

B
20.5
UL
2003
Q7
1

Université de Sherbrooke

THÈSE PRÉSENTÉE À
L'UNIVERSITÉ LAVAL
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN PHILOSOPHIE
OFFERT À
L'UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE
EN VERTU D'UN PROTOCOLE D'ENTENTE
AVEC L'UNIVERSITÉ LAVAL

Pour l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.)

Par
Jacques Quintin

**Du jugement en éthique appliquée.
Étude sur la co-appartenance de la subjectivité, de la santé et de l'éthique
dans le jeu auto-référentiel de la créativité**

Juin 2003

© Jacques Quintin, 2003



«Penses-tu que ce soit une petite entreprise de définir la règle de vie que chacun de nous doit suivre pour vivre de la façon la plus profitable?»

Platon

«Nam et ego in philosophia puer sum...»

Augustin

Résumé

Du jugement en éthique appliquée. Étude sur la co-appartenance de la subjectivité, de la santé et de l'éthique dans le jeu auto-référentiel de la créativité.

Comment pouvons-nous penser un événement singulier caractérisé par la temporalité qui concerne notre existence? Pour y parvenir, nous dégagerons une anthropologie tirée d'une lecture de l'histoire de la philosophie qui nous permettra de penser l'être humain comme un être créatif, plus particulièrement un être créatif de soi. Cette création de soi, cette autopoïèse, nous la nommerons l'auto-référentialité (avec un *a*) pour marquer l'ouverture, un changement enraciné dans la totalité. Ainsi la totalité ou l'identité sera une reprise de soi en intégrant le changement. Le sujet n'est jamais ainsi le même quoiqu'il demeure toujours identique, c'est-à-dire un soi créateur en faisant l'exercice du jugement auto-réfléchissant qui est un jugement sans concept s'exerçant à partir du réel singulier.

Pour mieux cerner le travail de la créativité dans le jugement, nous procéderons par variations eidétiques autour de la subjectivité et de chacun de ses modes (le corps, l'agir, le sentir et le dire), de l'épistémologie, de la métaphore, de l'herméneutique, de la dialectique, de l'intersubjectivité, de la santé et de l'éthique.

Cette variation eidétique nous permettra de montrer que les lois de la subjectivité, de la santé et de l'éthique sont les mêmes. Elles sont celles de la créativité où quelque chose de nouveau émerge à partir du jugement auto-réfléchissant. C'est pourquoi, au cœur de la créativité, ce qui se joue, est un processus herméneutique qui relance constamment la créativité du jugement auto-réfléchissant. C'est le caractère auto-référentiel de la créativité et du jugement auto-réfléchissant. Devant les événements singuliers, nous devons exercer davantage un jugement auto-réfléchissant qu'un jugement déterminant. Si un tel jugement pose du nouveau, c'est également un jugement qui exerce une libération envers nos anciens jugements dans lesquels nous sommes empêtrés en raison de leurs succès antérieurs. Alors ces questions que l'éthique met de l'avant sont des portes d'entrée pour ressaisir notre existence créatrice; notre subjectivité. Alors le jugement en éthique appliquée apparaît comme un acte de création de soi, de santé et de valeur.

Table des matières

| | |
|--|-----|
| Introduction | 1 |
| Chapitre un | 25 |
| 1. La subjectivité dans l'histoire | 25 |
| 1.1 Introduction | 25 |
| 1.2 La subjectivité selon le paradigme mimétique | 30 |
| 1.2.1 Le paradigme mimétique antique | 30 |
| 1.2.2 Le paradigme mimétique moderne | 48 |
| 1.3 La subjectivité selon le paradigme expressif | 59 |
| 1.3.1 Le paradigme expressif moderne | 59 |
| 1.3.2 Le paradigme expressif postmoderne | 72 |
| Chapitre deux | 87 |
| 2. La subjectivité créatrice I | 87 |
| 2.1 Introduction | 87 |
| 2.2 Les figures de la créativité | 89 |
| 2.2.1 La créativité dans la science | 89 |
| 2.2.2 La métaphore | 94 |
| 2.2.3 L'herméneutique | 104 |
| 2.2.4 La dialectique | 123 |
| Chapitre trois | 126 |
| 3. La subjectivité créatrice II | 126 |
| 3.1 La question du sujet chez Heidegger | 126 |
| 3.2 Le modèle auto-référentiel | 139 |
| 3.3 Le néant et le silence | 155 |
| Chapitre quatre | 165 |
| 4. Les modes de la subjectivité | 165 |
| 4.1 Introduction | 165 |
| 4.2 Le mode de la corporéité | 170 |
| 4.2.1 Le corps mimétique | 172 |
| 4.2.2 Le corps expressif | 189 |
| 4.2.3 Le corps créatif | 199 |
| 4.3 Le mode de l'agir | 203 |
| 4.3.1 L'agir mimétique | 203 |
| 4.3.2 L'agir expressif | 205 |
| 4.3.3 L'agir créatif | 211 |

