodifférenciant l'être dans son Autre selon ses propres déterminations, transformant et conservant son identité en un terme différent en lui-même. Ce moment de la négation est un moment fondamental de la pensée comme vie ou comme différenciation concrète de soi. Comment Descartes peut-il déterminer l'être alors qu'il n'y a rien d'autre à quoi l'opposer ? Privé d'altérité, l'être est donc privé d'identité¹⁴⁶.

¹³⁸. *Ib.*, §14, p. 188 : La pensée en tant qu'entendement s'en tient à la détermination fixe, et à son caractère différentiel par rapport à d'autres, et un tel abstrait borné vaut pour elle comme subsistant et étant pour lui-même.

¹³⁹. Hegel, *La science de la Logique (1817)*, la théorie du concept, § 141, tr. Bourgeois, 1994, VRIN, p. 256.

¹⁴⁰. *Ib.*, § 17, p. 190 : Dans le spéculatif, le contenu et la forme ne sont absolument pas isolés ; les formes de l'Idée sont ses déterminations et l'on ne saurait dire d'où devrait lui venir encore un autre contenu vrai que ces déterminations mêmes qui sont les siennes.

¹⁴¹. *Ib.*, Concept préliminaire, p. 198 ; § 35 : pour se placer au point de vue de la science, il est requis d'abandonner les pré-suppositions qui sont contenues dans les manières d'être subjectives. § 36 : l'abandon de ces pré-suppositions ne peut encore pas tant être exigé pour la raison qu'elles sont fausses, mais pour la raison qu'elles appartiennent à la représentation et à la pensée immédiate, c'est-à-dire empêtrée avec un *donné*, à l'opinion, d'une façon générale parce qu'elles sont des *donnés et des pré-suppositions* alors qu'au contraire la science ne pré-suppose rien d'autre si ce n'est qu'elle veut une pensée pure.

¹⁴². Papaioannou Kostas, Hegel, *Logique II*, 58-62., la contradiction, p. 174

¹⁴³. *Ib.*, p. 193, §22.

¹⁴⁴. Hegel, *Philosophie de l'Esprit*, § 160, add, in Folscheid Dominique, *La philosophie allemande, Hegel*, PUF, p. 128 : le concept est la « forme infinie, créatrice, qui renferme en elle-même et, en même temps, laisse aller hors d'elle-même la plénitude de tout contenu.

¹⁴⁵. Hegel, *Logique (1817-1830)*, concept préliminaire, tr. Bourgeois, VRIN, 1994, § 81, p.343 : Le moment dialectique est la propre auto-suppression de telles déterminations finies, et leur passage dans leurs opposées.

¹⁴⁶. Folscheid Dominique, *la philosophie allemande, Hegel*, PUF, p 127.

Si pour Locke la subjectivité cartésienne peut se définir comme l'activité d'une conscience qui pose devant elle l'objet à connaître, il faut, pour que celle-ci fonctionne, qu'il existe les éléments constitutifs de la relation sujet-objet, à savoir : d'un côté une âme humaine dont l'être est identique à la pensée indépendamment de toute réalité corporelle, de l'autre, cette réalité corporelle indépendante de l'âme. Or s'insurge Locke, le savoir cartésien issu d'une substance pensante est incapable d'accéder à l'essence réelle des choses. Si celle-ci est le fait d'associations d'idées simples, claires et distinctes, celle-là ne peut en soi les produire. Pour Locke qui ne nie pas le fait que la connaissance soit issue d'idées simples¹⁴⁷, tout dépend de la nature et de l'origine des idées. Originaires d'une substance pensante où elles seraient contenues et innées, elles ne seraient qu'abstraites. Contre le caractère par trop subjectif des idées claires cartésiennes, il leur substitue l'idée déterminée¹⁴⁸. Pour avoir une idée des choses il faut amener l'esprit à les expérimenter. Or l'expérience du *Cogito* n'en est pas une ! Elle fait appel à une idée de substance contre laquelle Locke se révolte. Elle n'est pour lui qu'une idée confuse¹⁴⁹ car complexe, dans la composition de laquelle entrent des idées simples de sensation et de réflexion. De telles idées, loin d'être innées, ne sont pas des attributs d'une *res cogitans* mais de la personne¹⁵⁰ qui les a expérimentées, ce qui met fin au critère de leur évidence. Locke réduit la conscience à une expérimentation psychologique : la conscience d'être soi n'est qu'une production psychologique du moi qui s'expérimente. Sommes toutes, l'idée de *pure substance en général* n'est qu'une supposition¹⁵¹ artificiellement requise par l'esprit comme substrat pour enraciner les idées simples entrant dans la composition des idées complexes. Or les philosophes se trompent en prenant leur supposition pour des idées et le fait que le *Cogito* se perçoive comme une chose pensante ne suffit pas à l'ériger en substance¹⁵². Qu'est-ce que ces vérités qui sont dans l'esprit sans jamais être perçues, s'interroge-t-il ? L'évidence n'est pas une preuve d'innéité mais une

¹⁴⁷ . Locke, *Essais sur l'entendement humain*, *Op. cit.*, 2.2.1., Vrin « rien n'est plus évident à un homme que la perception claire et distincte qu'il a de ses idées simples, dont chacune prise à part, est exempte de toutes composition, et ne produit par conséquent dans l'âme qu'une conception entièrement uniforme qui ne peut être distinguée en différentes idées ».

¹⁴⁸ . *Op. Cit.*, Locke, *Essais* « Lorsque quelqu'un use d'un terme, il doit avoir une idée déterminée dont ce terme est le signe et à laquelle ce terme doit être rapporté fidèlement pendant tout le discours. L'homme qui ne procède pas de cette façon prétend en vain avoir des idées claires et distinctes ».

¹⁴⁹ . Dans sa réponse rédigée à l'occasion des controverses avec Stillingfleet, Locke précise à cet évêque de Worcester à propos de l'idée de substance, ce qu'il a écrit à propos de la connaissance de la substance, (2.23.2.) lui faisant remarquer à cette occasion qu'il ne remet pas en cause l'être de la substance, mais seulement son idée « une idée obscure et relative, ou on ne connaît pas ce qu'elle est mais elle est ce qui porte les accidents de sorte que, de la substance nous n'avons aucune idée de ce qu'elle est mais seulement une idée obscure et confuse de ce qu'elle fait ». Locke, *Essai*, Livre III et IV, Vrin, Notes, p.615.

¹⁵⁰ . Locke, *Essai*. §29, Vrin « Bien que, *en fabriquant ses idées complexes de substances*, l'esprit humain n'assemble jamais des idées qui ne coexistent pas effectivement, ou ne sont pas supposées comme telles, et qu'il emprunte ainsi vraiment cette union à la Nature, le nombre d'idées qu'il combine *dépend du soin, de l'application, ou de la fantaisie de celui qui les fabrique* ».

¹⁵¹ . *Op. cit.*, 2.23.2.

¹⁵² . Parmentier Marc, *Introduction à l'essai sur l'entendement humain de Locke*, PUF, p. 76.

expérience subjective. C'est bien l'expérience concrète et particulière qui montre qu'un lys blanc n'est pas noir. Locke adopte le point de vue d'une psychologie empirique : faire de l'âme une substance immatérielle, une substance pensante, séparée de surcroît du corps n'est qu'une manifestation de l'innéisme et une illustration de la méconnaissance de l'expérience vécue : pour dire je, un même corps est tout aussi nécessaire qu'une même conscience. Avec l'expérience du rêve¹⁵³, Locke disqualifie l'hypothèse d'une pensée endormie : l'âme, substance pensante, ne pense pas toujours¹⁵⁴ ! En rompant l'équation cartésienne entre la *chose* pensante et son attribut principal Locke établit qu'une telle *chose* ne peut être principe de la pensée. Dès lors, l'âme ne peut se connaître que dans l'exercice de ses opérations, en tant qu'elle est toujours consciente, condition pour saisir les réquisits d'une pensée actuelle. C'est donc à l'aune de l'actualité ressentie comme telle qu'il est possible à la conscience de se saisir des idées simples, de les composer pour en avoir une connaissance, à moins de s'en remettre entre les mains de Dieu pour garantir à la *res cogitans*, la véracité et l'innéité de ses idées. Contre Descartes, qui fait du sujet et de la conscience qu'il a de lui-même le lieu de la certitude absolue, Locke oppose que notre pouvoir de connaître n'est pas la mesure de la réalité des choses. Toute connaissance se fonde dans l'expérience. C'est dans l'expérience perceptive que l'existence de la substance matérielle et spirituelle est l'objet d'une assurance¹⁵⁵. Dès lors, la conscience, pour Locke, n'est pas l'expression de la substance pensante de l'âme, mais s'appuie sur la catégorie de relation, en l'occurrence celle de la relation d'identité avec soi constituant la personne. L'identité de la personne se définit contre l'identité substantielle dans la mesure où elle peut se passer d'elle¹⁵⁶. La conscience lockienne n'est pas la *conscientia* cartésienne, soit la saisie par l'âme d'une idée claire et distincte d'elle-même, mais la *consciousness* fondant une nouvelle catégorie empirique : celle de personnalité¹⁵⁷. Loin de l'idée substantielle, la *consciousness* renvoie à l'idée d'un soi-même dont la conscience exprime l'identité. La conscience lockienne, loin d'exprimer une ontologie substantielle renvoie à une psychologie empirique toute personnelle.

Finalement, pour Hegel, la substance cartésienne n'est pas de nature ontologique : la conscience du sujet cartésien ne se saisit pas de l'être. Contre Descartes, la Substance que

¹⁵³ . Locke, *Essai, Op. cit.*, 2.27.13.

¹⁵⁴ . Dans sa lettre à Gibieuf, 19 janvier 1642, Garnier. T.II, p. 909, Descartes précise : la raison pour laquelle je crois que l'âme pense toujours, est la même qui me fait croire que la lumière luit toujours, bien qu'il n'y ait point d'yeux qui la regardent ; que la chaleur est toujours chaude, bien qu'on ne s'y chauffe point ; que le corps, ou la substance étendue, a toujours de l'extension ; et généralement, que ce qui constitue la nature d'une chose est toujours en elle pendant qu'elle existe ; en sorte qu'il me serait plus aisé de croire que l'âme cesserait d'exister, quand on dit qu'elle cesse de penser, que non pas de concevoir, qu'elle fût sans pensée.

¹⁵⁵ . Locke, *Essai...*, 2.23.29.

¹⁵⁶ . Locke définira la conscience morale comme « l'opinion que nous avons *nous même* de ce que *nous* faisons ». *Essai*, 1.3.8., 1.2.8.

¹⁵⁷ . Locke, *Op. cit.*, 2.27.

pose Hegel est vivante et non immobile. Le « je » cartésien n'est pas le « je » hégélien : la détermination de la conscience de soi hégélienne n'est pas donnée par une réalité substantielle mais par la reconnaissance de soi. Quant à Locke, réfutant la détermination substantielle de la conscience, il fait de l'expérience (spirituelle et métaphysique) du *Cogito* une expérience psychologique : la conscience du sujet cartésien est de nature empirique. La conséquence pour Descartes sera l'attribution d'une nature empirique à la conscience de son sujet. Kant reprochera à Descartes cette intrusion de l'empirisme dans la détermination de la conscience de soi.

Pour nous, Le *je* cartésien signifie j'existe et la condition de possibilité pour qu'il devienne aussi un *je* moral est qu'il soit aussi présent au monde. Ce qu'il nous reviendra donc de démontrer.

En conclusion, la phase de réveil s'impose à notre patient comme une expérience de subjectivités multiples. Durant la traversée de la période de réveil il acquiert une conscience de soi. On pourrait certes avancer que dans ce contexte, le retour à la conscience ne dépend pas de notre patient, au sens où il ne l'aurait pas décidé (bien qu'ardemment désiré) et qu'en fin de compte il est excessif d'engager la subjectivité dans un tel processus. Ce serait oublier la différence que nous avons posé antérieurement entre le réveil, comme retour à l'éveil (stade de récupération neurologique) et la conscience (qui nécessite l'éveil) et que nous avons définie comme conscience-éveil, comme conscience comme éveil, pour souligner l'activité intrinsèque de la conscience comme conscience.

Revenons à notre patient : c'est lui qui, en décidant d'explorer les conditions de possibilité de son existence, nous montre que c'est bien le sujet qui est support de la conscience. Il confirme ainsi ce que vient de nous montrer la confrontation de la conscience comme éveil avec la philosophie du sujet, aussi bien cartésien que kantien : l'objet à connaître, *quel* qu'il soit, doit être obligatoirement posé par une conscience. Alors que pour Descartes, la conscience de soi affirmée par l'expérience du sujet pensant lui permet de poser avec le *je suis*, la découverte de son existence et de sa propre présence à soi, Kant considère aussi que c'est précisément parce qu'il possède a priori une conscience que le sujet peut se poser comme objet de connaissance, mais seulement sous une apparence phénoménale. Le *je* pense kantien, clé de voûte du système théorique est certes, conscience de soi, mais ne se connaît pas lui-même. La conscience-éveil comme conscience de soi de notre patient ne nous semble pas de nature kantienne. Elle n'est pas non plus de nature hégélienne, en ce que,

sortant de la subjectivité et se donnant dans le monde extérieur, elle n'aurait pas à ce stade la capacité spéculative de culminer dans l'Esprit absolu. De plus, quelle capacité d'ouverture à l'autre pourra-t-on attendre d'une conscience de soi comme reconnaissance de soi ?

Sa conscience-éveil comme conscience de soi nous semble de nature cartésienne : notre patient nous montre qu'être conscient, consiste à procéder à l'analyse du vécu immédiat, du *je suis*. Donné dans une expérience fondatrice, le sujet est l'origine du sens et de la connaissance. La substance pensante, se saisit comme conscience de soi - présence à soi. Puis, lorsque la pensée pensante deviendra pensée pensée, notre sujet se posera comme sujet de la connaissance avec une capacité à se projeter dans l'avenir. Mais la conscience de ce sujet-identité s'arrête-t-elle à la barrière de la présence à soi, ou l'acquisition méthodique¹⁵⁸ de la connaissance pour guider son action ou peut-elle, sans contradiction, la dépasser pour être aussi présence au monde. Autrement dit, qu'en est-il du solipsisme cartésien ?

La question est capitale, car elle engage, sous la condition d'ouverture, une autre expérience de la conscience comme conscience morale : celle de l'Être.

¹⁵⁸ . Nous avons vu plus haut, que le doute épistémologique et métaphysique, ne débouche chez Descartes, ni sur un relativisme éthique ni sur l'indifférence.

Critique du solipsisme cartésien : la conscience comme présence à soi est-elle aussi présence au monde ?

La distinction sujet-objet est celle opérée entre le sujet qui se représente et l'objet qu'il se représente. Se représenter, c'est présenter devant le sujet de la représentation - moi qui pense - une idée quelconque. La représentation instaure une relation aux choses, une relation à l'être, qui repose sur la distinction sujet-objet, c'est-à-dire sur une *distance*. La philosophie de la représentation est d'abord une philosophie de la distance, de la séparation, d'où l'interprétation de la philosophie du sujet cartésien comme archétype de solipsisme. L'expérience de *l'ego cogito*, comme moi réduit à la chose qui pense, ne peut conduire qu'à un mode de philosopher solipsiste. Comment en effet, en se tournant vers soi, en se repliant vers soi et au-dedans de soi, et en ne s'appuyant que sur ses intuitions, atteindre l'universel ? Un tel savoir strictement personnel ne correspondra jamais qu'à une sagesse personnelle, laquelle en tant que connaissance ne pourra être exclusivement que mienne. Dès lors la seule réalité absolue et indubitable que le sujet méditant peut retenir n'est que sa propre réalité pensante, lui-même en tant qu'*ego* pur. Dans ces conditions, quelle idée du monde, d'autrui, le sujet cartésien peut-il avoir ?

Est-il possible de dépasser cette analyse du *Cogito* comme modèle d'un solipsisme subjectiviste ? Nous reprendrons les diverses interprétations linguistiques du *Cogito* pour en souligner les arguments modulant la critique subjectiviste du *Cogito*. Mais c'est surtout vers Descartes lui-même qu'il faut se tourner pour l'examen de la philosophie morale : quelle portée accorder à sa morale par provision ?

L'enjeu est de considérer si la conscience comme éveil et présence à soi est *aussi* présence au monde, si le *cogito* peut dépasser la sphère de *l'ego*. Il en va de la considération de la signification de la conscience de soi cartésienne : cette conscience est-elle apte à s'ouvrir vers une autre conscience¹⁵⁹ qui lui serait intimement complémentaire ?

Critique des interprétations linguistiques du Cogito

La représentation cartésienne s'appuie sur un sujet donné dans une expérience fondatrice et origine du sens et de la connaissance. Une représentation criticable en raison d'un primat de la pensée sur le langage. Une représentation criticable car soumise à des

¹⁵⁹ . Gabriel Marcel **compléter la référence** reproche à Descartes d'enfermer le moi dans sa propre coquille et de ne plus pouvoir traiter l'autre que comme un lui, alors qu'il faut le considérer comme un tu, c'est à dire baignant dans une existence concrète. C'est par autrui qu'il faut passer pour revenir à soi.

tropismes grammaticaux qui font de la philosophie du sujet une métaphysique substantialiste. Une représentation où le sens de *l'ego ergo sum* pourra être reconsidéré au moyen du crible de son analyse logique.

Descartes affirme le primat de la pensée du sujet sur lequel il fonde la connaissance : d'une part, la chose pensante se pense elle-même et pense le monde à l'aide de ses idées, d'autre part, tout savoir trouve sa source dans l'expérience intuitive d'un *cogito* immédiatement certain de lui-même. Une critique majeure adressée à cette configuration classique est de poser l'indépendance de l'idée par rapport au langage. Pour Bruaire¹⁶⁰, cette critique ne peut être, chez Descartes, dissociée de celle de la liberté. Si l'in-dépendance signifie adéquatement être libre, la liberté trouve son chemin dans l'exclusion d'autrui et son immédiate vérité est l'individualisme. Mais isolé et seul avec moi-même, je dois m'exiler de tout le cortège de l'extériorité et me réfugier dans ma vie intime. Cependant, le repli intérieur trouve l'asile de ma pensée propre. Là semble-t-il je ne puis être séparé de moi, selon les mots de Descartes. Peu importe que ma pensée soit fautive ou trompée, dès lors qu'elle est mienne, en première personne, ne relevant que de mon jugement absolument autonome : pour autant et dans le temps que je pense, je suis identique à moi-même, fermé à tout ce qui n'est pas moi, y compris à la nature dont le corps fait partie et avec lequel je fais deux¹⁶¹. Seulement, réfugié en ma pensée, j'y découvre encore l'autre, l'étranger¹⁶². En effet, il m'est impossible de penser hors les mots d'un langage où de leurs images et le langage me lie invinciblement aux autres, souscrire aux lois invincibles de la logique universelle : alors même que je pense en première personne, l'arbitraire même de mes jugements exige, pour ma propre intelligence de leurs insertions, le respect du principe d'identité indispensable mais venu d'ailleurs, imposé à l'intérieur de mon refuge. Toute pensée intime et solitaire est ainsi solidaire, dépendante, liée de multiples manières par d'irréductibles contraintes : c'est toute la nature, son ordre extérieur et son pouvoir de manifestation auxquels je suis relié alors que j'imaginai en être séparé. Le solipsisme cartésien n'est pas absolu.

Critique pragmatique du Discours¹⁶³

Cette lecture pragmatique repose sur le postulat méthodologique selon lequel les règles pragmatiques gouvernant les actes de langage s'appliquent aux actes de pensée.

¹⁶⁰ ; Bruaire Claude, *La Dialectique*, Que sais-je, PUF, 363, p. 75 et suivantes.

¹⁶¹ . On voit ici exposée dans toute sa manifestation l'in-dépendance de l'idée par rapport au langage.

¹⁶² . Ce sera Dieu en premier, via l'idée d'infini !

¹⁶³ . Vernant Denis, *Introduction à la philosophie de la logique*, Philosophie et langage, D, Le cogito : vérité pragmatique, § 52 : le dialogisme du cogito, p. 185-187 ;

La pensée cartésienne est-elle parole intérieure, ou pour reprendre Platon « discours intérieur que l'âme tient en silence avec elle-même » ? Le dialogisme de l'œuvre cartésienne est manifeste tant dans l'élaboration intertextuelle des *Méditations* que dans le texte lui-même : ascèse intellectuelle de la pratique du doute illustrée sous la forme d'un dialogue de Descartes avec lui-même et avec ses *alter-ego* opposants virtuels. Ainsi, le *cogito* résulte foncièrement de la mise en jeu des lois du discours. Le prétendu solipsisme cartésien, résultant d'interprétation psychologisante marque l'oubli du dialogisme du *cogito*. Si le « je pense » (silence du discours intérieur) semble permettre illusoirement d'oublier autrui, le « je parle » n'acquiert de réalité effective qu'à se révéler par un « je te parle ».

Il n'y a donc de première personne que là où il y a seconde personne. Ainsi, si effectivement les lois de la pensée et de la parole sont les mêmes, le « je pense » s'adresserait¹⁶⁴ toujours à un autre.

Critique nietzschéenne de la métaphysique substantialiste et de la philosophie du sujet

« Si l'on parle de la superstition des logiciens, je ne me laisserais jamais de souligner un petit fait très bref que les gens atteints de cette superstition n'aiment guère avouer ; c'est à savoir qu'une pensée vient quand « elle » veut et non quand « je » veux, en telle sorte que c'est falsifier les faits que de dire que le sujet « je » est la détermination du verbe « pense ». Quelque chose pense, mais que ce soit justement ce vieil et illustre « je », ce n'est là, pour le dire en termes modérés, qu'une hypothèse, une allégation ».

Nietzsche, *Par delà le Bien et le Mal*, 1886

Nietzsche dénonce les tropismes « grammaticaux » qui ont conduit à une métaphysique substantialiste ainsi qu'à une philosophie du sujet. La dénonciation de la falsification du langage s'applique au statut du « je ». La falsification, nous dit Nietzsche, consiste à vouloir à tous prix croire que c'est le « je » qui pense, que le sujet est maître de sa pensée. A cette croyance, il oppose un *petit fait très bref*, une réalité capitale : « une pensée vient quand *elle* veut » : c'est la pensée qui pense, *ça* pense¹⁶⁵ ! Ce n'est pas le sujet grammatical qui pense. Nietzsche déconstruit la pensée classique en montrant ses racines grammaticales. Si la grammaire est une discipline normative fixant les conditions de construction et d'emploi correct des expressions linguistiques, c'est la « mauvaise grammaire » qui a conduit la philosophie classique aux errances métaphysiques, en particulier en matière d'ontologie : *en effet, la grammaire nous conduit à penser que des phrases comme « Socrate est philosophe », « Ulysse est astucieux », « le carré rond n'existe pas » sont toutes des phrases qui prédisent un attribut d'un sujet. Ce qui dès lors nous*

¹⁶⁴ . La thèse est controversée...

¹⁶⁵ . Préfiguration du *ça* freudien et affirmation dionysiaque d'un pur processus qui échappe à tout sujet.

*enjoint de tenir Socrate Ulysse et le carré rond pour des entités de même nature, toutes également existantes*¹⁶⁶. Ainsi Nietzsche montre-t-il contre Descartes, que c'est le fonctionnement du langage (en particulier la grammaire) et non la pensée qui crée le sujet : c'est la « grammaire » du *je* qui rend possible le sujet cartésien en imposant un sujet au verbe « pense ».

Alors que pour Descartes, l'*ego* n'est pas une hypothèse, mais un principe, la vérité première, pour Nietzsche, la certitude immédiate, l'évidence d'une expérience intuitive, sans médiation, instantanée, antéprédicative, relève de l'hypothèse, de l'illusion : l'exercice de réflexion du sujet ne peut pas être immédiat¹⁶⁷. Dès lors, dans cette optique, le solipsisme n'a plus de raison d'être !

Le tournant linguistique et l'analyse logique du cogito ergo sum

Avec les logiciens du cercle de Vienne¹⁶⁸, se manifeste une volonté de rupture avec une certaine dérive de la philosophie incarnée par les métaphysiques héritées des siècles passés. Frege¹⁶⁹ dénonce les propositions métaphysiques comme de pseudo-énoncés dépourvus de signification dès lors que se pose la question du sens. Au modèle grammatical est substitué le modèle mathématique et toute référence au sujet est écartée même dans la caractérisation de la pensée, pour ne s'intéresser qu'à la composante purement logique de celle-ci. C'est ainsi que l'analyse logique de l'usage du concept d'existence permet de dénoncer l'inanité de la « preuve ontologique de l'existence de Dieu ». Pour le premier Wittgenstein¹⁷⁰, la syntaxe logique, avec la distinction « douée de sens /dénueée de sens », fournit le seul critère objectif du sens. Or, selon Wittgenstein, nombre de formulations philosophiques, à commencer par celle du *Cogito*, violent¹⁷¹ manifestement les règles logiques.

Pour les logiciens, la plupart des fautes logiques commises dans les simili-énoncés métaphysiques¹⁷² reposent sur des vices logiques inhérents à l'emploi du verbe « être » dans notre langue. La première faute est liée à l'ambiguïté du verbe « être » qui joue tantôt le rôle

¹⁶⁶ . Grillo Eric, *La philosophie du langage*, Seuil, Mémo, 77, p.20-21.

¹⁶⁷ . Nietzsche est d'accord avec Hegel, pour lequel « la substance est résultat ».

¹⁶⁸ . Le « Tournant linguistique », *linguistic turn*, nourri du désarroi apporté par la métaphysique, s'attachera à une reformulation radicale du problème de la signification, et sera l'œuvre de plusieurs philosophes : Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap.

¹⁶⁹ . Frege Gottlob, *Les fondements de l'arithmétique*, traduction et introduction de Claude Imbert, Paris, Ed. Seuil, 1969. – *Ecrits logiques et philosophiques*, traduction et introduction de Claude Imbert, Paris, Ed. du Seuil, 1971.

¹⁷⁰ . Wittgenstein Ludvig, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. fr. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1961.

¹⁷¹ . Le *Cogito* fait de l'existence une propriété d'objet, alors que logiquement, c'est la propriété d'une fonction propositionnelle.

¹⁷² . Depuis l'antiquité, les métaphysiciens ont presque tous donné dans le piège des simili énoncés à cause de la forme verbale, donc prédicative, du mot « être ». Exemples : « je suis », « Dieu est ».

de copule pour un prédicat « je suis affamé », tantôt celui d'indicateur d'existence « je suis ». La seconde faute tient à la forme du verbe pris dans sa seconde acception, celle d'existence. Cette forme produit l'illusion d'un prédicat là où il n'y en a pas. Or on sait depuis longtemps que l'existence n'est pas un caractère attributif¹⁷³.

L'analyse logique du *Cogito ergo sum* cartésien illustre un exemple de cette faute. Considérons les deux énoncés du point de vue de la logique formelle. Deux fautes logiques essentielles sautent tout de suite aux yeux. La première dans la conclusion « *je suis* » : le verbe « être » est sans doute pris au sens de l'existence, car une copule ne peut aller sans prédicat. On n'a d'ailleurs jamais entendu le « *je suis* » de Descartes autrement. Cet énoncé viole alors la règle logique en vertu de laquelle l'existence ne peut être affirmée qu'en liaison avec un prédicat, nullement avec un nom (sujet, nom propre). Un énoncé existentiel n'est pas de la forme « a existé » (comme ici dans le « *je suis* », c'est-à-dire « j'existe ») mais : « il existe une chose dont la nature est telle ou telle ». La seconde erreur réside dans le passage du « *je pense* » au « j'existe ». Si en effet, de l'énoncé « P(a), : a « a la propriété P », on doit déduire un énoncé existentiel, alors ce dernier peut affirmer l'existence relativement au prédicat P et non relativement au sujet de la prémisse. De « je suis un Européen » ne suit pas « j'existe », mais « il existe un européen ». Du « je pense » ne suit pas « je suis », mais « il y a quelque chose qui pense »¹⁷⁴, ce qui écarte là aussi toute présomption de subjectivisme !

Mais l'erreur du positivisme logique, comme du premier Wittgenstein, n'aura-t-elle pas été de croire que l'usage du langage est purement véridictionnel et que la logique est la seule mesure du sens ?

Le *je pense, je suis*, cartésien n'est qu'une interprétation fondatrice du sujet et il ressort de ces critiques que le solipsisme du sujet cartésien n'est pas absolu. L'interprétation solipsiste relève de l'erreur si elle oublie le contexte du doute cartésien à l'origine de cette formule, un doute épistémologique et métaphysique qui ne débouche chez Descartes ni sur un relativisme ni sur l'indifférence.

La critique des interprétations linguistiques montre que cette dernière est amorce de discours et possède une dimension de communication et donc d'ouverture. Mais de quelle communication pourrait-il s'agir ? Il faut se tourner vers la morale cartésienne et l'interroger, mais sans confondre ce que l'on fait dire au sujet et ce que Descartes a à dire !

¹⁷³ . Cf. Kant et sa réfutation de la preuve ontologique de l'existence de Dieu.

¹⁷⁴ . Über windung des Metaphysik dursch logische Analyse des Sprache, *Erkenntnis*, vol. II, 1932, 219-241: le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage, trad. in *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*, A. Soulez, PUF, Paris, 1985, 170-171.

Critique morale du subjectivisme cartésien

Quelles questions posons nous à travers cette critique ? S'agit-il de savoir si le sujet cartésien est moral ou « sujet » d'une morale ? Dès lors, qu'elle serait-elle et que désignerait-on par l'agir moral ? Pour Descartes qui définit la sagesse par la connaissance, philosopher c'est chercher à connaître. La morale, en tant que la plus haute branche du savoir, n'échappe pas au champ de la connaissance. La philosophie cartésienne du sujet se donnant pour but la maîtrise par la raison humaine de la totalité du réel, cette maîtrise assigne t-elle à sa conscience d'être comme seule présence à soi, se contentant pourrions nous dire d'un *que sais-je*, ou peut-elle ouvrir aussi sur une présence au monde, présence qui préfigurerait un *que dois-je faire* ? L'examen minutieux de la morale cartésienne pourra nous en donner une idée claire et distincte.

La morale chez Descartes

Dans la troisième partie du Discours

Descartes cherche quelques unes des règles de la morale « par provision » tirée de sa méthode. Redoutant l'irrésolution en ses actions que le doute peut entraîner, il propose quatre règles afin de pouvoir continuer à vivre. La première est d'obéir aux lois et coutumes de son pays, la seconde est d'être ferme et résolu en ses actions, la troisième est de se persuader soi-même de changer ses désirs que l'ordre du monde et de considérer que seules les pensées sont en son pouvoir, la quatrième, présentée comme la conclusion de sa morale car ne concernant que son propre choix de vie, est de cultiver sa raison suivant sa méthode pour avancer dans la connaissance de la vérité. Descartes n'utilise le terme « moral » dans le *Discours* qu'à une seule occasion avec une acception qui renvoie au domaine de l'action : « car encore qu'on ait une assurance morale de ces choses »¹⁷⁵. La fonction de la morale est claire : qu'elle soit suffisante pour régler nos mœurs, nos actions. Elle répond à une question, celle du « comment faire », englobée dans celle du « vouloir faire ».

Dans la Lettre-préface des Principes de la philosophie

Il définit la sagesse par la connaissance et, chercher la sagesse signifie philosopher. Dans ce texte, il compare l'utilité de la philosophie à la vue : la philosophie ouvre les yeux de l'esprit et permet de diriger notre conduite tout comme nos yeux dirigent nos pas¹⁷⁶. La marche à suivre pour devenir philosophe est de commencer d'abord par adopter une morale

¹⁷⁵ . Descartes, *Le Discours*, Livre de poche, 2593, p.134.

¹⁷⁶ . Descartes, *Lettre-préface des principes de la philosophie*, O. P., t. 3, p. 771 : « C'est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher ».

pour bien vivre, puis de s'instruire : le premier moyen de connaître comprend les notions « si claires d'elles mêmes qu'on peut les acquérir sans méditation », le second, « tout ce que l'expérience des sens fait connaître », le troisième « ce que la conversation des hommes nous enseigne », le quatrième, la lecture de livres écrits par des personnes capables de nous instruire. Mais seul Dieu est parfaitement sage et l'homme, faute d'accéder à cette vraie sagesse fondée sur la connaissance des principes doit se contenter d'une sagesse ordinaire ou provisoire fondée sur les connaissances reçues et les opinions. La sagesse ordinaire est acquise par ces quatre moyens qui permettent de nous diriger dans notre vie.

Descartes propose ainsi, à plusieurs reprises et en des termes parfois différents, une morale provisoire tout en présentant son projet de construire une morale définitive. La morale occupe ainsi le degré ultime de la connaissance de la vérité, elle suppose donc que tout le reste est connu, et en qualité de dernier degré de la sagesse elle donne sens à tout le savoir. L'auteur oppose ainsi radicalement la plus haute et la plus parfaite morale, la morale proprement philosophique, la vraie sagesse, à la morale provisoire, formée de règles de commodité pratique. Mais dans la suite de la Lettre-préface, de la traduction en 1647 par Clerselier des *Principia philosophiae*, il indique qu'au moment où il écrit la préface, il n'a pas la connaissance de cette vraie sagesse, mais « *souhaite que nos neveux en voient le succès* ». On peut ici entrevoir un aperçu élargissant la vision solipsiste généralement attribuée à la philosophie du sujet cartésien.

*Dans la Lettre à Elisabeth*¹⁷⁷ du 4 août 1645

Descartes n'opère plus la distinction entre sagesse ordinaire et vraie sagesse mais distingue deux sortes de contentement : l'un qui dépend de nous comme la vertu et la sagesse, l'autre qui dépend de causes extérieures comme les honneurs, les richesses et la santé. La seule morale qui peut être effective et produire le contentement ne peut être que celle qui dépend de nous. Autrement dit, dans cette *Lettre*, Descartes affirme que la morale par provision du *Discours* n'est pas une morale provisoire¹⁷⁸ mais une morale provisionnelle au sens où elle constitue la seule ressource humaine pour agir. Les règles qu'il énonce alors sont loin de constituer une reprise littérale des règles du *Discours* : la première consiste à faire usage de son esprit pour connaître ce qu'on doit faire ou ne pas faire, la deuxième, d'être ferme et constant dans ses résolutions et « d'exécuter tout ce que la raison conseillera », la troisième repose sur la distinction préalable des deux sortes de contentement. Dans cette

¹⁷⁷ . Descartes entretient une correspondance assidue avec la princesse Elisabeth, fille de Frédéric, le roi déchu de Bohême qui s'était réfugié en Hollande.

¹⁷⁸ . Le terme « provisoire » pose problème : tant que l'on ne sait pas immédiatement ce que veut dire « provision », on ne connaît pas le contenu de cette morale.

Lettre, le rôle de la raison dans la régulation des désirs est plus important que dans le *Discours*, mais celle-là, faillible en pouvant être égarée par les passions, doit être accompagnée de la vertu, fermeté dans ses résolutions, pour connaître les principales vérités requises afin d'en faciliter son usage. Dans cette troisième occurrence, il ne réserve plus de place pour une morale plus parfaite et n'identifie plus sagesse et connaissance.

En 1649, dans le Traité des Passions de l'âme

On s'attend à ce Descartes expose enfin sa morale définitive. Le texte apporte certes des connaissances nouvelles sur la nature humaine et la genèse des sentiments et des passions, classées depuis les plus fondamentales (amour, haine, tristesse et joie), jusqu'aux passions morales, articulées à la liberté (prudence, science et générosité), mais de l'aveu même du philosophe, trop de problèmes concernant la psychologie humaine demeurent encore sans réponse. Ce traité ultime ne saurait satisfaire le projet initial cartésien concernant la morale définitive et la connaissance de la vraie sagesse. Seul Dieu est capable d'atteindre les plus hautes branches de l'arbre, et l'homme doit se contenter du « contentement » !

Une morale qui appelle quelques commentaires

La morale cartésienne : une science morale ou une morale scientifique ?

Dans les deux premiers textes, Descartes distingue entre un ordre chronologique pour devenir sage, qui l'oblige à adopter une morale provisoire pour vivre et avancer, et entre un ordre philosophique, logis de la vraie sagesse, reposant sur les seules forces de la raison. Selon cet ordre, la métaphysique est première et fonde toutes les autres connaissances : elle représente les racines d'un savoir qui nourrissent l'arbre et ses plus hautes branches. En effet, la méthode cartésienne constitue une véritable chaîne de raisons : à partir des premiers principes ou encore de ce que Descartes appelle les premières semences de vérité, c'est-à-dire l'ensemble des idées innées, on peut connaître les formes les plus complexes de la nature. La *mathesis universalis* qui s'exprime dans le modèle mécaniste pour expliquer tous les phénomènes de la nature semble réaliser la métaphore de l'arbre de la connaissance utilisée par Descartes pour souligner l'unité du savoir : « Ainsi, toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences qui se réduisent à trois principales, à savoir la mécanique, la médecine et la morale »¹⁷⁹.

La question que nous nous posons n'est pas que cette morale moderne issue de la méthode n'ait pas vue le jour, mais pourquoi Descartes l'a-t-il conçue et présentée comme

¹⁷⁹ . *Ibidem*, note 65, p. 779.

complémentaire, car encadrée, de la médecine et de la mécanique. Une morale qui suppose donc une mécanique et une médecine scientifique déjà établies. La morale cartésienne : science morale ou morale scientifique ?

Descartes reçoit de Kepler et de Galilée une nouvelle lecture des phénomènes naturels dont il tire la première exploitation du principe de subjectivité. Le sujet est donné dans une expérience fondatrice : il est l'origine du sens et de la connaissance qui se fonde méthodiquement elle-même. La subjectivité peut se définir alors comme l'activité d'une conscience qui pose devant-elle l'objet à connaître. Mais pour que cette subjectivité fonctionne, il faut qu'il existe les éléments constitutifs de la relation sujet-objet, à savoir : d'un côté une âme *humaine* dont l'être est identique à la pensée, indépendamment de toute réalité corporelle, de l'autre, cette réalité corporelle, indépendante elle aussi de l'âme. Le fameux dualisme ontologique clivage fondateur pour la science, exprime ces distinctions substantielles de l'âme et du corps. Etre qui pense, le sujet cartésien, est un être qui possède un esprit, une raison ou entendement, lequel doit nécessairement considérer les substances comme séparées. La substance étendue, et à ce titre de nature homogène, devient alors naturellement accessible à la science de l'ordre et de la mesure¹⁸⁰. C'est donc en dissociant, en séparant, en divisant, que l'entendement accédera à une connaissance claire et distincte. Le connaître est donc le résultat d'une élaboration, d'une attitude et d'une action méthodique de la part du sujet.

Mais que veut dire une science morale ? Le sujet cartésien n'est pas assujéti à une morale mais il est un sujet moral en ce qu'il réforme méthodiquement les conditions d'accès à la connaissance, une connaissance qui sera utile pour tous. L'agir moral digne de ce nom, consiste à déployer la méthode pour se représenter l'action comme une évidence. Ce n'est pas dans ses conséquences que l'agir sera moral ou non mais dans sa manière de faire. L'agir moral, pour Descartes c'est maîtriser rationnellement le savoir pour savoir faire, un savoir faire engageant un vouloir faire. L'agir moral engage un vouloir pour imposer la vérité¹⁸¹. Or si pour Descartes la volonté du sujet comme « puissance de vouloir » est infinie et égale à la volonté divine, son entendement comme « puissance de connaître » est limité. L'homme est un être fini¹⁸². Il en résulte que l'on ne sait pas tout mais qu'on veut quand même. Une puissance d'agir qui ouvre la porte à l'activisme de tous poils, et particulièrement à la

¹⁸⁰ . Là où la conscience renvoie au vécu, au subjectif, le corps, comme matière inerte, renvoie à quelque chose d'objectif que l'on peut étudier comme n'importe quel phénomène physique.

¹⁸¹ . Quatrième règle du *Discours*.

¹⁸² . Si Descartes fait du sujet et de la conscience qu'il a de lui-même, le lieu de la certitude absolue, le dépositaire d'un savoir certain de lui-même et de ses pensées, ce savoir certain, cette science cartésienne, tire directement sa caution scientifique de Dieu, lequel lui apporte son label ou sa garantie. . La connaissance est entièrement attribuée à la volonté divine. Avec la théorie de la « création des vérités éternelles », Descartes pose que la vérité est un résultat de l'exercice et de la volonté de la toute puissance divine.

médecine scientifique moderne. Agir moralement, c'est déployer la méthode du savoir. Reformuler son jugement, distinguer le vrai d'avec le faux, est pour Descartes une exigence non seulement épistémologique mais aussi morale. Mais savoir pourquoi faire ? L'agir moral cartésien ne répond pas à cette question : le sujet a le devoir moral d'agir en conformité avec cette connaissance.

La morale scientifique comme résultat méthodique conditionne la science morale comme agir moral. Un savoir, comme action tournée vers le monde et qui pourrait aussi se retourner contre lui.

La morale cartésienne n'a pas pour objet de réguler les mœurs

L'analyse de ses textes montre que Descartes laisse aux souverains, par la loi, le soin de régler les mœurs des autres. « Il est vrai que j'ai coutume de refuser d'écrire mes pensées touchant la morale, et cela pour deux raisons : l'une qu'il n'y a point de matière d'où les malins puissent plus aisément tirer des prétextes pour calomnier ; l'autre, que je crois qu'il n'appartient qu'aux souverains, ou à ceux qui sont autorisés par eux, de se mêler de régler les mœurs des autres ¹⁸³ ». Il en appelle au poids des corps politiques et à la possibilité avec le temps de corriger ses défauts, au nom d'un principe de prudence. Il affirme les droits de la raison à instaurer un régime nouveau, par un « prudent législateur » n'ayant rien des « qualités brouillonnes et inquiètes » ressortissant aux agitateurs dont il ne veut pas.

Descartes se détourne de sa morale et prône la sagesse

Faute d'avoir acquis le savoir absolu, on en conclut que la morale n'a pas été déduite des principes de la métaphysique selon l'ordre des raisons. La conduite de la vie relève donc d'une sagesse traditionnelle, d'une perspicacité personnelle vouée à demeurer au niveau du probable et du vraisemblable. La morale cartésienne est constamment reliée à la vie, à l'union de l'âme et du corps qui s'éprouve mieux qu'elle ne se conçoit : le domaine de la morale renvoie plus à une expérience de vie, qu'à un domaine de connaissance.

Ainsi, au terme d'une réflexion plus approfondie, est apparu à Descartes le caractère durablement valide de sa morale par provision. Il réfère la sagesse à la raison et à la volonté, laquelle doit être canalisée. La raison doit être la lumière naturelle qui guide la volonté dans les décisions qu'elle doit prendre en toutes les occasions de la vie... « Une alliance entre les jugements de la raison et les actions de notre volonté réalise le contenu de la vertu »¹⁸⁴. Une volonté peut s'opposer à un désir, car une action de l'âme peut s'opposer à une passion de

¹⁸³ . Descartes, *Lettre à Chanut*, 20 novembre 1647, in O. P., t 3, p. 749.

¹⁸⁴ . Descartes, *Traité des Passions de l'âme*, article 148.

l'âme, instance qui lui est homogène. L'homme sage sera d'accord avec lui-même tant qu'il saura régler sa vie dans le sens d'un équilibre entre ses jugements et ses désirs. C'est d'une telle promesse que relève la conception cartésienne de la générosité définie comme le trait d'union de la conscience de la perfection de mon libre arbitre et de la plus haute vertu morale qui consiste à en user comme selon le droit usage de la raison. *Etre généreux, c'est d'abord ne pas avoir besoin d'autrui pour s'estimer soi-même et, dans ses rapports à autrui, lui appliquer aussi ce critère de l'estime de soi*¹⁸⁵ : seul un homme généreux ne manquera jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Le lien qui unit la générosité à l'idée et au sentiment de perfection, le *droit chemin de la vertu* fait disparaître l'écart entre la morale par provision et la morale définitive.

La théorie morale de la générosité est une ouverture de la philosophie morale cartésienne.

Une ouverture que l'on observe dans la conscience de notre sujet réveillé :

- *Est-ce que je pourrais remarquer ?*

- *Cessez de vous agitez, vous allez tomber ! Si vous continuez, on va vous attacher !*

- *Répondez moi ! Je dois m'occuper de ma famille.*

Sa conscience n'est pas seulement présence à soi, fermeture sur elle-même mais également ouverture vers le monde, en particulier vers ses proches. Notre patient a entièrement conscience de ce qu'il doit faire : s'occuper de sa famille, mais encore faut-il qu'il sache s'il pourra remarquer ! Dans son cas, le *que dois-je faire ?* précède le *que sais-je*. Faut-il considérer cette inversion comme une contradiction, une perversion de la conscience, voire une in-conscience ? Ou alors se pourrait-il que la finalité soit première, dépendante dans son efficience de conditions de possibilité ? Une inversion qui n'en n'est peut être pas une, si l'on considère que la conscience-éveil comme présence à soi est déjà et aussi présence au monde. Une contradiction qui n'en est peut être également pas une, si l'on considère que le sujet est le sens de la connaissance.

Conclusion

Des questions restent posées avant de conclure aussi impérativement à propos du sujet cartésien n'ayant de compte à rendre qu'à lui-même. Seule vérité échappant par elle-même au doute, le *cogito*, principe de la vérité cartésienne, requiert pour sa compréhension des notions simples et innées : pensée, existence, certitude. Une certitude qu'il faut tempérer : dans la

¹⁸⁵ . Nous soulignons.

suite de la Lettre-préface [(de la traduction en 1647 par Clerselier des *Principia philosophiae*)] il indique qu'au moment où il écrit cette préface, *il n'a pas encore la connaissance de cette vraie sagesse*, et « *souhaite que nos neveux en voient le succès* ». Ainsi, si la morale cartésienne concerne en premier chef l'individu comme sujet, elle n'est pas pour autant dénuée de signification sociale. Un autre indice d'ouverture du sujet au monde, nous est apporté par la mention d'autrui dans le *Traité des passions de l'âme* avec la théorie morale de la générosité. L'homme sage maîtrisant ses passions, est véritablement apte à régler ses rapports avec *autrui*¹⁸⁶. Dans la sixième partie du *Discours*, Descartes nous invite à envisager un passage du *Je pense, donc je suis* à un *Je pense, donc je suis pour* : « *Mais sitôt que j'eu acquis quelques notions générales, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes* »¹⁸⁷ ; « *et que c'est proprement ne rien valoir que de n'être utile à personne* »¹⁸⁸ Notons ici que Descartes a recours au mot « *personne* » dans le sens d'autrui. Descartes altruiste ? L'idée claire et distincte d'autrui chez Descartes se manifeste à son esprit comme celui ou celle à qui il doit être utile ! Illustration d'un passage sans *discontinuum* du *je pense donc je suis*, à *je pense donc je suis pour*, du *que sais-je* à *que dois-je faire,!*

La révolution épistémologique opérée intentionnellement par Descartes va dépasser son but : il ne s'agit plus de considérer seulement l'objet de la connaissance, obtenue par le sujet au terme d'une activité de type analyse-synthèse, mais sa finalité propre, le sujet utilisateur lui-même au sens large, c'est-à-dire chaque sujet, et donc finalement autrui en général. Si le modèle de la représentation du sujet cartésien est bien du type sujet-objet, la conscience de René Descartes¹⁸⁹, elle, fonctionne sur une relation de type sujet à sujet¹⁹⁰. Le sujet cartésien n'est pas seulement présence à soi mais aussi présence au monde.

Apposition du subjectivisme et du personnalisme

Que signifie être présent au monde dans un monde constitué non seulement de sujets mais aussi de personnes ? Qu'est-ce qu'une personne ? Qu'est-ce qu'être personne ? Le sujet

¹⁸⁶ . Cette aptitude trouve sa source dans l'option morale cartésienne, d'appliquer a priori à autrui le critère de l'estime de soi.

¹⁸⁷ . Descartes, *Discours*, *Op. cit.* p. 162-163.

¹⁸⁸ . Descartes, *Discours*, *Op. cit.* p. 168.

¹⁸⁹ . Descartes n'est pas solipsiste, car s'il l'était, il serait scientiste. Pour les mêmes raisons il n'est pas individualiste.

¹⁹⁰ . Nous soulignons.

est-il de soi une personne ? Les relations interpersonnelles diffèrent-elles des relations intersubjectives ? Que nous dit le personnalisme à cet égard ?

Qu'est-ce qu'une personne ?

La définition de la personne suit celle des mouvements de l'histoire. Le vocable vient du latin *persona*, qui désignait primitivement le masque que portaient les acteurs au théâtre. Puis par un glissement de sens, le mot a désigné le rôle lié à ce masque, c'est à dire de l'idée d'incarnation d'un certain personnage. Mais c'est avec Boèce qu'apparaît la notion de personne dont il donne une définition à partir de celle, chrétienne, de Trinité : *Rationalis naturae individua substantia*. La personne est une substance individuelle. Comment être une substance ? Comment se tenir par soi-même ? L'absolu peut-il être hors de soi et en soi ? Ce n'est pas dans la traduction latine *substantia* que l'on trouvera la réponse, car Cicéron en traduisant de façon littérale *hypokemenon* (se tenir dessous) par substance oublie la seconde valence du mot, l'*ousia*, qui signifie essence. Ainsi, la substance peut se tenir par elle-même, non par ce qu'elle se tient dessous mais parce qu'elle est essence. Une essence individuelle nous précise Boèce (*individua substantia*). Le déterminant de la *substantia* est représenté par la *rationalis naturae* (nature rationnelle) : l'homme est un être de raison. Boèce utilise en son temps, pour définir la personne, l'héritage socratique, la raison (l'homme est un animal raisonnable) et le nouvel apport, trinitaire, du christianisme, établissant une relation entre l'identité et l'altérité : la personne est singulière et se rencontre dans l'Autre. L'humanité, en ce qu'elle a d'irréductible, aménage cette donnée invariante.

Un exemple de définition de la personne nous est offert avec le patient de réanimation. Il est sujet et non objet, bien que son corps puisse être objet de soin. Mais il est surtout personne et le demeure quelque soit son état de santé. On n'est pas plus ou moins personne : la personne est une réalité ontologique, une substance, qui ne souffre à ce titre d'aucun degré de qualification. On n'est pas reconnu non plus comme personne, la reconnaissance pouvant laisser croire qu'elle fait à elle seule la personne, sa réalité objective ne concernant alors que le corps biologique.

La définition de Boèce reste donc d'actualité et mériterait d'être méditée : le patient de réanimation est et reste une substance individuelle !

Qu'est ce qu'être une personne ?

Le personnalisme pourra-t-il nous éclairer sur ce point ? Cet « isme » n'est ni un système, ni une attitude mais une philosophie fondée sur une métaphysique centrée par une affirmation principale : le personnalisme repose sur l'existence de personnes libres et

créatrices. Les maîtres mots de cette métaphysique sont donc : existence, liberté, création. Une métaphysique qui en réfère non seulement à une manière d'être mais à une certaine exigence de ce qu'on appelle exister. La liberté du personalisme se vit et ne se voit pas, et n'est ni donnée ni constituée. C'est la personne, elle, qui se fait libre après avoir choisi de l'être. Elle n'envisage donc pas (contre Descartes) de liberté d'indifférence. Une liberté qui n'est ni affirmation absolue, ni jaillissement, mais celle d'une personne se constituant devant le monde avec sa liberté de choix et d'adhésion. Une liberté capable de décision rompant une chaîne de fatalité et conférant à celui qui l'a prise une maturité nouvelle, créatrice. Une liberté qu'aucune organisation technique ne saurait remplacer. Un tel homme libre agit et s'engage en raison de sa liberté car son existence est action. Mais il ne s'agit pas de *faire* ! Il s'agit d'*agir*, au sens grec de *praxis* : une action visant à former l'agent, ses vertus et son unité personnelle et trouvant sa fin et mesure dans l'authenticité. Un agir éthique ne s'exprimant pas à travers une technique mais par l'intermédiaire d'une personne, c'est-à-dire d'une présence. Un agir authentique, rendant non seulement l'homme présent, mais faisant que ce dernier contamine, par la qualité de sa présence, le monde entier.¹⁹¹ Être présent, c'est ne pas refuser l'engagement, ce qui équivaldrait alors à refuser la condition humaine. Au total, le personalisme repose sur l'existence de personnes libres et créatrices et intègre un mouvement intrinsèque de personnalisation¹⁹². Un mouvement qui fait la personne, et qui, loin de se renfermer sur elle, est au contraire trans-personnel, et indique une transcendance. Précisons, pour se soustraire à toute critique¹⁹³ pertinente de « sous-personnalisme » que le personalisme renvoie à une philosophie, et non à un type de personne.

Nous devons nous interroger : le réanimateur est-il spontanément personaliste ou doit-il l'être ? La question devient : qu'est-ce qu'*être* personne pour le réanimateur ? La qualité de personne ne se décrète pas : on ne devient personne qu'au terme d'une entéléchie singulière. Le réanimateur n'est pas de soi personne, il le devient par un mouvement dynamique propre : c'est la personne qui se fait libre après avoir choisi de l'être. Un choix qui équivaut plutôt à un non choix puisque comportant en soi un inconditionné : *Qui êtes-vous ? Je suis celui qui veille sur vous !* Être personne pour le réanimateur, c'est se

¹⁹¹ . Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. « On n'est pas à la vie comme au spectacle, écrivait Merleau-Ponty : « être, c'est être au présent ».

¹⁹² . En m'affirmant, j'éprouve que mes créations les plus hautes surgissent en moi comme à mon insu. Je suis aspiré vers autrui et la liberté me vient comme donnée. La personne n'est pas l'être, elle est mouvement d'être vers l'être et n'est consistante qu'en l'être qu'elle vise.

¹⁹³ . Folscheid Dominique, *L'embryon, ou notre plus que prochain*, Ethique, La vie en question, n°4, 1992, p.25. « Le sous-personnalisme devient suspect quand il s'agit de décrire l'homme comme être de relations intersubjectives, car de deux choses l'une : ou bien l'on reste au niveau psychologique (où l'on juge de la personnalité et non de la personne de l'autre, ce qui implique qu'il y ait des personnes qui soient plus personnes que d'autres, en fonction du degré de richesse de leur personnalité) ou bien l'on instaure plus ou moins discrètement une véritable « ontologie relationnelle » qui veut que l'homme soit constitué dans son être par sa relation à l'autre homme »

faire l'outil nécessité d'un agir éthique comme *praxis*, ne s'exprimant pas à travers une technique mais par l'intermédiaire d'une personne. Être personne, c'est aussi garder, au service de l'autre personne malade, sa liberté de conscience, une liberté qu'aucune organisation technique ne saurait remplacer. « *L'homme libre est un homme que le monde interroge et qui répond : c'est l'homme responsable* ». Être personne pour le réanimateur, c'est aussi et surtout être présent à son patient¹⁹⁴ : ce n'est qu'à ce prix que peut se nouer entre le patient et moi, non pas une relation intersubjective mais interpersonnelle. La richesse ontologique de la relation médecin-malade est dans sa temporalité. Une temporalité qui fait toute la différence entre la relation intersubjective et interpersonnelle. Si le sujet dit quelque chose, la personne vient dire quelque chose à quelqu'un, lequel est aussi, à ce moment, personne : la relation interpersonnelle engage une même temporalité. Être personne c'est donc aussi et surtout considérer autrui comme personne. Il en va de la prise en charge des patients en fin de vie, des patients auxquels il faut privilégier leur temps de vivre leurs derniers instants d'existence, de liberté et aussi de création. Il ne faut pas considérer ces instants comme ceux d'un condamné, la dernière cigarette ou les dernières volontés mais comme l'instant Kierkegaardien de l'ultime projet, lequel est intemporel, incommensurable, insubstituable. Il en va aussi de l'enfant encore en devenir, lequel n'est pas un amas de tissu cellulaire plus ou moins différencié, plus ou moins fonctionnel, mais un tout singulier doué d'une existence potentielle. Quelle liberté accompagnera la personne clonée ? Qui expliquera que l'identité n'est pas la ressemblance ? Qui comprendra que son existence future est déjà inscrite dans un autre passé déjà référencé¹⁹⁵ ? Quelle existence quand la vie psychique est déjà amputée d'un enjeu vital, celui de se différencier ?

Être réanimateur en personne, c'est enfin comprendre que le patient sujet de droit et objet de soin n'est pas de soi personne : celle-ci ajoute une dimension existentielle : il y va d'une destinée singulière pas seulement d'une vie ou d'une survie avec ou sans séquelle.

Le sujet cartésien peut-il sans contradiction se représenter comme une personne ?

Le sujet cartésien est libre, puisque sa puissance de vouloir est infinie. Il existe puisqu'il en a fait l'expérience première. *Le je pense, je suis* est aussi un modèle de conversion à l'existence ! Est-il créateur ? On peut le lui accorder : par la méthode, il va pouvoir accéder à de nouvelles connaissances et modifier l'ordre du monde. On trouve

¹⁹⁴ . Cf infra : la contiguïté des soins, une nouvelle maladie nosocomiale.

¹⁹⁵ .Vacquin Monette, *Main basse sur le vivant*, Fayard, 1999, p. 214. La psychanalyste examine les liens familiaux qui uniraient (confondraient) aux siens le clone d'un homme. « De son père, il est le fils et le frère jumeau. Il est le fils et le beau-frère de sa mère, qui est aussi sa belle sœur. Il est à la fois le fils et le petit fils de ses grands parents. Le frère de son oncle. L'oncle de ses frères. Il deviendra père et grand-oncle de ses enfants...Le temps patine !

jusqu'ici, un même socle de singularité et de rationalité tant chez le sujet cartésien que chez la personne de Boèce.

Mais la définition de la personne de Boèce comporte en soi une faiblesse, celle de conduire à l'individualisme. Dès lors, on peut retourner au personnalisme le même reproche adressé au subjectivisme, celui de solipsisme. Les individus, comme leur nom¹⁹⁶ l'indique sont des entités indivisibles, mais, dotés de réflexivité, de présence à eux-mêmes, et, possédant le sens de leur identité singulière. Le premier souci de l'individualisme est de centrer l'individu sur soi, le soumettant à une idéologie de l'homme doté d'une liberté sans direction ni mesure. L'individualisme est-il une forme de solipsisme ? Oui en ce qu'il enferme le sujet dans une subjectivité opaque à tous ce qui n'est pas lui. Non en ce que le sujet n'est pas soumis à une idéologie finaliste. On oppose pour les distinguer l'individu à la personne, mais celle-ci ne croît qu'en se purifiant de cette forme qui est en elle. Elle n'y parvient, suivant Gabriel Marcel, « *qu'en se faisant disponible* » et par là plus transparente à elle-même et à autrui. Se faire disponible, voilà qui constitue les qualités essentielles de la personne qui communique. C'est la communication, et non l'affirmation solitaire, qui constitue l'expérience primitive¹⁹⁷ de la personne ne se connaissant que par autrui. *Je* n'existe pas dit la personne, mais *nous* existons en mêlant dans une même expérience l'existence subjective et corporelle. Le sujet s'affranchira du soupçon de solipsisme de la même manière que la personne le fera de celui d'individualisme : par la disponibilité dans son rapport à autrui. Il n'y a pas de contradiction à ce que le sujet cartésien devienne une personne : il lui suffit d'apprendre à être présent à d'autres sujets.

Si le sujet cartésien ne se transforme pas automatiquement en personne, il n'y a pas de contradiction à ce qu'il le devienne. Présent à soi, il peut effectivement, dans la détermination de sa volonté et la liberté de sa conscience, être présent au monde et disponible pour autrui.

Conclusion

La conception classique et courante du terme « sujet » renvoie, à un être pensant, doté d'une transparence à soi et d'une maîtrise raisonnable de lui-même. Être sujet, c'est être en mesure de rendre raison des choses et de soi même, de s'affirmer comme être libre et responsable¹⁹⁸. Le sujet, au sens courant du terme, c'est l'être pensant, l'individualité considérée sous l'angle de l'intériorité.

¹⁹⁶ . *Individuus* : ce qui n'est pas divisible.

¹⁹⁷ . Cette hétéronomie fondamentale de la personne la protège de toute critique de subjectivisme.

¹⁹⁸ . Alquié Ferdinand, *Descartes René, Encyclopédia Universalis*.

La philosophie du sujet cartésien est souvent présentée comme modèle de philosophie solipsiste émanant d'une subjectivité absolue. En effet, ce sujet n'est-il pas frappé « d'éléatisme » ? Ne renvoie-t-il pas au modèle d'un solitaire qui est son propre maître¹⁹⁹, seul à pouvoir façonner sa destinée, pourvu qu'il suive l'enseignement de sa *Méthode*, laquelle lui assure par la raison humaine la maîtrise de la totalité du réel ? La critique du solipsisme oublie que le premier obstacle sur lequel il vient buter s'appelle les autres. Même lorsqu'un être est isolé physiquement, tel un hermite, il a une vie sociale : par cela même qu'on pense, les autres sont là.

Mais la raison cartésienne est-elle première ? Le *je pense* n'est-il pas aussi un *je sens*, un *j'éprouve* ? Descartes n'est pas le champion d'une rationalité désincarnée car il renouvelle le lien entre la pensée et le monde. Entre la pensée et le monde, un simple contact mais vital : la conscience ! Une conscience posée avant l'existence de Dieu, et tournée vers autrui comme personne : *qui êtes vous ?*

Après avoir exploré les soubassements philosophiques de cette conscience éveil comme conscience de soi, il nous faut maintenant, pour continuer notre clarification de la notion commune de conscience, analyser une expression si souvent entendue dans le langage courant : « *en mon âme et conscience* » et coupler cet examen avec celui de savoir s'il est licite, d'accorder ou pas une conscience aux animaux. A quels soubassements renvoie une telle association ? Pourquoi associer, inconsciemment pourrait-on dire, l'âme et la conscience ? Sur quel postulat la notion de conscience animale pourrait-elle se légitimer ? La question est d'importance car son examen engage le statut de la conscience.

La conscience et l'âme

Conscience et âme sont parfois jointes en une même expression comme en témoigne la formulation « en mon âme et conscience ». On n'oppose plus ici l'âme au corps, la conscience à la matière, mais on associe entre elles, au contraire et de façon étroite, comme dans un nouveau monisme, l'âme et la conscience.

¹⁹⁹ . Descartes, *Discours de la méthode*, op. cit. p. 171 : *Et je pense pouvoir dire sans vanité que s'il y en a qui soit capable, ce doit être plutôt moi qu'aucun autre !*

En mon âme et conscience

De quel droit une telle association tiendrait-elle sa légitimité ? Elle est impensable par ceux qui, *confinant les sciences de l'esprit au modèle naturaliste, interdisent à la psychologie d'inclure dans son thème de réflexion l'âme, le moi qui agit et qui souffre*²⁰⁰. Elle l'est également pour les tenants du neurobiologisme pour lesquels c'est un double non sens que d'associer à la conscience un objet métaphysique : l'âme. Elle interpelle aussi tous ceux qui, faisant de la conscience un emblème de la subjectivité et se référant à son étymologie d'un savoir partagé (une connaissance, *scientia*, que l'on a en commun, *cum*), s'interrogent sur l'objet du savoir et du partage entre l'âme et la conscience. Qui partage quoi et comment ? Qu'aurait l'âme à partager avec la conscience ?

De quelle âme s'agit-il ? Pourrait-il être question de l'âme grecque, immortelle et divisée²⁰¹ ? Pour les sages d'autrefois, le problème était de mettre l'âme en conformité avec la réalité et les moyens d'y parvenir requerraient les chemins de la connaissance pour les platoniciens, l'autodiscipline pour les stoïciens²⁰² et la vertu pour les aristotéliens. Comment caractériser cette *psuché* grecque ? Dans *l'Éthique à Eudème*, Aristote, tenant de l'immortalité de l'âme, compare l'âme et le corps à une union contre nature, suivant la thèse platonicienne du *Phédon* : la vie de l'âme incarnée dans un corps y est présentée comme un malheureux épisode qu'il convient de rendre le plus bref possible. C'est avec le *De Anima* qu'il fait un pas dans le sens de l'unité substantielle de l'âme et du corps en faisant de l'âme la forme du corps vivant, tout comme la vision est la forme de l'œil, ou la « hachéïté » celle de la hache. Dès lors, l'âme est immanente au corps et lui tient lieu de principe vital, principe qui a pour fonction le maintien constamment en acte d'un corps organisé ayant la vie en puissance. Cette âme n'a pas d'attributs et ne constitue pas un être subsistant par lui-même. L'intellect patient, passif, lieu des formes, les reçoit sans matière, alors que l'intellect agent, actualise les intelligibles. Mais ceux-ci, engagés dans les sensations et les images, ne sont pas des Idées à la manière platonicienne, qui existent « au dessus et en dehors » du sensible. Aristote pense tandis que Platon contemple ! L'âme est divisée et plusieurs sortes d'âmes correspondent aux diverses sortes de vivants. Pour Aristote, l'homme est l'« animal des

²⁰⁰ . Reprise note 2, p.42, *De la dignité humaine, Questions et problèmes*, Thomas de Koninck, PUF. Citation reprise d'Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 10 et 19.

²⁰¹ . Platon dans *République, Livre IV*, 434^c-443^d indique la nécessité de postuler des parties distinctes de l'âme, afin de rendre compte d'actions contraires. Pour Aristote, cette division de l'âme, conduit à la non-conscience de soi. Ainsi, le méchant, *Grande Morale*, II, 11, 1211b³ « passe sa vie à se combattre et à s'opposer à lui-même » ; et, *EE*, VII, 6, 1240^b 16-17 il « n'est pas un mais multiple, et, durant une même journée, il est autre que lui-même et inconstant ». Puis Aristote continue de préciser, *Éthique à Nicomaque*, IX, 4, 1166^b 9, « de pareils gens, par conséquent, ne peuvent éprouver ni joie ni douleur en union intime avec eux-mêmes : leur âme en effet est un lieu de dissensions ».

²⁰² . Même pour les matérialistes, notamment Epicure, la notion d'âme n'est pas niée, mais l'âme est matérielle.

animaux », celui dont l'âme possède toutes les fonctions des autres êtres, mais aussi des *fonctions spécifiques*, d'ordre intellectuel et spirituel. Immortelle et liée au corps²⁰³, elle n'était ni manière d'être, ni phénomène mais principe de vie, une vie d'autant plus vivante qu'elle est plus intelligente²⁰⁴ ! Finalement l'âme grecque est une chose « spirituelle »²⁰⁵ avec un rapport exclusivement corporel. Elle ne peut donc s'associer à la conscience : en effet, nulle trace de conscience ou d'intériorité chez les Grecs mais un être, un *anthropos*²⁰⁶ dont l'identité correspond à la place qu'il occupe dans la cité.

S'agit-il alors de l'âme d'inspiration chrétienne, fondamentalement indivisible et indissolublement liée au corps ? Pour Thomas De Koninck²⁰⁷, cette indivision, non quantitative, assigne l'âme à sa spiritualité et son union ineffable au corps investi ce dernier de dignité, laquelle, selon lui, gagerait de son immortalité²⁰⁸. Ainsi tout dualisme ôte-t-il au corps sa dignité, celle-ci étant le fait de l'âme. Pour l'auteur, la dignité ne se dévoile pleinement qu'à l'étude de l'âme humaine comme telle, de l'esprit et de ses implications. Qu'entend par esprit ? S'agit-il de l'Esprit Saint ou de l'esprit comme conscience humaine ? Il reste alors à tenter d'expliquer la nature de ce lien tendu entre l'âme et la conscience.

Si l'on considère la tradition chrétienne, et en particulier Saint-Augustin, c'est dans la temporalité que se noue ce rapport. En effet, pour lui, le temps est à la fois ce qu'on connaît le mieux et ce qui ne peut-être expliqué, si bien qu'en tenter une explication reviendrait à détacher la conscience d'elle-même. Saint Augustin célèbre l'intériorité de l'âme qui renvoie à Dieu, lequel *est plus présent à moi-même que je ne le suis moi-même à moi même*. Le saint répond ainsi aux incroyants qui lui demandaient ce que faisait Dieu avant la création, confondant temporalité et éternité. Alors que passé, présent, futur sont des créations temporelles, seule l'éternité est divine et se trouve en permanence à l'intérieur de tout un chacun, présente en son âme. La conscience rejoint l'âme et Dieu chaque fois qu'elle se tourne vers elle. La *distensio animi* illustre les capacités de l'âme à unir dans un même présent le pur divin et sa créature. La tradition médiévale poursuit avec Maître Eckart²⁰⁹, l'inhérence de l'intériorité à l'âme. Le mystique rhénan considérait la conscience comme une

²⁰³ . Pour Hegel, l'esprit vaut mieux que l'âme, car l'âme est un esprit englué dans la matière, la corporéité. Le philosophe distingue l'âme animale qui relève entièrement de la nature et l'âme humaine qui relève de l'esprit, lequel s'incarne dans la nature et s'y donne toutes ses déterminations qui lui sont propres. Hegel, *Encyclopédie*, § 388 sq.

