

VARIÉTÉS

LA BIOÉTHIQUE ENTRE PHILOSOPHIE POLITIQUE,
ÉTHIQUE DE LA VULNÉRABILITÉ ET TECHNIQUE JURIDIQUE.

AUTOUR D'UN LIVRE DE CORINE PELLUCHON,
L'AUTONOMIE BRISÉE. BIOÉTHIQUE ET PHILOSOPHIE,
PUF, « LÉVIATHAN, 2009 ».

PRÉSENTATION DE CORINE PELLUCHON

La bioéthique, un laboratoire pour la pensée

La philosophie s'enrichit en prenant la mesure des défis que représentent les pratiques médicales et les biotechnologies. Leur impact sur les institutions, sur les processus de délibération et sur la démocratie elle-même, mais aussi sur la conception que nous avons de l'humanité de l'homme nous conduit à revisiter la plupart des catégories qui gouvernent l'éthique et la politique et servent de fondement aux décisions judiciaires. La bioéthique, loin d'être une sous-spécialité, une simple branche de la philosophie morale ou une discipline réservée à des experts, est un laboratoire pour la pensée. Celle-ci est invitée à une certaine créativité, parce que les dilemmes auxquels la médecine et les techniques nous confrontent nous obligent à préciser le sens de notions auxquelles nous sommes habitués et que nous tenons pour naturelles, alors qu'elles ont été élaborées par des penseurs modernes dans un contexte particulier et que leur contenu a subi des changements significatifs, surtout depuis ces dernières décennies. C'est ainsi que les notions d'autonomie, de dignité de la personne, de sujet du droit et la manière dont nous pensons le rapport de ce dernier au moi charnel doivent être précisées. De même, le couple justice/égalité et l'idée que nous nous faisons de la solidarité doivent être examinés à la lumière de situations qui les mettent à l'épreuve. Ainsi, les problèmes posés par la répartition d'organes à transplanter, où la demande est supérieure à l'offre, l'accès aux soins lors d'une pandémie grippale et, de manière générale, l'allocation des ressources de santé au sein d'une population vieillissant emettent au défi l'opposition classique entre utilitarisme et libéralisme égalitaire.

Tout en reconnaissant l'importance de la conception kantienne de la dignité de la personne qui subordonne une expérimentation scientifique ou thérapeutique à l'obtention du consentement libre et éclairé du sujet, nous pouvons nous demander si le respect du principe d'autonomie, qui est le principe majeur de l'éthique médicale, ne passe pas par l'examen des qualités et de l'engagement qui sont nécessaires de la part d'une équipe médicale afin que l'individu exerce son autonomie, souvent compromise par la peur, la douleur, la colère, le déni et les autres effets de la maladie. De plus, certaines demandes de patients et certaines revendications montrent que le contenu de cette notion a changé : loin de s'identifier à l'universalité de la maxime, à l'obéissance à la loi de ma raison, l'autonomie tend à devenir l'expression des désirs individuels dans ce qu'ils ont de plus particulier.

Enfin, on peut se demander si la conception classique de l'autonomie, qui suppose la capacité à décider par soi-même et donc la possession de la raison et du langage, rend compte de l'accompagnement d'une personne souffrant de la maladie d'Alzheimer. Comment penser la dignité et l'humanité d'un être qui a perdu le sens fonctionnel des objets, ne parle plus et n'a plus la faculté de s'auto-déterminer et de saisir sa vie comme un tout ? Une telle question invite à penser l'humanité et même l'identité au-delà de ce que Ricœur appelle l'identité narrative, qui requiert la mémoire. Bien plus, ne serait-il pas possible de concevoir une forme d'autonomie chez ces malades qui ont des désirs, des préférences, et même des valeurs, c'est-à-dire qu'ils s'estiment eux-mêmes à la réalisation de certaines activités, manifestent leur détente ou leur détresse ? L'autonomie désignant à la fois la capacité à avoir des désirs et des valeurs et la capacité à les traduire dans les actes et la maladie d'Alzheimer affectant la deuxième capacité, le problème est d'éviter d'abandonner ce type de malade en le laissant prostré dans sa chambre sans pour autant décider systématiquement à sa place et combler sa vacance, ce qui représente une forme de violence. Cette troisième voie suppose que les soignants sauront comprendre ce qu'il exprime et prendre des risques calculés afin de trouver des activités susceptibles de lui correspondre.

Cette reconfiguration de la notion d'autonomie nous permet de déplacer l'accent du problème du paternalisme – illustré par l'opposition classique entre l'autonomie du malade et la bienfaisance médicale – à la question de la responsabilité médicale. Celle-ci suppose que l'on prenne la mesure des degrés de l'autonomie et de tout ce qui la limite, qu'il s'agisse des effets de la maladie et des traitements ou des préjugés culturels. Cette perspective conduit à rechercher quelles qualités sont requises de la part des médecins afin que ceux-ci parviennent à prendre les bonnes décisions dans des situations difficiles qui ne sont jamais exemptes d'incertitude. Ainsi, tout en profitant des travaux réalisés depuis plus de trente ans en éthique médicale, notamment depuis la publication à la fin des années soixante-dix de *The Principles of Medical Ethics* de T. Beauchamp et J. Childress, nous pouvons aujourd'hui articuler ces principes de l'éthique médicale (autonomie, bienfaisance, non-malfaisance, justice) en leur donnant un contenu plus précis et en bénéficiant aussi de ce que nous apporte l'éthique des vertus d'inspiration aristotélicienne. Il s'agit d'en tirer les conclusions qui s'imposent en ce qui concerne la formation des futurs soignants

et la contribution des sciences humaines à ces disciplines et peut-être à la société, cette contribution ne passant pas forcément par l'institutionnalisation de la bioéthique ni, de manière générale, par le recours à des experts.

Cependant, l'apport spécifique du philosophe ne s'arrête pas au premier niveau du jugement médical, qui est celui de la relation entre un patient et son médecin. Elle ne s'arrête même pas au deuxième niveau, que Ricœur appelle déontologique parce qu'il renvoie aux normes mentionnées par les associations de professionnels. Ces normes donnent un contenu aux principes utilisés en médecine en même temps qu'elles réaffirment l'importance des droits de l'homme (Code de Nuremberg, Déclaration d'Helsinki, Rapport Belmont, Convention d'Oviedo, etc.). Toutefois, la contribution du philosophe porte sur l'articulation de ces deux premiers niveaux au troisième qui concerne les choix et fins de la société. C'est la raison pour laquelle les questions dites de bioéthique exigent le passage de l'éthique à la philosophie politique au sens fort du terme. Ce passage constitue le premier volet de mon travail.

Bioéthique et philosophie politique

Tout en ayant conscience de tout ce que nous devons, en termes de droits civiques, à la philosophie des droits de l'homme, on peut se demander si le vocabulaire des droits et de l'égalité suffit à légiférer lorsqu'il est question d'interdire ou d'autoriser le clonage reproductif ou même de réfléchir à l'éventualité d'utiliser les thérapies géniques somatiques et germinales dans un but mélioratif. De même, la question de savoir s'il faut légaliser l'euthanasie et le suicide assisté renvoie à un examen sur la comptabilité ou l'incompatibilité entre cette pratique et les valeurs qui soutiennent nos institutions, qu'il s'agisse de la pratique de la médecine ou de la prise en charge des vieillards déments et des personnes handicapées. On peut, par exemple, relever la contradiction existant entre, d'une part, l'accompagnement de ces personnes, la conception de la solidarité sur laquelle elle repose et les efforts qui sont faits, dans notre pays, pour intégrer ceux que des critères élitistes tendent à exclure et, d'autre part, les arguments en faveur de la légalisation de l'euthanasie. Ces arguments impliquent qu'un individu n'ayant plus ses facultés intellectuelles ne peut mener une vie digne de ce nom et qu'il n'a pas sa place dans notre société. On pourra aussi s'interroger sur le rapport entre individu et communauté qui sous-tend ces revendications pour « le droit de mourir dans la dignité » et se demander si l'ouverture d'un droit à la mort serait conforme à la philosophie des droits de l'homme, ce qui est loin d'être sûr.

Autrement dit, en bioéthique, *le philosophe politique ne dira pas si une pratique est bonne ou mauvaise en soi, mais il réfléchira à son impact moral sur le sens des institutions. Il relèvera également les contradictions qui peuvent exister entre les idéaux qui sont sous-jacents à nos lois et légitiment certaines interdictions et les demandes ou revendications relatives à telle ou telle pratique médicale ou à l'application des biotechnologies.* Tel est le fil directeur de mon analyse des questions dites de bioéthique. Cela m'a conduit, en précisant la méthode de philosophie politique que cette analyse implique, à reprendre la question centrale de mon travail, à savoir

l'articulation entre droit et valeurs qui serait propre à répondre aux défis posés au libéralisme.

Ceux qui parlent d'encadrer les techniques supposent que le droit ne servira qu'à prévenir des dérives ou à creuser davantage les inégalités sociales. Ils n'imaginent pas que ces pratiques peuvent remettre en question les habitudes ou dispositions qui soutiennent l'exercice effectif de la démocratie. Or, les défis liés à la bioéthique soulignent les insuffisances, voire les contradictions du libéralisme ou d'un certain libéralisme. Ainsi, la philosophie politique peut trouver, dans cette confrontation avec la bioéthique, l'occasion de remettre *en question certains présupposés politiques, en particulier l'idéal de la neutralité axiologique de l'État*, l'idée qu'il faille, en politique, s'abstenir de fonder les décisions sur une vision substantielle du bien. En même temps, cette critique ou cette autocritique du libéralisme est surtout une tentative pour *le compléter*, pour l'enrichir, car elle s'effectue sur la base et pour le compte du libéralisme, c'est-à-dire en acceptant le fait du pluralisme et la distinction entre la sphère publique et la sphère privée qui exclut toute fondation religieuse ou théologique du politique. Cette défense de la laïcité ne signifie pas que les religions n'aient rien à nous enseigner sur l'homme ni qu'elles doivent être exclues de toute interrogation sur les sources de la moralité et du politique.