| | |
|--|------------|
| 4.4 Le mode du sentir | 220 |
| 4.4.1 Le sentir mimétique | 220 |
| 4.4.2 Le sentir expressif | 223 |
| 4.4.3 Le sentir créatif | 229 |
| 4.5 Le mode du dire | 243 |
| 4.5.1 Introduction | 243 |
| 4.5.2 Le temps | 247 |
| 4.5.3 La mémoire | 265 |
| 4.5.4 Le dire créatif | 280 |
| Chapitre cinq | 301 |
| 5. Subjectivité, intersubjectivité et créativité | 301 |
| Chapitre six | 334 |
| 6. Santé et expérience de la subjectivité | 334 |
| 6.1 Santé et subjectivité | 334 |
| 6.2 La santé selon les modes de la subjectivité | 347 |
| 6.2.1 Selon le corps | 347 |
| 6.2.2 Selon l'agir | 352 |
| 6.2.3 Selon le sentir | 354 |
| 6.2.4 Selon le dire | 360 |
| 6.3 Temporalité et portée historique de la santé | 365 |
| Chapitre sept | 374 |
| 7. Éthique et mise en oeuvre de la créativité | 374 |
| Chapitre huit | 412 |
| 8. Philosophie de la médecine | 412 |
| Chapitre neuf | 440 |
| 9. Éthique appliquée et philosophie | 440 |
| 9.1 L'éthique appliquée | 440 |
| 9.2 La philosophie | 457 |
| 9.3 Le cas de l'euthanasie | 469 |
| Conclusion | 476 |
| Bibliographie | 496 |

Introduction

Notre réflexion s'appuie sur le constat que depuis les trois dernières décennies nous assistons à une révolution scientifique et technologique dans laquelle émergent des possibilités nouvelles. Ses effets se répercutent sur nos manières de dire, de sentir, d'agir et sur notre représentation du corps, et plus particulièrement à savoir sur la manière de le dire, de le sentir et la manière d'agir sur lui. Face à ce changement de forme de vie nous oscillons entre deux attitudes opposées: la résignation (ou l'acceptation) et la contestation (ou le ressentiment). Les questions qui reviennent souvent sont de savoir si nous pouvons faire autrement. Si oui, que faire? Et cette question «tourne autour de *qui* sommes-nous et *que* sommes-nous?»¹.

Que nous ayons une attitude de résignation ou de contestation, nous partageons tous le sentiment profond d'aller vers un monde dans lequel il est de plus en plus difficile de vivre. Dans ce monde, la médecine est de plus en plus réduite à un processus qui prend en compte l'humain seulement comme une marchandise, un capital génétique, un capital d'organes pour les greffes et d'insémination, etc. Dans ce monde hyper-médicalisé d'où est évacué le mystère de la vie pour devenir seulement un problème, l'humain perd son statut distingué. Celui-ci, au lieu d'être une fin en soi, devient strictement un moyen pour le déploiement de la science et de la technologie, de sorte que cette science et cette technologie en proclamant la mort du sujet sont devenues sans sujet, sans auteur, voire sans responsabilité. Cette médecine en s'endossant à la science et à la technologie, débouche ainsi sur une subordination de l'humain à la seule logique du discours scientifique et technologique. De plus, nous pouvons dire que la médecine, et plus spécifiquement la pharmacologie, s'insère de plus en plus dans une «société de marché» où le fait d'être compétitif devient plus important que la finalité première de la médecine: être au service du plein épanouissement de l'humain.

¹ Kostas Axelos, Pour une éthique problématique, Paris, Éd. de Minuit, 1972, p. 69.