²⁰⁴ . L'intelligence dépend elle-même de la disposition affective de l'âme entière : c'est l'âme qui maintient la tête du conducteur dirigée sur la Vérité. Phèdre, 248a.

²⁰⁵ . « Parmi les choses en relation avec le corps, l'âme est celle qui, d'une façon, participe le plus du divin » Phèdre, 246d.

²⁰⁶ . Tzitzis Stamatios, *Qu'est-ce que la personne ?* Paris, Armand-collin, 1999. « L'*anthropos* est un *micro-cosmos*, c'est à dire une image en miniature du *cosmos* représentant l'être impersonnel, il ne possède pas encore l'envergure de la personne moderne » Z.Tzitzis, *Qu'est ce que la personne ?* Paris, Armand Collin, 1999, p. 9.

²⁰⁷ . Thomas De Koninck, *De la dignité humaine, l'âme et le corps*, PUF, 1996, p.113.

²⁰⁸ . *Ibid.* p. 94.

²⁰⁹ . Maître Eckhart, *Traité et Sermons*, Traduction de Alain de Libera, GF-Flammarion, 1993.

puissance de l'âme, c'est-à-dire, à l'instar de la volonté, comme une propriété secondaire de l'âme. Pourquoi ? En faisant dépendre la conscience de l'âme, il signifiait à celle là sa place à l'extérieur de celle-ci, réservant son centre, ou *château-fort*, exclusivement à Dieu. Maître Eckart supplante Saint Augustin en proclamant possible la béatitude sur terre²¹⁰. Temporalité et intériorité constituent le lien chrétien unissant l'âme et la conscience. Dans cette perspective, « en mon âme et conscience » pourrait signifier alors une union entre ce noyau fondamental de l'âme, ce « fort intérieur » et le monde humain extérieur. Une union rendue efficiente par l'Esprit-Saint assignant l'esprit humain chancelant à l'expérience d'une même temporalité, l'autorisant à revendiquer d'une conviction intime ne laissant aucune place aux doutes d'un esprit fini. Un autre rapport du temps à la conscience, profane, nous est également donné par l'expérience musicale : le temps est en quelque sorte la matière privilégiée de la musique, puisque l'expérience musicale est constituée au départ de mémoire, d'attention et d'attente, les trois actes de l'âme qui fondent simultanément le temps en notre conscience. Ce serait donc encore le temps qui relierait l'âme et la conscience. Elles feraient ensemble dans une même temporalité une même expérience, profane : celle de l'intériorité.

Si dans la tradition chrétienne la dignité se présente comme un lien puissant unissant l'âme et le corps, cette dignité participe des propriétés de l'âme humaine lesquelles peuvent aussi passer par l'esprit. Ainsi, la notion d'âme peut être niée comme objet récurrent et lancinant d'une vieille métaphysique. Kant rénove et modernise la métaphysique en lui assignant de ne conserver de ses objets que ceux qui sont *a priori*. Il reprend la définition traditionnelle de la notion d'âme et en garde l'idée d'un principe permanent en l'homme, dont il fait l'expérience. Mais pour Kant, cette expérience n'est pas celle d'une connaissance de soi, d'une connaissance de son intériorité. Pour lui, il y a loin de la conscience de soi²¹¹ à la connaissance de soi. Identique à lui-même, l'homme ne l'est jamais, sa subjectivité est insaisissable pour la raison que sa conscience comme objet du sens interne formant un divers, s'apparaît à elle-même, par rapport à une intuition temporelle qui ne peut être donnée par l'entendement²¹². Mais cette inconnaissance de soi n'empêche pas l'homme d'agir selon des lois universelles issues de sa raison simple et gagées selon un principe universalisable.

²¹⁰ . Proposition jugée malsonnante et condamnée en 1339 par le pape avignonnais Jean XXII dans sa bulle *in agro dominico*

²¹¹ . Pour Hegel, l'accès à la conscience de soi n'est pas donnée par une expérience intérieure, mais s'acquiert au prix d'une confrontation avec autrui.

²¹² . Kant, *Critique de la raison pure*, Le sujet, §68, *l'esprit ne s'appréhende lui-même qu'en tant que phénomène* ; § 71, le « je pense » n'est pas une connaissance de soi.

Dès lors, le « en mon âme et conscience » kantien²¹³ renvoie à une action, un dire, relevant d'une obligation morale garantie par la pureté de son intentionnalité, équivalent laïque de la notion d'intériorité.

La notion d'intériorité développée ci-dessus comme ligand fondamental de l'âme et de la conscience revient à définir tout individu doué de conscience par son âme. Qu'en est-il du rapport quand, niant toute notion d'intériorité, on refuse de définir la personne par son âme ? Ainsi, Hume : « *quant à moi, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle moi-même, je bute toujours sur l'une ou l'autre perception particulière..., je ne m'atteins jamais moi-même à un moment quelconque et en dehors d'une perception et ne peux rien observer d'autre que la perception*²¹⁴ ». Au motif d'une intériorité sans définition ou représentation possibles, sans accès direct, Hume la récuse. Privée d'intériorité, la personne perd son âme. A cette remarque, Ricoeur fait observer : « il y a tout de même *quelqu'un* qui pénètre en lui-même, cherche et déclare qu'il n'a rien trouvé ! Pourquoi ce quelqu'un ne serait pas Hume en personne ? » Le « je » en question n'est autre que celui qui le recherche se précédant toujours comme déjà là et par conséquent insaisissable²¹⁵. Ainsi donc, ne pas définir la personne par l'âme, n'entraîne pas à nier l'une de ses dimensions essentielles : son intériorité. Cette intériorité, l'âme et la conscience la partagent. Ce n'est pas un même objet²¹⁶ que l'âme et la conscience se partagent mais cette même instance singulière et intérieure.

En mon âme et conscience : l'idée d'unicité est liée à la conscience à laquelle l'âme se lie dans une même intériorité. Une union qui renvoie à une même certitude transcendant tous les doutes et toutes les perceptions extérieures. Nul ne peut penser pour moi ou à ma place, car à cet instant précis, c'est mon intime conviction ! Au moment où je le dis, je le pense vraiment ! Pensée et dire sont médiés par cette intériorité subjective, autonome et indépendante de tout conséquentialisme, celle qui permet un jugement en mon nom propre. Une *même intériorité donne accès à une même intimité du penser*. Mais d'où vient cette intériorité ? La nécessité d'une essentielle intériorité chez l'homme, est solidaire de la

²¹³ . Il nous faut moduler notre expression : Dans la *Critique de la Raison Pure*, Kant récuse la psychologie rationnelle : l'âme n'est pas objet de connaissance possible. Parler d'âme ne peut concerner forcément que le sujet empirique, au sens lockien. Inconnaissable en soi, Kant ne pourra se référer à l'âme qu'en postulant son existence dans la Critique de la Raison Pratique.

²¹⁴ . Hume, David, *Traité de la nature humaine*, trad. Leroy, 2 vol., Paris Aubier-Montaigne, 1968, t. I, p. 343.

²¹⁵ . Ricoeur Paul , Le « soi » digne d'estime et de respect, in *Le respect*, dirigé par Catherine Audard, Editions Autrement, Séries morales n°10, Paris, 1993, p. 90.

²¹⁶ . Shomaker Sidney et Swinburne Richard, *Personal Identity*, Oxford, 1984, p. 104-105. Pour Shomaker, « *la raison pour laquelle on n'est pas présent à soi-même en tant qu'objet, dans la conscience de soi, est que la conscience de soi n'est pas une conscience sensible ; elle ne peut non plus être considérée comme objet d'un savoir, car le soi se connaît immédiatement* ».

question de l'origine. C'est à cette question, que des réponses sont apportées quelles que soient leur nature, ontologique, métaphysique ou théologique. Cette question de l'origine, qui englobe aussi bien celle de l'âme que celle de l'être, laisse ouvert et pensable le rapport de la conscience à l'être. Comment aborder ce rapport ? Le « *en mon âme et conscience* » vaut engagement de sincérité, car ce que je dis, je le dis à autrui ! Je le dis ! Et donc j'utilise un langage. Il y a donc dans la notion de conscience, renforcée par l'invocation de l'âme, une dimension de présence et de promesse, à autrui en particulier, un particulier qui pourrait sans contradiction prendre la forme du général sous celle de l'Être.

Venons en à l'examen du statut de la conscience animale.

L'animal éveillé est-il pour autant doué d'une conscience²¹⁷ ?

Darwin, inventeur de la théorie de l'évolution, ne doute pas du libre arbitre des animaux²¹⁸. Pour lui, il existe une « continuité » physiologique entre l'animal et l'homme, mais aussi intellectuelle, émotionnelle et même « morale » : la différence d'intelligence entre hommes et animaux les plus évolués, si grande soit-elle, est une différence de degré et non de nature²¹⁹. Pour les scientifiques qui étudient le comportement des chiens, chats, corbeaux, castors et autres espèces, l'animal, doué de réelles formes de conscience, serait bien plus proche de l'homme qu'on ne le croit. Ainsi Derek Danton²²⁰ observant le comportement des castors se demande si ces animaux ne font pas preuve d'« intention claires », de « projets d'avenirs », élaborant des « images mentales » disposant d'un « modèle interne » de leur environnement, autant de témoignages d'un esprit concepteur d'une pensée. Mais la question reste posée de savoir si ces comportements relèvent d'un raisonnement déductif instantané, témoignage d'un esprit habitué à une certaine abstraction²²¹. Pour Jacques Vauclair²²², méfiant envers toutes interprétations de nature anthropomorphiques, déductif n'est pas le mot : il préfère plutôt un raisonnement inductif²²³. Il remarque que les performances rapportées chez les animaux dépendent de la complexité des tâches : ainsi le cassage des noix

²¹⁷ . Conscience animale, *A quoi pensent les animaux ?* Le Monde 2, n° 182, 11 août 2007, p. 12-17.

²¹⁸ . Darwin, *Carnets de notes, 1938* : « Il suffit de voir des chiots en train de jouer, pour ne pas douter qu'ils possèdent le libre-arbitre, comme c'est le cas pour tous les animaux, l'huître comme le polype »

²¹⁹ . En 1978, une Déclaration des droits des animaux, à l'instar de la Déclaration universelle des droits de l'homme, a été élaborée en France. Certains demandent que les animaux, notamment les chiens, de substituts affectifs, soient reconnus comme des sujets, avec des devoirs et des droits. In Le Monde, débats Claude Beata : *Un nouveau contrat entre homme et chien*, Vendredi 8 août 2008, p. 13.

²²⁰ . Danton Derek, *l'émergence de la conscience de l'animal à l'homme*, Flammarion, 1998, 240 p., L'analyse de « l'image de soi », de la pensée sans parole chez les animaux.

²²¹ . Ou d'un comportement instinctif !

²²² . Vauclair Jacques, *L'intelligence de l'animal*, Seuil, 1995, 210 p. Les résultats d'années passées à étudier la cognition animale.

²²³ . La déduction implique une manipulation de systèmes abstraits alors que les situations évoquées impliquent des situations de résolutions de problèmes avec un but physique et des éléments visibles.

à coup de marteau, réputé « naturel » chez les chimpanzés est un geste qui, loin d'être inné, réclame un apprentissage sur des années. Etonnés du comportement de certains animaux en imitant d'autres, quelques scientifiques vont jusqu'à leur accorder une capacité d'observation, de catégorisation et de réflexion associée à un soi psychomoteur. D'autres, en référant à ce qu'ils appellent une conscience, pour expliquer chez les corbeaux des comportements observés qui ne sont ni appris, ni innés. Cette conscience permet à l'animal d'être « présent » face au danger, et s'inscrit dans le processus de l'évolution animale. Ainsi, un animal conscient développe une présence dans son environnement, l'appréhende à travers son système nerveux et sensoriel. On ne peut s'empêcher de penser ici à Bergson, lequel dans *l'Evolution créatrice*, déclare que l'instinct trouve sans chercher ! Pour Lestel, cette forme de conscience interne, de pensée sans parole, sans mémoire profonde, donne à tout animal doté d'organes sensoriels élaborés et d'un cerveau complexe, « un sentiment de soi » une « connaissance sans parole » qui va jusqu'à en faire des « individus » ou des « sujets », des « soi-agents ». Cette conscience animale primaire, le neurologue américain Antonio Damasio²²⁴, la nomme la « conscience noyau » ou le « soi central ». De cette « conscience noyau », il saute à la « conscience autobiographique » ou « conscience étendue » dotant tout organisme qui se perçoit lui-même comme un sujet pensant et agissant. L'animal, et certains scientifiques, nous font donc entrer ici dans le domaine de la « conscience de soi » longtemps pensée comme « le propre de l'homme » : le soi sait qu'il pense, qu'il est un moi intentionnel, ayant un passé et un futur, des projets et des regrets. En bref, *tous ces chercheurs ne doutant plus de l'intentionnalité dans le comportement observé des animaux nous engagent, chez eux, à accepter une pensée sans parole*²²⁵. Si pour Hegel l'homme se définit comme un animal religieux en tant que pensant, qu'en est-il alors pour l'animal doté d'une pensée sans parole ? Quel genre de pensée accorder au chien qui remue la queue en entendant son maître remuer sa laisse ? Pavlov ne nous a-t-il pas déjà renseigné sur la signification de cette expression ?

L'animal peut-être capable de fidélité, de reconnaissance et son affection envers son maître n'est pas feinte. Cependant, l'obéissance due envers ce dernier, loin d'être l'expression d'un devoir, repose sur une expérience vécue : celle du dressage. Nous accorderons aux animaux une conscience en ce que celle-ci est relationnelle avec leur environnement humain et nous contenterons d'instinct en ce qui concerne les autres

²²⁴ . Damasio Antonio, *Le sentiment de soi-même*, Odile Jacob, 1999.

²²⁵ Kaplan François, *des singes et des hommes, la frontière du langage*, Fayard, 2001, 320 p. Dans son livre, l'auteur explore les particularités respectives du langage animal et du langage humain et établit que seul l'homme possède la fonction représentative du langage. Non seulement l'homme est un être conscient comme l'animal mais surtout un être conscient capable d'être universel et par là le seul à posséder une morale, c'est-à-dire des devoirs.

comportements avec leurs congénères. Mais cette conscience en ce qu'elle ne les rend pas capables d'altruisme, ne peut être qualifiée de conscience morale.

Nous avons dit antérieurement que la conscience était l'affaire du sujet. Nous pouvons corriger qu'elle est celle de sujets. Avant de préciser qu'elle est aussi celle de personnes.

Conclusions

Au terme de cette première partie, nous sommes en mesure d'affirmer que la conscience n'est pas réductible au cerveau mais peut-être considérée sous l'aspect d'un isomorphisme complémentaire avec lui. Ce n'est pas le cerveau qui pense et ce n'est pas lui qui pose la conscience comme objet. Si le fonctionnement logico-mathématique du cerveau télé-encéphalique dépend de la constitution du champ de la conscience et du système de la personne, il ne les commande pas. Constituant la personne comme sujet autonome et réflexif, la conscience ne peut procéder d'une essence biologique, laquelle est conséquence mais non cause de l'acte de conscience. Car le cerveau ne pense pas. Il ne faut pas confondre l'activité subjective et son objectivité fonctionnelle. C'est la conscience qui objective et qui pose devant elle l'objet à connaître. Ressortissant à une structuration d'un milieu propre au sujet, au cœur même du sujet, elle permet la relation au monde selon l'expérience vécue par le sujet et selon les valeurs qu'il s'est assignées au cours de son histoire en tant que personne pensante.

Notre étude de la subjectivité, ou plutôt des diverses philosophies de la conscience de soi, nous a montré que ces consciences ne pouvaient s'expliquer que dans leur propre système philosophique. Ainsi si chacun aboutit à produire sa propre définition de « sa conscience de soi », leur comparaison est autant inapte qu'inepte pour révéler un dénominateur commun qui nous renseigne quant à la nature de l'écart entre la conscience de soi et la conscience morale.

Le *je pense* kantien, clé de voûte du système théorique est, certes, conscience de soi, mais ne se connaît pas lui-même. Le sujet transcendantal n'est pas le sujet cartésien : il n'a pas d'idées innées mais des aptitudes innées établissant divers types de liaison entre les représentations concrètes. Alors que la conscience cartésienne est une présence à soi donnée

dans la seule intuition sensible de soi, elle ne peut être, chez Kant que le résultat d'un travail de synthèse, seule apte à procurer une connaissance. Kant réduit la substance pensante de Descartes au rang de catégorie ou concept de l'entendement, lui assignant simplement de mettre en forme l'expérience sensible mais lui ôtant toute compétence à désigner l'être du sujet humain pensant. Le sujet transcendantal kantien, pensant, reste un sujet fini, séparé de l'objet, les concepts de son entendement ne recevant leur contenu que de ce qui n'est pas lui. Il est donc « sujet », certes, mais il n'est qu'une fonction de connaissance. Finalement, le sujet transcendantal est non seulement inconnu de nous, mais son être incontournable est d'être proprement inconnaissable. Il y a bien un sujet transcendantal, mais sans subjectivité, incapable de se saisir lui-même.

Le sujet cartésien n'est pas le Sujet hégélien : alors que l'un est le sujet de la pensée qui pense, le *je* du *je pense*, l'autre fait un retour en soi et s'autodétermine. Alors que pour l'un la raison réside dans une substance pensante séparée de l'étendue, pour l'autre, elle est dans le monde, l'habite, lui est immanente, en constitue la nature propre et la plus intime, la nature universelle²²⁶. L'expérience de la pensée est également différente : pour l'un dont l'entendement est fini, la vérité est gagée par l'existence de Dieu, pour l'autre, rien ne passe par l'entendement diviseur mais par l'esprit libre qui s'autodétermine, un esprit qui sort de la subjectivité pour se donner un monde extérieur (droit, morale, éthique) avant de culminer dans l'esprit absolu. Les deux sujets ont un rapport à Dieu et au monde différent, puisque l'absolu cartésien est transcendant alors que l'absolu hégélien est immanent. Ainsi, ces différences entre présence à soi et conscience de soi relèvent d'une conception toute différente de la notion de « sujet ». Le sujet-ego cartésien, substance pensante, se saisit, comme conscience d'un esprit localisé, (délocalisé) alors que chez Hegel, c'est l'Esprit absolu qui détermine la substance comme Sujet, comme Concept, lequel, vivant, unifie la pluralité, assume l'altérité et ne se manifeste essentiellement qu'en s'affirmant spéculativement dans son autre. Il suit que l'Esprit est ce qui se rapporte et se détermine : l'être autre et l'être pour soi. Pour Hegel, contre Descartes, il ne suffit pas en effet au sujet d'être posé comme réel pour qu'il le soit : le sujet-identité ne correspond à rien de réel, de « vivant ».

Nous avons vu en cheminant que la conscience cartésienne, comme conscience-éveil, n'était pas seulement présence à soi. Seul le sujet cartésien, comme sujet connaissant fonctionne sur une conscience de type sujet-objet, mais la conscience de René Descartes fonctionne tout autrement, avec une finalité faisant de la connaissance un apport pour autrui.

²²⁶ . Costas Papaïonnaou, *Hegel, Signification de la logique*, Edition Seghers, p. 165. Citation PhE, § 24 (I, 83-4 ; 85, 87,89)

La finalité de la connaissance cartésienne dépasse le pur moment du savoir. La conscience éveil peut être alors présence à soi et présence au monde. De même qu'une connaissance superficielle de Descartes (je ne parle pas du « sujet cartésien ») en ferait un scientifique, asservissant le monde comme objet à son esprit méthodique, il y a dans son œuvre révolutionnaire, une ouverture vers autrui : il ne faut pas penser Descartes seulement à l'aide du « je pense donc je suis » mais à l'aune du « *je pense donc je suis avec*²²⁷ », illustrant un *continuum* entre un « que sais-je » et un « que dois-je faire ». Descartes fait une place à autrui dans sa conception du monde. La conscience cartésienne est ouverture à la différence de celle du sujet cartésien²²⁸. Mais cette ouverture ne repose sur aucune idée d'obligation ou de responsabilité. Il n'y a également aucune idée de mise en jeu d'un soi dans cette ouverture. Celle-ci débouche sur une éthique utilitariste. La connaissance cartésienne ne répond pas automatiquement à un « savoir pour pouvoir » au motif que sa méthode en serait une condition de possibilité. La pratique clinique est un exemple de savoir qui inscrit la connaissance dans une finalité qui la dépasse. Et cette finalité, nous pouvons l'appeler autrui.

La conscience de soi cartésienne, conscience-éveil et présence au monde, loin d'être l'expression d'un solipsisme semble être le miroir d'une relation à autrui. Autrui joue un rôle dans la constitution de la conscience de soi : nous ne sommes pas murés à l'intérieur du crâne et on vit avec les autres. Ne considérons pas le monde sous l'angle statique d'une vision égocentrique d'un sujet. Dépassons le sujet pour considérer nos rapports avec autrui sous l'angle de rapport interpersonnels. La conscience-éveil comme présence au monde nous semble une conscience de soi qui préfigure l'amorce d'une autre conscience de soi : la conscience morale.

Entre la conscience de soi et la conscience morale se trouve un écart fondateur dont il va être maintenant question : celui de la conscience de soi et de son rapport à autrui.

²²⁷ . Nous soulignons

²²⁸ . Le sujet du *cogito* est pour Ricoeur an-historique, instantané, fondateur d'une identité seulement ponctuelle de l'homme. A ce titre, il ne saurait être fondateur du *soi*.

II La conscience *comme* conscience morale

- *Comment vous appelez-vous lui demandais-je ?*

- *Brigitte me répondit-elle un peu surprise. Vous êtes son fils ? Je suis là depuis 10 ans, et j'ai bien connu votre maman quand elle marchait encore ! Je ne vous ai jamais vu !*

Je revivais alors le temps qui venait de s'écouler depuis l'entrée de ma mère dans cette institution. Sa réticence à y venir, l'organisation de sa vie, puis cette fracture de fémur, il y a un an, pathologie du vieillard dont on sait qu'elle est pour eux un marqueur de fin de vie. Ma mère venant d'accéder au troisième étage, endroit réservé aux pensionnaires handicapés physiquement ou intellectuellement, je n'avais pas encore été en mesure de croiser Brigitte.

- *Je viens, lui dis-je, aux heures du repas, car elle ne dors pas.*

Ma mère ayant manifesté inopinément son désir d'aller aux toilettes, j'étais allé à la recherche d'une aide-soignante : Brigitte.

- *Il faut attendre ma collègue : nous devons être deux !*

Je lui suggérais mon aide en songeant brusquement à mon père : je me rappelais alors son angoisse à l'idée de se souiller, faute de pouvoir se déplacer, puis sa révolte devant le fait accompli : être langé à heure fixe le désespérait. Enfin sa renonciation progressive devant la triste réalité à laquelle il avait dû se résigner en désespoir de cause. Evidemment je n'avais rien compris à cette légitime pudeur. Je l'aidais alors à la tâche, attentif à ses instructions.

Je lui demandais si elle avait encore ses parents. Ils étaient encore vivants et elle allait les voir tous les ans. Puis nous parlâmes de la vieillesse, du besoin de soin des personnes âgées dépendantes, de l'inéluctable déchéance. Enfin, j'en vins à la remercier de ce qu'elle faisait pour eux et de la façon dont elle s'y prenait.

J'entends encore résonner à mes oreilles un éclat de rire tonitruant. Un rire illustrant la signification qu'en donnait Bergson²²⁹, comme une condamnation par la société des comportements qui lui échappent : l'idée même d'être remerciée pour l'ordinaire de son action apparaissait totalement inouï à Brigitte.

- *Mais c'est tout à fait normal ! C'est notre tour à présent de nous occuper de nos parents ! Pour elle, normalité et spontanéité étaient synonymes et s'inscrivaient dans une temporalité circulaire avec son présent annonciateur d'une mise en demeure attendue devant laquelle personne ne saurait se dérober, comme rendez-vous fondamental avec le sens de la vie, avec la vie même.*

²²⁹ . Bergson, *Le Rire*.

D'origine africaine, Brigitte savait tout naturellement ce qu'elle devait faire envers ses parents et envers les personnes âgées. Elle faisait partie d'une société traditionnelle où les savoirs positifs manquent, remplacés par des traditions qui en tiennent lieu. Lorsque les traditions sont garanties d'un tel savoir, pensai-je, elles s'écrivent en majuscule. Ne sont-elles pas des équivalents de conscience morale ?

Ce sont les caractéristiques de ce type de conscience dont nous venons d'avoir une manifestation que nous nous proposons maintenant d'examiner.

Quand je dis que mon malade est réveillé, je dis qu'il existe entre lui et moi une relation qui n'est plus simplement sujet-objet.

Comme savant cartésien²³⁰, ma conscience de sujet de la connaissance fonctionne sur le mode de la relation sujet-objet, mais comme soignant, selon un autre mode : celui de la relation sujet-sujet. Ma fonction d'anesthésiste-réanimateur et la confiance qui m'est accordée par le patient m'enjoignent d'être les deux à la fois. La période de réveil du patient peut témoigner de cette double valence. Qu'est-ce que le réveil ? L'examen de la question suppose comme condition d'intelligibilité, de l'intégrer dans son tout : celui de l'acte anesthésique.

L'anesthésie cartésienne

L'anesthésie se décompose en deux parties complémentaires : une évaluation pré-opératoire du patient lors d'une consultation spécifique obligatoire, puis l'acte d'anesthésie proprement dit, comprenant trois parties successives : l'induction, l'entretien et le réveil dans une salle dédiée, la salle de surveillance post interventionnelle. Schématiquement, les risques anesthésiques se situent lors de l'induction et du réveil, alors que les risques opératoires se situent pendant la phase d'entretien, période correspondant à l'acte chirurgical et peuvent se prolonger pendant celle de réveil, en ce qui concerne la survenue de complications post-opératoires immédiates, le plus souvent hémorragiques.

²³⁰ . Geoffroy Michel, *Un bon médecin*, contretemps, La table ronde, 2007

L'anesthésiste évalue lors de sa consultation les risques opératoires liés au patient et à l'acte chirurgical, et en informe l'opéré et le chirurgien. C'est un instant crucial dans la prise en charge du malade, puisqu'elle va décider des critères d'opérabilité et de la faisabilité de l'acte chirurgical. Les grandes fonctions sont examinées appareil par appareil de façon systématique, sur la base d'un interrogatoire et d'un examen clinique. Puis leur capacité fonctionnelle est chiffrée selon des scores. Cette évaluation permet de cerner le profil de risques du patient, de prescrire les examens complémentaires nécessaires pour préciser l'état fonctionnel des fonctions vitales, de juger de l'opportunité de modification ou d'adaptation d'un traitement, afin de le préparer à la chirurgie dans les meilleures conditions de sécurité. A l'issue de la consultation, les éventualités thérapeutiques possibles avec leurs risques inhérents sont discutées avec le patient qui donne son consentement²³¹. Puis le choix de la technique est retenu.

L'induction anesthésique s'effectue selon une séquence bien codifiée. Après une oxygénation pré-anesthésique et installation du monitoring hémodynamique et respiratoire²³², l'administration des agents de l'anesthésie choisis en fonction des critères de risques et des besoins de la chirurgie est réalisée de la manière suivante : entrée des « données » anthropométriques dans un programme informatisé, choix d'un débit assurant des concentrations « cibles²³³ » anesthésiques, injection intra-veineuse selon une vitesse progressive prédéterminée à l'aide d'un dispositif programmable, sous le contrôle de l'hémodynamique. La trachée du patient est ensuite intubée, puis le contrôle de sa ventilation est assuré par un respirateur artificiel. On procède ensuite à son installation opératoire. L'entretien de l'anesthésie est assurée par des injections à débit continu ou séquentielles selon

²³¹ . Le consentement n'est ni un mot d'ordre ni un mot de passe de la discussion, mais signifie pour nous « donner du sens ensemble »

²³² . Le monitoring (obligatoire) nous permet d'accéder de manière non invasive à l'état physiologique du patient. L'oxymétrie de pouls (SpO₂) est une technique permettant la mesure continue de l'oxygénation du patient, notamment le calcul par mesure infrarouge de la saturation du sang artériel au niveau du site (doigt ou face) de mesure, laquelle s'accompagne de la visualisation d'un signal pulsatile retranscrit sur un écran. La SpO₂ permet ainsi la détection (avant le stade clinique tardif et non spécifique) de cyanose, des hypoxémies per ou post-anesthésiques, des hypoventilations per-opératoires, de la survenue de bronchospasme. Un monitoring indispensable si l'on prend en compte ses limites : perte de signal dans les états de choc, d'hypothermie. La capnométrie, mesure de la pression de CO₂ dans le gaz expiré (Pet CO₂) permet un monitoring de la production métabolique de CO₂, de l'hémodynamique générale et des échanges gazeux alvéolo-capillaires. L'interprétation de la mesure est ainsi influencée par les variations du métabolisme ou production, du débit cardiaque ou transport, de la ventilation alvéolaire ou élimination. Ainsi la capnographie variera à la hausse dans les cas où le malade aurait mal ou se réveillerait, augmenterait son débit cardiaque, ou hypoventilerait. La mesure de pression est traduite en signal ou capnogramme dont la forme nous renseigne en per opératoire sur la survenue de complications diverses : épisodes d'apnée ou de déconnexion du patient au ventilateur, détection d'embolies gazeuses ou de ciment orthopédique, et surtout de l'hyperthermie maligne (anomalie pharmacogénétique induite par les substances anesthésiques elles-mêmes) véritable seule maladie de l'anesthésie.

²³³ . Par concentration cible, on entend non pas la concentration sanguine mais celle d'effet à son site d'action cérébral.

la profondeur de l'anesthésie évaluée par le recueil de l'index bi-spectral²³⁴ et des données paramétriques du monitoring multi-modal de surveillance des fonctions vitales du patient, jusqu'à la fin de l'intervention où le patient est acheminé en salle de réveil.

Cette procédure est de nature cartésienne : avec l'irruption de la physique galiléenne, la nature se présente sous une forme de matière inerte sans spontanéité ni désir, soumise à des lois universelles. Le corps n'est qu'une substance étendue, identifié à une machine²³⁵, sans intention interne. Réduit à une matière inerte, le patient n'est qu'un être biologique normé et naturalisé, sans histoire, ni ressenti, ni même vécu. Ses *a priori* culturels ont été ignorés ou sous-estimés. N'existe que ce qui se mesure, se chiffre, se dose. Les évaluations sont recueillies systématiquement selon une méthode quasi mathématique issue du modèle biologique d'une science exacte. Dans cette approche, constitué en objet par la conscience du soignant, le patient, n'est que la somme de ses organes. Il est tranché menu, littéralement *des-organisé*. Les données de l'examen clinique sont ainsi chiffrées, codées, répertoriées, selon plusieurs séries de scores fonctionnels pré-établis et portées dans le dossier d'anesthésie. La relation de soin se limite strictement au côté mécanique de l'objet humain, les tubulures des seringues électriques et les câbles d'enregistrement servant d'interlocuteur et de seul lien entre le patient et le soignant technicien.

On retrouve à l'oeuvre l'efficacité issue du modèle du dualisme²³⁶ cartésien : évaluation strictement objective, dans l'intérêt du patient, de ses fonctions organiques. L'approche a été systématisée et optimisée dans sa dimension objective. Cette efficacité nie la condition d'être singulier du patient et pose le médecin comme ingénieur du corps humain. Or, tout système appliqué à l'humain le déshumanise. *D'abord parce que systématiser c'est voiler la singularité, aussi parce que la technique a scindée l'être en entités « sujet/corps/fonctions » sur lesquelles l'acteur de santé n'est compétent que ponctuellement. De cette parcellisation résulte une incompétence de l'acteur à saisir l'être*²³⁷.

²³⁴ . Le moniteur BIS (Bispectral Index) utilise des informations obtenues à partir du traitement mathématique du signal de l'EEG cortical. Celles-ci sont acceptées comme un moniteur de la composante hypnotique de l'anesthésie et par conséquent de sa profondeur. Son recours permet d'éviter en principe les surdosages médicamenteux avec leurs risques hémodynamiques ou les sous dosages pouvant s'accompagner de mémorisation explicite. Toutefois, ce monitoring n'explore que la composante « analgésie » de l'anesthésie, ce qui explique qu'aucune valeur de BIS n'est prédictive d'un mouvement ou d'un éveil en réponse à une stimulation nociceptive. Il ne s'agit donc pas d'hypostasier la surveillance de l'anesthésie au culte d'un chiffre, celui d'une valeur numérique d'un Index magique, mais bien de surveiller le patient anesthésié.

²³⁵ . Bernard Claude, *Introduction à la médecine expérimentale*, 1885. Claude Bernard maintiendra la mesure numérique, l'inertie de la matière et le déterminisme. Mais il ne tient plus le corps pour une machine car il montre que les réactions chimiques s'opèrent dans un milieu intérieur, liquide de sécrétion interne régulé selon des constantes mesurables. Le corps, autonome est alors le lieu d'un renouvellement, d'une « création ».

²³⁶ . Nous ne sommes autorisés à évoquer le dualisme cartésien qu'à la condition de faire droit à la pensée philosophique de l'auteur, c'est-à-dire à souligner l'évolution de sa position sur le dualisme corps / âme dans ses derniers écrits, où il récuse ce dernier, notamment dans les *lettres à Elizabeth* : « je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives...pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union ».

²³⁷ . Velut Stéphane, *L'illusoire perfection du soin, essai sur un système*, Paris, l'Harmattan, 2004.

Disons dès à présent que ce qui se noue lors de la consultation est la relation entre la conscience morale et l'Être²³⁸

La période de réveil

Notre patient se réveille : cette période est cruciale pour tout le monde ! Pour lui, bien évidemment qui aura traversé sans dommage une épreuve dont il se serait bien passé, pour le chirurgien qui attend avec anxiété de savoir si ses gestes opératoires dans des zones hautement fonctionnelles n'auront pas aggravé son patient, et pour l'anesthésiste, lequel, en tant que directement responsable de l'entrée dans le coma l'est aussi naturellement de sa sortie. Période à risque pour le patient qui émerge de l'inconscience pharmacologique dans laquelle il a été plongé et se retrouve soudainement livré à toutes sortes d'agressions, visuelles, sonores, algiques, sans immédiatement recouvrer toute sa lucidité et sa mémoire. C'est le moment où peut se libérer chez lui toute une anxiété sous-jacente et jusqu'ici contenue, avec des conséquences physiologiques et neurovégétatives à type d'agitation, de poussées hypertensives fugaces mais néanmoins parfois préjudiciables, tant pour l'hémostase de la zone opératoire, que pour sa fonction myocardique. Le réveil est en cela crucial pour le patient qu'il représente pour lui son retour dans le monde. Va-t-on savoir l'y accueillir comme il se doit ?

La procédure du réveil est conditionnée par le recueil objectif délivré par les signaux du monitoring des systèmes nerveux central et végétatif antérieurement mis en place. La « reprise de la conscience » s'effectue alors selon des critères numériques de pression respiratoire, de mesure de pression artérielle, d'évaluation de l'indice bi-spectral de son activité cérébrale, du moniteur de décurarisation, de valeurs pharmacocinétiques de demi vie contextuelle des agents anesthésiques prédictives de leur durée d'action, jusqu'à pouvoir déclarer en toute sérénité, les valeurs s'étant normalisées : *il a repris conscience* ! Lors de cette anesthésie, le médecin s'est appuyé, accroché, exclusivement sur des données positives de nature scientifique. Ce médecin, absolutiste, a oublié le patient. Il a endormi et réveillé un automate ! Et cela mécaniquement, comme aussi un automate ! Une telle procédure de réveil se référant exclusivement à une relation de type sujet-objet est an-éthique en ce qu'elle ignore le patient et se contente de sa simple représentation numérique. Issue de la science galiléenne, elle peut être taxée de scientiste.

Une autre façon de réveiller son patient est de suivre une approche anatomo-clinique. Elle consiste à établir la surveillance du réveil par son observation neurologique, avec l'attente des différents signes de reprise de fonction de l'activité de son système nerveux :

²³⁸ . Nous soulignons.

récupération de sa respiration spontanée concomitante de celle du réflexe photomoteur, signant la libération du bulbe des agents de l'anesthésie puis du réflexe palpébral signant celle plus haute de la protubérance et garantissant un fonctionnement correct de sa réticulée, puis enfin, la récupération de l'ophtalmoplégie internucléaire²³⁹ objective, elle, la totale neuro-récupération du névraxe. Ce n'est seulement qu'à partir de ce moment là que je suis tranquilisé quant à la sécurité du patient : ayant recouvré ses réflexes de protection des voies aériennes, il n'est plus à la merci d'une asphyxie par chute de langue devant l'orifice glottique, ou par inhalation²⁴⁰. Je peux procéder à son extubation en toute sérénité. J'ai attendu le temps du réveil, de son réveil, jusqu'au début de la reprise de sa conscience de soi à laquelle j'ai assisté. Une surveillance qui conduit aussi à pouvoir dire : *il a repris conscience !* Nous avons vu antérieurement que cette expression ne fait que traduire la reprise de fonction d'une structure neurologique de vigilance que nous n'assimilons pas à celle de la conscience ; cette expression signifie il s'est « réveillé ». Il se peut en effet que notre patient passe brièvement par une phase de vigilance sans être totalement conscient, les agents anesthésiques n'agissant plus sur les structures du tronc cérébral alors qu'ils imprègnent encore la substance grise corticale cérébrale. Le patient est dans un état vigil sans conscience de soi, sans qu'il sache très précisément s'il est réveillé ou s'il dort : *c'est fini ? Je suis réveillé ?* Il fait, à son tour, l'expérience du doute²⁴¹ cartésien exposant la fragilité des limites entre la veille et le sommeil. Puis c'est au notre de constater expérimentalement, en observant notre patient, celle du *Cogito* : c'est lorsqu'il commencera à penser, et donc à formuler ses observations, que notre patient aura recouvré sa conscience, qu'il *sera* avec nous ! La pensée n'existe comme pensée que pour autant qu'elle est consciente et Le *Je* n'est certain de lui-même que pour autant qu'il pense ! *Qui êtes-vous ?* Cette modalité du réveil selon des critères cliniques neurologiques, objectivant la libération du névraxe de l'emprise des effets pharmacologiques des anesthésiques centraux, permettant de traverser les différentes phases de réveil du patient,

²³⁹ . Les noyaux des trois nerfs oculomoteurs sont reliés entre eux (pour assurer leur synergie commune) par une fine bandelette située à la face postérieure du tronc cérébral, (la bandelette longitudinale postérieure). Il s'agit d'une structure nerveuse fragile et qui se libère la dernière des effets des agents anesthésiques : la récupération de cette structure neurologique s'observe facilement cliniquement (le patient peut regarder dans toutes les directions) et signe la fin, sans retour, de l'imprégnation des agents anesthésiques sur la structure cérébrale.

²⁴⁰ . L'irruption de liquide gastrique acide dans les voies aériennes supérieures, par un mécanisme d'inhalation connue sous la dénomination de Syndrome de Mendelsohn a pour conséquence redoutable de détruire sous l'effet de l'acidité la muqueuse respiratoire avec constitution d'un syndrome de détresse respiratoire aigu nécessitant une prise en charge spécifique en réanimation. Cette complication peut survenir si le patient vomit à son réveil sans avoir récupéré totalement ses réflexes de défenses des voies aériennes. La prévention connue consiste à placer le patient en décubitus latéral, position connue sous le vocable de position de sécurité.

²⁴¹ . Dans la *première méditation*, Descartes étudie les choses qu'il peut révoquer en doute et découvre qu'il avait admis jusqu'à présent comme le plus vrai ce qui lui était donné par l'intermédiaire des sens. Or, constate-t-il, les sens nous trompent et nous abusent ! Et d'en donner comme preuve, l'absence de clarté caractérisant la frontière entre la veille et le sommeil, habituellement découpée par les sens. Il se peut que l'on se croie debout alors qu'en réalité, l'on dort. « alors que je suis couché entre mes draps, l'assoupissement de la nuit me persuade d'être habillé et assis au coin du feu. Je dors ou je suis debout ? »

nous a permis d'accompagner le patient durant son réveil, reste, en s'appuyant sur des données objectives, cartésienne, en ce qu'elle en réfère à la rationalité d'une méthode de type scientifique, anatomo-clinique.

La relation de compréhension qu'implique le regard scientifique conduit toujours à une com-préhension, c'est-à-dire à une appropriation réifiante²⁴². Il serait injuste pour autant de faire de Descartes un scientifique au motif d'un dualisme inconditionnel ! Comme il l'a définitivement reconnu : s'il peut y avoir science de la substance étendue accessible à la rationalité géométrique, il ne peut y en avoir de l'homme, en tant que substance composée d'un corps et d'une âme. Si l'entendement doit considérer les substances comme séparées pour accéder à une connaissance claire et distincte, c'est par le sens et non l'entendement que passe l'analyse du composé humain qui en soi n'est pas, ni ne peut devenir, objet de science.

Un autre regard, que le regard scientifique, peut-il être proposé à cette substance composée qu'est l'être-humain ?

Le regard phénoménologique

Le regard du soignant envers son patient peut être d'une autre nature : celui-la n'oublie pas que le malade anesthésié n'est pas qu'un corps inerte composé de molécules, auquel il faudrait adjoindre un attribut essentiel, la vie, pour le rendre vivant à ses yeux et à son esprit. Même endormi pharmacologiquement, il reste le même et s'inscrit dans sa propre temporalité : de vivant il n'a pas été transformé en mort-vivant-endormi puis de nouveau en vivant-éveillé, comme si sa vie avait été séquencée suivant les modalités d'un reportage photographique, mais il a persévéré dans sa durée, identique à lui-même.

La phénoménologie est une visée, un regard. « *Etre phénoménologue, ne consiste pas à adhérer à une doctrine, mais à apprendre à voir en se laissant guider par le monde lui-même* ²⁴³ ». Ce regard phénoménologique, on en trouve un exemple avec la description qu'en donne Michel Geoffroy dans sa thèse *La Patience et l'inquiétude* à propos de la relation s'établissant entre Marie Wittman et Babinski. L'auteur se réfère au tableau du peintre André Brouillet représentant *Une leçon de clinique à la Salpêtrière* (1887) où le professeur Charcot enseigne à ses prestigieux élèves les symptômes de l'hystérie. Alors que Charcot ne regarde pas le corps sensible de la malade mais à la manière de Platon contemple le savoir intelligible

²⁴². Geoffroy Michel *op. Cit.* p. 87. L'auteur développe la relation d'appropriation inhérente à celle de compréhension : *l'objet qui est devant moi doit, à un moment quelconque, être formaté à des dimensions ou formes pouvant s'adapter aux structures a priori de ma propre sensibilité et de mon propre entendement, structures que Kant qualifie de transcendantales.*

²⁴³. Housset Emmanuel, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, Collection Points Essais, 2000, p. 15.

des Idées pour asseoir son enseignement, que les étudiants contemplent la malade d'un regard clinique à la manière de Descartes où il suffit de voir pour juger, le regard de Babinski est totalement différent²⁴⁴ en ce qu'il est phénoménologique. *Sa plongée légèrement concupiscente vers le décolleté de la jeune femme laisse douter, certes, que sa perception soit uniquement constituée de « data hylétiques ». Mais la jeune femme est en pâmoison, elle est quasiment inconsciente, et il doit la soutenir, si bien que c'est elle, « en chair et en os » et non une hystérique, qu'il a sur les bras. Il doit faire face, lui, à la situation, même si cela le distrait un peu des explications du maître. Il est de toute façon obligé de constituer la malade comme sujet de sa fatigue et des crampes qui commencent à se manifester. Babinski est forcément phénoménologue et sa relation avec la malade, intersubjective.* Babinski rencontre un vécu avant même toute réflexion sur ce qu'il représente. C'est avant tout Blanche qu'il soutient dans ses bras, et non une hystérique dont on lui aurait parlé. La connaissance qu'il a à ce moment précis du monde hystérique, loin d'être une connaissance antérieure préalable, lui est directement apportée par ce monde, dans une même temporalité. Il rompt avec l'attitude naturelle de ses confrères, en ce qu'il expérimente un nouveau type de vérité donnée dans l'immanence, dans une même temporalité²⁴⁵.

Phénoménologie du réveil

Le réveil est une attente. Une attente de quoi ? Non ! Une attente de Qui ! Et ce Qui, justement, c'est le patient qui m'a été adressé en consultation, un patient dont l'indication opératoire a retenu mon attention, un patient avec qui j'ai évoqué l'histoire de sa maladie, un patient qui m'a ouvert la perspective de sa temporalité. Mieux encore, un être qui m'a confié d'abord ses craintes et sa peur. Je ne vois plus seulement un opéré anesthésié qui se réveille mais un homme avec qui j'ai antérieurement parlé et qui se donne à ma conscience comme ce patient qui m'a confié une partie de sa vie, dont je connais les projets. J'ai de ce patient une

²⁴⁴ . Geoffroy Michel, *La patience et l'inquiétude, le regard phénoménologique de Babinski*, Romillat, 2004, p. 49-60.

²⁴⁵ .La recherche husserlienne sur la temporalité est la clé de toute la phénoménologie : le retour aux choses mêmes, l'apparition manifeste de tout apparaître. Toutes les manifestations, tous les phénomènes appartiennent à l'essence de la temporalité qui est la condition fondamentale de leur apparition. Tout présent est une synthèse, mais une synthèse passive : en elle, le non-donné et le non-saisi sont constituants. C'est en se détournant de toute conceptualisation et en opérant une *reconduction, une réduction* à l'immédiateté de notre présence originnaire au monde, qu'une telle attitude permettra d'élucider les diverses significations de notre rapport au monde. La mise hors circuit de tout préjugé d'existence laisse apparaître le phénomène *réduit* à son mode d'apparaître. De même que toute réflexion présuppose un irréfléchi préalable comme condition de possibilité, de même le non-thétique (c'est-à-dire ce qui n'a pas encore été posé ou thématiqué par la réflexion) précède et rend possible toute position et toute construction ultérieure. La temporalité originnaire (*Urzeitlichkeit*) ne peut se révéler pour Husserl que dans la couche pré-théorique.

perception qui me met en contact direct avec lui. Un contact risquant d'être interrompu par une gestion du personnel soignant s'apparentant à un sacrifice rendu aux dieux du management. Un management cartésien axé sur une sacro-sainte mutualisation des moyens, décomposant le personnel en éléments substituables que l'on déplace comme des pions en fonction d'une rationalité de type géométrique, supposée faire régner, dans le système de soins « ordre et mesure ».

En effet, il semble bien que se profile et s'affirme à l'heure actuelle, une modification affectant non seulement la composition mais aussi la répartition des soignants au sein des équipes de soins. Initialement dictée par une nécessité de répondre à une carence ponctuelle en personnel, l'idée se généralise de recourir à une mutualisation des moyens, comme une technique moderne de management du personnel hospitalier.

Excursus sur la mutualisation des moyens :

Mutualisation des moyens : un grand mot, institutionnalisé et vénéré comme tel, bien trop grand en ce que son acception repose sur une confusion avec la notion de solidarité²⁴⁶. Alors que l'une relève de la sphère de la gestion, en tant que système de répartition anonyme, l'autre renvoie aux domaines de l'alliance, de l'union, de la communauté. Alors que l'une s'inscrit dans la sphère du donnant-donnant, l'autre interhumaine, dans celle de la gratuité. La mutualisation ne solidifie rien, ne lie rien : elle lyse ! Elle détruit à la fois la notion d'équipe en éliminant la transcendance humaine qui lui est associée, ainsi que celle, immanente, d'efficacité, en faisant disparaître le deuxième œil, dont l'acuité s'était affirmée au fil de l'expérience professionnelle, autorisant une discussion entre soignants et instaurant un contrepois utile contre la rationalité de l'erreur. Elle institue une situation de soin où toute spontanéité et toute initiative, tant subjectives qu'intersubjectives, sont évacuées et sacrifiées sur l'autel de la planification, du tableau de bord !

Face au malade, la présence reste indispensable. Mais la rotation du personnel ne lui confère qu'une parodie, qu'une apparence, qu'une contrefaçon de présence, celle qui s'inscrit dans *l'instant* et non plus dans une *durée*. Alors même que le patient n'est pas en dehors de lui-même (il n'a pas le diabète, il est diabétique) on produit des soignants dont le savoir est en dehors d'eux-mêmes, figé dans des protocoles. A la rencontre, se substitue la découverte dénaturant la notion d'*anticipation* contributive du sens du soin, en la reléguant dans la sphère de *l'a-posteriori*. Comment anticiper ce qu'on est entrain de découvrir ? Cette subversion de la temporalité de la relation de soin, détruit à terme le sens de ce dernier, quand ses

²⁴⁶ Il y a dans la notion de solidarité une notion de générosité absente dans le système anonyme de mutualisation où tout par du moi pour revenir au soi.

conséquences viennent contredire ses projets de responsabilité envers le malade. Peut-on être responsable de ce que l'on ne connaît pas, de ce que l'on côtoie sans être co-présent, de ce que l'on ne rencontrera plus ? Comment développer sa *capabilité*²⁴⁷. Où est le *Qui* ?

Cette mutualisation des *moyens*, il s'agit ici des soignants, semble plus trouver sa raison d'être dans l'intention économique première de les diminuer que dans l'ambition proclamée d'améliorer de la qualité des soins²⁴⁸. Cette culture modélisée (*ça poole* !) loin d'assurer la continuité des soins, préside à instaurer au contraire, leur contiguïté ! Pire encore, elle s'imagine que l'expérience humaine n'a aucune connexion avec le vécu. Une logique *productrice* de sa propre maladie, nosocomiale en ce qu'elle infecte insidieusement les relations de soin. Une maladie dont le temps d'incubation va bientôt s'achever et qui ne peut que susciter naturellement en retour une réflexion intrinsèquement *pôle-émique* !

On pourrait évoquer l'intérêt de la polyvalence et considérer qu'une équitable distribution du personnel selon les besoins n'est qu'une mesure élémentaire de justice sociale. On rétorquera que la polyvalence requiert un substrat où venir se greffer, et qu'il ne faut pas prendre en otage la justice, quand le dit personnel, de soignant, est muté en *élément de production* d'un nouveau système de soins T2 A²⁴⁹ dépendant, lequel substitue à la notion de qualité de soin celle de quantité de soins produite. On pourrait considérer, suivant Kant, qu'il ne faut pas prendre les personnes comme des moyens mais toujours, en même temps, comme des fins. On pourrait ajouter, à la suite d'Hegel, que l'on voit ici à l'œuvre une manifestation de l'entendement diviseur, comme l'expression d'une rationalité qui n'appréhenderait pas la totalité du réel. Mais surtout, n'aperçoit-on pas ici, le calque (moderne) d'un processus mimétique reposant sur une confusion entre la représentation (le coût de fonctionnement de l'hôpital public) et la chose représentée (l'augmentation des dépenses publiques de santé), se déroulant, à l'insu même de ses instigateurs selon plusieurs phases 1) Une crise = dérapage des coûts de la santé. 2) Un scandale : la raison de ce dérapage avec une rivalité entre deux

²⁴⁷. La notion de *capabilités* est issue des travaux du prix Nobel 1978 d'économie, Amartya Sen, de nationalité indienne, lequel cherchait à prendre en compte les « sentiments moraux » dans les comportements économiques. Il s'agit pour l'auteur d'accorder à chacun la capacité de pouvoir transformer les libertés abstraites en opportunités réelles pour lui. Paul Ricoeur voit dans la notion un prolongement de sa réflexion sur l'« homme capable ». Le soin peut être pris comme une occasion de remobilisation des *capabilités* d'autrui, une réflexion dont la condition de base nécessite plus qu'un contact entre le patient et le soignant. Philippe, *l'autonomie comme expression des capabilités*, Ethique et Santé, Masson, p. 74-77.

²⁴⁸. J'avais présenté au Congrès des espaces éthiques de Tours en 2007, une présentation intitulée « *contiguïté des soins : une nouvelle maladie nosocomiale* » où j'exposai le risque pour le patient de cette gestion. Une prémonition qui hélas semble se confirmer. Dans un article de première page du monde du 31 décembre 2008, *La qualité de l'hôpital public est mise en cause* on peut lire : dans une démarche inédite, en novembre, l'ensemble des présidents des Comités consultatifs médicaux des 37 hôpitaux de l'AP-HP ont dénoncé « l'étranglement financier délibéré » de leurs établissements et des « restrictions budgétaires sans objectifs médicaux » aboutissant à une « paupérisation de nos hôpitaux et à un découragement de l'ensemble des personnels ».

²⁴⁹. La T²A correspond à une tarification à l'activité.

systèmes de soin aboutissant à la désignation du coupable = l'hôpital public avec ses boucs émissaires, les soignants et les malades ; une manifestation s'inscrivant dans la production d'un mythe : *l'hôpital entreprise*. 3) La célébration à venir des sauveurs : les patients eux-mêmes reconnus comme tels en ce qu'ils consentiraient, à terme et à leur insu, à leur propre sacrifice. Le mythe est un récit servi par un langage qui n'est pas un *logos*²⁵⁰, mais un récit qui a des fonctions débouchant sur des fonctions : des rites, se modifiant selon les besoins de la cité. Dans le mythe de l'hôpital entreprise, le rite est un sacrifice : décentrement de la fonction de soignant qui de « au service de » passe à celle de « prestataire de service ». A son insu, le sacrifié est bien le patient.

Ainsi, l'irruption du langage de la sphère de la gestion dans celle des soins n'est pas neutre. L'autonomie insidieuse du discours ne risque-t-elle pas de réduire l'organisation des soins à du management standard, avec le risque de la soumettre à l'aune d'une évaluation paradigmatique galiléo-financière bien connue : ce qui ne se mesure pas n'existe pas ?

Certes, un hôpital mal géré ne répond pas au souci éthique de justice distributive, mais chercher à mesurer la durée d'une présence nous renverrait inévitablement à la mesure d'une temporalité qui est l'autre de celle en jeu dans la médicalité.

J'ai de ce patient une perception qui me met en contact direct avec lui, avais-je souligné. J'ai une conscience de sa présence « en chair et en os » qui atteste que l'anesthésie ne suspend pas sa temporalité. L'acte opératoire et l'anesthésie s'inscrivent dans une durée qui est celle, actuellement passagère, de sa maladie. J'attends donc, que ce patient ouvre les yeux pour croiser et capter son regard et lui dire, sachant qu'il peut m'entendre « tout va bien » ; je lui ai pris la main pour lui témoigner d'une présence à ses côtés²⁵¹. Et maintenant, voilà qu'il me demande *qui* je suis. Il faut que je lui rappelle son histoire : une relation s'installe, un dire va se produire entre nous, qui n'est plus de l'ordre du physiologique mais du rapport intersubjectif. *Quand je dis que mon malade est réveillé, je dis qu'il existe entre lui et moi une relation qui n'est plus simplement sujet-objet.*

Ce patient n'existe pas, dans ma conscience sur un mode sujet-objet mais bien selon un mode sujet-sujet, une intersubjectivité s'appuyant sur une conversion de mon regard et de ma pensée, laissant l'être des choses apparaître à ma conscience. C'est selon Husserl, en allant « vers les choses mêmes²⁵² » qu'il sera possible de séparer de sa genèse le contenu

²⁵⁰ Le langage est ce par où passe la pensée, laquelle en dissociant le mot de la chose, pèse et métamorphose le réel. Le langage gestionnaire, vénéré comme tel, est imperméable à toute pensée, et toute réflexion : sa prononciation, comme magique, a valeur opératoire immédiate. On relève actuellement bien d'autres termes équivalents dans pratiquement tous les divers comptes rendus de certaines réunions médico-administratives.

²⁵¹ . Et aussi, pour qu'il n'aille pas arracher son pansement !

²⁵² . Notre patient, ici endormi, et qui n'est pas une « chose »

phénoménal d'un processus, permettant alors au phénomène de nous livrer de l'essence. A aucun moment, nous n'avons eu conscience qu'il s'agissait d'un objet matériel mais d'un objet de conscience. Husserl décrit ainsi la structure de la conscience : « *tout état de conscience en général est, en lui-même, conscience de quelque chose, quoi qu'il en soit de l'existence réelle de cet objet et quelque abstention que je fasse, dans l'attitude transcendantale qui est la mienne, de la position de cette existence et de tous les actes de l'attitude naturelle. Par conséquent, il faudra élargir le contenu de l'ego cogito transcendantal, lui ajouter un élément nouveau et dire que tout cogito ou encore que tout état de conscience « vise » quelque chose et qu'il porte en lui-même en tant que « visée » son cogitatum respectif.*²⁵³ « Toute conscience est conscience de quelque chose » : puisque chaque acte de conscience possède, de part son essence, un objet, je peux être certain d'au moins une chose : que « j'ai » les objets de ma conscience. Husserl critique la conception substantialiste de la conscience, et bien que s'inscrivant dans la lignée de Descartes, refuse l'idée selon laquelle la conscience serait une chose. Ce qui définit la conscience, c'est son intentionnalité : toute conscience est conscience de quelque chose ou vise quelque chose. Tout *cogito* (acte de pensée) vise un *cogitatum* (contenu de pensée) que ce contenu soit réel ou non. La phénoménologie de la conscience parvient à saisir justement les choses isolées, arrachées à leur corrélation fonctionnelle et semble les rattacher à l'homme grâce au « flux de conscience ». C'est dans cette intentionnalité que réside le regard phénoménologique, éthique en ce qu'il est un regard avec les choses et l'Autre (en chair et en os). Pour qu'il y ait une relation éthique véritable, cette dernière doit s'établir nécessairement avec l'Autre et non avec sa représentation. Husserl rompt avec l'attitude naturelle, consistant à ne voir dans le monde que son propre monde, et qui consiste à poser l'existence des objets dont nous avons conscience. A l'attitude naturelle²⁵⁴, Husserl substitue une autre attitude, transcendantale. Les objets de notre conscience ne nous parviennent plus à travers le carcan préconçu²⁵⁵ de leur

²⁵³ . Husserl, *Méditation cartésiennes*, Vrin, p. 28.

²⁵⁴ . Il convient de bien marquer la distinction capitale entre conscience empirique, fille d'une attitude naturelle, et la conscience phénoménologique dont il est question ici. Alors que celle-là renvoie à l'expérience, celle-ci renvoie à l'intentionnalité. L'occasion de rappeler que c'est Locke le père de la conscience empiriste, et non Descartes. Kant reproche à tort à Descartes d'avoir confondu conscience empirique et conscience transcendantale. Il réfute ainsi l'affirmation cartésienne consistant à poser l'expérience du *Cogito* comme conscience de soi. Pour lui, il n'y a pas de conscience de soi sans conscience d'objet (pas d'expérience interne sans « la supposition de l'expérience externe »). Ainsi, l'expérience interne, indubitable pour Descartes, (ressortissant à un idéalisme problématique pour Kant) n'est possible que sous la supposition de l'expérience externe : la conscience cartésienne n'est, ne peut dès lors qu'être empirique. Et Kant de postuler par un théorème : « la simple conscience, *mais empiriquement déterminée*, de ma propre existence prouve l'existence des objets dans l'espace hors de moi ». Kant, *Critique de la Raison Pure, réfutation de l'idéalisme*, Alain Renaut, Aubier, p. 282-3.

²⁵⁵ . Le phénoménologue opère une réduction -reconduction- aux choses mêmes en n'admettant aucune connaissance préalable comme déjà donnée ; la condition de possibilité de cette attitude est la mise entre parenthèse -*epoche*- du monde transcendant, celui produit par une attitude naturelle.

position d'existence pour nous, mais ce sont eux qui délivrent pour nous leur propre essence qui leur est immanente. Pour Sartre, il est même impossible d'entrer dans une conscience pour y trouver des contenus de conscience, car si la conscience est bien conscience de quelque chose, elle n'est plus rien d'autre qu'un rapport avec le monde. « *Si par impossible, vous entriez « dans » une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de « dedans »*²⁵⁶. C'est à l'intérieur de cette intentionnalité que se situe le rapport avec l'autre. Ainsi, à la question de savoir comment, le sujet (médecin ou soignant) peut sortir de lui même pour atteindre l'objet (l'autre, le malade), ou à celle de savoir comment la perception phénoménologique nous met en contact direct avec le patient constitué « en chair et en os », la réponse consiste dans l'intentionnalité de la conscience. L'intention est l'acte par lequel la conscience donne un sens aux données de la perception. La conscience est donatrice de sens, si bien que dans la mesure où être c'est être donné, on ne peut plus substituer des représentations aux choses elles-mêmes. L'intentionnalité établit un rapport essentiel de l'homme au monde, un monde phénoménologique en ce qu'il désigne la partie du monde extérieur à notre conscience que nous partageons avec les autres consciences. Quand mon malade est réveillé, il existe entre lui et moi une relation intersubjective, inter-mondaine, pourrait-on dire aussi, car nous vivons, *rendus intentionnés*, dans le même monde. Cette dernière remarque répond à la critique qui pourrait être adressée au regard phénoménologique de Babinski. *Babinski a constitué la malade comme sujet et comme conscience. La conscience de Babinski rencontre une autre conscience qui lui est tout à la fois immanente et transcendante. La rencontre se fait dans le flux de sa temporalité à lui, sans référence au temps objectif. Mais son regard phénoménologique encourt le reproche que l'aperception qu'il a de sa malade se déploie dans son temps à lui*²⁵⁷. Cette critique faite à la phénoménologie comme soumettant l'alter-ego à l'ego ne tient pas : la temporalité de son réveil n'appartient qu'au malade et qu'à lui seul. Son monde est le sien, mais déjà là, il est également le mien, ce qui autorise notre rencontre : mon patient n'est plus une réalité extérieure à ma conscience car il s'est donné à elle comme objet intentionnel. Pour Husserl, objectivité signifie intersubjectivité.²⁵⁸

Le réveil est une attente. Mais de quelle nature est le temps de cette attente ?

Le temps est nécessairement de nature objective en ce qu'il est attendu, guetté : on parlera ainsi de retard de réveil comme incident anesthésique, lequel sera reporté dans le

²⁵⁶ . Sartre, *Situations, I*, Idées, Gallimard, p.40.

²⁵⁷ . Michel Geoffroy, *La patience et l'inquiétude*, Romillat, 2004, p.58.

²⁵⁸ . *Ib*, p. 55. Michel Geoffroy développe : *cette intersubjectivité est régulée par l'empathie, lieu de constitution du sens d'autrui à partir de moi-même...L'empathie permet de constituer l'alter-ego à partir de l'ego sans pour autant sacrifier la radicale altérité d'autrui...*

dossier du patient pour signaler une idiosyncrasie. Cette information incitera à diminuer les futures posologies lors d'une nouvelle anesthésie. Mais c'est aussi une durée que donne ce patient-objet à ma conscience, tout objet de la conscience étant, comme le montre l'*epoche*, temporel, durant une durée nécessaire, la sienne, son être étant d'être continu. Dans le présent de la conscience intentionnelle, la perception du patient inclut sa temporalité. Appeler son correspondant à son téléphone mobile *sans contrainte de temps*, signifie exactement qu'il peut être appelé durant un laps de temps s'étalant de 24 h/24 et 7j/7 mais non selon une durée illimitée : la barrière entre le temps objectif et la durée est que le premier se compte et que la durée ressortit à une perception subjective, non mesurable. L'exemple du réveil illustre l'importance de la temporalité, à l'œuvre sous forme de durée, dans la conscience phénoménologique. Une temporalité qui permet l'appréhension de la vie « en chair et en os ». La pensée phénoménologique permet de constituer une altérité en accordant à autrui spatialité et temporalité. Le regard phénoménologique possède cette disposition particulière à tenir compte du temps de l'autre. Michel Geoffroy nomme « patience » cette temporalité constitutive de l'altérité de l'autre²⁵⁹. Être patient, c'est mettre hors-jeu sa propre temporalité. La patience permet un hors de soi vers l'autre à l'origine de la sollicitude. La patience est cette présence pour l'autre, non chiffrable, qui permet une co-présence avec autrui.

Quand mon malade est réveillé, il existe entre lui et moi une relation qui n'est plus celle de type sujet-objet. L'intentionnalité de la conscience permet d'avoir conscience d'une présence en chair et en os qui en constitue le phénomène. Cette conscience d'autrui et constituée par lui, manifeste ce que le regard comme regard avec les choses et l'autre reçoit d'eux.

Cette intentionnalité, c'est d'ailleurs ce que j'observe dans ma pratique.

Mon activité clinique ne se cantonne pas seulement à la pratique de l'anesthésie des patients opérés mais se poursuit aussi dans les autres secteurs de soins, tels les unités d'hospitalisation, le service de réanimation et le secteur de la consultation pré-anesthésique. Cette intentionnalité de la conscience telle que nous venons de l'aborder avec l'exemple du réveil anesthésique, nous allons la retrouver ailleurs à l'œuvre, comme un fil conducteur capital, en ce qu'il arrime l'activité clinique à la réflexion sur le sens du soin.

²⁵⁹ . Michel Geoffroy, *Un bon médecin, Op. cit.* p.87 et Sq : *La patience est le nom de cette vertu qui permet de poser un regard sur l'autre qui ne soit pas réifiant.*

Approche phénoménologique du patient en état végétatif²⁶⁰

Sortant du bloc opératoire, je repasse par le service de réanimation où séjourne un patient dit en *état végétatif*, en attente de transfert vers un centre spécialisé. On confond souvent coma et *état végétatif* : les trois principaux critères du coma sont l'absence d'ouverture des yeux, l'absence d'activité verbale et l'absence de réponse aux ordres simples. Si le patient en état végétatif n'est pas dans le coma, comment le définir ? La détermination positive tombe, sèche et impersonnelle, nous renvoyant à un cadre nosologique, dans lequel se noie le patient de manière anonyme. « Le malade en état végétatif persistant a les yeux ouverts quand il ne dort pas, des cycles veilles sommeils (bien que désynchronisés), des mouvements oculaires et peut même suivre du regard ». L'origine de son appellation provient du verbe végéter signifiant *vivre une pauvre vie corporelle sans activité intellectuelle ni relation sociale*. Les familles perçoivent dans le mot végétatif une connotation péjorative et le ressentent de façon douloureuse car elles n'ignorent pas que le terme renvoie étymologiquement à la notion de végétal, de plante, de légume. N'allons pas pour autant, dans une rétrospective anachronique incriminer Aristote dans cette réduction au motif qu'il aurait qualifiée de végétative la partie inférieure de l'âme, celle-ci, dénuée de toutes fonctions supérieures, étant dévolue aux plantes.

Notons que si le terme de coma est impropre à caractériser un tel patient, celui d'*état* ne lui convient pas mieux. En définissant le patient par sa maladie, on débouche, ici encore plus qu'ailleurs à une impasse en ce qui concerne son devenir d'homme. A-t-on le droit d'assigner à la fonction cérébrale celui de dire ce qu'est l'homme ?

Critique du terme « état »

Qu'appelle t-on « état » ? Il faut avoir conscience que les mots présentent un grand intérêt pour la volonté de puissance. Nommer, c'est d'abord prendre le pouvoir sur les choses. « *En communiquant aux autres les noms que l'on a imposé aux choses, on leur transmet ou impose notre manière de voir le monde* » écrit Hannah Arendt qui ajoute : « *Dès que nous voulons dire qui est quelqu'un notre vocabulaire même nous entraîne à dire ce qu'il est... Nous nous mettons à décrire un type, un caractère au vieux sens du mot et le résultat est que son unicité spécifique nous échappe* ». ²⁶¹ La notion d'état sous-tend un ordre des mesures. Une classification qui renvoie au besoin de chiffrer dont la médecine comme science

²⁶⁰ . Le syndrome d'état végétatif permanent fut décrit par Jennett et Plum dans les années 1970. Les auteurs le caractérisèrent initialement par une perte de conscience irréversible alors que le patient présente des cycles de veille-sommeil ainsi qu'un contrôle spontané des régulations normales des principales fonctions vitales (cardio-pulmonaires notamment) , grâce à une relative intégrité du tronc cérébral. Jennett B, Plum F, *Persistent vegetative state after brain damage : a syndrome in search of a name*. The Lancet, 1972, April 1, 1, 734-737.

²⁶¹ . Harendt Hannah, *Conditions de l'homme moderne*, Agora, Calmann-lévy, 1961 et 1983, p. 238.

appliquée nous donne l'exemple dans sa pratique la plus quotidienne. Mesurer, classer, a quelque chose de confortable et de pratique pour notre esprit. C'est ce goût de la hiérarchie qui fonde les mesures. Une mesure est quelque chose qui compare une même caractéristique dans deux objets. Le problème est alors de définir l'essence du commensurable. Notre appétit des classements et des hiérarchies nous pousse à mesurer des choses qui n'ont pas de sens. Le *QI* par exemple, ne mesure rien, mais tente d'uni-dimensionner ce qui est par définition multidimensionnel. Le calcul sur l'humain a toujours quelque chose de paradoxal : des chiffres sont donnés sans nous dire ce qu'ils signifient ! Mais est-ce aussi certain : n'y a-t-il pas là l'exercice d'un pouvoir plus ou moins exprimé ?