L'enjeu était donc de mettre au point une méthode de philosophie politique permettant de dépasser deux impasses : la première est l'éthique minimale qui fait du respect de la liberté individuelle et du consentement le critère principal des choix individuels et des décisions collectives. Loin d'être minimale, cette éthique aboutit la plupart du temps à accepter toute pratique. Elle cautionne également une certaine idée de l'homme dont la liberté, pensée comme la capacité à faire des choix et à en changer et donc définie de manière négative, serait le caractère essentiel. Cette éthique prétendument minimale ne permet même pas le maintien d'une société fondée sur des valeurs que portant ses partisans reconnaissent comme fondamentales. Par exemple, ceux qui plaident pour un usage mélioratif des thérapies géniques disent que ces dernières augmentent les chances d'un individu, sa capacité à faire des choix. Cependant, ils oublient que la liberté des uns s'oppose à celle des autres, les personnes n'ayant pas équipé leur progéniture d'atouts leur permettant de réussir à l'école, au travail, dans tous les domaines où il y a une certaine compétition, se voyant contraints d'utiliser eux aussi ces pratiques. Ainsi, cette éthique minimale ne peut défendre concrètement l'idéal d'égalité que, par ailleurs, elle ne cesse de célébrer. L'autre impasse est la bioéthique religieuse. Celle-ci a le mérite de rappeler qu'il est difficile de faire l'économie, en particulier en bioéthique, de toute réflexion sur la condition humaine et même sur la nature humaine. Cependant, elle utilise des catégories qui, présupposant la foi, excluent une partie des citoyens et ne peuvent servir de fondement au politique. Il s'agissait donc d'articuler les questions dites de bioéthique aux choix de société et aux fins de l'homme, mais en évitant ces deux voies.

J'ai trouvé, chez certains philosophes communautariens, mais aussi en réfléchissant à un travail mené auprès de petites communautés de soignants, une méthode pouvant aider à articuler le droit et la morale de manière immanente,

en m'appuyant sur ce qu'Hegel appelait la *Sittlichkeit*, la réalité morale telle qu'elle s'exprime dans le droit, en particulier dans les lois, mais aussi dans les coutumes ou dispositions qui soutiennent nos institutions. Cette méthode est au cœur de la première partie de *L'Autonomie brisée*.

Cette partie qui dénonçait les insuffisances de l'éthique minimale impliquait aussi une critique mesurée de l'éthique et de la justice procédurales, c'est-à-dire du consensus par recoupement de Rawls, et une réflexion visant à enrichir l'éthique de la discussion de Habermas. Même si ces éthiques fondées sur le primat du juste sur le bien, dans les versions raffinées qu'en ont donnée respectivement Rawls et Habermas, ne suffisent pas pour délibérer de manière sage en bioéthique, il est nécessaire de réintégrer, à un certain moment, les règles qu'ils mettent en place. Ces règles sont le seul moyen que nous ayons de faire dialoguer ensemble des personnes qui ont des positions opposées. Elles sont également précieuses pour soumettre à la délibération publique les résultats du travail d'explicitation des valeurs phares d'une communauté. Le problème est de savoir *quand* on se met autour de la table et s'il n'y a pas un travail préalable à faire afin de dégager des valeurs ou conceptions du bien propres à une communauté. L'éthique de la discussion pourrait même servir à faire émerger non seulement des normes universalisables dans tel ou tel domaine, mais aussi des conceptions du bien qui informent, plus ou moins implicitement, nos institutions et nos pratiques de la justice et renvoient aux conceptions de l'homme et de la solidarité que nous continuons d'honorer.

Cette idée d'appliquer à la bioéthique cette méthode inspirée par C. Taylor et M. Sandel a été renforcée par ma rencontre avec des soignants. Certains services que j'ai visités, comme celui du professeur Puybasset à la Pitié-Salpêtrière, se caractérisaient par une vision commune, qui n'excluait pas les tensions, mais permettait de décider, par exemple, d'un arrêt de traitement chez un malade chez lequel le pronostic de récupération de ses fonctions cérébrales était pessimiste et qui était dans un état paucirelationnel, ne permettant pas la communication avec ses proches et avec l'entourage. Ce socle de valeurs qui est en quelque sorte la charte d'une équipe médicale ne fait pas disparaître les oppositions qui viennent la plupart du temps de la manière qu'ont les soignants de gérer l'incertitude. La détermination des valeurs implicites qui guident les pratiques, précisent l'appropriation par un service de la loi et même des bonnes pratiques énoncées par une société savante, n'exclut pas un travail personnel que chaque soignant fera pour son compte.

En visitant une unité de soins palliatifs dirigée par le Dr Gilbert Desfosses, à l'hôpital de la Croix-Saint-Simon, à Paris, j'ai compris qu'il fallait distinguer l'énumération des valeurs fondamentales qui permettent aux membres d'une équipe de travailler ensemble et qui sont la signature de cette équipe, ce dont elle se porte garante et qui peut intégrer l'énumération des qualités ou vertus que chaque soignant devra acquérir, de l'analyse par chacun de son vécu. Cette dernière analyse, qui passe par un retour phénoménologique aux actes de conscience, permet de séparer les visées intentionnelles, c'est-à-dire ce que l'on vise dans une pratique ou un geste, des affects psychologiques qui renvoient à ses propres peurs ou à ce que la maladie et la mort de l'autre déclenchent en soi.

Ce travail à plusieurs niveaux est très important, surtout quand il y a un ressenti différent de la part du personnel, comme dans les unités de soins palliatifs où les infirmières et les médecins n'ont pas la même manière de se rapporter à la sédation palliative.

Pour dégager les valeurs phares d'une équipe, on procède à des entretiens avec les différents membres, on les soumet à des questionnaires les invitant à expliciter les principes guidant leurs pratiques et à mettre en avant, à l'occasion de tel ou tel cas, la vision de la vie et de la mort dont ils témoignent, mais aussi ce qu'ils refusent, les limites qu'ils se fixent. Ce travail, mené sur de petites communautés de soignants, pourrait être réalisé pour le compte d'une grande communauté. Il s'agirait de traduire des principes implicites qui gouvernent les pratiques et de reformuler les valeurs communes qui soutiennent nos institutions puis de les soumettre à la délibération publique. Ce serait même l'occasion de préciser ce que nous sommes prêts à faire évoluer ou pas.

La réflexion consistant à examiner l'impact des pratiques médicales et des biotechnologies sur le sens de nos institutions a été au cœur de mon intervention lorsque j'ai été auditionnée le 20 janvier 2009 par la mission parlementaire chargée de la révision des lois de bioéthique. Mon argumentation consistait à articuler les principes énoncés dans les différents rapports, notamment dans le rapport de l'Office parlementaire de l'évaluation des choix scientifiques et technologiques (OPECST), à d'autres principes, notamment à la justice. Cette manière d'articuler les principes de non-disponibilité du corps humain, de gratuité des dons de gamètes, d'anonymat, à la justice et aussi à une réflexion philosophique sur le rapport liberté/responsabilité qui me semblait devoir être l'un des fondements du droit modifie bien des réponses que l'on serait amené, par exemple, à donner si l'on s'en tenait à l'application un peu formelle de ces principes. *Ce n'est pas parce qu'on viole un principe que la pratique est illégitime, mais une pratique est illégitime quand on voit, en observant son impact sur une institution, qu'elle s'oppose aux dispositions qui soutiennent cette dernière ou manifeste une incohérence dans le droit.*

Parce que les pratiques médicales et les biotechnologies, mais aussi la manière dont nous vivons, vieillissons et mourons aujourd'hui, au terme de plusieurs années de maladie débilante, bouleversent notre conception de l'homme et nous donnent rendez-vous avec la métaphysique, *la notion de condition humaine* qui renvoie essentiellement au temps, à l'acceptation des limites et de l'imprévisibilité, et *la notion de nature humaine*, reconfigurée de telle sorte qu'elle implique une réflexion sur les fondations biologiques de la liberté, sur ce qui vient avant la volonté, sont au cœur du questionnement philosophique. Ce dernier passe par un examen de la notion de donné. Celle-ci désigne à la fois, comme dit L. Kass, ce qui est reçu comme un cadeau (*bestowed as a gift*) et ce qui est de telle ou telle manière (*granted*), décrit de manière phénoménologique, la phénoménologie remplaçant ici la méthode aristotélicienne et son usage de la notion de *telos*.

J'ai essayé de penser ces catégories en les rendant utilisables pour les débats de la bioéthique, afin que l'on dispose de critères permettant de distinguer un usage légitime et un usage illégitime des biotechnologies, sans postuler une vision normalisatrice de la vie ou recourir à une vision fixiste de la nature ou au retour pur et simple à Aristote. Est indigne un usage qui dégrade le sens d'une pratique sociale et même le sens

proprement humain d'une activité. Par exemple, le dopage est indigne parce qu'il fausse le sens de la compétition sportive, mais aussi parce qu'il dégrade le sens proprement humain du sport qui renvoie à ce que nous admirons dans la course sportive et qui n'est pas relatif au seul score, mais à l'unité phénoménologique du corps et de l'esprit qui est au cœur de l'effort physique. De même, l'élevage concentrationnaire s'oppose au sens de l'élevage qui implique que l'homme soigne les bêtes qu'il élève pour nous nourrir. Enfin, les manipulations génétiques qui conduisent des vaches à ne pas pouvoir mettre bas sans césarienne sont problématiques et le critère séparant un usage légitime d'un usage illégitime de la technique renvoie à la notion d'intégrité, qui suppose de considérer l'animal, mais aussi la plante, dans son évolution.

Ainsi, les biotechnologies ne sont pas elles-mêmes le mal, mais c'est notre rapport aux biotechnologies qui est problématique. L'un des fils directeurs du livre qui donne son sens au titre est *la déconstruction de ce que j'appelle l'éthique de l'autonomie*. Il ne s'agit pas de remettre en cause l'importance du principe d'autonomie ou du respect du consentement libre et éclairé, mais, après avoir fait la généalogie de cette notion, de repérer la manière dont l'homme se pense et se rapporte au monde. Or l'éthique de l'autonomie est caractéristique d'un sujet vide et total : ses désirs sont la loi et, en même temps, l'individu exige que la société lui garantisse les moyens d'une réalisation de soi qui est de plus en plus angoissante, parce que l'autonomie est devenue la norme, comme l'écrivait A. Ehrenberg dans *La fatigue d'être soi*. Il y a une obligation à être soi, à n'être que soi, ce qui n'empêche pas, mais, au contraire, renforce la soumission des individus à une vision standardisée et conformiste de la réussite, du bonheur – ce qui souligne la différence entre l'éthique de l'autonomie et le désir d'aventure caractéristique des années soixante et soixante-dix. Cette remarque est importante quand on parle de la liberté de reproduction et, de manière générale, des procréations médicales assistées. Cette manière de faire de l'autonomie la valeur des valeurs au moment même où on la vidait de tout contenu explique que les individus trouvent dans les biotechnologies une alliée. Leur désir d'éliminer le risque et l'incertitude explique aussi ce désir d'une liberté surveillée qui pèse sur le législateur. À cette éthique de l'autonomie qui n'exclut pas une violence plus ou moins latente, j'ai opposé, dans la seconde partie de l'ouvrage, *une éthique de la vulnérabilité fondée sur une triple expérience de l'altérité* et susceptible de fonder une autre politique dont les implications sont importantes, non seulement en ce qui concerne la fondation du droit, mais aussi pour tout ce qui a trait au pouvoir que le sujet contemporain s'autorise à exercer à l'encontre du vivant.