Aristote a dit que l'origine de la philosophie c'est «l'étonnement que les choses soient ce qu'elles sont».² Pour nous, il est étonnant que les humains acceptent certaines pratiques médicales et certains discours sur l'humain et la santé. Il est étonnant que l'humain désire faire de lui-même une machine, un être super performant qui possède la maîtrise entière de son dire, de son sentir, de son agir et de son corps. En vivant ainsi, l'humain ne passe-t-il pas à côté d'une certaine vérité? Il est étonnant que l'humain refuse la maladie, la finitude, la mort, l'incertitude, la différence, la singularité. Cela nous étonne que l'humain considère son corps, pour ne pas dire sa vie, comme un paquet de troubles, comme un manque de jouissance, de force, de beauté, d'intelligence et de jeunesse. Il est étonnant qu'on considère la perfection comme un moment sans devenir, sans ouverture, comme une hypostase et non comme une extase. Comment se fait-il que l'humain qui désire être plus, réussit à se diminuer, à s'atrophier dans son être même jusqu'à devenir dogmatique dans sa souffrance? Il est remarquable que l'humain dans son manque d'être, dans son désir de bonheur, se durcisse sur des positions qui l'entraînent loin du but recherché: devenir lui-même et se connaître davantage.

Malheureusement, la fragmentation du savoir, et cela depuis les Grecs, ne facilite guère la compréhension de ce phénomène de changement de paradigme dans sa globalité. Ce changement dépasse largement chacune des spécialités du savoir, car il dépasse la dimension économique, sociale, politique, psychologique et spirituelle de l'humain. Nous sommes dépassés par les événements. Nous sommes à un tournant. Ce tournant est rempli d'incertitude et montre les limites de la décidabilité. Avec l'incertitude deviendrons-nous plus humain? C'est une des questions auxquelles nous tenterons de répondre. Nous montrerons que le danger de l'incertitude qui nous guette est, pour parler avec Heidegger, ce qui nous sauvera, car avec le danger croît l'usage de la liberté, de notre subjectivité créatrice, c'est-à-dire de notre jugement réfléchissant. En fait, tant en amont qu'en aval, il s'agira de redonner un sujet à la médecine; un sujet qui ne sera plus pensé selon la modernité depuis Descartes, mais selon un nouveau paradigme qui donnera une nouvelle responsabilité à l'humain et un nouveau statut

² Aristote, Métaphysique A, 2, 983 a 13.

à la dimension scientifique et technologique de la médecine. Mais redonner un sujet à la médecine c'est aussi restituer un sujet dans une démarche de réflexion éthique.

Notre deuxième point de départ, est le constat de ce que l'on fait dans des comités d'éthique dans la mesure où, très souvent, on prend des décisions médicales dans un contexte éthique. Malgré le langage utilisé, on continue de faire la pratique de la médecine. La question devient la suivante: Qu'est-ce qu'on fait? De la médecine ou de l'éthique? Si c'est de l'éthique, alors on devrait faire de l'éthique dans un contexte médical, et non l'inverse. Sinon, nous réduisons l'activité éthique à une rationalité tributaire de la logique techno-scientifique.

En procédant ainsi, on se retrouve devant un paradoxe. Au lieu de résoudre des problèmes d'éthique, on crée des problèmes. Ce qui est, certes, très bon pour les experts et les Universités. Tout cela signifie qu'une problématique éthique est le symptôme d'une diète unilatérale, d'une anorexie intellectuelle. L'application d'un jeu de langage, et un seul, étranger à la situation. De plus, on ne s'interroge pas sur certains présupposés fondamentaux tel que la liberté, l'autonomie, et les plus importants, l'être humain, la santé et l'éthique. De là notre sous-titre: la co-appartenance de la subjectivité, de la santé et de l'éthique.

Ce questionnement que nous porterons sur la santé et l'humain n'est pas un questionnement spontané; il est issu de la force des choses: ces problèmes d'éthique médicale nous pressent à des réponses, mais soulèvent aussi en nous l'étonnement, la désagréable surprise de la barbarie à visage humain.

Il est bien entendu que si nous nous questionnons aujourd'hui sur ces problèmes d'éthique médicale, c'est que nous n'avons plus, ou n'avons jamais eu de réponse. Cependant il est bon d'interroger l'histoire pour comprendre pourquoi nous en sommes rendus là, comprendre qui nous sommes et à réajuster nos valeurs à partir d'une ré-appropriation de notre acte original. Il faut reprendre la question au début: quel est le projet initial de l'humain ou encore sa

motivation première ou son intention originelle? Que désire l'humain? Ou plus précisément, quel manque l'humain éprouve-t-il? C'est ce à quoi nous tenterons de répondre. Et ce n'est qu'après que nous pourrons juger des moyens que nous nous donnons pour atteindre notre visée. Ce n'est qu'en dernier lieu que nous pourrons interroger de manière plus appropriée la médecine et l'éthique.