L'état s'inscrit entre un commencement et une fin. Qui décide du commencement et de la fin ? Le concept *d'état* est-il en rapport avec la physiologie du malade ou avec notre représentation du malade ? Est-ce *l'état* qui règle notre conduite ou un choix implicite qui dénature la fin de vie, *celui que « ça ne vaut plus la peine » de vivre quand on n'est que vivant*²⁶². L'état implique une stabilité, une durée indéterminée dans le temps. La notion d'état végétatif, nous renvoie dans une durée de l'espace et du temps, nous enfermant dans une seule vision de phénomènes. N'y a-t-il pas une confusion en ce qui concerne notre conduite entre celle liée à *l'état* de la personne et celle liée à la *durée* que l'on prête à cet état ? Il conviendrait de substituer à la notion d'état celle de stade, autant pour permettre l'idée d'une possibilité d'évolution du patient, que pour éviter par le langage (*logos pharmakon*) de l'assigner à résidence pour une durée indéterminée. Alors que la notion d'état renvoie à une équivalence de sécurité, de sûreté, de certitude, celle de stade illustre une situation instable et fugace, remplie d'incertitude, non figée, mouvante, délicate, un passage périlleux qui en appelle aussi bien à une évolution réversible, *stade de récupération*, qu'à la condition tragique de l'homme, comme l'exprime pleinement le terme de *stade terminal*. Comment définir l'irréversibilité d'un état ? Ce dernier ne devient-il pas irréversible quand on cesse de faire ce qu'on fait pour le rendre réversible ? Le regard porté est la condition de possibilité de l'irréversibilité : changeant d'esprit, il n'est plus contemplation de l'ontique ou vision du phénomène, mais de l'Autre.

Cette modification du regard libère le patient en *état végétatif* de sa *garde à vue*.

²⁶². Un choix qui distingue deux vies, l'une comme pur processus biologique, reflet phénoménal du vivant, et une autre, la vraie vie, celle que manifeste la personne autonome dans son rapport à autrui. Bref, une vie automatique et une autre autonome. Le problème est que l'on peut bien avoir un jugement sur les qualités de vie, elles ne nous appartiennent pas et personne ne peut dire à la place de la personne ce qu'est sa qualité de vie.

Approche phénoménologique

Le patient en *état végétatif* constitue une situation déroutante pour tous les acteurs de soin étant donnée l'incertitude de l'état paradoxal d'un patient qui a été arraché à la mort pour vivre privé de ce qui apparaît comme la principale richesse de l'existence humaine : la possibilité de communiquer avec autrui.

C'est par une description phénoménologique que nous pourrions découvrir ces patients sans recourir aux définitions positives globalisantes. La phénoménologie, démarche existentielle pour nous faire rencontrer un vécu avant même toute réflexion sur ce qu'il représente, s'appuie sur une démarche de l'esprit imposant une conversion du regard et de la pensée. La phénoménologie de la conscience postule, nous l'avons vu, qu'à chaque acte de conscience correspond un objet, un objet de conscience. Par exemple, l'arbre *vu*, l'arbre comme objet de ma conscience, n'a pas à être l'arbre « effectif », il est en tous cas l'objet effectif de ma conscience. C'est en allant « vers les choses mêmes », les *data hylétiques*, qu'il sera possible d'accéder directement à leur contenu phénoménal et d'atteindre à leur essence immanente. Comment atteindre l'essence du patient en état végétatif ?

Écoutons la description qu'en font des soignantes anonymes, Sophie et Virginie : « *Pour nous, soignants, la toilette reste le moment privilégié. Chaque jour est différent, nos patients n'ayant pas toujours les mêmes attitudes, plaintes ou mimiques. Au moment propice de la stimulation, nous ne nous posons pas la question de savoir s'ils nous entendent ou pas : pour nous il est évident que oui* ». ²⁶³ On peut voir ici, avec cette option *a priori* d'attribution d'audition, comme l'expression d'une *capabilité* ²⁶⁴ octroyée à ces patients vulnérables, pour leur faire recouvrer une partie de leur autonomie perdue. Et Sophie et Virginie d'ajouter « *Etranges patients : étendus ou recroquevillés, les yeux grands ouverts, ils sont éveillés ou endormis, sursautant aux bruits, gémissant à la douleur, ils ne parlent pas, ils ne communiquent pas, ils sont sans réponses* ». ²⁶⁵ Comment communiquer dans de telles conditions ? Communication : leur parler aussi, nous disent les infirmières non pour ce qu'ils entendraient mais pour éviter un acte de soin anonyme, pour leur rendre leur identité en leur délivrant un soin non répétitif. Les proches des patients comateux nous expliquent, et nous apprennent aussi, les raisons de ce besoin de parler avec eux : « besoin de parler avec, de parler pour eux, pour les faire vivre, les garder vivants ». Pedro Aldomovar dans son film

²⁶³. M, Leleu, *La lettre*, Espace-éthique AP-HP, humanité quotidienne du soin, 15-18, hiver-été, 2002, p.123.

²⁶⁴. Svandra P, *L'autonomie comme expression des « capabilités »*, Ethique & Santé, 2007, Elsevier Masson ; « *La capacité ou capabilité ne peut se comprendre qu'à partir de son revers, la vulnérabilité. En ce sens, seul un être fragile peut être appelé à devenir autonome. Il s'agit dès lors de considérer l'homme et particulièrement le malade, à la fois comme vulnérable, donc souffrant et capable, donc, agissant.*

²⁶⁵. S. Vandendriessche, V.Morin, *La lettre*, Espace éthique, AP-HP, 15-18, hiver-été, 2002, *Témoignage, ce que les soignants éprouvent*, Espace p. 129

« *Parle avec-elle*²⁶⁶ », reprend aussi ce thème. La communication ne passe pas seulement par la parole, quand bien même le « je parle » signifie un « je te parle ». Parler avec ne se limite pas seulement à l'échange verbal. Communiquer c'est être attentif à autrui, et constitue à ce titre une modalité d'être-avec. L'infirmier Benigno, amoureux de la danseuse Alicia en état végétatif vit pour elle, la *remplace* en lui faisant don de sa présence. Il prend soin de son corps, pour qu'elle puisse un jour danser de nouveau. Il lui coupe les cheveux comme ils l'étaient à son arrivée quatre ans auparavant au cas où elle sortirait demain du coma. Quelles réponses Bénigno attend d'Alicia ? En lui donnant sa tendresse, il la maintient en vie. Mais son amour succombe à son désir : un amour ici au-delà du bien ! Il la *viole*²⁶⁷, puis se suicidera. Entre temps il refait l'expérience d'Alicia en devenant à son tour mort-vivant et demande à Marco, le journaliste aux yeux tristes en raison d'une incapacité à partager ses émotions, qu'il vienne lui parler sur sa tombe les jours de pluie²⁶⁸, comme il l'avait fait avec elle alors qu'on la croyait perdue. La parole est source de vie, car on parle à quelqu'un, *avec elle*. La dernière phrase du film « *un de ces jours il faudra qu'on parle !* » en donne la leçon : ce n'est pas parce que l'on sait parler que l'on sait se parler, encore moins aux patients en états végétatifs ou pauci-relationnels.

Les choses semblent claires : pour exister, il faut être reconnu par autrui²⁶⁹. Cette reconnaissance passe, pour le patient, par une considération de l'effectivité de sa présence, accordée sans condition par l'équipe soignante. « *Quand on les touche, quand on les sent réagir, une vie assez bouleversante et mystérieuse se manifeste* ». ²⁷⁰ Une présence qui se révèle une réalité troublante, concrète, encombrante et bouleversante, justifiant une prise en charge humaine et attentive. La relation s'établit avec eux par l'intermédiaire de la musique, du toucher, du regard, de la voix : établir une communication sans parole. Bien que condamnés, ils sont vivants, mais surtout présents, réagissant à toutes les stimulations, et ils existent²⁷¹. A ce titre, ils ont droit, plus que les autres, car moins en mesure de le réclamer, au bien-être.

²⁶⁶ . Aldomovar Pedro, *Hable con ella*, 2002. Un film humaniste sur le don absolu de soi. Un film d'amour, mais qui pose la question de l'amour désintéressé. L'amour-fou autorise-t-il tout ?

²⁶⁷ . On pourrait comprendre aussi : il lui donne la vie en la fécondant (à son insu) pour que cette vie se propage à son tour en elle et la sorte du coma. Une option non retenue car ne correspondant pas à ce que j'ai ressenti en voyant le film : le désir de Benigno à l'égard d'Alicia était trop patent ! Et ce n'est pas avec la parole qu'il lui donne la vie ! Le « parle avec elle », s'adresse plus à Marco, incapable de parler ...

²⁶⁸ . Jours heureux où il était tombé amoureux d'Alicia.

²⁶⁹ . Nous reprendrons plus loin le thème de la reconnaissance développé par Hegel : exister, c'est être reconnu comme conscience de soi. Le problème est de savoir si cette reconnaissance de la conscience de soi humaine est suspendue ou non à des conditions. Dès lors, quelles seraient-elles, et surtout, qui les poserait ?

²⁷⁰ . Maricourt C, *la lettre*, Espace éthique, AP-HP, La lettre, Etats végétatifs prolongés, 15-18, 2002, p. 125.

²⁷¹ . Tous ceux qui côtoient un malade en état végétatif chronique savent reconnaître les moments où le patient est paisible et ceux où il présente des signes manifestes d'inconfort : sueurs profuses, horripilation, grimaces, tachycardie, tachypnée. Tout doit être mis en œuvre sans retard pour trouver la cause de cet inconfort, le mieux étant de prévenir ces situations.

La démarche phénoménologique autorise la découverte de quelqu'Un en état végétatif. Elle s'oppose à une autre appréciation de ce quelqu'Un posée notamment par la sempiternelle et ultime question : est-ce que les patients en état végétatif ont une conscience ?²⁷² Une question à laquelle nous ne pouvons nous dérober, qui concentre en soi toutes les difficultés inhérentes au questionnement sur la conscience. Formulation emblématique à plus d'un titre, elle contient comme présupposé l'objectivation de la conscience, illustre la confusion sous tendue par l'assimilation de la conscience au cerveau, pose le problème de la reconnaissance de l'autre, nous interpelle sur la question de savoir si c'est la conscience qui motive le respect et qui fait la dignité. A un stade ultime elle nous enjoint de nous questionner : la conscience fait elle partie du phénomène humain ?

Pour exister, il faut être reconnu, avons-nous dit. Mais qu'est-ce que cela signifie ?

Le problème de la re-connaissance

Lors de la lecture d'un article d'une revue d'anesthésie réanimation intitulé « *la décision d'arrêt des soins en fin de vie* »²⁷³ notre attention fut attirée par une interrogation formulée par nos confrères à propos des patients en état végétatif : « *est ce que les patients en état de coma végétatif ont une conscience ?* ». Cette question leur apparaissait cruciale « *dans le cadre des décisions du médecin qui exerce son métier en son âme et conscience* ». On apprenait ensuite, en poursuivant la lecture : « *en ayant le courage de mettre en œuvre des procédures expérimentales objectives visant à approfondir l'hypothèse d'une possible autonomie de la conscience par rapport au cerveau... il deviendrait un jour possible de faire la part entre l'apparence d'une situation et sa réalité et d'effectuer des choix éthiques relatifs à la fin de vie* ».

Cette assertion suit le clivage du dualisme cartésien : si le sujet est une pensée attachée à un corps, la perte de la substance pensante, de la conscience de soi renvoie l'homme à la notion de cadavre. Dès lors, ce choix éthique pourrait être logiquement celui de l'euthanasie. Leur position aboutit à une nouvelle conception opératoire de la vie ou de la mort... Initialement définie comme cardiovasculaire par arrêt cardiaque, la mort répond actuellement au concept de mort cérébrale, définition utilitariste qui autorise la solidarité interhumaine par le don d'organe. Dans leur propos, toute manifestation de la conscience est synonyme de vie et toute absence, à contrario de mort, puisque les auteurs semblent assimiler le patient en état végétatif

²⁷² .Graftieaux Jean Pierre, « *La conscience bio* », Mémoire de DESS d'éthique médicale et hospitalière, Université de Marne la Vallée, 2004.

²⁷³ . Mourgeon E, *La décision d'arrêt des soins en fin de vie : la face cachée du malaise*, AFAR, Paris, Elsevier, vol 22, p. 262-263.

sans réponse neurophysiologique à un patient en fin de vie (dont la réalité ne serait plus qu'une apparence) auquel il peut être proposé, au nom d'une « intentionnalité éthique », la mort par décision d'arrêt thérapeutique. Le problème des explorations neurophysiologiques est celui de leur interprétation et de leur finalité. On peut leur accorder un double intérêt médical. 1) Une évaluation des voies sensorielles permettant de sélectionner une mise en œuvre de techniques appropriées de stimulation. En effet, certains rééducateurs ont montré que la privation sensorielle pouvait avoir un effet délétère chez ces patients et ont préconisés des stimuli sensoriels variés pour maintenir un niveau d'informations suffisant pour activer les structures d'éveil. 2) Elles permettraient de mettre en évidence des arguments témoignant de l'existence de fonctions cognitives éventuellement inexprimées. De telles explorations peuvent donc être pratiquées dans l'intérêt du patient avec des retombées directes pour sa prise en charge et l'information des familles. Mais que conclure en cas de résultat négatifs ? Va-t-on trouver là des arguments pour décider d'une fin de vie, au motif d'une nouvelle définition de la mort avec l'émergence d'un nouveau concept, celui de « mort corticale » ?

Peut-on définir l'humanité par son degré de conscience ?

Le rapport entre l'existence du cerveau et celle d'un être humain est bien ici au cœur du débat. La mort cérébrale, comme fin de l'activité cérébrale, est reconnue comme un critère de la mort chez l'adulte. Mais on ne peut pas en conclure que c'est le cerveau qui fait l'homme. Et pourtant on s'y acharne avec le concept de *mort corticale*, un concept déjà affirmé de manière catégorique par H.T. Engelhardt dans *The Foundation of Bioethics* : « *Etre dans le monde en tant que personne requiert, au minimum, un certain niveau de sensibilité et de conscience. Le simple maintien de fonctions biologiques ne suffit pas. Les centres supérieurs du cerveau sont nécessaires à la vie des personnes parce que, en leur absence, il n'y a même pas un minimum de conscience. Quand il n'y a pas de cerveau antérieur, il n'y a pas de personne. La simple existence d'un tronc cérébral, d'une protubérance et d'un cervelet est insuffisante à la vie d'une personne (ou même à la vie d'un esprit). Un tronc cérébral, une protubérance et un cervelet en état de fonctionnement n'assurent pas l'existence d'une personne parce qu'ils ne suffisent pas à faire émerger la conscience. En bref, si le cerveau antérieur est mort, la personne est morte.* »²⁷⁴ L'acmé du désir naît de l'accouplement des neurosciences et de l'imagerie cérébrale. Voir le cerveau, on sait faire, voir comment il pense est un des enjeux de *Neurospin*²⁷⁵. L'IRM se lance à l'assaut

²⁷⁴. Citation empruntée à l'ouvrage de Jean Michel Guerit : *l'évaluation neurophysiologique des comas, de la mort encéphalique et des états végétatifs*. Solal, 2001, note p. 26.

²⁷⁵. *Neurospin* est un nouveau centre de recherche dédié à l'exploration du cerveau à partir de système IRM à haut champ magnétique (3 tesla). Denis le Bihan, CEA, Saclay.

du cerveau avec l'espoir de décrypter son activité magnétique et d'y découvrir la conscience : ne s'agirait-il pas là que d'un phénomène naturel de plus dont il s'agirait de trouver le mécanisme ? Mieux « voir » l'activité neuronale signifie t-il mieux la comprendre ? L'imagerie ne dit rien à ce sujet mais elle a montré que les tâches cognitives complexes font intervenir plusieurs zones ; pour toute tâche cognitive, c'est un réseau qui est activé. Il n'y a pas qu'un siège unique de la conscience ! Les zones impliquées dans la conscience perceptive varient selon l'intensité du stimulus extérieur : la différence entre un état conscient *j'ai vu des images* avec mes zones du cortex pré-frontal et un état inconscient *je n'ai rien vu* (le message liminal est dit inconscient) est nette. Ne sommes nous pas revenus à une réduction (paradoxale) du réel à son seul visible, confusion dont nous croyons avoir été débarrassé depuis Galilée ? Bernadette Bensaude-Vincent, philosophe des sciences, s'inquiète du projet de convergence entre les nanotechnologies, biotechnologies, technologies de l'information et les sciences cognitives. Ces programmes visent à amplifier les performances humaines, à dépasser nos limites jusqu'au transhumanisme. C'est le retour des grandes utopies faustiennes et prométhéennes, des promesses d'immortalité. Il faut bien se poser la question du *pourquoi* des innovations technologiques, la nature de leur sens, à qui elles profitent. Nous avançons en aveugle : l'imagerie s'attaque à des domaines plus incertains : humour, tristesse, foi, désir, confiance. Les aimants vont-ils explorer nos pensées intimes ? Comment protéger ces nouvelles données privées issues de l'imagerie cérébrale ? A quand l'IRM détecteur de mensonge, outil de recrutement et test de personnalité ? L'IRM, nouveau CV anonyme ? Le risque est bien la tentation de réduction des cerveaux individuels à un cerveau universel par sommation des données. Il est donc à craindre de la recherche des nanotechniciens²⁷⁶ à propos de la conscience, l'émergence d'une *nano-conscience*, d'une *conscience –bio*.

Ces processus aveugles permettent l'émergence de la neuro-éthique. La question soulevée est la suivante : peut-on avec le secours des biotechnologies objectiver une « conscience bio » qui ferait du cerveau un équivalent substituable de la personne. Poser la question de l'objectivation de la conscience, c'est faire une saisie purement noétique de l'être conscient. C'est donc présupposer une conception matérialiste de la personne. Une question partant d'un présupposé posant la médecine comme science de la mesure de l'homme et faisant du médecin un ingénieur du corps humain. Le problème de l'état végétatif se réduirait à isoler un « Saint-Siège » de la conscience, forme particulière de matière, support des processus mentaux, dont la conscience. Une conception naturaliste de l'esprit qui réduirait l'humain, le patient en état végétatif à celui de matière.

²⁷⁶ . Et aussi des nana-techniciennes....

Le problème de la re-connaissance

La conscience constitue le lieu des relations du sujet à son monde, c'est-à-dire le milieu où se médiatisent les expériences et les projets du sujet, notamment celui d'être reconnu, au risque même d'en perdre son identité. Etre sans être reconnu, serait au sens strict n'être rien, être confronté au vide que dans le fond nous sommes. Les moralistes du XVIIIème siècle avaient montré que l'amour propre faisait de la société un théâtre hypocrite et cruel où se joue une lutte pour la reconnaissance. L'homme s'y trouvait en quelque sorte dépossédé de toute conscience originaire de soi, pour n'être plus que suspendu à ce désir de reconnaissance, à ce regard de l'autre, lieu où se constitue l'image de soi. Mais avec au bout du compte une image d'un être déchiré, divisé d'avec soi, d'un être aliéné perdu dans son désir effréné d'être admiré. Une lutte qui ne menait à aucune conscience de soi mais à une dissolution du soi.

La conscience constitue le lieu des relations du sujet à son monde, avons-nous dit, mais quelle relation avoir avec un patient en état végétatif ? Ce type de malade n'est-il pas privé en effet des trois formes de capacité définies par Ricoeur²⁷⁷ qui permettent l'autonomie : la capacité à dire, la capacité à agir et la capacité à rassembler sa propre vie dans un récit intelligible et acceptable ? Capacités qui peuvent-être dès lors mises en rapport avec des incapacités correspondantes : incapacités linguistiques, pratiques et narratives ? Quel recours laisse cette médecine au patient en état végétatif, privé de toute aptitude à communiquer avec son entourage, de se laisser connaître comme un soi ? C'est en effet le plus souvent, comme l'indique Hannah Arendt, la parole et l'action qui révèlent cette unique individualité. « *C'est par elles que les hommes se distinguent au lieu d'être simplement distincts ; ce sont les modes sous lesquels les êtres humains apparaissent les uns aux autres, non certes comme objet physiques mais en tant qu'hommes* ». ²⁷⁸ Et d'ajouter : « *Mais une vie sans parole et sans action...est littéralement morte au monde ; ce n'est plus une vie humaine, parce qu'elle n'est plus vécue parmi les hommes* ». ²⁷⁹ La conscience, la liberté, la communication avec autrui sont propres à l'homme. Que dire des humains qui en paraissent privés d'une manière inexorable ? Toute la morale repose sur la reconnaissance de l'humanité en chacun de nous comme êtres distincts, séparés, semblables. L'une des principales leçons que délivre le film de Delton Trumbo « *Johnny s'en va en guerre* » est bien celle-ci : noter que, de l'absence de signes d'une réalité humaine on ne peut déduire l'absence totale de cette réalité. Il convient de restituer au titre du film tout son sens : ne pas seulement y voir seulement un pamphlet antimilitariste, mais comprendre que le véritable combat que mène

²⁷⁷ . Ricoeur Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

²⁷⁸ . Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Agora, p.232.

²⁷⁹ . *Op.Cit.* , p. 238.

Johnny - sa guerre - est bien celui de se faire reconnaître en tant que blessé comme un authentique être humain par les personnes qui l'assistent comme une chose et non comme une personne. Le patient en état végétatif est donc frappé d'une double peine : non seulement il lui est impossible de se faire connaître comme un soi, mais encore, sa reconnaissance reste suspendue à ceux ou à celles qui vont décider ou pas d'en faire leur partenaire.

La connaissance diffère de la reconnaissance. Celle-là renvoie au problème du commencement alors que celle-ci à celui de l'origine²⁸⁰. Un exemple peut nous en être donné très simplement en comparant deux pathologies, celle engendrée par la maladie d'Alzheimer et celle du patient en état végétatif.

Pour Claudel, connaître, c'est *co-naître*, et co-naître, c'est *naître-avec*. La perte du souvenir immédiat du passé tout juste passé, (temporalité de la maladie d'Alzheimer), conduit à la démence. La temporalité est constitutive de la conscience : dès lors que nous perdons conscience du temps, nous perdons conscience de notre identité. Nous n'avons plus conscience de devenir dès lors que nous perdons celle du devenir. Mais le vieillard même dément demeure toujours la même personne pour ses enfants, car il est connu d'eux. En dépit de l'absence de communication effective, il y a relation du simple fait qu'eux, le connaissent depuis le début ! Le connaître renvoie donc au commencement, lequel nous accule à la confrontation entre le néant et l'être. L'identité du proche est préservée en raison de leur connaissance inextinguible de celle-là, qui est aussi en parti la leur, et qui s'inscrit dans une continuité naturelle et antérieure, rendant absurde l'idée même de reconnaissance. Nos parents nous reconnaissent comme leur enfant et nous les connaissons premièrement comme nos parents. Le changement de personnalité induit par la temporalité particulière de la maladie ne change pas la personne connue.

Hegel a montré le rôle fondamental joué par autrui à l'accès de sa propre dignité : pour exister comme conscience de soi humaine, il faut être reconnu par autrui. *La reconnaissance doit être abordée à son moment crucial, lorsqu'elle est à la fois exigée, suspendue, refusée, menacée, ce qui nous reconduit à l'épure développée par Hegel dans sa dialectique du maître et de l'esclave*²⁸¹. Car si l'être de l'autre dépend de ma reconnaissance au sein d'une relation, c'est que j'en suis le maître. (la maîtrise sur l'être, telle est l'essence de la maîtrise). Qui ne voit dans cette reconnaissance, l'expression d'un pouvoir temporel sur l'être et son devenir ? De surcroît, cette relation rend le patient prisonnier d'une *ontologie relationniste* comme le

²⁸⁰ . Dominique Folscheid, *Ethique, la vie en question*, « l'embryon ou notre plus que prochain », 4, 1992, p.20-43 : *Avant le commencement, il n'y a rien ; au commencement, il y a du déjà commencé, qui nous plante dans la continuité positive.*

²⁸¹ . *Ibid*, p. 25.

démontre Dominique Folscheid à propos de l'embryon. *Le sous-personnalisme devient suspect quand il s'agit de décrire l'homme comme être de relations intersubjectives, car de deux choses l'une : ou bien l'on reste au niveau psychologique (où l'on juge de la personnalité et non de la personne de l'autre, ce qui implique qu'il y ait des personnes qui soient plus personnes que d'autres, en fonction du degré de richesse de leur personnalité, ou de leur niveau de conscience) ou bien l'on instaure plus ou moins discrètement une véritable « ontologie relationniste » qui veut que l'homme soit constitué dans son être par sa relation à l'autre homme.* Une ontologie relationniste qui n'est qu'une anti-ontologie, un nihilisme métaphysique : il n'y a pas d'être, seulement de la relation. Même reconnu l'être humain n'est plus que le croisement provisoire et fugace de relations interpersonnelles. Le fait d'inscrire la reconnaissance dans un devoir ne change rien. La déontologie n'ayant aucun impact sur l'ontologie, elle ne peut corriger ni le déficit d'être, ni la position donnant à chacun une totale maîtrise sur l'autre. Le problème du patient en état végétatif renvoie à *l'origine, qui fonde l'être dans l'être à tout moment de son être*²⁸².

Dominique Folscheid est clair : nous en sommes bien revenu au problème de l'origine. Si l'on fait du cerveau la définition de l'homme, le patient en état végétatif, du seul fait de son état, est disqualifié comme tel : il ne s'agit plus de fonder l'être dans l'être à tout moment de son être mais bien de le dissoudre. Mais si l'on pose que la question de l'origine ne peut être dissociée de celle de la dignité, si l'on considère la dignité comme consubstantielle à l'être, ce dernier ne dépend plus de relations de quelques natures qu'elles soient. La dignité immanente à son humaine et primitive condition protège l'être de toute tentative de reconnaissance par autrui et donc de maîtrise sur lui.

La question de la dignité : origine et fondement

Initialement, la dignité humaine relève d'une intuition de la religion chrétienne, celle du caractère sacré de l'homme, lequel entretient des liens avec l'Idée de Dieu, puisqu'il est fait à son Image ! Mais, image de Dieu, il n'est qu'elle, et c'est pourquoi il est mortel. Ainsi, l'idée de dignité est bien le pressentiment essentiel d'une réalité ontologique fondée dans la transcendance. Le concept de dignité fut repris à la renaissance par Pic de la Mirandole²⁸³. Pic fait de l'homme un microcosme composé des trois ordres de réalité : le monde intellectuel de Dieu et des anges, le monde céleste, et celui des êtres terrestres. Ces éléments infus dans la substance humaine sont le corps, l'âme et l'esprit. Cette conception

²⁸² . *Ibid.* p. 25.

²⁸³ . Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494. Philosophe de la conciliation de l'un et du multiple, de Dieu et du monde, son centre d'intérêt intellectuel fut la réconciliation de la théologie et de la philosophie : *Philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet.*

microcosmique de l'homme lui confère sa dignité en ce qu'il n'est pas seulement composé de deux natures corporelle et intellectuelle. Ce par quoi il occupe une position privilégiée et même exceptionnelle parmi toutes les créatures est qu'il est un être libre en ce qu'il se donne son essence à lui-même : il est ce qu'il devient et devient ce qu'il se fait. L'homme est l'artisan de son propre destin : d'où sa dignité essentielle²⁸⁴. L'homme ne s'accomplit véritablement qu'en agissant sur la base d'une libre décision et la libre soumission à la loi divine constitue de sa part un acte créateur.

Mais comment fonder cette dignité, sans recourir à la religion ? En l'attribuant au droit²⁸⁵. L'article premier de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 stipule : « *Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir envers les autres dans un esprit de fraternité* ». La philosophie des Droits se substitue à la démarche théologique, pour prévenir toute incursion de pensée totalitaire souhaitant délier l'idée de dignité de celle de l'homme. Au siècle des Lumières, l'idée de dignité abandonne donc son fondement chrétien, pour trouver sa justification dans des définitions²⁸⁶. C'est par celles attribuées à l'homme, en particulier celles de liberté et d'égalité, que la pensée de Droits impose universellement l'idée de dignité. Le Droit utilisé est un droit supérieur, imprescriptible, indérogeable et préalable à tous les autres, se posant en substitut, pour la dignité, de la garantie ontologique considérée comme perdue. Mais voilà : la constitution juridique dégage certes l'idée de toute transcendance mais oublie l'homme en ne faisant que poser des déterminations universelles communes à l'espèce. La voie juridique ne qualifie les êtres que de l'extérieur, *comme des objets de science*²⁸⁷.

Kant nous donne dans la deuxième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* les fondements philosophiques et rationnels de l'idée de dignité humaine, qui ne sont pas d'essence religieuse. Si la morale kantienne semble chrétienne, elle repose sur la raison et sur une dissociation entre l'exigence morale et l'espérance du salut : l'homme doit agir

²⁸⁴ . *De dignitate hominis*, trad. P M Cordier, in *Jean pic de la mirandole*, Paris, 1957. Le discours sur la dignité de l'homme est une des idées centrales de son œuvre. L'homme n'est pas soumis à un supra déterminisme aveugle et terrifiant : sa dignité repose à part égale sur son libre arbitre et sur sa raison, et la puissance de Dieu, créateur et maître. Pic introduit, avec la liberté, comme agent de l'histoire et facteur de différenciation, le libre mouvement dialectique de la pensée.

²⁸⁵ . Le Droit civil français précise dans le code civil, article 16 et suivants, le principe de la dignité du corps humain et corrélativement celui de son indisponibilité. La loi assure la primauté de la personne, interdit toute atteinte à la dignité de celle-ci et garantit le respect de l'être humain dès le commencement de la vie. Ainsi, la dignité d'une personne ne résulte pas de son aspect extérieur ou de sa capacité à communiquer, mais de sa condition d'être humain, condition sans condition.

²⁸⁶ . Sauf en ce qui concerne Kant, lequel n'enferme pas la dignité de l'homme dans une définition qui pourrait être contestée, mais en l'opposant aux éléments constitutifs d'un prix (échange, équivalence)

²⁸⁷ . Millon-Delsol Chantal , *les fondements de l'idée de dignité humaine*, Ethique, vie en question, 1992, Editions Universitaires, 4, p. 91-97.

comme s'il était athée. Il poursuit la voie juridique mais en la fondant sur l'intériorité et l'intention libre du sujet, établissant la grandeur de l'homme dans sa capacité même à engendrer la loi morale. Le sujet moral sera celui qui n'est soumis qu'à une seule législation, la sienne, en tant que celle-ci est universelle²⁸⁸. L'homme, comme être raisonnable ne pourra s'appeler « personne » que parce que sa nature le désigne comme fin en soi et jamais comme moyen, comme nous l'indique Kant avec la seconde formulation qu'il donne à son impératif : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen » [49]. Toutes les personnes qui se réclameront d'un tel agir moral rationnel le feront au titre d'un même concept, celui de « règne des fins » : « Or, par règne j'entends la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes.[61] Dans le règne des fins tout a un prix ou une dignité. Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité[67]...Ce qui constitue la condition qui seule peut faire que quelque chose est une fin en soi, cela n'a pas seulement une valeur relative, c'est à dire un prix, mais une valeur intrinsèque, c'est à dire une dignité[68] ». Kant compare la valeur des personnes et des prix : s'il est possible d'accorder à un prix son équivalent et ainsi pouvoir les échanger, cela est impossible pour la personne car elle est au-delà du prix. C'est parce que la personne morale possède une valeur inconditionnée, incomparable et que traduit le mot de respect, accordée par la loi, qu'elle possède une dignité. « La moralité, ainsi que l'humanité, en tant qu'elle est capable de moralité, c'est donc là ce qui seul a de la dignité [69]. Cette capacité repose sur une volonté bonne, Kant conclut : « L'autonomie est donc le principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable²⁸⁹ ». Kant pose comme patrimoine commun de l'humanité une raison simple, célébrée par une législation universelle, forme pratique d'une épiphanie morale, miroir étincelant d'une finalité reflétant, à ce titre, une dignité immanente à son humaine et primitive condition²⁹⁰.

La dignité n'est pas une option de l'homme²⁹¹. Elle ne se reconnaît dans aucun insigne²⁹² et ne peut être attribuée, offerte, octroyée. Lorsque Pic de la Mirandole à 10 ans est

²⁸⁸. On voyait l'homme lié à son devoir par des lois, mais on ne réfléchissait pas qu'il n'est soumis qu'à sa propre législation, encore que cette législation soit universelle, et qu'il n'est obligé d'agir que conformément à sa volonté propre, mais à sa volonté établissant par destination de la nature, une législation universelle. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, [59].

²⁸⁹. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave, 1964, p.164.

²⁹⁰. Fiat Eric, conclusion reprise de l'édition de son cours de master concernant les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 2005.

²⁹¹. Lewis CS, *L'abolition de l'homme*, 2000, Edition Raphaël.

nommé par Sixte IV protonotaire apostolique, il reçoit du cardinal Gonzaga les insignes de sa dignité. Il ne s'agit pas ici de celle dont il fera plus tard l'essence de l'homme, mais de distinctions extérieures à lui le signalant comme dépositaire d'une fonction. On voit que cette dignité, loin d'être ontologique, n'est pas tributaire d'un libre arbitre mais au contraire d'une charge occasionnelle à accomplir ponctuellement selon une démarche rituelle. La vraie dignité, elle, est essentielle. Elle est même pour Thomas de Koninck, imprescriptible²⁹³. Le sujet humain n'est d'aucune manière réductible à un objet - étymologiquement : « ce qui est placé devant ». Même l'expérience vécue de mon corps ne peut-être mise devant moi, « objectivée ». Celle de penser non plus, activité ne se réduisant pas à une opération automatisée. De Koninck s'interroge « *Notre cerveau est étroitement associé à notre activité de penser... Nous sommes de mieux en mieux renseignés eu égard aux frontières externes du système nerveux. Nous en savons sur les neurones, les localisations du langage, de la mémoire, mais cela n'ajoute pas à la compréhension du langage ou de la mémoire et à celle de la pensée comme telle, rien* »²⁹⁴. On ne peut réduire la compréhension de la parole à l'explication de traces cérébrales. Cependant, si l'homme est un roseau pensant, sa dignité ne s'ordonne pas à sa capacité de penser : cette activité éminemment intrinsèque de l'homme ne suffit pas à lui conférer sa dignité, celle-ci étant d'une autre nature.

L'Idée de dignité n'est plus un problème d'intuition, de définition, mais devient une valeur porteuse de sens en renvoyant à une identité intrinsèque. L'homme vaut donc par la représentation inscrite dans son essence, qu'elle le soit par voie métaphysique ou juridique. L'homme ne peut pas signifier autre chose que lui. Nul autre que lui ne peut lui être substitué comme équivalent : il faut que la valeur posée comme norme, soit au préalable un fait d'essence si elle revendique l'inaliénabilité. La dignité se veut enracinée dans l'intrinsèque et suppose une intégrité à travers le temps²⁹⁵. L'homme est digne même s'il a tout perdu, ce qui implique une permanence, un Tout, capable de rendre compte de cette dignité. *Ce Tout prend le nom de « personne » comprise comme substance. On ne saurait détruire ce qui est*²⁹⁶. On comprend dès lors que toute tentative de fonder la dignité de l'homme sur ses déterminations

²⁹² . Confère la *dignitas* accordée temporairement aux empereurs romains comme récompense de services rendus à Rome.

²⁹³ . De Koninck Thomas, *De la dignité humaine*, Paris, PUF, 1995.p. 50-51.

²⁹⁴ .De Koninck Thomas, *Op. cit.*

²⁹⁵ . Pour Axel Honneth, c'est dans la reconnaissance de soi par soi que se trouve la source du sentiment de dignité, une reconnaissance qui dépend de l'estime sociale de soi et par extension de l'estime de soi. Toute forme de violence, qu'elle ait pour objet des propriétés sociales matérielles ou des propriétés symboliques, compromet l'estime sociale dont jouit une vie et annule en retour la possibilité même de l'estime de soi. Pour lui, la dignité d'une vie est ainsi conditionnée par une série de propriétés sociales. Guillaume le Blanc, *l'épreuve sociale de la reconnaissance*, « de l'estime de soi à l'estime sociale de soi », *Esprit*, Seuil, juillet 2008, p. 135-7.

²⁹⁶ . Millon-Delsol Chantal , *Op. cit.*

ne peut être vouée qu'à l'échec en ne prenant pas en compte la question de son identité. Les déterminations nous entraînent à placer des limites arbitraires hors desquelles une personne n'en est plus une. Le fondement métaphysique ou juridique de la dignité comme valeur intrinsèque exclut toute catégorisation de l'homme par la situation et interdit tout sacrifice de l'intégrité humaine ou dénaturation de l'homme.

La morale humanitaire de notre époque, en attachant légalement à la personne une dignité qui la suit au delà de la mort, renforce la légalité qui traverse la moralité. Mais que les droits de l'homme se substituent au sacré, ils érigent de la même façon la dignité en valeur intrinsèque. Qu'elle soit fondée sur la transcendance ou posée par la société juridique, la dignité reste inapprochable et valorise l'homme dans sa tragédie. Posée comme essence de l'homme, la dignité, qu'elle soit théologique ou laïque renvoie au problème de l'origine, s'appuie sur l'être ainsi que sur une certitude intérieure : celle qu'il y a de l'être et non du néant. Le problème d'une nécessaire intériorité se pose au grand jour. La dignité, quel que soit son fondement, théologique, juridique ou métaphysique, est véhicule et voie de passage obligé du caractère intrinsèquement singulier de l'homme. Nous revenons au débat : les questions de la dignité intrinsèque, et celle de l'être sont solidaires de celle de l'origine.

L'essence de la dignité ne repose pas, dans son fondement, sur des caractéristiques existentielles. Une certitude qui nous permet d'approcher la question du rapport de la conscience et de la dignité.

Est-ce la conscience qui motive le respect et qui fait la dignité ?

Tout être humain, quel qu'il soit, possède ainsi une dignité intrinsèque. Pour Ricoeur, le message moral de la Déclaration excède le langage conceptuel dans lequel il est écrit : *«l'exigence a toujours été quelque chose dû à l'être humain du seul fait qu'il est un humain»*. Ce quelque chose, c'est la dignité, inaliénable, qui rend la personne insubstituable.

Les patients conscients méritent-ils plus de respect que ceux en état végétatif ? La perte progressive de l'esprit n'implique pas la négation d'un sujet pensant et existant. Rappelons que d'un tel état on ne peut en déduire avec conviction l'absence de toute expérience subjective chez le patient. Il convient pour les professionnels de santé, lors de la prise en charge du patient en état végétatif, de faire place à cette incertitude, pour maintenir des attitudes qui témoignent d'une reconnaissance du statut d'être humain du patient, une reconnaissance inconditionnelle chez le soignant. La nature de la logique du soin ne se calcule pas sur celle de la relation maître-esclave. Certes, accepter l'explication implique la posture

de l'esclave : s'autoréduire pour sauver sa vie ; mais la relation est tronquée car elle n'est pas ce que le maître recherche puisque précisément c'est lui qui est au service de son esclave ! Chaque être humain est unique au monde. La personne, incarnant l'histoire d'un homme précis, lui confère une reconnaissance existentielle éponyme. Il faut donc revenir à la catégorie de personne pour reconnaître l'humanité de ces patients « *Cette catégorie de personne, qui sert de fondement à la notion de sujet moral, n'est pas seulement un concept philosophique, mais donne lieu à une approche existentielle vécue, qui sert de creuset à la conscience morale* ». ²⁹⁷ La considération de la notion de personne est essentielle dans ce débat : « *la notion de personne, parce qu'elle n'est pas liée à des critères empiriques, crée des obligations inconditionnelles quelque soit la forme apparente de l'être en question* ». ²⁹⁸ Cette notion est à la source de la différence fondamentale entre les éthiques de Kant et d'Engelhardt : bien que le patient en état végétatif ne puisse obéir à sa loi ou contracter son bien avec autrui, pour Kant il demeure une personne alors qu'Engelhardt le qualifie « d'humain non-personne » ²⁹⁹.

L'état végétatif, illustre l'une de ces périodes charnières situées d'un bout à l'autre de la vie, autorisant toutes les réductions de la personne qui bascule dans l'ordre des choses ou de l'animalité. Le patient serait ainsi dans un état intermédiaire entre la vie et la mort, ou dans une forme de vie intermédiaire entre celles de l'homme et de l'animal. Cette notion de « vie intermédiaire » ne tient ni médicalement, ni d'un point de vue juridique ou philosophique. Elle s'oppose directement à l'affirmation d'une égale dignité des êtres humains et à la condamnation de toute forme de discrimination solennellement proclamée dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. La dignité est un droit naturel inhérent à la personne, indépendamment de son état de conscience. Ce n'est pas la conscience qui motive le respect et qui fait la dignité. Aucun *dignitomètre*, disait Eric Fiat, quantitatif ou qualitatif, n'est requis pour définir sa dignité. Une conception naturaliste qui définirait l'humanité chez l'homme par son degré de conscience, justifierait de tous les excès. Ce qui permet à Peter Singer de classer les humains et les animaux sous une règle commune, celle du degré d'autonomie. L'auteur oublie l'imprescriptible dignité qui se trouve alors être la caractéristique essentielle validant la supériorité de l'espèce humaine par rapport aux autres.

²⁹⁷. Folscheid Dominique, *Op. cit.*, p. 84.

²⁹⁸. Folscheid Dominique, Brigitte Feuillet-Le-Mintier, Brigitte, Mattéi Jean-François, *Philosophie, éthique et droit de la médecine*, la question de l'homme, Paris, PUF, 1997, p.83.

²⁹⁹. Engelhardt Tristram Jr., *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, 1986, p.104-105. Delsol Chantal traduira ce mot par "impersonne".

Ainsi, les grands singes manifestant plus d'intelligence et de conscience que le patient en état végétatif, de ce fait plus « évolués » méritent-ils plus de considération éthique. Une telle éthique naturaliste repose sur un sophisme : celui de soutenir qu'une chose est bonne du point de vue éthique parce qu'elle est naturelle, ou au contraire, mauvaise parce qu'elle ne l'est pas. G E Moore dénonce contre Spencer ce sophisme dans le chapitre II des *Principia Ethica*³⁰⁰, un sophisme récurrent et à la base de la plupart des réflexions morales des Anciens. Spencer le reprend, suivant cela Darwin et sa doctrine³⁰¹ biologique évolutionniste des espèces : l'évolution obéirait au principe de « sélection naturelle », ou de la survie du mieux adapté et se produit à partir du bas pour accéder à un niveau supérieur. Moore souligne la tendance de Spencer d'utiliser dans ses propos, les termes « plus évolués » comme un équivalent de « supérieur ». Ce qui survit devient donc l'espèce supérieure, laquelle est *naturellement* moralement supérieure. Mais de stricts critères biologiques, on ne peut inférer à un jugement moral, encore moins réduire l'homme à un produit de l'évolution biologique. « *La science ne pense pas* », nous rappelle Heidegger : les tenants du sophisme non plus, car en quoi l'évolution *naturelle de l'homme* modifierait-elle sa valeur intrinsèque, sa dignité³⁰².

Erratum : lire ici « l'impossible saut ontologique » de la page 113

L'exemple du patient en état végétatif nous a convaincu que la seule relation clinique cartésienne ne nous permettait pas d'accéder à la chose même³⁰³ et nous avons vu comment celle-ci nous délivrait de l'essence, en nous renvoyant aux notions fondamentales de personne et de dignité humaine. Si l'on ramène, un peu trop rapidement et superficiellement, les difficultés relationnelles que l'on peut éprouver avec ces patients à l'absence de communication verbale entre eux et nous, l'on se trompe encore plus : les idées de personne et de dignité n'ont pas besoin de mots pour s'exprimer ! Nous allons encore illustrer maintenant ces notions fondamentales avec un autre exemple³⁰⁴, lequel aura aussi pour fin de

³⁰⁰ .Daval René, *G.E.Moore et la critique de l'utilitarisme hédoniste de H.Spencer, Revue de métaphysique et de Morale, Connaissance, nature, sens communs* : G.E. Moore, N°3, 2006, p.313-319.

³⁰¹ . Si Darwin a énoncé ses lois de l'évolution des espèces dans un contexte indépendant de toute réflexion sur le calcul des probabilités, son cousin Francis Galton, défenseur de la théorie de l'évolution, s'attachera à faire le lien entre la théorie de la sélection naturelle et la recherche mathématique. Se consacrant à la statistique avec l'objectif de quantifier les caractéristiques physiques, psychiques et comportementales de l'homme, persuadé que les facteurs héréditaires jouaient un rôle dominant dans la détermination individuelle, sous estimant dans ses travaux l'importance des facteurs de milieu, il a ouvert la voie à l'eugénisme. Une voie qui sera ensuite reprise par les nazis pour justifier leur politique de stérilisation massive d'individus considérés comme déviants.

³⁰² . C'est au nom de la préservation de cette dignité et de la justice distributive que se pose actuellement la question (rapport décembre 2008 de la commission Léonetti) si ce type de patient doit entrer ou non dans les catégories de patients chez lesquels des limitations et arrêtes de traitements doivent-être proposés. La réflexion collégiale est à l'œuvre ! Mais nous insistons, avec la problématique du patient en état végétatif, sur le caractère non automatique de la décision, laquelle ne doit pas être seulement nourrie des données de l'imagerie médicale mais aussi d'une réflexion sur l'Être.

³⁰³ . Cette chose même, dans ce cas extrême où la personnalité, abolie du point de vue de ses manifestations, laisse place à la nudité de l'être, peut être ce dernier. La relation s'établit d'être à être.

³⁰⁴ . Graftieaux Jean Pierre, Chays André, *La peur des blouses blanches, Ethique, la vie en question*, 2005.

montrer les limites affichées par la relation clinique quand elle rencontre des situations qui la dépassent. Une fois encore le recours à la phénoménologie va nous sortir d'affaire.

La peur des blouses blanches

La relation clinique a ses limites venons-nous de souligner... Une assertion que nous allons maintenant illustrer par un cas singulier. Singulier aussi bien par son contenu que par l'irruption dans la relation classique médecin-malade, d'un élément porteur d'une asymétrie perturbatrice de cette relation binaire, la transformant, la transfigurant³⁰⁵, en relation ternaire : patient-médecine-médecin. Comment faire quand l'analyse du cas échappe à toute rationalité clinique par l'absence de critère de commensurabilité entre les relations binaires patient-médecine et médecine-médecin ? Le recours aux représentations cliniques classiques n'est d'aucun secours pour répondre à cette singularité clinique, celle d'un hiatus, d'un strabisme divergent, entre le regard porté par le malade sur la médecine et celui porté par le médecin sur la maladie. Dans un cas comme dans l'autre, les regards ne peuvent se croiser. Et pour cause : la peur d'autrui n'est pas, ne sera jamais ma peur ! La peur du malade est de se laisser embarquer dans les pattes de la médecine alors que celle des médecins est dans les conséquences de la maladie.

Moi, par exemple, cher monsieur, voilà...Vous approchez...Venez sous ce lampadaire... Je vais vous montrer quelque chose. Voyez là, sous la moustache, cette belle violette sur la lèvre ? Savez-vous comment on l'appelle en médecine ? Oh ! d'un nom très doux...doux comme un caramel : épithélioma. La mort, comprenez-vous, elle est passée et m'a posé cette fleur sur la bouche.

Pirandello (*la fleur à la bouche*)

Monsieur T, 51 ans, employé de banque, ayant laissé évoluer, plus ou moins en secret, depuis une vingtaine d'années, un épithélioma de la face doit subir une intervention de propreté³⁰⁶ consistant à une amputation du nez, une énucléation gauche et une résection d'une partie de la voûte osseuse crânienne rongée par la tumeur, avec recouverture de la plaie opératoire par un lambeau musculaire dorsal, pour pallier une solution de continuité. Une

³⁰⁵ . Sans jeux de mots ! Du moins, l'espérons nous !

³⁰⁶ . On est en droit de s'interroger sur le bien fondé de cette intervention de propreté, qui n'est que palliative avec à l'arrivée une défiguration. Non ! La défiguration s'est déjà produite et de manière irréversible. Cette intervention, secondée par des soins plastiques adaptés (lunettes spéciales, maquillage spécifique) va lui permettre de soutenir à nouveau le regard des autres et en particulier de récupérer celui de sa fille. Il s'agit bien d'une chirurgie de re-figuration.

intervention qui va durer une dizaine d'heures, et requérir les efforts conjoints d'oto-rhino-laryngologistes, d'ophtalmologistes, de neurochirurgiens et de chirurgiens plasticiens.

Stupeur et incompréhension initiales

L'amputation chirurgicale est par essence une opération qui ne laisse personne indifférent en raison de son caractère radical et définitif, plus encore lorsqu'elle concerne le pôle céphalique propre du patient. La première question à surgir de toutes parts au niveau du personnel soignant, tant infirmier que médical, est celle du « *pourquoi* ». Pourquoi avoir attendu si longtemps au point d'être ainsi défiguré alors qu'une intervention précoce aurait facilement traité la lésion ? Pourquoi s'être ainsi soustrait *volontairement* aux bienfaits de la médecine ? Et chacun de chercher une explication à *sa* manière : « *le patient aurait trouvé dans la contemplation de sa morbidité un bénéfice personnel* » ; « *aurait-il eu peur ?* » Il avait bien voulu concéder, soumis à la question, avoir effectivement eu *peur des blouses blanches* mais cette peur semblait dérisoire en regard du risque implacable de défiguration progressive, inéluctablement constatée d'ailleurs jour après jour par l'intéressé lui-même. Une autre interrogation, compassionnelle, s'intéresse au vécu quotidien rétrospectif du patient, ancré dans une solitude à la hauteur de son secret ainsi qu'au devenir de cet opéré cyclope. « *comment va-t-il réagir à son réveil !* » « *il va se suicider !* » « *pourvu qu'il ne s'en sorte pas !* ».

Un tel évènement, venant fracasser l'horizon quotidien de notre pratique clinique nous interpelle et nous conduit au constat de l'impossibilité à atteindre par la traditionnelle approche clinique une compréhension des motivations du patient qui s'était placé *volontairement* hors-jeu, *hors-je*, de la pratique clinique. Une situation qui en appelle à une investigation phénoménologique non parce que la manifestation du phénomène humain (la dé-figuration) ne semblait plus rien n'avoir d'humain, mais en ce que la phénoménologie détermine comment se manifeste la chose recherchée. Par ailleurs, il nous apparaît nécessaire de s'interroger à propos de l'éthique de l'esthétique, en ce que l'intervention concerne le visage, sanctuaire éthique.

Questionnement éthique à propos de l'esthétique

Dans une réflexion sur l'indignation, Jean François Mattéi³⁰⁷ interpelle l'art et en vient à considérer : *une horreur esthétique se mue en horreur éthique quand le visage de l'homme est frappé d'indignité*. Ce que la lésion a donné à voir à chacun, fut bien l'expression

³⁰⁷ Mattéi Jean François. *De l'indignation*, La Table ronde, 2005

d'une horreur esthétique touchant le visage de l'homme. Mais la maladie, horreur esthétique dans le cas présent, ne frappe pas pour autant l'homme d'indignité au motif qu'elle atteint son visage. L'indignation que décrit Mattéi dénonce dans l'art, non pas ce qui est laid ou considéré comme tel, mais cette recherche délibérée, sous prétexte de dénoncer la condition de l'homme, d'une représentation consciemment dégradante venant exclusivement contester et nier son humanité. La finalité d'une telle expression esthétique n'est donc pas une critique de l'esthétique naturelle de l'homme mais bien une volonté de réduire son humanité dans un « *enformement* » altérant sa dignité. Or celle-ci, suivant Kant est inaliénable et insubstituable. Le visage chez Levinas n'est ni beau ni laid ; *il est ce qui ne peut devenir un contenu car il est l'incontenable et nous mène au-delà*. Pour lui, la relation au visage est d'emblée éthique : voir un nez, une bouche, un menton, c'est se tourner vers autrui comme vers un objet. *La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne même pas remarquer la couleur de ses yeux*. Le visage revêt pour Levinas une toute autre signification : il n'est pas ce que l'on perçoit de l'autre, mais présence, caractérisée par une nudité et une vulnérabilité³⁰⁸, qui m'obligent à répondre unilatéralement à son appel³⁰⁹. Il est ce qui est premier dans la rencontre avec l'autre qui est ouverture sur l'Infini. « Il est ce qui se refuse à la possession, à mes pouvoirs. Dans son épiphanie, dans l'expression, le sensible, encore saisissable se mue en résistance totale à la prise. Cette mutation ne se peut que par l'ouverture d'une dimension nouvelle »³¹⁰.

L'horreur esthétique ne s'accompagne pas ici d'une horreur éthique, car l'authenticité de la rencontre ne tient pas dans une vision esthétique.

Le phénomène et ses manifestations

Est-il possible d'examiner le phénomène (en l'occurrence, l'incompréhensible, c'est à dire : cet homme là), à partir de son mode de manifestation, lequel s'origine essentiellement dans une *peur des blouses blanche* ? L'approche heideggerienne de la recherche de la vérité³¹¹ nous semble ici exemplaire pour accomplir ce dessein. Pour saisir le phénomène, tout commence par replacer le patient dans son existence propre, existence entendue comme mode d'être de l'individu dans sa réalité et sa totalité.

³⁰⁸. Levinas Emmanuel, *Ethique et infini*, Fayard, 1982, p.90. « La peau du visage est celle qui reste la plus nue, la plus dénuée. La plus nue, bien que d'une nudité décente. La plus dénuée aussi : il y a dans le visage une pauvreté essentielle ».

³⁰⁹. La responsabilité éthique chez Levinas, précède la liberté.

³¹⁰ Levinas Emmanuel, *Totalité et infini*, Martinius Nijhoff, 1961, p. 172.

³¹¹ Wahl Jean, *Introduction à la pensée de Heidegger*, Livre de poche, biblio, 4262

Le rapport véridatif

« *Avoir peur des blouses blanches* », « j'ai peur de ces blouses blanches », « *je suis peureux de ces blouses blanches* » : voilà des propositions précises. Mais la vérité est-elle essentiellement dans la proposition ? « *Avoir peur des blouses blanches* » est une proposition dont la vérité siège dans son ensemble. Heidegger souligne que si la logique traditionnelle ne fait attention qu'à l'aspect prédicatif de la proposition (c'est-à-dire du rapport du prédicat au sujet), il y a un autre aspect, fondement du premier, qui est son aspect véridatif, (rapport de la proposition dans son ensemble à son objet : les blouses blanches qui apeurent). Pour Heidegger, en effet, la relation véridative est cachée par la relation prédicative, l'homme dès l'origine, attachant une importance particulière à l'expression et faisant de la logique, la connaissance de la vérité. En un mot l'homme néglige ce qui est exprimé au profit de la façon matérielle dont c'est exprimé. Et Heidegger d'asséner : c'est dans le rapport véridatif que réside l'affirmation de la vérité. Pourquoi ?

L'être-auprès

La relation véridative elle-même a son fondement dans quelque chose de plus profond qu'elle, de plus originel, qui est le séjour *auprès de* la chose. Heidegger caractérise ce séjour comme notre séjour, attitude de nous même, mode de notre être. La façon d'être de l'être-humain dit Heidegger, nous l'appelons existence. Seul l'homme à proprement parler ne vit pas mais existe. La vérité a son lieu dans l'être humain et le séjour *auprès de* l'objet est le séjour de nous même, notre existence, *auprès de* l'objet. Il est donc de la plus haute importance pour Heidegger, de tenir compte du fait que les choses ne sont jamais séparées les unes des autres, sous peine de ne se contenter d'une vision scotomisée (non vraie) de l'être-humain. Pour éprouver les choses, il est nécessaire d'avoir l'idée générale de totalité dans laquelle elles sont. (Pascal ne s'en est pas privé, mais en référant l'homme à une toute autre Totalité). En effet : à côté des blouses blanches, il y a la salle d'opération et à côté de celle-ci, le service de soin et donc l'hospitalisation, qui enchaîne rupture, départ, avec peut être un départ sans billet de retour ! Ce qui nous apparaissait de prime abord comme incompréhensible s'éclaire peu à peu. Il ne faut donc pas poser la question d'un sujet en terme isolé (ce qui fut notre attitude initiale et spontanée) car il y a ouverture de ce qui est-dans-son-ensemble. Il faut entendre par ouverture, le fait que ce qui était caché nous est révélé. La vérité n'est pas une propriété de la proposition, elle est dans les choses mêmes. C'est l'étant lui-même qui est révélé ou vrai. Comment ?

L'être-avec

L'étant que nous sommes n'est jamais juxtaposé à un autre étant : il est *avec* un autre étant dans une même communauté. Une pierre n'est pas avec une pierre, sauf à « être en même temps » : seuls l'homme et l'homme sont « avec » et c'est ce « être l'un avec l'autre » qui fonde la conscience de l'un par l'autre et conditionne leur saisie réciproque. Autrement dit, l'être humain est ouvert pour l'être humain et il y a par conséquent une vérité de chaque être humain pour l'autre être humain. Une vérité qui s'appelle *peur des blouses blanches* comme modalité d'être-avec, ou plutôt de ne-pas-être-avec, les blouses blanches. Heidegger définit la vérité comme une sorte de participation commune à ce qui est : une blouse blanche qui a une histoire peut comprendre le discours de celui qui dit en avoir peur, car est facilement accepté en commun ce en quoi les blouses blanches peuvent intrinsèquement donner à faire peur. Heidegger définit l'être-humain comme la possibilité *d'être-auprès* et *d'être-avec*. Ainsi, le recours à l'ontologie fondamentale du *Dasein*, de « l'être-là », nous permet-il d'investir l'incompréhensibilité de l'être humain : c'est dans le *là* que tout se joue, un *là* non spatial mais espace vital d'ouverture de l'être ou se tient le *être-avec*. Cette ontologie explique aussi la solitude du patient. Le mot seul veut dire « sans les autres » : or se sentir seul, c'est tout de même penser les autres, être séparé d'eux ; ce « sans les autres » est un mode spécifique du mode d'être-avec-les-autres ; le *être-avec* est donc à la fois la condition de la société et de la solitude : il est une condition essentielle de l'homme, un caractère existentiel, caractère transcendantal de l'existence. Heidegger reprochera à Descartes de n'avoir pas vu que le sujet est essentiellement *auprès* et *avec*. Notre patient non plus, en ne s'ouvrant pas à la vérité des blouses blanches, ce qui explique en partie le développement de l'incompréhensibilité constatée. Il faut différencier le vivre et l'exister : on n'existe vraiment *qu'auprès-de* et *avec*. L'homme a un mode particulier d'être qui est l'existence. Qui ? L'être-humain, car son existence se distingue des autres formes d'être en ayant une relation essentielle avec la vérité.

Après l'incompréhension initiale, une interrogation : que dire au non-dit ?

L'ontologie heideggerienne si elle nous permet de comprendre l'homme dans son mode d'être, si elle nous dit ce qu'il est, ne nous dit pas pour autant ce qu'il doit-être. *L'être-avec* ne signifie nullement conscience morale. La question se pose maintenant de notre responsabilité dans ce mode d'être, nous qui avons été identifiés sous le vocable *des blouses blanches*. A l'évidence, une telle peur exprimée par un *non-dit*, appelait un dire, sans que personne ne lui réponde, c'est-à-dire n'ait su lui parler. Médecins, ce silence nous soucie, car

nous ne saurions nous dédouaner de cette absence en invoquant l'incompréhensibilité originelle de l'homme.

Levinas distingue dans le discours le *dit* et le *dire* ; le *dit* est une nécessité sociale alors que le *dire*, *c'est le fait que devant le visage, je lui réponds*. La réponse engage la responsabilité. Etymologiquement, le problème de la responsabilité est celui de la réponse et se joue en deux questions : qui doit répondre et surtout, qui a le droit de poser la question. Alors que les responsabilités civile et pénale fonctionnent sur le couple responsable-coupable autour d'un acte volontaire ou non, la responsabilité morale renvoie à la sphère de l'intention. Qui pose la question ? Moi ! Je suis mon propre tribunal interne. Avec l'intention, responsable devant ma conscience, je me pose la question : la médecine donne t-elle réellement à avoir peur ? En son être, comme médicalité, nous ne trouvons d'affectation à sa propre vérité. A moins que dans sa manière d'être, elle soit devenue inhumaine, à sa vérité ontologique s'en étant substituée progressivement une autre, inaccessible car bardée de certitudes, frappée au mode d'être-fermé, sans « là », du scientisme. La blancheur de nos uniformes ne nous préserve pas, aux yeux de ceux qui nous observent, d'une perception d'innocence et de pureté.

Qu'aurait-il donc fallut dire à ce patient ? Que la conscience du soignant est d'abord conscience morale et qu'à ce titre, son histoire nous concernait ? Que peut-on lui dire maintenant ? Que nous respectons son autonomie, quand bien même nous savons que le moi n'est pas toujours libre. Que pouvons-nous nous dire à nous même ? Que la terreur nourrit l'horreur, et que de tels sentiments, loin d'être inhumains, expriment chez l'homme son humanité en reflétant chez lui son rejet du non-humain. A ce titre, la rencontre avec l'horreur esthétique ressortit bien à une expérience éthique : la découverte de ce visage n'est pas celle de l'horreur et de l'incompréhensible, mais bien la reconnaissance de l'humanité de *cet homme ci*.

L'intentionnalité est productrice d'éthique

La phénoménologie produit de l'éthique en permettant l'émergence d'une relation interpersonnelle impossible à atteindre avec les voies habituelles de la démarche clinique puisque cette dernière, cartésienne, ne peut revêtir la forme que de celle sujet-objet. Le contenu éthique est distinctement susurré à l'oreille du clinicien par la chose même et subsume toute l'habituelle prestation médicale sur le sujet, car la chose dispense un savoir jusqu'alors inconnu. Mais le non-connu n'est pas le non-reconnu.

L'impossible saut ontologique (erratum déjà signalé : chapitre à intercaler page 106)

la personne doit-êtré considérée comme une fin et ne peut aucunement être l'effet d'une cause organique.

Que des êtres-humains, du fait de lésions cérébrales majeures, puissent perdre, de manière apparemment définitive, toute capacité, si infime soit elle, d'expression et d'action, suscite d'intenses interrogations chez les professionnels de santé, interrogations non dénuées de portée philosophique et juridique. L'état végétatif est une situation d'inhumanité d'attributs avec conservation de l'entité substantielle; notre tendance à la spatialisation nous fait transformer la condition biologique rendant possible une manière d'être chez le vivant (celle d'être consciente) en cause mécanique d'un effet (c'est le cerveau qui fait l'homme). Or la manière d'être n'est pas l'être des manières. Une condition biologique aussi nécessaire soit elle, ne peut donc pas être traitée comme cause mécanique, et l'être qui doit pourtant la vie à cette condition ne peut pas être considéré comme son effet. *La personne doit être considérée comme une fin et ne peut aucunement être l'effet d'une cause organique.*

Il n'y a de problème philosophique et moral qu'à partir du moment où l'on ne prétend plus seulement décrire les phénomènes (états, stades et relations et corrélations), mais se prononcer sur l'être à partir des seuls phénomènes : on prend en compte une demande supplémentaire, de nature radicalement différente en tentant de réaliser un impossible saut ontologique consistant à vouloir accrocher l'humanité à un critère biologique donné³¹².

Nous sommes maintenant en mesure de poser la vraie question : non plus celle qui se demandait si les patients en *état végétatif avaient* (ou pas) une conscience, mais celle de savoir si la conscience fait partie du phénomène humain. Et d'apporter une réponse : le phénomène n'est humain que parce que la conscience est morale. Il ne convient donc plus de savoir si le patient en état végétatif a ou non une conscience : il est conscience ! Au-delà de l'intuition, dépassant le phénomène, la conscience morale sauve l'être en témoignant de *l'être-tel*. Autrement dit : l'éthique se donne comme fin l'accession à la conscience morale ; elle me conduit à l'être humain au-delà de son phénomène.

Mais comment un tel itinéraire est-il possible ?

L'éthique pose la question du Qui avant celle du pourquoi : de ce fait, l'indicible n'est pas l'incompréhensible.

Ethiques, nous ne le fûmes pas, en posant la question du *pourquoi* avant celle du *qui*. Demandons-nous : « Qu'est-ce que l'homme ? », interrogation à laquelle en succède, en cascade, une seconde, d'un tout autre acabit « *Qui est cet homme ?* ». Le premier privilège de

³¹² . *Op. cit.*, Dominique Folscheid, *Ethique la vie en question*, « l'embryon ou notre plus que prochain ».

l'homme tient pour Pascal à son incompréhensibilité. Jean Luc Marion³¹³, prouve ce point de vue d'une double façon, négative : [*Toute définition de l'homme « qu'est-ce que l'homme », qui appelle « qu'est-ce qu'un homme » nous met face à d'autres questions terrifiantes : « celui-ci est-il vraiment un homme ou doit-on lui en dénier la dignité » puis : « ceci est-il encore un homme » et puis ne doit-on pas pour son bien et sûrement pour le nôtre, exclure « ceci » de l'humanité*] et positive : [*l'homme n'a pas de définition car seul un objet en admet une ; il porte, institué autre que soi, la marque de l'incompréhensible*]. Mais cette approche transcendante, à nous extraire du domaine du « pourquoi », ne nous plonge pas pour autant dans celui du « qui ». Toutefois, si l'on concède que l'homme est inaccessible à soi et à autrui, si l'on accorde que la quête du sens de l'être nous échappe, nous considérons que l'attitude propre du patient faisait sens, un sens dont la recherche nous incombe, fût-ce *a posteriori*, tant un tel comportement révélait un désarroi de son être-au-monde. La recherche du « qui » précède nécessairement celle du « pourquoi » au risque de dissoudre le *ti-esti* du patient sous les catégories tant humaines que transcendantales de l'incompréhensible.

L'éthique produite par l'intentionnalité s'explique par une *entrevue* entre deux consciences délivrée par le *regard* phénoménologique. Ce qui rend possible cette rencontre c'est qu'elle se produit dans un même monde, au même instant. En effet, en l'absence d'une présence de chaque conscience au même instant et dans un même lieu, la rencontre n'est pas possible. En effet, non seulement chaque conscience accepte de sortir de chez soi pour se rendre dans l'espace de l'autre, mais encore dans un temps réciproquement assigné. Mais ce qui rend encore plus possible cette rencontre de conscience, c'est que chacune se nourrit de l'autre, la prolonge en lui gardant sa singularité. C'est souligner encore ici que l'intentionnalité ne surgit pas lors d'une brève rencontre, celle-ci ne s'inscrivant pas dans un instant fugace produit au hasard, mais s'inscrit dans une durée. La relation qui s'ensuit n'émane donc pas d'une simple conscience éveil ou d'une conscience présence au monde mais d'une conscience particulière engagée dans un processus de lien durable avec une autre conscience. Nous montrerons plus loin la place de l'Être dans cette relation et surtout la traduction pratique que requiert le déploiement de cette conscience.

Comment définir cette conscience particulière ?

³¹³ Marion Jean Luc, *Interview Figaro*, 7 août 2005

La conscience (éveil) implique donc une historicité, une parole, une attestation : elle n'est pas seulement une présence au monde mais une co-présence

L'étude de la phénoménalité du temps nous a montré le temps comme un objet métaphysique incompréhensible et la temporalité comme le reflet d'une conscience percevante.

Rappelons nous ! Si on essaie de saisir le temps d'après une organisation ressortissant à une série selon la succession, la simultanéité et la permanence, on aboutit à un temps que l'on peut définir comme ce qui n'est pas imputable au moi, un temps, objectif³¹⁴ ressortissant aux domaines de la physique et de la science, avec une réalité objective : sa grandeur physique mesurable. Un tel temps ne peut s'appréhender lui même dans son apparaître à la conscience. D'un autre côté, son organisation selon une autre série s'articulant autour du présent, du passé et du futur pose problème. Seul le présent est le temps vécu pour nous, un temps subjectif, permettant un sentiment interne, intime, de sa durée : l'expression « le temps me dure », montre que la conscience est le lieu où la durée m'éprouve. Le temps subjectif est celui de la conscience et illustre la durée bergsonienne comme donnée immédiate de la conscience : « *Cette durée que la science élimine qu'il est difficile de concevoir ou d'exprimer, on la sent, on la vit* »³¹⁵. Ce temps vécu ou vivant, c'est le présent. Nous ne vivons que dans le présent : c'est, dit Pascal, « *le seul temps qui soit véritablement le nôtre* »³¹⁶. Si l'on passe du présent vivant à la perception de la durée, on ne quitte pas cette impression de stabilité : ce qui est durable s'use peu. Le présent, temps de la vie, apparaît stable, mais bien que stable, est animé de changement, car on ne vit pas que dans le présent. En procédant alors à l'élargissement de la saisie du temps en faisant appel au passé et à l'avenir, on passe de ce qui est vécu à ce qui est représenté comme vécu : le passé et l'avenir ne sont pas vécus mais pensés. Dès lors, le temps n'est plus connu mais projeté et devient l'objet du souvenir. Comment s'en sortir ? Pour qu'il y ait une rupture capable d'inaugurer un présent, pour qu'il y ait événement, il faut que le temps ne se laisse pas réduire à la simple succession des instants et être capable de concevoir que l'instant antécédent ne contient pas le suivant, qu'une disjonction soit possible dans la succession des causes et des effets.