Ontologie et politique

Tel est le deuxième volet de mon travail et la deuxième partie du livre, intitulée « Ontologie et politique ». Ce passage de la philosophie à l'ontologie va plus loin qu'une réflexion ressortissant à l'anthropologie. Il s'agit de *penser le rapport de l'homme à l'autre que lui*. L'ambition de l'éthique de la vulnérabilité, inspirée à la fois de la relecture d'*Autrement qu'être* de Levinas et d'une réflexion sur l'être au monde propre aux malades atteints d'affections dégénératives du

système nerveux, est d'enrichir la philosophie des droits de l'homme et de penser à nouveaux frais le sujet. Un des axes de cette éthique de la vulnérabilité est la réhabilitation de la passivité.

La subjectivité est sensibilité, c'est-à-dire susceptibilité à la douleur, au plaisir, au vieillissement. C'est cette expérience de la passivité, de l'altérité du corps propre, qui fonde la possibilité de la compassion. Dans *Autrement qu'être*, Levinas souligne le lien entre deux expériences de la passivité, entre l'altérité liée à ma responsabilité pour l'autre et l'altérité liée à ma vulnérabilité, à l'altération du corps propre. Il s'agit, en effet, de l'expérience d'une double altérité. L'altérité est celle du corps souffrant et de l'étrangeté à soi-même vécue dans l'expérience de la maladie, de la dislocation de l'unité psychique et physique et dans la démence. L'altérité en moi désigne le fait que la souffrance de l'autre, me concernant, fait que je ne retourne pas seulement à la préoccupation pour ma propre mort. Je ne me rejoins plus : mon identité est en dehors de moi, elle est dans cette altérité, dans le pour-l'autre. Ce que je suis réellement, mon ipséité n'est pas liée à ce que je fais de ma vie, à la manière dont j'assume le fardeau de l'être, comme chez Heidegger, mais elle est liée à ma responsabilité pour l'autre, une responsabilité « plus passive que toute passivité », qui n'est pas le résultat de mon intentionnalité, de ma volonté. Je ne suis pas définie par la liberté comme capacité à faire des choix et à en changer, mais je suis ce à quoi je réponds et la manière dont j'y réponds. Levinas ira même plus loin, puisque la substitution implique que je suis responsable de ce que je n'ai pas fait et même de ce que l'autre a fait, de ce qu'il m'a fait.

La troisième expérience de l'altérité dont l'éthique de la vulnérabilité affirme la solidarité avec les deux autres implique une détermination de l'être-avec et du monde public qui renvoie à ma non-indifférence pour les institutions de ma communauté. Ricoeur, avec sa notion d'attestation, développée dans *Soi-même comme un autre*, articule l'éthique et la politique à partir de cette compréhension de l'altérité de l'autre, de l'altérité du corps propre et de l'étrang(èr)eté du monde ou de la dérélition. *C'est ce triple sens de l'altérité que désigne pour moi l'éthique de la vulnérabilité, l'altérité du corps propre fondant ma responsabilité pour l'autre et rendant impossible toute indifférence à l'égard du monde public et des institutions de la société dans laquelle je suis non pas un moi, mais moi.* Cette troisième expérience de l'altérité est liée à une pensée du politique qui n'est pas équivalente à ce que Levinas appelle le tiers. Ce terme, sans être une dénégation du politique, accuse son caractère impersonnel et le fait qu'il ne peut pas être le lieu de ma responsabilité au sens fort du terme, c'est-à-dire de mon ipséité. Il y a un lien essentiel entre la prise en compte de la fragilité du vivant et cette détermination de l'être-l'un-avec-l'autre qui ne désigne pas le monde comme un tremplin pour la liberté et sa conquête de soi, son appropriation. La phénoménologie de la passivité remet en cause l'ontologie du souci et la manière dont Heidegger pense la temporalité de manière extatique.

On m'a parfois reproché de fonder l'éthique de la vulnérabilité et donc de proposer un changement de critère de l'éthique en m'appuyant sur des sujets particulièrement vulnérables, sur les personnes dépendantes, atteintes dans leur psyché et dans leur chair, comme les malades souffrant d'affections dégénératives

du système nerveux. On m'a dit : vous partez d'une situation de vulnérabilité extrême pour penser notre responsabilité pour l'autre. C'est en partie vrai. Cela ne signifie pas que le soin et même l'accompagnement des plus vulnérables soient le paradigme de l'éthique, bien que je ne remette nullement en cause l'idée que la condition de l'éthique soit l'asymétrie. Cependant, l'accompagnement de ces malades et les bonnes pratiques que j'ai pu observer ainsi que le mode d'être des personnes en fin de vie font ressortir les limites des existentiels dégagés par Heidegger dans *Être et Temps*. Ils nous font sortir de l'humanisme classique, du climat de la philosophie du sujet, avec la méthode de Heidegger, avec la phénoménologie et en tenant compte de la déconstruction de la métaphysique et de la critique du sujet qui sont l'œuvre de Heidegger.

Ce n'est pas parce que la maladie d'Alzheimer et la fin de vie nous posent des problèmes métaphysiques qu'il faut répondre à ces problèmes de manière métaphysique. Heidegger est celui qui tente de congédier l'humanisme classique. Pourtant, il le reconduit et il en radicalise même certains aspects. Or, la confrontation de l'analytique existentielle avec les malades atteints d'affection dégénérative du système nerveux, mais aussi avec la question animale met en difficulté Heidegger. Elle met au jour ce qu'il n'a pas pensé. En ce sens, Levinas a raison, dans *Éthique comme philosophie première*, de dire que l'ontologie du souci de Heidegger est encore une pensée du *conatus*, où le *Dasein* vit à dessein de soi, où n'est pas mise en question « la bonne conscience d'être où se tient la liberté du savoir dont la finitude et la mort auront seulement mis en échec les pouvoirs ».

L'éthique de la vulnérabilité ne supprime pas le sujet, mais elle invite à le penser autrement. L'enjeu n'est pas seulement d'affirmer ma responsabilité vis-à-vis des autres êtres et même des vivants qui sont susceptibles à la douleur, au vieillissement, qui perçoivent leur vie comme se déroulant bien ou mal. Il y a également, au cœur de cette réhabilitation de la sensibilité qui confère une dignité et un statut moral à des êtres dont l'éthique traditionnelle faisait bon marché, une réflexion sur *les fondements du droit*. À partir du moment où l'on accepte l'éthique de la vulnérabilité, on ne peut plus fonder les droits subjectifs sur l'homme pensé comme un individu « qui peut user de tout ce qui est bon pour sa propre conservation », pour reprendre la définition du droit naturel proposée par Hobbes au chapitre XIV du *Léviathan*. Non seulement la conservation de soi ne saurait nous donner la mesure de nos devoirs envers les autres espèces et les générations futures, mais, de plus, les droits de l'homme ne sont plus pensés seulement du point de vue de la liberté de l'agent moral.

Les droits de l'homme ne sont plus les instruments de mon pouvoir d'agir, mais il y a une réflexion sur ce que ces droits demandent à l'homme et disent de lui, à savoir qu'il n'est pas un sujet autosuffisant, centré sur soi. Il y a droit de l'autre homme, parce que l'autre homme me concerne, m'oblige avant tout. Le sens des droits de l'homme tel qu'il est mis au jour par la phénoménologie des droits de l'homme initiée par Levinas dans *Hors sujet* n'est pas à chercher dans le rapport entre libertés. Le conflit entre les libertés ou la demande incessante d'extension des droits du sujet découlent d'une interprétation erronée des droits de l'homme, de l'effacement du sens des droits de l'autre homme, de ce que ce devoir dit de moi et de l'homme. De plus, les droits de l'homme reçoivent une

limite : lorsque nos actions mettent en péril la survie des autres espèces et celle des générations futures, alors elles sont illégitimes.

Enfin, l'horizon de l'éthique de la vulnérabilité que complète une phénoménologie du vivant inspirée par les travaux des éthologues est de changer le critère permettant d'attribuer un statut moral et juridique aux êtres. Cette articulation entre ontologie et politique distingue l'éthique de la vulnérabilité de l'éthique de la sollicitude, dont il ne s'agit pas de discuter la pertinence, mais qui ne maintient pas le sujet comme je le fais et qui, même quand elle comporte une dimension politique, fait l'économie des théories de la justice. Au contraire, j'aimerais, dans un avenir proche, articuler ce qui a été esquissé dans la deuxième partie de *L'Autonomie brisée* aux théories de la justice, en essayant de dépasser le cadre du contractualisme qui suppose une certaine symétrie dans les rapports des sujets entre eux et qui est le cadre dans lequel Rawls se meut encore. De même, l'éthique de la vulnérabilité ne peut être confondue avec une éthique destinée aux personnes vulnérables physiquement, psychiquement, culturellement et socialement, bien que la question de la justice distributive et de la solidarité envers les plus fragiles soit un chapitre important de la réflexion politique sur nos choix de société et de la manière dont l'éthique au sens fort du terme, c'est-à-dire la question de ma responsabilité pour l'autre, informe la politique.

En d'autres termes, *l'éthique de la vulnérabilité suppose que le politique soit pensé à partir d'une détermination du rapport de l'homme à lui et à l'autre de lui qui souligne l'étendue de sa responsabilité, une responsabilité que rehausse la connaissance et qui marque la différence entre l'homme et l'animal en la situant au niveau qui est le sien*. La question de ma responsabilité devient même la question de mon droit à être, et il faut l'entendre dans le titre donné à cet ouvrage.

