

Lévinas et l'éthique médicale

Corine Pelluchon

RÉSUMÉ – *Ce texte souligne l'importance de la réflexion de Lévinas pour l'éthique médicale, notamment pour éclairer la prise en charge des personnes en fin de vie ou souffrant de handicaps qui les placent dans une situation de dépendance. La notion de responsabilité pour l'autre et la manière dont Lévinas fait de l'asymétrie la condition de l'éthique renvoient à une conception de l'humanité de l'humain qui devrait animer une prise en charge respectueuse des malades les plus vulnérables. De plus, les perspectives ouvertes par sa critique de la philosophie du sujet ont des implications politiques que l'auteure s'attache à explorer, développant ce qu'elle appelle, en s'appuyant surtout sur Autrement qu'être, une éthique de la vulnérabilité, éthique qui invite à modifier la manière dont sont définis les termes du contrat social. Il s'ensuit une réinterprétation des droits de l'homme qui souligne ce que pourrait être une politique de la solidarité à l'égard des personnes handicapées et des grands vieillards, et qui tente même de dégager, dans un prolongement de la pensée de Lévinas, une reconnaissance de notre responsabilité envers les autres êtres vivants.*

ABSTRACT – *This paper underlines the importance of Levinas' thought for medical ethics and, in particular, for determining the approach towards people near the end of their lives or suffering from disabilities which place them in situations of dependency. The notion of responsibility towards the other and the way in which Levinas makes asymmetry the condition of ethics, reflects a concept of man's humanity which should elicit an approach that respects the sick who are most vulnerable. Furthermore, the perspectives opened by his critique of the philosophy of the subject bear political implications which the author attempts to explore, developing what she calls, based particularly on Otherwise than Being, an ethics of vulnerability which calls for the modification of the way in which social contract terms are defined. This leads to a reinterpretation of human rights that emphasizes what could be a policy of solidarity towards the handicapped and the elderly and that even tries to create, in an extension of Levinas' thought, an acknowledgement of our responsibility towards other human beings.*

Pourquoi Lévinas ?

La pensée de Lévinas intéresse les soignants et ceux qui sont confrontés à des situations cliniques mettant au défi les catégories traditionnelles de l'éthique, comme l'autonomie et la dignité de la personne. En effet, l'accompagnement des malades d'Alzheimer, par exemple, qui ont perdu ce qui, dans l'éthique traditionnelle, fonde l'identité de la personne (la mémoire, la parole, la faculté de délibérer de manière rationnelle), exige de la part des professionnels de la santé et de la famille la mise en place de pratiques visant à procurer à ces patients dépendants et particulièrement vulnérables un certain bien-être et s'opposant à la maltraitance qui consiste à les considérer comme des individus dont la vie n'a plus aucun sens ni aucune valeur, ou même à décider systématiquement à leur place. Les gestes qui consistent à témoigner jusqu'au bout de la dignité de la personne démente et de son appartenance à l'humanité sont le fruit de la connaissance et de l'expérience des soignants. De même, la démarche palliative exprime leur refus de traiter les malades au stade terminal d'un cancer comme s'ils étaient déjà morts et traduit leur engagement à répondre aux besoins spécifiques de la personne en fin de vie en l'accompagnant jusqu'au bout, au lieu de l'abandonner ou de lui voler sa propre mort par une injection létale.

Les médecins, les infirmières et les bénévoles n'ont pas défini ces pratiques en lisant *Totalité et Infini* ou *Autrement qu'être*. Pourtant, le rapport entre éthique et métaphysique chez Lévinas, la transcendance de l'autre, la notion de visage et celle de responsabilité leur « parlent ». Bien plus : la substitution, que Ricœur jugeait hyperbolique¹ et que Heidegger, au moment où il définit la sollicitude comme modalité de l'être-avec², refuse, est illustrée par l'expérience, toujours singulière, de l'accompagnement d'un malade. Dans cette situation – et quoi que l'on ait dit par ailleurs de la nécessité de mettre une distance entre soi et le patient afin d'éviter le syndrome d'épuisement –, le moi ne retourne pas à la préoccupation pour sa propre mort. Mon identité, ou plutôt mon ipséité, ce qui est unique en moi, tient à ma responsabilité pour l'autre. Cette expérience de la

¹ Cf. RICŒUR (Paul), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 392, et « E. Lévinas, penseur du témoignage », texte de 1989 repris dans *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 99-100.

² Cf. HEIDEGGER (Martin), *Être et Temps*, §26.

responsabilité pour l'autre jusqu'à la substitution, qui désigne la condition de l'éthique chez Lévinas, sera au cœur de la présente étude.

La mise en correspondance de la pensée de Lévinas et du champ de l'éthique médicale n'a rien à voir avec l'application d'une théorie à une pratique – l'entendre ainsi reviendrait à commettre un contresens à la fois sur cette pensée³ et sur l'éthique médicale. Celle-ci n'est pas une sous-spécialité, une branche de la philosophie morale, mais un champ qui met à l'épreuve la plupart des catégories éthiques et politiques, et même la philosophie du sujet. Or c'est à une autre manière de penser le sujet que nous invite Lévinas. Autrement dit : il intéresse les médecins parce que le cœur de sa pensée n'est pas l'éthique entendue comme une sphère autonome ou une ontologie régionale. Enfin, l'enjeu de l'éthique de la vulnérabilité que nous déduisons de la lecture d'*Autrement qu'être*⁴ est de dégager les implications pratiques de cette conception de la responsabilité, la définition du rapport de l'homme à l'autre introduisant un autre humanisme, solidaire d'une remise en question des fondements actuels du droit.