³¹⁴ . Le langage qu'emprunte ce temps n'est plus celui considéré comme l'expression des sentiments mais comme le lieu où est élaboré la représentation du temps objectif.

³¹⁵ . Bergson Henry, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, rééd. 1954, p. 4.

³¹⁶ . Pascal, *fragt*, 172, éd. Brunschvicg.

C'est pour ce soir ?

Je sursautais : cette interrogation faisait figure d'évènement majeur lors de cette après-midi passée à l'hôpital avec mon père. Il me demandait simplement s'il allait mourir ce soir. Il voyait bien ses forces l'abandonner et se savait condamné. Rassemblant ses dernières forces, il s'était hissé sur ses coudes pour m'interroger, dans une attitude de gisant redressé. A qui d'autre que moi, présent à ce moment, son fils et médecin de surcroît, pouvait-il s'adresser³¹⁷ ?

En matière de rupture capable d'inaugurer un présent, cette interrogation se posait là ! S'il faut passer par une autre voie que celle du temps réduite à la succession des instants, s'il faut passer par celle de l'apparaître du temps à la conscience pour reconstituer le temps, cette voie-ci fût bien celle de l'apparaître à ma conscience d'un temps, comme fin de celui accordé à mon père par lui-même. Comment, au-delà du temps constitué retrouver le temps constituant, s'interroge Husserl ? La réflexion, bloque, comme réflexe naturel, tout accès aux données originaires issues du champ préthéorique du vécu. Pour retrouver la temporalité originaire, il faut revenir à la perception de la conscience percevante : toute perception est une activité qui se détache sur un réseau complexe de rétention³¹⁸ et de protention³¹⁹ perçues sous le mode non-thétique. Il s'agit de laisser au temps celui de sa synthèse : c'est le milieu où s'opère toute synthèse. Dans la présence même du présent, il y a la présence d'une absence : absence de ce qui n'est plus et absence de ce qui n'est pas encore.

- *C'est pour ce soir ?*

Venais-je, semblait-il bien, d'entendre d'une voix un peu sourde. Je restai interloqué, ne sachant quoi répondre tandis que ces quelques mots se répétaient en écho à mes oreilles. Une phrase dont la résonance, loin de s'atténuer, s'amplifiait et dont je ne retenais qu'un mot : ce soir ! Cette temporalité s'imposait à mon esprit comme un couperet, m'assignant devant un fait accompli, comme surpris par une réalité qui vous assaille sans avoir eu le temps de vous y préparer. S'il appartient à la conscience intime du temps d'être conscience rétentionnelle du « tout juste passé », je puis témoigner encore à ce moment que ma conscience était bien rétentionnelle d'une telle affirmation. Un *c'est pour ce soir* qui sonnait en même temps, à ce moment présent comme un *ce sera ce soir*. Un présent qui annonçait un futur sans avenir, comme déjà passé.

³¹⁷ . Il m'avait déjà interrogé lors d'une visite antérieure sur la manière dont la mort survient, sur ses mécanismes intimes : arrêt respiratoire ou arrêt cardiaque. *Qui commence ?*

³¹⁸ . Rétention : ce qui n'est plus correspond au souvenir primaire, au souvenir immédiat du passé tout juste passé.

³¹⁹ . Protention : ce qui n'est pas encore correspond à une attente primaire

- *C'est pour ce soir ?*

Un soir qui n'était pas l'annonce d'une soirée banale succédant à une après-midi elle aussi banale, mais qui désignait le soir d'une vie, l'échéance d'un terme, le sien. A partir du moment même, à l'instant même où le *ce soir* avait été prononcé, un congé avait été signifié à la vie présente. La temporalité originare prenait instantanément un sens : à partir de maintenant, j'arrête ! La temporalité se décline sur le mode du présent. Un présent qui joua son rôle capital dans la perception du *ce soir* par ma conscience. S'il faut laisser au temps celui de sa synthèse, celle-ci peut être rapide : au présent d'une présence, même s'il s'agit de celle qui s'en va, répond une autre présence, la mienne, qui aurait préférée ne pas être là !

Nous voudrions montrer maintenant, qu'à côté de la conscience intentionnelle, la conscience-éveil, telle que nous l'avons définie précédemment n'est pas seulement présence au monde mais présence intentionnée. Elle implique aussi une historicité, une parole, une attestation.

La consultation comme parole valant engagement

La consultation est le lieu où se noue une relation entre le patient et le soignant, relation classiquement décrite sous le terme de *colloque singulier*. Ce terme impliquant une interlocution renvoie à une singularité de nature indéterminée : on ne sait pas si c'est l'entretien qui est singulier (le dire de quelqu'un qui vient dire sa plainte à quelqu'un) ou si ce dernier se distingue par une singularité, une étrangeté essentielle (une interlocution caractérisée par une dimension d'asymétrie). Voire les deux à la fois ! Ce colloque a ensuite été décrit comme la rencontre d'une conscience et d'une confiance. Cela ne nous en dit pas plus : pourquoi n'y aurait-il qu'une conscience pour deux personnes ? Ou plutôt cela nous en dit trop : seul le soignant serait doué de conscience mais alors d'une conscience qui, seule elle-même et égocentrique, ne serait d'aucune utilité « relationnelle ». Pire encore, cette relation habillée (déshabillée) de termes philosophiques fonctionnerait sur la base d'un modèle pharmacologique de type effecteur-recepteur : l'efficacité de la conscience dépendant alors de son activation par la confiance. Mais alors, tout marche à crédit ! Bref, soit les médecins sont incapables de décrire ce qu'ils font, soit il se passe au cours de ce colloque quelque chose d'inexprimable... mais que nous devons expliciter !

La consultation comme interlocution

Nous avons décrit antérieurement un exemple, certes un peu caricatural, d'une consultation sans interlocution brillant par son efficacité mais s'inscrivant dans le cadre d'une

conscience fonctionnant sur le mode de la relation sujet-objet. Une consultation se déroulant selon un dialogue de sourds, se caractérisant, donnée essentielle, par l'absence d'interlocuteur. Mais la consultation, instant capital, peut être aussi donnée comme un exemple d'interlocution, lieu de l'information et de son corollaire : le consentement aux soins. Une approche qui consiste à penser que le patient a quelque chose à dire : il va parler et il va falloir non seulement l'écouter mais lui répondre. En jeu, la place du langage dans cette consultation : celui reçu, les mots pour le dire, et celui émis, le dire avec des mots.

- *Si tu veux un ami, apprivoise moi !*

- *Que faut-il faire ? dit le Petit Prince ?*

- *Il faut être très patient, répondit le renard. Tu t'assoiras d'abord un peu loin de moi, comme ça, dans l'herbe. Je te regarderai du coin de l'œil et tu ne diras rien. Le langage est source de malentendus...*

Le Petit Prince - Antoine de Saint-Exupéry

Comment faire pour que le langage ne soit pas source de malentendus ? Avant de l'écouter, et pour ne pas seulement l'entendre, il va falloir « faire la connaissance » du patient qui a une histoire dont il vient nous faire part. L'examen clinique proprement dit commence par un interrogatoire, qui est d'abord et surtout son écoute : la consultation peut se définir comme une rencontre singulière où se trouvent réunis nécessairement le patient qui parle, son corps qui lui parle et le médecin qui écoute. Ce moment est un métissage de langages. Celui du corps et des sensations qu'il émet, interprétées par le patient en langage subjectif, que le médecin doit traduire en langage objectif, organique, pour lui donner un sens. La consultation est donc un double exercice de traduction, à la fois pour le malade et pour le médecin. Ce dernier est en droit de s'interroger : tout peut-il être traduit ? Le langage et le langage seul donne-t-il le donné ?

La question se pose du statut du langage pour traduire les sensations. Michel Serres s'interroge : « *Existe-t-il un seul donné indépendant du langage ? Si oui, comment l'appréhender ? La discussion se clôt dès qu'elle commence : nul ne connaît le langage pour dire le donné indépendamment du langage* »³²⁰. Pour lui le langage transmet le savoir, mais ajoute-t-il, il existe une autre forme de savoir, éloquent, même si son expression semble irréductible à celle du savoir ordinaire : « *Il reste vrai que le donné, le plus souvent, se donne dans et par le langage... Il semble qu'il y ait deux donnés : l'un doux, transitant par le langage, royaume suave, satiné, liquoreux, mol, exquis, logique et rigoureux ; et le donné imprévisiblement " dur ", mélangé de dur et de doux, qui réveille par gifles, sans signes. Il*

³²⁰ . Serres Michel, *Les cinq sens, Boîtes, doux et dur*, Paris, Grasset, 1985, p. 119.

*faut identifier le donné à ce mélange qui résiste à l'assignation des langues et qui n'a pas encore de concept »³²¹. La sensation est première. Elle claque comme l'éclair et impressionne le langage : « Le langage collationne la sensation. Il émet qu'elle reçoit et parle de son silence »³²². Une émission qui ne se fait pas selon le mode opératoire habituellement analytique de la connaissance : la sensation ne s'analyse pas ! « Analyser veut dire détruire. Les sens demandent pour être compris un nouvel effort d'abstraction, pour composer ce que l'analyse sépare »³²³. La sensation se donne mais ne tolère pas la composition : multiple, elle est à l'opposé de l'idée claire et distincte, mais échappe à la confusion, car, richesse, son mélange est fusion. « Curieusement, le donné immédiat la fait comprendre clairement ». Dagognet distingue donnée et symptôme : « le symptôme n'est pas une donnée, mais une réponse ou une riposte. Sans compter les équivoques de l'interprétation ou les difficultés de sa signification »³²⁴. Et d'ajouter « l'offert ou le donné, naturel ou spontané, à la fois confus et amorphe, suggère trop peu... La sémiologie n'est donc pas un « en-soi » qu'il faut lire ou recueillir ; il appartient au clinicien de la favoriser ou de la stimuler »³²⁵. Cet effort est justement l'enjeu de la consultation. Il y aurait donc, une difficulté pour les malades de transposer dans les concepts du langage usuel les données de leur cénesthésie, car leur expression n'est pas celle de leur expérience mais l'interprétation de celle-ci, pour laquelle ils sont dépourvus de concepts adéquats. Nous pensons, quant à nous, que les malades peuvent dire, qu'il y a même un véritable existant de ce dire, lequel ne doit pas être dénié au motif simple d'une interprétation fautive qu'ils en font. Cette interprétation, bien que parfois erronée, est importante car elle fait partie du patient et de son histoire. La consultation est le lieu de la rencontre d'un *en soi* patient, donné comme phénomène, trop souvent nié d'ailleurs à ce titre phénoménal, mais qu'il convient au clinicien *artiste* de recomposer dans le cadre d'une relation privilégiée, interpersonnelle et non anonyme, avec son patient.*

Cette relation *privilégiée* ne le sera que si elle revêt la forme d'une interlocution, situation dépassant l'utilisation formelle du langage pour établir un discours instaurant l'adresse réciproque d'une parole intentionnelle. Le « dialogue » décrit lors de la consultation scientifique n'en n'était pas un, ses conditions de possibilité n'ayant pas été réunies, le sujet connaissant ayant institué son patient en objet. La véritable interlocution, requiert une adresse de sujet à sujet. De quel type de sujet parle-t-on ? Le sujet qui parle, le soignant, ne peut être celui du *Cogito* dont la pensée discontinue et donc intemporelle viendrait ruiner l'essence même de l'interlocution. Ricoeur considère que le « je » du *Cogito* n'est qu'une *identité*

³²¹ . *Idem.* p. 121.

³²² . *Ibid.* p. 144.

³²³ . *Ibid.* p. 181.

³²⁴ . Dagognet François, *La raison et les remèdes*, Paris, PUF, Dito, 1984, p.256.

³²⁵ . *Idem.*, p. 331.

ponctuelle. *Le Cogito est instantané, anhistorique*³²⁶ : il se pose et n'est pas fondateur³²⁷. L'instantanéité du *Cogito* lui confère une identité qui échappe à l'alternative de la permanence et du changement dans le temps. Mais la relation intersubjective est-elle suffisante pour mener à bien le *colloque singulier* ? Réussit-elle à gommer l'asymétrie qui préside à l'échange soignant-soigné ? Pour que l'échange soit véritable, qu'il se passe à égalité, qu'il engage ses partenaires, il faut le situer au-delà de la sphère intersubjective, jusqu'à celle des personnes. D'ailleurs, Monsieur *x* patient est venu consulter *personnellement* Monsieur *y* soignant pour un mal qui lui est propre. Il sait aussi qu'il ne va pas être guéri immédiatement et attend de Monsieur *y* que ce soit bien lui en personne qui s'occupe de lui. Ainsi, pour Ricoeur, si l'on veut différencier la personne du sujet, il faut en passer par un autre itinéraire que celui emprunté par le *Cogito* dont le sujet ne peut être celui du discours. Le sujet plaintif implique une historicité, une *identité narrative* : son dire implique un soignant, *ce* soignant, qui s'engage à titre personnel envers lui. Un dire qui est l'autre qu'un simple rituel consistant dans un échange de mots se cantonnant à l'envoi d'un message par un destinataire à un destinataire selon une modalité physique, (d'un système émetteur, les cordes vocales fabriquant des sons constitués de diverses longueurs d'onde transmises à un système récepteur, la membrane vibrante du tympan). Un type de correspondance qualifiée par Ricoeur de communication de type linguistique³²⁸, procédant par échange de signes, lesquels n'ont pour fonction que de signifier. Or voilà ! Différence capitale : le signifié ignore la différence du sens et de la référence. Alors que le sens est ce que dit une expression linguistique, la référence est ce au sujet de quoi c'est dit. Ce qui est dit n'est pas un énoncé mais une énonciation dont l'analyse réflexive implique nécessairement un rapport je/tu. L'énonciation permet de nous faire découvrir la subjectivité comme personne. Le locuteur d'une énonciation n'est pas n'importe qui : il répond à un statut qui lui confère une identité de

³²⁶. *Op. cit., Soi-même comme un autre*. : Ricoeur montre en effet que ce « je », notamment au terme de la *Seconde méditation*, ressortit à un statut de sujet méditant, qui apparaît sans commune mesure avec ce qu'il appellera locuteur, agent, personnage de narration, sujet d'imputation morale. La subjectivité qui se pose elle-même par son propre doute est une subjectivité désancrée. Le « j'existe pensant », en tant que première vérité, n'est qu'une vérité subjective, les autres vérités ne procédant pas de la certitude du *cogito*, cette dernière n'étant qu'en position subordonnée (*Troisième méditation*) par rapport à la vérité divine.

³²⁷. Sauf, si l'instant est précisément le lieu de l'histoire, là où tout se joue, pourrions nous objecter ! La mort, par exemple située dans l'instant, en serait une illustration ! Mais la mort s'inscrit dans un processus, (l'instant n'est pas tant celui de la mort, que celui où l'on y pense, non seulement comme hypothèse, mais quand elle nous apparaît inéluctable) excepté le cas de la mort subite ! Mais que pourrait fonder l'instant de cette mort, alors qu'il est en soi méconnu par le mortel ?

³²⁸. Alors que pour le linguiste, la communication est un fait rendu possible par une langue sans parleur, pour le philosophe, elle est problématisée par l'altérité des locuteurs. La tâche du philosophe est de comprendre le discours comme transgression de l'incommunicabilité monadique. En tant qu'évènement, le discours est un des termes de la série des événements qui constituent un individu. Seul le discours et non le signe a pour fonction de communiquer. Ricoeur, Paul, *Discours et communication*, Carnets, L'Herne, 2005.

personne en temps que soi³²⁹. Dans la situation d'interlocution, on passe alors du « je parle » à « je *te* parle ». Un passage qui traduit celui de la conscience-éveil à celui d'une conscience avec un autre degré d'être et que nous pouvons nommer conscience morale³³⁰. C'est le dire qui constitue la subjectivité. On est à l'opposé du sujet transcendantal husserlien qui s'appréhende dans l'*epoke* comme intentionnalité, au cours d'une expérience antéprédicative indépendante du langage. Le sujet du discours n'est ni celui du *Cogito* ni celui de la conscience intentionnelle. Le discours fonde la communication en exerçant la fonction de médiation : acte et agir résolu, il implique quelque chose de l'ordre de l'intention. Non seulement cette intention est son sens et sa référence, mais évènement, il contribue pleinement à la constitution de l'individu. Ce qui relève de la communication dans le discours, c'est la compréhension de l'intention³³¹ : la promesse est une condition de sincérité « avoir l'intention de » comme passage de l'intention verbale à mentale. Le soi qui habite le locuteur est celui qui n'est pas seulement comme un autre mais celui qui se met à sa place. Pour Ricoeur, tout se passe comme si le plus court chemin de soi à soi passait par autrui. L'identité personnelle surgit de la relation réciproque avec l'altérité. Il émane du locuteur à travers le discours une intention de sincérité permettant d'identifier son identité, celle qui enseigne au patient à *qui* il a à faire. Avec un tel « je te parle » se communique du soignant une attestation³³² qui vaut promesse : « je vais m'occuper de toi ». Le tutoiement du discours engage une proximité déférente. Cette attestation, comme un *agir* fondamental réduisant toute différence entre le dire et l'agir, est de la forme, pourrions nous avancer, d'une « attest-action³³³ », impliquant une volonté renvoyant à la véracité immanente du locuteur-acteur.

Nous allons voir comment cette communication du locuteur par le discours va pouvoir s'exprimer en toute lumière lors de la consultation avec la manière de délivrer l'information au patient

³²⁹ . Il n'est pas possible pour Ricoeur d'avancer dans la détermination du concept de personne sans faire intervenir un soi, ce que permet la situation de l'énonciation.

³³⁰ . Nous soulignons.

³³¹ . *La théorie logique des énoncés nous place en ce point où un message est rendu communicable par le procès d'universalisation qui l'habite. Mais ce qui se communique n'est pas seulement le sens mais la force (un énoncé vaut comme assertion, promesse) puis avec le niveau des intentions, le locuteur lui-même se communique (quelque chose de lui-même). Le caractère sui-référentiel du discours (ce dont je parle, c'est toi) fait accéder l'intention du locuteur en même temps que la force du discours dans le champs de la communicabilité ouvert par le sens et la référence. De cette façon, le locuteur se communique.* Paul Ricoeur, *Discours et communication*, Carnets, L'Herne, 2005.

³³² . *Op.cit.*, Ricoeur, *Soi-même*, p. 35. L'attestation peut se définir comme le pouvoir enfin de répondre à l'accusation par l'accusatif me voici ! selon une expression chère à Lévinas. A ce stade, l'attestation sera celle que l'on appelle communément conscience morale et qui se dit précisément en allemand *Gewissen* (mieux que le terme français de conscience qui traduit également *Bewusstsein* et *Gewissen*, le *Gewissen* allemand rappelle sa parenté sémantique avec la *Gewisheit* ou certitude.

³³³ . Nous soulignons.

L'information, corollaire de l'interlocution

« Nous avons entendu, quand nous faisons partie de ce qui nous est dit »³³⁴

Heidegger, le *Logos*, *Essais et conférences*

L'information du patient est une contrainte³³⁵ de la loi du 4 mars 2002, laquelle, en imposant en acte l'autonomie du sujet malade corrige l'excès du pouvoir médical en requerrant son entière et totale participation à son traitement. Pour Jean Philippe Pierron³³⁶, la loi serait le révélateur d'un nouveau modèle de relations consécutif à la sécularisation³³⁷ des mœurs et à l'individualisme démocratique. Le patient revendique d'être objet de soin et sujet de droit, la régulation par le droit, vis-à-vis de l'homme vulnérable, remplaçant celle des bonnes mœurs pour combiner le subir du patient et l'autonomie du sujet de droit. Un point de vue qu'il conviendra d'examiner car la communication du discours passe au niveau du sens. Si la règle d'or est de respecter l'autonomie du patient, Axel Kahn³³⁸ compare cette autonomie à celle du « naufragé sur une île déserte ». Autonome certes mais néanmoins irrémédiablement seul voire perdu ! La vérité n'a pas de valeur morale en soi, cependant elle n'appartient pas au médecin et doit donc être partagée puisqu'elle permet au patient d'assumer son autonomie. Toutefois, il est impossible de se désintéresser des conséquences de ce que l'on dit.

Une information loyale

L'article 35 du code de déontologie médicale précise que le médecin doit à la personne qu'il examine, une information *loyale, claire et appropriée sur son état et compréhensible sur les risques encourus*. Une information loyale : de même que l'argument éthique ne peut faire l'objet de rhétorique, puisqu'il s'agit de convaincre sans aliéner, de même l'information ne pourra être apportée que délivrée de toute séduction. Qui peut nier que l'homme est plus facile à séduire qu'à convaincre ? Le charme persuasif qui inspire la confiance, ce flux sorcier qui anesthésie la pensée et qui s'adresse plus aux autres sens qu'à celui de l'entendement. Nous devons parler avec une parole basée sur la sincérité et la véracité, sur l'intention. L'article L.III-2 du *code de santé publique* précise : « Toute

³³⁴ . Heidegger, *Essais et conférences*, le *Logos*, Gallimard, p. 259-260. Plus loin, Heidegger ajoutera : « Le mode de l'entendre véritable se détermine à partir du *Logos*. Si les mortels veulent vraiment entendre, il faut qu'ils aient déjà entendu le *Logos* avec un entendre (*gehör*) qui ne signifie rien de moins qu'appartenir (*gehören*) au *Logos*.

³³⁵ . La loi contraint, alors que l'éthique oblige.

³³⁶ . Pierron Jean Philippe, *une nouvelle figure du patient ? Les transformations contemporaines de la relation de soin*, Sciences sociales et Santé, Vol. 2, juin 2007.

³³⁷ . La réponse à l'ultime sécularisation de la médecine consistant à sa désacralisation : l'ordonnance n'est pas un commandement divin.

³³⁸ . Kahn Axel, *éthique de l'information médicale*, bulletin de l'Ordre, Conseil de l'Ordre des médecins, 6 juin 2007.

personne a le droit d'être informée sur son état de santé. Cette information porte sur les différentes investigations, traitements ou actions de prévention qui leur sont proposés, leur utilité, leur urgence éventuelle, leurs conséquences, les risques fréquents ou graves normalement prévisibles³³⁹ qu'ils comportent, ainsi que sur les autres solutions possibles et sur les conséquences prévisibles en cas de refus ». Un danger cependant demeure : celui que le médecin substitue à la sollicitude³⁴⁰ le rempart du droit et renvoie le malade à la solitude de son « autonomie ». Si le pas est franchi avec cette méfiance à la judiciarisation, le lien avec le patient s'effiloche et ne reste que la stricte information sèche et froide, une vérité encadrée dans un intervalle de pari. Si tout peut être calculé, si le grand livre de la nature - dont la nature humaine - peut être mis en équation, tout tend alors à lire totalement le vivant jusqu'à la transparence où se dissout forcément l'intimité. D'un humain, le sujet déjà devenu un objet de statistique tend à y être réduit. Une information trop technique rate doublement l'homme. Elle réduit l'humain à un objet de statistique et en fait un objet de la technique.

Au patient

Informé, c'est parler avec le malade et pas seulement au malade. Qu'est-ce qu'un malade ? Comment parler avec le malade si on ignore *qui* il est ? La question est ancienne et constitue un principe paradoxal de la connaissance chez Platon³⁴¹. Dans les premières lignes du *Menon*³⁴², Socrate déclare avec force qu'il est impossible de savoir comment est X (c'est-à-dire quelles sont ses qualités, ses propriétés, essentielles ou non, ses accidents) si on ne sait ce qu'est X, et qu'on ne peut non plus lui attribuer aucune propriété (en particulier, le qualifier). « *Connaître X signifie clairement ici, non pas connaître une marque distinctive, mais l'essence elle-même* »³⁴³. Qu'est-ce qu'un malade ? Une personne. L'essence de la personne malade est d'être affectée par une maladie, événement qui bouleverse son *être-au-monde*. Cette personne ne peut être identifiée par l'attribution de référence : elle n'est pas « le foie », « la tumeur cérébrale ». Il s'agit là d'un enfermement de la personne dans un processus d'ascription³⁴⁴, d'attribution de références réifiantes, lesquelles loin de dénoter la personne, l'assignent à l'anonymat de la *mêmeté*, occultant la question du soi. Patient vient de la racine latine du *patior* qui signifie : « celui qui pâtit doublement » du point de vue

³³⁹ . La cours de Cassation précise que le médecin est tenu d'informer des risques graves *et* exceptionnels, mais pas des risques imprévisibles. *CA de Nîmes du 10/10/06, n° 04/00840*.

³⁴⁰ . Geoffroy Michel, *Un bon médecin*, p. 108 : La sollicitude est une disposition d'esprit qui permet de « prendre soin de », une disposition proche de l'engagement des personnalistes

³⁴¹ . Le principe paradoxal selon lequel on ne peut rien savoir de X si on ne sait pas ce qu'est X lui-même, (*Théétète* 196 d-e) est souvent présenté par Platon comme allant de soi (*Phèdre* 260 b-e ; *Théétète* 146a-147 e)

³⁴² . Platon, *Menon*, trad. Monique Canto-Sperber, p. 62, G F-Flammarion.

³⁴³ . *Ibid.*

³⁴⁴ . L'ascription chez Ricoeur, (*soi-même comme un autre*) est ce que fait n'importe qui, chacun, on, à l'égard de n'importe qui, de chacun, de on.

interne (subit la maladie) et externe (placé dans les mains d'un agent autre que lui). Pour Jonas, l'existence du corps et de ses besoins tombe dans le point aveugle de toute la tradition philosophique dualiste où conscience et rationalité se déclinent par rapport à l'existence d'un clivage, plus ou moins explicite, entre intériorité et extériorité. Autrement dit, la question « qu'est-ce qu'une chose » ne se pose plus au plan de notre conscience et de la représentation que nous en faisons, mais au niveau de *l'être-là-organique*, dans lequel l'intériorité et l'extériorité s'interpénètrent. Nous n'irons pas chercher dans nos souvenirs ce qu'est un malade, puisque c'est bien lui, *existant-devant-nous* qui nous indique *qui* il est : un être avec lequel nous devons parler.

Dans les règles de l'art

L'information informe, met en forme, déforme, réforme celui qui en est le destinataire : le patient. Elle ne peut donc lui être délivrée de manière uniforme et anonyme, puisqu'il s'agit de lui donner une forme, c'est-à-dire un sens. Elle signale le décalage entre le temps objectivé de la science médicale et le temps vécu de l'histoire individuelle : ce n'est jamais l'espèce humaine qui est soignée mais un exemplaire unique du genre humain. Il n'est pas question d'enfermer l'annonce dans le climat solennel de consultations dédiées truffées de recommandations qui transformeraient ce que doit être une manifestation du savoir être du médecin en un nouveau protocole réglementant la pratique médicale. L'accès direct par le patient aux informations numérisées d'internet en modifie les modalités : l'information concurrentielle pouvant aboutir à un déphasage structurel du type question/réponse en lieu de celui appel à l'aide/réponse. C'est dire que l'information au malade n'est pas qu'une affaire d'instruction. On peut aussi s'interroger sur la neutralité de l'information et sur notre capacité objective à la produire. Levinas a montré la distinction entre « le dire » et « le dit » : lorsque l'on dit, on vient dire quelque chose à quelqu'un, au cours d'un face à face qui n'est pas un mot à mot ! Notre objectivité peut aussi s'exercer dans un dialogue où se joue l'effet performatif d'un discours non seulement alors de type cognitif mais qui laisse toute sa place à l'effet *placebo* ou *nocebo* de son auteur. Un effet performatif où la rhétorique est à distinguer d'une séduction du langage : celle-ci renvoie au domaine de l'enchantement, du charme, voire de la tromperie consciente alors que celle-là s'avère utile comme outil pédagogique. Nous faisons nôtre cette réflexion de Michel Geoffroy considérant la rhétorique comme indispensable à l'art médical. « *Dire que le médecin doit être également rhéteur, c'est reconnaître par exemple que, pour exercer son art, le médecin doit recevoir l'accord*³⁴⁵ du

³⁴⁵. Il est bien entendu que cet accord n'est pas autorisation, *bon pour accord*, mais l'expression d'une adhésion consciente.

malade et que cet accord ne peut le plus souvent être obtenu sans la persuasion que seule la rhétorique peut conférer. On ne peut faire le bien du patient contre son gré et l'acceptation d'un traitement ou d'une opération ne peut être obtenue de lui que s'il reconnaît la supériorité du médecin dans le domaine pour lequel il est venu consulter ! L'autonomie du malade, désormais proposée comme paradigme universel de la relation de soin, est une chimère qui ne tient pas compte de l'autorité que donne la compétence et de la capacité de qui la possède à la faire reconnaître³⁴⁶ ». Pour l'auteur, la rhétorique est donc nécessaire, non seulement comme acte de pédagogie mais aussi comme condition de la confiance accordée par le malade au médecin et donc finalement utile à sa guérison³⁴⁷.

Avec ses limites éthiques

- Je n'ai pas de raisons précises d'avoir peur, mais je sais que j'ai raison d'avoir peur !

Déclaration d'un consultant

« De quel droit me condamnez-vous à mort ? »

Freud³⁴⁸

Faut-il *tout* dire ? Comment ne pas effrayer si l'information délivrée s'étend jusqu'à l'éventualité de risques exceptionnels. D'un autre côté, une évidente erreur consisterait à affirmer qu'une anesthésie pourrait être dénuée de tout risque. Faut-il *tout* dire ? Déjà Platon dans l'allégorie de la caverne³⁴⁹ avait attiré notre attention sur l'effraction que constituait, chez les prisonniers, l'irruption de la notion de Bien, comme vérité philosophique, comme effusion de sens et de signification. L'expérience était douloureuse et nécessitait une progressivité. Tant que l'on ne sait pas, on ne sait pas. Mais dès que l'on sait, tout est différent et ce n'est plus jamais pareil : la notion d'irréversibilité ne relève pas d'une perception, d'un vécu, mais d'un savoir. Comment présenter la vérité au patient ? Comment informer si l'information doit porter sur l'incertitude du résultat³⁵⁰ : si les statistiques sont exactes, elles ne disent pas la vérité !

³⁴⁶. Michel Geoffroy, *Un bon médecin*, Contretemps, Table Ronde, 2007, p. 159.

³⁴⁷. Lévinas oppose une autre lecture de la rhétorique, celle d'une aliénation de la liberté de l'autre, sa subversion par la parole. Nous répondrons que si les médecins qui s'étaient occupés de Chantal S. en avaient fait preuve au bon moment, (comme l'intérêt en a été montré à propos du patient qui avait peur des blouses blanches), ils lui auraient évité bien des ennuis.

³⁴⁸. Auquel son médecin venait d'annoncer qu'il souffrait d'un cancer ORL

³⁴⁹. Platon, *République*, X.

³⁵⁰. La précision de l'information, l'hyperprécision notamment, peut conduire à des paradoxes. Il en est ainsi avec l'intervalle de confiance et de la mesure d'une variable qualitative, en l'occurrence la survenue de complication opératoire (ce qui intéresse le plus le patient concerné !). Si sur 76 patients opérés, 8 ont fait une complication post-opératoire, l'information donnée au patient peut l'être sous la forme : on estime le risque de complication à 10,5%. Mais comme il se peut que d'autres séries aient montré des résultats différents, on recourt à un artifice mathématique, l'intervalle de confiance, pour mesurer cette imprécision à partir d'une fourchette

Faut-il *tout* dire ? Pour Kant, ne pas tout dire équivaut à ne pas dire la vérité. Le droit de mentir n'a aucun droit de cité dans sa morale. On n'a aucun droit de mentir au patient pour lui éviter un tourment, pour ne pas lui nuire. Le *primum non nocere* hippocratique n'est pas kantien. Le fondement de l'obligation morale ne doit pas être recherché, nous dit-il³⁵¹ dans la nature de l'homme ni dans des circonstances où il est placé dans le monde, mais a priori dans les seuls concepts de la raison pure. C'est dans la raison pure de tout homme que se trouvent les principes logiques, an-historiques et a-géographiques de non-contradiction et d'identité, des principes innés et non déduits mais dont l'apriorité autorise toute déduction. La raison autonome est législatrice : elle produit une loi morale de soi-même par soi-même pour soi-même, un impératif moral, le « tu dois ». Envisager pour Kant une formulation du type : si tu veux... alors tu dois, serait considérer une situation où la raison se comporterait de façon hétéronome. L'impératif catégorique³⁵² kantien vaut pour lui-même et s'appuie sur le principe de non-contradiction à l'œuvre dans le test d'universabilité³⁵³. Cet impératif vaut pour lui-même car la vérité de l'être qui l'a énoncé se situe à l'intérieur de lui-même : Kant donne le primat de l'intériorité à la moralité. Un primat de l'intention qui le conduit à distinguer l'action conforme au devoir et non-conforme au devoir. L'action conforme au devoir et faite par devoir et non par intérêt, est la seule action jugée bonne car obéissant strictement et de toute nécessité à la loi morale selon un principe apodictiquement pratique. Elle seule répond à l'impératif : « tu dois ». Les actions bonnes comme moyen en vue d'une fin réelle, ou bien comme moyen en vue d'une fin possible ressortissent à un impératif hypothétique. Selon la nature de l'hypothèse, celles-la renvoient à un impératif « assertoriquement pratique » alors que celles-ci à un impératif « problématiquement pratique ». Si j'asserte (*assertio*) j'émetts par hypothèse une proposition qui affirme un fait empiriquement réel : si tu veux être heureux (or tu veux être heureux), alors tu dois ! L'hypothèse est évidente, elle va de soi, puisque l'amour de soi est présent chez tous les hommes. Pour Kant, ce « tu dois » obéit à un impératif de prudence. En revanche, si l'hypothèse renvoie à un fait seulement possible, en raison du fait que les hypothèses sont problématiques en n'étant pas communes à tous les

calculée afin de se donner 95 chances sur 100 pour que la « réalité » se situe entre les limites de la fourchette. Pour notre cas le résultat s'exprimerait : $IC95\% = [0,036 ; 0,174]$. C'est-à-dire qu'au lieu d'informer le patient d'un risque de 10, 5%, on lui annonce qu'il s'échelonne entre 3,6% et 17, 4%. Et *mon risque à moi* demandera le patient, une telle imprécision pouvant légitimement l'inquiéter, sans qu'on puisse ni lui répondre ni changer quelque chose à l'affaire ?

³⁵¹ . Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

³⁵² . Dans la deuxième section des *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, Kant énonce l'impératif moral : « agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle ».

³⁵³ . Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs, deuxième section*, livre de poche, 4622, p. 85-88.

hommes, le « tu dois » renvoie pour Kant à un impératif d'habileté. Ainsi, la fin en vue de laquelle s'ordonne l'action permet de séparer la prudence, conditionnée par une fin réelle, et l'habileté, rapportée à une fin possible.

Qu'en est il pour nous, des considérations de la philosophie kantienne de la moralité au XXI^e siècle ? Dans son cadre médico-légal, l'application littérale de la loi juridique ne considère aucune hypothèse : il ne s'agit pas d'un « tu dois » mais d'un « il faut ». On touche ici à une différence entre l'éthique et le juridique : l'éthique n'est pas soluble dans le juridique³⁵⁴. Pour Kant, mentir est immoral. Penseur rationaliste, il fait du mensonge un acte triplement contradictoire³⁵⁵. D'autre part, informer le patient sans se soucier des conséquences avec le but d'informer *correctement* et non seulement pour obéir à la loi, pourrait être qualifiée de bonne action kantienne ! Mais ce serait oublier le caractère hétéronomique de cette loi³⁵⁶ et, rapportée à l'intentionnalité kantienne, cette action répondrait à une logique d'intérêt : celui de pas s'exposer à quelque risque de judiciarisation si tout venait à mal se dérouler. Une telle action conforme au devoir et faite par intérêt, Kant la qualifie d'action prudente³⁵⁷, qui n'est pas l'unique action bonne, obéissant librement à l'impératif catégorique prescrit par la raison et universalisable. Ne rien dire au patient, c'est lui mentir, ne pas le respecter. Or, nous pouvons imaginer ici un autre type d'action non prévue par Kant³⁵⁸ car impossible pour lui : l'action réalisée par devoir sans être conforme à la loi morale, une action sauvée par l'intentionnalité qui l'habite. Le mensonge est ici pieux, réalisé par devoir, sans être conforme à la loi morale. La notion de responsabilité éthique de soignant l'emporte sur l'impératif catégorique, avec le mensonge par humanité. La prise en compte des conséquences néfastes d'une information à tout prix, impose de reconsidérer le message moral kantien, auquel nous accordons cependant toute sa valeur. Sans aller avec cet exemple jusqu'à la considération de Jankélévitch « ajouter à la souffrance, la torture du désespoir » la révélation de la vérité risque d'installer définitivement entre le soignant et le soigné un climat de méfiance préjudiciable à la nécessaire sérénité du soin. L'informer, serait conforme au devoir, mais aurait en propre comme conséquence, de conduire à une insupportable angoisse latente, productrice de risques futurs.

³⁵⁴ . L'éthique, le droit et la déontologie ne sont pas solubles les unes dans les autres. D. Folscheid, *le complexe déontologique : de l'éthique à la déontologie et retour*, In la déontologie médicale, 2007, PUAP, p. 91.

³⁵⁵ . Cours Eric Fiat master 2003-2004 : « A cette disqualification esthétique du mensonge (il n'est pas beau de mentir !), Kant substituera une inoubliable disqualification éthique et ce, parce que pour le penseur de Königsberg, le mal vient de la contradiction et qu'il me suffit en vérité d'être un instant attentif à ce que murmure ma propre raison et la loi morale qui s'y trouve, pour comprendre que le mensonge est un acte triplement contradictoire : 1) le mensonge est contradiction entre la parole et la pensée, 2) le menteur ne veut pas qu'on lui mente, 3) le menteur a toujours comme projet de ne pas mentir ».

³⁵⁶ . Pour Kant, la loi juridique n'entre pas dans l'intimité des consciences.

³⁵⁷ . Retour à Aristote pour nous sortir d'affaire : il y a homonymie entre la prudence aristotélécienne et kantienne !

³⁵⁸ . A mon avis, c'est là le véritable problème du kantisme : d'ignorer la notion de responsabilité.

Le recours à la philosophie aristotélicienne³⁵⁹ peut-il nous être ici utile ? Nous savons qu'Aristote s'était opposé à Platon, lui reprochant d'avoir hypostasié l'Intelligible, imposant de fait, avec sa théorie des *Idées* séparées (du réel), une distance incommensurable entre l'homme et Dieu. Présenté comme son parricide, il n'en était que le critique³⁶⁰ ! Aristote oppose au Bien platonicien, unique et séparé et *Idée* commune à une multiplicité, celui de l'homme, consistant dans l'exercice de son activité purement humaine. Il n'y a donc plus un seul Bien auquel correspondrait une science mais des biens, objets de sciences multiples. Les affaires humaines ne sont pas régies par une science théorique : c'est dans le quotidien que tout se joue pour les hommes³⁶¹. Le réel des humains est à leur porte, *hic et nunc*, et non dans un arrière monde. Il s'agit pour l'homme de savoir tirer partie des circonstances, mais sans opportunisme, avec moralité et c'est la structure de l'action qui va caractériser cette moralité. Une action qui possède une finalité propre, toute activité humaine tendant vers une fin³⁶². Aristote postule l'unité des fins humaines, le Bonheur³⁶³ comme Bien suprême. Mais voilà, si le bonheur est possible, il n'est pas donné : il se mérite. Aristote part d'une conviction : le bonheur, fin en soi de l'homme, consiste en une activité de l'âme conforme à une vertu accomplie, à condition, ajoute-t-il, de désirer avec vertu. Aristote ne dissocie pas bonheur et vertu, en faisant même de leur union, contre les Stoïciens, une union synthétique³⁶⁴.

Que préconise Aristote pour devenir vertueux et donc heureux, et qui nous soit utile à nous médecins encore aujourd'hui dans notre pratique clinique ? En quoi sommes nous requis par l'eudémonisme aristotélicien ? En quoi les vertus aristotéliciennes du III^e siècle avant notre ère peuvent-elles s'articuler avec un « faut-t-il tout dire » du XXI^e siècle ? Comment dire et comment faire ? La question du « que faire » est précisément celle que se pose Aristote afin que le Grec puisse « faire bien l'homme », et nous, informer avec humanité.

La méthode à laquelle il recourt pour conduire au bonheur est de chercher au sein de l'humanité elle-même celle de sa propre excellence, l'assignant à jouer en propre le rôle de la volonté, alors même que les Grecs ne disposaient pas du concept unifié de volonté

³⁵⁹ . En particulier son *Ethique à Nicomaque*, élaborée probablement entre 334 et 340 et dédiée à son fils.

³⁶⁰ . Pierre Aubenque, *Encyclopedia Universalis*, écrit à propos d'Aristote critique de Platon : *Si l'amitié et et la vérité lui sont chères toutes les deux, il doit néanmoins préférer la seconde à la première.*

³⁶¹ . Fiat Eric, *cours du DESS d'éthique médicale et hospitalière, Ethique à Nicomaque* : « La philosophie d'Aristote n'est pas seulement anthropologique mais aussi largement cosmologique : les affaires humaines appartiennent à la région sub-lunaire, univers aléatoire marqué par la contingence ». L'homme, jouet du temps est marqué du sceau de l'hétéronomie.

³⁶² . Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre I.

³⁶³ . Aubenque Pierre, *Encyclopédia Universalis*, précise : *un Bien suprême, qui n'est pas le bien en soi, puisqu'il se réalise dans des situations particulières, mais qui se situe au-delà des biens particuliers.*

³⁶⁴ . Les stoïciens font de l'union du bonheur et de la vertu une union analytique : chez les stoïciens, on ne devient athlète de haut niveau en matière de vertu qu'à force d'un exercice quotidien et répété. Epictète avait réglé le problème du *comment désirer avec vertu*, en énonçant, dans le *Manuel*, les règles à suivre en ne donnant pas son assentiment de n'importe quelle manière.

personnelle³⁶⁵. C'est en s'appuyant sur les données du sens commun, de l'opinion droite, la *doxa*, qu'Aristote, loin des abstractions platoniciennes, va développer sa pensée et *y chercher ce qu'il y a de rationnel et de solide, de suffisamment ferme pour diriger les actions humaines*³⁶⁶. Aristote, loin d'être asservi par les principes d'une science théorique puise aux sources même de la *doxa* en l'accompagnant de rationalité. La moralité d'Aristote peut se caractériser par une pratique dont la structure se révèle être celle de la *praxis*³⁶⁷, comme une action qui trouve sa fin en elle-même, dont le principe est intérieur à l'agent. Comment savoir si l'action humaine possède sa fin en soi ? C'est sur le concept anthropologique de disposition acquise, *hexis*, que va s'appuyer Aristote pour édifier son éthique. La vertu éthique, nous dit-il, est « *un état habituel qui pousse à choisir, qui est un juste milieu relativement à nous, lequel est déterminé par une règle, tel que le déterminerait l'homme prudent* »³⁶⁸. Qu'entend Aristote par *état habituel* ? Il s'agit d'acquérir une bonne habitude qui vienne seconder la nature, l'animal-homme n'étant pas naturellement vertueux. La vertu s'acquiert par l'exercice³⁶⁹ et n'est donc pas réservée au seul sage. La vertu consiste à atteindre un juste milieu, une juste mesure : la vertu morale est le juste milieu entre deux vices. Il s'agit d'agir vertueusement, c'est-à-dire en suivant une « règle » (*logos*), une norme objectivable, établie par l'homme prudent³⁷⁰. La prudence³⁷¹ nous engage alors à un choix, un certain choix, reflétant une vertu définie à partir d'un certain type de situation. La prudence porte sur les cas particuliers, et non plus, comme le professait Platon, à partir de distinctions des parties de l'âme³⁷². Ce choix³⁷³ découlant de l'exercice répété de la vertu³⁷⁴, s'avère un choix

³⁶⁵ . La notion de volonté n'est pas dégagée comme telle par la pensée grecque précisément parce qu'elle n'envisage pas l'expérience d'un subjectivité libre que rien ne prédéterminerait.

³⁶⁶ . Fiat Eric, *Cours Ethique à Nicomaque*.

³⁶⁷ . Il ne faut pas confondre *praxis* et *poïesis* : celle-la est un acte qui contient sa fin en soi contrairement à celle-ci. Ainsi, si l'on analyse le mouvement, la danse est une *praxis* alors que la marche (qui nous conduit d'un point à un autre, trouvant alors sa fin) est une *poïesis*. Un autre exemple peut être apporté avec la différence en littérature entre la poésie et le roman.

³⁶⁸ . Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II, 6, 1106 b 36 – 1107 a 2.

³⁶⁹ . Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II « Quand aux vertus, nous les acquérons d'abord par l'exercice, comme il arrive également dans les arts et les métiers. Ce que nous devons exécuter après une étude préalable, nous l'apprenons par la pratique ; par exemple, c'est en bâtissant que l'on devient architecte, en jouant que l'on devient citharède ».

³⁷⁰ . Pierre Aubenque, *Encyclopedia Universalis : est prudent, l'homme qui délibère correctement sur ce qui lui est bon et utile*. Le correctement renvoie au *kairos*, temps opportun.

³⁷¹ . Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre VI, « Parmi les vertus, la prudence, (*Phronesis*) est une vertu intellectuelle mais aussi pratique qu'il faut distinguer de la sagesse : elle s'occupe en lien étroit avec l'expérience de ce qui est bon ou mauvais chez l'homme ». Aristote distingue entre les vertus intellectuelles qui sont opérantes dans le domaine de la connaissance, de la recherche de la vérité, et les vertus morales dont le domaine d'application se situe dans la recherche du Bien.

³⁷² . Taylor interprétera la pensée d'Aristote comme celle d'un « platonicien ayant perdu son âme » Taylor A.E., *Critical Notice on Jaeger's « Aristoteles »*, *Mind*, 1924, p. 192-8. In Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Quadrige, PUF, 1963, p.12.

³⁷³ . Ou décision pour Ricoeur. *Soi même comme un autre*, p. 114.

³⁷⁴ . Aristote, *Eth. Nic.*, II. On ne peut pas grand-chose contre un état habituel une fois qu'il est enraciné dans le sujet.

préférentiel³⁷⁵ (*prohairesis*), issu d'une délibération (*bouleusis*). Il ne s'agit pas seulement de vouloir mais de savoir comment. L'état habituel, ou la disposition nécessairement acquise par l'habitude nous conduit à choisir une médiété, c'est-à-dire un état intermédiaire entre deux extrêmes, une *perfection la plus difficile à atteindre*³⁷⁶. Mais accéder à cette médiété, cette perfection, ce sommet d'excellence ne suffit pas : il s'agit aussi, outre le choix de son action, d'estimer le meilleur moment pour agir, de déterminer le *kairos*. Il y a donc du rationnellement déterminé dans l'exercice de la vertu.

L'apport aristotélicien est conséquent³⁷⁷. Il y a de la marge entre ne rien dire, vice légal de non information, et tout dire, vice opposé de sur-information. L'apport de précisions à outrance jusqu'au risque exceptionnel, peut conduire le patient à l'acte chirurgical dans la peur. Le prudent trouvera la juste mesure, la médiété, le juste équilibre : dire sans inquiéter inutilement le patient en énonçant le risque, pari sur la maîtrise, avec sa solution connue. Quand le dire ? Attendre le bon moment, mais en sachant que le bon moment n'existe peut-être pas ! Il s'agit d'une habitude à prendre, laquelle s'acquière avec l'expérience et s'avère accessible à chacun à condition qu'il agisse opportunément, qu'il sache choisir le temps de l'occasion favorable. Le temps opportun est celui choisi où le patient est soit capable de comprendre le sens de l'information, soit apte de supporter ce qu'on va lui dire. Comment le dire ! Informer renvoie à un savoir faire acquis par l'habitude, voire à une habileté : la prudence chez Aristote ne va pas sans une habileté vertueuse. Elle est l'habileté du vertueux, de celui qui saurait presque choisir sans délibération en se laissant seulement guider par la force de l'habitude.

Cette notion de *prudence aristotélicienne* garde toute sa place et conserve toute sa fraîcheur didactique à l'heure actuelle. Informer le patient s'apprend et demande du temps : l'information nécessite à la fois de savoir ce que l'on doit dire (les connaissances) mais aussi la manière de le dire, (l'habileté) et quand le dire (après avoir estimé le meilleur moment). Aristote nous rappelle aussi que l'action vertueuse, comme choix délibéré, est un acte responsable. La délibération en contribuant à la préférence du choix imprime à l'action une marque de volontarisme, une volonté dont l'objet - le choix - n'est pas le Bien absolu mais le bien relatif à la situation. L'information est un acte réfléchi qui est l'autre d'un énoncé de statistiques sèches. Elle n'est pas une instruction ou un enseignement. Elle débouche sur une proposition de choix d'une technique anesthésique la plus appropriée à l'état particulier du patient, selon le risque de complication auquel on ne veut pas l'exposer. Par exemple on

³⁷⁵ . Aristote, *Eth, Nic.*, III, 4. *La prohairesis est proprement le choix rationnel et délibéré qui ne porte que sur les objets possibles et relevant de notre activité.*

³⁷⁶ . Aristote, *Eth, Nic.*, 1106 b 22, 1106 b 28.

³⁷⁷ . C'est la raison pratique qui va décider de ce qui est bien (rationnellement) pour passer le relais à la liberté d'opter, moyennant délibération, où raison, désirs, souhaits peuvent intervenir.

préfèrera dans la mesure du possible recourir à une anesthésie générale plutôt qu'à une anesthésie loco-régionale pour l'anesthésie d'une cantatrice, une complication d'intubation pouvant endommager ses cordes vocales et compromettre son art à tout jamais. De même, on *choisira* une anesthésie générale pour celle d'un violoniste virtuose, une complication d'anesthésie loco-régionale pouvant se traduire par une perte de la motricité de sa main et ruiner sa carrière. C'est ici le souci de non malfaisance qui tient mieu de garde fou.

Armé de toutes les informations utiles, le médecin s'assure que le patient a bien compris toute la finalité du traitement, afin d'être apte à consentir au soin qui lui est proposé. Comme nous allons le voir, le consentement ne s'exprime ni sous la forme d'un mot de passe, ni sous celui d'un d'ordre.

*Une information qui appelle un consentement éclairé*³⁷⁸

Eclairer le consentement : ne pas considérer le patient comme *concurrent* mais l'associer à la conduite de son traitement. L'autorité du médecin n'est pas fondée sur sa seule compétence scientifique : elle est substantiellement liée à des sources diverses de légitimité, dont le tenir parole, sans qu'elles apparaissent jamais dramatiquement en concurrence avec l'idée de droit.

L'intérêt du patient ne repose plus sur les bienfaits d'un paternalisme bienveillant mais sur le respect de son autonomie décisionnelle, acquise au terme d'une information loyale. De l'asymétrie du couple médecin-patient naît la relation de coopération médicale, celle qui produit³⁷⁹ le « consentement ». Consentir n'est pas produire du consensus³⁸⁰. Le recueil du consentement éclairé du patient n'est pas l'obtention de son autorisation de pratiquer telle ou telle technique choisie par lui mais de donner du sens ensemble à un acte thérapeutique. Le médecin est un aide impliqué à la décision du patient dont il doit respecter le cheminement mais savoir aussi conserver son indépendance par rapport à ses désirs. Les termes de l'autorité médicale ont changés mais n'ont pas disparus³⁸¹ avec l'évolution vers la décision partagée :

³⁷⁸ . Michel Geoffroy, dans son livre, *Un bon médecin*, relève un quasi oxymore dans cette expression : « La notion de consentement éclairé, malgré l'indéniable progrès qu'elle introduit dans la pratique de la médecine et surtout l'esprit des soignants, ne va pas sans créer quelques problèmes pratiques et quelques ambiguïtés, notamment sémantiques, qu'il n'est pas opportun de développer trop longuement ici. Toutefois on peut remarquer que le mot con-sentir (sentir avec), s'il exprime bien la situation concrète de l'obtention d'un accord, se marie mal avec le qualificatif « éclairé » dans lequel la clarté de la pure raison est rarement présente ! ». Michel Geoffroy, *Un bon médecin*, 2007, *Contretemps*, La table ronde, p. 195.

³⁷⁹ . Fagot-Largeault A, Lemaire F, Ghanassia JP, *Consentement éclairé et recherche clinique*, Paris, Flammarion sciences, 1994. Cette « production » est parfois complexe, nous dit Madame Fagot-Largeault, en ce qu'elle peut résulter d'un « refus d'un refus », le second refus venant sauver la liberté du patient. .

³⁸⁰ . Pacific Christophe, *Ethique du consensus : éloge du dissensus*, Mémoire de DESS d'éthique médicale et hospitalière, UMLV, Pr Folscheid. Nous avons repris à l'auteur ses réflexions sur l'éthique de discussion pour leur pertinence.

³⁸¹ . Jaunait Alexandre, *la relation de coopération médicale et l'asymétrie médecin-patient*, Sciences sociales et santé, vol. 2, juin 2007. *Le fait qu'un mode relationnel asymétrique ait été l'objet de rééquilibrages décisifs ne*

c'est parce que le malade n'est pas une personne radicalement autonome lorsqu'il est affecté par une maladie que le médecin est en droit de prendre des décisions le concernant.

Nous adhérons pleinement aux valeurs de rupture qui qualifient la personne comme protestation : exister c'est dire oui, c'est accepter, adhérer, mais c'est aussi savoir dire non, protester. Quand plusieurs opinions convergent vers une unanimité, le consensus édifie ces nouvelles assertions pour construire un sentiment commun et donc *consentir*. Le consensus devient une technique pour légitimer son agir ; n'y a-t-il pas dans *consentir* l'idée d'accepter, de céder, de concéder, de convenir, de se résigner à, bref à capituler à la force de l'opinion adverse ? Consentir, pourrait alors également signer la reddition. La proposition de soin n'est pas une reddition pour chacune des parties. Le recueil du consentement éclairé n'est ni une « reddition éclairée », ni une « permission de ». *Consentir*, c'est *donner du sens ensemble* au terme d'une synergie de logiques nourries les unes des autres et non l'émergence d'une idée molle, d'une commune soumission. Cette acception du consentement montre qu'il ne s'agit pas là du résultat d'un acte produit unilatéralement, qu'il suffirait de recueillir, un recueil qui en appelle à une acception par trop passive dénaturant sa valeur. Nous rejoignons ici Christophe Pacific, « *produire du consentement est un acte responsable et structurant qui participe à notre propre construction* ». Le lien du consentement est nécessaire : il doit associer les protagonistes autour d'une décision commune pour pouvoir créer une assertion motrice de laquelle naîtra l'acte éthique de soin. C'est par le *dissensus*, zone d'incertitude et de vérité, lieu de liberté dans la divergence, que se trouve la chance à saisir pour construire du sens. Consentir n'est donc pas fabriquer du consensus, surtout quand celui-ci, prometteur de sens commun et pourvoyeur de norme en terme de vérité, n'est plus aujourd'hui, pivotant telle une girouette, la manifestation de valeurs mais le fondement de ces dernières³⁸². L'intention développée dans la communication avec le patient revient en force pour donner du sens à l'acte de soin, lequel s'inscrit dans un partenariat. La présence du locuteur accompagne le cheminement du patient.

L'idée développée selon laquelle *la bonne conduite n'est plus dans les bonnes mœurs mais dans une délibération où le droit sert de cadre*³⁸³, l'idée d'une relation pensée sous le

permet pas de conclure que certaines prémisses de ce modèle ont disparues. Dirait-on que parce qu'un enfant a des droits, ses parents n'ont plus d'autorité ?

³⁸² Mounier Emmanuel, *le personnalisme*, PUF, 1949, p. 40. « Heidegger avait anticipé et décrit dans son *Monde de l'On*, cette culture du consensus où on se laisse agglomérer, où l'on renonce à être des sujets lucides et responsables, monde de la conscience somnolente, des instincts sans visages, de la médiocrité morale, de l'appareil irresponsable. Monde dévitalisé où chaque personne s'est provisoirement renoncée comme personne pour devenir quelconque, *Monde de l'On* qui ne constitue ni un Nous ni un Tout, mais une manière d'être d'une vie anonyme ».

³⁸³ *Ibid.* note 267.

seul angle d'une asymétrie de pouvoir qui pourrait être renversée par le droit est une lecture inadéquate de l'interlocution à l'œuvre dans cette relation. On ne construit pas une pratique médicale dans le but de gagner un éventuel procès mais dans celui de prodiguer des soins optimaux : il faut que la finalité soit l'amélioration de la santé et non une protection contre une judiciarisation rampante. La relation de soin repose sur la confiance et il n'appartient pas au médecin souhaitant éviter un conflit juridique, de manifester *a priori* de la méfiance envers le patient, en lui faisant signer une décharge de toutes complications péri-opératoires : au contresens humain, s'ajouterait d'ailleurs un contre sens juridique, celui d'un abandon du patient. Plus encore, il n'est pas question de lui faire endosser la responsabilité du choix, donc des risques, de la technique anesthésique retenue, au motif qu'il en a été informé dans les règles.

Un consentement qui peut être donné ou repris :

La sortie contre avis médical est un exemple de consentement repris. Les médecins ne souhaitent pas être confrontés à cette situation qui engage leur responsabilité en cas de survenue de problèmes qu'ils ne peuvent contrôler. Alors qu'ils sont sommés de délivrer leur art selon les données actualisées de la science, voilà que le malade, rompant unilatéralement le contrat de confiance, *la* confiance, fait fi du pacte passé avec le soignant concernant les modalités de sa prise en charge. Un patient qui, comme pourrait l'expliquer Hegel, a peut être fait, trop fait l'expérience d'une forme de dépendance ! Une décision qui rompt avec l'acceptation d'un transfert d'autorité aveugle au nom du principe de bienfaisance. Une décision qui fait de la confiance une forme de vulnérabilité acceptée correspondant à une remise de soi absolue à la domination d'un autre que soi. Accepter cette mise en demeure de sortie contre avis médical équivaut à renier un savoir et toutes les dispositions de soins élaborées dans l'intérêt même du patient. Il pourrait en ressortir alors de l'unique responsabilité du malade de ce qu'il adviendra de lui. Non ! La liberté de soin doit être respectée et il convient de faire du point de vue pratique que le malade aille bien *malgré lui*. La rupture unilatérale de la décision partagée ne rompt pas la sollicitude. Le patient doit là encore, être informé de toutes les conséquences de son choix et savoir que la porte n'est pas fermée. On ne punit pas, on respecte la liberté et on va à la limite du raisonnable. Attention de ne pas priver ce patient d'une possibilité de soin³⁸⁴. Le « que dois-je faire » remplace ici le « que sais-je » rendu obsolète par l'attitude du patient. Il est des situations particulières en médecine où le savoir apodictique longuement acquis selon les règles de la *Méthode* ne peut

³⁸⁴ . Par exemple, une prescription d'antalgiques doit lui être remise.

être utilisé, tout spécialement dans les situations qui échappant au seul faire s'inscrivent en lettres d'or et au présent, dans un savoir faire.

Il ressort que la consultation est un observatoire révélant que la conscience éveil contient un sens plus large que celui de la présence au monde, qui est celui de la conscience morale.

L'information renvoie plus à une responsabilité éthique (ce que je dois faire) qu'à la crainte de la considération juridique. Le malade est une personne juridique, non seulement un individu malade, un sujet de droit à part entière mais ne voir dans la relation médecin-malade que la puissance d'un contrat le protégeant contre un abus de pouvoir médical est une vision réductrice de cette relation qui la déséquilibre encore plus. Le contrat juridique pur ne tient pas compte de l'imaginaire du patient déstabilisé par l'angoisse³⁸⁵, la douleur et l'incertitude. Le contrat juridique ignore le rôle que peut y jouer la confiance, laquelle, donnée³⁸⁶ *a priori*, scelle un contrat moral et non juridique. Le droit n'est pas le prétexte à une re-subjectivation judiciaire comme réplique à une objectivation technicienne. Il ne s'érige pas non plus en méta-interlocuteur face à une activité médicale caractérisée par la perte d'interlocuteur. De son côté, la relation soignante ne peut se restreindre à un simple rapport commercial, à une banale prestation de service faisant du contrat de soins le cadre minimal de conduites communes.

Le rééquilibrage salvateur ne provient pas des termes juridiques mais qu'à la maladie et à sa plainte répondent la sollicitude et la compétence. Une fois l'annonce effectuée nous sommes en réalité loin d'en avoir fini avec notre devoir de solidarité. C'est bien l'interlocution, l'engagement qui lie dans une même aventure le soignant et le soigné. Parler avec le malade c'est créer une situation d'interlocution où le sujet-patient est acteur du discours et s'y constitue par son appropriation des indicateurs de subjectivité je/tu³⁸⁷. Le discours, porteur d'un intenté³⁸⁸ avec du sens et d'une référence³⁸⁹, fonde la communication interpersonnelle, condition de possibilité d'une authentique relation soignant-soigné.

³⁸⁵. Que penser en effet de l'état d'esprit d'un patient atteint d'une maladie neurologique au pronostic *incertain*, lorsqu'il lit dans la notice accompagnant son médicament, l'information obligatoire : *il n'a pas été démontré d'effet bénéfique de ce médicament sur la progression du handicap, ou aucune action thérapeutique sur les fonctions motrices, respiratoires, les fasciculations, la force musculaire et les symptômes moteurs n'a été mise en évidence.*

³⁸⁶. On évoque souvent la relation de soin comme un don unilatéral. Mais n'oublie-t-on pas que le patient fait aussi à cette occasion un don capital : celui de sa confiance ? L'asymétrie n'est pas toujours dans le sens qu'on croit : en cas d'échec, à qui et comment rembourser ce don, à moins de le considérer comme une dette à l'égard de l'ensemble des patients. « Il y a au fond de la conscience morale l'idée de répondre à une dette contractée envers l'être ». Bruaire, *L'être et l'esprit*. (introuvable).

³⁸⁷. Le recours à la troisième personne, trop souvent employée dans le milieu hospitalier - *il a bien dormi ? Elle a mal ?* - exclut de fait non seulement l'allocutaire comme interlocuteur mais aussi toute reconnaissance de ce dernier comme personne.

³⁸⁸. Le discours a un intenté : ce que le locuteur veut dire, et qui est son sens.

³⁸⁹. Le sens, c'est ce *que* dit une expression linguistique, la référence, c'est ce *au sujet de quoi* cela est dit.

Inévitable rencontre humaine et complexité de sa teneur : voilà bien résumée la consultation d'anesthésie. Acte de soin, elle n'a pas vocation de séparer le sujet endormi de son corps, pour livrer un organe au bistouri. L'humain est plus qu'un organisme biologique et au médecin de ne pas oublier que la médecine est davantage qu'une branche des sciences expérimentales.

CONCLUSIONS

Nous avons initialement eu recours à la phénoménologie pour éclairer ce qui est au cœur de la conscience morale : le rapport à autrui.

La consultation est un observatoire privilégié de ce rapport à autrui et illustre comment la conscience-éveil et ouverture au monde se dépasse elle-même pour s'inscrire, par une mise en jeu des dimensions d'historicité, de parole et d'attestation dans une autre conscience, la conscience morale. La conscience morale en acte ne se résume pas à la production d'un comportement stéréotypé, formaté, intangible. Quel est son objet ? L'objectif avoué de la conscience morale n'est pas la recherche du bonheur, mais d'être présent à l'écoute de l'autre et de répondre à ses besoins. Être conscient c'est être-là ! Or je ne le suis pas par hasard. Mais qui m'envoie ? Il y a au principe de la conscience morale l'idée d'un dépassement de la sphère interpersonnelle. Je suis présent avec qui ? Pour qui ? Encore une fois, Qui est c'est autre ? Quel est le champ d'investigation de la conscience morale ? Au-delà de la personne, ne s'agirait-il pas de l'Être ? Mais si l'on inscrit le rapport de la conscience morale à l'Autre dans un nécessaire rapport ontologique, comment examiner la manière dont l'Être apparaît à la conscience, et surtout comment montrer ensuite le caractère opératoire de cette relation en qu'elle engage la conscience à une obligation d'effectivité envers l'être. Et quelle serait la nature de cette effectivité ?

La conscience morale comme interface nécessaire entre l'ontologique et l'ontique ?

III La conscience et L'Être

Nous disons que la conscience morale a rapport à l'Être. Comment passer de la définition de la conscience comme présence à soi et présence au monde à la définition de la conscience comme relation à l'Être³⁹⁰ ? N'y a-t-il pas ici le risque d'une relation vide ? S'il n'y a pas de contradiction à ce que le monde cartésien, comme ensemble d'objets de la *res-extensa* puisse se donner dans une relation ontique, il n'en est pas de même de l'Être, modèle absolu de réalité ontologique dont on ne peut rien dire d'autre qu'*Il* est. De quelle expérience de l'Être pourrions-nous nous réclamer ? Et comment découvririons-nous cet Être dans une relation à l'être-humain³⁹¹, tout en maintenant qu'*Il* n'est pas celui-ci ? Notre proposition, comme on le voit, nécessite chemin faisant de reposer - pour nous - la question³⁹² de l'Être ! Ce n'est seulement qu'ensuite que l'on considérera comment ma conscience - dans une relation ontologique- pourra être affectée par cette personne qui est là-devant-moi, avec son identité singulière et son histoire. Il se pourrait alors que ma conscience en tant que présence au monde, soit, (mais comment ?), une modalité de présence à l'Être comme réponse à son appel. Une conscience qui puisse ensuite dans un même mouvement se tourner vers l'humain pour assumer sa tâche morale. Un mouvement qui pourrait prendre la forme d'une dialectique de nature hégélienne.

Mais commençons par établir les positions respectives de l'Être et de l'être- humain par rapport à ma conscience morale.

L'Être et l'être-humain

La conscience morale a rapport à l'Être. De quoi parlons-nous en disant « être » (*esse*), un « étant » (*en*, un être), ou « l'essence » (*essentia*), s'interroge Gilson³⁹³ ? Le mot être peut s'entendre soit comme un verbe, soit comme un nom. Pris comme un verbe, il signifie le fait

³⁹⁰ . Par convention et pour la clarté de l'exposé, nous écrirons « Être » pour désigner la réalité ontologique, (l'Être en général ou en tant qu'Être), et « être » pour désigner à la fois un être, (la personne ou l'être-humain) et le verbe.

³⁹¹ . L'être humain ne se confond pas avec l'homme car l'homme peut être inhumain.

³⁹² . Mais la bonne !

³⁹³ . Gilson Etienne, *L'être et l'essence*, Vrin, p.12.

même qu'une chose soit, pris comme un nom, il signifie « un être », c'est-à-dire l'une des choses dont on dit qu'elles sont³⁹⁴.

L'Être : objet métaphysique ou réalité ontologique ?

Mais quelle est cette chose que l'Être dont on ne sait très bien s'il est un objet métaphysique donc pensable ou un en-soi ontologique alors inaccessible à la pensée.

« Tous les échecs de la métaphysique viennent de ce que les métaphysiciens ont substitué à l'être, comme premier principe de leur science, l'un des aspects particuliers de l'être étudiés par les diverses sciences de la nature »

Gilson Etienne³⁹⁵

Préambule

Pour les devanciers de Parménide, la physique, théorie de la Nature (*physis*) tient lieu de métaphysique, alors que Parménide inaugure la métaphysique au sens étroit (platonicien) dont l'objet est l'Être³⁹⁶. Alors que les physiciens entendent rendre compte de l'ensemble des choses, de la totalité de ce qui est, il leur demande « qu'est-ce qui est, qu'est-ce qui mérite d'être dit être ». Parménide introduit en Grèce le penser de l'être. Dans le fragment 5 de son poème, il écrit « Il faut dire et penser <de> <l'> étant, être, car être est et rien n'est pas. Je t'ordonne de dire cela ». Pour Parménide, l'Être, établi dans un perpétuel présent, n'a pas d'histoire parce qu'il est étranger au changement. Sans cause ni commencement il se définit comme l'identique à soi-même et comme l'incompatible avec le changement : l'Être est et on ne saurait en dire autre chose : l'Être est et le non-Être n'est pas³⁹⁷. Le non-être absolu, le néant, est impossible, indicible, impensable. Cela restera un acquis de la pensée grecque. Mais avec l'introduction de la pensée de l'être de l'étant, Parménide introduit en Grèce le penser de l'être et fixe cette limite de l'altérité à l'ontologie de l'être pur : pour l'être, l'autre est du non-être. Platon, dans son dialogue *Le Sophiste*, avoue son embarras quant à la question de l'Être :

³⁹⁴ . *Ib.* p.22 : si l'usage autorisait l'emploi du mot « étant » (*ens*) pour désigner ce que nous nommons « un être », on éviterait toute obscurité. L'« étant » (*ens*) serait alors l'essence (*essentia*) concrètement actualisée, l'existence (*existentia*) servant uniquement à désigner le mode d'être propre au devenir.