Ainsi, la phénoménologie de la passivité développée dans *Autrement qu'être* ouvre la voie à une éthique de la vulnérabilité qui va plus loin que ce que Levinas lui-même envisageait. Si la raison, le langage, mais aussi le fait d'avoir un visage et donc d'exprimer l'infini ne sont plus nécessaires pour avoir droit à un traitement respectueux et si la subjectivité est sensibilité, alors il n'est plus possible d'accepter que l'on torture des animaux sous prétexte que ce ne sont que des animaux. Un tel changement de paradigme invite à sortir du cadre anthropocentré de l'éthique traditionnelle. *La question animale, loin d'être un chapitre accessoire de L'autonomie brisée, est considérée comme une question politique et ontologique majeure*.

L'examen de ce que nous faisons aux bêtes (*Tieren*), des conditions d'élevage notamment, renvoie à la méthode indiquée dans la première partie de l'ouvrage et souligne les contradictions entre ce que nous leur faisons et les idéaux que nous défendons par ailleurs. La question animale est aussi l'occasion d'une réflexion sur l'animalité (*Animalisches Wesen*), sur la vie pulsionnelle que nous avons en partage avec les bêtes. La question de la différence entre l'homme et l'animal a traditionnellement servi à déterminer la ligne de partage entre les êtres qui avaient un statut moral et juridique et ceux qui n'en avaient pas. Or, les découvertes des éthologues, notamment de Uexküll, ouvrent sur une phénoménologie du vivant qui permet de penser la coexistence des mondes et les différences entre les espèces en échappant à l'anthropomorphisme, mais aussi à l'anthropocentrisme qui consistent respectivement à prêter aux animaux nos manières de sentir et à

juger que toute espèce ne possédant pas les caractères spécifiques de l'homme est inférieure, qu'il lui manque essentiellement quelque chose.

Chaque être vivant a un monde environnant. Mais, comme le dit Merleau-Ponty commentant *Mondes animaux et monde humain* de Uexküll, le monde s'étrangle dans une *Umwelt* de tique. L'homme, au contraire, peut interpréter la nature. Il a ce privilège de connaissance. La pensée de la complexité en biologie nous invite également à appréhender la différence comme altérité, à penser les différences sans les réduire. Elle permet de concevoir la coexistence des mondes et leur articulation, car l'*Umwelt* d'une espèce inclut d'autres espèces et les mondes environnants sont structurés, certaines espèces vivant dans un monde relativement clos, tandis que d'autres parviennent à imaginer les autres mondes, à penser la nature selon différents angles.

Il y a, dans le livre de Uexküll, cette image du chêne qui, comme la nature, peut être celui du renard construisant sa tanière avec les racines, celui du forestier pour lequel l'arbre possède la connotation « mise en coupe », celui de la fillette qui craint les gnomes, de l'ichneumon qui traverse le bois comme du beurre, etc. On n'est plus ici dans l'inférieur et le supérieur, la continuité ou la discontinuité, le sujet et l'objet. Il n'y a plus d'échelle du vivant, mais l'homme a une singularité, car il est capable d'appréhender le réel de manière multidimensionnelle. Si l'on rassemble tous les caractères contradictoires que présente le chêne en tant qu'objet, il n'y a qu'un chaos, écrit Uexküll. Cependant, le chêne n'est pas un objet, mais un sujet qui, en lui-même solidement structuré, porte et enferme tous les milieux. Il y a une seule nature dont nous percevons des aspects grâce à nos outils de connaissance.

Les Lumières

Cette image, qui fait penser à celle qu'utilise Leibniz au § 57 de *La Monadologie*, lorsqu'il parle d'une même ville vue selon plusieurs perspectives, est, pour moi, l'image des Lumières. Elle renvoie à l'idée d'une collaboration entre les disciplines, entre la science et la philosophie, et à une certaine manière de penser le savoir, de penser sa place dans le champ des activités humaines et parmi les biens qui ont leur fin en eux-mêmes, en soulignant le surcroît de responsabilité que la connaissance confère. Il me semble que nous sommes arrivés à un moment historique où il est possible, en revisitant de manière critique l'héritage des Lumières, de réaffirmer l'importance de leur idéal civilisateur. Cependant, cette fidélité à l'esprit des Lumières passe par une infidélité, ou plutôt par la remise en question de ce que l'on a considéré comme un pilier de la philosophie des Lumières (mais ce n'était pas la pensée de Leibniz ni celle de Spinoza), à savoir la manière dont on pensait l'homme comme un empire dans un empire.

Ainsi, *L'Autonomie brisée* est le premier volet d'un chantier plus vaste qui devrait inclure d'ici quelques années le champ de l'environnement, ce champ n'étant pas un îlot ou une ontologie régionale, mais un laboratoire pour la pensée qui sera organisée selon deux axes, l'un politique, l'autre ontologique, et devrait prolonger cette réflexion sur le rapport de l'homme à l'autre que lui, sur le rapport de l'homme à la nature, sur la manière dont l'homme est à la nature.

LA DIALECTIQUE DE L'AUTONOMIE, PAR PHILIPPE RAYNAUD

L'ouvrage de Corine Pelluchon¹ est à bien des égards exemplaire, pas seulement pour l'intérêt et l'originalité des thèses qu'il défend ou par la maîtrise dont il témoigne sur une grande diversité de questions, mais aussi et surtout parce qu'il représente une articulation remarquable entre la philosophie politique, la philosophie morale et la réflexion ontologique.

Formée à l'école de Leo Strauss, Corine Pelluchon en a gardé une conception à la fois rigoureuse et ouverte de la philosophie politique, qui ne réduit pas celle-ci à une simple mise en forme des débats contemporains, mais qui n'oublie pas non plus que, lorsqu'il aborde la question politique, le philosophe est confronté à un monde déjà saturé de problèmes et de représentations, qui limitent d'emblée les possibilités de la spéculation et qui imposent de porter une attention particulière aux discours tenus dans la cité. Sensible à la diversité des expériences, elle évite de réduire la philosophie morale à un discours du devoir-être ; la philosophie morale est chez elle étayée sur une phénoménologie de notre condition, mais elle ne recule pas non plus devant l'engagement ontologique : sa démarche implique au contraire une reprise critique du tournant ontologique que la phénoménologie a connu avec Heidegger et de sa réflexion chez Lévinas.

Les questions que je poserai touchent donc aux trois dimensions – politique, morale, ontologique – de l'ouvrage, en privilégiant les questions politiques ; je les présenterai selon un ordre qui recouvre en grande partie celui qui est suivi dans *L'Autonomie brisée*.

1/ *Libéralisme et philosophie politique. Les dilemmes de l'individualisme.*

2/ *De l'autonomie à la sympathie. Phénoménologie et politique.*

3/ *Dialectique de la modernité.*

Libéralisme et philosophie politique. Les dilemmes de l'individualisme

Un des mérites « collatéraux » de *L'autonomie brisée* est de donner au lecteur français une présentation très claire des discussions américaines entre « libéraux », républicains et « communautariens », qui a le grand mérite de ne pas rabattre trop vite les oppositions sur des clivages politiques vulgaires. L'auteur s'appuie judicieusement sur Michaël Sandel pour défendre l'idée de la supériorité du bien sur le juste, et elle est ainsi conduite, dans sa « critique de la République procédurale » à retrouver un argument classique contre ce que Pierre Manent avait appelé, dans un autre contexte, l'« autorisation autoritaire » du libéralisme : « Tout se passe comme si la suspension de toute morale substantielle et l'idée de la priorité de la justice sur le bien déterminaient par avance les solutions en matière de bioéthique ». Comme le montre très bien Corine Pelluchon,

1. Corine Pelluchon, *L'autonomie brisée. Bioéthique et Philosophie*, Paris, PUF, 2009 ; cité ici : *AB*.

la contrepartie de cette neutralité apparente, est que, peu à peu, il semble que la résistance à l'idée de l'expansion indéfinie du pouvoir technologique (et, pourrait-on dire, du narcissisme) ne puisse plus venir de la religion, comme si le libéralisme éthique nous sommait de choisir entre Ruwien Ogien ou Tarik Ramadan. De là l'idée excellente que l'on devrait ici (r)ouvrir la voie de la « philosophie politique », dont l'absence et le manque éclatent cruellement dans les discussions contemporaines sur la solidarité, qui souffrent à la fois de l'absence de tout concept de la justice distributive et de l'abandon du critère de la prudence. Il me semble en effet que l'on touche ici à un problème central des théories contemporaines de la justice et des réponses : les réponses contradictoires données aujourd'hui au problème de la justice distributive (maximisation utilitariste des plaisirs, deuxième principe de Rawls, « ordre de marché » d'Hayek, « réduction des inégalités », etc.) reposent sur le présupposé commun qu'une théorie de la justice n'est possible que si elle abandonne le critère du mérite parce que celui-ci est une source indéfinie de querelles.

Tout cela nous conduit à une très bonne description de ce que l'on peut appeler une dialectique du libéralisme, au sens large, dont Corine Pelluchon met en lumière les effets potentiellement destructeurs. À partir d'une analyse brillante du destin de la pensée de Sartre et, surtout, de Simone de Beauvoir (qui sont au moins des libéraux « culturels »), elle est ainsi conduite, après avoir montré comment l'idée – émancipatrice – de la protection des droits du désir devient potentiellement liberticide, à décrire ce qu'on pourrait appeler la dialectique – négative – de l'autonomie : « Nous arrivons au paradoxe qui accompagne l'évolution de la notion d'autonomie : les individus veulent à tout prix satisfaire leurs désirs qu'ils présentent comme l'expression de leur autonomie et, en même temps, ces désirs sont les reflets des normes sociales. L'autonomie, identifiée à l'indépendance, a perdu ce qui la rattachait à l'autre que soi, au bien commun, à l'universel ou à la raison qui étaient sa mesure chez Kant et chez Rousseau. Elle s'est remplie des désirs individuels qui établissent le règne de l'hétéronomie au sens kantien du terme et qui sont le lieu de l'aliénation » (AB, p. 159).