Le champ de la bioéthique est polarisé entre deux problématiques: celle de la personne humaine, d'une part; celle du concept de santé, d'autre part. Derrière un problème bioéthique, se dresse la problématique du sujet et de la santé. Nous montrerons comment dans le champ de l'éthique ces deux problématiques s'imbriquent l'une dans l'autre, de sorte que faire l'expérience de la santé, c'est faire l'expérience de soi de la même façon que faire l'expérience de soi, c'est faire l'expérience d'une forme de santé ou de maladie. Mais qu'il s'agisse de la santé ou du sujet, ni l'un ni l'autre, ne se donne sans le langage, sans les sentiments, sans les actions et sans un corps. Pour mieux cerner la dimension du sujet et de la santé, il faut reconnaître une primauté au dire, au sentir, à l'agir et à la corporéité. Le corps comme le langage, les sentiments et les actions sont ce qui se donnent à nous et dans lesquels nous sommes jetés dès la naissance. Le dire, le sentir, l'agir et le corps sont le lieu originaire de la subjectivité, de la santé et de l'éthique.

Notre anthropologie va nous permettre de penser l'humain comme un être créatif, un être créateur de soi. Cette création de soi, cette autopoïèse, nous la nommerons l'auto-référentialité (avec un *a*) pour marquer l'ouverture, plus spécifiquement un changement enraciné dans une totalité. Ainsi la totalité ou l'identité sera une reprise de soi en intégrant le changement. Le sujet n'est jamais ainsi le même quoiqu'il demeure toujours identique, c'est-à-dire un soi créateur, un être faisant l'exercice du jugement auto-réfléchissant.

Quant au concept de santé, il ne fait pas l'objet d'un questionnement. Déjà, Descartes faisait la remarque que la santé tout en étant d'une grande valeur, était très peu réfléchie. La santé,

comme l'être chez Heidegger, demeure dans l'oubli. Elle est la grande oubliée de la médecine. Elle est oubliée en raison de sa nature même, celle de se retirer sous ses diverses manifestations. Ce qui caractérise la santé est le silence qui l'accompagne, d'où la difficulté de penser la santé sans la comparer à la maladie.

La santé se dit de multiples manières. Notre point de départ s'appuie sur le fait que généralement on définit la santé de trois manières, qui recourent le cadre conceptuel de la causalité chez Aristote, mais jamais de façon à inclure la cause finale. À la cause matérielle, on pourrait rattacher une définition de la santé qui prend en compte l'aspect organique; à la cause formelle, on pourrait rattacher une définition pragmatique où la santé signifie la capacité de fonctionner selon des buts précis; à la cause efficiente, il s'agirait de saisir la santé comme étant un état de bien-être. Selon l'état actuel de notre recherche, on ne définit pas ou très peu la santé selon la cause finale qui aurait pour cible de saisir la totalité de notre existence. Cependant, il nous semble que Gadamer pourrait nous fournir un cadre conceptuel qui nous permettrait de construire un concept de santé qui prendrait en compte cet aspect spirituel et symbolique de la santé. Alors, il n'y a pas que la santé physique, psychique, fonctionnelle et sociale, il y a aussi la santé spirituelle ou symbolique. Malheureusement, la biomédecine nous éclaire très peu ou très mal sur le concept de santé. Influencée par le préjugé d'une conception objective et scientifique du corps, la biomédecine ne se laisse pas questionner par la santé dans sa totalité. À la suite de Gadamer, on réfléchira sur le fait que la compréhension et l'interprétation de la santé ne sont pas seulement affaire de science, mais relèvent aussi de l'expérience que l'homme fait du monde. L'expérience de la santé est une «expérience de la vérité qui dépasse le domaine soumis au contrôle de la méthode scientifique».³ Autrement dit, l'expérience de la santé est une expérience située à l'extérieur de la science. Dans *Vérité et méthode*, Gadamer souligne la légitimation d'une expérience «extra-méthodique» de la vérité. Pour illustrer son propos, il se sert de l'expérience de l'art, de l'histoire et de la tradition qui

³ H.G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, 2^{ème} édition, Paris, Seuil, 1996, p. 11; *Wahrheit und Methode*, GW 1, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Sibeck), 1990, p. 1.

se vivent dans la langue, et du caractère linguistique de toute expérience. Ainsi, à la suite des expériences dites artistiques, historiques et langagières, nous ajouterons l'expérience de la santé.