Autonomie, dignité et humanité

La définition kantienne de l'autonomie, qui renvoie à la capacité de faire des choix rationnels, exclut les personnes atteintes de troubles cognitifs. La prise en charge de ces patients suppose une reconfiguration de cette notion d'autonomie. C'est leur capacité à voir quelles actions peuvent traduire concrètement leurs désirs et même à les hiérarchiser qui est affectée par les troubles cognitifs, et non leur autonomie entendue comme capacité à avoir des désirs et même à poser des valeurs, c'est-à-dire à éprouver, à la réalisation de certaines activités, un sentiment d'estime de soi⁵. Si l'application du principe du consentement libre et éclairé ne saurait à elle

³ Cf. LÉVINAS (Emmanuel), *Éthique et Infini*, rééd. Paris, Le livre de poche, 1996, p. 85 : « Ma tâche n'est pas de construire l'éthique ; j'essaie seulement d'en chercher le sens [...] On peut construire une éthique en fonction de ce que je viens de dire, mais ce n'est pas là mon thème propre. »

⁴ Pour l'opposition entre éthique de l'autonomie et éthique de la vulnérabilité, cf. PELLUCHON (Corine) *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, Paris, P.U.F., 2009.

⁵ Cf. JAWORSKA (Agnieszka), « Respecting the Margins of Agency : Alzheimer's Patients and the Capacity to Value », *Philosophy and Public Affairs*, 1999, 28/2, p. 105-138. Cf. PELLUCHON (C.) *L'autonomie brisée, op. cit.*, p. 43-46.

seule garantir le respect de la volonté de la personne, notamment au stade intermédiaire de la maladie d'Alzheimer, il est cependant indispensable que les soignants prennent le temps de l'écouter et soient attentifs à ses réactions lorsqu'ils lui proposent des activités susceptibles de correspondre à sa volonté et de lui procurer de la joie. Non seulement l'identité d'un être qui ne se définit plus par son histoire de vie est au présent, mais, de plus, elle n'est pas relative aux facultés qui, dans l'éthique traditionnelle et dans la vie sociale, caractérisent une personne. Les soignants, qui se soucient du bien-être et de la qualité de vie présente de l'individu dont ils ont la charge, doivent donc se hisser à une compréhension de l'humanité qui dépasse la manière dont, la plupart du temps, nous nous présentons les uns aux autres. Bien plus, par leurs gestes, ils témoignent que derrière un patient atteint de mutisme, par exemple, il y a quelqu'un qui sait répondre, à sa manière, à l'attention qu'on lui porte, par la détente ou l'enfermement. Le fait de toucher le malade, de chercher son regard et de lui parler, sans l'infantiliser, ne sont pas seulement une façon de rassurer un être qui a perdu la plupart de ses repères et de l'inviter à se reconnecter à ses émotions. Ces pratiques témoignent aussi d'un sens de l'humanité qui ne se réduit pas aux capacités intellectuelles. Elles supposent la remise en question de la définition classique de l'homme comme animal rationnel, c'est-à-dire de l'humanisme traditionnel, qui exclut les déments, les animaux et même ceux qui n'ont de pensée que sauvage.

Les soignants et les aidants qui parviennent à accompagner ces malades ont déjà dépassé l'éthique de l'autonomie. Pour eux, il n'y a plus de « dignitomètre », c'est-à-dire que la possession de la raison, du langage articulé et de la mémoire n'est plus le critère permettant d'attribuer un statut moral et de la dignité à un être. Au contraire, l'éthique de l'autonomie est solidaire de représentations négatives et privatives de la vieillesse et du handicap, appréhendés par ce qui leur manque (les capacités cognitives, l'indépendance, la santé, la jeunesse, la compétitivité). Cette éthique de l'autonomie, qui a, en outre, gommé la dimension universelle présente dans la morale kantienne, justifie une attitude d'objectivation ou de condescendance envers des individus que des critères élitistes excluent et invitent même à supprimer, comme on le voit avec les revendications en faveur de la légalisation de l'euthanasie. À partir du moment où il n'y a plus de « dignitomètre », la raison et même la liberté comme capacité à faire des choix et à en changer ne définissent plus l'humanité de l'homme. La dignité de l'homme malade, de l'homme souffrant, de l'homme diminué

intellectuellement et physiquement, demeure intacte jusqu'au bout. L'autre, le soignant, l'aidant, celui qui regarde avec respect le vieillard grabataire et qui frappe à la porte de sa chambre avant d'entrer, témoignent de la dignité de ce patient. Faire en sorte que le vieillard dément reste « un cœur palpitant »⁶, en dépit des troubles cognitifs et de tout ce qui dégrade le corps et limite la communication : tel est le sens de l'accompagnement. Il suppose une conception du sujet qui n'a plus rien à voir avec ce que nous avons appelé l'éthique de l'autonomie, et le dépassement d'une philosophie pour laquelle l'homme est d'abord liberté et se définit par l'appartenance à soi-même.