Il semble que, pour Corine Pelluchon, cette dialectique provient ultimement de l'ontologie moderne, dont il faudrait donc déconstruire les principes. Même si on admire la manière dont la discussion est conduite, on peut se demander si, dans cette démarche, l'autonomie de la philosophie politique n'est pas finalement niée au profit de la philosophie première et de l'ontologie. Est-ce que d'une certaine manière, cela ne reconduit pas le geste moderne lui-même, qui discrédite toute assignation de justice qui ne serait pas fondée avec certitude ? Telle est la question que pose la deuxième partie de *L'Autonomie brisée*, qui va de l'éthique de la vulnérabilité à l'ontologie de la vie.

De l'autonomie à la sympathie

On trouve là de très belles analyses phénoménologiques, qui me paraissent montrer deux choses : que l'idée de l'autonomie n'épuise pas notre intuition de l'humain et de nos devoirs envers lui, que nous pouvons en tirer l'idée d'une solidarité avec les autres vivants (ou plutôt les autres animaux).

Allons tout de suite à la question centrale, qui est celle de la distinction entre l'homme et les autres vivants. L'homme n'est pas seulement un être raisonnable et/ou rationnel (ce qui va de soi) et, comme le montre finement Corine Pelluchon, l'expérience de la maladie montre qu'il y a déjà ou encore du sens dans des relations de sympathie qui, à la limite, peuvent encore s'établir avec l'insensé ou le dément sénile. Elle nous fait très bien sentir la pauvreté morale des représentations communes de la maladie ou de la vieillesse mais est-ce que cela suffit à ruiner la définition de l'homme comme animal raisonnable ? Dans quelle mesure aussi cela implique-t-il l'extension de la notion de droit à nos « proches »/lointains que, me semble-t-il, on ne peut même plus ici appeler « nos frères inférieurs » ?

Le point essentiel me paraît être le suivant : si l'homme n'est pas un *zoon ekhon logon* il n'est non plus un *zoon politikon*, créateur d'institutions et capable d'établir des règles de justice et, quoi qu'on en dise, il me semble que cela implique bien que la différence homme/animal peut difficilement être vue autrement que comme une supériorité. Dans un premier temps, on peut avoir le sentiment que, pour mieux critiquer les illusions de l'humanisme moderne, Corine Pelluchon suit la démarche de ceux qui, sur la base d'une philosophie utilitariste (Singer) ou d'une fondation du droit sur la vie (Regan) défendent aujourd'hui une doctrine radicale et « antihumaniste » des droits des animaux. D'un autre côté, il me semble que sa propre conception, qui définit l'humanité de l'homme par la responsabilité plus que par la conscience de la vulnérabilité (AB, p. 256-258), conduise davantage à une reformulation de l'« humanisme juridique » qu'à une rupture : la responsabilité nous crée des devoirs et des obligations envers les autres vivants que ceux-ci n'ont pas envers nous, ce qui fait que, s'ils ont des « droits » qui s'imposent à tous, ce n'est sans doute pas dans le sens où on parle des « droits de l'homme¹ ».

Curieusement, Corine Pelluchon part d'une critique, au demeurant aiguë de Husserl et du Heidegger de *Sein und Zeit* pour s'engager dans cette voie : « Le rapprochement entre l'homme et l'animal qui sous-tend la prise en compte du phénomène de la vie ne détruit pas mais, au contraire, souligne l'altérité de l'animal. Il invite à considérer la diversité du monde vivant et la complexité des espèces animales. Cependant, cette frontière ne relève ni de la raison ni de la capacité à se projeter dans la mort comme possibilité extrême. L'homme et l'animal connaissent l'angoisse et ont, chacun à leur manière, un certain rapport au temps et à leur temps. Mais alors que l'animal a son monde propre, est dans son monde et est aussi pour nous, l'homme seul est responsable de l'autre et de tous les vivants » (AB, p. 256).

1. On aurait pu s'attendre ici à une discussion des thèses développée par Luc Ferry dans *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992 ; Luc Ferry défend un « humanisme non métaphysique » d'inspiration kantienne qui, même s'il refuse l'idée des « droits des animaux », refuse de s'enfermer une vue trop « cartésienne » de la place de l'humanité dans la nature : il n'est pas douteux que les thèses de Corine Pelluchon sont fort éloignées des siennes mais la confrontation entre ces deux types d'« humanisme » aurait été d'autant plus intéressante.

Pour sortir de la phénoménologie husserlienne et/ou heideggerienne, Corine Pelluchon s'appuie volontiers sur Lévinas (v. par exemple *AB*, p. 205-209) qu'elle voit assez classiquement comme celui qui approfondit les critiques de Heidegger contre Husserl en les retournant à leur tour contre l'auteur de *Sein und Zeit*. Tout ce qu'elle en dit me paraît fort juste du point de vue d'une histoire de la phénoménologie, mais je ne suis pas certain que Lévinas puisse ici nous suffire, ni même nous être d'un grand secours. Ce qui rend possible le dépassement de l'immanence ontologique chez Lévinas, c'est bien, pour finir, l'idée de l'Infini, la création *ex nihilo* telle que l'a posée le monothéisme (juif), même si l'« athéisme » a une vérité interne que l'on pourrait peut-être comprendre à travers la thèse du retrait de Dieu dans la tradition cabaliste. Il me semble pour ma part préférable de suivre ici Castoriadis, qui sur ce point s'inscrit dans la tradition des philosophes de l'Esprit, qui représente peut-être la vraie alternative à la philosophie de la conscience¹.

Dialectique de la modernité

Quoi qu'il en soit, *L'autonomie brisée* offre une exploration sans complaisance des interrogations qui naissent au croisement de la « bioéthique » et de l'expérience contemporaine de la maladie, de la souffrance et de ce que l'on définit trop vite comme la déchéance du sujet. Tout cela débouche sur une vision profonde de la dialectique de l'individualisme, mais il reste à savoir jusqu'à quel point ces analyses impliquent une rupture avec le (ou les) paradigme(s) que critique l'auteur.

Pour commencer à répondre à ces questions, ou pourrait partir de trois remarques, qui peuvent constituer quelque chose comme un contrepoint aux analyses de Corine Pelluchon.

1/ les formules du sujet brisé, de l'autonomie brisée etc. évoquent irrésistiblement les thèmes issus des années 1970 (Lévi-Strauss, qui est, avec Lévinas, le héros positif du livre, peut difficilement sur ce point être séparé de Lacan, Foucault, etc.) : l'humanisme « reconfiguré » a des traits postmodernes.

2/ Toute l'infrastructure philosophique des thèses de Singer et Regan, qui jouent un grand rôle dans la critique de l'héritage anthropocentrique des Lumières, etc., s'inscrit dans la tradition utilitariste, qui est elle-même totalement artificialiste et fondamentalement hobbesienne. L'homme comme animal souffrant, la priorité de la tendance sur la raison, la réduction de la souffrance comme horizon de l'éthique tout cela est hobbesien avant d'être benthamien – et la constitution du droit des animaux tel qu'il est pensé par ses défenseurs les plus radicaux repose sur une extension de la représentation et de ses artifices au-delà du monde humain. Ces critiques de l'humanisme artificialiste en sont à bien des égards les héritiers.

3/ Quelles que soient les déceptions qu'engendre la démocratie moderne – ces nouvelles désillusions du progrès, il est possible que, comme le

1. Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 457-497.

suggère Marcel Gauchet, nous soyons en quelque sorte condamnés à l'autonomie¹ : pour l'empêcher de s'autodétruire, nous avons besoin, d'un côté, d'une doctrine de l'autolimitation qui concerne notre rapport à la nature et pas seulement à nos frères animaux et, de l'autre, d'institutions puissantes capables de former une *Sittlichkeit* moderne. Il n'est pas certain que nous y parvenions, mais une réflexion comme celle de Corine Pelluchon peut nous aider dans cette tâche.

QUELLE ONTOLOGIE POUR LA BIOÉTHIQUE ? PAR MICHAËL FØSSEL

L'une des originalités du livre de Corine Pelluchon consiste à envisager la bioéthique comme autre chose que comme une discipline régionale de l'éthique ou du droit, et à ne pas en faire le résultat de l'application de règles morales à un domaine particulier qui serait celui de la médecine. Selon l'auteur, il n'existe rien de semblable à une « éthique spéciale » comme il y a pu y avoir, sur la base d'une métaphysique générale, une « métaphysique spéciale » qui traitait d'objets particuliers tels que Dieu, l'âme ou le monde. La bioéthique s'impose plutôt à Corine Pelluchon et à son lecteur comme un ensemble de problèmes qui impliquent une refondation du discours philosophique dans son ensemble. Moins qu'une discipline autonome (on verra son lien à l'ontologie), mais plus qu'une excroissance contemporaine de la philosophie morale.

Car c'est bien la pensée morale et ses principaux concepts que les évolutions des techniques médicales invitent à reformuler. Le titre de l'ouvrage le laisse prévoir : la notion d'« autonomie », dans ses variantes éthiques aussi bien que politiques, ne sort pas indemne d'une confrontation avec le réel de la médecine. Les présupposés libéraux de l'autonomie morale s'avèrent inadéquats pour affronter des questions comme la fin de vie, le don d'engendrement, le clonage, etc. Si l'idéal d'autonomie est adapté à une philosophie de la conscience, il demeure en deçà des expériences de la vie qui sont beaucoup plus marquées par la dépendance que par l'affirmation heureuse de soi. Mais ce qui est vrai de la morale l'est aussi, selon C. Pelluchon, de la politique qui (Leo Strauss oblige) est envisagée ici comme une science « architectonique » dans le domaine de l'action humaine. C'est ainsi que la première partie du livre (« Bioéthique et philosophie politique ») s'attache à marquer les limites de la « république procédurale », incapable de rendre justice des conflits qui ne manquent pas de surgir des questions bioéthiques.

Une référence soutenue aux « trois niveaux du jugement médical » distingués par Paul Ricœur fonde l'argumentation : le colloque singulier du médecin et de son patient et le rapport de la pratique médicale à un certain nombre de

1. Marcel Gauchet, *La Démocratie d'une crise à l'autre*, Nantes, Cécile Defaut, 2007.

normes n'épuisent pas le champ de l'éthique médicale. La dimension ultime de toute pratique de santé demeure à la fois et téléologique et politique, c'est-à-dire ancrée dans une pensée de la vie et dans une définition du bien.