La clé pour la pratique des soins de santé est la sensibilité à la situation particulière du patient et une relation avec ce patient qui reconnaît l'expérience singulière de son état de santé. Pour l'exercice d'une telle sensibilité et d'une telle reconnaissance, il faut exiger davantage qu'une simple compréhension descriptive, théorique et objective de la santé. Cela demande une saisie subjective et réflexive de l'expérience de la santé. Une telle compréhension est davantage qu'une certaine habilité à appliquer des catégories théoriques à un phénomène de santé objectivée. C'est une compréhension fondée sur sa propre expérience de la santé et sur les valeurs qui s'y rattachent. Plutôt que de comprendre la santé du patient en appliquant des distinctions et des catégories provenant de différentes théories de la santé, les professionnels, dans la pratique des soins de santé, devraient projeter leur expérience et leur compréhension de leur propre santé dans une relation empathique avec l'expérience de leur patient. Notre rapport à la santé, pour parler avec Kant, en est un qui, au lieu de solliciter l'exercice du jugement déterminant, invite l'exercice du jugement réfléchissant.

Ainsi, ce qui est demandé pour une pratique de soins sensible n'est pas seulement une compréhension théorique et objective de la santé, mais aussi une articulation d'une expérience subjective non-dite de la santé. Puisque toute expérience subjective ne peut être exprimée que par la personne ayant cette expérience, la méthodologie pour parvenir à cette compréhension empathique de l'autre sera celle du dialogue et de la réflexivité nourrie par le souci philosophique. À la lumière de cette problématique, le paradigme de l'herméneutique devient tout désigné pour assumer cette tâche.

Il ne s'agira pas de faire de la santé et de l'éthique une science a priori (*metaphysica generalis*) qui serait préalable à toute considération sur le monde de l'expérience humaine (*metaphysica*

specialis) tel que pouvait le concevoir Wolf dans sa conception de la philosophie. L'anthropologie philosophique que nous faisons de la santé et de l'éthique n'est pas une métaphysique appliquée ou une «éthique appliquée»⁴, mais pour parler avec Heidegger, elle est une «ontologie fondamentale». C'est dire que la santé et l'éthique ne peuvent être visées à travers des concepts relevant du monde de la nature (naturalisme) par le moyen d'une évidence notionnelle qui se suffit à elle-même (intellectualisme).

Nous verrons que l'être de l'humain envisagé dans sa corporéité, dans son agir, dans son sentir, dans son dire et dans sa transcendance, sera considéré comme l'expérience originaire qui nous livrera le modèle de la santé authentique ou du moins le chemin qui nous ouvre sur la santé. Cela nous permettra de savoir dans quel sens il convient de penser la santé et l'éthique. Toutes les deux seraient une manière propre d'habiter notre subjectivité auto-référentiale, c'est-à-dire notre jugement autoréfléchissant⁵. À cet égard, on pourra parler du caractère créatif de la santé et de l'éthique.

Le mystère de la santé devra être pensé en termes relevant de l'historialité qui est une expérience fondamentale de l'humain puisqu'elle fonde le monde et l'humain. La santé devient une fondation ou une création de soi. La santé devient une certaine *poésie*, une mise en jeu de la subjectivité. Dès lors, la santé n'est ni chose, ni idée, mais une donation fondatrice. L'événement par excellence de la santé est la vérité, ἀλήθεια, celle qui dévoile le monde, autrui et soi-même. Avec la santé, il nous est permis que quelque chose se passe dans le monde, qu'il y ait histoire à partir d'un acte de liberté. On pourra alors penser la liberté comme l'a fait Kant, comme étant un acte qui insère dans le monde un nouveau commencement.

⁴ Ici l'éthique appliquée, nous l'entendons dans le sens d'une éthique qu'on appliquerait après coup. C'est justement ce à quoi nous nous opposons.

⁵ Le concept d'auto-référentialité que nous introduisons avec un *α* et d'autoréfléchissant, se distingue d'une philosophie de la conscience où est mis en valeur la représentation comme exactitude. Par ces deux concepts nous voulons insister sur la dynamique temporelle de l'existence et sa flexibilité.

Avec la santé comme vérité dévoilante, les choses commencent à «être» et l'humain commence à «exister». Or Heidegger nous dit que c'est principalement la tâche du poète et du philosophe que de nous faire voir les choses et l'humain autrement qu'à l'ordinaire, de les faire exister. En irait-il de même pour le médecin? Ne pourrait-on pas parler, en empruntant le langage de Heidegger, d'une portée historique de la médecine? La médecine deviendrait la mise en oeuvre de la santé qui est dévoilement de notre corps, de notre agir, de notre sentir, de notre dire et de notre transcendance.