³⁹⁵ . Gilson Etienne, *The Unity of Philosophical Experience*, Scribner's Sons, New York, 1937, p. 136.

³⁹⁶ . Conche Marcel, *Préface à l'Être de Parménide*, Catherine Colbert, Kime, 1993. Pour les premiers Ioniens et Héraclite, la totalité de ce qui est est ce que nous appelons la Nature, -il n'y a rien d'autre-, alors que, pour Parménide, la Nature n'est que la totalité de ce qui a semblance d'être sans être vraiment parce que changeant sans cesse sous la loi du Temps, tandis que l'être vrai, *to eon*, est immobile et éternel.

³⁹⁷ . Parménide dans son *Poème* stipule la thèse suivante à propos de l'Être : « Fragment 6 : la première voie de recherche dit que l'Être est et qu'il n'est pas possible qu'il ne soit pas. C'est le chemin de la certitude car elle accompagne la vérité ». « Fragment 7 : l'autre c'est que l'Être n'est pas et que le non-Être est. Cette voie est un sentier étroit où l'on ne peut rien apprendre ». Platon dans le *Sophiste* reprendra ce fragment 7 du *Poème* : « Non jamais tu ne plieras de force les non-êtres à être. De cette route de recherche écarte plutôt la pensée. *Sophiste* 237 A »

« car manifestement, vous êtes bel et bien depuis longtemps familiers de ce que vous visez à proprement parler lorsque vous employez l'expression « étant » ; mais pour nous, si nous croyions certes auparavant le comprendre, voici que nous sommes tombés dans l'embaras³⁹⁸. Que veut dire Platon quand il attribue l'*Être* aux Idées ? Devons-nous comprendre qu'elles sont pour lui douées de toutes les marques de la réalité ou devons-nous admettre qu'elles existent ? Si les traducteurs de Platon (qui usent librement du terme de création pour décrire la formation du monde par le démiurge) n'hésitent pas à dire qu'elles existent, Gilson est plus circonspect³⁹⁹ : attribuer aux Idées cette existence sensible que Platon considérerait comme un quasi non-être, serait affirmer ce qu'il n'a cessé de nier. Pour lui, la doctrine de l'Être chez Platon se réduit à l'essentialité, doctrine qui permet ainsi des degrés d'Être autorisant Platon à dire du monde sensible qu'il est mais pas tout à fait et que les choses matérielles sont dans la mesure où elles participent à l'essence de ce qui est véritablement mais qu'elles ne sont pas dans la mesure où leur instabilité et leur mélange les excluent de la pureté de l'essence.

Dans le *Proemium de métaphysique A, 1 et 2* Aristote analyse l'idée de philosophie. Le philosophe est celui qui possède la science de l'universel et par là « connaît tous les cas particuliers en ce qu'ils le constituent » (982a-23). Mais il est aussi celui qui « connaît les choses les plus hautes et les plus difficiles » (982-a10), par leurs principes premiers et leur causes. Aristote ne dit pas si la philosophie est science de l'universel ou du premier. Mais observe Aubenque, *la Métaphysique* propose deux sortes de définition de « science recherchée » : 1) La science de l'être en tant qu'être qui s'oppose aux sciences particulières portant sur le genre particulier de l'être. 2) La philosophie première, assimilée à la théologie, science particulière mais portant sur « le genre le plus éminent ». Mais alors que la première se distingue des autres par son universalité, la seconde s'impose par sa primauté : il s'agit donc non pas de définitions différentes d'une même science mais de deux sciences différentes. Mais deux sciences qui ont été souvent confondues par les commentateurs sous le terme unique de métaphysique⁴⁰⁰, un terme qui ajoutait d'autant à la confusion qu'il pouvait signifier soit science *post* physique, soit science *trans* physique. Or insiste Aubenque⁴⁰¹ : si ces deux sciences –ontologie et théologie- sont définies par des voies différentes, elles n'en sont pas moins concurrentes. La première en prétendant à l'universalité prétend par là même à

³⁹⁸ . Platon, *Le Sophiste*, 244 A. Heidegger a placé cette citation du Sophiste en exergue de son ouvrage *Être et Temps* et en a donné cette traduction.

³⁹⁹ . Gilson Etienne, *L'être et l'essence*, Vrin, p. 30.

⁴⁰⁰ . Le terme « métaphysique » nous renvoie à Aristote ou plutôt à Andronicos son éditeur, lequel en 60 après JC classe sous le terme de physique les écrits d'Aristote sur la nature et sous celui de métaphysique, ceux se rapportant à la vie, la plante, l'animal, la sexualité, objets qui ne sont pas évidemment naturels. Ainsi, initialement les ouvrages de métaphysique sont ceux qui ont été classés au-delà de ceux relatant de la nature, le préfixe *meta* signifiant *post* et *trans*. Puis, avec l'évolution s'est imposée une idée, celle que faire de la métaphysique c'était passer en *trans*, transcender, s'élever au dessus de la nature

⁴⁰¹ . Aubenque Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, 2005, p. 19-68.

la primauté, tandis que la seconde définie par sa primauté comme science du Principe premier (Dieu) n'en vise pas moins à l'universel, comme connaissance des choses de ce dont le principe est principe, et qui en dépendent de ce fait. D'un côté une science connue mais introuvable ; de l'autre, une science sans nom et sans statut, mais qui se présente à nous sous les dehors d'une science effective⁴⁰². Une solution aurait pu être trouvée dans la considération d'une science unique de l'être ayant pour objet l'être en tant qu'être. Mais l'être se dit en une pluralité de sens : (*Metaphysique Γ, 2, 1003 a 33*), selon des catégories appelées par Aristote : genres suprême de l'être et incommunicables. Bref, un risque de réduction du discours sur l'être à n'être « que verbal et vide ».

Mais Aristote sauve l'existence d'une science de l'être en tant qu'être en unifiant le sens des catégories autour d'un principe unique qui est l'essence. L'Être se dit en plusieurs sens mais toujours par rapport à une seule et même réalité fondamentale : l'*ousia*⁴⁰³ être substantiel chez Aristote. La question « qu'est-ce que l'être » se laisse alors ramener à une autre « qu'est-ce que l'essence ».

Finalement, suivant Aubenque, la question de l'Être chez les Grecs nous conduit à des impasses. Aucune trace de réponse chez eux à notre question, celle de savoir si l'Être était un objet métaphysique ou une réalité ontologique. L'examen de la métaphysique nous montrant qu'elle s'est plus intéressée aux manières d'être qu'à l'être des manières et celui de l'ontologie qu'elle nous décrit la saisie d'un objet comme inerte renvoyant à une entité abstraite déconnectée de toute existence humaine. L'Être, entité immobile et pur en-soi chez l'Eléate, participant à l'existence mais sous la caution d'un rapport idéal chez Platon, réalité substantielle autosuffisante pour Aristote, n'est pas, chez les Grecs, immanent à leur existence. C'est la notion d'âme qui chez eux est prépondérante car référée, contrairement à l'Être, à leur propre existence : le Grec n'existe en effet que par la place qu'il occupe dans la cité, place déterminée par son âme.

Les modernes ne font plus de la métaphysique la science des principes premiers et derniers. Descartes lui donne le sens qu'elle a aujourd'hui : science physique, science de la nature. Kant à sa suite définit les objets métaphysiques comme objets qui ne se perçoivent pas par les sens, objets dont on ne peut avoir d'intuition sensible : infini, dieu, âme, totalité. Au XX^e siècle, Gilson⁴⁰⁴ analyse la métaphysique comme la science qui considère les déterminations conceptuelles de la pensée comme étant les déterminations fondamentales des

⁴⁰² . *Ib.*, p. 44.

⁴⁰³ . Aristote, *Métaphysique*, Z, 1, 1028 a 13-15. « Parmi les sens nombreux d'être, il est clair que le premier est celui où être signifie ce qui est et où il signifie l'*ousia*. Ce terme, traduit par celui de substance, (littéralement en grec *hypo-kaimenon* « ce qui se tient dessous ») connote la propriété fondamentale de « ce qui est ». La substance est ce qu'elle est et subsiste à part comme une réalité qui se suffit.

⁴⁰⁴ . Gilson Etienne, *L'être et l'essence*, Vrin.

choses mêmes. Une science qui s'appuie sur une présupposition : du seul fait qu'il est pensé, ce qui est se trouve connu en soi. Ainsi, connaître l'Absolu consiste à lui attribuer des prédicats. Il s'agirait alors de penser l'Être sous la forme d'une réalité ontologique. Le terme ontologie est relativement moderne puisqu'il apparaît pour la première fois au XVII^{ème} siècle⁴⁰⁵. Il est utilisé pour désigner la science de l'Être comme tel et des propriétés qui lui appartiennent. Si l'on abstrait la théologie de l'ontologie, elle est la science de l'Être prise abstraitement en soi indépendamment de savoir s'il existe actuellement ou non, ce qui fait de l'ontologie la science de l'Être intégralement dé-existentialisé.

Le détour par les anciens ou les modernes ne solutionne pas notre problème : celui de dire que 1) La conscience morale a rapport à l'Être 2) Sans que celui-ci soit l'être-humain.

Mais que dire alors du rapport entre l'Être et l'être-humain ?

L'Être et l'être humain

La conscience morale nous reconduit directement au problème de l'humain et plus particulièrement à ce qui est désigné sous le vocable d'être-humain. Comment considérer l'être-humain, comme un Être ou comme un humain ? A quel genre de relation répond l'assemblage ?

La conscience morale a rapport à l'Être avons-nous dit : s'agit-il d'une déclaration de nature métaphysique ou d'une expérience que nous serions en mesure de relater ? Et ce rapport à l'Être est-il fondamentalement différent d'un rapport à autrui ? L'Être est-il différent d'autrui ? Qui est autrui ? Ce n'est pas mon frère, mon proche, car ceux là sont mes semblables. Autrui, c'est l'étrange, l'étrangeté.

Cette thèse levinassienne semble provocante en récusant l'Être au nom de l'étrangeté d'autrui. Une provocation qui s'inscrirait dans une contradiction : si *l'ens* semble par définition lié à *l'esse* qui évoque l'exister, comment le nier sans nier aussi l'existence d'autrui ? Car il est impossible de nier la condition de ce qui est en même temps qu'il est. Levinas, grand contempteur de l'Être–principe-de-guerre, étaye l'opposition entre l'altérité et l'Être en exilant ce dernier vers une totalité neutralisante, telle que la matérialise la connaissance, et celle-là vers l'Infini. Ce qui lui permet d'opposer l'Être comme totalité inscrite dans la raison à l'altérité qui est ouverture vers l'Infini⁴⁰⁶. L'analyse levinassienne semble pertinente au plan éthique : tant que l'on ne pourra pas sortir de son chez soi, que l'on

⁴⁰⁵ . Le terme d'*ontologia* semble avoir été proposé pour la première fois par le cartésien Clauberg (1622-1665) qui lui préférerait d'ailleurs celui d'*ontosophia*. [J. Clauberg, *Elementa philosophiae sive Ontosophia*, Groningae, 1647 ; 3^e édition en 1664] In Gilson, aux origines de l'ontologie, l'être et l'essence, note 1, p. 171.

⁴⁰⁶ . Chez Levinas, *Totalité et Infini*, l'éthique ne vient pas après la métaphysique mais elle la précède, car la connaissance ferme sur soi et conduit à la Totalité, ce qui empêche l'ouverture primordiale à l'autre, qui ouvre sur l'Infini.

renoncera à s'extirper de ses certitudes⁴⁰⁷, il sera impossible de rencontrer l'autre. Quand on parle seulement de son altérité, il n'y a pas d'étrangeté. Autrui n'est pas l'étranger mais ce qui m'incite à me rendre étrange à moi-même en dépassant les limites inscrites dans mon présent⁴⁰⁸ pour prétendre atteindre aux frontières inconnues données par la rencontre avec autrui et me rendre perméable à sa compréhension.

L'Être est-il différent d'Autrui ? La réponse est claire pour Lévinas. Mais comment penser un rapport inter-humain ? Quel rapport établir entre autrui, l'être-humain et l'Être ?

Revenons sur Levinas, lequel ne fait pas de la métaphysique une hypostase mais une relation. Pour lui, *la* métaphysique se joue là où se joue la relation sociale, dans nos rapports avec les hommes⁴⁰⁹. Pour lui, *la* métaphysique précède l'ontologie (avec la notion de visage, il signifie l'antériorité philosophique de l'étant sur l'être) et c'est vers l'« ailleurs », vers l'absolument Autre, le transcendant⁴¹⁰, qu'elle est tournée. Pour Levinas, une telle relation est la métaphysique même. Mais il ne s'agit pas là d'une métaphysique qui ferait de la relation à l'infini une relation mythique à Dieu. C'est au contraire à l'athéisme métaphysique qu'il faut s'adresser comme étant le seul garant d'une foi épurée de tout mythe. Si la relation à l'infini est la métaphysique même, il faut déjà pour lui en passer préalablement par *le* métaphysique. Lévinas nomme le métaphysique ce type de comportement hautement éthique constitué par une relation interhumaine. Lévinas pose le primat *du* métaphysique sur la métaphysique⁴¹¹.

Retenons de Levinas que l'éthique peut se décliner comme métaphysique dans son rapport à l'humain. Il y a autre chose dans l'être-humain qu'un assemblage de particules élémentaires. Pour nous le rapport interhumain comme rapport éthique passe par la conscience morale, laquelle établit une relation entre l'être-humain et l'Être. Un rapport qui n'est possible à la condition de faire de l'homme, *comme nous*⁴¹², un animal métaphysique doué d'Être. Mais un animal qui possède aussi son existence ontique avec une exigence éthique : celle de son rapport à autrui. Une existence qui tombe aussi pour nous sous le joug *du* métaphysique, au sens où c'est l'Être qui se dévoile (et non plus le Transcendant) dans le rapport à l'humain. Il y a *du* métaphysique dans notre existence. En tous cas, qui serait en

⁴⁰⁷ . Levinas, *Ethique et infini, la solitude de l'être*, p.52. La connaissance est toujours une adéquation entre la pensée et ce qu'elle pense. Il y a dans la connaissance, en fin de compte, une impossibilité à sortir de soi.

⁴⁰⁸ . Dans *le Temps et l'Autre*-recherche sur la relation avec autrui en tant qu'elle a pour élément le temps- Levinas écrit que l'étrangeté du futur ne se décrit pas d'emblée dans sa référence au présent où il aurait à-venir et où il serait déjà anticipé dans une pro-tension.

⁴⁰⁹ . Levinas, *Totalité et infini, le métaphysique et l'humain*, Le livre de poche, 4120, p. 77.

⁴¹⁰ . *Ib.*, *la transcendance comme idée del'infini*, p. 44.

⁴¹¹ . *Ib.* *le métaphysique et l'humain*, p. 76.

⁴¹² . Nous soulignons.

droit de le nier ? Si la question de l'Être, comme question ontologique est une question fondamentale de la philosophie, celle de l'existence, de notre existence comme relation à autrui et à l'Être, n'en est pas moins aussi importante.

Écoutons Heidegger à ce sujet.

Heidegger et la question du sens de l'Être

Pour Heidegger, la nécessité de reposer cette question vient de ce que la métaphysique occidentale a passé son temps à dissimuler l'Être, soit en le confondant avec l'étant, soit en l'approchant sous des déterminations de l'étantité de l'étant. Ainsi encadré par la métaphysique, l'homme demeure lié à la différence non perçue de l'étant et de l'Être⁴¹³. L'escamotage de la question est lié à un préjugé scolastique selon lequel l'Être est le concept le plus universel, indéfinissable mais si évident que chacun le comprend spontanément. L'Être a donc toujours été perçu comme une notion qui va de soi... mais sans lui, ce qui justifie pour Grondin de réveiller sa question : « que toujours déjà nous vivions dans une compréhension de l'Être et qu'en même temps le sens de l'Être soit envahi par une obscurité, voilà qui prouve la nécessité fondamentale de répéter la question de l'Être »⁴¹⁴. Pour Heidegger, l'histoire de l'Être est celle de la métaphysique même⁴¹⁵, et de son impensé singulier qui est son oubli. Pour lui, les Présocratiques sont les seuls philosophes occidentaux à avoir fait de la métaphysique sérieuse et notamment Parménide, lequel en écartant le non-être de la pensée lui permet de penser l'Être (il faut penser de l'étant l'Être) : être l'Être qu'on est ne fait donc qu'un avec être. Une pensée de l'Être qui permet de se dégager de la saisie empirique de l'étant.

Une pensée⁴¹⁶ exigeant de le sortir de la sphère de la métaphysique pour le considérer à celle de l'ontologie. Une ontologie fondamentale en ce qu'elle réclame la dissociation de l'Être et de l'étant. Une ontologie comme métaphysique authentique pour Heidegger en ce qu'elle est l'autre des métaphysiques essentielle et substantialiste, en posant qu'exister c'est

⁴¹³ . Heidegger, *Essais et conférences, dépassement de la métaphysique*, Gallimard, 1958, p. 84.

⁴¹⁴ . Grondin Jean, *Pourquoi réveiller la question de l'être*, in Heidegger, l'énigme de l'être, Jean François Mattéi, p. 51.

⁴¹⁵ . Dastur Françoise, *Heidegger, Dépassement de la métaphysique*, in « *La philosophie allemande « de Kant à Heidegger* », sous la direction de D. Folscheid. p.316, 1993, PUF. Au cours de cette histoire, l'être se dispense de multiples façons, déterminant les époques, des formes différentes d'oubli de l'être. L'*idée* de Platon, l'*énergéia* d'Aristote, la *Certitudo* de Descartes, le savoir absolu d'Hegel, la volonté de puissance de Nietzsche sont autant de noms de l'étant dans son ensemble.

⁴¹⁶ . Pour Gauchet, *La condition historique*, Folio, 2003, p.74 : nous aurons eu au XX siècle, avec Heidegger, une tentative que je serai tenté de croire ultime pour retrouver une pensée a-subjective, j'entends une pensée d'avant la scission sujet-objet. La question de l'Être renverse le mode de pensée subjectiviste : c'est l'Être lui-même qui apparaît au lieu de la pensée.

accomplir la différence ontologique. Pour accéder à l'Être (*sein*) il faut donc se concevoir comme un être-là (*dasein*) étant privilégié parmi les étants⁴¹⁷.

Le Dasein comme accès à l'Être

Le sens de l'être est ce qui se donne à une compréhension de l'existence humaine, qu'il nomme « *Dasein* » « être-là ». Pourquoi le *Dasein* est-il susceptible de fournir un nouveau fil conducteur ? Précisément parce qu'il est caractérisé en son être par la « compréhension⁴¹⁸ de l'Être », parce qu'il est l'étant qui en son être se rapporte à son Être même, parce qu'il est, aussi bien que celui qui pose la question de l'Être⁴¹⁹. Derrière chaque étant il y a l'Être de cet étant, ce qui, à chaque fois de façon diverse, le constitue comme étant⁴²⁰. L'Être ne peut être lui-même un étant. Il diffère radicalement de l'étant dont il est pourtant solidaire⁴²¹ : il n'y a pas d'étant sans Être, mais il n'y aurait pas non plus d'Être sans les étants qui le manifestent et en même temps le dissimulent. C'est cette différence ontico-ontologique de l'Être et de l'étant⁴²², à concevoir comme une complémentarité, qu'il faut préserver et qu'Heidegger oppose à l'onto-proto-logie⁴²³ de la métaphysique, laquelle centrée sur l'*ousia*, oublie l'Être⁴²⁴.

Le Dasein n'est pas le sujet

L'homme qui a une conscience se considère comme un sujet : celui dont sa conscience lui permet d'objectiver, de poser devant lui un objet. Il est impossible pour le

⁴¹⁷ . Martin Heidegger, *Être et temps*, 1927. Ce livre, qui expose et explicite en toute rigueur des concepts aussi fondamentaux que l'existence, le monde, la réalité, la vérité, la mort, la conscience, l'histoire et le temps, traite du sens de l'être du *Dasein*, l'étant fondamental. Il n'effectue pas encore cependant le tournant dans la question de l'être pris comme tel, la troisième section, *Temps et être*, n'ayant jamais été publiée.

⁴¹⁸ . Le « comprendre » est un mode d'être déterminé par le possible, le pouvoir être. Le comprendre heideggerien n'est pas du seul domaine théorique, il est aussi une compréhension existentielle du *Dasein* par lui-même. Il est le possible en tant que capacité, connaissance d'être-au-monde. La compréhension de l'être est un mode d'être ou un comportement humain. Toute compréhension de l'être apparaîtra dictée par ce souci de l'être temporel du *Dasein*. C'est dans le temps que se constitue l'être.

⁴¹⁹ . Courtine Jean-François, *La question de l'être, sens de la question et question du sens*, in Heidegger, l'énigme de l'être, Jean François Mattéi, PUF, p. 91.

⁴²⁰ . Aubenque Pierre, *les dérives et la garde de l'être*, in Heidegger, l'énigme de l'être, Jean François Mattéi, PUF, 2004, p. 26.

⁴²¹ . *Ibid.* p. 37, note 1. Heidegger a suggéré que l'être devrait porter d'autres noms susceptibles de préserver son identité et a proposé celui d'évènement (*Ereignis*) au sens de pur avenir : « L'évènement approprie l'homme et l'être dans leur co-exister essentiel ». L'évènement est ce qui condamne l'être à ne se dévoiler que dans une histoire où les hommes ont leur part.

⁴²² . Afin de différencier l'Être de l'étant, Heidegger utilise le terme « existentiel » pour parler de l'existence qui se rapporte à l'être de l'étant qui existe, le *Dasein*, et « existentiel » pour celle qui se rapporte à l'étant qui existe ». Les structures d'être du *Dasein* sont appelés les « existentiels » déterminés par une « analyse existentielle » du *Dasein*.

⁴²³ . *Ibid.* p. 29 ; *proton* signifie « étant premier ».

⁴²⁴ . Heidegger, *Essais et conférences, dépassement de la métaphysique*, Gallimard, 1958, p. 88. « Dans le rétrécissement de l'être réduit à la « nature », nous percevons un écho tardif et confus de l'être pensé comme *ousia* ».

Dasein de poser devant lui son Être comme objet : outre sa facticité, son Être lui est voilé, caché. Pour atteindre à son Être, le *Dasein* (l'homme) se trouve dans la nécessité d'arracher la vérité de l'Être à son voilement. Heidegger précise : « mais le dévoilement du caché, son passage dans le non caché, c'est la présence même de la chose présente, c'est là ce que nous nommons l'être (*sein*) de l'étant »⁴²⁵. Chez Heidegger, la conscience c'est le dévoilement qui objective l'Être. La conscience morale du *Dasein* est cette voix qui l'interpelle radicalement pour le convoquer à son pouvoir-être le plus propre et le sortir du mode impropre du On où il est situé, a été jeté. Pour Heidegger, le véritable philosophe est le *Philaletes*, celui qui aime la vérité, (a / léthéia = vérité = non / voilement) celui qui cherche à dévoiler le monde. Mais comment dévoiler la vérité de l'Être dont on n'a pas une nette compréhension ? C'est par la phénoménologie qu'Heidegger, disciple d'Husserl, va revenir à l'Être, mais avec une conception différente du phénomène de celle de son maître : non plus faire retour au vécu en le rattachant à la subjectivité, à la conscience, mais en prônant un retour aux choses mêmes (« *zum Sache selbst* »), en voyant en lui une dimension des choses elles mêmes⁴²⁶. La phénoménologie heideggerienne ne peut jamais être détachée de sa racine existentielle concrète⁴²⁷.

Le *Dasein* n'est pas la manifestation de l'Être

Le *Dasein* n'est pas un étant parmi d'autres mais celui pour lequel il est dans son être question de cet Être qu'il est et, par là même, de l'Être en général⁴²⁸. Il n'est pas la manifestation de l'Être mais ce qui permet qu'Il se manifeste. Il est, pour Heidegger, le seul mode d'existence susceptible de s'ouvrir à l'Être en général. Heidegger repose ainsi la question du sens de l'Être à partir de l'existence humaine.

Le *Dasein*, c'est « l'être-là » : l'homme ne sait pas ce qu'il fait dans le monde : il s'y trouve jeté, abandonné, sans même savoir s'il relève d'un ordonnateur. Le *Dasein* : c'est l'être à qui l'Être se manifeste. Alors que la primauté ontologique de la question de l'Être consiste en l'obtention d'une clarification de ce que vise le mot être, celle de la primauté ontique est prioritaire pour un étant bien spécial qui a nom *Dasein* et qui se distingue ontiquement « par

⁴²⁵ . Heidegger, *Essais et conférence, logos*, Gallimard, 1958, p. 256.

⁴²⁶ . Françoise Dastur, *Op. cit.*

⁴²⁷ . Comme en témoigne l'analytique existentielle du *Dasein*, où il montre que le sens ontologique du souci réside dans sa temporalité. L'homme n'est pas une chose, un animal, une substance, car il est un être en jet, en mouvement qui explique et articule « l'avoir été de l'être toujours déjà jeté au monde, l'a-venir du projet de soi et le présent de l'être auprès de tel ou tel étant ».

⁴²⁸ . Heidegger, *Sein und Zeit*, § 4.

le fait qu'il y va dans son être de cet Être même ». Cette primauté ontique vise le souci⁴²⁹ qui est pour soi-même tout individu, souci décrivant la situation existentielle du *Dasein* et qui finira par résumer tout son Être⁴³⁰. Le souci heideggerien doué d'une nature temporelle n'en possède pas moins une structure ontologique qui le distingue des considérations existentielles instantanées et contingentes. Il n'est pas en effet une catégorie ontique ou une manifestation psychologique mais bien une structure originale, toujours déjà là, antérieur à ses manifestations ontiques. Nul n'a mieux parlé que Heidegger de l'angoisse de la pensée au contact de l'Être pur⁴³¹, une angoisse comme morsure que le néant fait à l'Être. L'inquiétude traque le *Dasein* au plus intime de son Être et l'un de ses plus grands soucis sera de s'en décharger et donc de se soustraire à la question vertigineuse qu'il est pour soi-même : celle d'être un Être mortel⁴³². D'où la fuite du *Dasein*, talonné par le souci de son Être, vis-à-vis de la question de son Être⁴³³ selon un mode de l'absence à soi. L'oubli de soi du *Dasein* tient à une fuite devant sa temporalité, devant sa mortalité. Fuite dans l'inauthentique⁴³⁴ puisqu'elle ferme les yeux sur la condition propre au *Dasein* à partir de laquelle pourrait se déterminer tous ses projets. Il est pour Heidegger, une certitude plus intime que celle du *Cogito* : celle, pour l'être-là angoissé et hanté par le néant, d'être habité par la mort. Pascal avait déjà cette idée de l'homme abandonné comme jeté dans le monde. Mais l'homme pascalien, s'il chute, sait d'où il tombe, alors que l'homme heideggerien ne le sait pas : c'est pourquoi il dévale ! *Gewortheit* : dévalement et non chute car le sol continue de se dérober sous ses pas. Être-déchu, le *Dasein* s'éprouve comme réalité ontique dans un monde anonyme. Seule la compréhension de la temporalité de son existence lui apportera une solution existentielle en révélant un mode d'être d'un existant qui n'est pas originairement présent à soi mais qui a plutôt à être, à devenir ce qu'il est⁴³⁵. C'est dans le temps que se constitue l'Être. Pour Heidegger, le temps propre, le temps authentique, se structure à partir du futur et de

⁴²⁹ . Ricoeur, *soi-même comme un autre*, p.149 : Ontologiquement le *Dasein* est fondamentalement différent de tout étant sous la main ou réel. Sa teneur (*Bestand*) ne se fonde pas dans la substantialité d'une substance mais dans le maintien de soi-même existant dont l'être a été conçu comme « souci ».

⁴³⁰ . Grondin Jean, *Pourquoi réveiller la question de l'être*, p. 59, in Heidegger, l'énigme de l'être, PUF, 2004, Coordonné par Jean François Mattéi.

⁴³¹ . Gilson Etienne, *L'être et l'essence*, Vrin. p. 375.

⁴³² . L'homme est appelé mortel parce qu'il peut mourir. Pouvoir mourir veut dire : être capable de la mort en tant que la mort. Seul l'homme meurt - il meurt continuellement - aussi longtemps qu'il séjourne sur terre, aussi longtemps qu'il habite. Heidegger, *Essais et conférences, l'homme habite en poète*, 1958, Gallimard, p.235.

⁴³³ . Dastur Françoise, *Heidegger et la question du temps, Interprétation du Dasein comme souci*, PUF, 1990, p. 42-73.

⁴³⁴ . *Ibid.* L'ouverture comme structure constitutive de l'existence ne peut être comprise que par rapport à une fermeture originelle, source d'ouverture. Dans le devancement de la mort, comme rapport « authentique » à celle-ci, le *Dasein* se comprend lui-même dans la totalité des moments constitutifs de son ouverture et atteint à la transparence à l'égard de sa propre existence.

⁴³⁵ . *Op. cit.* Françoise Dastur, *La temporalité en tant que sens ontologique du souci*, p. 56. Heidegger nomme résolution dévançante ce mode d'exister du souci authentique en vue de sa fin. Un mode d'exister authentique rendue possible par la temporalité ek-statique qui, en caractérisant le temps originnaire comme fini, lui permet d'échapper à sa facticité et de pouvoir advenir à son pouvoir être le plus propre.

l'acceptation par le *Dasein* de sa finitude. Il s'ensuit que sa temporalité, à l'inverse de celle du *On*, se déroule en tant que *Sein zum Tode*, d'un futur borné par la mort vers le passé. Son avenir que représente la mort ne désigne pas un maintenant non encore réel mais son mode d'être le plus propre qu'il assume. C'est pour Heidegger la pré-vision de la mort qui donne à l'homme un futur borné par lequel se structure chez lui la temporalité. Pour Michel Geoffroy, l'être-jeté ne désigne pas un passé mais la *temporellité* du souçi qui est « être-été », en tant qu'il est⁴³⁶.

Mais Heidegger ne dit pas ce qu'est l'Être⁴³⁷. Il en parle seulement dans son rapport à l'étant pour marquer la différence entre l'ontique et l'ontologique. Certains l'ont critiqué à ce sujet, y voyant un constat d'échec, voire une pensée constituée sur des « modes d'être anarchiques »⁴³⁸ tandis que pour d'autres⁴³⁹, susciter toujours de nouveau l'étonnement devant l'Être, cela vaut mieux que de finir par le considérer, à l'instar de la métaphysique médiévale, comme allant de soi. La thèse heideggérienne est une thèse forte qui a le bonheur d'arrimer l'interrogation philosophique à celle que l'homme est pour lui-même dès lors qu'il se trouve confronté à la question de l'Être et de son sens. Mais c'est une thèse qui laisse, à son tour, l'Être de côté.

Alors qu'Heidegger fait de la question du sens de l'Être une question première comme solution existentielle à la déchéance de l'homme, Levinas aborde cette question de façon différente⁴⁴⁰ : pour lui, l'expérience de l'Être est celle de la lutte voire de la guerre.

Levinas et l'Être

Pour Levinas, l'Être est au principe de la guerre. Il nous revient de s'interroger sur le pourquoi de ce caractère dramatique chez lui de l'expérience de l'Être. Levinas voit dans l'Être une notion vide, une suprême abstraction. S'interrogeant sur la formule heideggérienne de l'Être considérant qu'il y va dans l'être de l'Être même, il concède que l'Être n'est ni un substantif, une idée, mais peut être considéré comme un verbe, comme indiquant un

⁴³⁶ . Michel Geoffroy, *La patience et l'inquiétude*, *Op., cit.*, p. 239.

⁴³⁷ . Il n'a pas écrit *Zeit und Sein*, dont l'objet aurait été de définir l'Être.

⁴³⁸ . Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?* Heidegger, Rivages Poche, Petite bibliothèque, 400, p. 57. Puis elle développe une critique encore plus acerbe envers ces modalités d'être : « Derrière l'enjeu ontologique se dissimule un fonctionnalisme réaliste aux yeux duquel l'homme fait figure de simple conglomérat de modes d'être ; un fonctionnalisme dans son principe arbitraire parce qu'aucune idée de l'homme ne préside au choix de ces modes ».

⁴³⁹ . Aubenque Pierre, *Les dérives de la garde de l'être*, *Op. cit.*, p.39.

⁴⁴⁰ . L'antagonisme de Levinas à l'égard d'Heidegger est peut-être plus qu'anecdotique. Il en veut d'abord à Husserl qui place l'homme sur « l'horizon de l'Être », ce qui détruit son altérité, et par conséquent ce qui la rend possible : son étrangeté.

processus, un évènement dont le but précisément était d'assurer son Être. Il rapproche cette insistance qui, dans l'Être, consiste à être, de la philosophie spinoziste célébrant l'Être comme un *actus essendi*, un effort d'être. Il s'étonne qu'il puisse y avoir dans l'Être un effort d'arriver quelque part et que le but de cet effort soit l'effort même. Il ne voit pas comme Spinoza, une source de joie dans l'accroissement de l'Être, mais un mal inhérent à l'Être. Un mal qui se confronte aux résultats de l'expérience contemporaine et dont on peut prendre la mesure dans les guerres. Un mal qui suit de la poursuite des ambitions comme fin de l'Être. Au cœur de l'intéressement⁴⁴¹, trônent la vie et l'ambition personnelle comme l'attestent l'histoire et la civilisation pouvant illustrer ce sentiment de malignité de l'Être.

Levinas décrit la persévérance dans l'Être comme la source du mal⁴⁴². Ce mal consiste en cette aspiration démesurée de l'homme à être, cette capacité de s'emparer de l'Être, de s'emparer de l'Être même d'autrui. Alors que pour Spinoza, cet effort pour persévérer dans l'Être, ce *conatus*, est dynamique d'accroissement de puissance, il reste toujours égoïste et égocentrique pour Levinas, lequel pose alors non plus la question de l'Être mais du droit d'être. Pour lui, la conscience qu'on a de la persévérance dans l'Être n'est pas toujours attachée à l'idée qu'on a droit à l'Être mais qu'on a droit à la violence, que l'Être se conquiert, qu'il faut s'en saisir au prix d'un effort infini. Jamais satisfaite, la plénitude de la joie est constamment dévorée par l'inquiétude : c'est là un destin tragique de l'homme que cette persévérance dans l'Être. Pour lui, la violence faite à l'homme n'est pas inhérente à la condition humaine : ce n'est pas dans la genèse⁴⁴³ mais dans l'Être même que se trouve fondamentalement la source de cette violence⁴⁴⁴.

Ce n'est donc pas en partant de l'Être que Levinas va construire son éthique, un Être qu'il présente comme un principe opératoire intrinsèque du mal. Pour lui, la « métaphysique précède l'ontologie » et l'éthique l'anthropologie : la relation du Même à l'Autre régie par l'Être ne peut être que violente. Il ne peut en être de même si l'éthique constitue une obligation, contractée par le Même, de répondre à un appel. Mais un appel qui ne vient pas de l'Être mais de Dieu.

Et nous, que dirions nous de l'Être ?

⁴⁴¹ . A cet intéressement, Levinas oppose le « désintéressement », c'est-à-dire l'idée d'humanité, celle de « préférer à mon être la pertinence ou la plus grande facilité de l'être d'autrui qui lui doit vivre », ce qu'il nomme « sainteté ».

⁴⁴² . La question se pose : Levinas ne confond t-il pas Être et Amour propre, dont le désir est désir d'Être ? Pour Téréstchenko, la tendance à la persévérance dans l'Être n'est pas à mettre au compte du sujet existant : elle n'est pas une détermination fondamentale du moi (le moi n'est pas le sujet de l'amour propre) mais de l'amour propre. Téréstchenko Michel, *Un si fragile vernis d'humanité*, Recherches, p.31.

⁴⁴³ . Levinas ne voit pas la source du mal dans la genèse : avec la création Dieu donne l'être aux hommes et « vit que cela était bon ». Le mal, absent du premier moment de la création, est donc second par rapport au bien.

⁴⁴⁴ . On trouvera chez René Girard une autre explication à cette violence : le désir avec son danger de rivalité mimétique ! *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, 1978.

La question de l'Être pour nous.

Qu'en est-il pour nous quand nous parlons de l'Être ? En parlons-nous comme d'un phénomène, d'un principe, d'un objet métaphysique, d'une réalité ontologique ? Le considérons-nous comme un être déchu ou un principe de guerre ? Ne devons-nous pas nous poser la question de l'Être sous l'angle de ce qui, immanent à notre existence, conditionne la possibilité de la relation à autrui ? Cet Être pourrait-il être totalement exclu du Qui constitutif de ce qu'on appelle l'être-humain ? A la base de notre relation de soin, ne trouve-t-on pas un *intéressement* existentiel, si l'on admet que l'existence est composée de relation entre étants existants. Serait-il contradictoire de dire de l'être-humain qu'il participe de l'Être bien que ce dernier en soit séparé. Où passe alors la limite entre l'Être et l'être-humain ? Et qui les relierait ?

Nos patients sont des étants-malades et nous les rencontrons dans leur être-malade se manifestant sous des modalités les constituant dans le temps. Mon patient est malade. Ce qui est répond à ce qu'il est : malade, souffrant d'une affection le caractérisant à ce moment comme tel. Une maladie qui s'accompagne d'un vécu et d'un ressenti intérieur. L'être-tombé-malade se rattache à sa propre temporalité, différente s'il s'agit d'une maladie chronique ou aiguë, à la forme singulière s'imprimant dans son histoire⁴⁴⁵. On peut dire que cette réalité de l'être-humain-malade en renvoyant à des déterminations d'intériorité et de temporalité est de nature ontologique et non ontique. En effet, il s'agit bien de ce patient là dont on parle et non de la forme clinique de sa maladie. Notre rencontre avec lui ne se situe pas dans la sphère de la biologie, ni dans celle de la technologie, mais dans celle de l'ontologie. Une définition de l'être-malade non universalisante ou englobante mais répondant à une détermination ontologique de cet être en ce qu'il en va en son Être de son être-malade. Il y a de l'ontologique *et*⁴⁴⁶ de l'ontique dans le « je suis tombé malade », qui résume cette coïncidence entre l'être-malade et le fait d'être malade. Le patient qui n'est pas un objet ressent, confronté à un *cinq à sept* avec la mort, *interviewé* par elle, sa condition d'être-déchu, déchéance expérimentée à l'occasion de sa maladie. La vie, c'est l'ensemble des forces qui résistent à la mort, avait dit Bichat⁴⁴⁷. Le *Dasein* est un être pour la mort a analysé

⁴⁴⁵ . Le patient n'a pas le diabète : il *est* diabétique. Son traitement le stabilise mais ne le guérit pas. « Oublierait-on que derrière la glycémie contrôlable par la technologie, et parfois « normalisée », sans que le patient soit pour autant « en bonne santé » il y a un être, une vie, dont nous devons nous sentir « responsable malgré tout » ? Davous-Harle Nadine, Médecin, Service de diabétologie, CHIPS Saint Germain en Laye. Communication : *la biotechnologie et le patient diabétique : bonheur et malheur d'un arraisonnement*. Journées des Espaces Ethique Bretagne Occidentale et de Saint-Brieuc, Brest, 10-11 septembre 2008.

⁴⁴⁶ . Nous soulignons.

⁴⁴⁷ . La cancérologie lui répond aujourd'hui que de telles forces résident aussi dans les cellules cancéreuses qui ne meurent pas et qui nous tuent.

Heidegger, signifiant par là que l'étant n'est pas destiné à périr mais à mourir. Il ne s'agit pas d'opposer la vie contre la mort mais de comprendre que l'être-en-vie ne peut se mesurer qu'à son impossible limite, la mort. Un pas que notre patient expérimente avec la maladie : à son tour, il repose la question du sens de l'Être à partir de son existence humaine... et il nous la pose avec lui !

Pour nous, la question de l'Être ne se résume pas seulement « qu'est-ce que l'Être », ne se cantonne pas non plus à penser l'être de l'étant. Dire que l'Être est différent de l'étant ne suffit pas non plus en ce qui concerne le rapport de la conscience morale à l'Être. Notre question de l'Être⁴⁴⁸ est celle-ci : « Pourquoi y-a-il de l'Être? ». Pourquoi vouloir dire de l'Être qui il est, s'il se pourrait qu'il ne soit pas ! En effet, comme nous y reviendrons plus loin disons ici maintenant, que si la maladie ouvre l'Être dans l'humain et rend sa conscience disponible à autrui, comment peut-elle l'être si l'Être ne revêt pas une forme de nécessité. Une interrogation qui en appelle une autre : d'où vient l'Être ? Une question qui nous ramène sur l'être-humain et la relation de la conscience morale à l'Être. Le métaphysique qui englobe le rapport de la conscience morale à l'Être ainsi qu'à l'être-humain transit notre existence, car la question du « pourquoi », à la différence de celle du « qui » est une question existentielle qui s'inscrit dans le concret de notre existence.

L'irruption de la maladie dans l'existence de l'être-humain génère l'expérience de l'angoisse avec son cortège d'étonnement et de questionnement. L'homme existe. Il n'est pas qu'assemblage d'organes : doté d'esprit, il est une mécanique intelligente, un sujet. Mais il n'est pas que cela : il est pour lui aussi une énigme. Pourquoi « tombe t-il »⁴⁴⁹ malade ? D'où vient-il et pourquoi meurt t-il ? Autant de questions sans réponse qui le taraudent sa vie durant⁴⁵⁰ et qui reviennent encore à la même : pourquoi y a-t-il de l'Être ?

Le fait de se savoir mortel ne lui apporte pas plus de réponse même s'il a pu contrôler son angoisse en se projetant vers la mort pour en prendre la mesure. L'homme existe mais comme énigme à lui-même. Ce qui nous conduit au cœur d'une interrogation cruciale : sommes-nous en droit d'affirmer une équivalence entre le sensible et le physique d'une part et le supra-sensible et le métaphysique d'autre part⁴⁵¹? Nous pensons que le domaine de la transcendance concerne aussi celui de l'être humain, en son Être. L'homme est un objet

⁴⁴⁸ . La bonne !

⁴⁴⁹ . Faut-il voir à travers ce mot une métaphore de la métaphysique de la chute ?

⁴⁵⁰ . Confère les anniversaires, les décès, les naissances, les divers « accidents de la vie »...et tous ses moments irréversibles qui viennent agrémente le sentiment de non-retour !

⁴⁵¹ Fiat Eric, *de l'angoisse*, cours Master Ethique médicale et hospitalière, 2004 : « *les objets physiques peuvent sinon en fait, du moins en droit, se percevoir par les sens ; mais ce ne sont pas les sens qui me disent ce qu'il en est du néant, de l'infini, de l'âme, du monde comme totalité. Les objets métaphysiques seront alors dits suprasensibles, c'est-à-dire ne se percevant pas par les sens* ».

métaphysique doté d'un Être énigmatique qui le constitue et d'un corps-esprit pour traverser l'existence⁴⁵².

La subjectivité n'est pas l'ontologie et le métaphysique transite notre existence. On ne peut chez l'homme faire de confusion entre l'ontologique et l'ontique. La question est de savoir comment s'articulent ces deux composantes entre elles. Nous postulons que c'est la conscience morale qui est ici à l'œuvre. L'idée fondamentale de ma pensée, professait Heidegger est justement que l'Être – ou l'ouverture de l'Être – a besoin de l'homme et que l'homme n'est à son tour homme que pour autant qu'il se tient dans l'ouverture de l'Être⁴⁵³. Si l'on peut considérer la maladie comme un instant d'ouverture de l'Être, la conscience morale peut aussi être cheville ouvrière en ce domaine. Si Heidegger appelle conscience morale la conscience du *Dasein*, comme celle d'avoir à être devant la mort, la conscience morale du médecin pourrait se définir comme celle qui entend l'appel de l'Être opéré par la maladie qui ouvre l'Être et qui répond à cet appel pour que l'être-humain puisse continuer à être. La conscience morale déjà comme conscience d'Être.

Mais il ne suffit pas d'invoquer l'Être pour qu'il soit là où nous le voulons quand nous le voulons. Qui sommes-nous pour nous autoriser ainsi à parler de l'Être et ainsi l'assigner à l'existence ? Cette affirmation de l'homme comme objet métaphysique qui nous enjoint d'apporter un témoignage de sa propre manifestation (celle de l'Être) qui ne soit ni être-déchu, ni source du mal, ni encore l'être-malade. Qui sommes-nous ? De simples êtres humains ayant vécu existentiellement des expériences - de vie, de soignant, ou comme tout un chacun, simplement humaines en ce qu'elles recèlent ou partagent une même part d'humanité - ressortissant non moins à un domaine ontologique. Notre crédibilité viendra que si ne sachant dire l'Être nous éviterons d'en donner une définition apagogique mais en témoignerons avec tout le poids que peut en apporter l'expérience phénoménologique.

Car si l'Être est inaccessible à la pensée, on peut en faire l'expérience. Comment en effet prétendre relier la conscience morale à l'Être si l'on se contente d'en donner seulement une définition : celle d'une entité abstraite dé-existentialisée !

⁴⁵² . Henry Michel, voir *l'invisible chez Kandinsky*, Quadrige, PUF, 1998 : « Le corps lui-même n'est pas exempt de métaphysique : ce qui est totalement occulté dans cette conception objective du corps, c'est la condition métaphysique de la main – cette condition de n'être ni une chose ni même un mouvement mais la capacité de produire des mouvements à l'infini, *Le pouvoir en tant que tel*. Mais ce pouvoir, c'est la vie que représente la peinture abstraite ».

⁴⁵³ . Wisser Richard, *Martin Heidegger im Gespräch*, Fribourg/Munich, Alber, 1970, 69 (traduit dans M. Haar (dir.), *Martin Heidegger*, Paris, Ed. de l'Herne, 1983, 94. Heidegger rappelle ici l'idée d'une solidarité essentielle de l'être et de l'homme, confiés l'un à l'autre.

Manifestations de l'Être

Il s'agit maintenant d'affirmer cette expérience de l'Être dans diverses circonstances signifiant par là que les modalités d'être de l'étant sont celles de l'Être qu'il héberge. Nous témoignerons d'une permanence, de l'ubiquité de sa présence, et de son intime proximité avec les moments les plus inattendus voire les plus nécessaires de l'existence.

L'Être se donne dans une ouverture, un dévoilement. Nous allons examiner quelques expériences vécues nous ayant permis de saisir et d'identifier le est de ce qui est. Nous donnerons de cette saisie de l'être-tel par la conscience morale une approche phénoménologique, mais au sens husserlien, c'est-à-dire au sens subjectif, en tant que le phénomène caché de l'Être est reçu comme tel dans la conscience.

Vérité de L'Être à travers la musique

L'Être du musicien se dévoile t-il dans sa musique ou celui de la musique se donne t-il à voir par le musicien ? Ce n'est pas l'instrument ou le joueur de l'instrument que l'on considère mais ce qui est dévoilé par son jeu : la manifestation de son être-musicien.

« Comment fais-tu ? Comment peux-tu jouer à partir de rien ? »

Miles Davis

« Je ne sais pas. Mais la question est de savoir si le rien est un manque de quelque chose ou un plein »

Keith Jarrett

Entretiens, Saint Germain des près, Année 60

On connaît le débat sur le *rien* à propos de la question : « *à quoi penses-tu ?* » Si la réponse est « *à rien !* », il ment car 1) Il pense à quelque chose et ne veut pas le dire 2) Il ne pense à rien et le rien est déjà quelque chose⁴⁵⁴ !

On peut dire qu'alors que Miles Davis s'interroge sur l'Être, Keith Jarrett en a fait une expérience concrète. Sa musique ne ressortit pas à une vacuité de son âme mais à une modalité de son être-musicien. Une musique qui émane de son être et manifeste ce qui était caché en lui et qui vient s'ouvrir à l'autre - l'auditeur - dans un renouvellement incessant

⁴⁵⁴ . Se reporter à un essai anonyme publié en 1730 intitulé : *Eloge de Rien, dédié à personne, avec une post-face*, Ed. Allia, 2008.

qu'elle implique. L'improvisation musicale loin d'être manifestation d'un néant nous semble bien constitué d'un plein rempli de la différence ontologique heideggerienne.

Tandis que je joue, je suis joué, dit Keith Jarrett à Miles Davis, lui indiquant que ce qui est donné à entendre dans sa musique ne sont pas des sons mais une dimension originelle de son Être !

Pensée et vérité de l'Être chez le poète

En quête de vérité de l'Être, Heidegger repose la question de son sens au travers du langage poétique⁴⁵⁵. Heidegger fait de la poésie une parole sur la condition humaine.⁴⁵⁶ Le poète nous dit autre chose de l'Être que sa relation entre l'identité et la différence car son langage recèle les conditions de sa pensée. Où l'homme prend-il cette prétention d'arriver à l'être d'une chose ? Par la parole et l'être du langage. C'est le langage qui parle et l'homme qui répond. Poésie et pensée ne se rencontrent dans le même que lorsqu'elles demeurent dans la différence de leur être.⁴⁵⁷ Notre pensée et ce que le poète dit ne sont qu'une seule et même chose. Mais on ne peut dire *le même* que lorsque la différence est pensée.⁴⁵⁸

Dans un poème tardif Hölderlin écrit : « l'homme habite en poète »

Plein de mérites, mais en poète

L'homme habite sur cette terre

Hölderlin

L'homme habite en poète. Quel sens accorder à ces mots ? La parole qui concerne l'être d'une chose vient à nous à partir du langage si nous faisons attention à l'être propre de celui-ci⁴⁵⁹. Comment l'homme peut-il habiter en poète, alors que sa façon d'habiter est bousculée par le travail, que la poésie est niée comme nostalgie stérile et répertoriée comme littérature et que la réputation du poète est surtout plus celle d'un rêveur que d'un acteur ? Il s'agit, dit-il de considérer au-delà des mots, la parole du poète qui pense l'existence de

⁴⁵⁵ . En 1951, il prononce une conférence méditant les mots d'Hölderlin « l'homme habite en poète ». Heidegger, *Essais et conférences, l'homme habite en poète*, 1958, Gallimard, p. 224-245.

⁴⁵⁶ . Heidegger Martin, *Essais et conférences*, p. 286 ; La poésie, toute poésie, mais encore plus celle d'Hölderlin exprime une nostalgie de l'être de l'étant dans laquelle l'être n'est pas un appendice facultatif d'un sujet, fût-il absolu ; l'être y est insaisissable parce qu'originellement scission de soi, parce qu'en aucun cas il est un sujet, lequel est mode d'une substance.

⁴⁵⁷ . *Ib.* Heidegger *L'homme habite en poète*, p. 227.

⁴⁵⁸ . *Ibid.* A condition, de ne pas entendre même comme égal : ne pas faire se recouvrir le *même* (comme appartenance mutuelle du différent à partir du rassemblement opéré par la différence) et l'*égal* (qui s'attache au sans différence afin que tout s'accorde en lui).

⁴⁵⁹ . Heidegger, *Essais et conférences, Bâtir, habiter, penser*, p. 172.

l'homme à partir de son habitation sur terre, c'est-à-dire, pour Hölderlin, de son humaine condition.

Que veut dire « habiter » le monde ? Habitation, habiter, désigne le fait et la façon d'habiter, non le logement. La façon dont nous sommes sur terre est l'habitation. Être homme veut dire : être sur terre comme mortel, c'est-à-dire habiter. En quoi consiste l'être de l'habitation ? La condition humaine réside dans l'habitation au sens du séjour sur terre des mortels. C'est donc du rapport des hommes au monde dont il est question, un rapport qui inclut nécessairement le rapport de l'Être et de l'étant. Hölderlin se fait l'interprète de l'Être en relation avec les mortels en tant qu'ils habitent le monde. Heidegger développe : sur terre veut dire sous le ciel, l'un et l'autre signifiant demeurer devant les divins (messagers) et impliquent appartenant à la communauté des hommes. Pour Heidegger, l'Être ne peut être pensé que dans une unité originelle incluant quatre exigences fondamentales, en ce qui concerne son rapport au monde. « Les Quatre, la Terre et le Ciel, Les Divins et les Mortels, forment un tout à partir d'une Unité *originelle* »⁴⁶⁰. Chaque fois que les mortels habitent le monde en accueillant le temps du ciel, en sauvegardant les fruits de la terre, en attendant les signes des dieux et en acceptant la venue de la mort, ils séjournent dans l'Être sur le mode qui leur est destiné.⁴⁶¹ Mattéi poursuit : cette unité centrale aussi invisible que le vide à partir duquel le vase⁴⁶² a été façonné, est qualifiée de *das Einfache* ou *die Einfahrt*, « le Simple » et s'accorde au « Destin », *Geschick* ». Ce simple constitue pour Heidegger le centre invisible autour duquel la vie de l'homme déroule ses phases. « Cette simplicité nous l'appelons le quadriparti : les mortels sont dans le quadriparti lorsqu'ils habitent⁴⁶³ ». L'être se donne en diverses voix au carrefour du ciel et de la terre, des hommes et des dieux. L'habitation a sous sa garde l'être du Quadriparti.

Et Heidegger de conclure sa méditation sur le poème d'Hölderlin : 192 habiter est le trait fondamental de l'être. La véritable crise de l'habitation réside en ceci que les mortels en

⁴⁶⁰ . Martin Heidegger, « Bâtir Habiter Penser » (1951), *Essais et conférences, op. cit.*, p. 176. Souligné par Heidegger.

⁴⁶¹ . Mattéi Jean-François, *L'énigme de la pensée*, Chemins de la pensée, Ed. Ovidia, 2006, p. 107.

⁴⁶² . *Ib.* p. 105. En prenant une chose ordinaire, comme cette cruche qui verse le vin dans les verres, Heidegger fait apparaître une figure singulière de l'être qui prend dans son texte la forme d'une fugue à quatre voix. Comment la cruche vient-elle au monde et comment nous livre-t-elle le secret de son être ? C'est à partir du vide que le potier, prenant son argile, modèle le fond et les flancs du vase pour permettre à la chose, qui n'est pas encore objectivée, de se tenir en elle-même comme chose. Et la cruche, dans le versement du vin qui coule de son vide intérieur, va conduire à la conjonction inattendue du ciel, qui amène le mûrissement du raisin, et de la terre, qui apporte son argile au potier, mais aussi à l'union des dieux, à qui l'on offre la libation des sacrifices, et des hommes qui peuvent éteindre leur soif. Dans le versement de l'offrande du vin, les Mortels et les Divins sont présents, en même temps que la Terre et le Ciel, les Quatre étant réunis, invisibles, dans « l'unité d'un unique Quadriparti ». M Heidegger, « la chose » *Essais et conférence* (1954) Trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 205.

⁴⁶³ . *Ib.* p. 177.

sont à chercher l'être de l'habitation et *qu'il leur faut d'abord apprendre à habiter*. L'homme déploie son Être en tant que mortel. Il meurt continuellement aussi longtemps qu'il séjourne sur terre. Son habitation (son existence) réside dans la poésie. C'est la poésie qui amène l'habitation de l'homme à son Être. La poésie est le faire habiter originaire.

Mais la poésie du poète disant que l'homme « habite en poète » n'est pas la même que celle d'un autre s'exprimant simplement sur la condition de l'homme sur terre. L'un pense l'Être et ses rapports à l'étant (c'est parce qu'il habite en poète que sa manière d'habiter le monde conduit l'homme à son Être) alors que l'autre nous parle simplement de l'Être de la condition humaine.

Il ne faut pas cependant négliger cette poésie laquelle, source de liberté créatrice produit à sa manière, dans la création de l'écriture, une vérité sur l'Être. Il ne s'agit plus de conditions de la pensée de l'Être mais d'une vision transcrite de vérité perçue. La vérité de l'allégorisation objectivante décrit un monde, vise, nomme, et institue une extériorité en chemin de laquelle le soi, par le langage, s'accomplit. L'affect ne saurait postuler, le poète ne saurait préconcevoir⁴⁶⁴. Le poète, libre et libéré, est à sa façon, montreur d'Être. On retrouve ainsi chez Arthur Rimbaud et François Villon un accès à l'Être rendu possible par le langage poétique.

Dans une lettre dite « *du voyant* » adressée à son professeur Georges Izambart, Rimbaud s'élève contre la poésie subjective de ce dernier, qui sera « toujours horriblement fadasse⁴⁶⁵ ». En ce qui le concerne, la seule poésie qui vaille est la poésie objective issue de l'idéal parnassien. Il écrit « je veux être poète, et je travaille à me rendre voyant » .../... « Les souffrances sont énormes, mais il faut être fort, être né poète, et je me suis reconnu poète ».../... C'est faux de dire : Je pense : on devrait dire : On me pense.../... Le poète est un visionnaire investi d'une activité poétique concrète. Et il poursuit dans une seconde lettre dite aussi « *du voyant* » adressée à Paul Demeny⁴⁶⁶ : car Je est un autre...J'assiste à l'éclosion de ma pensée : je la regarde, je l'écoute, je lance un coup d'archet : la symphonie fait son remuement dans les profondeurs, ou vient d'un bond sur scène.../... Je dis qu'il faut être voyant, se faire voyant. Le poète se fait voyant par un long, immense et raisonné dérèglement

⁴⁶⁴ . Jean Daniel Lalau, *La Métabole*, Thèse de philosophie, Paris, 2008.

⁴⁶⁵ . Jean-Nicolas-Arthur Rimbaud, (1854-1891) *A. Rimbaud, Charleville, 13 mai 1871, à Monsieur Georges Izambart, professeur, 27 rue de l'Abbaye-des-champs, à Douai, Nord*. Il termine sa lettre en résumant son mode d'être : Le cœur supplicié, *Mon triste cœur bave à la poupe*.

⁴⁶⁶ . Poète contemporain de Rimbaud et élève d'Izambart.

de tous les sens.../...Car il arrive à l'inconnu⁴⁶⁷ .../...Donc le poète est vraiment voleur de feu⁴⁶⁸»

Je veux être poète et je travaille à me rendre voyant. La considération de la vision du phénomène nous autorise t-elle à nous prononcer sur l'Être ? Si l'Être est indicible peut-il être intuitionné ? Peut-on en appeler à l'intuition, pour définir cette vision qui dépasse les données du présent et qui concerne le devenir, comme une sorte de prédiction ? Le terme d'intuition relève du langage de la « vision ». Etymologiquement, *intueor*, *intuitus*, se rapportent à l'acte et à l'attention du regard. Par son héritage grec (noésis, acte simple de la pensée qui ne se disperse pas dans les moments de la perception) et allemand (*Anschauung* ou *Erschauung*, synthèse opérée par l'imagination⁴⁶⁷ sur les bases d'une expérience sensible), le terme d'intuition est apte à désigner toute forme de compréhension immédiate, et concerne des couches très diverses du savoir. Peut-on la définir comme une sorte de certitude intérieure qui échapperait dès lors à tous instruments d'investigation, à toute *mesure aménageante* ? Kant fait de l'intuition sensible la capacité de saisir immédiatement, sans intervention de la raison, ce qui s'offre à nos sens. L'intuition est du domaine du sentiment, de l'inspiration, du souffle, de l'esprit, de l'idée. Mais d'où viendrait une telle intuition ? Peut-on parler de l'intuition comme d'un savoir ? Mais quel contenu aurait ce savoir du poète ?

Rimbaud se fait voyant, voit l'invisible, entend l'inouï, dépasse les apparences pour révéler l'inconnu. Mais ce n'est pas lui qui voit : c'est un autre ! « Je est un autre » proclame t-il⁴⁶⁹. Rimbaud ne dit pas « moi » : il ne se réfère pas à une intériorité, mais prend conscience d'un autre moi qui jaillit en dehors de lui-même, dans une ek-stase originaire : la comparaison avec le « *Voleur de feu* » est glorieuse : le rôle du poète est comparable à celui de Prométhée qui vola le feu aux dieux pour le donner aux hommes démunis. Ce qu'apporte aux hommes le poète prend la forme d'une révélation : celle de leur condition.

Le Dormeur du val, Octobre 1870 nous dévoile la capacité intrinsèque du poète à percevoir de l'Être, à le décrire par delà le phénomène. Rimbaud ne se livre pas à une détermination anthropologique de l'Être mais le laisse se manifester, se dévoiler.

*C'est un trou de verdure où chante une rivière
Accrochant follement aux herbes des haillons
D'argent ; où le soleil, de la montagne fière,
Luit : c'est un petit val qui mousse de rayons.*

⁴⁶⁷ . Rimbaud, « *La lettre du voyant* » ; A. Rimbaud, Charleville, 15 mai 1871, à A.P. Demeny. Passage tiré du *chant de guerre parisien*.

⁴⁶⁸ . *Ibid.*, Passage tiré de *mes petites amoureuses*.

⁴⁶⁹ . Une expression qui illustre à sa manière la scission du soi.

*Un soldat jeune, bouche ouverte, tête nue,
Et la nuque baignant dans le frais cresson bleu,
Dort ; il est étendu dans l'herbe, sous la nue,
Pâle dans son lit vert où la lumière pleut.*

*Les pieds dans les glaïeuls, il dort. Souriant comme
Sourirait un enfant malade, il fait un somme :
Nature, berce le chaudement : il a froid.*

*Les parfums ne font pas frissonner sa narine ;
Il dort dans le soleil, la main sur la poitrine
Tranquille. Il a deux trous rouges au côté droit.*

Arthur Rimbaud

Certes, la poésie enlace le réalisme. Rimbaud ne nous reconduit pas à la dualité cartésienne irréductible entre le corps physique et le sujet psychique. Il ne décrit pas le cadavre du soldat mais son Être, sa vérité, celle de donner sa vie pour sa patrie. Il rend compte de la condition humaine avec la guerre et son absurdité reprenant aussi en écho le thème heideggerien de l'usure de l'étant et de la consommation de l'Être, dans un monde qui est devenu un non-monde⁴⁷⁰.

Avec *La ballade des pendus* François Villon⁴⁷¹ décrit la condition humaine au XV^{ème} siècle et nous offre un autre exemple de cette vérité de l'Être contenue dans la parole du poète : celui du pauvre diable qui après une vie de misère sera pendu pour avoir volé de la nourriture.

*Frères humains qui après
Nous vivez
N'ayez le cuers contre
Car, se pitié de nous
Pauvres avez,
Dieu en aura plus tost de
Vous merciz.*

⁴⁷⁰ . Heidegger, *Essais, dépassement de la métaphysique*, *Op. cit.* p. 107. A l'époque où la puissance est seule à être puissante, c'est-à-dire où l'étant, sans retenue ni réserve, fait pression sur l'Être pour être consommé dans l'usure, le monde est devenu non-monde, dans la mesure même où l'Être est bien présent, mais sans puissance propre.

⁴⁷¹ . François de Moncorbier dit Villon (1431- disparu en 1463) élève de la faculté des arts de Paris, est un poète français de la fin du moyen-âge. Sa vie a pour toile de fond les lendemains de la guerre de cent ans et son cortège de brutalités de famines et d'épidémie. *La ballade des pendus* aurait été écrite lors qu'il était incarcéré au Châtelet (novembre 1462) attendant la décision du parlement de Paris qui l'avait condamné à la potence, décision dont il avait fait appel, et qui sera commuée le 5 Janvier 1463 en peine de 10 ans de bannissement de la ville.

*Vous nous voyez cy
Attachez cinq, six
Quant de la chair, que trop
Avons nourrie,
Elle est pièce dévorée et
Pourrie,
Et nous les os, devenons
Cendre et pouldre.
De notre mal personne ne
S'en rie :
Mais priez Dieu que tous
Nous veuille absouldre !*
François Villon

Le poète n'a pas de pré-science. La connaissance à laquelle nous ouvre la poésie est d'une nature particulière, celle d'une connaissance sans objet. Son milieu est ontologique : c'est la vie. Le poète se saisit de la condition humaine d'où surgit la vérité. Sa parole ne peut être convaincue d'erreur et sa vérité est confirmée de la façon la moins rassurante qui soit : il en est ainsi de la condition humaine...

Vérité de l'Être chez Dostoïevski

« Il y a donc de la générosité même chez ces gens ! » pensait Chatov en se dirigeant vers la maison de Liamchine. « Les convictions et l'homme, ce sont semble-t-il deux choses bien différentes à bien des égards. Je suis peut-être très coupable envers eux !... Tout le monde est coupable, tout le monde est coupable et, si seulement tout le monde s'en convainquait !... »

Les possédés, Dostoïevski⁴⁷²

Alors que le thème du roman tend à démontrer que les hommes sont victimes d'idéologie qui les dépassent, au point d'en être comme *possédés* et d'en devenir l'incarnation même, celui dont la figure célèbre le nihilisme révolutionnaire, Chatov, découvre au cours d'une expérience humaine que l'être-humain est bien autre chose que ce à quoi l'assignerait sa propre idéologie. Ce n'est pas seulement la notion de générosité qu'il découvre ici en l'homme mais une structure totalement exclusive de toute emprise idéologique, une structure laissant à penser qu'il y a en l'homme quelque chose d'intrinsèque qui l'accompagne durant

⁴⁷² . Dostoïevski, *Les possédés*, Livre de Poche, p. 484.

son séjour humain, quelque chose d'inaliénable, d'incessible, qui échappe à toutes les convictions dont il est accablé. Un quelque chose que l'on pourrait dénommer l'Être.

En faisant l'expérience en lui à la fois d'un être en tant qu'Être et d'un être écrasé par les vicissitudes de la vie, Chatov découvre, pour la première fois de son existence la présence en lui de l'Être. Cette découverte de sa propre scission en deux structures constitutives, ontologique et ontique, est l'effet de la manifestation de sa conscience, plus précisément de sa conscience morale en ce qu'elle exprime un rapport à l'Être. Dans son roman, Dostoïesky donne le remord comme mobile et condition de possibilité de la conscience morale vers l'Être : interpellé par l'Être, Chatov, éprouve de la culpabilité. A noter que Dostoïevski assimile cette saisie de son Être par l'homme à une saisie directe de Dieu, d'un Dieu nécessaire et régulateur pour protéger l'homme du vertige de sa liberté : « Si Dieu, n'existe pas, tout est permis ! », écrira t-il plus tard dans son dernier ouvrage⁴⁷³.

L'amitié comme expérience de l'Être

La définition de l'amitié du Larousse est donnée comme « un sentiment d'affection, de sympathie qu'une personne éprouve pour une autre ». Un sentiment qui s'inscrit dans l'*habiter* humain et qui traverse le temps depuis l'antiquité grecque jusqu'à nos jours. Un sentiment qui en soi n'est pas rationnel bien qu'essentiel aux relations humaines. Un sentiment qui ne se laisse pas enfermer dans une description univoque et unanime.

Mais l'amitié n'est-elle qu'un sentiment ?

L'amitié totale est universelle ; et seule l'amitié universelle peut être une amitié totale ; tout lien particulier manque de profondeur, s'il n'est ouvert à l'amitié universelle.

Jean Guilton

Extrait de *Mon testament philosophique*

Pour Jean Guilton, le caractère essentiel de l'amitié est d'être universel : on le retrouve identique à soi, sans distorsion, drapé dans une dimension d'ouverture au monde. Ce qui fait la force de l'amitié est cette capacité de tisser des liens sans exclusivité. Il y a avant tout au cœur de l'amitié un désintéressement, une entière disponibilité.

⁴⁷³ . Dostoïevski, *Les frères Karamazov*.

Pour Rockefeller, au contraire, le caractère de vérité qui caractérise l'amitié est l'intérêt partagé.

Une amitié née des affaires vaut mieux qu'une affaire née de l'amitié.

David Rockefeller

L'amitié n'est pas l'amour, comme l'affirme La Bruyère,

Le temps qui fortifie les amitiés, affaiblit l'amour.

Une distinction que reprend Francesco Alberoni pour qui seule l'amitié et non l'amour est apte à assurer et garantir un équilibre dans une relation.

L'amour est sublime et misérable, héroïque et stupide. Juste, jamais.

Ce n'est pas l'amour qui relève du registre de la justice, c'est l'amitié.

De l'amitié

Mais l'exemple le plus célèbre d'amitié est celle de Michel de Montaigne et d'Etienne de la Boétie

« Au demeurant, ce que nous appelons ordinairement amis et amitiés, ce sont qu'accointances et familiarités nouées par quelque occasion ou commodité. En l'amitié de quoi je parle, elles se mêlent et se confondent l'une en l'autre d'un mélange si universel qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointe. Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne peut s'exprimer qu'en répondant « parce que c'était lui, parce que c'était moi ».

Montaigne, de l'amitié.