Mais le défi que la bioéthique lance à la philosophie ne s'arrête pas là : l'élargissement proposé par l'auteur touche aussi aux catégories de la philosophie fondamentale. La seconde partie de l'ouvrage (« Ontologie et politique ») le souligne, la bioéthique apparaît comme une pierre de touche pour la pensée de l'être. Toujours en fidélité à Leo Strauss, l'auteur considère que la philosophie politique est indissociable de la philosophie première et d'un ensemble de décisions relativement à l'essence des choses. C'est finalement l'unique dimension kantienne de ce livre : la philosophie pratique ne se limite nullement à la philosophie morale, elle apparaît comme la « clé de voûte » du système tout entier. L'ouvrage cherche à trouver sa voie entre deux impasses : la bioéthique substantielle qui accorde tout à une conception rigide de la vie bonne et la bioéthique minimaliste qui abandonne le soin de décréter la norme à une raison formelle. À la manière de Kant, qui voulait trouver un troisième terme entre la métaphysique dogmatique et l'empirisme sceptique, Corine Pelluchon, est à la recherche d'une position stable entre écueils du dogmatisme et ceux de la procédure.

Le projet est donc clair : penser une « anthropologie philosophique qui éclaire le sens de notre être-avec et donc la mesure de nos responsabilités collectives » (p. 22). Pour aborder les problèmes liés à la bioéthique, il faut parcourir le trajet entier de l'existence aux institutions en passant par l'éthique. Cette exigence consonne avec l'injonction ricœurienne à « vivre avec et pour les autres dans des institutions justes ». Pourtant, *l'Autonomie brisée* insiste sur le « vivre », conférant à l'essence de la vie un caractère normatif. C'est pourquoi, la principale référence va à Levinas et à sa tentative pour conférer à l'autre (y compris lorsqu'il n'est pas humain) un caractère absolu. C'est autour de cette dimension ontologique que nous aimerions faire porter la discussion.

1/Ontologie et vulnérabilité

En quoi une pensée de l'être peut-elle orienter nos conceptions en matière de bioéthique ? L'affirmation d'une convergence entre l'être et la vie mêle à la fois une question de méthode et un problème de contenu. Du point de vue de la méthode, Corine Pelluchon privilégie la phénoménologie, c'est-à-dire une description qui met en suspens nos allégeances en termes de valeurs. On retrouve ici le refus d'une éthique substantielle qui, au nom de croyances ininterrogées, accorderait à la vie sous toutes ses formes une valeur transcendante. Grâce à la « réduction », la phénoménologie permet de mettre entre parenthèses les croyances et opinions que nous associons spontanément à la vie pour interroger cette dernière comme phénomène. Il s'agit de retrouver l'essence des choses (*ie* ici des êtres vivants) dans leur apparaître, et non dans une sphère idéale inaccessible. L'ontologie liée à la phénoménologie se distingue donc de toute métaphysique, en tout cas d'une théologie qui situerait la valeur de la vie hors de la vie elle-même.

En effet, la bioéthique ne peut trouver son fondement ailleurs que dans les phénomènes afférents à la vie. C'est pourquoi, l'*Autonomie brisée* procède à une description attentive de la « chair » qui permet à la fois d'enrichir la compréhension du vivant et de donner sens à la « sensibilité » qui nous met en relation avec lui. C'est donc à une phénoménologie de la chair que procède la seconde partie de *l'Autonomie brisée* : du vivant lui-même, mais aussi de la sensibilité, sourdent un ensemble de significations qui nous obligent. Dans les pas de Levinas, C. Pelluchon décrit le rapport intime qui se noue entre le malade et ses proches, ainsi que la manière dont la perception de la maladie nous révèle l'essence de la vie humaine.

Le maître mot de cette ontologie est « vulnérabilité ». L'hypothèse générale à propos du « patient » est clairement énoncée : « la dignité humaine a plus à voir avec sa vulnérabilité et son ouverture à l'autre que lui qu'avec sa raison et sa capacité à s'autodéterminer » (p. 9). Seule une phénoménologie de la passivité est capable de s'ajuster à des situations de maladie et de grandes souffrances. Et c'est bien à la vulnérabilité sous toutes ses formes qu'est confrontée la bioéthique, dès lors qu'elle prend en charge des phénomènes tels que la souffrance, la fragilité du vivant ou même la mort. Dans ce cadre, le livre mène une confrontation patiente entre Heidegger et Levinas, c'est-à-dire entre deux ontologies de la finitude qui se séparent dans la localisation de celle-ci. Là où Heidegger, du fait de son insistance sur la « liberté vers la mort », demeurerait prisonnier du modèle individualiste de la modernité, Levinas a ouvert la voie à une pensée de la fragilité *dans* la vie. Cette prise en compte de l'autre dans l'expérience de la finitude consonne parfaitement avec l'exigence de soin. La vulnérabilité du malade est un appel à la compassion.

De proche en proche, le livre procède à un déplacement du site de la responsabilité. Cette dernière ne trouve plus son origine dans la liberté sans obstacle du sujet, mais dans la vulnérabilité dont il est le témoin et même, pourrait-on dire, l'*otage*. Nous sommes responsables devant le fragile : cette responsabilité sans réciprocité dont parlait Levinas est illustrée par l'exemple de la maladie d'Alzheimer. Le corps souffrant du malade nous expose à une responsabilité totale, qui nous dépossède de notre souveraineté. Selon l'auteur, l'absence d'autonomie du malade est pour ainsi dire contagieuse, non pas au sens où elle serait la même chez lui et chez l'être en bonne santé, mais parce qu'elle provoque un mouvement de « sollicitude ».

Le propre d'une éthique de la sollicitude est qu'elle n'assigne pas une place définitive à l'agent et au patient : la relation de soin n'ouvre à aucune topologie morale. Elle vise au contraire un au-delà d'elle-même qui est la recherche de l'égalité à travers l'inégalité entre l'agent qui offre le soin et le patient qui le reçoit. Corine Pelluchon aurait certainement pu reprendre à son compte la description ricœurienne de l'assistance des mourants dans *Soi-même comme un autre* : « C'est peut-être là l'épreuve suprême de la sollicitude, que l'inégalité de puissance vienne à être compensée par une authentique réciprocité dans l'échange, laquelle, à l'heure de l'agonie, se mure dans le murmure partagé des voix ou l'étreinte débile des mains qui se serrent¹. » L'égalité entre le malade et le soignant n'est jamais donnée abstraitement, mais reconquise dans le lien qui les unit.

1. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 256.

La critique de l'humanisme métaphysique s'organise donc autour d'une articulation tout à fait originale entre le « cogito brisé » et l'espace public. Le sujet de la bioéthique est envisagé comme sensibilité, non pas comme maître du sens. Il faudrait citer ici les belles pages consacrées à la description levinassienne du vieillissement : vieillir est une action que le temps fait en moi, mais sans moi. C'est une expérience de la passivité radicale qui est symbolique de celle de la maladie. Cette exposition au temps qui passe, à la « diachronie », fournit à l'auteur un ancrage pour sa critique du moi souverain de la modernité. On retrouve alors la transition du phénoménologique au politique : il faut imaginer des institutions capables de mettre en scène ces liens de sollicitude.

2/Ontologie ou métaphysique ?

Comme on l'a dit, la démonstration de Corine Pelluchon porte plus loin que le simple approfondissement de la question bioéthique, elle ne se borne pas non plus à une remise en cause du concept d'autonomie. C'est pourquoi il vaut la peine d'interroger certains de ses effets collatéraux qui ne sont nulle part aussi visibles que dans les rapprochements inattendus mis en scènes par le livre.

1/D'abord le parallèle, surprenant au premier abord, entre Hobbes et Heidegger tenus pour des représentants de la métaphysique de la subjectivité (p. 213-217). À trois siècles de distance, l'auteur du *Léviathan* et celui d'*Être et Temps* partageraient une conception atomiste de la société et un refus commun de la transcendance. Heidegger, en particulier, accorderait encore trop au modèle de la subjectivité en insistant sur le solipsisme de l'angoisse de mort, là où l'expérience de la fin de vie nous révèle que c'est une demande d'humanité et de soin que nous adressent les malades. De ce point de vue, il y aurait un lien, chez Heidegger, entre l'absence de phénoménologie du corps propre et la représentation négative de l'espace public (identifié à la perte dans le « on »).

Ce rapprochement inattendu participe du projet fondamental du livre : élargir le champ de la bioéthique jusqu'à une ontologie universelle du vivant. Le présupposé commun à Hobbes et à Heidegger serait de ne pas avoir pris en compte les normes immanentes au vivant. À cela, il faut ajouter la réduction du vivant à l'humain caractéristique de la modernité. C. Pelluchon rappelle à juste titre le frontispice du *Léviathan* : le corps du souverain est formé par une foule d'hommes réunis par la seule force de leur volonté et du consentement. On ne trouve ni femme, ni enfants, ni animaux dans la cité des modernes. La conception du droit naturel moderne et la définition contractualiste du peuple se fonderaient sur l'exclusion d'une part de la nature.

On pourrait objecter que les femmes, les enfants et les animaux ne sont pas moins absents des représentations de la cité antique que des préjugés de Hobbes sur la masculinité des contractants. La question n'est peut-être pas tant celle de la promotion du sujet propre à la pensée moderne de l'autonomie, mais de l'ontologie hiérarchique dont cette dernière hérite, et qu'elle conserve pour une part. En d'autres termes, l'exclusion du vivant en général de la sphère politique n'est-elle pas l'effet d'un reste de téléologie dans les pensées modernes ? Si le « sujet autonome » des Modernes est pensé sur le modèle de l'homme en bonne

santé, raisonnable et puissant, n'est-ce pas dû au fait qu'il accorde encore *trop* à une vision finalisée du monde ?

On peut envisager ce problème d'un autre point de vue. À certains égards, la tentative du livre se rapproche plus de celle de Hans Jonas dans *Le Principe responsabilité* que de celle de Levinas. Le problème de la responsabilité à l'égard des générations futures et de la nature tout entière montre bien qu'il faut subordonner la question « l'homme doit-il être ? » à la question « doit-il y avoir quelque chose plutôt que rien ? ». Le livre montre fort bien que cette question, de nature ontologique, est une question préjudicielle pour la bioéthique : seul cet impératif ontologique peut justifier qu'il existe des hommes après nous. Cette exigence suffit-elle, pour autant, à expliquer pourquoi nous désirons que ces hommes soient *conformes* à l'idée d'humanité ? Nous devons vouloir que l'humanité survive, certes. Mais ne désirons-nous pas surtout qu'elle existe comme humanité *autonome* ? Si c'est le cas, nous ne pouvons pas nous passer de critères déontologiques forts aussi aisément que le suggère Corine Pelluchon.