Cette remise en question de l'idéal d'autosuffisance du sujet, qui est l'horizon et le climat de la philosophie du sujet et même de l'ontologie du souci de Heidegger, est l'un des apports majeurs de Lévinas à la pensée occidentale. Loin de se réduire à des clichés sur le caractère relationnel de l'homme et l'importance du lien, cette phénoménologie, qui décrit des situations qui échappent à l'intentionnalité et font ressortir la dimension proprement éthique de ma relation à l'autre, conduit non pas à la suppression du sujet, mais à une conception de la subjectivité propre à fonder l'éthique, voire la politique, sur des bases entièrement nouvelles. Nous appelons éthique de la vulnérabilité une triple expérience de l'altérité, qui permet de penser la subjectivité comme vulnérabilité ou susceptibilité à la douleur, au plaisir et au temps, et de concevoir le rapport de l'homme à autrui selon deux modalités essentielles de l'ouverture à l'autre : la responsabilité pour l'autre et le besoin ou l'appel de l'autre. Cette altérité en soi, loin de se borner au duo de la rencontre ou du rapport patient/soignant, renvoie ultimement à ma non-indifférence aux institutions politiques et au monde public, domaine qui n'est pas un simple tremplin pour un moi désireux d'affirmer sa liberté en opposition aux autres, mais le lieu de la découverte du moi, des valeurs auxquelles il tient et que sa communauté politique reflète ou, au contraire, qu'elle ne respecte pas. Or l'accompagnement des malades déments, qui place les soignants aux limites du soin et les confronte à une expérience radicale de l'altérité, est l'expérience de cette triple altérité. Nous allons montrer en quel sens la pensée de Lévinas illustre particulièrement bien ce que vivent les soignants

⁶ Pour reprendre l'expression de Catherine Ollivet, atelier sur la maladie d'Alzheimer, 26 juin 2008, Espace éthique AP-HP.

et pourquoi elle est une invitation, pour la philosophie politique, à prendre la mesure de ce que ces situations extrêmes nous enseignent.

La responsabilité pour l'autre et la vulnérabilité

Ce qui est premier pour le malade dément et pour la personne en fin de vie, ce n'est pas la liberté, mais l'humanité qui leur est témoignée. Les pages de *Totalité et Infini* où l'auteur, sans atténuer ce qu'il y a d'irréductible dans la mort, refuse de la penser d'après les catégories de l'être et du néant mais parle du sens de la mort qui est toujours attente de quelqu'un (le médecin) ou peur de quelqu'un (le meurtrier)⁷, font écho à l'expérience des soignants. De même, dans le texte intitulé « Mourir-pour... »⁸, Lévinas se démarque de Heidegger qui pense que la mort est l'insubstituable, parce que personne ne peut être responsable de ma responsabilité, de ce que j'ai à faire en propre. Au souci que j'ai de ma propre existence, qui est le souci de conquérir, de m'approprier (*Eigentlichkeit*) ce que j'ai en propre, réponse toujours personnelle (*Jemeinigkeit*) au « fardeau de l'être », Lévinas oppose sa pensée de la responsabilité. Cette responsabilité pour l'autre, qui n'est pas relative à un engagement préalable et précède toute dette contractée, cette *responsabilité pour la responsabilité de l'autre* qui me constitue comme otage et pèse sur mon innocence (puisque je ne suis pas coupable des fautes qu'il a commises), définit la subjectivité. Elle est ce par quoi je suis moi et non un moi quelconque. Elle désigne l'ipséité. Je suis responsable « devant tous et pour tous et moi plus que les autres »⁹.

Il ne s'agit pas d'un délire de responsabilité, même s'il est question d'« un degré de responsabilité de plus »¹⁰, puisque je suis responsable de ce que je n'ai pas fait, de ce que l'autre a fait et même de ce qu'il a fait contre moi. Cette « responsabilité au carré », comme dit Jean-Luc Marion¹¹,

⁷ Cf. LÉVINAS (E.), *Totalité et Infini*, rééd. Paris, Le livre de poche, 1994, p. 260.

⁸ LÉVINAS (E.), « 'Mourir pour...' », *Entre nous, Essai sur le penser-à-l'autre*, rééd. Paris, Le livre de poche, 1993, p. 204-214.

⁹ Lévinas cite *Les Frères Karamazov*, notamment dans *Autrement qu'être*, rééd. Paris, Le livre de poche, 1996, p. 228 ; mais nous avons remplacé « coupables » par « responsables », pour les raisons évoquées dans la phrase précédant la citation.

¹⁰ LÉVINAS (E.), *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 186.

¹¹ MARION (Jean-Luc), « La substitution et la sollicitude. Comment Lévinas reprit Heidegger », in : COHEN-LEVINAS (Danielle), CLÉMENT (Bruno) (éd.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, P.U.F., 2007, p. 66.

appelée « substitution », n'est pas à entendre essentiellement en termes moraux ou moralisateurs, mais elle doit être rapportée à la conception de la subjectivité, à son renversement. Elle est liée au fait que Lévinas remplace le « fardeau de l'être » heideggérien par la charge que m'imposent les souffrances d'autrui¹². « Laisser des hommes sans nourriture est une faute qu'aucune circonstance n'atténue. »¹³ J'ai à répondre de cet appel et ne puis m'y dérober, que je le veuille ou non. De même : « L'homme couché n'a que des droits, et moi, je n'ai que des devoirs. »¹⁴ Cette affirmation qui, au premier abord, peut sembler choquante, puisque le malade ne peut être dit avoir tous les droits et qu'il serait injuste et contraire à la déontologie médicale de satisfaire toutes ses demandes, renvoie en réalité à une conception de l'identité que l'expérience de la confrontation à la mort prochaine de l'autre met au jour. Au chevet d'une personne qui souffre, « le concernement » pour autrui, c'est-à-dire l'atteinte de ma subjectivité qui est une destitution du soi, implique que la crainte pour l'autre homme ne se ramène pas à l'angoisse pour ma mort ni à la quête de mon authenticité ou de mon pouvoir être le plus propre. L'expression « destitution de soi » signifie que je dépose ma souveraineté et que s'opère un retournement du moi en soi, puisque je suis personnellement en charge de l'autre mais que mon unicité s'enracine dans cette responsabilité ou ce par l'autre.