Il ne s'agira pas de faire une métaphysique de la santé, c'est-à-dire de chercher l'essence, οὐσία, ou l'être, *Sein*, au-delà de l'expérience. Avant toute chose, la santé est une expérience qui parle, qui se montre, mais qui, dans sa monstration, se cache. De là, la raison pour laquelle la santé est souvent perçue comme un manque de maladie, comme un «silence des organes». D'où la nécessité d'une phénoménologie qui laisse apparaître la santé dans son apparaître. Et puisque la santé est une expérience, elle est toujours située et temporelle, d'où pour nous l'importance de l'herméneutique pour mieux élucider cette expérience.

Nous sommes bien loin d'une métaphysique en tant que philosophie spéculative dans la mesure où la spéculation procède par l'établissement d'hypothèses qui servent de principes sur la base desquels la nature des phénomènes étudiés peut être expliquée et comprise, et sur la base desquels la nature des phénomènes doit répondre. Autant qu'il nous sera permis, nous laisserons la santé parler à partir d'elle-même. Nous nous mettrons à son écoute pour mieux la servir ultérieurement. Alors la question devient celle-ci: est-ce que la médecine peut devenir et doit devenir la servante, *ancilla*, de la santé?

Dans notre travail, nous nous référerons très peu ou pas tout à la littérature dite bioéthique, car nous désirons ouvrir un nouveau chemin à partir duquel il serait possible de pratiquer une éthique. Pour ce faire, nous croyons que les concepts utilisés jusqu'ici, comme respect, dignité, autonomie, liberté, ne peuvent pas nous aider à prendre une décision juste, car nous croyons

que ces concepts sont recouverts de plusieurs couches de vernis, de sorte que malgré l'épaisseur des couches successives nous avons l'illusion de la transparence. En fait, nous voudrions redonner à ces concepts leur opacité pour mieux cerner leur origine dans une anthropologie fondée sur une ontologie herméneutique.

Voici un exemple qui montre que l'éthique appliquée n'est pas tant l'exercice du jugement déterminant que l'exercice du jugement autoréfléchissant. Prenons l'exemple suivant. Une jeune femme âgée de vingt à trente ans ayant un jeune fils de cinq à dix ans désire se suicider. Mais avant de passer à l'acte, elle avise son thérapeute qu'elle devra faire son testament chez le notaire, car elle ne veut pas mourir sans avoir fait son testament. Elle aimerait que son fils soit gardé chez sa soeur après sa mort en raison du fait que son ex-conjoint possède une déficience intellectuelle, qu'il est inapte à éduquer son enfant et, très souvent, c'est le père du père qui garde l'enfant. Il s'avère que ce grand-père a déjà commis dans les années antérieures des actes incestueux.

Nous savons tous que le thérapeute est lié par le principe de la confidentialité. Mais ce même thérapeute sait qu'il n'a peut-être que quelques minutes pour prévenir l'acte suicidaire surtout que la femme a déjà une arme en sa possession. S'il suit les procédures habituelles comme l'obtention d'un ordre de cour, il sait qu'il risque de manquer de temps. Connaissant le notaire, il avise celui-ci de la problématique. Celui-ci dit comprendre la situation disant ayant déjà vécu une situation semblable dans sa propre famille. Sans refuser le droit de la patiente de faire son testament, il va faire en sorte que les procédures soient un peu plus longues, le temps qu'il faut pour que la patiente soit prise en charge par une équipe soignante. Bref, il y a transgression du principe de la confidentialité.

Si le thérapeute applique à la lettre ce principe, il agit contre l'esprit du même principe. Il contredit la finalité du principe de la confidentialité qui est de protéger la patiente contre les abus possibles, et de protéger son propre bien. De plus, il fait abstraction de la famille et des ami(e)s de la patiente qui peuvent devenir des éléments importants dans le processus de la mise

en doute du bien-fondé de l'acte suicidaire. Bref, en s'en tenant au principe de la confidentialité, il risque de commettre à ses yeux une injustice autant envers la patiente que sa famille et ses ami(e)s. Il est bien entendu que le thérapeute n'a pas profité de l'occasion pour tout dévoiler ce qui ordinairement est sous le couvert du secret professionnel. Il s'en est tenu au strict nécessaire pour que tous comprennent bien l'enjeu et pour que se crée un mouvement de solidarité envers la patiente.