Montaigne nous donne ici une définition de l'amitié⁴⁷⁴ comme une fusion entre deux êtres avec une frontière qui n'en est plus une entre l'amitié et l'amour. Cette définition englobante récuse la séparation de l'identité et de la différence et célèbre une union liant les Êtres.

L'inventaire qui vient d'être fait de l'amitié nous en révèle un caractère polysémique. Sous quelque forme qu'elle se manifeste, elle fait partie des sentiments contribuant à donner un sens à la condition humaine. Nous avons vu que pour Montaigne la condition de possibilité ne pouvait résider essentiellement que par l'union des Êtres sans condition des êtres. Montaigne

⁴⁷⁴ . Pour Magnard Pierre, l'amitié chez Montaigne développe le sens de l'autre : La Boétie est l'alter-ego et la clé de la rencontre avec Montaigne est dans le « dissensus ». L'amitié chez Montaigne naît d'une exigence d'altérité sans qu'elle conditionne une atteinte à son identité. Car chacun a en soi un jumeau qu'il ne voudrait pas sacrifier à un « consensus ».

ne pose pas comme exigence préalable à l'amitié une égalité des conditions de vie. Il s'oppose ainsi à Aristote, vers lequel nous allons maintenant nous tourner.

Dans son *Ethique à Nicomaque*, Aristote considère que l'amitié est une vertu qui est ce qu'il y a de plus nécessaire à la vie⁴⁷⁵. Si elle peut être recherchée en vue du plaisir ou de l'intérêt⁴⁷⁶, la seule amitié qui vaille pour lui n'est pas celle par accident, mais celle, accomplie, des hommes de bien, en ce que ces hommes sont semblables par la vertu. Aristote conditionne ainsi l'amitié à l'égalité des conditions de vie. Dans l'amitié vraie parce que vertueuse, chacun est bon pour soi et pour son ami : elle est donc acte consistant fondamentalement à partager une même bonté pour soi et son ami⁴⁷⁷. Il s'en suit qu'une telle amitié est rare et requiert pour se construire du temps et des habitudes communes. Elle se distingue de l'amour, (*eros*) lequel crée une dépendance entre les individus⁴⁷⁸ et la confiance et l'attitude juste autorisent à l'authentifier comme amitié véritable. Consistant à aimer⁴⁷⁹ plutôt qu'à être aimé, elle rend possible l'amitié chez des hommes inégaux sous réserve qu'ils possèdent le même degré de vertu⁴⁸⁰. Ainsi, en tant qu'ils sont des hommes et non seulement des outils, l'amitié peut être accordée aux esclaves. En évinçant l'injustice, elle rend possible la vie en communauté, notamment politique. Les politiques⁴⁸¹ se doivent par ailleurs de la susciter dans la cité⁴⁸² car elle tend à rapprocher les personnes⁴⁸³. Il semble donc bien en effet que l'amitié soit une vertu qui est ce qu'il y a de plus nécessaire à la vie.

Après avoir décrit l'amitié vertueuse, juste et utile, Aristote insiste sur ce qui fait que l'amitié n'est pas que bienveillance ou concorde, mais une véritable altérité interne s'immiscant entre deux individus pour les conduire à une cohérence intime. On ne saurait être ainsi l'ami que d'une seule personne⁴⁸⁴ et l'ami est un autre soi-même. Pour Thomas de

⁴⁷⁵ . Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155 a.

⁴⁷⁶ *Ibid.* VIII, 3, 1156 a. Les uns s'aiment pour que cela leur rapporte. L'amitié des jeunes gens est l'amitié selon l'agréable.

⁴⁷⁷ . *Ibid.* VIII, 5, 1157 b

⁴⁷⁸ . *Ibid.* VIII, 4, 1157 a.

⁴⁷⁹ . Cet amour n'a pas pour objet l'intérêt. Il se caractérise par sa tendance essentiellement opposée à l'égoïsme. La *Philia* est habituellement requise pour rendre compte de cette forme d'inclination élective réciproque. Le philo-sophe est l'ami de la sagesse. L'amitié n'est phil-anthropie. L'*agape* devenue *caritas* (qui n'est pas charité au sens théologique de vertu théologale) trouve aussi sa place pour définir cette amitié en ce qu'elle dépasse le sentiment pour s'ancrer dans une relation à l'autre non nécessitée par le devoir mais moralement éprouvée par l'Être comme obligation morale envers l'être. Une obligation qui devait motiver le bon samaritain (Evangile de Luc)

⁴⁸⁰ . *Ibid.* VIII, 8, 1159 b.

⁴⁸¹ . Aristote, *Ethique à Eudeme*, VII, 1, 1234b 22-23 : « l'œuvre du politique consiste surtout, de l'avis général, à engendrer l'amitié ».

⁴⁸² . *Ibid.* VIII, 8, 1159 b.

⁴⁸³ . Aristote, *Politique*, II, 4, 1262b 7-8 : « nous pensons que l'amitié est le plus grand des biens pour les cités car elle évite au maximum la discorde ».

⁴⁸⁴ . C'est Pythagore qui aurait établi le premier les formules « entre amis tout est commun » et « un ami est un autre soi-même ». (Porphyre, *Vie de Pythagore*). Les pythagoriciens étaient organisés en confréries et l'amitié pythagoricienne était proverbiale.

Konninck⁴⁸⁵, le soi renvoie, dans l'amitié, à l'ipséité, comme identité-*ipse* et non à la mêmeté comme identité-*idem* manifestée en la seule permanence du temps. L'amitié modifie le rapport à soi par l'irruption dans sa conscience d'un autre être qui nous ressemble. Elle touche donc la conscience que l'on a de son être. Puisque c'est par le vivre et l'agir vertueux que tout existe⁴⁸⁶ et qu'elle en module les comportements, elle donne lieu à des manières d'être qui transforment l'existence en profondeur⁴⁸⁷. Une transformation rendue effective en acte par son véritable ami, lequel vertueux, est en réalité le miroir dans lequel il est possible pour l'ami de se voir tel qu'il est et surtout tel qu'il devrait être. Une situation idéale qui permet à aux amis de progresser et de traduire la vertu en acte, et ainsi d'accéder chacun au bonheur.⁴⁸⁸

En décrivant avec l'amitié l'impact d'autrui dans sa propre conscience, comme la célébration d'une présence, d'une existence, le philosophe indique une part d'*Être*⁴⁸⁹ cachée chez l'homme, de nature ontologique. Un Être qui n'est pas l'être revêtu de certains attributs accordant au citoyen la place qu'il occupe dans la cité.

Aristote fait ainsi de l'amitié véritable, non pas un sentiment qui serait reçu passivement mais, sous la houlette de l'Être, un mode d'être du vivre ensemble.

Ainsi, l'amitié ne situe pas dans l'orbite de l'utilitarisme mais bien dans celle de l'ontologie. Elle est une expérience de l'Être qui ne laisse pas indemne. Ainsi il est pour Dostoïevsky⁴⁹⁰ des amitiés étranges se caractérisant par des liens indéfectibles essentiels et vitaux au déroulement de la vie. La notion grecque de *philia* semble insuffisante à traduire l'amitié exprimée dans les romans russes, car ils ne relatent pas des relations entre humains égaux. La notion d'*agape* (comme amour sans intérêt) semble plus rendre compte de la proximité du rapport humain. Ce n'est pas la *philia* mais une toute autre catégorie d'amitié, l'*agape*, qui explique l'attitude du valet Guerassime envers son maître Ivan Ilitch⁴⁹¹, celle de soulager ses douleurs en portant ses jambes sur son dos. C'est son attention portée à son maître qui lui avait fait pour lui découvrir l'existence de cette position antalgique. L'*agape*

⁴⁸⁵ . De Konninck Thomas, *de la dignité humaine*, PUF, p.213.

⁴⁸⁶ . *Ibid.* IX, 7, 1168 a.

⁴⁸⁷ . L'exercice de la vertu rend effective cette transformation en ce que sa fin retentit sur l'Être.

⁴⁸⁸ . Aristote ne dissocie bonheur et vertu, en faisant même de leur union, une union synthétique : le bonheur, fin en soi de l'homme, consiste en une activité de l'âme conforme à une vertu accomplie.

⁴⁸⁹ . Nous soulignons

⁴⁹⁰ . Dostoïevski, *Les possédés*, Poche, 695, p. 20. Il est des amitiés étranges : deux amis ont presque envie de s'entre-dévorer, passent ainsi toute leur vie, et cependant, ne peuvent se séparer. Même il leur est tout à fait impossible de se séparer : l'ami qui, pris d'un caprice, aurait rompu le lien tomberait tout le premier malade et en mourrait peut-être.

⁴⁹¹ . Tolstoï, *la mort d'Ivan Ilitch*.

renvoie implicitement à un commandement et engage à des modifications de comportement entre les hommes.

Nous aurons l'occasion de revenir plus spécifiquement sur la relation clinique comme ouverture de l'Être à autrui, sans pour autant que cette relation puisse se donner essentiellement comme relation amicale.

Le tutoiement

A part de l'amitié, il nous semble que le tutoiement rende compte aussi à sa manière d'une expérience de l'Être. Il ne s'agit ici ni de sentiment, ni d'amour, ni d'amitié. Il n'est pas la marque d'une quelconque familiarité ou trivialité puisqu'il surgit entre des personnes qui ne se connaissent pas et qui sont différentes par ailleurs. Il n'engage pas une proximité déférente. Ce tutoiement qui « s'échappe » dans la relation entre deux personnes qui vivent un même événement est aussi une manifestation de l'Être. Le *tu* est une reconnaissance par le mien de cet Être qui est tien et qui me révèle le mien. Il manifeste donc une modalité d'accès à l'Être.

Conclusion

Conclure... Si jamais un mot, ne semble pas, ne peut pas convenir à notre débat, il s'agit bien de celui là. En effet il ne s'agit pas de clôturer la pensée mais de l'ouvrir ! Ces expériences de l'Être apportent avec elles leurs lots de questions dont nous ne pouvons nous dédouaner.

1) L'Être est ! C'est tout ce que nous voulions montrer dans ce chapitre. Cette expérience de l'Être nous assure que cet Être que nous ne pouvons définir existe et se manifeste comme tel. Peu nous importe ici la nature « quadripartite » de l'Être heideggerien ou celle « bi-partite » de l'ami, l'important c'est la constatation par l'étant que nous sommes, de sa manifestation. Notre but n'est pas de dire l'Être : ce qui nous importe pour la suite de notre travail, c'est de montrer qu'Il joue un rôle nécessaire dans les rapports qu'ont les étants entre-eux.

2) Comme nous le verrons plus loin disons dès à présent que la question de l'Être n'est pas « qu'est-ce que l'Être », ni même : d'où vient-il ? A cette question le Dieu des philosophes pourrait répondre ! Mais la véritable question de l'Être, qui la dépasse, est d'une autre nature en engageant la conscience morale en ce qu'elle est morale. Disons maintenant

pour être clair, et nous le montrerons, que la conscience morale comme morale n'est pas qu'une simple contemplation de l'Être.

3) Comment l'Être se donnerait-il à voir ? Par lui-même ? Par une démonstration de sa puissance, comme l'atteste Spinoza et ainsi que pourrait le déplorer Lévinas ? L'Être se présente à moi, m'interpelle et me sort de ma torpeur où je me réfugie en toute quiétude. Il vient me saisir jusque dans mon intériorité sous le déguisement d'un Autre que moi que je reconnais comme tel⁴⁹². Ainsi, tout se passe comme si cet Être était attendu car déjà reconnu. Le rapport à l'Être s'accompagne d'une temporalité qui lui serait spécifique. Il se dégage dans le rapport à l'Être une notion de temporalité spécifique accrochée à l'Être.

4) Suis-je dépositaire d'une capacité occulte à le saisir ? Il y a en moi une modalité de mon Être qui m'ouvre à cette altérité que je reconnais et cette modalité, je peux l'appeler conscience et particulièrement conscience morale. La saisie de l'Être par celle-ci n'est pas du domaine de l'avoir, de la connaissance : cette conscience qui est la mienne ne renvoie pas à un « j'ai conscience de », « je sais » mais à un « je suis conscient » c'est à dire : « je suis présent ». Cette modalité d'être-au-présent, cette temporalité structure mon Être dans son articulation avec le domaine existentiel authentique de l'être-humain. Ma conscience comme conscience morale est ouverture au monde et réponse à l'appel de l'Être. La question pourrait se poser de savoir si l'on peut dissocier cette conscience du sentiment moral défendu par Adam Smith et de l'instinct divin défendu Jean Jacques Rousseau. Non, car cette expérience de l'Être en tant que telle ne s'inscrit pas dans l'innéisme et va modifier mon être. Ma conscience est morale en ce qu'elle ouvre mon Être à celui d'autrui et entre en relation avec lui. Située à l'interface de l'humain et de l'être, son statut est ontologique et non seulement sentimental⁴⁹³.

5) La relation de ma conscience morale à l'Être n'est pas de nature matérielle, ontique ou substantielle, mais bien ontologique. Certes, pas de musique sans ce musicien, pas de poésie sans ce poète, pas d'amitié sans cet ami. Mais cette relation ne s'articule pas avec l'être jeté mais avec l'Être-projeté du musicien, du poète, de l'ami dans une structure interne de ma conscience. Des relations à l'Être du musicien, du poète ou de l'ami comme l'expression de la saisie de la différence ontologico-ontique, différence majeure pour Heidegger en ce qu'elle nous transporte au cœur de l'Être. La « saisie de l'Être », contre Lévinas, n'en est pas une : loin d'une manifestation d'augmentation de ma puissance ou de son acte d'être, loin de sa

⁴⁹² . Cette notion d'altérité interne, comme l'appelle -l'identifie ?- Michel Geoffroy (*Op,cit.,*) est fondamentale dans le rapport de la conscience morale à l'Être. Comment le démontrer ? Assez facilement : cette altérité pourrions nous affirmer : c'est ça ! Plus précisément ? C'est ça, là !

⁴⁹³ . Il n'est pas contradictoire de dire non plus, qu'empathie, sympathie, indignation, sont d'humaines déterminations de la conscience morale qui est le fait de l'humain en ce qu'il est aussi habité par l'Être.

confiscation il s'agit de la reconnaissance de cet Être, dans une même conjonction de temporalité, l'ouverture de soi, rendant possible sa réception.

Plus simplement : comment nous est-il possible de vivre ontologiquement cette conscience morale ?

Possibilité de vivre ontologiquement cette conscience morale

La conscience morale est une conscience d'Être avons-nous dit. Comment cette conscience qui est celle de l'être-là, de l'homme englué dans le monde de la répétition et de quotidienneté, incarcéré dans ses habitudes peut elle sortir de soi et se tourner vers l'Autre, vers l'Être ? Comment peut-elle se laisser interpeller par l'Être ? Et comment l'étant peut-il être disposé à infléchir le cheminement de son existence alors qu'il n'a pas lui-même la maîtrise de cette dernière ? Comment peut-il, noyé dans l'anonymat, s'extraire du registre relationnel ontique de son rapport au monde pour se manifester à travers son existence, sous une forme « authentique » c'est-à-dire à partir d'un mode d'être qui lui soit propre ? Pourquoi et comment pourrait-il modifier un destin dont il n'est que le dépositaire ici bas ? Qu'est-ce qu'exister et comment ?

Un questionnement auquel ne peut se dérober, et cela parce qu'il existe, celui qui s'interroge. Une existence qui n'est pas, contre Sartre, réduite à la production d'actes témoignant d'une liberté aveugle conduisant à une célébration de l'ampleur du néant⁴⁹⁴ mais celle qui, avec Ricoeur⁴⁹⁵, s'origine à travers l'être-avec d'un sentiment de responsabilité métaphysique d'exister⁴⁹⁶. Rappelons que pour nous, ce sentiment est ancré dans *le* métaphysique.

De l'Être-en-faute-heideggérien à l'Être « authentique »

Qu'est-ce qu'exister ? Comme étant, examinons la « solution » qu'Heidegger propose à cette question avec la notion d'être-en-faute⁴⁹⁷ pour en analyser les conditions de

⁴⁹⁴. Sartre Jean Paul, *L'existentialisme est un humanisme*.

⁴⁹⁵ ; Et valant contre-proposition à *L'enfer, c'est les autres*.

⁴⁹⁶. Comment un sentiment peut-il être métaphysique quand l'objet métaphysique n'est pas accessible aux sens ? Ce sentiment renvoie à la responsabilité qui fait le sens de l'existence. Un sentiment d'Être-avec qui fait de la conscience morale une conscience d'Être.

⁴⁹⁷. La faute (*die Schuld*) : être en faute, c'est être en faute de soi-même : être le fondement négatif (le *Dasein* n'est pas autoprojection de soi) d'une négativité (tout choix d'un pouvoir tranche sur d'autres). Cet originaire être en faute doit être pensé « positivement » : entre autre, comme la racine d'une « morale ». Christian Dubois, *Heidegger, Introduction à une lecture*, Seuil, 2000, p. 359.

possibilité, mais aussi, comme étant-soignant, les insuffisances morales qu'elle pourrait comporter.

Dans *Être et Temps*, Heidegger aborde sous l'angle d'une morale à laquelle le *Dasein* doit se référer, la *faute* qui consiste en son mode existentiel auquel il est soumis, dont il se doit de répondre s'il veut s'en déprendre et transformer son existence en *ek-sistence* propre.

Pour Heidegger, la situation du *Dasein* ne renvoie pas à une interprétation existentielle mais ontologique en ce qu'elle trouve sa source dans une modalité d'être originaire du *Dasein* lui-même comme celle d'un « être-en-faute ». Cette idée de faute qui implique celle de responsabilité n'est pas à comprendre au sens de culpabilité supposant quelque degré d'imputation personnelle. Il s'agit ici d'une faute ontique renvoyant à un sens formel de culpabilité originelle⁴⁹⁸ de l'être-là, ne pouvant être compris qu'à partir de son propre être, c'est-à-dire du Souci. Une voix silencieuse souffle au *Dasein* qu'il a à être, une voix qui est celle de sa conscience⁴⁹⁹. Cet appel de la conscience, laquelle, universellement, est éprouvée comme rapport à une faute, donne à comprendre le *Dasein* comme *être-en-dette* ou *en faute*. Perdu dans le monde du *On* et existant sur ce mode impropre, le *Dasein* est interpellé radicalement par sa conscience l'invitant à son pouvoir être le plus propre. Qui appelle ? C'est le *Dasein* lui-même qui se convoque au tribunal de sa conscience. Cet appel étrange par un *Dasein* angoissé⁵⁰⁰ d'une voix lui enjoignant à être sur un autre mode est une modalité du discours qui structure l'ouverture de son « là ». Le *Dasein* est appelé à être lui-même : entendre l'appel c'est ne plus s'entendre à partir de l'être explicité public, c'est briser toute entente et toute communication avec le *On* et s'engager à le bannir de son champ existentiel. Le *Dasein* se laisse être-interpellé selon cette modalité qu'Heidegger appelle « vouloir avoir conscience », attester d'un pouvoir être, d'une authenticité. Heidegger nomme résolution⁵⁰¹ cet état qui marque le passage de l'état d'ouverture à sa prise en charge. Le *Dasein* a à se résoudre, existentiellement en fonction de son monde de fait. Une résolution qui ne devient authentique qu'en tant qu'elle inclut le devancement⁵⁰² de la mort par lequel il peut

⁴⁹⁸ . Il ne faut pas conclure de la culpabilité originelle à l'être-coupable.

⁴⁹⁹ . Conscience (*Gewissen*) : la conscience donne à comprendre en ouvrant le *Dasein* à lui-même. Comment ? En l'appelant silencieusement, c'est-à-dire en interrompant le bavardage dans lequel le *Dasein* est jeté. La conscience jette dans la possibilité d'être soi-même. Christian Dubois, *Op.Cit.*, p. 354.

⁵⁰⁰ . L'angoisse porte le *dasein* devant son « être propre », son « ipséité ». Le mode propre suivant lequel le *Dasein* « se trouve », vient à lui-même (*sich befinden*) ne se fait pas sous la forme d'un constat théorique mais selon une disposition, (*Befindlichkeit*), un sentiment qui est l'expérience de sa facticité. Une disposition dont les traits ne peuvent s'accuser que dans un « sentiment fondamental » tel l'angoisse.

⁵⁰¹ . Résolution (*Entschlossenheit*): la résolution, c'est la vérité de l'existence assumée, la lucidité propre au *Dasein*. Cette lucidité se conjoint avec le devancement : ce n'est qu'en se rapportant en propre à sa mortalité que le *Dasein* n'est vraiment résolu. Christian Dubois, *Op. Cit.*, p. 362.

⁵⁰² . L'analyse existentielle montre que le *Dasein* se comporte par rapport à sa mort comme être-pour-la-mort : dans le devancement, il donne à comprendre son être en avant de soi en ce qu'il a de propre et se rend à lui-même possible d'exister en mode propre.

s'éprouver comme possibilité⁵⁰³, comme pouvoir être et non plus comme réalité ontique ou être déchu. En raison de sa rupture d'avec le On, l'existence est transfigurée : le « là », ouvert, devient pour le *Dasein*, situation du monde tel qu'il se donne à exister à partir de lui-même, dans sa vérité propre. Il change alors de statut. D'être déchu et jeté là, il lui devient possible de projeter à partir de lui son existence. Alors qu'il existait jusque là sur le mode de l'incomplétude et sur celui de l'attente de périr, il sait maintenant, contrairement à l'animal, qu'il est mortel et peut commencer à *ek-sister*. Mais cette certitude le rend-elle maître de son destin ?

Les limites de la solution heideggerienne de la « faute » ontologique

En faisant de la conscience la voix du Souci, Heidegger en fait la racine, la possibilité de la conscience morale. Une voix qui jette le *Dasein* dans la possibilité d'une vocation. C'est dans le phénomène de la conscience comprise au sens de conscience morale qu'Heidegger découvre ce témoignage propre au *Dasein* lui-même attestant de la possibilité de son pouvoir être authentique, possibilité existentielle consistant à assumer la vérité de son existence. En l'absence de *devancement* le *Dasein* ne peut *ek-sister*. On dira de lui qu'il a vécu mais lui n'*ek-siste* pas. Non seulement jeté, programmé, contingent, il est encore implacablement acheminé vers la mort et sa réalité : celle de la possibilité de l'impossibilité d'exister. Dans ces conditions, il n'*ek-siste* pas, il *est existé*. Avec le *devancement*, en se donnant résolument une capacité de se projeter, il s'extrait du carcan factuel qui est son lot, et réduit l'impossibilité de la mort à n'être qu'une possibilité pure. Une réduction qui ne va pas modifier son destin mais lui donne la possibilité d'en maîtriser la fin. De *la faute* découle que la moralité pour le *Dasein* consiste à écouter la voix de sa conscience, l'exhortant à l'authenticité de son Être comme exigence d'un mode d'être en propre, d'une vérité de soi-même.

Et nous, demandons-nous : entendons-nous aussi une voix intérieure qui serait celle de notre conscience, avec son exigence de vérité ? Cette voix nous parvient aussi et nous enjoint également à l'authenticité, celle d'avoir à Être. Quel serait pour nous, soignant, notre mode d'être authentique ? Il nous semble que cette authenticité ne consiste pas pour nous au *devancement* : cette expérience, comme soignant, nous l'avons déjà faite ! Il faut aller la chercher dans notre rapport à autrui et dans la possibilité de se laisser interpeller par lui. A la philosophie d'Heidegger, manque l'autre, pouvons nous reprendre après Michel Geoffroy⁵⁰⁴ ! En dépit de l'authenticité ontologique qu'Heidegger confère au *Dasein* il est impossible de

⁵⁰³ . Dans le *devancement*, il n'est plus sur le mode de l'être en attente qui caractérise le réel ontique.

⁵⁰⁴ .Geoffroy Michel, *La patience et l'inquiétude*, *Op. cit.*, p. 245.

fonder une éthique de la relation sur le Souci, car à la philosophie d'Heidegger, il manque un Autre. Autant la conscience heideggérienne est ouverture du *Dasein* à lui-même, autant notre conception de la conscience, est de s'ouvrir (ce qui la constitue en son être en tant que morale) à autrui. S'ouvrir à l'autre est en effet indispensable dans la relation de soin. Mais comment cette ouverture peut-elle devenir ouverture-pour-l'autre ? En quoi l'authenticité qui serait la marque de cette relation à autrui garantirait-elle l'ontologie de celle-là ? La relation à autrui peut-elle être l'occasion d'une ek-sistence ? Mais comment est-ce possible ?

La relation clinique nous donne l'occasion d'approcher au plus près ces questions.

La relation clinique comme ouverture à l'Être d'autrui

La relation clinique est une expérience irréductible aux relations habituelles d'affaires, de camaraderie, d'amitié ou d'amour : elle est en soi, expérience d'ouverture à l'Être d'autrui. Dire de l'amitié qu'elle est une expérience de l'Être et de la relation clinique qu'elle n'est pas de l'amitié ne disqualifie pas la relation clinique comme expérience de l'Être : c'est dire tout simplement qu'il ne s'agit pas de la même expérience. Le patient qui vient consulter ne cherche pas l'amitié mais une compétence et un être capable avec son Être d'entendre sa plainte.

Il n'y recherche pas plus une relation amoureuse. Nous avons vu de la rencontre clinique, qu'elle s'inscrivait dans une temporalité singulière de patience et non de passion. On ne peut la qualifier de rencontre aléatoire. Elle est sollicitée, parfois précisément sur rendez-vous, parfois dans l'urgence, dans une optique singulière de soin et non d'union. La communication qui s'instaure produit une union par accident, qui n'a pas la finalité inhérente à l'amour, tel que le définit Edgar Morin :

L'amour fait communiquer et unit ce qui sinon ne se rencontrerait jamais ;

Edgar Morin⁵⁰⁵

La relation de camaraderie est une relation que l'on pourrait qualifier d'amitié de nature occasionnelle entre compagnons. Il n'est pas, en effet, question de nier une part d'amitié dans la camaraderie, comme en témoigne le *Chant des partisans*⁵⁰⁶ mais la relation clinique n'a pas cette vocation de s'inscrire dans une proximité. Les liens tissés s'ils sont

⁵⁰⁵ . Morin, Edgar, *La Méthode, T1, La nature de la nature*, 1977, Seuil, p. 256.

⁵⁰⁶ . *Le Chant des partisans* est l'hymne de la Résistance française durant l'occupation allemande, pendant la Seconde Guerre mondiale.

humains tant dans la relation clinique que dans la camaraderie ne sont pas de même nature et n'ont pas la même finalité. Quand je vais dire mon mal à quelqu'un, ce dernier n'est pas mon camarade ou mon compagnon : je ne le reconnais pas comme tel.

Ami, entends tu

Le vol noir des corbeaux

Sur nos plaines ?

.../

Sifflez, compagnons,

Dans la nuit la Liberté

Nous écoute...

Le chant des partisans

(Maurice Druon, Joseph Kessel)

La relation d'affaire est une relation d'intérêt qui n'a pas lieu dans la relation clinique comme s'y engage le médecin par serment :

"Je jure d'être fidèle aux lois de l'honneur et de la probité dans l'exercice de la médecine. Je donnerai mes soins gratuits à l'indigent et n'exigerai jamais un salaire au dessus de mon travail »

Serment d'Hippocrate

La relation clinique s'inscrit dans un colloque singulier où le malade vient dire sa plainte, une sensation qu'il traduit en mots. D'où vient cette sensation qui émane de son corps ? Peut-elle se traduire en mots ? Michel Serres fait de la sensation une vérité sensible, une vérité des sens, une vérité métaphysique⁵⁰⁷ : « *La sensation se plonge donc dans le silence, réceptive. Entendez cela comme une vérité sensible, comme la vérité des sens, comme une vérité métaphysique* ». Des mots que le clinicien *artiste*⁵⁰⁸ doit traduire pour leur accorder leur sens objectif, mais des mots qui donnent à *voir* avant le *savoir*. Dans *La naissance de la Clinique*, Foucault différencie voir et savoir. Il décrit le regard hippocratique comme « un battement régulier de parole et de regard ». L'activité clinique dévoile une double vérité : celui qui voit et celui qui entend. Que voit d'abord le clinicien ? l'Être malade. Au départ du face à face de la relation clinique, il y a un au-delà des mots et de la sensation. Ce qui nous conduit au cœur d'une interrogation cruciale : sommes nous en droit d'évoquer

⁵⁰⁷ . Serres Michel, *Les cinq sens*, *Op. cit.* p. 144.

⁵⁰⁸ . Nous soulignons.

une transcendance en dehors des objets métaphysiques⁵⁰⁹ ? Et d'y répondre positivement : le domaine de la transcendance ne concerne pas seulement la sphère de la métaphysique mais aussi celle de l'humain, *du* métaphysique, car la personne est irréductible à l'assemblage de ses attributs.

La relation clinique repose sur un fondement ontologique, en ce que la conscience morale, en se tournant vers l'être malade, se tourne vers sa partie supra ontique, vers sa partie ontologique, celle de son l'Être. La relation clinique n'est pas de nature purement relationnelle ni seulement existentielle mais bien ontologique. Elle n'est pas seulement inévitable rencontre humaine mais expérience de l'ouverture de l'Être. Il se passe au fondement de la relation clinique une expérience fondatrice en tant qu'elle est liée au rapport à l'Être. La conscience-éveil et ouverture au monde se dépasse elle-même pour s'inscrire dans une autre conscience, la conscience morale manifestée par un être-avec, dans une dimension temporelle de présence structurant mon être-pour-autrui. Une temporalité de la conscience sous la forme d'être présent à l'Être. L'expérience de la conscience morale fonde en chaque homme le sentiment de l'Être. *On peut dire que la conscience est le lieu de l'Être ou que l'Être habite la conscience*⁵¹⁰.

Ma conscience est morale en ce qu'elle ouvre mon Être à celui d'autrui et entre en relation avec lui. Une expérience dont on ne sort pas indemne, l'Être s'immisçant dans mon existence, la métamorphosant en ek-sistence. Mais la question se repose : comment cela est-il possible ? Poursuivons notre réflexion avec l'exemple de l'angoisse et de la peur comme ouverture de la conscience morale à l'Être à propos de la relation clinique singulière à l'oeuvre lors de la consultation d'anesthésie.

La Pangoisse comme modalité ontologique d'ouverture de la conscience morale à l'Être

La principale critique que l'on pourrait adresser à la consultation d'anesthésie serait celle de ne pas être pensée comme acte de soin, n'étant pas considérée aux yeux même des médecins, comme une thérapeutique. Cet oubli de la signification du verbe *curare* avec en guise d'évaluation clinique du patient sa mise en équation à plusieurs inconnues aura comme conséquence pour le soignant son incompetence à saisir l'Être.

Critique de la consultation d'anesthésie

⁵⁰⁹ . Fiat Eric, *De l'angoisse*, « Les objets physiques peuvent sinon en fait, du moins en droit, se percevoir par les sens ; mais ce ne sont pas les sens qui me disent ce qu'il en est du néant, de l'infini, de l'âme, du monde comme totalité. Les objets métaphysiques seront alors dits suprasensibles, c'est-à-dire ne se percevant pas par les sens ». Cours DESS, *éthique médicale et hospitalière*, 2004.

⁵¹⁰ . Nous soulignons.

Comment donc établir une relation avec le malade, si celle-ci, dépassant de loin le dualisme cartésien, s'inscrit, au terme d'une tripartition sujet-organe-fonctions, dans une considération exclusive de l'évaluation des fonctions vitales ?

Cette approche, consistant à considérer le patient comme la somme de ses organes, évacue, ignore ou sous-estime ses *a priori* culturels. Ce dernier, comme être biologique normé est sensé évacuer de son langage tout ce qui constitue son histoire, son ressenti, son vécu. La relation de soin se limite alors au côté mécanique de l'objet humain et nie la condition d'être singulier du patient. Cette modalité est issue du paradigme biologique d'une science exacte : ce qui ne se mesure pas, n'existe pas. Dans un souci d'évaluation objective du patient, on recourt à un examen systématique cartésien⁵¹¹. Or tout système appliqué à l'humain le déshumanise. « *systématiser, c'est voiler la singularité* »⁵¹². C'est donc cette instrumentalisation d'un Descartes dénaturé parce que mal compris qu'il convient de dénoncer en proposant un autre modèle d'approche du malade : celui de le saisir comme personne malade. La consultation peut alors se définir comme rencontre singulière entre le malade qui vient dire⁵¹³ sa plainte et le soignant. Ce moment est un métissage de langage : celui du corps et des sensations qu'il émet, interprétées par le patient en langage subjectif qu'il convient au clinicien *artiste* de recomposer.

Ce moment est aussi surtout celui du *faire* connaissance. Pour reprendre à Claudel son approche du connaître, nous dirons : co-naître, c'est « naître avec » c'est-à-dire apprécier concrètement le malade dans son humanité. Concrètement : *concrescere* signifiant croître ensemble, *faire* connaissance nécessite une lente marche commune. On ne fait donc pas connaissance : on apprend à connaître. Et cette démarche ressortit au domaine de la présence, du concret, lequel relevant du domaine de la personne, s'avère plus complexe que l'abstrait. Apprendre à connaître le patient : cela veut dire qu'il nous apprend quelque chose, qu'il possède un savoir. Il n'est pas illégitime de parler du savoir du patient. Mais concède-t-on vraiment un droit de savoir au patient ? L'en-soi du patient est trop souvent nié au titre phénoménal d'une auto-interprétation erronée de ses symptômes. Il s'agit de savoir si la connaissance rationnelle peut accueillir du non conceptualisable et de l'incomplètement objectivable sans renoncer pour autant à l'idéal de parfaite intelligibilité dont elle s'inspire. De quel droit saurait-il ? La médecine n'est-elle pas une science exacte ? Comment un tel savoir est-il possible ? Pour Descartes, une telle information viendrait des sens. Dans une *lettre* à Elizabeth, « *les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se*

⁵¹¹ . Il s'agit là d'une utilisation abusive de la méthodologie cartésienne, méthodologie de recherche d'idées claires et distinctes trouvant son apogée dans un dualisme scindant l'homme en deux substances distinctes, pensante et étendue).

⁵¹² . Stéphane Velut, *l'illusoire perfection du soin, essai sur un système*, Paris, l'Harmattan, 2004.

⁵¹³ . Il y a dans la dimension narrative de ce dire l'histoire du malade qui constitue son identité.

*connaissent obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais ne se connaissent très clairement par les sens »*⁵¹⁴. Ce savoir dont nous parlons dépasse parfois le présent pour se projeter dans le futur, telle une intuition. Le terme d'intuition relève du langage de la vision (*intueor, intuitus*, se rapportent à l'acte et à l'attention du regard. Ce terme d'intuition est apte à désigner toute forme de compréhension immédiate et concerne des couches très diverses du savoir⁵¹⁵. Si l'on parle de l'intuition comme d'un savoir, quel contenu aurait ce savoir ? Celui de l'être, oserions-nous répondre. Nombreux sont les exemples où les patients savent avant le médecin que quelque chose ne va pas, ou anticipent leurs pronostics ! Paradoxal savoir parallèle que ce savoir subjectif du patient transcendant les données physiopathologiques du savoir médical.

Il nous semble donc qu'il existe un savoir spécifique du patient sur lui-même, sa maladie, son traitement, un savoir qui, sous estimé, échappe au médecin négligeant l'intérêt de sa recherche. Une méthode, pour cela, est de se taire pour entendre ce que le patient a à dire : et ce qu'il a à dire, en autre, c'est qu'il *a peur* ! Et quand il dit qu'il a peur, il ne sait pas toujours pourquoi très précisément, signifiant par là qu'il est angoissé, comme nous allons le détailler plus loin. L'écoute de sa *peur* renverse alors automatiquement le déroulement des choses : aux certitudes du médecin se substitue un savoir du patient. La consultation d'anesthésie ne saurait être conçue comme un contrôle technique des fonctions vitales du patient selon un protocole normé. Elle est un lieu où ce dernier vient dire sa peur et son angoisse⁵¹⁶.

Peur et angoisse : manifestations psychologiques ou déterminations ontologiques ?

Qu'est-ce que la peur ? De quoi s'agit-il ? Avoir peur, c'est avoir conscience de quelque chose qui apeure, selon l'intentionnalité husserlienne. On appelle peur un sentiment lié à une crainte objectivée, un sentiment de forte inquiétude, d'alarme, en présence ou à la pensée d'un danger, d'une menace, dans une situation précise⁵¹⁷. La peur a une cause identifiable. Il en résulte qu'elle est contingente puisque sa cause pourrait ne pas être. Elle est de l'ordre de l'ontique et se limite à sa propre durée qui se confond avec celle de sa cause.

La peur n'est pas l'angoisse : on a peur, on est angoissé. L'angoisse, du latin *angustia*, qui signifie resserrement, se distingue de la peur comme une peur sans cause assignable. Elle

⁵¹⁴ . Descartes., *Correspondance avec Elisabeth, lettre du 28 juin*, Flammarion, Paris, 1989, p. 73.

⁵¹⁵ . Dominique Folscheid fait de l'intuition « une capacité réceptive qui a été apprivoisée ».

⁵¹⁶ .Graftieaux Jean- Pierre, « *J'ai peur* » ou « *la Pangoisse* », Mémoire master philosophie pratique, 2005, UMLV, Pr Folscheid.

⁵¹⁷ Toutes les définitions et réflexions renvoyant au domaine de la peur et de l'angoisse sont reprises du cours de M. Eric Fiat, *de l'angoisse*, DESS Ethique médicale et hospitalière 2004. Nous lui sommes redevables de sa clarté en ce domaine. Il nous pardonnera de lui avoir emprunté quelques phrases !

est de l'ordre de l'ontologique : sans objet, générale, nécessaire. Affirmer la nécessité de l'angoisse, c'est affirmer que l'humain ne peut lui échapper en raison même de son humaine condition : c'est dans l'Être même de l'homme qu'elle a sa source, telle une fatalité constitutionnelle. L'angoisse est prise de conscience d'un hasard, d'une précarité, celle de la possibilité qu'au lieu de l'étant il y eût le néant. Cette précarité tient à la finitude humaine inhérente à l'être de l'homme. Heidegger, en faisant de la mort, comme possibilité d'impossibilité et sentiment d'insécurité éprouvé face au néant⁵¹⁸, la source du temps, la rend constitutive de notre vie⁵¹⁹. Kierkegaard fait de l'angoisse un état qui manifeste le rapport de l'homme avec le monde, rapport déterminé par la liberté, *possibilité de pouvoir*⁵²⁰ et origine du péché originel. L'angoisse pour lui est indéterminée et n'admet qu'une cause : la liberté et son vertige. L'angoisse est le vertige (lié à la chute contemporaine du péché) de la liberté (origine du péché par possibilité de pouvoir). La temporalité de l'angoisse serait l'instant compris comme instant d'éternité équivoque où temps et éternité se touchent. Sartre décrira l'angoisse comme expérience vécue de la possibilité en la décrivant comme conscience de la responsabilité radicale dans laquelle nous engage chacun de nos actes. Pour lui, « *l'homme est l'être par lequel le néant arrive à l'être*⁵²¹ ».

Quoiqu'il en soit, peur ou angoisse, l'énoncé « *j'ai peur* » est évocateur d'un mal être du patient dont il nous incombe d'assurer une prise en charge. S'il n'est pas passeur d'âmes, le médecin se doit imprescriptiblement d'accompagner son malade dans les moments difficiles, et de répondre à son attente : une conscience qui s'enferme dans l'angoisse doit être secourue. Celui qui sombre dans sa propre sensibilité ne peut éprouver qu'un vertige métaphysique, une sorte de « mal d'existence », d'où il pense avoir droit de conclure que l'existence elle-même, où la mort écrit le scénario de la vie, n'est qu'une maladie de l'Être. L'expérience de l'existence se confond alors avec de l'angoisse, de la nausée, de l'absurde⁵²². Une maladie qui pourrait aussi bien trouver sa source dans la conscience d'une impossibilité d'ek-sister.

Cette distinction entre la peur et l'angoisse est-elle bien appropriée à la consultation d'anesthésie ?

⁵¹⁸ . Néant heideggerien : « le rien du monde devant lequel l'angoisse s'angoisse ».

⁵¹⁹ . Geoffroy Michel, *la patience et l'inquiétude*, Op. Cit., p. 187 : L'homme est l'homme parce qu'il se sait mortel. C'est l'angoisse de la mort qui fonde l'homme en son humanité et qui lui donne la notion (ou pour Kant, la forme à priori de la sensibilité) qu'est le temps.

⁵²⁰ Kierkegaard Sören, *Le concept de l'angoisse*, trad. fr. de Knud Ferlov et Jean Jacques Gateau, Paris, Gallimard, 1990, p. 205.

⁵²¹ . Sartre, *L'être et le néant*.

⁵²² . Gilson E, *l'Être et l'Essence, existence et philosophie*, Vrin, 2000, p. 290.

Il est difficile de distinguer entre peur et angoisse. La peur est toujours peur de quelque chose : il n'existe pas de peur de rien. La peur ayant comme cause un quelque chose d'identifiable mais d'aléatoire est contingente. Ce caractère de contingence de la peur dans le contexte précis de l'anesthésie ne semble pas pertinent : il y a une épreuve à subir à laquelle on ne saurait se dérober. Le redoutable de la peur est une menace au présent, dit-on. Une caractéristique encore contestable : la menace si elle perturbe le présent en tant que sa durée se confond avec celle de sa cause, concerne l'avenir⁵²³. La répartition ontique-ontologique entre peur et angoisse semble aussi, en l'occurrence, une distinction académique. Ainsi que le souligne Heidegger : « il est flagrant qu'il y a entre elles, [la peur et l'angoisse] une parenté phénoménale. Ce que signale le fait que la plupart du temps ces phénomènes restent tous deux indistincts et qu'on caractérise comme angoisse ce qui est peur et qu'on appelle peur ce qui présente le caractère de l'angoisse »⁵²⁴. Ni peur ni angoisse, cette catégorie de peur présente pour le patient qui la ressent, les caractéristiques de l'angoisse en s'inscrivant dans une temporalité particulière : ce ne sera toujours qu'*a posteriori* qu'il sera renseigné sur son sort. C'est ce « ça se passera sans nous » ressenti comme un instant de réduction au néant, qui confère son indétermination essentielle à cette peur-angoisse, que nous désignons sous le concept de *pan-goisse*. La *Pangoisse* comme manifestation de l'Être qui interpelle la conscience morale, interface ontologique entre l'Être et l'être humain. Peur et angoisse ont rapport à l'Être, au sein d'une rencontre.

La Peur comme énoncé ontologique

La *Pan-goisse* n'est pas une pensée anonyme, elle est vérité exprimée par un tiers, qui vient, par son dire nous en révéler le contenu profond. On ne dit pas « j'ai peur » comme « j'ai soif » ; je ne dis pas *j'ai peur*, mais je viens la dire à quelqu'un. *Le dit ne compte pas autant que le dire lui-même : celui-ci m'importe moins par son contenu en informations que par le fait qu'il s'adresse à un interlocuteur*⁵²⁵. Et ce dire est « un face à face ».

Le *j'ai peur* s'inscrit dans une démarche relationnelle interpersonnelle. Or moi seul sais ce que je ressens. Ai-je la capacité de savoir en quoi consiste une peur ressentie par un autre ? La seule logique prédicative rend-elle compte de la vérité contenue dans la proposition ? *J'ai peur* : un tel dire pourrait-il aussi témoigner d'une vérité énonciative ? Heidegger apercevait dans la théorie husserlienne de la vérité comme identité du visé et de l'intuitionné qui en découle, une proximité avec le concept aristotélicien de vérité. Aristote

⁵²³ . La peur est moins ce qu'on va me faire que ce que je vais devenir.

⁵²⁴ . Heidegger, *Être et Temps*, § 40.

⁵²⁵ . Emmanuel Lévinas, *Ethique et infini*, Paris, Biblio essai 4018, p. 33.

concède précédant en cela Husserl, (lequel tenait l'évidence comme l'acte d'identification de ce qui est visé) que la vérité peut advenir dans la simple saisie énonciative d'une chose et non pas dans le jugement attributif⁵²⁶. Mais la filiation entre Aristote et Husserl s'arrête là, car Aristote ne s'interroge pas sur le sens de cette identité de l'être et de la vérité, en ne mettant pas à jour, dans la saisie purement énonciative, le caractère proprement temporel de la présentation de ce qui est.

Nous pensons que la vérité du *j'ai peur* est énonciative. Mais alors, que dénote-t-elle ?
Écoutons nos patients !

J'ai peur et je fais confiance :

« *J'ai peur mais je n'ai pas le choix : je fais confiance* »

La relation de soin peut-elle être comparée à un pari ? Cette formulation se distingue du pari pascalien, calcul pragmatique, en ce que Pascal présente la religion comme une affaire, le pari étant présenté au libertin parieur impénitent, comme toujours avantageux : « *et ainsi, notre proposition est dans une force infinie, quand il y a le fini à hasarder, à un jeu où il y a pareil hasard de gain et de perte, et l'infini à gagner* »⁵²⁷. Un tel pari n'a qu'une portée essentiellement pratique et ne saurait concerner la vie spirituelle. La question devient : pourquoi cette confiance ? La confiance, qui résulte d'une créance donnée sur la base d'un engagement verbal réciproque, ne peut être ni décrétée ni demandée : elle est accordée a priori. Tout se passe ici dans l'idée morale que le patient peut légitimement accorder sa confiance au médecin, selon son statut de soignant et cette confiance allouée vaut obligation. Le colloque singulier l'impose comme un pacte tacite. Notons cependant qu'il existe des situations de droit où la confiance n'est pas accordée spontanément, aveuglement, à cette dernière se substituant la défiance ou la méfiance, toutes deux expressions d'une crainte. La première est subjective et *jivarhoïse*⁵²⁸ la relation de soin en vidant le face à face de tout sens. Elle signifie bien souvent que le patient n'est pas prêt à l'intervention, qu'il demande à réfléchir. La seconde, objective, reflète l'expression d'un vécu-ressenti, d'une considération bien ancrée dans le présent que l'on souhaite déplacer mais que l'on sait difficilement mobilisable. Elle est un moment critique où tout peut basculer vers la confiance ou la défiance. Elle illustre pleinement la liberté du patient, inconditionnée bien que non absolue.

La confiance mobilise la notion d'espérance dont le contenu est difficilement rationalisable. Ni la valeur performative du langage (ayez confiance, je suis un bon technicien) ni l'étalage d'intervalles statistiques (lesquels ne précisent que le risque relatif et

⁵²⁶ . Aristote, chapitre X du livre Θ de la *Métaphysique*.

⁵²⁷ Pascal, *Pensées*, 110 L, 282 B.

⁵²⁸ . *Fiatissime* expression !

non absolu) ne peuvent prétendre à rasséréner le patient sur son propre risque opératoire).

J'ai peur et je dis pourquoi :

« J'ai peur « du réveil et de la douleur post-opératoire, » « d'une perte de mémoire »

Cette expression met en jeu une structure réflexive de ma conscience : la conscience qui dit « *j'ai peur* » est aussi celle qui a peur, à la différence du « *je pense* », où la conscience qui dit « *je pense* » n'est précisément pas celle qui pense. Il apparaît évident à Sartre que *c'est pour avoir cru que le je et pense sont sur le même plan que Descartes est passé du Cogito à l'idée de substance pensante*⁵²⁹. Remarquons l'absence dans cet énoncé de manifestation de l'amour de soi. Cette peur ne renvoie pas à la sphère de l'ego – mais bien à celle de l'Être : elle me concerne et je viens la dire, car j'éprouve le légitime besoin d'être rassuré.

Peur pour autrui :

« J'ai peur, fais-je bien de me faire opérer ? » « j'ai peur pour mes enfants », « j'ai peur pour ma femme »

La théorie des moralistes de « l'amour propre » stipule une présence matérielle du moi dans toutes les consciences. Sartre dénonce cette erreur psychologique des moralistes pour lesquels le retour au Moi serait constitutif de toute conscience. Et Sartre d'argumenter avec l'exemple suivant : « *j'ai pitié de Pierre et je lui porte secours* ». Pour ma conscience, nous explique-t-il, une seule chose existe à ce moment, Pierre devant être secouru ! Et de commenter : « *c'est le désir, Moi désirant, qui est donné comme fin et l'objet désiré qui est moyen*⁵³⁰ ». Et d'assener : la définition du réfléchi n'est-elle pas d'être posée par une conscience ? On aura compris que pour Sartre, la spontanéité des consciences ne saurait émaner du *je*. L'analyse phénoménologique sartrienne de ce « *j'ai peur pour autrui* », ressortit à une forme de transcendance de l'ego et cette forme de dire se rapproche de celle de Levinas.

C'est la responsabilité de la mort de l'autre qui englobe toute responsabilité pour lui. « *Dois-je (est-ce que je fais bien) me faire opérer ? Si je meurs, mon mari handicapé ne pourra plus rester seul à la maison ; il devra aller en maison de retraite et je sais qu'il en mourra* ». Levinas dernier exalte la responsabilité morale pour autrui comme responsabilité qui n'est pas de notre fait. Notre patiente ne sera pas responsable de sa mort mais le sera de son risque qu'elle refuse d'imposer à son mari. Levinas parle de la responsabilité comme

⁵²⁹ . Sartre Jean Paul, *La transcendance de l'ego, esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 1981, p. 34.

⁵³⁰ *Idem*, p. 78.

structure essentielle, première, fondamentale de la subjectivité⁵³¹. Ma responsabilité va au-delà de ce que je fais, nous dit en écho cette patiente. Je ne suis pas seulement responsable de moi, nous dit-elle. La relation intersubjective est asymétrique nous enseigne Levinas, mais contre lui, cette responsabilité est-elle ici l'expression d'un dés-intéressement ? L'amour pour son mari n'a-t-il pas guidé aussi sa réflexion quant aux conséquences de sa décision ?

D'un autre côté, la maxime du « j'ai peur pour autrui » est universalisable et rentre dans la sphère de la moralité, en ressortissant à la catégorie du devoir pour autrui.

Peur et condition humaine :

« J'ai peur de passer de l'autre côté » « difficile d'accepter que pendant quelque temps, il n'y aura plus de son ni d'image » « pourquoi moi ? »

Le désarroi atteint l'homme lorsqu'il se trouve pour la première fois dépendant de son corps. Il ressent une impression d'être à la merci de. Il ressent une cassure dans son existence. Lui échoit alors le temps du recul : se retournant sur sa vie, il observe maintenant en spectateur la façon quasi mécanique dont elle s'est déroulée, la manière dont il en fut l'acteur à défaut d'en avoir été l'auteur. Quel hasard que sa vie ! Et d'éprouver un étrange sentiment d'avoir vécu dans un conformisme anonyme, sous la dictature d'un « on ». L'heure venue de l'intervention, il a maintenant clairement conscience, qu'encore une fois, il ne maîtrise pas son avenir. Et de croiser pour la première fois l'idée de la mort. *« il ne s'agit pas des autres, mais de moi ! »* me dit cette infirmière. Elle qui côtoyait professionnellement la maladie et la mort se trouve à son tour confrontée à pareille échéance. Mais son expérience de la mort n'avait été que celle d'une spectatrice de la mort, protégée de celle-ci justement par le mourant, lequel jouissait du statut d'être le seul mortel de l'affaire et d'emporter la mort avec lui dans sa tombe. R W Higgins⁵³² dénonce avec l'irruption d'un « statut de mourant », un statut d'exception dont la finalité, la raison d'être est de séparer le vivant de sa finitude, en excluant le vivant de tout contact et pensée avec la mort. Alors que d'habitude ce sont les malades qui sont menacés, et les mourants les seuls mortels, c'est à son tour maintenant de le devenir ! Ce moment temporel n'est plus perçu selon les modalités d'une succession, mais comme un sentiment intime d'une durée... qui va prendre fin. Elle saisit le caractère tragique du temps et cette expérience singulière de la maladie, l'assigne à la découverte de son être. La structure même de l'existence de notre infirmière prend maintenant une nouvelle détermination, car brusquement elle comprend que la mort constitue une modalité essentielle

⁵³¹ . Levinas, *Ethique et infini, la responsabilité pour autrui*, Livre de poche, 4018, p. 92.

⁵³² . Robert William Higgins est psychanalyste, enseignant en soins palliatifs. Il publie en Janvier 2003 dans *Esprit*, « *L'invention du mourant, violence de la mort pacifiée* », où il s'intéresse à un statut d'exception : celui de mourant.

de son existence. Certes, elle se savait mortelle, mais, alors que jusque là elle avait encore le temps et que le rapport à sa fin ne la concernait pas, il lui apparaît brutalement que le temps qui lui reste à vivre ne fait plus qu'un avec son existence. Elle ne périt plus mais achève un temps qui lui appartient, qui est le sien. Heidegger à la lumière d'une ontologie fondamentale du *Dasein* posera que l'être humain est, en son fond, temporel : il est temps⁵³³. Doté originairement d'une temporalité finie l'être heideggérien aura, en tant qu'*être-pour-la-mort*, à assumer sa finité, c'est-à-dire, son existence comme mortelle.

Toutes ces déterminations de la *pangoisse* de l'opéré prennent ici la forme de la crainte, de l'anxiété, de la détresse, de désarroi : en un mot de l'inquiétude. La question est de savoir si alors que l'inquiétude est ressentie par le patient elle peut également l'être par le médecin *et aussi par l'homme*⁵³⁴. Et comment.

L'inquiétude de la conscience comme in-inquiétude morale

Il en va ici dans ces diverses manifestations de la peur d'une expression de l'inquiétude. Ce « *j'ai peur* » ne ressemble pas au « *je pense* » cartésien, selon une modalité dérivée : *au moment où je dis j'ai peur, j'affirme dans la transparence de ma conscience que j'existe*. Le patient nous crie plutôt : *j'existe et j'ai peur*, affirmation dictée par aucun doute. Au « *je pense donc je suis* », se substitue un « *j'ai peur, donc, je-suis-à-mourir* ». Ce qui devient transparent à ma conscience n'est plus la certitude de mon existence mais celle de ma mort. Cette expérience fait pressentir à cet étant humain qu'il y a de l'Être en lui. Interpellé par cette révélation, l'étant humain réalise qu'il est autre chose qu'une chose et le dit. Parole et pensée ont une même structure temporelle : celle de la pure présentation de quelque chose qui se montre à travers eux. Parménide n'avait-il pas déjà dans le fragment 3 son poème « *to gar auto noein estin te kai einai* » interprété l'être comme la pure appréhension de ce qui est déjà là⁵³⁵? Une affirmation reprise par Hegel : « *l'être est affirmation de la pensée qui se produit elle-même ; l'être est identique à la pensée, à savoir à ce qu'elle énonce elle-même* ». Hegel fait de la réalité, la rationalité : la pensée est unifiée avec l'être⁵³⁶. Dès lors, l'homme accède à son Être en le pensant et découvre sa structure temporelle, sa facticité. Se sachant mortel, l'homme pense le néant comme possible et sa pensée l'arrache au monde sensible pour l'introduire dans le monde supra-sensible ou métaphysique. Être angoissé, c'est avoir la mort dans l'âme. A l'origine de cette angoisse un sentiment de dérégulation pour Heidegger. La

⁵³³ . Françoise Dastur, *op. cit*, p.18.

⁵³⁴ . Nous soulignons : le rapport de la conscience morale à l'Être concerne tout un chacun, au même degré, au motif que tout homme est doué de conscience.

⁵³⁵ Parménide, *De la nature*, 299 fr.,32-49, cité par Dupont B. M. *Etre humain ou l'essence d'une vie*, in penser la médecine, Paris, Ellipses, 2002, p.154.

⁵³⁶ Cours de M. Assaf, *Hegel, philosophie du droit*, Master 2005, option : droit de la vie et vie du droit.

maladie peut être une manifestation ontique d'une présence de l'Être révélé par la présence de la maladie : « je suis malade ». « *Quelle est mon existence, lorsque je suis en phénomène off, je suis littéralement un objet*⁵³⁷ » nous explique ce patient parkinsonien, lequel nous apprend qu'on n'a pas la maladie de Parkinson mais qu'on est parkinsonien. En période *off* le patient s'identifie, son corps devenu inerte, à son mal tant redouté mais dont il fait l'expérience quotidiennement : celui d'être devenu une simple chose. Et cette objectivation de sa dépendance lui est insupportable. La vision du corps-objet peut aussi être à l'origine de peur induite par l'anesthésie générale. Une vision qui pose en filigrane l'idée de l'irréversibilité [(a+b) n'est pas égal à (b+a)]. Et si l'anesthésie n'était plus réversible ? L'anesthésie, mise au tombeau physiologique, en plusieurs étapes, constitue le voyage risqué et digne des plus imaginaires mythologies, où l'homme côtoie la vie et la mort, vit en quelque sorte leur alternance.

L'énoncé du *j'ai peur*, en tant que pensée renvoyant à la sphère de l'Être constitue un énoncé onto-ontologique : êtes-vous in-quiet peut-on lire dans le regard du patient ? Le *j'ai peur* est un discours de l'Être qui s'adresse à la conscience. Cette capacité de la conscience à saisir l'inquiétude comme in-quietude constitue la conscience morale. Mais comment cette conscience peut-elle se déterminer par son lien avec l'Être. Comment peut-elle passer de l'inquiétude existentielle à l'in-quietude, comme aptitude intrinsèque « d'être-avec » qui l'assigne concrètement à son obligation d'action morale ?

De l'inquiétude à l'in-quietude

Michel Geoffroy s'interroge⁵³⁸ : pourquoi l'obligation se trouve t-elle en moi et est-elle impérative⁵³⁹ ? Pourquoi suis-je in-quiet ? L'auteur fait de l'in-quietude la condition de possibilité d'une qualité nécessaire au soignant : la Patience, nécessaire pour le temps de la rencontre avec le patient, c'est-à-dire le partage d'une co-présence avec lui.

⁵³⁷ La maladie de Parkinson, affection dégénérative, est liée à une perte massive des neurones dopaminergiques dans la substance noire et se caractérise par les symptômes cardinaux suivants : akinésie, rigidité, et (signe inconstant), le tremblement. Parmi les formes cliniques, il en est une particulièrement handicapante, la forme *on-off*, qui se caractérise en période *off* par l'apparition quasi instantanée et non prévisible, d'un syndrome akinéto-rigide sévère, immobilisant le patient sur place. Sous l'action des médicaments (L dopa), les symptômes régressent de façon aussi brutale que leur apparition : le patient est alors en période *on*.

⁵³⁸ . Michel Geoffroy, *La patience et l'inquiétude, pour fonder une éthique du soin*, Romillat, 2004, p. 167-299. Nous sommes redevable à Michel Geoffroy de son analyse dont nous reprenons la thématique. L'auteur distingue, comme nous allons le développer, l'inquiétude (qui concerne l'existential) de l'in-quietude, détermination de l'être comme condition ontologique nécessaire à la patience, co-présence avec le patient.

⁵³⁹ . Maints philosophes se sont déjà posés cette question avant lui. Ainsi, pour Rousseau, la condition de possibilité qui permettrait cette capacité d'être mu par le patient, cette émotion, serait affective et non rationnelle, procédant d'un sentiment moral, la pitié. Mais celle-ci procédant, comme d'ailleurs la compassion, d'une nature d'essence psychologique, d'un sentimentalisme ne rend pas pleinement compte de la capacité qu' a le Même à sortir de lui.

Pourquoi suis-je inquiet ? La question n'est pas tant pourquoi je le suis, que comment je le suis. Les déterminations existentielles de la pitié ou de la compassion sont bien des modes d'ouverture vers autrui. Mais inscrites naturellement dans la contingence, elles sont incapables d'offrir un fondement suffisamment assuré à l'éthique qui les veut. Pour rendre compte de ce qui ruine l'égoïsme et rend sensible à l'Autre, il faut en appeler à un impératif d'obligation morale qui ne peut trouver sa source que dans une nécessaire structure de l'étant humain, co-extensive à notre existence et ressortissant d'un domaine ontologique. Le passage à la morale demande un saut de l'inquiétude à l'in-quiétude et de distinguer dès lors impérativement l'inquiétude de l'in-quiétude. Celle-ci s'oppose à la quiétude, laquelle en soi semble essentiellement sereine, imperturbable, ataraxique. Mais s'il s'avère au contraire que cette quiétude peut être traversée, transie par l'inquiétude⁵⁴⁰, alors la notion prend une toute nouvelle dimension, notamment acquiert une valence morale. L'inquiétude, transformée en in-quiétude devient alors de fait la racine ontologique de l'angoisse existentielle et engage l'étant-humain à l'exister et à être.

Qu'est-ce qu'exister et qu'est-ce qu'être ?

Pour l'auteur, ce qui oblige l'homme à se situer hors de lui-même, renvoie à une nécessaire fragilité interne qui pourrait prendre la forme de l'in-quiétude, comme une déchirure de soi-même. C'est au principe ontologique lui-même, principe fondé à ce titre sur des caractères tout à la fois internes, nécessaires, pré-essentiels, et temporels qu'il faut en appeler pour découvrir ce qui oblige le soignant à accueillir l'autre dans sa fragilité et le Même à sortir de son *ego*.

Si son existence est déchirée par l'in-quiétude, l'homme fait une expérience princeps, celle de sa conscience morale, laquelle fonde en lui tout à la fois le sentiment et la pensée de sa déchirure existentielle⁵⁴¹. Avec l'irruption de la peccabilité dans son existence, il découvre et expérimente à ses dépens que désormais pour lui, exister c'est être disloqué, tiraillé, entre ce qu'il est et ce qu'il désire. Le désir, inquiétude qui a trouvé son objet pour Spinoza⁵⁴², est pour l'auteur, déchirure par l'Être : il coupe l'étant en deux. L'étant-humain n'est donc pas

⁵⁴⁰ . L'auteur prend deux exemples pour asseoir sa proposition : 1) La monade paradigme de quiétude, entité emblématique close sur elle-même et autosuffisante, peut être inquiète d'une inquiétude consistant en l'anticipation de ce qui n'est pas encore : cette capacité de pré-occupation de la monade pour elle-même serait l'illustration de la sortie du Même de l'enfermement. 2) Chez Hegel, l'inquiétude par l'Être se manifeste dans la conscience lorsqu'elle ressent au sein de son activité noétique la sursumption de deux actes contradictoires. « L'esprit devient objet car il est ce mouvement de devenir soi-même à un autre, c'est-à-dire objet de son soi et de supprimer cet être autre ».

⁵⁴¹ . Michel Geoffroy, *Op. cit.*, p. 261.

⁵⁴² . Deleuze Gilles et Guattari Felix, *L'anti-Œdipe*, Edition de Minuit, 1972. Les auteurs refusent aussi la définition classique du désir comme l'idée d'une chose manquante. Loin d'être une représentation créée par un vide, le désir doit se concevoir comme une réalité pleine, une « machine » à produire. D'où la célèbre « machine désirante » qui trouve des soubassements dans la philosophie de Spinoza.

monolithique mais articulé, déchiré entre ipséité et mêmeté. L'analyse de l'identité déchirée entre ipséité et mêmeté est reprise par Ricoeur qui oppose à l'*ego* un autre moi déchiré pouvant se constituer comme sujet de discours, d'engagement éthique. Aux deux pôles de l'identité, il assigne deux modèles emblématiques de permanence dans le temps : s'appliquant à une personne déterminée, l'*idem* (mêmeté) pourra être exprimé par le caractère tandis que l'*ipse* le sera par la parole tenue. Ricoeur trouve à cette tenue du maintien de soi un refus du quoi et une fidélité au qui. L'auteur, au terme de son analyse de l'identité déchirée entre mêmeté et ipséité, conclut qu'exister c'est être in-quiet, c'est être déchiré, c'est sortir de son *ego*. Mais comment cette identité se laisse-t-elle déchirer ?

Cette question repose la question de l'Être : quel est l'Être de l'étant humain qui, par sa nature, pourrait se révéler comme l'in-quiétude de cet étant obligeant son existence à être une ek-sistence, et qui déchirerait son état d'étant, s'interroge Michel Geoffroy ? Une obligation qui, pour ne pas ressortir à telle ou telle circonstance existentielle et pouvoir fonder une éthique de la relation interpersonnelle en appelle à une ontologie fondamentale. Si l'étant-humain est déchiré par l'in-quiétude, il l'est en fait par l'Être. La déchirure en l'homme ressortit à son ontologique fragilité. Dès lors, l'Être en sa faiblesse ne peut être ni Substance, identité parfaite de soi à soi encore moins Sujet absolu dont l'identité concrète permet la conscience de soi en soi et pour soi. L'Être de l'étant-humain est une unité déchirée, ce qui lui confère d'ailleurs son unicité. Si l'Être de l'homme est scission, que scinde-t-il ? L'étant-humain relève d'une fondamentale hétérogénéité interne, en tant qu'association d'un étant et d'un Être, au sein d'une même humanité⁵⁴³. L'ontologie doit être comprise comme discours sur la séparation par l'Être, des étants entre eux, séparation intime de l'étant humain, une séparation ontologique⁵⁴⁴ en ce qu'elle œuvre à l'intérieur des étants humains, les inquiète, les déchire.

Si l'Être fonde un moi fragile et qu'il en est ainsi chez l'autre, une relation peut s'établir avec autrui. C'est donc l'Être qui déchire le moi monolithique de l'étant et le rend, en modifiant jusqu'à son identité même, in-quiet et ouvert à l'Autre. L'éthique devient ainsi possible par fondation ontologique de l'obligation de présence, c'est-à-dire de patience à l'Autre en réponse à l'appel de l'Être. Alors que je suis in-quiet signifie j'ek-siste, être consiste dans l'obligation à cette in-quiétude.

L'auteur fonde l'éthique du soin sur l'ontologie, à partir de la question de l'Être (dont il donne une interprétation pertinente) mais ne répond qu'en partie à la question de l'Être, en

⁵⁴³ . Il n'est pas question d'assimiler l'Être à un étant, ni à une essence ou encore à une existence, ce qui reviendrait à oublier l'Être.

⁵⁴⁴ . L'auteur réserve le terme de séparation ontologique à celle qui opère l'être entre les étants non humains ou entre les étants non humains et les étants humains.

éludant ce qui est pour nous aussi au cœur de cette question : pourquoi y a-t-il de l'Être ? Une question qui n'est plus de nature ontologique mais existentielle et que se pose la conscience morale prise dans un va et vient ontologique et existentiel : de l'humain à l'Être et retour⁵⁴⁵. Au fondement ontologique de l'éthique répondra (correspondra) un engagement concret de la conscience morale qui se traduira, comme nous le verrons dans la dernière partie du travail, par un agir responsable au service de l'être-humain inquiet.

Et pour nous : qu'est-ce qu'exister et qu'est-ce qu'être ?

Comment vais-je manifester cette in-quiétude avec cet Autre ici devant moi : j'existe avec lui car nous avons la même angoisse. Cette angoisse existentielle est notre lot commun et constitue une part consubstantielle de notre humanité. On peut dire que les étants singuliers que nous sommes, porteurs de l'Être, s'entre-correspondent, s'entre-in-quiètent sous la houlette de la conscience morale, par cette face commune de l'in-quiétude qui les constitue. Une in-quiétude qui, opératoire comme mode d'ouverture à l'Être, somme ma conscience d'être moi-même : sujet d'action moral dès l'appel de l'Être.

Un appel qui survient à tout moment et par exemple pour une admission d'un patient en réanimation de monsieur M Z 85 ans pour insuffisance respiratoire aiguë.

M. Z. 85 ans, comptant dans ses antécédents une bronchopathie chronique obstructive vient d'arriver aux urgences de l'hôpital. M. Z. est un patient habituellement peu compliant à un suivi régulier. Il n'est pas revenu voir son pneumologue depuis plus de 5 ans. Il présente une détresse respiratoire et il est proposé pour une thérapeutique d'assistance ventilatoire.