Cette idée d'une responsabilité qui n'est pas choisie et ne relève pas de l'intentionnalité s'impose comme une évidence lorsque cet autre est un homme malade, parce que la douleur est l'expérience d'une passivité qui montre que la subjectivité est sensibilité. Ma responsabilité pour l'autre est l'expérience d'une altérité en moi, mais la subjectivité est exposition aux autres *par* la sensibilité :

« La passivité du pour-autrui exprime dans ce pour autrui un sens où n'entre aucune référence, positive ou négative, à une préalable volonté ; et cela, de par la corporéité humaine vivante, en tant que possibilité de la douleur – en tant que sensibilité qui est, de soi, la susceptibilité d'avoir

¹² Cf. *ibid.*, p 51-72.

¹³ LÉVINAS (E.), *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 219.

¹⁴ Cet impératif figure dans le préambule des ordonnances hospitalières de 1995 : « L'Hôpital est un lieu d'humanité, parce que l'homme couché y oblige l'homme debout. Le malade est le cœur de notre action. »

mal, en tant que soi découvert, s'offrant, souffrant, dans sa peau [...] en tant que vulnérabilité. »¹⁵

C'est parce que la subjectivité est vulnérabilité, parce qu'elle est marquée par « le malgré soi » (la temporalisation, le vieillissement) et « le pour rien » (l'excès de la douleur), que la compassion est possible. « La condition d'otage », le fait de se dés-intér-esser, d'être soi en portant « la misère et la faillite de l'autre et même la responsabilité que l'autre peut avoir de moi »¹⁶, fonde la compassion et le pardon, mais elle est elle-même liée à la chair. Elle est fondée sur « l'accusatif absolu du Soi, passivité en deçà de toute passivité au fond de la matière se faisant chair »¹⁷.

L'autonomie est brisée, l'homme est vulnérable, c'est-à-dire qu'il – le malade – a besoin de l'autre et qu'il – le soignant – est atteint par la souffrance de l'autre, par sa dépendance. 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 ma responsabilité pour l'autre ; sa souffrance, me concernant, fait que je ne me rejoins plus : mon identité est en dehors de moi, elle est dans cette altérité, dans le pour-l'autre. C'est cette double altérité (l'altérité du corps propre et l'altérité liée à ma responsabilité pour l'autre) qui fait de l'accompagnement des malades une expérience si riche humainement et philosophiquement, et si éprouvante, car la proximité avec les plus vulnérables implique que nous reconnaissons notre propre vulnérabilité. Elle expose aussi au risque – voire à la tentation – de porter atteinte à leur intégrité, de les blesser, par refus cette passivité fondamentale, la rencontre avec ceux qui l'incarnent de manière extrême nous dérangeant et pouvant nous pousser à y réagir par la violence.

Éthique et politique

Une troisième expérience de l'altérité permet de faire le lien entre la prise en compte de la fragilité du vivant marqué par « le malgré-soi » et une autre détermination de l'être-avec susceptible d'inspirer le politique et de promouvoir un autre humanisme. En effet, la conception de la subjectivité

¹⁵ LÉVINAS (E.), *Autrement qu'être, op. cit.*, p. 86.

¹⁶ *Ibid.*, p. 185.

¹⁷ *Ibid.*, p. 186, note.

comme vulnérabilité implique une manière de se rapporter à soi et à l'autre que soi qui fonde une autre manière d'être ensemble. Avant tout engagement contracté, j'ai à répondre non seulement des autres, mais aussi du monde et de ses institutions, comme le suggère Lévinas¹⁸ dont la pensée a des implications politiques exigeantes, surtout si l'on se rappelle l'injonction de ne pas laisser l'autre homme sans nourriture et sans toit. Cependant, l'auteur d'*Autrement qu'être* ne pense pas le politique autrement que dans la subordination à l'éthique et parle de l'État comme d'un tiers.

Heidegger fait de la sollicitude (*Fürsorge*) ce qui socialise la relation à l'autre et s'adresse à tous les hommes de façon anonyme ou impersonnelle : comme avec l'assistance publique, il s'agit de procurer aux hommes un toit, de la nourriture et de pourvoir à leurs besoins matériels¹⁹. De même, Lévinas pense le politique comme le lieu de l'impersonnel, où l'existence d'institutions qui sont là pour veiller au bien-être des hommes me décharge même de ma responsabilité, comme on le constate dans nos villes où des êtres meurent de froid et ont faim. Cependant, Lévinas tire de cette prémisse une conclusion différente de celle de Heidegger : pour ce dernier, l'ipséité exclut la substitution, puisque personne ne peut se mettre à la place d'un autre pour ce qui concerne sa liberté – l'appropriation du *Dasein* à lui-même. Pour Lévinas, « la subjectivité est d'emblée substitution »²⁰ et le « je » est assigné : je deviens moi-même et unique en tant qu'autrui m'assigne accusé comme unique. Ce qui me fait moi est ce dont je réponds et ce à quoi je réponds²¹, et cela ne peut se faire de manière anonyme ou collective. Il est important de souligner les raisons positives de cette réserve à l'égard du politique, de cette absence de philosophie politique que ne combrent pas l'importance et la place de la religion.

Ricœur, dans sa notion d'« attestation », 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 dérélition²². C'est ce triple

¹⁸ Cf. LÉVINAS (E.), *Totalité et Infini*, op. cit., p. 263. Cf. aussi LÉVINAS (E.), *Éthique et Infini*, op. cit., p. 74-75.

¹⁹ Cf. MARION (J.-L.), « La substitution et la sollicitude. Comment Lévinas reprit Heidegger », art. cit., p. 59-60.

²⁰ LÉVINAS (E.), *Autrement qu'être*, op. cit., p. 228.

²¹ Cf. MARION (J.-L.), « La substitution et la sollicitude. Comment Lévinas reprit Heidegger », art. cit., p. 59-60.