Nous ne profiterons pas de cet exemple pour juger si le thérapeute a bien agi, mais pour montrer comment celui-ci n'a pas exercé son jugement déterminant, mais son jugement autoréfléchissant de sorte qu'il s'est laissé guider par l'appel de la situation et de la résonance que celle-ci a suscitée en lui.

Nous croyons qu'avec chaque décision éthique s'effectue une expérience de l'être. Il faut reconduire chacune de nos décisions à une expérience fondatrice de l'existence. Sinon, on ne peut prendre que des décisions qui nous aliènent au lieu de nous libérer. Par conséquent, à défaut d'expérience, la meilleure décision est sûrement de s'abstenir. Il est bien évident que s'abstenir est aussi un choix, mais par ce choix nous proclamons notre ignorance, le savoir d'un non-savoir, au lieu de vivre dans les présomptions. En faisant l'exercice du non-jugement, c'est-à-dire une «*epochè*» du jugement déterminant, nous ne sombrons pas la paresse de la pensée. Au contraire, nous maintenons à l'état de veille le jugement autoréfléchissant.

Si nous nous référons pas ou très peu à la littérature dite bioéthique, c'est que celle-ci est imprégnée par ce que l'on nomme le principalisme. Il faut maintenant savoir qu'entre le début de notre travail et son achèvement, il y a eu un travail de critique envers le principalisme de sorte que maintenant ce n'est plus le courant dominant dans la littérature. Par contre, dans la pratique du milieu hospitalier, c'est encore la référence.

En jouant avec le titre du livre de Austin, *Quand dire, c'est faire*, nous affirmons ceci: quand juger, c'est faire. Juger ce n'est pas seulement de constater ce qui est et de rêver ce qui devrait être. C'est créer l'événement de la subjectivité créatrice de sorte que le jugement n'est pas à la remorque des événements où l'on réfléchit après coup ni en avance sur les événements où l'on réfléchit avant coup, mais est l'événement lui-même où l'on réfléchit sur le coup. En ce sens, l'acte de juger est un acte créateur qui divise et qui relie, qui temporalise et qui donne de l'espace, mais un espace et un temps intégrateur, inclusif. C'est un jugement qui remémore et réactualise l'expérience du jugement. Ceci étant dit, le jugement est polarisé par deux pôles, un pôle héritier qui rassemble et un pôle projectif ou critique qui divise. Donc une bonne décision éthique est celle qui montre ses limites, son ancrage dans le présent, dans le passé et dans le futur. C'est une décision qui montre son origine, son contexte d'apparition et par le fait même sa possible réfutation advenant un autre contexte, un autre temps. Marx disait qu'il faut cesser de contempler le monde, qu'il faut le transformer. Il en va de même pour le jugement. Seul le jugement qui crée l'événement est un jugement pratique qui s'inscrit dans une éthique appliquée. Une éthique appliquée c'est une éthique qui crée l'événement, qui transforme le monde.

La question demeure celle-ci: quel type d'événement doit-on créer? La réponse: des événements qui mettent en évidence le pouvoir créateur du sujet. On crée de la créativité. Cette reprise du jugement dans l'acte de juger forme son caractère autoréfléchissant.

Concrètement, lorsqu'on prend une décision, il faut s'interroger si cette décision favorise et favorisera d'autres décisions. Est-ce que cette décision permet sa propre négation, permet d'autres possibilités? C'est pourquoi, la meilleure décision est souvent celle qu'on ne prend pas de sorte qu'on laisse ouvert toutes les possibilités. D'où l'importance de prendre son temps, de créer du temps. Une bonne décision est celle qui se laisse réfléchir. Est-ce une bonne décision? Une bonne décision est une décision ouverte, donc une décision qui ne se laisse pas trancher par un oui ou un non. C'est une décision qui met en jeu la réflexivité.

Autrement dit, la réflexivité ne s'arrête pas avec la décision (le jugement). Au contraire, une bonne décision est celle qui relance constamment la réflexivité. Donc, il n'y a pas de jugement final et définitif.

On nous objectera que ce n'est pas de tout repos. C'est exact. C'est tout le sens philosophique du mot travail. C'est un travail ou un effort philosophique dans la mesure où nous sommes travaillés par une question. Ainsi dit, un jugement est une question qui nous tyrannise. C'est un questionnement qui n'aboutit jamais, qui ne mène nulle part (Heidegger) sinon à demeurer dans la question. Autrement dit, même si nous faisons des choix, une fois que notre choix est arrêté, cela ne signifie pas pour autant qu'on n'y réfléchit plus. Et si la question ne devait plus se poser, ce n'est pas parce qu'on aurait trouvé une réponse. C'est tout simplement que le temps n'y est plus, que le contexte ne s'y prête plus.