2/ La deuxième série d'interrogations porte sur le statut de l'ontologie du vivant proposée par l'auteur. En se basant sur les résultats de l'éthologie, C. Pelluchon montre bien les limites du partage strict entre nature et liberté. Il en ressort que la principale spécificité humaine réside non dans l'autonomie, mais dans la responsabilité à l'égard du vivant dans toute son étendue. Cette substitution (terme éminemment levinassien) de la responsabilité à l'autonomie implique l'attribution d'une valeur intrinsèque au règne animal, « le plus autrui des autrui » (p. 223). Il n'y a aucune raison d'exclure les animaux de la sphère des droits si celle-ci se fonde d'abord sur l'être du vivant et sa vulnérabilité.

Le chapitre sur l'animalité est certainement le plus problématique du livre. Il ne s'agit pas tant de la question des « droits des animaux », sur laquelle l'auteur est très nuancé, que de la compatibilité entre cette promotion du vivant et l'inspiration levinassienne qui traverse l'ouvrage. Corine Pelluchon remarque à juste titre que « Levinas ne s'est pas aventuré jusqu'à faire de l'animal notre prochain ». Il faudrait ajouter qu'il n'aurait pu le faire en aucun cas, du fait même de sa critique de l'ontologie occidentale et du primat qu'elle accorde à l'effort (*conatus*) du vivant pour persévérer dans son être. Il demeure dans la pensée levinassienne une dimension de transcendance qu'il nomme précisément « métaphysique », et qui excède radicalement la sphère du vivant. Même l'homme, dans sa destination éthique, n'est plus l'homme *vivant* : Levinas propose un « humanisme de l'autre homme » qui renvoie beaucoup plus clairement à une eschatologie qu'à une phénoménologie de la chair (au sens strict, le « visage » n'apparaît pas).

De là le caractère inattendu d'un second rapprochement suggéré par l'auteur, cette fois-ci entre Levinas et Lévi-Strauss. Une pensée en définitive naturaliste (celle de Lévi-Strauss) est-elle aussi aisément compatible avec la promotion absolue de la transcendance ? En effet, ce que Levinas entend par « métaphysique » n'est rien d'autre qu'une dimension de l'autonomie qui ne se laisse justement pas identifier à l'indépendance du sujet où à sa capacité à poser par lui seul une norme d'action. Si, chez Levinas, l'autonomie est « brisée », ce

n'est pas par une expérience sensible (du vivant, de la maladie), mais par une forme d'injonction qui dépasse les phénomènes, et se révèle donc métaphysique. On ne retrouve rien de comparable chez Lévi-Strauss où l'humanité est détrônée en vertu de son appartenance à un ordre *immanent* de la nature. « L'homme n'est pas un empire dans un empire » : la formule spinoziste consonne avec le structuralisme, pas avec la constante promotion de la technique que l'on trouve chez Levinas.

Il ne s'agit pas là d'une simple question doxographique. Un grand nombre de critiques contemporaines de l'idéal d'autonomie, mais aussi bien certaines formes de sa valorisation, confonde celui-ci avec l'indépendance. Or, l'autonomie récusée par Levinas au nom de la métaphysique n'est que celle d'une conscience séparée et solitaire. Mais il y a place encore pour une autonomie de l'humanité comme telle, c'est-à-dire un rapport à la loi qui n'est pas un rapport d'autoposition. Les questions éthiques qui sourdent de l'expérience des malades ne sont pas nécessairement incompatibles avec cette conception de l'autonomie comme exigence de retrouver des capacités perdues. Car cette capacité peut venir de l'autre et de sa sollicitude. Après tout, même chez Kant, l'autonomie n'est pas seulement un projet, mais un fait, quelque chose de *donné* comme une exigence absolue. Il entre donc une dimension de passivité dans le concept d'autonomie, dimension que les belles analyses de Corinne Pelluchon nous invitent à explorer à nouveaux frais.

BIOÉTHIQUE ET PHILOSOPHIE DE LA VIE. L'ÉPREUVE DE L'ANIMALITÉ, PAR PHILIPPE DE LARA

1 – Le livre de Corinne Pelluchon est authentiquement philosophique, en ce qu'il saisit son objet, la bioéthique, avec une ambition philosophique : articuler l'éthique à la philosophie politique et à une « ontologie du vivant ». Ce projet est toutefois conduit sans s'enfermer dans une systématique. Mais la valeur philosophique d'une pensée ne tient pas nécessairement à son enchaînement sur des fondations, et il faut tenir pour une qualité l'indépendance relative entre ses arguments, le fait que chacun vaut ou tombe par lui-même et non par déduction de l'architecture d'ensemble. Je sympathise avec les inquiétudes à l'origine de ce travail et j'ai éprouvé un sentiment de libération grâce à la capacité de l'auteur à ouvrir un véritable espace de résolution face à des questions qui pouvaient paraître désespérément aporétiques, si l'on considère l'engluement de la bioéthique dans des institutions et des conceptions cosmétiques : l'éthique médicale menace en effet souvent de ressembler à l'éthique des affaires, ne se mettant en avant que pour mieux déresponsabiliser les acteurs (ici les soignants), enfermant la réflexion dans l'antagonisme convenu de l'éthique procédurale et des commandements religieux, pour finir toujours, face aux possibilités de la technique et

aux demandes des individus, par céder au stratagème de Cocteau : ces mystères nous dépassent, feignons d'en être les organisateurs.¹

2 – Le geste central du livre est ce que l'auteur appelle la « reconfiguration de l'autonomie ». Il s'agit de réagir à ce qu'on pourrait considérer comme sa défiguration. L'autonomie, ce que Durkheim appelait la religion de la personne, qui est notre valeur ultime, a subi en effet une transformation profonde au fil de l'expérience de la démocratie, « détachant la liberté de choix de toute référence à la raison et à ce qui est en elle est universel ». « L'autonomie ne renvoie plus, comme chez Kant, à la capacité de faire un choix rationnel et universalisable, mais elle s'identifie avec l'indépendance ou le choix purement subjectif » (p. 282). D'où vient cette dérive de l'idéal d'autonomie ? S'agit-il d'une dialectique de l'humanisme moderne, en quelque sorte inscrite dans ses gènes, ou d'une inflexion tardive, liée à une révolution anthropologique silencieuse ? Le livre ne s'attarde pas sur cette question et s'attache avant tout à décrire l'état présent des valeurs. « L'autonomie *aujourd'hui* est une revendication paradoxale. (...) L'homme contemporain veut à la fois plus de liberté et plus de sécurité. Le *right to privacy* est devenu le droit à l'assistance de l'État pour éviter la frustration, la peur de l'avenir, et éliminer l'accident ou l'anomalie. » On en arrive donc à « cette contradiction d'une liberté surveillée » (p. 155). Le droit aujourd'hui revendiqué de maîtriser sa vie et la vie est en effet une métamorphose, et à certains égards une perversion, du principe libéral de la non-ingérence de l'État dans la vie privée : « Lorsqu'une théorie politique fait de l'autonomie la valeur centrale et la considère comme illimitée, les droits deviennent les instruments de ce qu'ils avaient pour objectif de combattre. (...) La volonté de tout contrôler et la sacralisation du choix traduisent le refus du hasard et de la différence » (p. 139). Au nom de la souveraineté de l'individu sur le destin, « nous allons désapprendre l'acceptation du risque, mais aussi l'attente insouciant et la possibilité de la surprise » (p. 149). Nous voulons à la fois plus de liberté et plus de surveillance.

Les possibilités nouvelles et inquiétantes ouvertes par les biotechnologies et, inversement, les expériences de la vie diminuée, lorsque le handicap, la maladie ou le grand âge semblent compromettre l'autonomie, sont des épreuves pour la valeur moderne (« des problèmes qui nous obligent à reformuler nos priorités »), épreuves qui l'obligent à se « reconfigurer », c'est-à-dire à se repenser, à réviser la compréhension des principes éthiques et politiques de la modernité. La solution proposée par Corine Pelluchon est à première vue paradoxale : face à l'éclipse de la raison au profit de l'infantilisme du désir et de l'absolutisation des droits, elle propose non pas une restauration de la raison, ou du bien commun, mais une « éthique de la vulnérabilité ». Autrement dit, il s'agit de retrouver le sens authentique de l'idéal d'autonomie en passant par son contraire, l'humanité de l'homme comme passivité et non souveraineté du sujet, la définition du sujet par la sensibilité, plutôt que par les pouvoirs de la raison.

1. C'est la leçon du livre de Pierre-André Taguieff, *La bioéthique ou le juste milieu*, Paris, Fayard, 2007.

Cette démarche paradoxale se recommande pourtant par son réalisme : 1) elle prétend substituer à une vision abstraite et procédurale de la société libérale une conception réaliste des passions démocratiques ; 2) elle part d'un certain nombre d'expériences cruciales, où nos intuitions morales sont prises en défaut, où, comme on dit, les sociétés libérales sont confrontées à des « choix de société », en suggérant par là que les principes, les « valeurs » ne parviennent pas à éclairer ces choix de façon claire, comme le montrent les controverses sur la légalisation de l'euthanasie, ou sur le clonage. 3) Politiquement enfin, elle ne prétend pas bouleverser les principes libéraux : « L'enjeu est de corriger le fondement individualiste de l'État libéral sans remettre en cause les institutions démocratiques héritées du libéralisme politique » (p. 219), autrement dit, de trouver un chemin pour jouer le libéralisme contre lui-même.

De là ce qui fait la force et l'originalité du livre, à savoir la relation entre sens commun et philosophie. L'auteur pratique une herméneutique du sens commun, qui veut tourner le dos au style fondationnaire, qu'il soit procédural ou utilitariste, qui domine la scène philosophique, en particulier en bioéthique (à base de « principes », de modèles d'argumentation). Une qualité première du livre est d'être tissé de récits, d'exemples *racontés* et non pas stylisés abstraitement, des récits qui sont des exercices pratiques du jugement. Citons, parmi bien d'autres, les analyses sur la procréation médicalement assistée (PMA) et cette conclusion : « la définition de la stérilité détermine les réactions des individus et les réponses que la société leur apporte », où l'on voit très bien le nœud entre questions « techniques » d'éthique médicale, éducation morale et politique. Ou encore cette remarque : « Non seulement une vie plus longue et en bonne santé ne prépare pas les hommes à mourir mais, de plus, elle ne les invite pas à céder la place aux jeunes générations » (p. 129).