²² Cf. RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 406 : « Se trouver interpellé à la seconde personne au cœur de l'optatif du bien vivre, puis de l'interdiction de tuer, puis de la

sens de l'altérité que désigne selon nous 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. Or, si nous suivons la voie ouverte par Lévinas, ce monde public et ces institutions ne seront pas fondés sur le droit de l'agent moral défini par la capacité à faire des choix et à en changer. La substitution de cette éthique de la vulnérabilité à la conception négative de la liberté et à la définition de la subjectivité qui la caractérise conduit à une modification du fondement du droit naturel moderne. De plus, la réhabilitation de la sensibilité qui est à l'horizon de la phénoménologie de la passivité développée dans *Autrement qu'être* invite à un élargissement de la sphère de notre responsabilité. Celle-ci n'est plus subordonnée, dans l'ouvrage de 1974, à la rencontre de l'autre homme qui seul a un visage, fût-il dément, apraxique ou dans un coma végétatif, mais on peut dire qu'elle concerne tout être sensible.

Droits de l'homme et solidarité

Le fondement du droit sur lequel reposent les droits de l'homme est encore lié aujourd'hui à une conception négative de la liberté et à un sujet centré sur sa conservation. Certes, les philosophes politiques, après Hobbes, ont tenté d'atténuer ce que sa théorie politique comportait de problématique pour la démocratie, notamment l'absolutisme ; mais il n'est pas sûr qu'ils aient réussi à remettre en question la conception de l'individu qui explique sa définition du droit subjectif comme « le droit de chaque homme à user de ce qui est bon pour sa conservation »²³. Or cette définition n'invite pas à prévenir l'exploitation abusive des ressources naturelles pour le bien d'un

recherche du choix approprié à la situation, c'est se reconnaître enjoint de vivre bien avec et par les autres dans des institutions justes et s'estimer soi-même en tant que porteur de ce vœu. » Cette conception du politique, qui va plus loin que ce que Lévinas appelle le tiers, renvoie donc à la manière dont Paul Ricœur signale l'importance du rapport au monde public pour la constitution et la découverte de son ipséité. Elle renvoie aussi à sa notion d'attestation qui, en allemand, se dit « *Bezeugung* », et est liée à conviction (*Überzeugung*) et à témoin (*Zeuge*). Cf. *ibid.*, p. 335-405, où P. Ricœur reprend, pour la critiquer, la conception heideggerienne du monde public. Pour l'éthique de la vulnérabilité comme triple expérience de l'altérité (altérité du corps propre, altérité liée à ma responsabilité pour autrui et altérité liée à mon appartenance à une communauté politique qui n'est pas un rapport de fusion ni d'extériorité, mais suppose une définition non atomiste du sujet pratique et une réflexion sur l'identité narrative), cf. PELLUCHON (C.), *L'autonomie brisée*, op. cit., p. 205-222.

²³ HOBBS (Thomas), *Léviathan*, chapitre XIV.

groupe ou même de l'homme actuel. En outre, elle justifie la force comme moyen de contenir ce droit de chaque homme dans les limites qui seront celles que le Léviathan jugera indispensables à la sécurité, à la survie ou au bien-être de la collectivité. Enfin, cette conception du droit comme « instrument de la liberté de l'homme », que nous devons à Hobbes²⁴, informe l'interprétation que nous faisons aujourd'hui des droits de l'homme. Nous nous focalisons sur les droits de l'agent moral. Cette focalisation est nécessaire si nous voulons penser l'élargissement de ces droits et leur donner une dimension sociale, dimension qu'il ne s'agit nullement de remettre en question. Cependant, elle ne doit pas nous faire oublier le sens de ces droits de l'homme, qui sont d'abord et avant tout les droits de l'autre homme, qui soulignent ma responsabilité et tout ce que la société à laquelle j'appartiens doit faire pour que nous puissions nous tenir garants de cet engagement.

Tel est le sens de la phénoménologie des droits de l'homme dont parle Lévinas dans *Hors-sujet*. Non seulement il souligne ce que ces droits disent de moi, à savoir que je ne suis pas d'abord liberté mais responsabilité, mais de plus, en suggérant ce qu'ils exigent de la société, il invite à dépasser le contractualisme, du moins sous sa forme actuelle. Ce dernier implique la réciprocité entre les êtres et ne conçoit pas de manière positive le rapport aux personnes dépendantes. Certes, il sera question de les protéger, de pourvoir, par le biais de systèmes de redistribution ou d'institutions, à leurs besoins de base ; mais une telle organisation politique ne donne pas vraiment aux soignants, aux familles ou aux collectivités les moyens de les intégrer. Penser la solidarité envers les personnes dépendantes supposerait que la société reconnaisse véritablement ce que les grands vieillards ou les enfants polyhandicapés peuvent nous enseigner. Elle exigerait aussi que l'on s'appuie, dans la prise en charge, sur leur mode d'être spécifique et que l'on privilégie une approche de la santé centrée essentiellement sur les promesses de vie demeurées intactes et même sur la positivité du handicap, et non pas seulement sur l'ensemble des déficits.