Ma conduite professionnelle, déontologique s'inscrit à priori dans une démarche de soins codifiée, celle de la prise en charge de l'insuffisant respiratoire. Mais voilà ! M.Z. a 85 ans et les lits en réanimation sont rares. Dois-je l'accepter et l'intuber en sachant que le risque de complications inhérentes à cette prise en charge est très élevé avec un résultat plus qu'aléatoire ? Dois-je le refuser ? Que faire : admettre le patient et courir le risque d'un acharnement thérapeutique ou refuser l'admission et risquer de hâter ainsi son décès ? Ici commence l'action morale qui me convoque au tribunal de ma conscience. L'affaire ne peut se régler par téléphone ou au su d'exams spécialisés chiffrant le degré de gravité de la pathologie. Je dois me déplacer non seulement pour évaluer le degré d'urgence mais pour le rencontrer, prendre compte de son avis et de l'acceptation du traitement. Une rencontre où je croise son regard, sa détresse, sa souffrance. J'opte pour une troisième voie à suivre : celle de

⁵⁴⁵ . Ne pourrait-on pas voir ici à l'œuvre une dialectique quasi hégélienne : une conscience présence à soi et ouverte au monde qui se nie dans l'Être au contact duquel elle deviendrait morale pour revenir exercer cette moralité envers l'être sous la forme d'une présence responsable ? Mais l'Esprit n'est pas l'Être et l'obligation rend compte d'un devoir immanent et non d'une rationalité discursive. Je n'ai pas à faire car on me le dit, mais parce que je dois !

commencer une réanimation dans l'attente d'une évaluation secondaire à la réponse initiale au traitement. Comment justifier cette attitude ? On pourrait en appeler au principe de justice légitimant l'hospitalisation : il serait tout à fait injuste de considérer qu'une personne âgée puisse, en tant que telle, être exclue de soins coûteux où d'une ressource rare sous le prétexte fallacieux que cette vieille personne aurait déjà trop vécu ! Cela veut dire que cette option en écarte une autre : celle utilitariste considérant que la maximisation des biens impose d'inclure le coût du soin dans la décision. La proposition retenue d'une voie intermédiaire renvoie dos à dos les solutions issues du principisme : c'est en passant par l'Être que l'on pourra s'en tenir à cette solution. Son humaine condition m'interpelle à travers mon Être et m'inquiète et cette in-quiétude qui saisit obligatoirement ma conscience morale, mode d'être de mon exister conduit à ma décision. Une in-quiétude qui aura pour conséquence au terme de l'évaluation retenue de ne pas abandonner le patient : soit de poursuivre des soins curatifs, soit de continuer les soins dans une structure d'accompagnement.

Alors qu'être inquiet signifie « j'ek-siste », « être » consiste dans l'obligation à cette in-quiétude. Nous suivons Michel Geoffroy dans sa considération de l'Être comme injonction d'un impératif moral à devoir être. Qu'est-ce qu'être ? C'est *s'engager*⁵⁴⁶. C'est savoir dire non, quand l'apparence et l'hypocrisie tiennent lieu de guide. Qu'est-ce qu'être ? C'est être présent à l'Être de l'être-humain. Une présence qui peut se décliner jusque dans des circonstances humaines ou cliniques dramatiques⁵⁴⁷.

Qu'est-ce qu'être ? Considérons cette ronde du silence entreprise par des franciscains sur la place du Capitole à Toulouse pour apostropher les passants quant à la situation inhumaine des sans-papiers privés ou dépossédés de parole. Ces franciscains ne sont pas des diseurs de rien. En opposant le silence de la voix à la privation de parole, ils interpellent par leur ronde, par la part d'Être qui est en eux, la conscience des passants sur cette question cruciale. Comment ceux-ci peuvent-ils être sommés par ces franciscains ? La ronde rompt l'ataraxie qui les habite et les convoque au sens de cette manifestation. Saisie puis assignée par l'Être des franciscains, leur conscience se détourne vers Lui qui les engage à sortir de leur quiétude pour, à leur tour, s'in-quiéter. Ici encore, un Être qui fissure une sérénité, interpelle la conscience et requiert d'elle une réponse sous la forme d'une ek-sistence. Cet exemple de ballet qui apparaît entre l'ek-ister et l'être nous permet de nous

⁵⁴⁶ . Nous soulignons.

⁵⁴⁷ . Jusqu'à la transgression de l'interdit (à condition de ne pas le nier !)

interroger quant à la question de l'origine autonome ou hétéronomique de la moralité⁵⁴⁸. Si l'Être, en tant que disposition ontologique du fort envers le faible est l'axe fondamental de la moralité, la question de savoir si l'origine de celle-ci est autonome ou hétéronomique est vaine⁵⁴⁹. Elle est l'une et l'autre : c'est parce que ma déchirure par l'être, c'est à dire par l'inquiétude, me rend fragile et temporellement fragile que le temps peut m'être donné par l'autre. Nul antagonisme entre cette autonomie liée à ma fragilité et l'obligation qui me vient de l'autre, mais une relation de congruence. De l'être vers la conscience morale ou de la conscience morale vers l'être ? En faisant de l'Être le pivot ontologique de la relation interpersonnelle, le débat hétéronomie versus autonomie n'a plus lieu d'être : quelque soit le point de vue, la conscience est morale non seulement en raison de sa capacité à se tourner vers l'Être mais aussi et surtout à l'accueillir. La conscience morale peut s'ouvrir à l'Être ou se laisser ouvrir par lui. Une ouverture ontologique qui se traduira par une conséquence existentielle et concrète quant à sa responsabilité pour l'être-humain.

La conscience morale non plus seulement comme conscience d'Être mais aussi interface entre l'Être et l'humain.

Conclusion

Alors que Kant propose comme solution morale la voix de la raison pure et qu'Aristote en appelle à la raison pratique, Michel Geoffroy propose une autre voie à suivre, pour accéder au cœur de la relation du Même et de l'Autre, une solution ne pouvant être qu'ontologique : le passage à la morale demande un saut de l'inquiétude à l'inquiétude. Le devoir-à-être est accompli par des étants doués de conscience (les hommes) leur prêtant leur à-être et qui les constitue comme étant séparés. Une conscience qui enjoint à leur Être d'être présent à celui d'autrui en déchirant leur *ego*. Il décrit ainsi l'Être comme une disposition propre, l'inquiétude, véritable structure ontologique séparée de la structure ontique de l'étant-humain, conditionnant la possibilité d'ouverture vers autrui, et transformant l'existence en ek-sistence.

A partir de l'expérience clinique, métaphysique du vivant, nous faisons nôtre sans contradiction cette analyse ontologique de l'inquiétude de la conscience comme inquiétude morale. La relation clinique a révélé que c'est dans son rapport à l'Être que se trouvent les

⁵⁴⁸ . Pour Michel Geoffroy, l'obligation lévinassienne de l'Autre qui m'oblige du haut de sa faiblesse, ne considère qu'un aspect de la question. C'est par la scission ontologique – l'inquiétude- qu'il faut passer pour rendre compte de la condition de possibilité de de l'appel de l'Être et de l'obligation d'y répondre.

⁵⁴⁹ . La seconde pouvant être considérée comme la négativité de la première. L'*Haufhebung* de l'une et de l'autre se déroule dans le temps : la morale trouve son origine en l'homme grâce à l'autre homme parce que l'être de cet étant qu'est l'homme est structurellement un être temps.

conditions de possibilité de manifestation de la conscience morale. Un rapport reposant sur une ontologie fondatrice de l'obligation du fort envers le faible. Lors de la rencontre avec le patient, il ressort qu'il est dans une expectative difficile et douloureuse, ressortissant du domaine du mal être et de l'indétermination : il faut donc le sortir de cet état pathologique. Signification d'une inquiétude essentielle, la connaissance de sa *pan-goïsse* enjoint le médecin à être présent, c'est-à-dire l'assigne à sa responsabilité de soignant. Il y a au cœur de l'angoisse comme angoisse, centralisant toutes les interrogations, cette question existentielle du sens de la vie, cachée dans la question du pourquoi de l'Être. Une question à laquelle le soignant apporte sa réponse : pour qu'il y ait de l'humain ! A quoi pourrait bien correspondre l'Être sans humain ? Et si l'on ôte l'Être de l'humain, que reste-t-il ?

La responsabilité comme modalité de réponse de la conscience morale à l'Être

*« J'ai peur pour autrui, car je suis responsable d'eux :
êtes-vous aussi responsable de moi ? »*

La responsabilité se définit généralement par le fait de « répondre de ». Dans le « répondre de », droit et responsabilité trouvent leur centre de gravité dans un sujet, dans un soi-même. L'action morale engage une responsabilité qui n'est pas seulement de « répondre de » mais de « répondre pour », de « répondre à » qui engagent une sortie de soi : le soin doit s'envisager aux limites, aux frontières, là précisément où l'acte d'humanité a pour fonction de témoigner, malgré tout, d'engagement absolu. La responsabilité ne ressortit pas du domaine de la coïncidence mais d'une présence : je suis là avec vous, et le suis pour vous. Il en va en mon être de ma responsabilité par l'Être, pour cet être.

On comprend maintenant en quoi la conscience définie par les neurobiologistes mérite d'être qualifiée d'hémiplégique en ce qu'elle manque « ce savoir partagé » qui est celui de l'Être et qui conditionne la relation à autrui. La définition de la conscience de soi comme conscience morale ne peut-être réduite à une conscience de soi comme attention, concentration : ce qui la caractérise est la responsabilité pour l'être et non une explication du câblage qui y conduit, si brillante soit-elle. Si la conscience de soi se fonde dans ce qu'elle fonde, cette conscience n'est pas, ne peut pas être notre acception et conception de la conscience morale. La perception de l'autre comme connaissance de l'autre comme autre,

n'est pas celle d'un devoir de responsabilité envers lui. Cette responsabilité inconditionnelle du soignant caractérise l'effectivité de sa conscience morale, ce que le soignant va justement offrir au patient comme témoignage d'inquiétude pour lui. Une responsabilité qui ne ressortit pas seulement à un acte de liberté mais qui traduit cette injonction irrépressible de l'Être à la conscience morale de sa responsabilité pour autrui.

Être responsable c'est agir bien, et bien agir c'est être responsable. La conscience morale fait de la responsabilité *le*⁵⁵⁰ principe éthique premier à partir duquel s'organisent tous les autres, bienfaisance, non malfaisance, autonomie, justice. Mais cela ne suffit pas : la responsabilité ne trouvera sa dimension qu'en affrontant contextuellement le domaine des conflits de conscience non protégée par l'exercice d'un devoir formel. Autrement dit, si l'action morale ressortit à une obligation, de quelle nature est-elle ? Les devoirs liés à une profession (déontologie inscrite dans un code) rend-elle compte de ceux liés à la morale⁵⁵¹ ?

Mais comment assumer cette responsabilité pour autrui ?

Examen des fondements moraux de la responsabilité

Responsabilité autonome kantienne fondée sur le devoir

Être de raison, l'homme kantien ne sera moral que si ses actes ne tiennent qu'à leur pure universalité, se réclamant donc d'une loi pouvant devenir universelle sans contradiction avec la raison, d'une loi à laquelle il devra *volontairement* obéir de manière désintéressée. La *bonne* volonté, inscrite dans la raison simple de tout un chacun, est celle qui possède la faculté de se déterminer par la loi, de s'assigner impérativement un devoir ne souffrant d'aucune exception⁵⁵². La morale chez Kant ne peut s'énoncer que sous forme d'impératifs (l'homme n'est pas purement rationnel) et catégoriques (le mal vient de l'exception, principe corrupteur de la loi morale en convertissant l'universalité en simple généralité). Agir moralement, c'est agir par devoir⁵⁵³, c'est vouloir par devoir, c'est vouloir par respect pour une loi à la fois rationnelle, objective et universelle : se conduire « *de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle* ». *La détermination de la volonté, immédiatement produite par la loi, et la conscience de cette détermination immédiate, c'est ce*

⁵⁵⁰ . Nous soulignons.

⁵⁵¹ . Il faut distinguer éthique et déontologie : l'éthique oblige mais ne contraint pas. La déontologie médicale s'impose, sans être la *deontology* utilitariste d'une morale hétéronomique téléologique. La déontologie médicale n'est pas non plus la déontologie kantienne : si celle-ci repose sur le devoir, celui-ci s'impose impérativement, mais au titre moral d'une éthique purement autonome.

⁵⁵² . Kant développe l'autonomie comme condition de la moralité.

⁵⁵³ . Il ne s'agit pas d'un falloir, d'un *sollen*, mais d'un devoir, au sens de *müssen* : tu dois.

que j'appelle le respect, en sorte que le respect doit être considéré comme l'effet de la loi sur le sujet, et non comme la cause de cette loi ... Tout respect que nous avons pour une personne n'est proprement que le respect pour la loi, dont cette personne nous donne l'exemple...Ce qu'on appelle intérêt moral consiste uniquement dans le respect pour la loi. »⁵⁵⁴. Ainsi, le respect pour la loi n'est pas un produit de ma sensibilité particulière mais celui de ma considération de la loi morale m'enjoignant de m'élever inconditionnellement au dessus de mes propres intérêts. Respect de l'impératif catégorique car nécessité de respecter l'humanité de l'homme : refuser son respect à quelqu'un, c'est désobéir à la loi morale. Tout être humain doit être traité comme une fin en soi car habité par la raison et la loi morale. Ainsi, l'homme, conçu comme autonome (du grec, *autos*, soi même, et *nomos*, la loi), construit lui-même les lois auxquelles il se plie, dans un univers mécanique, non finalisé. La doctrine du devoir, qui allie impératif catégorique et action morale confère à l'homme une dignité⁵⁵⁵ inaliénable, ce dernier ayant en soi une valeur absolue, hors du prix, n'admettant aucun équivalent, ce qui le distingue des choses. Chez Kant, l'humanité se conjugue à l'impératif. La valeur de la moralité réside dans le principe du vouloir qui met en jeu l'idée de liberté. L'acte moral, chez Kant, illustre la possibilité de l'homme (ce qui le distingue des autres vivants et lui confère sa dignité) d'exercer sa volonté librement. Kant, penseur de l'autonomie, substitue au décalogue l'intention libre du sujet et la règle d'universalité. En fait, l'idée de liberté repose sur un postulat de la raison, rendant possible sa liberté permettant à l'homme d'échapper lors de ses actions, à la causalité de la nature. On ne saurait mieux mettre en évidence la force de l'intériorité : celle d'une volonté inébranlable d'obéir à la loi qui a pour fin le respect de l'homme. Il s'agit d'appliquer strictement et sans aménagement les termes de la loi.

Les critiques adressées à la conception kantienne de la morale portent aussi bien sur ses fondements que sur la moralité en soi.

Nietzsche condamne doublement les fondements du « moralisme » kantien. D'une part il ne peut exister pour lui de morale rationnelle : *« les morales ne sont elle- mêmes que le langage chiffré des passions [...] et les passions elles-mêmes, le langage chiffré des fonctions organiques »*⁵⁵⁶. D'autre part, il condamne le kantisme au nom de l'individu, Kant faisant de la notion moderne de sujet « réflexif, rationnel » et trop « pur », l'ennemi intérieur de l'individu.

⁵⁵⁴ . Kant , *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Première section, 16 .

⁵⁵⁵ . Kant nous donne les fondements philosophiques et rationnels de l'idée de dignité humaine qui ne sont pas d'essence religieuse. La morale kantienne semble chrétienne mais Kant veut la fonder sur la raison et dissocie exigence morale et espérance du salut en rejetant la grâce. La crainte de Dieu et l'espérance ne doivent jouer aucun rôle dans notre effort moral » : l'homme doit agir comme s'il était athée. Kant fait de l'autonomie le principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable (70).

⁵⁵⁶ . Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*.

L'individualisme fut ainsi une riposte à une théorie du sujet moral jugée oppressive⁵⁵⁷. Mais Nietzsche condamne plus les fondements que la moralité elle-même. Il ne peut y avoir de pure rationalité morale. La vraie morale est celle que l'homme se donne pour vivre par sa seule volonté⁵⁵⁸ en échappant à toute dénaturation sociale. Le rigorisme, loin de s'afficher comme une éthique, n'est qu'une entreprise de destruction des forces morales en l'homme. Nietzsche condamne le nihilisme de la pensée⁵⁵⁹ captive de la religion et de la philosophie. Ces pensées ne sont que des pensées faibles qui n'ont d'autre fin que de borner la vie de l'homme pour lui permettre de s'orienter dans une vie dont il ne comprendra ni le sens ni la fin. Le *tu dois* kantien n'est pour lui qu'un archétype du nihilisme de l'esprit.

Pour Max Scheler, c'est l'axiologie qui fonde la morale⁵⁶⁰. Pour qu'il y ait obligation, il faut, selon Scheler, qu'une valeur ait été saisie : l'intuition des valeurs prime nécessairement l'obligation « *A la conduite du devoir appartient un élément de cécité qui lui est essentiel ; ne parle de devoir que celui qui manque du discernement, de l'intuition des valeurs. Dire « je dois », c'est dire « je ne vois pas*⁵⁶¹ » Ainsi, conclue t-il : le devoir est fondé et non fondateur, toujours second, jamais premier ! *Or précisément, pour toute axiologie bien fondée, l'attitude de la belle âme n'est pas égale à celle de l'homme de devoir, elle est supérieure-en-valeur. C'est ce que ses principes interdisent à Kant d'accorder, puisque pour lui le mot « bon » n'assume une signification qu'à partir du concept d'obligation idéale* ». « *J'ai montré ailleurs que c'est une des formes de l'illusion axiologique née du « ressentiment » que de tenir quelque chose pour d'autant précieux qu'il faut pour le réaliser, plus d'effort, de peine et de travail* ». Le concept de valeur n'a pas de prise chez Kant pour qui vaut seule la loi issue rationnellement d'une bonne volonté.

Schopenhauer comme Kant fait du dépassement de l'égoïsme le fondement de la morale. Il le loue d'avoir rompu avec l'éthique des anciens, trop centrée sur le bonheur mais en vient à cette constatation que l'impératif catégorique ne peut finalement reposer que sur l'égoïsme⁵⁶², reflétant la règle d'or. (*quod tibi non vis, alteri ne feceris*). Schopenhauer distingue ainsi ce que Kant ne sépare pas : le fait d'être à la fois législateur et sujet de la *même*

⁵⁵⁷ . Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Préface, Monique Castillo, Livre de poche, 4622, p. 15

⁵⁵⁸ . Dastur Françoise, fera de Nietzsche, contempteur affiché de la métaphysique, le dernier des métaphysiciens : « car avec la volonté de puissance, c'est la vérité même du sujet qui se fait jour : à savoir le fait qu'il se veut lui-même inconditionnellement comme unique réalité et seul étant véritable ». Françoise Dastur, *Heidegger*, p. 317, in « La philosophie allemande de Kant à Heidegger », *Op. cit.*

⁵⁵⁹ . Jean François Mattéi, *L'énigme de la pensée, le nihilisme de la pensée*, 2006, Chemins de pensée, p. 91-98.

⁵⁶⁰ . Scheler Max, *Formalisme en éthique*, Trad. M de Gandillac, Gallimard, 1955, p.242 sq.

⁵⁶¹ . *ib.* p.209

⁵⁶² . Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Appendice : Critique de la doctrine de Kant, 1844. « *agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours être considérée comme le principe d'une législation générale* » : *ce principe charge celui qui cherche un régulateur de sa volonté propre d'en trouver également un pour celle des autres..Mais ce régulateur ne peut être que son propre égoïsme car c'est l'unique confluent par lequel pénètre en lui la conduite d'autrui.* »

loi, juge et partie. Contre Kant, Schopenhauer considère que le concept de devoir a pour condition nécessaire la relation avec une peine dont il est menacé ou celle d'une récompense promise. Il semble oublier ici l'ancrage kantien de l'impératif dans une loi répondant dans sa forme à celle de la nature et selon un critère de moralité répondant à sa capacité d'universalisation.

Hegel reprochera à la morale kantienne d'être le jeu d'un formalisme vide, de tenir un discours sur le devoir pour le devoir ne pouvant déterminer plus avant quel est le devoir étant impossible pour lui de passer du « *je dois faire mon devoir* » à la détermination de ce que sont concrètement mes devoirs⁵⁶³. Poursuivant sa critique : il dénie à *la maxime du vouloir qui a un contenu et renferme une détermination de dériver d'une volonté pure, laquelle comme telle est affranchie des déterminations* »[...] Il fait donc de la raison pratique, en permettant la transformation de toute maxime en devoir, le principe de l'immoralité. *Cependant la matière de la maxime reste ce qu'elle est : une détermination, quelque chose de singulier ; et l'universalité qu'elle reçoit de sa mise en forme n'est alors qu'une simple unité analytique. En vérité, le sublime pouvoir de l'autonomie de la raison pratique dans sa législation consiste dans la production de tautologie* »⁵⁶⁴. Il récuse ainsi l'éthique kantienne fondée sur cette certitude que nous appartenons au monde de la liberté. Il semble oublier que le vouloir est celui d'un sujet transcendantal, et non plus empirique, porteur d'une volonté bonne et respectueux d'une loi qui a pour objet les personnes comme sujet de loi. La critique de la raison pratique revient à faire de l'idée d'autonomie une imposture de la raison simple.

Limites de la moralité kantienne

Nous suivons Nietzsche dans son aversion du moralisme : on peut en constater les effets à l'œuvre dans la pratique d'actes répréhensibles : l'alibi thérapeutique, voire de façon plus criante lors de l'invocation d'une pitié motivant l'euthanasie au principe moral d'un bien-être dû aux mourants. Ces pseudo-vertus sont d'autant plus célébrées, qu'au motif dévoyé de « sollicitude », elles viendraient dédouaner l'homme de sa responsabilité envers son prochain. Nietzsche dénonce avant l'heure, la volonté de puissance médicale, laquelle repose sur une pseudo-force issue d'une croyance qui n'a rien de médical et qui vient comme toute religion asservir la pensée des malades : celle autorisée par une infailibilité ! Faisons droit à sa pensée :

⁵⁶³ . Hegel, *Philosophie du Droit*, § 135 ; « Autant il est essentiel de souligner que la pure auto-détermination de la volonté est la racine du devoir [...] autant le maintien du point de vue simplement moral qui ne passe pas au concept de l'éthicité, rabaisse ce gain à un formalisme vide et la science morale à un discours sur le devoir pour le devoir »

⁵⁶⁴ . Bourgeois Bernard, *Le Droit naturel de Hegel*, Commentaires, Vrin, 1986, pp. 177-234.

La puissance de la volonté de puissance nietzschéenne n'a rien à voir avec l'expression d'un pouvoir temporel. Elle n'est en aucun cas volonté de pouvoir, mais bien saisie par l'esprit de l'autonomie d'une pensée libérée des méfaits de toute idéologie secrétant communément une doctrine armée de moralisme. Heidegger reprend dans *Dépassement de la métaphysique*, l'idée de « Volonté de la volonté » qu'il nomme essence de la technique moderne⁵⁶⁵. « La forme fondamentale sous laquelle la volonté de volonté apparaît peut être appelée d'un mot : la technique⁵⁶⁶ ». La volonté de volonté impose les formes fondamentales qui lui permettent de se manifester : le calcul et l'organisation de toute chose⁵⁶⁷. Il en est ainsi avec la volonté de puissance médicale laquelle exprime l'idée d'une suprématie absolue de la raison calculante. Le rapport à l'homme malade ne sera effectif que sous l'angle technique, le patient se présentant comme « matière première » devenant le sujet de toute usure⁵⁶⁸, dans un monde devenu non-monde, un monde où « sur la base des recherches des chimistes contemporains, on édifiera des fabriques pour la production artificielle de cette matière première ; au dirigisme littéraire dans le secteur « culture » répond en bonne logique le dirigisme en matière de fécondation⁵⁶⁹ » Ivan Illich⁵⁷⁰, développera à sa manière cette critique de volonté de puissance médicale lorsque la médecine s'autonomise en institution axée sur un productivisme secrétant sa propre « morale ».

Nous suivons toujours Nietzsche dans sa critique de la Volonté de Puissance médicale. Mais il nous semble, contre lui, que cette dérive ne puisse pas être attribuée à Kant mais à la technique. La volonté nietzschéenne n'est pas la bonne volonté kantienne ! La volonté de puissance médicale n'est pas une manifestation de l'intentionnalité mais repose sur un désir. Et que dire de l'intérêt caché ou financier présent dans ces activités, que Kant rejetterait sans

⁵⁶⁵ .Dastur Françoise commente (*Op. Cit.*): lorsque la volonté apparaît au premier plan et lorsqu'elle apparaît comme volonté de la volonté, puisque la volonté de puissance n'est qu'une volonté qui se veut elle-même inconditionnellement, il n'y a plus de destin, de donne de l'être. Ce qui s'installe alors, c'est le règne de la calculabilité intégrale et de l'organisation de toute chose dans la non-historicité...

⁵⁶⁶ . Heidegger, *La question de la technique*, Essais et conférences, 1958, Gallimard, p. 29. Dans ce texte, l'auteur montre que le comportement « commettant » de l'homme se révèle d'abord dans l'apparition de la science moderne : « c'est parce que la physique –et déjà comme pure théorie –met la nature en demeure de se montrer comme un complexe calculable et prévisible de forces que l'expérimentation est commise à l'interroger, afin qu'on sache si et comment la nature ainsi mise en demeure répond à l'appel »

⁵⁶⁷ . Heidegger, *Dépassement de la métaphysique*, Essais et conférences, 1958, Gallimard, p. 92.

⁵⁶⁸ . *Ibid.*, p. 106. « L'homme est « la plus importante des matières premières » parce qu'il demeure le sujet de toute usure, nous voulons dire qu'il donne à ce processus toute sa volonté, sans conditions, et qu'ainsi il devient en même temps l'« objet » de l'abandon loin de l'être ». Cette usure de toutes les matières, y compris la matière première « homme » est secrètement déterminée par le vide total où l'étant, les étoffes du réel sont suspendues.

⁵⁶⁹ . *Ib.* p. 110.

⁵⁷⁰ . Illich Ivan, *Energie et équité*, 1975. Dans son ouvrage, l'auteur analyse le concept de monopole radical, (lorsqu'un moyen technique est ou semble trop efficace, il crée un monopole et empêche l'accès aux moyens plus lents) lequel impose dans une société moderne de consommation et de productivisme, une contrainte aux populations, celle de modifier leurs habitudes quotidiennes avec à la clé une restriction de leur choix et de leur liberté. Dans *La convivialité*, Illich montre les limites du monopole : l'organisation autour d'une idéologie dominante peut-être source de contre-productivité. Ainsi l'exemple d'un hôpital qui produit ses propres contaminations. Mais aussi, cette puissance aveugle de l'institution médicale productiviste, peut nuire à la santé, en traitant la maladie au détriment de la santé du patient.

hésitation. Faire la critique du moralisme, comme idéologie s'emparant de l'esprit pour l'anesthésier et le manipuler est une chose. Dire du moralisme qu'il est une forme exténuée de la morale en est un autre. Mais établir une équivalence entre morale et moralisme, c'est faire du moralisme une morale, ce qui est encore autre chose. L'intentionnalité est une pensée forte qui ne peut être rejetée à la légère. Où rattacher ma volonté de responsabilité si ce n'est dans l'intention ? Dire de la liberté qu'elle est source de comportement moral ne nous semble pas déplacé.

L'austérité imposée par l'éthique kantienne a pour conséquence une difficulté d'application dans le cadre médical. Une morale inapplicable ne se condamne-t-elle pas à l'impuissance ? Non répond Kant : la véritable impuissance vient du mal radical⁵⁷¹ porté par une volonté mauvaise et qui consiste dans cette attitude du vouloir, du mal-vouloir. Comment tirer d'une hypothèse émise à l'indicatif une conclusion sur le mode de l'impératif ? Une interrogation qui nous renvoie à la source originaire de l'être raisonnable : la mise en doute de l'existence d'actes moraux (seconde section) entraîne corrélativement celle de l'existence de la liberté humaine. Kant sauve sa moralité en postulant la liberté : il convient d'agir comme si nous étions libres ! Sans ce postulat comment considérer l'homme comme responsable de ses actes ? Un postulat qui fonde aussi une espérance⁵⁷². Alors que le refus de toute exception à la loi au nom du réel et de sa complexité lui sera reproché comme rigorisme, le plaisir moral vient atténuer la critique de rigorisme. Le bonheur sera à espérer dans un autre monde. Mais si la vertu, comme volonté bonne parce que pure, ne conduit pas au bonheur, elle rend digne d'être heureux et est source de plaisir moral. « J'agis par devoir *et* j'éprouve du plaisir⁵⁷³ », une satisfaction ressentie et non recherchée, en conformité avec la loi.

Des limites qui ne remettent pas en cause l'idée contenue dans la volonté bonne, celle que la liberté est à la source de comportement moral. En fondant sa morale sur le rationalisme et l'intériorité, il nous apprend que nous appartenons effectivement au monde de la liberté. Avec le postulat de la liberté, il sauve la notion d'imputation en attribuant à l'homme la capacité d'un rapport moral à soi et partant de dignité humaine, de personne, de sujet⁵⁷⁴.

⁵⁷¹ .Lacroix Pierre, *Le kantisme*, p. 88. « le mal, grandeur négative, existe à l'intérieur d'une volonté mauvaise ; un mal radical dont la raison n'est pas dans les choses mais dans une attitude du vouloir. Ce qui ne veut pas dire que l'être humain est corrompu. Quand Rousseau affirme que l'homme est naturellement bon, il veut dire que le mal peut être originel, mais non originaire, qu'il n'appartient pas à l'essence de l'homme mais à son histoire »

⁵⁷² . Pour Schopenhauer, la doctrine du Souverain Bien vient tout gâcher ; elle restaure l'oedémisme avec lequel l'oedémisme veut rompre. « *Le bonheur dans le souverain Bien n'est pas précisément donné comme motif de la vertu ; pourtant ce bonheur est là comme un article secret dont la présence ravale tout le reste à l'état de contrat illusoire : il n'est pas à proprement parler la récompense de la vertu, mais un pourboire, vers lequel la vertu, une fois le travail fini, tend en cachette la main* » Le Monde comme volonté et comme représentation, p.657.

⁵⁷³ . Exemple de proposition analytique kantienne !

⁵⁷⁴ . Eric Fiat, Cours de Master de philosophie pratique, 2004, UMLV, P.39.

Kant pourrait admettre que la loi morale puisse avoir comme contenu la responsabilité. Être responsable d'autrui pourrait s'énoncer en loi universalisable. Mais la responsabilité procédant d'une démarche humaine et non d'une stricte obligation énoncée par une loi universalisable, Kant ne la donne pas comme solution de la question morale du rapport à autrui : les impératifs de l'habileté ou de prudence, requis en pratique médicale, mais sans rapport avec l'exécution légalement dictée de la morale, sont immoraux pour Kant. C'est ici la principale limite que l'on pourrait adresser à la conception autonome kantienne de la morale : celle d'une morale difficilement applicable. Mais n'oublions pas que les impératifs du « bien faire » sont éthiquement nécessaires dans notre métier ; en particulier le « bien faire » technique est fondamentalement requis même s'il ne peut à lui seul tenir lieu de morale.

Tournons nous vers Levinas pour considérer la solution qu'il propose quant à la moralité de la responsabilité pour autrui.

La responsabilité hétéronomique selon Levinas : la prise en otage

C'est dans les thèses d'Emmanuel Levinas que l'on trouve le départ de la vision de l'éthique comme éthique de l'Autre. Levinas qui rejette l'Être comme principe de guerre en raison d'une métaphysique captive de son origine grecque ordonnant la pensée à la logique du même, au primat de l'identité. Il est donc selon lui impossible de rejoindre une pensée authentique de l'Autre (et donc une métaphysique du lien à autrui) à partir du despotisme du Même, incapable de reconnaître cet Autre. La dialectique du Même et de l'Autre, envisagée « ontologiquement » sous le primat de l'identité-à-soi, organise l'absence de l'Autre dans la pensée effective, supprime toute véritable *expérience* d'autrui, et barre le chemin d'une ouverture éthique à l'altérité. Il faut donc basculer la pensée vers une origine différente, non grecque, proposant une ouverture radicale et première à l'Autre, ontologiquement antérieure à la construction de l'identité. C'est dans la tradition judaïque que Levinas trouve le point d'appui d'un tel basculement. Pour l'éthique juive au sens de Levinas, tout s'enracine dans l'immédiateté d'une ouverture à l'Autre qui destitue le sujet réflexif. Le « tu » l'emporte sur le « je ».

Pour le philosophe, l'originalité de l'Autre s'origine dans son visage, comme donation singulière et « en personne » de l'Autre, qui ne reconduit pas à une reconnaissance mimétique (l'Autre comme « semblable » et identique à moi), mais au contraire ce à partir de quoi je m'éprouve éthiquement comme voué à l'Autre en tant que subordonné dans mon être à cette vocation.

Une thèse qui recueille des critiques

Michel Térestchenko revient sur le désintéressement lévinassien⁵⁷⁵ et la conception sacrificielle⁵⁷⁶ présente à ses yeux⁵⁷⁷ dans l'éthique lévinassienne. Il concentre ses critiques à partir d'une citation : « Or dans l'approche d'autrui, ou autrui se trouve d'emblée placé sous ma responsabilité, "quelque chose" a débordé mes décisions librement prises, s'est glissé en moi, à mon insu, aliénant ainsi mon identité⁵⁷⁸ ». Pour Levinas, la relation à autrui est une interpellation de soi qui ne peut se comprendre sur la seule base de l'intentionnalité de la conscience sollicitée dans une « visitation », le visage de l'absolument Autre en tant qu'il s'adresse à moi et à moi seul dans une primordialité antérieure à toute ouverture et intention et qui fait fond sur une « susceptibilité originaire »⁵⁷⁹ pour Levinas, la nudité de l'être en détresse n'est pas un *objet* que la conscience constitue mais se donne à la faveur d'une intrusion à laquelle on ne saurait se dérober. La relation à autrui ne se joue pas sur le terrain de la subjectivité mais en-deçà d'elle, de ses désirs et attentes, de ses intérêts, et est éprouvée comme obligation impérieuse au plus intime de soi. Térestchenko conteste cette responsabilité à l'égard d'autrui s'imposant à la faveur d'une espèce d'ébranlement, de convocation, de mise en cause, de sommation ne se rapportant pas originellement à une décision de la volonté, à une détermination inconditionnée de ma liberté, à une libre ouverture de soi à l'autre qui serait la condition de son accueil : autrui se donne, se manifeste comme visage dans une présence réclamatrice, qui *précède* et subvertit toute visée intentionnelle. Il critique cet ébranlement de l'être échappant à tout déterminisme et éprouvé comme un affect de nature purement passive telle une sujétion à sens unique, nommée Œuvre par Levinas. Œuvre en tant que cette orientation du Même vers l'Autre exprime pour lui une générosité radicale⁵⁸⁰. Or constate Térestchenko à la lumière de la notion fénélonienne originelle de désintéressement⁵⁸¹, cette Œuvre qui n'exclut pas la réciprocité et la rétribution en tant qu'elle se fait patience et attente infinie, n'appelle en rien l'idée d'un parfait renoncement en dépit d'un mouvement de générosité qui se fait bonté. Pour lui, cette responsabilité à l'égard de

⁵⁷⁵ . Térestchenko Michel *Un si fragile vernis d'humanité, la mise en question du soi selon Emmanuel Levinas*, Paris, La Découverte. MAUSS, 2005, p.271.

⁵⁷⁶ . *Ib.* p. 275, *Critique d'une conception sacrificielle de l'altruisme*.

⁵⁷⁷ . Remarquons que cette critique d'une dimension sacrificielle dans la responsabilité lévinassienne pourrait tout aussi bien être célébrée comme l'inverse : celle de la manifestation de l'*agape* envers autrui.

⁵⁷⁸ . Levinas, *l'humanisme de l'autre homme*, 1972, p. 102.

⁵⁷⁹ . *Id.* p. 83.

⁵⁸⁰ . Confère note 555.

⁵⁸¹ . C'est avec Fénelon et sa conception du pur amour que se sont développés les réquisits d'une doctrine du désintéressement absolu. Le désintéressement parfait est celui d'un renoncement définitif, d'une totale dépossession de soi. Fénelon posait la question en ces termes : aimer Dieu pour lui-même ou pour son salut ? Dans ce cas l'amour de Dieu loin d'un pur amour était un amour intéressé, égoïste et seul l'amour de Dieu pour lui-même sans espérance de salut était le véritable amour de Dieu.

l'autre, éprouvée de façon passive, n'est que signe de déprise de soi, décentrement de soi sur l'autre, « aliénation » de ma propre identité.

Michel Térestchenko s'insurge contre une conception sacrificielle de l'altruisme décelée chez Lévinas Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, la relation à autrui se fait douleur, déprise de soi, manifestation d'un être empêtré dans l'étouffement de soi⁵⁸². Il n'est plus question de générosité mais d'inquiétude, de souffrance, d'expiation de sacrifice de soi qui nous fait « otage ». Pour l'auteur, une telle relation à autrui de l'être vidé de soi à la faveur d'un décentrement de soi, d'une « substitution » qui est sans retour, exclut tout engagement, toute action possible en faveur d'autrui au prétexte qu'un tel engagement ne peut être le fait que d'un individu qui s'assume lui-même comme sujet et auteur de ses actes. Pas de responsabilité sans liberté ! Les conduites tirées de l'expérience humaine de l'altruisme, ne procèdent nullement d'une négation, d'un oubli, d'un sacrifice de soi, mais bien d'un engagement de l'être tout entier qui investit toutes ses forces – de sensibilité, de volonté et d'intelligence- dans l'action d'aide et de secours. Les héros ordinaires n'agissent pas par sacrifice de soi mais au contraire par fidélité à soi. De plus, la notion de désintéressement, laquelle renvoie à la désappropriation de la volonté propre, exclut l'idée d'engagement.

Les limites de la morale de Levinas

Levinas fait de la rencontre avec l'Autre une ouverture sur l'infini. Autrui se présente à moi comme visage, qui ne nous conduit pas à une perception phénoménologique mais au symbole de sa nudité et de sa vulnérabilité qui m'oblige envers lui. Levinas nous convoque à la responsabilité de façon irrécusable. Mais la question soulevée par Térestchenko reste entière : la responsabilité éthique peut-elle précéder la liberté ? Le geste altruiste n'est-il pas accomplissement de soi dans la pleine intégration de ses facultés qui la constituent comme personne unique et irremplaçable. Quelle responsabilité sans liberté ?

Par ailleurs, la notion d'infini chez autrui nous interroge également : nous est-il humainement possible de nous considérer comme l'otage de tout le monde ? Comment répondre à toutes les situations de détresses à supposer qu'elles soient reconnues comme telles ? Certes, la sollicitation de l'être en détresse nous affecte si puissamment qu'il ne nous est pas possible de se dérober ou de chercher des excuses. Mais comment pourrais-je être obligatoirement « otage » de chacun ? Le statut d'être otage de l'un ne me neutralise-t-il pas pour autrui ?

⁵⁸². Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, Biblio-essais, 1978, p. 174 : « Or dans l'approche d'autrui, ou autrui se trouve d'emblée placé sous ma responsabilité, « quelque chose » a débordé mes décisions librement prises, s'est glissé en moi, à mon insu, aliénant ainsi mon identité ».

Mais la principale critique que l'on pourrait adresser à Levinas consiste en ce qu'il fait de la relation à autrui une relation hétéronomique. Pourquoi ne pourrais-je pas me convoquer au tribunal de ma conscience pour une responsabilité pour autrui ? Pour Levinas, cette hypothèse est impensable car la mise en question du Même par l'autre n'est pas remise en question par l'Être du Même, ce dernier étant incapable d'ouverture à l'altérité. Ainsi, la relation à autrui ne peut passer que par une obligation hétéronomique, celle d'une rédition sans condition d'une conscience non ouverte du Même. Nous ne posons pas l'Être au principe de guerre⁵⁸³, mais en faisons une disposition ontologique à la fois du même et de l'autre, du même pour l'Autre, de l'Autre pour le même, en relation avec la conscience morale, rendant vaine comme on l'a déjà vu, la question de l'origine autonome ou hétéronomique de la morale et partant, de la responsabilité. Se demander si la conscience morale va à l'Être ou si l'Être l'enjoint est une question hémiplogique : la conscience morale a rapport à l'Être avec une responsabilité pour autrui. Elle s'auto-convoque par son Être ou répond à un appel de l'Être pour l'être.

En dernière analyse, il ressort que des difficultés surgissent tant dans la conception autonome kantienne (celle d'une responsabilité mais sans moyen) qu'hétéronomique lévinassienne (celle d'une impossible responsabilité du Même envers l'Autre) de la morale en ce qui concerne la responsabilité envers autrui.

Interrogeons l'éthique d'Aristote afin d'y déceler matière à exercer une responsabilité morale.

Responsabilité fondée sur le « que-faire » aristotélicien

Que faire ? La question se pose car il n'y a pas de réponses pré-déterminées quant à la manière d'agir. Mais *qui* peut faire ? En faisant de la prudence (*phronésis*) une vertu de l'intellect pratique, de la partie calculative de l'âme rationnelle, et non une sagesse, Aristote permet en la rendant accessible à tous, de s'en rendre digne. Alors que la vertu morale est une disposition pratique (*hexis*) concernant le choix, la prudence est une disposition pratique concernant la *règle* du choix. Il y aura du rationnellement déterminé dans l'exercice de la vertu et donc une part de responsabilité dès que l'action vertueuse, acte propre de chaque homme, viendrait à se dérouler autrement que l'aurait déterminée l'homme prudent. La délibération n'appartient pas qu'au sage. Il s'agit de l'œuvre du Prudent, du *phronimos*, dont la droiture de l'intention va conférer à l'acte sa valeur morale. La prudence se distingue de la

⁵⁸³ . Pour l'auteur de *Totalité et Infini*, le moi, c'est l'être dont l'existence consiste à s'identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive ». L'identité du Même ayant partie liée avec une ontologie de la totalité ne peut s'ouvrir à l'altérité.

sagesse en ce que le domaine de la première n'est pas le Bien et le Mal en général, ou le Bien et le Mal absolus, mais le bien et le mal *pour* l'homme. Dans cette optique, il ne saurait être question pour l'homme vertueux d'espérer pouvoir pratiquer les vertus de manière indépendante ou dissociée au risque de dissoudre la signification de la *praxis*. La finalité de l'action est une et ne pourrait être composée de l'addition de fins contradictoires. Cela ne se pourrait pas : le prudent par essence ne saurait l'être à temps partiel ! Mais Aristote pense encore et toujours à seconder la nature humaine, même exercée à l'exercice vertueux : *les vertus devraient se surveiller et se garder les unes les autres*. Au XVII^e siècle, Jean de La Fontaine, reprendra à son compte cette critique aristotélicienne de la nature humaine : si les vertus se soutenaient entre elles, peut-être laisseraient-elles moins de place au vice, aux vices, car ceux-ci sont liés entre eux dans une même fraternité.

[Les vertus devraient être sœurs
Ainsi que les vices sont frères
Dès que l'un de ceux-ci s'empare de nos cœurs,
Tous viennent à la file ; il n'en manque guères :
J'entends de ceux qui, n'étant pas contraires,
Peuvent loger sous le même toit.
A l'égard des vertus, rarement on les voit
Se tenir par la main sans être dispersées.]
« Les deux chiens et l'âne mort »
La Fontaine, *fable XXV* Livre 8, 3

Certes, il faut pratiquer la vertu, mais il ne suffit pas d'être vertueux pour être heureux. Ainsi, même la pratique de la meilleure des vertus la plus complète et la plus altruiste telle la justice, n'est pas garante de bonheur. Il y a des conditions de possibilité au bonheur. Aristote, réaliste, n'oublie jamais que le tragique de la vie morale est qu'elle porte sur des êtres soumis *hic et nunc*, au changement. L'acte moral réside dans la pratique du Bien *pour* l'homme. Parler de conscience morale chez Aristote pourrait être anachronique et absurde, l'idée de conscience étant inconnue aux Grecs. Toutefois, Aristote conçoit la raison pratique. Avec l'invention de la *phronésis*, de la sagesse pratique, il faut lui accorder l'idée que toute activité éthique commence par la délibération, c'est à dire par l'audition de nos actions par notre raison. Parce que l'homme seul est capable d'*êthos*, il devient en quelque sorte responsable de l'absence de moralité de ses actions⁵⁸⁴. La morale aristotélicienne n'est pas utopique : située à échelle humaine et non à des hauteurs inaccessibles, elle est possible, à condition que

⁵⁸⁴ . Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, V, 17, « chacun est dans quelque mesure responsable de ses habitudes ».

l'éducation ne soit pas laissée à l'initiative individuelle mais organisée par les politiques, prudents par excellence⁵⁸⁵. L'action déterminée par la prudence en tant qu'ordonnée à la recherche du bien humain dépasse son auteur en portant sur le contingent, sur les êtres soumis inéluctablement au changement lié à leur subordination au monde sub-lunaire.

Quelques remarques à propos de l'éthique aristotélicienne

Avec l'irruption de la notion de responsabilité dans les actes humains, Aristote touche, le premier, à une dimension fondamentale de la conscience morale. Si le grec aristotélicien atteint le bonheur par un comportement vertueux, il en fait aussi bénéficier le plus grand nombre⁵⁸⁶. La morale aristotélicienne universellement pratiquée conduit au bonheur de chacun pour tous, puisque ses conséquences profitent à chacun. La prudence qui détermine l'action ordonnée à la recherche du bien dépasse le cadre de la vie interpersonnelle.

L'éthique aristotélicienne peut apparaître comme restrictive, comme expression d'une morale aristocratique ne convenant qu'à un petit nombre d'élus dans la cité. N'étant pas une sagesse réservée aux seuls sages, mais, au contraire ouverte à tous, sous réserve d'apprentissage organisé, cette restrictivité qui lui est reprochée ne semble pas devoir être portée à son passif. Tous les citoyens grecs contemporains d'Aristote étaient de droit, mais selon leur âme, éligibles à l'exercice de leur responsabilité respective dans la cité.

On pourrait reprocher à Aristote, suivant Eric Fiat⁵⁸⁷, de manquer une dimension essentielle de l'homme, celle du *désir de l'infini, de la passion de la démesure*⁵⁸⁸. On rétorquera que l'idée d'infini n'avait aucune valeur chez les Grecs, que seule l'idée de fini était considérée comme un paradigme répondant à l'ordonnance de leur *comos*, et que l'*hubris* était réprimée par les dieux de la cité. Mais, à travers cette question s'en profile une autre : celle de la liberté. *En recourant à la force de l'habitude pour seconder la nature, Aristote ne risque-t-il pas de nous faire manquer notre liberté et de nous en déssaisir, en asservissant notre conscience dans un processus quasi mécanique ?* La critique s'affaisse d'elle-même : l'homme grec aristotélicien⁵⁸⁹ est tout le contraire d'un automate obéissant à des protocoles pré-établis et figés dans des « manuels ». Au contraire ! Son action ne relève pas de l'instinct mais repose sur une habitude adossée à un raisonnement internalisé. Avec le *kairos*, le temps

⁵⁸⁵ . Aubenque Pierre, *La prudence chez Aristote*, Quadrige, PUF, p. 60. Le politique est le prudent par excellence en ce qu'il réunit les capacités des vues d'ensemble et le sens du particulier.

⁵⁸⁶ . On ne voit pas de place dans l'éthique aristotélicienne à une critique utilitariste. De même, lui reprocher l'absence d'une obligation que peut rationnellement exiger l'éthique (celle du sacrifice de son propre bonheur, c'est-à-dire de sa propre excellence), au profit du plus grand nombre, semble anachronique. Contre Térestchenko, *Op. cit.* p. 245.

⁵⁸⁷ . Fiat Eric, *Cours master philosophie pratique*, 2004, UMLV.

⁵⁸⁸ . Aucune possibilité non plus, chez les Grecs vivant dans un monde clos, d'une idée de la personne infinie.

⁵⁸⁹ . Nous ne dirions pas la même chose des stoïciens.

opportun, l'occasion favorable, Aristote fait une place à la temporalité dans la définition de l'acte moral, affirmant ainsi la liberté humaine.

Il nous semble que les critiques adressées à l'éthique aristotélicienne n'ont pas raison des critères de conscience morale antérieurement établis : présence engagement, responsabilité. La raison pratique est au fondement des actes de la conscience morale.

Il ressort que la prudence aristotélicienne est requise en pratique médicale car sa morale n'est pas théorique mais pratique. L'objet de la conscience morale n'est pas la recherche du bonheur mais de répondre à l'être après convocation par l'Être : la responsabilité est un acte de la conscience morale.

Mais comment agir ? Où originer la légitimité de la conscience morale ?

La responsabilité : affaire de morale ou de droit ?

Le faux débat : autonomie contre hétéronomie...

La philosophie kantienne avec une volonté bonne en tant qu'elle possède la faculté, l'intention de se déterminer pour une fin, ouvre vers la conscience morale. Sans cette intention, il n'y a pas de moralité possible pour Kant. La notion kantienne de respect fait de cette morale une éthique de la personne. La *phronésis* aristotélicienne, vertu première du médecin, articulée avec l'habileté répond aussi aux exigences d'une conscience morale, la disposition *hexis* guidant l'action à l'aide de la raison pratique. « L'originalité d'Aristote consiste en une nouvelle conception des rapports de la théorie et de la pratique, conséquence d'une rupture consommée dans l'univers de la théorie avec la découverte d'une scission à l'intérieure de la raison et sa reconnaissance comme condition d'un nouvel intellectualisme pratique⁵⁹⁰ ». L'action sera donc structurée par la raison considérée dans son usage pratique. « L'homme doit se conduire selon la raison considérée dans son usage pratique et non en la réduisant à celle de fonction théorique »⁵⁹¹.

Etant accordé que la prudence et l'habileté sont requises en médecine, est-on alors pour autant autorisé à disqualifier sans autre forme de procès la morale kantienne de l'éthique médicale ? Faisons droit à la pensée de ces auteurs prestigieux sans chercher à les caricaturer⁵⁹². Aristote et Kant s'opposent sur bien des points, et la prudence en est à cet égard un exemple démonstratif. Laissons les s'expliquer. L'un part de l'homme tel qu'il est

⁵⁹⁰ . Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Quadrige, p. 145.

⁵⁹¹ . Dominique Folscheid, *Les grandes dates de la philosophie antique et médiévale*, Aristote, PUF, p. 56-57.

⁵⁹² . Suivant en cela l'exemple d'Eric Fiat lors de son enseignement du master de philosophie pratique dédié à l'étude de la raison pratique chez Kant (*Fondements de la métaphysique des mœurs*) et de l'éthique chez Aristote (*Éthique à Nicomaque*).

pour le conduire à ce qu'il doit-être (faire l'homme) alors que l'autre part de l'homme tel qu'il devrait être. Aristote, avec Kant, admet qu'aucune vertu ne peut sans restriction être tenue absolument pour bonne, la vertu n'étant bonne que si elle est pratiquée avec propos. Contre Kant, Aristote fait un usage hétéronome de la raison, l'utilisant pour rechercher les moyens permettant la fin de son action morale : la recherche du bonheur, une finalité que Kant récuse comme fin de sa moralité, comme recherche d'un intérêt, alors même qu'il ne récuse aucunement l'idée de plaisir moral comme bonheur⁵⁹³. Aristote aurait récusé l'idée selon laquelle la bonne volonté comme pureté de cœur, pureté d'intention, est la condition nécessaire et suffisante de la valeur morale. La délibération prudente est un gage de moralité chez Aristote alors que le conflit de devoir est impensable chez lui.

Avec Ricoeur, le débat dépasse celui de l'autonomie contre l'hétéronomie : avec l'attestation⁵⁹⁴, il réconcilie *l'a priori* kantien de l'intention et la nécessité aristotélicienne, pour la tenir, du choix des moyens, sans nous entrainer vers l'impasse lévinassienne entrevue récemment, celle d'un engagement sans fin à l'infini.

Ricoeur cherche à montrer qu'il ne lui semble pas possible d'affirmer une éthique de responsabilité (aristotélicienne) qui serait sans conviction (kantienne). Ainsi, avec l'*attestation* du discours, il en appelle à la raison pratique. En plein accord avec Aristote, il considère que les critères du plein gré et plus encore ceux du choix préférentiel sont d'emblée des critères d'imputation morale et juridique⁵⁹⁵. De même que le sens même du discours concerne la vulnérabilité du patient, la prudence aristotélicienne prend en compte le côté tragique de la vie d'êtres soumis à des conditions contingentes. Le discours et la prudence, répondent d'une même voie au tragique de la vie humaine. Il y a au principe d'action de la conscience morale l'obligation par celle-ci de prise en compte de situations exposant l'homme à la vulnérabilité, c'est-à-dire à sa vulnérabilité⁵⁹⁶, à sa faiblesse voire à son impuissance. Mais d'un autre côté aussi, avec la promesse immanente au discours, Ricoeur rejoint l'autonomie et l'intention kantienne. On trouve donc aussi bien chez Kant que chez Ricoeur,

⁵⁹³ . Le sujet kantien obéit à la loi *et* éprouve du bonheur. Il n'obéit pas à la loi dans le but d'éprouver du bonheur.

⁵⁹⁴ . Ricoeur Paul, *Soi-même comme un autre*, *Op. cit.*. Avec l'attestation, Ricoeur suggère que la question de la véracité, distincte de celle de la vérité, relève d'une problématique plus générale, appropriée à celle de l'ipséité : l'attestation de l'intention-de est en même temps attestation de soi (p.93). Ricoeur répondra à la question « quelle sorte d'être est le soi », en faisant de l'attestation un engagement ontologique (p. 345-7).

⁵⁹⁵ . Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 115.

⁵⁹⁶ . Vulnérabilité : l'origine latine en est limpide : *vulnus*, *vulneris* est un mot de la violence, qui parle d'un coup, d'une blessure, d'une plaie. Un mot du sang, apparenté à la guerre, à la mort violente, dans les langues germaniques et celtiques, ce qui suggère une origine indo-européenne commune. Vulnérable signifie donc « qui peut être blessé ou tué ». ...Mais la vulnérabilité moderne n'est plus l'apanage des guerriers ou des guerrières, car le combat de l'être humain est partout : maladies, agressions, stress, les forces hostiles et leurs armes redoutables visent la santé physique et mentale de chacun, et la vie quotidienne est une lutte. Alain Rey, Dictionnaire historique de la langue française, *Le Robert*, 1998.

au principe des actions de la conscience morale, une notion d'engagement envers la personne déterminé à partir d'une résolution autonome. Au total, Ricoeur réalise avec *l'attestation*, sans pour autant subsumer leur identité respective, une synthèse impensable autrement, entre le réalisme aristotélien et l'idéalisme kantien : alors que la prudence lie Aristote et Ricoeur, l'intention relie Kant à Ricoeur. La promesse de *l'attestation* réunit à la fois, *l'a priori* kantien de l'intention et la nécessité aristotélienne de se donner les moyens de la tenir. Il nous semble aussi que Ricoeur, célèbre en plus, avec *l'attestation*, l'exigence d'engagement exprimé dans le personalisme⁵⁹⁷.

Il apparaît bien qu'au fondement des actes de la conscience morale ressortissent à des contenus qui ont pour réalité objective l'engagement, la promesse, en un mot la responsabilité, la sollicitude⁵⁹⁸ pour autrui. Des contenus tels que l'Être les enjoint dans son discours à la conscience morale.

Agir, certes, mais à quel critère d'obligation obéit l'action de la conscience morale ?

Le vrai débat : déontologie et morale.

Il ressort que la prudence aristotélienne est requise en pratique médicale car sa morale n'est pas théorique mais pratique⁵⁹⁹. Mais peut-on subsumer la morale prudentielle aristotélienne sous le code de déontologie, faisant de celui-ci, en tant que prescripteur de conduites, un équivalent, un analogue de cette morale prudentielle consacrée également aux moyens de l'action ? L'analyse que fait Ricoeur des rapports entre la morale et le code de déontologie est la suivante : le rapport de ce code au métier de médecin se situe « à mi-hauteur entre une *morale prudentielle*, transmise par un enseignement séculaire et augmentée par l'expérience en cours et une *morale déontologique*, dépositaire d'une diversité de fonctions critiques dépassant le simple souci de codifier les préceptes de la pratique médicale. Ainsi, le code jouerait un rôle « d'échangeur entre le plan prudentiel et le plan déontologique de l'éthique médicale »⁶⁰⁰. D. Folscheid⁶⁰¹ s'oppose 1) D'une part, il faut distinguer dans la notion de déontologie, la morale fondée sur le devoir et les devoirs spécifiques à une profession. 2) D'autre part et surtout, on ne peut pas réduire la morale aristotélienne à un

⁵⁹⁷ . Rappelons nous : « La liberté du personalisme se vit et ne se voit pas, et n'est ni donnée ni constituée. C'est la personne, elle, qui se fait libre après avoir choisi de l'être. Une liberté qui n'est ni affirmation absolue, ni jaillissement, mais celle d'une personne se constituant devant le monde avec sa liberté de choix et d'adhésion.../...Une liberté capable de décision rompant une chaîne de fatalité et conférant à celui qui l'a prise une maturité nouvelle, créatrice. Une liberté qu'aucune organisation technique ne saurait remplacer.

⁵⁹⁸ . La sollicitude s'adresse aux hommes. Le parcours de Ricoeur vient d'Heidegger : l'être-là que nous sommes, situé, *jeté*, dans le temps et dans l'espace.

⁵⁹⁹ . Nous ne restreignons pas le recours à la prudence à la seule activité médicale, mais l'étendons aussi aux actes de la conscience morale, lesquels demandent aussi, en raison de leur moralité, une réflexion prudentielle.

⁶⁰⁰ . Code de Déontologie Médicale, Préface Paul Ricoeur, p.10, Paris, Seuil-essais, 1996.

⁶⁰¹ . D. Folscheid, *Le complexe déontologique*, p. 80, in La déontologie médicale, Actes du V colloque national Droit, Histoire, Médecine, Aix-en Provence, 2006, PUAM.

énoncé de préceptes prudents. La dimension de rationalité que comporte la *phronésis* permet de redonner sa place à la réflexion en instaurant une distance qui permet de penser sa pratique. Pour lui, incontestablement, de la *phronésis*⁶⁰² se tirent des impératifs indiscutablement inscrits dans la catégorie de devoir.

Pour Ricoeur, c'est en faisant passer nombre de préceptes d'ordre prudentiel au stade de normes que l'on atteint un niveau proprement déontologique et non plus téléologique. Mais on voit que son souci de faire progresser la « morale prudentielle » vers une morale « déontologique » n'est pas dépourvue de risques, dans la mesure où il entend donner la primeur à la « forme de la légalité ». Un risque matérialisé par celui d'enraciner dans le « pouvoir faire » le « on doit » de la responsabilité, un risque aussi de décentrement, en ce qui en est de l'obligation morale, de l'intériorité vers un dispositif centré sur l'extériorité des normes positives⁶⁰³. Ainsi, les devoirs imposés par le code de déontologie ne sauraient subsumer ceux liées à la morale fondée sur le devoir.

Le lien que fait Ricoeur entre code de déontologie et morale prudentielle s'explique par la distinction conventionnelle qu'il opère entre l'éthique et la morale : « C'est donc par convention que je réserverai le terme d'éthique pour la visée d'une vie accomplie et celui de morale pour l'articulation de cette visée dans des normes⁶⁰⁴ » : posée ainsi, l'éthique est dissoute en elle-même. Pour D. Folscheid il eût été plus pertinent pour lui de s'adosser à une opposition formulée antérieurement dans un de ses articles⁶⁰⁵ entre l'éthique « téléologique » déterminée par l'idée d'un bien substantiel constituant la fin de l'action, et l'éthique « déontologique » qui ne cherche pas à déterminer le bien mais se préoccupe uniquement de l'idée de légalité et de conformité à la loi.

Nous reprenons à compte d'auteur cette critique des réquisits nécessaires d'obligation morale. Notre conception de la conscience morale engage ses propres lois, immanentes, telle la responsabilité, qui la constituent sous le contrôle de l'Être. Illustrons par deux exemples cette responsabilité incombant à la conscience morale et s'originant dans le devoir.

⁶⁰² . La *phronésis*, permet de fondre ensemble la quête de vérité (dimension intellectuelle) et la quête de rectitude, de part son inscription dans l'action pratique.

⁶⁰³ . On pourrait voir alors un retour vers l'éthique aristotélicienne, où le légal devait autant que possible prendre en charge le moral, mais nous fait remarquer D. Folscheid, ce droit tiré à hue et à dia est sommé d'abandonner toute velléité normative pour organiser, selon un libre arbitre (un *liber arbitrium*, critiqué par Hegel comme une « simple contingence dans la volonté » la société telle qu'elle est en passe de devenir selon l'air du temps.

⁶⁰⁴ . Ricoeur Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.200.

⁶⁰⁵ . Ricoeur Paul, « *le juste entre le légal et le bon* », Esprit, septembre 1991, p.11.

Deux exemples de responsabilité de la conscience morale reposant sur le devoir

Nous rappelons que la conscience morale répond à l'appel de l'Être par une responsabilité pour l'être. Une conception qui, on l'a vu, engage une métaphysique du vivant se traduisant par un aller de la conscience à l'Être puis un retour de la conscience à l'être ressortissant à une obligation de responsabilité non contradictoire avec les notions d'intentionnalité et de liberté. Une obligation relevant d'un auto-déploiement⁶⁰⁶ de ses propres lois morales immanentes sous l'obédience du devoir. Nous voudrions montrer qu'il y a au fondement des actes médicaux l'exercice d'une responsabilité de cette nature. C'est ainsi que le recours à la bienveillance du paternalisme sera moralement prescrit par la conscience quant cela s'avèrera nécessaire qu'il le soit. De même, la conscience du réanimateur, requis déontologiquement pour un prélèvement d'organes, s'élèvera contre cette injonction d'obtempérer aveuglément à une activité quant celle-ci lui semble contradictoire avec le principe de dignité de l'être.

*Que feriez vous à ma place*⁶⁰⁷ ?

La bienveillance immanente du paternalisme constitue-t-elle toujours un aléas pour le patient ? Le respect du principe légal ne s'oppose-t-il pas au devoir de responsabilité ? Ce devoir est-il moral ou déontologique ?

« Je ne te demande pas ton pays ni ta religion ? Tu souffres, cela me suffit, tu m'appartiens, je te soulagerai »

Pasteur

L'utilisation récurrente du pronom personnel à la première personne, serait-elle ici une manifestation de la présence matérielle du Moi dissimulé dans toute conscience ? La proclamation unilatérale d'une appropriation de la personne d'autrui ne serait-elle pas l'expression d'une sémantique de la relation maître esclave ? Il n'en suffirait pas plus pour

⁶⁰⁶ . Laissons Hegel dire ce qu'est la loi morale pour le sujet, car sa conception nous paraît pouvoir s'appliquer à la conscience morale. « D'un autre côté, ces lois morales ne sont pas pour le sujet quelque chose d'*étranger*, mais l'*Esprit témoigne* à leur sujet qu'elles sont *sa propre essence*, dans laquelle il a *son sentiment de soi*, et vit comme en son sentiment indifférencié de lui, - un rapport qui est immédiat, encore plus identique que même la *foi et la confiance* ».Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 157 (trad. J.L. Vieillard-Baron).

⁶⁰⁷ . Graftieaux J.-P., Pacific C., Chays A. , *Du paternalisme ou que feriez-vous à ma place ?* Ethique et santé, 2007 ; 4 : 85-91, Elsevier Masson.

ériger cette apostrophe pastorienne siégeant en lettre d'or à l'entrée du CHU de Reims en maxime d'un paternalisme éculé et la dénoncer comme telle.

Critique formelle du paternalisme avec ses apories

La personne s'affirme comme acte et comme choix. Être, c'est s'affirmer à travers l'acte de celui qui dit *je*. Cet acte éminemment singulier constitue la donnée élémentaire de l'expérience dans la communication. La personne, si riche soit-elle, se brise quand il se brise. Or agir, c'est choisir, par conséquent trancher, couper court, et tout en adoptant, refuser, repousser. Une décision n'est pas un coup de force arbitraire et aveugle. C'est la personne toute entière à son avenir attachée qui résume son expérience et lui intègre une expérience nouvelle. Les refus partent d'une plénitude exigeante et ne sont pas des mutilations. Aussi sont-ils créateurs. Toute organisation, toute technique, toute théorie qui conteste à la personne cette vocation fondamentale du choix responsable, ou en raréfie l'exercice est un poison plus dangereux que le désespoir. L'image d'un certain paternalisme bienveillant est ainsi devenue difficilement acceptable.

Le procès du paternalisme à l'endroit des soignants est initié par Comte-Sponville : « *les médecins sont là pour soigner, non pour décider à la place de leur patient si sa vie, sa mort, vaut la peine d'être vécue. Attention amis médecins, au paternalisme : vous êtes en charge de la santé de votre patient, non pas de leur bonheur, de leur sérénité*⁶⁰⁸ ». L'analyse du paternalisme est juste : s'ériger en penseur de ce qui est bon pour l'autre peut ne pas l'être pour lui, voire même se révéler irrespectueux et catastrophique. Cette incessante propension à penser pour autrui son bien à sa place positionne ses auteurs sur une sphère divine au-dessus et au-delà de l'humanité de la personne soignée, la privant de son autonomie décisionnelle. Il y a là, une représentation d'un paternalisme issu du modèle théologique du Père divin dont la parole, le *Logos*, renvoie à l'expression d'un Absolu absolument absolu, pure détermination de soi par soi et absolue liberté. La matrice paternaliste découle de l'idée d'une puissance supérieure, mâle, descendant par la loi qui impose soumission. Dans ces conditions, les prescriptions tiennent lieu de loi, et la décision médicale peut apparaître comme un excès de pouvoir, un dictat, déniait au patient-personne son droit élémentaire à disposer librement de son corps. Une telle situation illustre pleinement le schéma opératoire de la relation maître-esclave, produite par la soumission d'un individu, de façon directe et immédiate à un pouvoir

⁶⁰⁸ . Comte-Sponville André, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, L.G.F., Seuil, « Points », 2001, p. 305.

despotique, sans aucune possibilité, pour lui devenu objet, d'exprimer sa subjectivité. Un tel risque existe alors, excédant la confiance du patient envers le médecin.

Protections juridique et déontologique du patient

La société réclame du droit vis-à-vis de la médecine et le code de déontologie vient maintenant protéger le malade de l'aléas de la seule bienveillance hippocratique : les soignants ont à se référer au choix et aux priorités du malade et à en tenir compte. Ce choix inhérent à la connaissance du malade sur sa maladie est son droit, inscrit dans la loi du 4 mars 2002. Celle-ci, en imposant en acte l'autonomie du sujet malade, corrige l'excès du pouvoir médical en requérant l'entière et totale participation de la personne malade à son traitement sous la forme du recueil d'un consentement éclairé et libre. L'article 35 du code de déontologie médicale précise que le médecin doit à la personne qu'il examine, une information *loyale, claire et appropriée sur son état*. L'article L.III-2 du code de santé publique précise : « *Toute personne a le droit d'être informée sur son état de santé. Cette information porte sur les différentes investigations, traitements ou actions de prévention qui leur sont proposés, leur utilité, leur urgence éventuelle, leurs conséquences, les risques fréquents ou graves normalement prévisibles qu'ils comportent, ainsi que sur les autres solutions possibles et sur les conséquences prévisibles en cas de refus* ».

Que feriez-vous à ma place ?

L'intérêt du patient ne repose plus sur les bienfaits d'un paternalisme bienveillant mais sur le respect de son autonomie décisionnelle, acquise au terme d'une information loyale. Cette dernière, issue d'un *consensus* moral et légal, protège la personne de tout abus médical et enjoint le recueil de son consentement libre. Mais comment informer le patient ?

L'information délivrée au malade ne peut être une information normée, car ce n'est jamais l'espèce humaine qui est soignée mais un exemplaire unique du genre humain. On peut aussi s'interroger sur la neutralité de l'information et sur notre capacité à produire une information objective. Et ce n'est pas qu'un problème cognitif : en raison de l'asymétrie des positions (il y a une destinée en jeu), l'objectivité (cognitive) se heurte à une subjectivité qui ne peut, pour Kierkegaard⁶⁰⁹, par manque de réflexion se l'approprier correctement. La

⁶⁰⁹ . Kierkegaard, *Post-scriptum aux miettes philosophiques, le problème subjectif, ou comment la subjectivité doit être pour que le problème puisse lui apparaître* : la question qui est posée ici n'est donc pas celle de la vérité du christianisme en ce sens que, si elle était résolue, la subjectivité l'adopterait volontiers et vite. Non, la question est de savoir si le sujet l'accepte, et croire que le passage de quelque chose d'objectif à une acceptation subjective se produit immédiatement comme allant de soi ne peut être considéré que comme un égarement dans l'illusion (ne pas savoir que la décision réside dans la subjectivité), ou comme une excuse astucieuse (qui retarde

possibilité d'appropriation d'un bien (fût-ce la béatitude) passe par une condition : celle liée à la capacité de réflexion, elle-même conditionnée par la tâche du devenir subjectif, seul accès pour pouvoir se représenter la signification du bien. L'information renvoie à une autorité et donc engage une adhésion à un système de valeur où il est question de faire agir le savoir et un pouvoir. La relation entre l'informateur et l'informé est asymétrique et s'effectue sur des zones d'ombre. Parler avec le malade n'est donc pas tenir un discours sur sa maladie, mais tenir compte de son *pathos* et lui délivrer une information *loyale, claire et appropriée*, c'est à dire des options thérapeutiques avec leurs risques respectifs. Une information loyale : l'argument éthique ne peut faire l'objet de rhétorique puisqu'il s'agit de convaincre sans aliéner. La rhétorique, pour Levinas oblitère la liberté d'autrui. La rhétorique nous amène dans la position de celui qui ruse avec son prochain : elle aborde l'Autre non pas de face, mais de biais. La rhétorique pour lui est violence, c'est-à-dire injustice, en s'exerçant sur une liberté, laquelle, comme liberté devrait-être incorruptible⁶¹⁰. De même, l'information ne pourra être apportée que délivrée de toute séduction. Qui peut nier que l'homme est plus facile à séduire qu'à convaincre ? Le charme persuasif qui inspire la confiance, ce flux sorcier qui anesthésie la pensée et qui s'adresse plus aux autres sens qu'à celui de l'entendement. Nous devons parler avec une parole basée sur la sincérité et la véracité, sur l'intention et non sur la technique du discours.