3 – Mais c'est sur ce parti même que j'aimerais formuler non pas tant des critiques que des doutes, doutes sur la faisabilité du projet, exprimés par quelqu'un qui se considère embarqué dans le même bateau. Si « cette manière de rappeler une communauté à elle-même, de renvoyer aux valeurs implicites qui portent un projet commun ou une tradition, est une des tâches fondamentales de la philosophie politique », jusqu'à quel point cette tâche est-elle disponible « aujourd'hui », susceptible d'être convaincante ? Quel est le prix payé par l'auteur et est-il acceptable ? L'éthique de la vulnérabilité et l'ontologie de la vie proposées sont-elles bien une redescription des valeurs communes ? Cette redescription est-elle opératoire ? Corine Pelluchon n'est-elle pas conduite en chemin à s'engager dans une révision radicale du sens commun ?

C'est au fond une philosophie d'éducateur qu'elle nous propose : c'est parce que l'autonomie a été « brisée » par ses dérivés hypermodernes qu'il faut repartir des expériences de la vie diminuée et de notre refus éperdu de cette vie diminuée (exprimé par exemple par la quête du clonage des défunts, ou la tentation de l'amélioration chimique et génétique – et donc la sélection – des enfants à naître) pour reformuler l'idéal de la liberté des modernes dans des termes qui intègrent le fait de sa fragilité. Les défis de la bioéthique ne valent pas seulement en eux-mêmes mais comme épreuves permettant de repenser les valeurs communes (l'humanisme des modernes). De même, l'ontologie de la vie qui

conduit à transformer l'humanisme en l'étendant aux animaux serait une éducation à l'éthique de la vulnérabilité, une manière indirecte de redonner corps à un humanisme menacé de se dessécher au feu de l'éthique séculière sans contenu. C'est du moins ainsi que je comprends le passage de la première à la seconde partie du livre, le passage de la figure de l'humanité diminuée à une autre figure de l'autre, notre rapport aux animaux, sans préjuger de l'accord de l'auteur avec cette interprétation oblique : « il y a un lien essentiel entre l'éthique de la vulnérabilité, la mise en lumière de l'autre de la raison et la redéfinition de nous-mêmes et de notre humanité par notre relation aux animaux – et par la dénonciation des traitements que nous leur infligeons » (p. 221). C'est le mot « par » qui sera l'objet de ma discussion : s'agit-il d'un exemple, d'une propédeutique à cet humanisme élargi avec lequel Corine Pelluchon veut nous faire reprendre contact, d'une métaphore pédagogique ou bien d'un « lien essentiel » au sens fort ? J'aurai alors deux objections : 1) la thèse du lien essentiel sort du registre de la redescription au profit d'une entreprise de révision radicale des croyances ; 2) les arguments déployés à l'appui de cette révision me semblent grevés par une incompatibilité entre l'herméneutique du sens commun moderne pratiquée par l'auteur, disons avec Strauss et Lévinas, et les ressources philosophiques de son argument sur les animaux et ce qu'elle appelle la « valeur inhérente de la vie », chez Lévi-Strauss, Peter Singer et Tom Regan.

Cela dit, par-delà ces objections, il faut savoir gré à Corine Pelluchon d'avoir, après Elisabeth de Fontenay¹, fait place dans la philosophie à la question de la définition de l'humanité de l'homme par rapport aux animaux et à la nature. Si je puis dire, il y a urgence aujourd'hui, tant cette question est prégnante dans l'esprit public, à la fois comme problème à résoudre et comme idéologie, comme l'un des symptômes de la crise de l'humanisme métaphysique.

La définition de l'humain à partir de la passivité implique-t-elle nécessairement une ontologie de la vie réévaluant à la hausse la proximité de l'homme avec l'animal en tant que chair souffrante ? Je crois que l'animalité est un concept à peu près aussi problématique que celui d'humanité, en ce qu'il n'est pas fourni avec un *critère*². Il y a beaucoup de présomption, chez une Florence Burgat par exemple, à affirmer une « rupture ontologique » entre végétaux et animaux³. La surestimation de l'évidence du concept d'animal (de chair souffrante) est tout aussi présomptueuse que celle de l'évidence de la différence ontologique. Autrement dit, il y a une illusion critique à croire qu'il suffit de rejeter la conception des animaux machines pour accéder à la vérité de la condition animale. L'éthologie récente n'est pas exempte de confusions conceptuelles : il y a une zoologie *projective* (par exemple les thèses de David Premack sur le « langage » des singes, ou la redécouverte naïve des « cultures » animales) qui n'est pas moins

1. Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes, la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1999.

2. Je me permets de renvoyer sur ce point à mon *Expérience du langage. Wittgenstein philosophie de la subjectivité*, Paris, Ellipses, 2005, p. 119-140.

3. Florence Burgat, *Liberté et inquiétude animale*, Paris, Kimé, 2006, cité et utilisé p. 240-241.

trompeuse que la « zoologie privative » (la représentation des animaux fondée sur ce qui leur manquerait par rapport à l'homme), dont Corine Pelluchon montre à juste titre les limites. Il en résulte que, faute de raisons solides, l'antispécisme n'est pas une position consistante, notamment parce qu'il ne peut pas s'arrêter aux animaux. En outre, il ne devrait pas le faire, si je puis dire. Le danger moral et vital auquel l'homme est confronté aujourd'hui n'est pas tant le rapport aux animaux, la solidarité de la zoosphère, que le rapport à la nature dans son ensemble. C'est sur les montagnes et les prairies que devraient s'exercer notre responsabilité et notre solidarité.

Sur ce point du rapport aux animaux, il y a une ambiguïté de la critique de l'élevage industriel et des cruautés qu'il engendre : tantôt l'élevage traditionnel est envisagé comme alternative, respectueuse de l'animal, tantôt cette alternative est également rejetée. Autrement dit, y a-t-il ou non, selon l'auteur, la possibilité d'un usage de la nature avec respect, ne peut-on pas traiter un être comme moyen tout en le respectant ? J'avoue que la thèse de Peter Singer selon laquelle il y a un « droit absolu » « que possède tout sujet de vie d'être traité avec respect » suscite en moi non seulement un désaccord mais un haut-le-cœur, qui pour moi participe de cette « sagesse du dégoût » dont parle Corine Pelluchon à propos du clonage. Le ton satisfait de Singer sur les mauvaises herbes¹ est typique de l'*hybris* scientifique, de cette illusion utilitariste de maîtriser les fondements de la moralité, de juger « au mieux des connaissances disponibles », dont on s'auto-proclame ainsi le dépositaire : agissez en jugeant au mieux des connaissances disponibles et vous serez comme des dieux ! On est loin de l'anthropologie de la sensibilité et de la passivité.

4 – J'en viens au végétarisme philosophique : selon Corine Pelluchon, « à partir du moment où l'on pense que la clef du rapport de l'homme à lui-même et à l'autre que lui est la vulnérabilité, alors la proximité que nous avons avec les bêtes, proximité qui ne réduit en rien l'altérité de l'autre homme ni celle du plus autrui de tous les autrui, fait de la nourriture carnée un problème » (p. 243). Cet argument soulève un doute et une objection. Le doute : est-il encore dans les limites de la redescription du sens commun, ou bien ne mobilise-t-il pas une révision radicale du sens commun, ce que suggère l'appel à des philosophes utilitaristes de l'espèce anti-humaniste, car revendiquant une coupure entre la saine philosophie et les errements du sens commun (des préjugés²). L'objection :

1. « Je suis prêt à donner une égale considération à la vie des mauvaises herbes que j'arrache dans mon jardin. Seulement quand je le fais et que je me mets à leur place, *en jugeant au mieux des connaissances disponibles* ce que c'est que d'être dans la peau d'une mauvaise herbe arrachée dans un jardin, j'en conclus que la vie d'une mauvaise herbe est un vide complet ; la mauvaise herbe n'a aucune expérience, elle n'a rien à perdre. » (cité p. 242, italiques ajoutés).

2. Bentham affirmait que « si on laisse de côté nos préjugés, la marelle a autant de valeur que l'art et la science de la musique et de la poésie » (*The Rationale of Reward*, 1782-1787). Le calcul utilitariste des plaisirs et des peines suppose en effet de neutraliser les « préjugés », c'est-à-dire le sens commun. La philosophie du sens commun de Corine Pelluchon affirme au contraire que ce programme est irréalisable et funeste.

la nourriture carnée est un facteur clé de l'hominisation, car c'est en devenant plus agressif et carnivore que notre ancêtre commun avec les singes a fait grossir son cerveau. Est-il raisonnable de rompre avec un trait fondamental de la condition humaine ? Cet argument n'est pas seulement empirique (et susceptible de tomber à ce titre sous l'objection de naturalisme fixiste, méconnaissant le fait de l'évolution et de l'historicité), mais aussi moral : il demande s'il est raisonnable de rompre ainsi la continuité d'une pratique millénaire qui n'a pas empêché l'homme de n'être ni ange ni bête : n'est-ce pas mettre le raisonnement moral en péril que de séparer ainsi l'homme de l'expérience de ses devanciers et par conséquent des exemples et des leçons que recèle cette expérience ?

Le « végétarisme philosophique » ne me paraît donc recevable que selon une interprétation pédagogique et circonstancielle de l'argument, très éloignée de l'absolutisme de Singer ou Lévi-Strauss : tels que nous sommes devenus – par les excès de l'humanisme métaphysique –, nous aurions besoin d'une rééducation drastique pour remédier à « la perte de conscience de ce qu'est l'animal » (à la différence de nos devanciers, plus rudes mais mieux ancrés dans « la coexistence des mondes »). C'est *pour nous* que le végétarisme philosophique serait devenu nécessaire.

Mais, *concordia discors*, je partage pleinement avec Corine Pelluchon le projet d'articuler la philosophie politique à une philosophie de la vie, de situer la condition politique « dans un plan plus large où l'ontologie de la vie éclaire le bien-vivre ensemble » (p. 274). Et il faut la remercier de s'être engagée sur ce territoire philosophique.