Une telle prise en charge, qui équivaut à une véritable politique de solidarité fondée sur la reconnaissance des personnes que la maladie, l'âge et le handicap ont reléguées à la périphérie de la société, implique que l'on ait

²⁴ Cf. VILLEY (Michel), *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, P.U.F., 1983 ; et *La formation de la pensée juridique moderne* (cours de 1961-66), Paris, P.U.F., 2003, p. 615.

accepté que l'humanité de l'homme n'est pas subordonnée aux capacités cognitives permettant de s'affirmer dans un monde où l'on fait valoir ses désirs et ses valeurs, sa valeur, en opposition à ceux des autres. Elle implique la réfutation de cette image d'un agent moral autonome se rapportant à ce qui n'est pas lui comme une liberté en face d'une liberté, en compétition avec elle et ne soupçonnant pas le moins du monde que sa place au soleil puisse être l'usurpation de celle d'un autre. Un tel changement dans la manière de concevoir l'humanité de l'homme et même de penser le bonheur humain, de penser une vie de qualité, qui peut renvoyer à des normes présentes, à l'individu tel qu'il se définit au présent, va de pair avec une véritable redéfinition de la justice. Celle-ci n'est pas limitée aux personnes autonomes ni définie seulement en termes d'allocation de ressources permettant à chacun de faire des choix et d'en changer, mais elle intègre essentiellement notre considération pour tout autrui qui a besoin d'un autre pour conserver son estime de soi et s'intégrer, d'une manière ou d'une autre, à la société.

Ainsi, la question de mon droit à être, telle que Lévinas en parle dans *De Dieu qui vient à l'idée*, est l'autre versant des droits de l'homme. La prise en compte de cette question, que notre interprétation ordinaire des droits de l'homme nous masque, est pourtant ce qui permet de tenir la promesse de justice dont ces droits sont l'expression historique. Elle est aussi ce qui invite à orienter les politiques publiques de telle sorte que celui qui ne possède pas les capacités cognitives et langagières lui permettant de s'affirmer dans le monde et de traduire dans les actes sa volonté, soit reconnu. La dignité de l'autre n'est pas relative à ce que je sais ou pense de lui, même si c'est moi qui témoigne de cette dignité, en particulier dans les situations-limites que représentent la maladie grave, la fin de vie, la démence et le polyhandicap. Cette particularité, ce paradoxe, qui renvoient à la dimension essentiellement éthique de mon rapport à l'autre et expliquent pourquoi l'asymétrie est la condition de l'éthique chez Lévinas, montrent en quel sens la situation de soin peut être considérée comme paradigmatique. Cependant, si l'autre est transcendance et si la maladie mais aussi le coma ne sauraient altérer cette transcendance, cela ne veut pas dire qu'il soit impossible d'arrêter ou de limiter les traitements curatifs chez un malade pour lequel le pronostic de récupération de ses fonctions neurologiques est pessimiste. La limitation ou l'arrêt des soins curatifs chez un tel malade, loin de s'apparenter à l'euthanasie qui implique la volonté de décider du jour et de l'heure de la mort de l'autre, signifie que ces soins, n'ayant plus pour but

que de maintenir artificiellement en vie le malade, sont disproportionnés à son état et à l'évolution de sa maladie.

Bien plus, pour des soignants qui tentent d'expliquer aux familles que l'euthanasie et l'acharnement thérapeutique sont les deux faces d'une même posture de toute-puissance, et que les situations difficiles auxquelles peut les confronter la fin de vie d'une personne ne légitiment pas l'injection létale ni l'usage disproportionné de sédatifs faisant taire le malade pour leur éviter d'entendre ses râles, la pensée de Lévinas offre des ressources particulièrement précieuses. Certains d'entre eux, recourant au caractère sacré de la vie pour légitimer leur refus d'euthanasier « un malade qui n'en a plus que pour quelques jours », ne savent pas quoi répondre à ceux qui disent que la foi ne saurait constituer un principe généralisable en démocratie et qu'il n'y a aucune différence entre faire mourir et laisser mourir. Or ce que Lévinas disait du meurtre, qui est une tentation et une impossibilité, échappe à ces critiques : le coup de pistolet chimique peut mettre fin à la vie de la personne, mais il n'abolit pas sa transcendance. D'un autre côté, la décision de limitation et d'arrêt des traitements curatifs chez un malade dans le coma n'est pas analogue à la décision de vie ou de mort qu'avaient les jurés en France avant l'abolition de la peine de mort, mais cette décision renvoie au contexte d'une médecine hautement technicisée qui peut « récupérer » presque n'importe quel accidenté de la route mais aussi produire des cas d'acharnement thérapeutique, et qui possède des outils d'imagerie cérébrale permettant un pronostic fiable. La décision d'arrêt des traitements curatifs est prise dans l'intérêt du patient et correspond à l'estimation des soins les plus adaptés au malade et à l'évolution de sa maladie, la médecine étant ici une médecine consciente de ses limites et attachée à défendre le sens du soin, et non à explorer les limites de la technique au détriment du malade et de sa famille. Enfin, à des infirmières exprimant leur malaise face à un malade endormi avec lequel il n'est plus possible de communiquer, on peut dire que la sédation comme le sommeil ne font pas disparaître ce malade qui a encore un Dire, lequel renvoie, par delà les mots ou le dit, à ce que le corps signifie par sa passivité, par son s'offrir²⁵. Les soignants travaillant dans les soins palliatifs ne doivent-ils pas réfléchir au sens mais aussi aux limites de l'accompagnement ? Peut-être y a-t-il également un acharnement dans

²⁵ Cf. LÉVINAS (E.), *Autrement qu'être*, op. cit., p. 92.

l'accompagnement lorsque l'on cherche absolument à sauver un peu de vie, alors que la vie précisément se fatigue et que la juste présence, la bonne attitude de celui qui accompagne consiste, au-delà du soulagement de la douleur et des soins de confort, à être là jusqu'au bout, à tenir la main de la personne mourante tout en sachant aussi se retirer et laisser l'autre partir.