Il faut respecter la décision éclairée du patient. Or il arrive que l'information reste abstraite pour le patient sans conduire à un choix. Que faire quand ce dernier en appelle spontanément au soignant pour lui proposer un transfert de choix responsable ? Une telle demande est exprimée directement au cours du face à face : *que feriez vous à ma place ?* Généralement, ces situations se rencontrent quand le patient doit assumer deux risques distincts, l'un précis mais lointain (dont l'intervention est censée le mettre à l'abri) et l'autre, imprécis⁶¹¹, mais dont la représentation est terriblement immédiatement ressentie (afférent au risque opératoire proprement dit). La liberté est l'affirmation de la personne : elle se vit et ne se voit pas. La personne ne réclame pas la liberté d'indifférence et ne trouve nulle part une liberté donnée et constituée ; c'est elle qui se fait libre après avoir choisie de l'être. Que faire quand le patient nous demande : « *que feriez vous à ma place* », nous sollicitant de le délivrer du fardeau de cette liberté *légal*e qui l'opprime et l'angoisse. Cette question est-elle une illustration de la conscience malheureuse ? La représentation de conscience malheureuse est

la décision en la traitant comme une affaire objective, laquelle de toute éternité n'est pas susceptible de solution) ; car ce passage est justement ce qui est décisif, et l'acceptation objective n'est, *sit venia verbo*, que paganisme ou manque de réflexion. Traduction Paul Petit, Gallimard, 1941, p. 84-85.

⁶¹⁰ . Levinas, *Totalité et Infini, rhétorique et injustice*, Le livre de poche, 4120, p. 66.

⁶¹¹ . Quel parti tirer d'une information, le plus souvent apportée sous la forme d'un risque relatif, et dont la vérification ne sera apportée qu'a posteriori ?

celle décrite par Hegel lors de l'irruption du monothéisme en Judée, par la scission produite entre l'homme et Dieu, quand celui-ci, Un et exclusif, repousse en dehors de lui ce qui n'est pas lui, plongeant les juifs en désarroi, ne sachant plus alors comment se rallier à cet Absolu. Cette conscience malheureuse est recherche désespérée de médiation avec cet Absolu étranger à l'individu singulier. Le patient désemparé, en expérience de rupture avec sa conscience de soi, en appellerait-il au Savoir médiatique d'un père, doué d'un *Logos*? Une telle adresse ressemble bien à un appel au Père. Mais la ressemblance s'arrête là. Ce paternalisme n'est pas celui d'un Père Absolu : 1) Il est temporel, envisagé non pas du point de vue de l'éternité mais de celui de l'instant. Le temps est la création de Dieu par l'intermédiaire de son Verbe : or si Dieu est sommé par sa créature d'intervenir dans sa création, cette contingence lui ôte toute nécessité. 2) Son absoluté n'en est plus une, tempérée par une relation, celle de responsabilité. 3) A défaut du Père, le patient peut-il se contenter d'un Prophète ? La médecine n'étant pas une science, un tel Prophète serait privé de *Logos*, ce qui fait du technoprophète un transformiste de la médicalité. Comment alors guérir de la conscience malheureuse ? Tant que l'on en restera au schéma dialectique opposant savoir et pouvoir, on ne sortira pas de la relation maître-esclave. La médiation hégélienne de l'Esprit nous offre la solution pour comprendre l'essence de ce nouveau type de paternalisme : négation du savoir-pouvoir par le devoir pour une transformation en responsabilité. Hegel a raison : la dialectique sans synthèse manque d'Esprit.

Le débat éthique est lancé

Reposons nous la question : ce qu'on appelle paternalisme est-il dénué, à ce titre, de toute intention morale ? Dans la situation du *Que feriez-vous à ma place*, le malade ne se comporte plus en consommateur d'une assistance technique mais requiert du soignant, l'exercice de sa responsabilité. La confiance est accordée à *celui qui va répondre* et le déploiement de cette responsabilité devient son pivot. La responsabilité requise par autrui, peut-elle s'exercer sans paternalisme ? Pour ne pas être accusés de paternalisme bienveillant, restons neutres. Soit, mais la neutralité n'exclut-elle pas la responsabilité ? La neutralité bienveillante ne constitue t-elle pas l'expression d'un oxymore ? Comment s'engager si l'on reste dans la neutralité ?

L'action engagée qui suppose la liberté renvoie non au faire mais à l'agir, définit par la *praxis* : action éthique, en tant qu'elle a sa fin et mesure dans l'authenticité. Si le registre technique commande l'efficacité, jamais un rapport de personne ne s'établit sur un plan purement technique. Refuser l'engagement, c'est refuser la condition humaine. Structure tragique de l'action : nous ne choisissons pas notre situation de départ où notre action est

sollicitée. Il ne peut y avoir de neutralité dans la relation médecin-malade responsable et l'engagement requis élimine tout recours à une *juste distance* ainsi nommée car reposant sur l'empathie et non sur la compassion. *Nous ne sommes pas dans la vie comme au spectacle !* écrivait Merleau-Ponty ; *être, c'est être au présent !* Être présent avec le patient, n'est pas lui parler, à distance, à travers un hygiaphone, mais bien s'engager en projetant son expérience passée dans son devenir. Être, c'est être responsable, être responsable c'est *être-vers*. L'empathie, bouclier protecteur contre les émotions, permet de filtrer le parasitage compassionnel qui s'instaurerait dans la relation du soignant avec le soigné. Or, il ne faut pas arrêter la compassion mais seulement ne pas s'y arrêter. La neutralité espérée de l'empathie n'est pas de mise ici. L'empathie sympathique peut-elle se rendre étanche à l'émotion ? Décrite pour permettre une ouverture nécessaire à l'altérité, elle n'est qu'aboutissement d'un double-jeu dont les règles se calculent et s'apprennent progressivement, comme aux cartes : on lance sur une annonce de rencontre interhumaine pour couper au nom d'une protection individuelle. Mais le patient sait tout de suite avec qui il voyage et détecte très vite les passagers clandestins.

D'un autre côté, où conduit une stricte obéissance à la loi ? Le recours aux instruments juridiques pour opérer un légitime « ré-équilibre » entre les droits du patient et le pouvoir médical, est rendu nécessaire par l'obligation faite au soignant d'apporter la preuve, par tous moyens, de l'information délivrée. Cette procédure n'enrichit pas la relation médecin-malade, en altère les valeurs, notamment l'effacement de son côté humanité et gratuité, subordonnant la démarche de soin au formalisme légal. Si la correction de l'asymétrie de la relation médecin-malade passe par le primat de la lettre des textes sur leur esprit, il est fort à craindre alors que le déséquilibre relationnel trouve une part de sa résolution dans l'absence de relation. Ce type de formalisme protège plus le médecin de récriminations diverses et variées, immédiates ou retardées qu'il n'assure la liberté du patient par rapport au processus de soin. Dans cette configuration, la faute au regard du droit absorbe et éclipse celle à l'égard du malade. L'obéissance aveugle à la loi, travestissant le sens du mot consentement, ne risquerait-elle pas de conduire à la dissolution de l'éthique dans le légalisme, quand son intention n'est que de se protéger tant des ardeurs juridictionnelles de la loi que de celles, judiciarisatrices potentielles du patient⁶¹²?

Ne serait-ce pas dans le paternalisme qu'il faudra aller chercher le « je suis présent ici avec vous et pour vous » ? La réflexion éthique est profondément subversive en ce qu'elle

⁶¹² . Protection contre une déduction fallacieuse, qui, à partir d'une obligation légale de défense du patient contre le pouvoir médical, en conclut à l'existence du patient comme sujet de droit à l'absence de complication, l'obligation de consentement étant transformée en obligation de résultat.

interpelle le mode même de penser et d'agir et engage le rapport de subordination du moral et du légal. Elle appelle ici à dégager une valeur éthique du paternalisme.

Le paternalisme comme réponse pratique⁶¹³ de responsabilité

La responsabilité selon Jonas

Jonas⁶¹⁴ fait de la responsabilité envers le nouveau né son paradigme, puisque la relation parent-enfant constitue l'archétype, le modèle irréductible, de toute responsabilité de l'homme envers l'homme. En quoi celle-ci constitue t-elle le « *prototype de toutes responsabilités⁶¹⁵* » ? Jonas institue l'enfant objet élémentaire de la responsabilité, une responsabilité concrète qui, face au nouveau né, se caractérise par son caractère « *à tout moment aigu, univoque et ne laissant aucun choix* ». Une responsabilité qui doit être envisagée non pas du point de vue de l'éternité mais du point de vue de l'instant, du moment, et qui devient ainsi une suite d'instant. Ainsi, pour Jonas, le concept de responsabilité implique le concept du « *devoir être⁶¹⁶* » qui lui-même entraîne en réponse un « *devoir faire* ». La responsabilité envers le nouveau-né oblige et s'impose aux parents. *En posant la question de l'effectivité-réceptivité à l'appel d'une obligation, d'une éthique de la responsabilité comme affirmation de l'être, Jonas pose les fins éthiques dans l'être et la théorie d'une responsabilité où le devoir est immanent à l'être⁶¹⁷.*

Cette détermination de la responsabilité semble ouvrir la voie aux critiques du paternalisme absolu : ainsi, pourrait-on objecter à juste titre, qu'elle illustre bien le reproche majeur adressé au paternalisme bienveillant, celui de traiter tous les hommes comme des enfants ayant besoin d'une autorité et alors, non seulement ne pas les respecter, mais surtout d'exercer à leur encontre un pouvoir autoritariste, quelque fois dangereux et donc pas toujours bienveillant. De plus, un tel paradigme de la responsabilité ne viendrait-il pas remettre en cause l'autonomie de la conscience morale kantienne selon laquelle la responsabilité à l'égard d'autrui est celle d'une fin morale et non l'expression d'un pouvoir temporel ?

Statut éthique du paternalisme pratique

⁶¹³ . Il faut bien sûr entendre pratique au sens kantien du terme, celui de moral.

⁶¹⁴ . « *L'archétype de toute responsabilité est celle de l'homme envers l'homme* », et c'est la responsabilité des parents à l'égard de l'enfant qui est « *l'archétype intemporel de toute responsabilité* ». Hans Jonas, *Le principe de responsabilité*, Champs-Flammarion (402) p. 193.

⁶¹⁵ . *Id.* p. 257.

⁶¹⁶ . *Ib.* p.40. Avec Jonas, la responsabilité humaine dépasse le domaine intersubjectif et affiche une nouvelle dimension, collective, celle d'être responsable pour, sous tendu par un nouvel impératif « *agis de telle façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre⁶¹⁶* » fondée dans une métaphysique de l'être, une ontologie.

⁶¹⁷ . Notes reprises du cours de M. Smadja, à propos du *Principe de responsabilité*, de Hans Jonas ; Master éthique Université de Marne la Vallée, 2004.

Le paternalisme n'est pas que négation de toute subjectivité, mais aussi mouvement vers autrui. Le *Que feriez vous à ma place*, impose une obligation morale irréductible engageant une « responsabilité de » dans un contexte d'interdiction juridique de ne pas « répondre de » à la place du patient. Dépasser en conscience un interdit n'est pas le nier, mais juger nécessaire un acte au nom d'une priorité vitale. L'acte consiste ici pour le soignant de ne pas s'opposer à l'injonction sous peine de ne plus l'être. Alors que la conscience se forge dans l'interdit, la responsabilité du paternalisme est une réponse de l'être à un appel de la conscience malheureuse. En conviant dans l'instant, le soignant à sa responsabilité à laquelle il ne saurait se dérober, le patient transmue cette dernière : celle-ci cesse d'être une simple faculté individuelle pour se transformer en conscience paradoxale de soi, non plus comme conscience subjective, mais comme existence et socle concret de la responsabilité. Autrement dit, le *que feriez vous* abolit toute séparation entre la faculté et l'existence de l'être responsable et rejoint la conception jonassienne de la responsabilité fondant le devoir sur une ontologie : nous sommes des êtres corporels et le simple fait qu'il existe, le simple existant ontique inclut un devoir pour autrui. Jonas, en effet, concluant à partir d'une capacité de responsabilité, à l'existence d'une responsabilité réelle, résume cette idée en écrivant « l'existence de la faculté d'être responsable est un fait ontologique qui atteste quasiment de lui-même⁶¹⁸ ».

La responsabilité requise par l'injonction du *que feriez-vous* pose la question du statut éthique du paternalisme. Éthique en ce que cette convocation illustre et éclaire les conditions de possibilité de l'exercice d'une responsabilité qui est l'autre de la simple expression d'un pouvoir autoritaire et obscur. Cette responsabilité, où le devoir est immanent à l'être, n'est pas le seul fruit d'une volonté altruiste, ni d'un instinct de bienveillance naturelle. La devise pasteurienne illustre une telle éthique. En posant l'existence du soignant comme responsabilité pour le futur patient, Pasteur nous interpelle à nous pencher, nous, hospitaliers plus que les autres, sur le sens du mot hôpital ; il nous invite à penser la relation asymétrique de soin autrement, en recourant aux catégories de l'hospitalité, pour y découvrir une exigence brûlante : s'imposer à sa responsabilité en s'arrachant à la complétude de son *ego*. L'éthique de la responsabilité comme affirmation d'un devoir-être s'accompagne d'un devoir-faire, celui d'un consentement. Ce consentement bien compris comme *donneur du sens ensemble* dissout la question de la conscience malheureuse en réalisant l'union synthétique de l'être et de la conscience.

⁶¹⁸ . Jonas Hans, Surcroît de responsabilité et perplexité, Esprit, novembre 1994 ; D Smadja cours master Ethique médicale et hospitalière 2005 ; *le principe responsabilité* ; Université de Marne la Vallée.

Il apparaît que l'information, la plus loyale soit-elle, apportée au patient ne lui permet pas toujours d'accéder à une décision sereine et souveraine⁶¹⁹. Ainsi, l'affirmation fondamentale de l'autonomie de la personne malade ou du droit élémentaire de la personne à la décision ne s'exprimant qu'à l'intérieur de relations maîtrisables ne résume pas le tout de ce qui se vit au chevet du malade : nous sommes tous, soignants et soignés, des arlequins, bigarrés, recousus, rapiécés, en un mot, des individus⁶²⁰ singuliers, tantôt vivants, tantôt existants. Il n'y a pas de contradiction à poser le consentement au niveau de la conscience et de l'être, que ce soit à l'échelle du médecin, à la fois soignant et père, que du patient à la fois en demande de soin et inquiet sur son sort. Il ne s'agit plus alors seulement pour le soignant, de rendre compte de bienveillance, mais bien d'assumer, garantie par sa conscience morale, sa responsabilité, comme modalité d'un *être-vers*. Il semble bien que le paternalisme puisse être donné comme modalité de responsabilité de la conscience morale et de présence à l'Être.

Conclusion

L'*a priori* du rejet du paternalisme, tel qu'il est légalement imposé comme garant de l'éthicité des soins, repose sur un *consensus* idéologique⁶²¹, repris par la déontologie ! Tout le monde a bien compris les limites de notre critique : celle d'une loi, qui, au motif de protéger le patient d'un paternalisme détestable, a *kouchnérisé* au passage la notion d'engagement. Aucune idéologie ne saurait servir de guide quand il s'agit de définir l'humanité de la personne. Cette humanité en effet ne saurait être déclinée, voire clivée, entre personne ou être car la personne vit et est douée d'existence. Or, tout particulièrement, la personne malade peut vivre sans exister ! Condition tragique du soigné quand les soins du soignant l'empêchent de mourir, c'est-à-dire lui permettent de continuer de vivre, mais sans l'aider à exister ! Attention (amis juristes) à ne pas atteindre le seuil de pragmatisme du devoir déontologique et involontairement d'ériger le recueil du consentement inscrit dans la loi, comme éthique de bonne conscience, tendant à banaliser ce qui ne l'est pas et d'en faire une morale de l'immédiat sans discernement, transformant à son insu la personne malade, de sujet de droit en objet de loi ! Attention (amis médecins) de ne pas aller chercher dans la loi l'essence d'un appareil de pensée et d'action fonctionnant comme un distributeur automatique de solutions et de consignes, assurance contre l'inquiétude et le risque ! *Le pragmatisme nous pousse et nous englué dans les voies du faire et de l'avoir*⁶²².

⁶¹⁹ . Plus l'information est loyale et absolue, moins elle est décisionnelle pour le patient, l'emprisonnant dans un dilemme. *Le que feriez-vous*, loin de témoigner d'une information tronquée, apporte au contraire la preuve d'une information complète et documentée.

⁶²⁰ . Etymologie : du latin *individuus* : qui est indivisible.

⁶²¹ . Attention, amis philosophes !

⁶²² . Christophe Pacific, *Op. cit.*

Alors que l'article 35 du code de déontologie médicale nous enjoint avec raison de respecter l'autonomie des personnes selon une procédure légale de recueil de leur consentement éclairé et libre, un décret⁶²³ nous enjoint au prélèvement d'organe après décès par arrêt cardiaque sans que le consentement du donneur soit absolument requis. Une activité qui concentre en soi un mélange de technicisme, d'utilitarisme et d'éthique compassionnelle et qui nous convoque à notre responsabilité.

Là aussi ce n'est pas la loi qui nous viendra en aide pour répondre au dilemme mais c'est encore en appelant à notre devoir comme obligation morale et à notre engagement que nous allons nous sortir.

Prélèvement d'organes et donneur potentiel⁶²⁴

La loi admet tout prélèvement d'organe chez le sujet en état de mort cérébrale, sujet considéré comme mort quand son cerveau l'est, et candidat *potentiel*⁶²⁵ au prélèvement selon des principes intangibles définis en 1994 par les lois de bioéthique et réaffirmés par la loi du 6 août 2004 : 1) respect obligatoire du consentement au prélèvement, 2) gratuité du don⁶²⁶ 3) respect d'un strict anonymat entre le donneur et le receveur. Elle autorise aussi, par décret, en raison de pénurie, les prélèvements d'organes sur des sujets donneurs décédés après arrêt cardiaque⁶²⁷, c'est-à-dire immédiatement après une réanimation d'arrêt cardiaque non suivi de succès.

*Télescopage de temporalités avec subversion du tempo par le chrono*⁶²⁸

Le prélèvement d'organe chez le sujet décédé après réanimation d'arrêt cardiaque non suivie de succès donne lieu à un télescopage de temporalités différentes : au temps de la réanimation-réussucitation succède celui du prélèvement proprement dit. Des temps différents pour le réanimateur dont l'agir ne cesse qu'après la fin du prélèvement. Celui de la réussucitation peut être désigné sous le vocable de *tempus*, temps du soin en ce qu'il est

⁶²³ . Décret n° 2004-800 du 6 août 2005 relatif aux conditions de prélèvement des organes, des tissus et des cellules et modifiant le livre II de la première partie du code de la santé publique (www.legifrance.gouv.fr)

⁶²⁴ . Graftieux Jean Pierre, Intervention aux Journées des espaces éthiques de Bretagne occidentale et de Saint Brieuc « *la finalité de la recherche biomédicale : vers un arraisonnement de l'être humain* » Brest Septembre 2008. *Prélèvement d'organe et donneur potentiel*, Ethique et Santé, (à paraître.)

⁶²⁵ . Le donneur potentiel est dans la littérature usuellement défini par l'existence d'un état de mort encéphalique, sans contre-indication médicale au don d'organe, et un âge inférieur à 70 ans.

⁶²⁶ . Une gratuité dont le principe tend à être discuté actuellement en France, notamment dans le cas de prélèvement d'ovocytes, mais qui n'est pas requise dans d'autres pays, notamment en Inde et dans les pays de l'Est.

⁶²⁷ . Cette terminologie tend à supplanter celle de donneur à cœur arrêté.

⁶²⁸ . Ces termes sont repris à Michel Geoffroy, dans son livre *Un bon médecin*, (La table Ronde, 2007) pour distinguer les caractéristiques de temporalité du soin de celles de la technique.

ressentit et vécu par le réanimateur comme une période faisant encore partie du temps de la vie du patient. Après la constatation du décès vient celui du prélèvement qui est celui de la technique, chronométré, s'inscrivant dans une limite, que l'on peut désigner sous le vocable de *chronos*. Le prélèvement d'organe suivant cette modalité donne ainsi lieu à un enchaînement de temporalités distinctes. Le passage d'un sujet vivant à l'état de mort cérébrale laissait un certain temps aux familles de se préparer à l'éventualité du décès, et à celle d'un prélèvement d'organes selon l'expression de la volonté respectée de leur proche. Lors de la réanimation du sujet en arrêt cardiaque s'engage une course contre la montre : les soins techniques sont prodigués avec un compte à rebours, inscrit dans une limite de temps accordée, dont on ne sait si celle-ci est ce qu'il faut atteindre ou ne pas dépasser⁶²⁹. Doit-on masser un quart d'heure de plus que le temps minimal prescrit pour octroyer une chance de plus de survie au patient, ou ne pas le dépasser pour ne pas compromettre la survie du greffon ? La vie et la mort se résument-elles à la simple et stricte observation d'un protocole ? Le contexte particulier, au fur et à mesure que s'écoule le temps imparti à la réanimation, incite à *penser* le futur prélèvement chez ce donneur potentiel. Un questionnement en série devient alors licite : à quel moment l'objectif des soins bascule-t-il d'un bénéfice direct pour le malade vers un hypothétique bénéfice collectif au travers de la greffe d'organe ? A partir de quel moment devient-on *effectivement* donneur potentiel d'organe ? Comment considérer dans le même corps simultanément la vie et la mort ou la mort et la vie ?

Mais l'on peut admettre ici sans contradiction que ce que l'on réclame du médecin réanimateur, n'est pas un état d'âme, mais une maîtrise parfaite de sa technique pour la mettre au service d'autres malades : ceux en attente de greffes d'organes.

Un type de prélèvement modifiant la tonalité du terme potentiel

L'introduction, dans le contexte du prélèvement d'organe de la définition de la mort par le concept de mort cérébrale avait suscité une interrogation en paraissant confondre diagnostic et pronostic de mort, le fait d'être mort et celui d'être en train de mourir⁶³⁰ : le

⁶²⁹ . Le constat clinique de l'inefficacité des manœuvres de ressuscitation après un arrêt cardio-circulatoire requiert un délai d'au moins trente minutes en dehors de circonstances particulières. Les manœuvres sont alors interrompues ; au terme d'une période d'observation de cinq minutes au terme duquel l'état de mort est confirmé cliniquement, une ventilation mécanique après intubation et un massage cardiaque externe mécanique sont à nouveau pratiqués. Le cadavre est alors transporté jusqu'au lieu prévu pour la mise en œuvre de mesures permettant la conservation optimale des organes. [Agence de la biomédecine. Antoine C Tenaillon A. Conditions à respecter pour réaliser des prélèvements de reins sur des donneurs à cœur arrêté dans un établissement de santé autorisé aux prélèvements d'organes. Avril 2007].

⁶³⁰ . Ce débat est celui d'un décalage de mort entre celle du cerveau et des organes. Dire d'un sujet qu'il est mort alors que son cœur bat toujours et que ses organes sont encore fonctionnels, au motif que son cerveau n'est plus perfusé n'est pas un diagnostic de mort biologique mais seulement son annonce inexorable. Il aura fallu un certain temps pour que s'impose l'idée de décès dès le diagnostic posé de mort cérébrale, n'étant pas intégré initialement le fait essentiel que les organes ne pouvaient survivre longtemps à cette mort.

retour, dans le contexte de prélèvements d'organes, à la définition première et paradigmatique de mort par arrêt cardiaque sous la modalité de cœur arrêté, pose, comme le fait remarquer la commission éthique de la SRLF⁶³¹ quelques problèmes qui ne sont pas principalement liés à sa définition. En particulier celui consistant à assumer une intervention intrusive sur un cadavre sans le consentement préalable de la personne⁶³².

La validité du constat dans le cas de mort par arrêt du cœur, est essentiellement liée à la conviction de l'inefficacité des manoeuvres de réanimation. Sans qu'il soit question de douter un seul instant de la réalité de l'échec d'une réanimation bien conduite, la question de la durée totale de la procédure reste ouverte. Une question autant médicale qu'éthique, au regard de la finalité des soins⁶³³.

Le terme *potentiel* interpelle, la procédure d'instrumentalisation du corps étant autorisée par la loi avant même que la non opposition préalable de don ait pu être vérifiée. Est ainsi ouvertement négligée la prise en compte de l'autonomie de la personne malade et de la dignité due aux morts.

Dans le contexte de prélèvement chez des sujets en état de mort cérébrale, le patient en mort cérébrale et non en mort biologique n'est plus une personne et pas encore un cadavre : on l'appelle Sujet⁶³⁴. Le sens du mot Sujet s'inscrit ici dans la relation de respect : celui dû à la personne de son vivant se transfère sur son corps. Or si le Sujet par définition décide de lui-même et choisit, on choisit ici pour lui d'en faire un Donneur. Il passe alors de Sujet au statut de simple corps, statut qui comporte ses propres conséquences : réduction du corps à un ensemble d'outils, puisque son morcellement est autorisé par le législateur. La frontière corporelle qui délimite l'individu disparaît au lieu de manifester l'unité d'une personne. Et cela sous la caution que le donneur est *potentiel*.

Quel sens y aurait-il à parler de personne *potentielle*⁶³⁵? Peut-on imaginer sans contradiction, une personne qui ne soit pas entièrement personne, qui ne le deviendrait qu'au

⁶³¹ . La Société de Réanimation de Langue Française a rendu publique en juillet 2007 une réflexion éthique conduite sur le sujet par l'intermédiaire de sa commission d'éthique.

⁶³² . Boles Jean Michel, *Prélèvement à cœur arrêté*, Etudes, 14 rue d'Assas, Paris, 2008, 4096, p. 619-630. (à paraître).

⁶³³ . La question du « qui traite t-on » ? , se pose avec acuité : le malade à réanimer ou celui en attente de greffe ?

⁶³⁴ . Ce terme peut paraître douteux, mais c'est la dénomination habituellement reprise aussi bien par les sociétés savantes. Ainsi s'intitule en 1998 une conférence d'experts organisée par la Société française d'anesthésie et de réanimation en collaboration avec l'Etablissement français des greffes et de la Société française de transplantation : Réanimation du sujet en état de mort encéphalique en vue de prélèvement d'organes. On retrouve aussi dans les instructions de l'agence de biomédecine : en cas de non opposition le sujet en état de mort cérébrale sera gardé sous ventilation mécanique jusqu'au prélèvement chirurgical de ses organes par une équipe spécialisée.

⁶³⁵ . Le terme de personne potentielle renvoie à un lourd débat de bioéthique concernant le statut de l'embryon. Un terme retenu comme compromis entre les partisans d'une humanité totale et immédiate de l'embryon et les tenants d'une position plus matérialiste où l'humanité de l'embryon est entièrement à venir (humain certes, mais seulement personne en puissance) entièrement personne que le jour où il s'affirmera comme sujet.

prix de l'actualisation de ses facultés ? Une personne en devenir qui mériterait ou non, selon des circonstances obscures, et délivrée par qui, la plénitude du terme ? Une problématique illustrée par celle de la reconnaissance de la conscience de soi définie par Hegel, dans sa dialectique maître-esclave. Le débat est brûlant, la notion de « personne potentielle » ayant déjà été introduite pour évoquer le statut de l'embryon. Il resurgit ici sous une autre forme. Bien que la législation française utilise le terme potentiel dans une acception précise concernant les organes de la personne et non cette dernière, le terme potentiel en ce qu'il s'accorde au mot donneur, pose d'immenses difficultés. Et tout particulièrement dans le cas de prélèvement chez le patient décédé d'arrêt cardiaque. On pourrait objecter ici un abus sophistique en pratiquant un télescopage entre deux potentialités qui n'ont rien à voir. Mais c'est au patient comme personne et à lui seul de décider du don de ses organes, comme il est inscrit dans les lois de bioéthique. Déterminer si l'embryon est une personne potentielle ou un amas constitué de cellules biologiques est une chose, faire du patient décédé un donneur à son insu revient à lui dénier le statut de personne à part entière. De même qu'il n'y a pas de personne potentielle, il n'y a pas de donneur potentiel. Le mot donneur ne peut être apparié, appareillé, à aucun autre sous peine de dénaturer son contenu, pervertissant à sa source la notion de don par l'affectation d'une valence conditionnelle, contradictoire avec sa dimension de gratuité⁶³⁶. Il ne s'agit pas d'une affaire de vocabulaire pouvant être résolue avec un autre terme. Dire d'un donneur qu'il est *potentiel*, n'est-ce pas déjà avoir vu en lui ses organes sous l'angle d'une potentialité avant que de le considérer comme personne en soi ? Un regard an-éthique, hérité du cartésianisme⁶³⁷ en ce qu'il s'applique à un corps machine, un corps réifié, un corps uni-substantiel, bref un regard scientifique s'appuyant sur une confiance aveugle en la médecine⁶³⁸ pour résoudre les problèmes du genre humain. Que pourrait on dire ? Donneur présumé ? Voire donneur programmé, « organisé » ? Le donneur l'est à part entière, sans compromis possible. L'idée de don exclut celle de degré, de continuité entre un état de donneur qualifié de *potentiel* et un autre qui serait celui de donneur *à part entière*. Des degrés qui en appellent d'autres avec leurs variantes : le donneur *potentiel* va-t-il se révéler un non-donneur ? Si le potentiel se confirme le donneur gagne-t-il un degré de civisme et d'altruisme ? Bref, l'idée de donneur *potentiel* n'en est pas une.

⁶³⁶ . L'idée de gratuité du don peut être discutée à la lumière de l'éthique du don chez Mauss, lequel montre que le don s'inscrit dans une logique de contre don. Mais il ne l'est pas ici dans le contexte du prélèvement d'organe, la condition de gratuité étant écrite en lettre d'or dans la loi bioéthique, comme exigence préalable incontournable à l'acte de prélèvement.

⁶³⁷ ; Du premier Descartes convient-il de préciser !

⁶³⁸ . Descartes, *Discours de la méthode*, Sixième partie : « s'il est possible de trouver quelques moyens qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'il faut les chercher ».

La critique du terme *potentiel* nous entraîne encore plus loin si l'on en fait, comme la législation, un possible⁶³⁹ : le donneur potentiel est quelqu'un chez qui il est possible de prélever les organes. Il est alors non seulement licite mais urgent de s'interroger sur la relation du possible et du réel en médecine, quand les techniques de réanimations permettent de *réaliser* aujourd'hui ce qui était impensable hier. Une problématique qui prend toute sa place quand le donneur peut être prélevé à son insu... parce que c'est possible. Le possible n'est-il qu'un être qui n'a pas encore reçu l'existence... ou qui l'a déjà perdue ? Le débat est relancé car si tout ce qui est possible peut être ou peut se faire, cette contingence disparaît avec l'avènement des techno-sciences et des technologies, dont l'efficacité rend à terme réel et quantitatif ce qui n'est actuellement et encore que simple possible. On est en droit de s'interroger sur ce qu'il en est du possible qui inclut le nécessaire. Cette conception engage sur la voie de la réalisation du possible, du fait que la nécessité entraîne l'existence. Cette tendance à la réalisation, sur laquelle des philosophes comme Leibniz ont insisté, est un processus largement utilisé en biologie. En biologie, le possible suppose un réel sous jacent, réel jusqu'alors inutilisé ou utilisé différemment dans des constructions différentes. Aristote déjà, au début de la *Métaphysique* avait remarqué : « tout homme désire naturellement savoir », signifiant par-là, que nos désirs outrepassent nos besoins. L'idée de possibilité charrie avec elle celle d'efficacité et de nécessité, notions qui tranchent avec celle de gratuité, de singularité et de liberté prônées par l'éthique du don.

Une modalité problématique de prélèvement posant les rapports de l'éthique et du droit.

Il est éthique de soulager la souffrance des patients en attente de greffe. La pénurie de greffons impose au législateur de rechercher des solutions pour raccourcir la longue attente des malades en espoir de greffe. Il s'agit alors bien d'un devoir pour les soignants de prendre en compte le tourment de patients suspendus à une liste d'attente, afin de leur proposer le seul traitement possible : la greffe pour suppléer une défaillance organique. Un geste destiné à restaurer une capacité⁶⁴⁰ perdue. Cette notion de capacité, proche de celle de capacité est appropriée en lui ajoutant l'idée de restauration de potentialité et d'opportunité. L'autonomie recouvrée n'est alors pas seulement liée à la restauration de la fonction organique mais procède de l'exercice d'une liberté retrouvée, différente de celle composée de droits que la société accorde à tout individu mais celle qui se dévoile à partir de la résorption d'une vulnérabilité.

⁶³⁹ . Debru Claude, *Le possible et les technologies*, avec la collaboration de Pascal Nouvel ; 2003, PUF, p. 113-114.

⁶⁴⁰ . Svandra Philippe, *L'autonomie comme expression des capacités*, Ethique et Santé, Vol. 4, 2, 2007, Elsevier Masson, p. 4-7. La notion de capacité est issue des travaux du prix Nobel de l'économie, l'indien Amartya Sen, au sens de restauration de l'opportunité d'autonomie.

Mais quel est le principe d'obligation qui régit le devoir ? Au « je dois » autonome s'impose un « tu dois » qui n'est plus du même genre : le « tu dois » hétéronomique déontologique. Comme le fait remarquer Dominique Folscheid⁶⁴¹, les devoirs liés à la morale ne sont pas de même nature que ceux liés à l'obligation professionnelle, à la déontologie. *La morale du devoir (fondée sur) est bien une morale, et seulement une morale, tandis qu'une déontologie professionnelle ne fait qu'emprunter certaines de ses déterminations à la morale.* Or la déontologie dont il est question ici n'est pas celle inscrite dans un code professionnel mais très exactement de la *deontology* des Anglons-Saxons⁶⁴² basée sur l'*utility*. Cette éthique utilitariste fondée exclusivement sur le principe d'utilité, mais au sens d'*utility*, s'accompagne d'un risque de subversion de la personne sous celui d'un corps-objet morcelable en un ensemble d'organes réutilisables. L'utile n'est plus ici à entendre comme « ce qui sert à » et perd sa dimension relationnelle pour devenir absolue : au lieu de servir à quelque chose, elle désigne ce qui faut servir et n'a plus d'autres références qu'elle-même⁶⁴³. Il ne faut pas alors s'étonner qu'une telle vision utilitariste enfermée dans sa dialectique propre soit frappée de cécité quant à la problématique du don vécue du point de vue du receveur. Comment pourrait elle, ayant perdu toute dimension relationnelle, analyser, comme Jean Luc Nancy le fait l'irruption du cœur d'autrui dans sa poitrine comme contact avec l'altérité⁶⁴⁴.

Que le donneur ne soit pas pour nous potentiel ne nous dédouanne pas pour autant de notre obligation éthique de soulager la souffrance des patients en attente de greffe. L'activité de prélèvement d'organe, en soi, répond au principe hippocratique de justice et déroge à celui d'autonomie des personnes. Comment concilier cette « entorse » imposée par le droit à la morale lors de cette pratique ? Cette solidarité n'émane pas ici du solidarisme⁶⁴⁵. Ce dernier considérant le citoyen en dettes envers la société des hommes parce que ne pouvant vivre sans elle, instaure à partir d'une reconnaissance d'obligation consensuelle, la justice sociale basée sur un projet politique et économique consensuel. Cette solidarité du médecin témoigne

⁶⁴¹ . *Op. cit.* D Folscheid, *Le complexe déontologique...*

⁶⁴² . Les utilitaristes Mill et Stuart dont la doctrine concernait de promouvoir le plus grand bonheur du plus grand monde.

⁶⁴³ . Folscheid Domoinique précise : « *utility* » est ici à entendre, pour les fondateurs de l'utilitarisme Mill et Stuart, comme « préférence » de tel ou tel individu.

⁶⁴⁴ . Nancy Jean Luc, *L'intrus*, ed. Gallilée, coll. Lignes fictives, 2000. L'auteur y explique que si l'intrus, après avoir franchi la frontière, demeure longtemps dans ce nouveau territoire, son étrangeté est intacte et pareille à celle du premier jour. « Pourtant, il « *l'intrus* » est indissociable de la vérité de l'étranger. Cette correction morale suppose qu'on reçoit l'étranger en s'effaçant sur le seuil de son étrangeté : elle veut donc qu'on ne l'ait point reçu. Mais l'étranger insiste et fait intrusion. C'est cela qui n'est pas facile à recevoir, ni peut-être à concevoir ».

⁶⁴⁵ . Audier Serge, *Léon Bourgeois : fonder la solidarité*, Ed. Michalon, 2007. Le solidarisme, chez Léon Bourgeois, est le seul projet politique qui permette la justice sociale sans donner à l'état un pouvoir absolu.

d'une responsabilité pour l'Être. Elle s'exerce envers ce receveur inconnu en attente de soin enjoignant au réanimateur de s'inscrire comme moyen à son service. Mais elle ne s'exerce pas moins envers le patient décédé, en protestant pour lui⁶⁴⁶ auprès des instances tutélaires de cette anomalie décrétant de requérir des morts ce qu'elles autorisent par la loi aux vivants de refuser : d'être considéré comme moyen. Montrer régulièrement, à propos du don d'organes, à travers des campagnes « d'information » que le chiffre des refus est toujours de plus en plus faible en comparaison du taux d'acceptation revient à opposer un argument d'incitation à la normalisation des consciences, au principe d'autonomie, lequel ne s'exprime qu'en valeur absolue. Le don ne souffre pas en soi de relation, contrairement à celle entre le donateur et le donataire qui concerne les objets disponibles. Faire du receveur un donataire inclinerait en matière de don d'organe, à la disponibilité de l'indisponible : le corps⁶⁴⁷. Le don peut être l'effet d'une solidarité qui renvoie à la notion de groupe, de ligue, d'alliance, d'affiliation, de communauté, une solidarité s'élevant sans contradiction en principe utilitariste. Il peut aussi manifester celui d'une générosité laquelle s'inscrit dans le répertoire de l'altruisme, de la bonté, de la charité, de la clémence, du dévouement. Si les « résultats » semblent identiques, les démarches ne le sont pas⁶⁴⁸. Elles ne sont pas non plus de ce fait mutuellement exclusives. Il convient de respecter les décisions de chacun y compris celles qui consistent à ne pas donner et qu'il ne nous appartient pas de juger.

Pour conclure on peut considérer que l'activité de prélèvement d'organe chez un donneur *potentiel* décédé après arrêt cardiaque relate l'histoire d'un Sujet qui se transforme sans transition en corps puis en ensemble d'organes réutilisables. Une histoire qui lui échappe quelles que soient les circonstances de sa vie. La réanimation peut doublement interférer dans l'histoire de sa mort : celle, aléatoire qui le fait passer du statut de mort à celui de vivant et celle où, en cas d'échec, elle le conduit à réaliser effectivement sa destinée *désignée* de donneur potentiel. Deux sauts successifs, mais alors que le premier est aléatoire, le second peut déjà être écrit sans la signature du sujet et sans que personne ne s'en émeuve. Il s'ensuit que la qualification de donneur potentiel n'est pas seulement un innocent problème de vocabulaire : l'irruption du langage de la sphère de la gestion économique dans celle du soin n'est pas neutre. Alors que jusqu'ici l'on parlait et l'on pensait avec des mots, on en arrive maintenant à les faire parler et penser. Le langage n'est plus ce par où passe la pensée pour métamorphoser le réel, mais devient ce qui l'automatise. Le langage véhicule la pensée, une pensée qui s'affranchit pour la circonstance (décrétée priorité nationale) d'un principe de

⁶⁴⁶ . Une solution serait d'étendre aux dons d'organes le principe du consentement éclairé.

⁶⁴⁷ . Dans d'autres cultures, c'est la disponibilité qui prime, d'où la vente d'organes.

⁶⁴⁸ . Nous pensons que le don solidaire s'inscrit dans le registre du donnant-donnant, alors que la générosité nous entraîne dans la sphère de la gratuité.

base, celui de tenir compte de la volonté des patients. Le taux de refus de don par les familles en France s'élevant en 2007 à 28%, il convient de constater qu'un tiers des patients à prélever ne le souhaiteraient pas⁶⁴⁹. On peut considérer que l'autorisation de prélèvement en l'absence de consentement des patients constitue dans la législation médicale actuelle un principe d'exception⁶⁵⁰ (non universalisable en morale) à la loi, un principe accordé par décret, sans débat véritable. Cet *hold-up* de la conscience du sujet peut se rapprocher de ce qu'Heidegger appelle consommation de l'Être dans l'usure⁶⁵¹, stigmatisant l'intrusion de la toute puissance de la technique dans le monde, lequel devient sous la pression de l'étant un non-monde, voire un immonde.

Il est licite dès lors, de s'interroger si de nouveaux principes d'exception ne viendront pas bientôt brouiller les cartes dans d'autres domaines⁶⁵².

Le terme potentiel nous interpelle dans le cas du prélèvement chez le patient décédé après arrêt cardiaque, car la loi autorise, lors de cette technique afin de réduire les délais pour l'obtention d'organes viables, le début du prélèvement sans aucune certitude quant à la volonté de refus de prélèvements exprimé par le défunt. Une situation qui engage le réanimateur à se désolidariser de l'éthique utilitariste pour agir selon une éthique de responsabilité à la fois envers le receveur et le patient prélevé.

Conclusion

Nous avons présenté deux exemples de responsabilité ressortissant à la morale et non à la déontologie, le légalisme ou la « *déontology* » utilitariste. Obéir à une déontologie ne suffit pas à rendre compte des exigences de l'exercice soignant. Les lois écrites ne suffisent pas à elles seules pour traiter de la morale. Les lois morales sont celles de la conscience car il en va du sens du mot responsabilité : je suis responsable parce que je suis présent et non seulement obéissant.

L'a priori du rejet du paternalisme au motif de l'infantilisation du patient repose sur une acception du paternalisme réduite à la seule bienveillance et méconnaît la sollicitation de la responsabilité du soignant par le patient. Un rejet global qui a pour conséquence celui de

⁶⁴⁹ . Le taux d'opposition aux prélèvements d'organes est resté stable de 30 à 32% entre 1999 et 2006 mais a chuté à 28% en 2007.

⁶⁵⁰ . Kant nous donne à réfléchir en n'admettant aucune dérogation à la loi !

⁶⁵¹ . Heidegger, *Essais et conférences, dépassement de la métaphysique*, 1958, Gallimard, p.107 : A l'époque où la puissance (technique) est seule à être puissante, c'est-à-dire où l'étant (l'homme), sans retenue ni réserve, fait pression sur l'Être pour être consommé dans l'usure, le monde est devenu non monde, dans la mesure même où l'Être est bien présent, mais sans puissance propre.

⁶⁵² . Nous pensons ici, bien évidemment, à l'euthanasie et au suicide assisté.

son aspect éthique avec les contresens afférents à la signification du mot consentement. Le *que feriez-vous* montre que le paternalisme peut être une modalité d'être-vers de la conscience morale du soignant. Ce qu'on appelle paternalisme n'est pas l'exercice d'un pouvoir mais d'une responsabilité requise et sollicitée par le patient. C'est elle qui évite à l'*usager* d'être transformé en *usagé* d'une matrice idéologique.

Ce n'est ni l'éthique utilitariste, ni l'injonction légale, ni une considération pragmatique qui guide l'action du réanimateur lors des prélèvements d'organe chez le sujet décédé après arrêt cardiaque. Ecartelé entre un impératif moral de respect de la dignité du patient et celui de solidarité envers les malades, entre un devoir-être et un devoir -faire, le réanimateur en appelle à sa conscience morale, obligée par le principe de non-malfaisance. L'exercice médical est à haut risque dès l'instant où cette pratique se réduit à une technique scientifiquement instruite mais dissociée de l'attention à la souffrance d'autrui et non respectueuse du droit à la vie et aux soins du malade en tant que personne.

Nos deux exemples posent la contrainte légale comme éthiquement caduque, pour en appeler à un autre type d'obligation : celle fondée sur la responsabilité. Parler d'éthique, c'est donc parler de responsabilité, responsabilité qui doit être re-conceptualisée et érigée comme principe premier et fondateur des principes de soins. C'est elle qui les ordonne dans un contexte de respect et de solidarité.

Le prélèvement à cœur arrêté questionne le consentement : peut-on faire de la somme des consentements individuels un consentement collectif ? Si chacun consent à être prélevé (on peut en concevoir l'hypothèse) on prélève tout le monde, dit la loi ! Sauf que cet argument formel ne pose pas la question éthique de sa validité : cet argument est vrai et seulement vrai qu'à la condition qu'il n'existe pas quelqu'un qui ne puisse (sans préjuger du résultat) consentir à l'être !

CONCLUSIONS

Notre thèse est de formuler que l'éveil à soi comme conscience de soi est aussi conscience de l'autre. Le fait d'être conscient, éveillé, implique déjà une relation et cette relation est éthique en ce qu'elle manifeste ses capacités d'ouverture sur l'altérité. Dès lors que je suis en éveil, je veille ! La conscience de soi est conscience morale en ce que cette conscience est aussi conscience de l'autre.

Une conscience qui n'envisage plus seulement la conscience comme conscience de soi ou pour soi mais comme rapport *par*⁶⁵³ l'Être à l'étant-humain. Une assertion qui fait de l'homme un animal métaphysique doté d'une partie ontologique, l'Être et d'une partie ontique, l'être. L'Être est cette part ontologique de l'étant-humain que chacun peut expérimenter dans son rapport envers son semblable car cette conscience, loin d'être l'apanage exclusif du soignant se manifeste dans l'*éthos* humain : il y a éthique dès qu'il y a relation. « Je suis conscient » ne signifie pas « j'ai conscience », je sais, mais « je suis présent » à autrui, une présence qui m'oblige à être, sous le contrôle de l'Être, lequel réveille et sort ma conscience de son sommeil dogmatique. Interface entre l'ontique et l'ontologique, la conscience morale, ouverte car structurellement in-quête, répond à l'appel de l'Être, et se projette, par sa raison pratique, vers l'être-humain dont elle est responsable : de l'humain à l'Être et retour, de l'ek-sistence à l'exister.

La conscience morale n'a pas pour objet la recherche du bonheur mais de répondre à l'être après convocation par l'Être. L'Être appelle d'une voix ontologique la conscience morale, médiatrice entre l'être et l'Être. La conscience morale n'est ni intrasubjective (de mon Être à ma conscience morale) ni intersubjective (de l'Être d'autrui à ma conscience morale) mais ontologique en ce que le temps de la co-présence (je suis conscient = je suis présent) la constitue nécessairement comme telle. La structure de la conscience morale n'est pas le remord mais ouverture à Autrui par l'Être, via l'in-quétude. Si c'est un dieu (celui des philosophes ou un autre) qui introduit de l'Être dans l'étant-humain et le rend in-quêt à l'être, le retour de la conscience morale vers ce dernier n'est pas, lui, de nature divine mais engage la responsabilité de l'homme. Une responsabilité de la conscience morale envers l'être qui n'est pas laissée au seul acte de sa liberté, qui n'est pas obéissance mais s'inscrit dans un devoir comme acte moral. Cette responsabilité doit-être reconceptualisée et érigée comme principe premier et fondateur des principes de soin : c'est elle qui les ordonne dans un contexte de respect et de solidarité.

⁶⁵³ . Nous soulignons

Alors que la relation de la conscience morale à l'Être répond à une question ontologique : qu'est-ce que l'Être, comme porteur d'in-quiétude, celle de la conscience morale à l'être, répond à une question de l'Être de nature existentielle : *pourquoi y a-t-il de l'Être ?* La relation clinique est un exemple privilégié de déploiement de la conscience morale dans son lien à l'Être.

Bibliographie citée dans le texte

- Alquié Ferdinand, *Descartes René*, Encyclopedia Universalis.
- Aristote, *Métaphysique, t1, Livre A-Z*, trad. Tricot Vrin, 2000.
- Aristote, *Métaphysique, t2, Livre H-N*, trad. Tricot Vrin, 2004.
- Aristote, *Ethique à Nicomaque*.
- Aristote, *Sur la nature (Physique II)*, trad. L. Couloubaritsis, Vrin, 1991.
- Aristote, *Organon, Catégories, de l'interprétation*, trad. J. Tricot, Vrin, 1994.
- Aristote, *de anima*, trad. Tricot, Vrin, 1995.
- Arendt Hannah, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?* Heidegger, Rivages Poche, Petite Bibliothèque, 2002.
- Arendt Hannah, *Conditions de l'homme moderne*, Agora, Calmann-Levy, 1983.
- Aubenque Pierre, *La prudence chez Aristote*, Quadrige, PUF, 1963.
- Aubenque Pierre, *Le pro blème de l'être chez Aristote*, PUF, 2005.
- Aubenque Pierre, *Les dérives et la garde de l'être*, in « Heidegger, l'énigme de l'être », Jean François Mattéi, PUF, 2004.
- Audier Serge, *Léon Bourgeois : fonder la solidarité*, Ed. Michalon, 2007.
- Bergson, *Le rire*, 1924.
- Bergson Henry, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, réed. 1954.
- Bernard Claude, *Introduction à la médecine expérimentale*, 1885.
- Blanc Cl. J., *Le sujet, l'être et le devenir conscient*, Ey, Cahiers Henry Ey 8-9, Résumés, A propos de la seconde édition de « la conscience » de H. Ey.
- Boles Michel, *Prélèvement à cœur arrêté*, Etude, 14 rue d'Assas, Paris, 2008, 4096, p. 619-630.
- Bourgeois Bernard, *Le droit naturel de Hegel*, Commentaires, Vrin, 1986.
- Bruaire Claude, *Hegel*, Encyclopedia Universalis.
- Bruaire Claude, *La dialectique*, Que sais-je ? PUF, 363, 1993.
- Bruaire Claude, *L'être et l'esprit*, PUF, 1983.
- Changeux Jean Pierre, *L'homme neuronal*, Fayard, 1983.
- Changeux Jean Pierre, Ricoeur Paul, *Ce qui nous fait penser, la Nature et la Règle*, Odile Jacob, 2008.
- Canto-Sperber Monique, *Ménon*, Flammarion, 491, note 107.
- Code de Déontologie médicale, Préface Paul Ricoeur, Paris, Seuil-essais, 1996.
- Comte-Sponville André, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, L.G.F., Seuil, « Points », 2001.
- Comte-Sponville André, *L'hallucination, le rêve et la pensée, une philosophie pour le cerveau* ; Rev. Neurol, Paris, 2007, p. 759-61.
- Conche Marcel, *Préface à l'Être de Parménide*, Catherine Colbert, Kime, 1993.
- Courtine Jean François, *La question de l'être, sens de la question et question du sens*, in « Heidegger, l'énigme de l'être », Jean François Mattéi, PUF, 2004.
- Dagognet François, *La raison et les remèdes*, Paris, PUF, Dito, 1984.
- Damasio Antonio, *Le sentiment de soi-même : corps, émotions, conscience*, Odile Jacob, Paris, 1999.
- Danton Dereck, *L'émergence de la conscience de l'animal à l'homme*, Flammarion, 1998.
- Dastur Françoise, *Heidegger, dépassement de la métaphysique*, in « La philosophie allemande, de Kant à Heidegger », sous la direction de Dominique Folscheid, PUF, 1993.
- Dastur Françoise, *Heidegger et la question du temps, Interprétation du Dasein comme souci*, PUF, 1990.
- Daval René, *G E Moore et la critique de l'utilitarisme hédoniste de H Spencer*, *Revue de métaphysique et de Morale, Connaissance, nature et sens communs* : G E Moore, n°3, 2006.
- Debru Claude, *Le possible et les technologies*, avec la collaboration de Pascal Nouvel, PUF, 2003.
- De Koninck Thomas, *De la dignité humaine*, PUF, Quadrige, 1995.
- De Saint-Exupéry Antoine, *Le petit Prince*, folio, 3200.
- Descartes, *Lettre préface des Principia philosophiae*, Traduction Clerselier, 1647.

- Descartes, *Traité des passions de l'âme*..
- Descartes, *Correspondances avec Elizabeth*, Flammarion, 1989.
- Descartes René, *le discours de la Méthode*, Livre de poche, 2593.
- Descartes, *Méditations métaphysiques*, Livre de poche, 4600.
- Dostoïevski, *Les possédés*, Livre de Poche, 695.
- Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, Livre de Poche, 4626.
- Dubois Christian, *Heidegger, introduction à une lecture*, Seuil, 2000.
- Edelman Gerald M, *Biologie de la conscience*, Paris, Odile Jacob, Point, 1992.
- Edelman G M, *Comment la matière devient conscience*, Odile Jacob, 2001.
- Engelhardt, Tristram Jr, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, 1986.
- Ey H, *La conscience*, Préface de la première édition, Desclee de Brouwer.
- Ey H, *La conscience*, Encyclopedia Universalis.
- Fagot-Largeault A, Lemaire F, Ghanassia J P, *Consentement éclairé et recherche clinique*, Paris, Flammarion Sciences, 1994.
- Foessel Michaël, *Esprit, face aux nouvelles indignations : quelle pensée critique ? « Être reconnu, droit ou fantasme » ?* Seuil, juillet 2008, p. 61-75.
- Folscheid Dominique, *Le complexe déontologique : de l'éthique à la déontologie et retour*, In *déontologie médicale*, 2007, PU-AP.
- Foldscheid Dominique, *l'embryon ou notre plus que prochain*, *Ethique, la vie en question*, Ed. Universitaires, 1992, n° 4, p.38.
- Folscheid, Dominique, *le test de Socrate*, *Ethique, la vie en question*, Ed. Universitaires, 1994, n° 14, p. 7-28.
- Folscheid Dominique, *Les grandes dates de la philosophie classique, moderne et contemporaine*, Que sais-je ? PUF, 1996.
- Folscheid Dominique, *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Hegel, PUF.
- Folscheid Dominique, Feuillet-Le-Mintier, Mattéi Jean François, *Philosophie, éthique et droit de la médecine*, Paris, PUF, 1993.
- Frege Gottlob, *Les fondements de l'arithmétique*, Trad. Claude Imbert, Paris, Ed. Seuil, 1969.
- Frege Gottlob, *Ecrits logiques et philosophiques*, Trad. Claude Imbert, Paris, Seuil, 1971.
- Gauchet Marcel, *La condition historique*, Folio, 2003.
- Geoffroy Michel, *La patience et l'inquiétude*, Paris, Romillat, 2004.
- Geoffroy Michel, *Un bon médecin*, Contretemps, La table Ronde, 2007.
- Gilson Etienne, *The Unity of Philosophical Experience*, Scribner's Sons, New York.1937.
- Gilson Etienne, *L'Être et l'essence*, Textes philosophiques, Paris, Vrin, troisième édition, 2000.
- Girard René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, 1978.
- Graftieaux Jean Pierre, *J'ai peur ou la Pangoisse*, Mémoire master philosophie pratique, 2005, UMLV, Professeur Folscheid.
- Graftieaux Jean Pierre, Pacific Christophe, Chays André, *Du paternalisme ou que feriez-vous à ma place ?* *Ethique et Santé*, Elsevier Masson, 2007, 4, p. 85-91.
- Grillo Eric, *La philosophie du langage*, Mémo Seuil, 1977.
- Grondin, Jean, *Pourquoi réveiller la question de l'être*, in Heidegger, l'énigme de l'être, Jean François Mattéi , PUF, débats philosophiques, 2004.
- Guérit Jean Michel, *L'évaluation neurophysiologique des comas, de la mort encéphalique et des états végétatifs*. *Neurophysiologie clinique*, Solal, 2001.
- Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §157. Hegel, trad. J L Viellard-Baron.
- Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Trad. Garniron, Tome 3.
- Hegel, *Esthétique*, PUF.
- Hegel, *Phänomenologie der Geistes*, 1807, Ed. F. Meiner, 1949. Trad. J. Hyppolyte : *La phénoménologie de l'Esprit, (PhE)* éd. Aubier-Montaigne, 1941.

- Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, la science de la logique*, Trad. Bourgeois, 1994, Vrin.
- Hegel, *Philosophie du droit*, §135.
- Heidegger, *Essais et conférences, le Logos*, Gallimard, 52, 1958.
- Heidegger, *Être et temps*, 1927.
- Heidegger, *Essais et conférences, l'homme habite en poète*, Gallimard, 1958.
- Heidegger, *Essais et conférences, dépassement de la métaphysique*, Gallimard, 1958.
- Henry Michel, *La barbarie*, Quadrige, PUF, 1987.
- Henry Michel, *Voir l'invisible, sur Kandinsky*, Quadrige, 1998.
- Houdé O, Mazoyer B, Tzourio-Mazoyer, *cerveau et psychologie*, PUF, 2002.
- Houssert Emmanuel, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, Points-Essais, 2000.
- Hume David, *Traité de la nature humaine*, trad. Leroy, 2 vol., Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- Husserl E, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. fr. M de Launay, Paris, PUF, 1994.
- Illich Ivan, *Energie et équité*, 1975.
- Jaunait Alexandre, *la relation de coopération médicale et l'asymétrie médecin-patient*, Sciences sociales et santé, vol.2, 2007.
- Jonas Hans, *Le principe responsabilité*, Champs-Flammarion, 402. Ed. Le Cerf, 1990.
- Jonas Hans, *Surcroît de responsabilité et perplexité*, Esprit, Nov. 1994.
- Kahn Axel, *Ethique de l'information médicale, bulletin de l'Ordre*, Conseil de l'Ordre, 6 Juin 2007.
- Kant, *Fondements de la métaphysique de mœurs*, livre de Poche, 4622.
- Kant, *Critique de la Raison pure*, traduction et présentation d'Alain Renault, Aubier.
- Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave, 1964.
- Kaplan Francis, *Des singes et des hommes, la frontière du langage*, Fayard, 2001.
- Kierkegaard Sören, *Post-scriptum aux miettes philosophiques, le problème subjectif*, Trad. Paul Petit, Gallimard, 1941.
- Kierkegaard Sören, *Le concept de l'angoisse*, trad. fr. de Knud Ferlov et Jean Jacques Gateau, Paris, Gallimard, 1990.
- Kierkegaard Sören, *Miettes philosophiques*, Gallimard, 1990.
- Kurzweil Ray, *The singularity*, 2005. Les Echos; Science/ Interview, Vendredi 25 et samedi 26 novembre 2005.
- Lacroix Jean, *Kant et le kantisme, Que sais-je ?* PUF, 1966.
- Lalau Jean Daniel, *La Métabole*, Thèse de philosophie, Paris, 2008.
- Le Monde 2, *Conscience animale, à quoi pensent les animaux ?* Aout 2007.
- Lettre de l'espace-éthique AP-HP, Paris, n° 15-16-17-18, Hiver-été 2002.
- Le Blanc Guillaume, *Esprit, face aux nouvelles indignations : quelle pensée critique*, « l'épreuve sociale de la reconnaissance ». Seuil, juillet 2008, p. 127-143.
- Levinas Emmanuel, *Ethique et Infini*, Fayard, 1982.
- Levinas Emmanuel, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1961.
- Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata-Morgana, 1972.
- Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de poche, Biblio-essais, 1978.
- Levinas Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, neuvième édition, 2007.
- Lewis C S, *L'abolition de l'homme*, 1974, éditions Raphaël pour la traduction française, 2000.
- Locke, *Essai sur l'entendement humain, Livre I et II*, Traduction, préface, notes, index, Jean Michel Vienne, Vrin, 2001.
- Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 1805.
- Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, Œuvres, t VII, Vrin, (sous la direction de F A Zouvi). Maine de Biran, *la vie intérieure*, Bruce Begout, Payot.
- Maître Eckhart, *Traité et Sermons*, trad. Alain de Libera, G F-Flammarion, 1993.
- Mattéi Jean François, *De l'indignation*, La Table ronde, 2005.

- Mattéi Jean François, *L'énigme de la pensée*, Chemins de la pensée, Ed. Ovadia, 2006.
- Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Biran et les philosophes du Cogito, Vrin.
- Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Millon-Delsol Chantal, *Les fondements de l'idée de dignité humaine*, Ethique, la vie en question, 4, Ed. Universitaire, 1992.
- Morin Edgar, *La Méthode, Tome 1, la nature de la nature*, Seuil, 1977.
- Mounier Emmanuel, *Le personnalisme*, PUF, 1949.
- Mourgeon E. *La décision d'arrêt des soins en fin de vie : la face cachée du malaise*, AFAR, Paris, Elsevier, 2003, vol 22, p. 262-263.
- Naccache Lionel, *Le nouvel inconscient, Freud, Christophe Colomb des neurosciences*. Anatomies de la conscience, Odile Jacob, 2006.
- Nancy Jean Luc, *L'intrus*, Ed. Gallilée, coll. Lignes fictives, 2000.
- Nietzsche, *Posthume*, 1885-1886, *Volonté de puissance*, Gallimard, t I.
- Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, 1886, Flammarion, 2000.
- Pacific Christophe, *Ethique du consensus : éloge du dissensus*, Mémoire de Master d'éthique médicale et hospitalière, UMLV, 2003. Thèse Paris, 2008.
- Papaioannou Kostas, *Hegel, 2*, Philosophie de tous les temps, Ed. Seghers, 1962.
- Parménide, *De la nature*, 299 fr., 32-49, cité par Dupont B M. *Être humain ou l'essence d'une vie*, in penser la médecine, Paris, Ellipses, 2002.
- Parmentier Marc, *Introduction à l'essai sur l'entendement humain de Locke*, PUF, 1998.
- Pascal, *fragt 172*, Ed. Brunshvicg.
- Pico della Mirandola Giovanni, *De dignitate hominis*, trad. Cordier P M, Bologne, 1957.
- Pierron Jean Philippe, *Une nouvelle figure du patient*, Sciences sociales et santé, vol. 2, juin 2007.
- Platon, *Phèdre*.
- Platon, *Théétète*.
- Platon, *La République*.
- Platon, *Le Banquet*.
- Platon, *Ménon*.
- Platon, *Sophiste*.
- Rey Olivier, *Itinéraire d'un égarement, du rôle de la science dans l'absurdité contemporaine*, Seuil, 2003.
- Rey Alain, *Dictionnaire historique de la langue française*, Le Robert, 1998.
- Ricoeur Paul, *Le respect*, dirigé Catherine Audard, Ed. Autrement, Séries morales n° 10 Paris, 1993.
- Ricoeur Paul, *soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- Ricoeur Paul, *Discours et communication*, Carnets, l'Herne, 2005.
- Ricoeur Paul, *le juste entre le légal et le bon*, Esprit, Septembre 1991.
- Sartre Jean Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1970.
- Sartre Jean Paul, *Situations, I*, Gallimard, 1949.
- Sartre Jean Paul, *La transcendance de l'ego, esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 1981.
- Scheler Max, *Formalisme en éthique*, Trad. M de Gandillac, Gallimard, 1955.
- Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, PUF, 1996.
- Serres Michel, *Les cinq sens*, Grasset, 1985.
- Shomaker Sidney et Swinburne Richard, *Personal Identity*, Oxford, 1984.
- Soulez A, *Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage*, trad. Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits, Paris, PUF, 1985.
- Svandra Philippe, *L'autonomie comme expression des capacités*, Ethique et Santé, 4-2 Masson, Elsevier, 2007.
- Taylor A E, *Critical Notice on Jaeger's « Aristoteles »*, Mind, 1924.
- Térestchenko Michel, *Un si fragile vernis d'humanité*, Recherches, MAUSS, Paris, 2005.
- Tolstoï, *La mort d'Ivan Ilitch*.
- Tzitzis Stamatios, *Qu'est-ce que la personne ?* Paris, Armand-collin, 1999.
- Vacquin Monette, *Main basse sur le vivant*, Fayard, 1999.
- Vauclair Jacques, *L'intelligence de l'animal*, Seuil, 1995.

Velut Stéphane, *l'illusion perfection du soin, essai sur un système*, Paris, l'Harmattan, 2004.

Vernant Denis, *Introduction à la philosophie de la logique*, Philosophie et langage. Ed. Pierre Mardaga, Bruxelles, 1986.

Wahl Jean, *Introduction à la pensée d'Heidegger*, Livre de poche, biblio, 4262.

Wisser Richard, *Martin Heidegger im Gespräch*, Fribourg/Munich, 1970.

Wittgenstein Ludvig, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. fr. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1961.

Young GB, Pigott SE. *Neurobiological basis of consciousness*. Arch Neurol 1999; 56; 153-157.

Zarifian Edouard, *Voir le cerveau penser*, Le Monde, Paris, 24 avril 2004, p. 24.

Index nominum

- Aldomovar, 93
Alquié, 66
Arendt, 91, 98, 146
Aristote, 26, 29, 30, 31, 68, 127, 128, 129, 130, 138, 139, 160, 161, 173, 194, 195, 197
Bernard, 80
Boèce, 63
Boles, 212
Bourgeois, 40, 42, 45, 46, 188, 215
Bruaire, 38, 39, 52, 134
Canto-Sperber, 123
Changeux, 18, 19, 21, 23, 24
Comte-Sponville, 23, 202
Conche, 137
Courtine, 143
Dagognet, 119
Damasio, 18, 73
Danton, 72
Dastur, 142, 144, 145, 177, 186, 189
Daval, 106
De Konninck, 103, 161
Debru, 213
Descartes, 29, 33, 34, 35, 36, 41, 45, 48, 49, 50, 51, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 66, 67, 75, 82, 88, 111, 213
Dostoïevski, 157
Dubois, 165
Edelman, 18, 21
Engelhardt, 96, 105
Ey, 15, 16, 17, 20, 23, 31
Fagot-Largeault, 131
Foessel, 37
Folscheid, 23, 24, 25, 38, 46, 64, 99, 100, 105, 113, 127, 131, 171, 197, 199, 200, 214, 215
Frege, 54
Gauchet, 142
Geoffroy, 24, 78, 83, 84, 89, 123, 124, 125, 146, 166, 172, 178, 179, 182, 210
Gilson, 29, 136, 137, 138, 139, 140, 145, 172
Graftieaux, 95, 106, 171, 201, 210
Grillo, 14, 54
Grondin, 142, 145
guérit, 148
Hegel, 6, 31, 37, 38, 39, 40, 42, 45, 46, 48, 54, 69, 70, 73, 75, 86, 94, 99, 177, 179, 188, 201, 204
Heidegger, 38, 42, 106, 109, 110, 122, 132, 138, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 152, 153, 156, 164, 166, 172, 173, 176, 187, 189, 199, 217
Henry, 20, 22, 25, 31, 115, 150
Honneth, 103
Houdé, 23
Housset, 83
Hume, 42, 71
Husserl, 68, 83, 84, 87, 88, 116, 144, 146, 173
Illich, 189
Jaunait, 131
Jonas, 124, 207, 208
Kahn, 122
Kant, 38, 41, 42, 43, 44, 49, 55, 70, 71, 75, 83, 86, 88, 101, 102, 109, 126, 127, 139, 155, 172, 185, 186, 187, 190, 217
Kaplan, 73
Kierkegaard, 28, 172, 203
Kurzweil, 22
Lacroix, 190
Lalau, 154
Levinas, 14, 15, 109, 112, 124, 140, 141, 146, 147, 175, 191, 192, 193, 204
Lewis, 23
Locke, 34, 45, 47, 48, 49, 88
Maine de Biran, 34
Maître Eckhart, 69
Marion, 114
Mattéi, 15, 105, 108, 142, 143, 145, 153, 187
Merleau-Ponty, 34, 64, 205
Millon-Delsol, 101, 103
Morin, 93, 167
Mounier, 132
Mourgeon, 95
Naccache, 19, 21
Nancy, 215
Nietzsche, 42, 53, 54, 186, 188
Pacific, 131, 132, 201, 209
Papaioannou, 38, 39, 46
Parménide, 137, 142, 177
Pascal, 15, 110, 114, 115, 145, 174, 213
Pierron, 122
Platon, 26, 27, 28, 29, 31, 53, 68, 123, 125, 128, 129, 137
Rey, 24, 27, 198

Ricoeur, 21, 24, 71, 76, 86, 98, 104, 119,
120, 121, 123, 129, 145, 179, 198, 199,
200
Sartre, 89, 172, 175
Scheler, 187
Schopenhauer, 187, 190
Serres, 118, 168
Shomaker, 71
Soulez, 55
Svandra, 86, 93, 214
Taylor, 129

Térestchenko, 147
Tolstoï, 161
Tzitzis, 69
Vacquin, 65
Vauclair, 72
Velut, 80, 170
Wahl, 109
Wisser, 150
Wittgenstein, 54, 55
Young, 21
Zarifian, 25