Ainsi, la philosophie de Lévinas, inséparable d'une compréhension de l'humain qui dépasse les critères élitistes propres aux clichés sur la qualité de vie que colporte une société valorisant la jeunesse, la santé, la compétitivité et la performance, contient les germes d'une refonte des institutions politiques. Sa conception de l'homme et de sa responsabilité pour l'autre invite à dépasser les fondements individualistes du libéralisme. Ce dernier est fondé sur la liberté de l'agent moral autonome à laquelle l'État, d'abord soucieux de garantir la coexistence pacifique des libertés, accorde des droits. Il n'est pas question de discuter la pertinence ni l'étendue de ces droits, mais leur sens ne peut être préservé que s'ils sont interprétés non seulement du point de vue de l'ayant-droit, mais également du point de vue de l'autre homme : les droits de l'homme sont d'abord les droits de l'autre homme, et la phénoménologie des droits de l'homme met en évidence tout ce que le devoir être de ce droit de l'autre homme exige de chacun et de la société. Un tel changement de perspective est à même de modifier le climat de la vie sociale et politique en même temps que de contribuer à une meilleure intégration des êtres que leur état physique, psychique, leur situation sociale ou culturelle rend incapables de se défendre seuls – c'est la définition du mot « vulnérable » : qui peut être facilement blessé. Est-ce à dire que notre responsabilité pour l'autre se limite à l'autre homme qui a un visage, même s'il ne parle pas, n'a plus de mémoire ou est tombé dans un coma végétatif persistant ? La réhabilitation de la sensibilité qui est l'horizon de la phénoménologie de la passivité développée dans *Autrement qu'être* n'ouvre-t-elle pas la voie à une éthique de la vulnérabilité, selon laquelle notre responsabilité s'étend à tout être sensible, à tout vivant qui est susceptible de douleur, de plaisir, de vieillissement ?

Avec Lévinas et au-delà

Cette question suppose que l'on fasse le point sur l'apport de Lévinas à la phénoménologie telle que Heidegger l'a élaborée dans *Être et Temps* et au § 42 des *Concepts fondamentaux de la métaphysique*. En effet, Heidegger élabore l'ontologie du souci en pensant le *Dasein* comme existence et non comme

vie. Ce faisant, et pour construire son analytique existentielle, il écarte l'évolution et la considération de l'animal qui n'est pas concerné par la possibilité de l'impossibilité de l'existence et n'est pas non plus, selon lui, configureur de monde (*weltbildend*). L'animal demeure donc pauvre en monde (*weltarm*) et nos rapports avec lui ne peuvent que se réduire à un énigmatique accompagnement (*Begleiten*). À la différence de Husserl, Heidegger creuse l'écart entre l'homme et les bêtes (*Tieren*) et range ces dernières sous un dénominateur commun qui gomme la diversité de leur organisation sensorielle, comme le dira Derrida qui, pour prendre en considération cette diversité et donc la singularité de chaque animal, forge le mot « animot »²⁶. Quand il est question de l'animal, Lévinas se rapproche de la tradition classique et de Heidegger. Selon lui, celui-ci n'a pas de visage. Comme le souligne Derrida, on se serait attendu à ce que le penseur de l'altérité et de la transcendance de l'autre ne rejette pas ainsi les animaux dans le camp homogène de ceux qui n'ont pas de visage et desquels je ne suis pas responsable. Cette critique est justifiée s'agissant de *Totalité et Infini*, qui subordonne la reconnaissance de ma responsabilité pour l'autre à la reconnaissance de son humanité, du fait qu'il a un visage – ce qui ne veut pas dire pour autant que la dimension éthique de mon rapport à l'autre passe par la vue ni que le visage s'identifie à la face physique. Pour Lévinas, les autres vivants que l'homme ne sont pas des autrui. Pourtant, si l'auteur d'*Autrement qu'être* ne dit pas que je suis responsable de l'animal au sens où je suis responsable de l'autre homme et s'il ne dénonce pas, contrairement à Derrida, la violence de notre rapport aux animaux et tout ce qui, dans la manière dont nous produisons, élevons et mangeons les animaux, nous accuse, il n'empêche qu'il y a, dans le chef-d'œuvre de 1974, une réhabilitation de la sensibilité comme susceptibilité à la douleur, au plaisir et au temps qui renvoie à une phénoménologie de la chair pulsionnelle vivante que l'on trouve chez Husserl²⁷.

Ma responsabilité, dans *Autrement qu'être*, est responsabilité pour l'autre homme qui a faim, qui a soif, qui vit de..., qui est marqué par le « malgré-soi » et est vulnérable. L'animal n'entre pas en compte ici, parce que Lévinas ne s'intéresse pas explicitement à lui, du moins dans ses écrits. Pourtant, il

²⁶ DERRIDA (Jacques), *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 73 et p. 148.

²⁷ Cf. HUSSERL (Edmund), *Le monde et nous. Le monde environnant des hommes et des bêtes* [1934], *Husserliana* XV, Beilage X, La Haye, M. Nijhoff, 1973, 174-185. Trad. fr. in : *Alter*, n° 3, 1995, p. 189-203. Cf. aussi PELLUCHON (C.), *L'autonomie brisée, op. cit.*, p. 249-256.

n'est pas exclu, dans ce texte, que cette « corporéité qui est ce par quoi le Soi est susceptible »²⁸ puisse être aussi celle de l'animal. Dans le passage d'*Autrement qu'être* cité ci-dessus et où l'on voit que c'est l'altération de mon corps et la fragilité du vivant qui rendent possible l'ouverture à l'autre, à la fois comme besoin de l'autre et comme responsabilité pour l'autre, il faudrait expliquer comment se fait le passage de la chair humaine à la chair animale. Cependant, cette difficulté concerne davantage la pensée de Husserl, notamment dans la cinquième des *Méditations cartésiennes* et dans des textes des années 1930 sur l'animal et le monde environnant. Ce dernier parle de l'*Einfühlung* et la fonde sur l'appariement, c'est-à-dire sur la reconnaissance que l'animal a une chair, est une chair pulsionnelle vivante et qu'il est configurateur de monde, comme je le suis moi-même. Husserl n'explique pas comment se fait ce transfert de l'homme à l'animal et, s'il est prêt à accorder une vie psychique à l'animal, il ne pense pas son altérité. De même, si je peux, à partir du texte de Lévinas, expliquer que je suis responsable de tout être vivant, et donc aussi de l'animal, je ne peux dire que je le suis au sens où la mort de l'autre homme me concerne ni affirmer que l'animal peut, lui, être ce « je » responsable de moi. Dans la phénoménologie de la passivité, fondée en partie sur la vulnérabilité du vivant, il y a quelque chose qui peut, à la limite, s'apparenter au texte de Rousseau sur la pitié ; mais la vie et l'être de l'animal renvoient à une différence sans altérité. Cependant, en cessant de subordonner la reconnaissance de ma responsabilité pour l'autre au visage qui suppose que je reconnaisse qu'il est un autrui, un autre homme, qui échappe à mon pouvoir de pouvoir, Lévinas nous autorise à faire un pas en avant dans notre réflexion sur les fondements du droit, sur les limites des droits de l'homme et sur notre rapport aux bêtes.

En interrogeant nos conceptions de l'animal qui ont contribué jusque-là à définir le propre de l'homme, nous ne sortons pas du thème spécifique de cet article, qui est consacré à l'éthique médicale ; parce que ce que l'on s'autorise à faire sur le corps de l'homme, notamment quand cet homme est inconscient ; ou même quand il est malade ou handicapé, n'est pas sans rapport avec la manière dont nous définissons le propre de l'homme et délimitons le pouvoir qu'il exerce sur le vivant. L'éthique médicale, comme l'éthique et la politique, est liée non seulement à une définition de ce qui

²⁸ LÉVINAS (E.), *Autrement qu'être*, op. cit., p. 173.

constitue l'humanité de l'homme, mais elle dépend aussi étroitement de la conception du rapport de l'homme à l'autre que lui, qui caractérise un certain type d'humanisme. Sur ce point aussi, la pensée de Lévinas contient les germes d'une évolution majeure. Et si la réhabilitation de la sensibilité jointe à la pensée de l'altérité contient la promesse d'une considération de l'animal et de tous les vivants que Lévinas n'a pas tenue, on peut également dire que nous n'aurions pas conscience d'avoir une telle promesse à tenir si Lévinas n'avait pas déjà renversé la philosophie du sujet en critiquant ce qui, en elle, était tronqué.

En s'attaquant à l'idée d'un agent moral qui se rapporte à ce qui n'est pas lui comme un moyen au service de sa vie ou au service de la vie des autres hommes qui sont des sujets moraux, en pensant ma responsabilité pour l'autre comme quelque chose que je n'ai pas choisi, qui est plus originel et, en ce sens, plus dur que tout devoir particulier et que toute obligation, Lévinas modifie le sens de la liberté humaine. Le sens de mon rapport au monde, mais aussi ma manière d'habiter la terre changent dès lors que je me demande si ma « place au soleil », comme dit Pascal, « [...] mon chez moi, n'ont-ils pas été usurpation des lieux qui sont à l'autre homme déjà par moi opprimé ou affamé »²⁹, et si je m'inquiète de « [...] ce que mon exister, malgré son innocence intentionnelle et consciente, peut accomplir de violence et de meurtre. »³⁰ Il suffira de revenir sur le vivant et de prendre en compte sa diversité pour que la fondation du droit sur l'agent moral ne devienne pas seulement égoïste, mais qu'elle apparaisse aussi comme anthropocentrique et ethnocentrique, basée sur un amour-propre générateur de crimes raciaux et de génocides³¹.

Aussi l'éthique de la vulnérabilité, inspirée par la relecture d'*Autrement qu'être* après la visite de plusieurs hôpitaux et fondée sur une triple expérience de l'altérité dont le socle est la prise en compte de la fragilité du vivant, invite-t-elle essentiellement à repenser nos rapports aux autres espèces, aux animaux doués de sensibilité, mais aussi aux plantes, aux écosystèmes et à la biosphère, qui ne sont pas des organismes. Au-delà de la sensibilité, c'est l'idée d'une responsabilité de l'homme dans la manière dont il habite la terre qui est l'horizon de cette éthique qui suppose un

²⁹ LÉVINAS (E.), *De Dieu qui vient à l'idée*, rééd. Paris, Vrin, 1992, p. 262.

³⁰ *Idem.*

³¹ Cf. LEVI-STRAUSS (Claude), *Anthropologie structurale, Deux*, Paris, Plon, 1973, p. 53.

changement radical dans la tonalité ou le climat de la pensée. Ce changement qui vise à corriger ce qui, dans la philosophie du sujet, nous rend incapables d'affronter les défis liés aux situations cliniques et même aux enjeux écologiques actuels, nous le devons en partie à Lévinas.

Corine Pelluchon est agrégée et docteur en philosophie. Elle a enseigné l'éthique médicale à l'université de Boston et est actuellement maître de conférences à l'université de Poitiers. Spécialiste de philosophie morale et politique et d'éthique appliquée, elle a publié Leo Strauss : une autre raison, d'autres Lumières (Paris, Vrin, 2005, Prix François Furet 2006), L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie (Paris, P.U.F., 2009) et La raison du sensible. Entretiens autour de la bioéthique (Perpignan, Artège, 2009).