Alors, on ne sait jamais. On est constamment dans l'ignorance. Comme le dit Augustin, on est toujours des enfants lorsqu'on pratique la philosophie, et plus particulièrement l'éthique appliquée. Il ne nous reste plus qu'à nous familiariser avec cette inquiétude permanente. On pourrait parler de *philosophia perennis*, phrase inventée par Leibniz. Et c'est là que prend son sens le rôle de l'éthicien: animer dans chaque sujet humain ce qui le travaille. Gadamer parle du travail de l'histoire. On pourrait dire du travail de l'indétermination (Iser) du questionnement infini. C'est une éthique aporétique.

Faire de l'éthique, ce n'est pas apporter des solutions, c'est amener des problèmes. Alors l'éthicien se tient à l'opposé de l'expert. Au lieu d'être celui qui apporte des réponses (le jugement déterminant) qui sont de l'ordre des affaires du monde, il est celui qui amène l'anarchie (le jugement autoréfléchissant). C'est un acte de violence: penser contre soi-même, contre notre propension à s'accrocher à ce qui nous a donné jusqu'à présent du succès.

Donc si nous n'avons pas consulté ces ouvrages dit de bioéthique, c'est que ceux-ci ne répondent pas à nos attentes. Le plus souvent, ces ouvrages sont écrits comme des manuels de scolastique dans lesquels nous retrouvons des arguments *pro et contra* qui s'expriment dans une *disputatio*. Nous, nous désirons faire de la philosophie et non de la déontologie dans la mesure où il s'agit de faire l'exercice du jugement autoréfléchissant au lieu du jugement déterminant⁶.

Hegel a annoncé la fin de l'art. Adorno et Heidegger ont, chacun à leur façon, tenté de répondre à ce constat, de penser l'art de manière différente pour redonner à l'art une nouvelle vocation. Quant à nous, avec l'engouement de l'éthique, n'assistons-nous pas à la mort de la morale? La morale n'est plus, il n'y a que l'éthique; une rationalisation de la morale et du bien comme l'esthétique est une rationalisation de l'art et du beau. Comme Heidegger et Adorno devant le constat de la mort de l'art⁷, nous voudrions redonner une vocation nouvelle à la morale. La morale n'existe pas pour nous dire quoi faire, quoi dire et quoi sentir, mais pour nous proposer de nouvelles possibilités d'existence en interrogeant le monde présent-pour en montrer les limites et en dessiner les nouvelles avenues. Ainsi la morale, ou l'éthique, est essentiellement interrogative. Dès lors, y chercher des réponses est paradoxal, car avec chaque réponse cesse l'aventure de l'interrogation. En ce sens, le philosophe sera celui qui maintient ouverte la question. Il faut bien voir que les problèmes que soulèvent les apories entourant la biomédecine ne sont pas tant des problèmes qui appellent une réponse, mais sont des problèmes qui soulèvent en nous des questions. Ces problèmes nous reconduisent au mystère de la vie, ce qui le plus souvent demeurera sans réponse, demeurera une question. Ces problèmes, sont les portes d'entrée pour ressaisir notre existence.

⁶ Par contre, il serait faux de croire que nous voulons jeter un discrédit sur le jugement déterminant. Nous désirons seulement en montrer les limites et quelques fois ses effets dévastateurs.

⁷ Il faudrait ajouter la mort du sujet avec Foucault.

Ce que nous proposons de construire dans un débat éthique, ce sont des ponts entre les différents points de vue, en créant des analogies. Il s'agit de mettre ensemble, de mettre en relation. L'analogie est une façon d'apporter des pistes sur un chemin inconnu que sont les impasses de l'éthique appliquée. Devant des apories, nous faisons un appel à la créativité, pas tant pour trouver *la* vérité, *la* solution, qu'*une* vérité, *une* solution, donc une réponse provisoire. Cela implique la reconnaissance de la contingence du caractère limité du résultat, et la nécessité de demeurer alerte et de conserver vivante la question.

L'analogie, c'est l'art du rapprochement, du dialogue, de la rencontre. Et qui sait si cette rencontre ne débouchera pas sur une relation aimante qui fera des petits, des tiers-jeux qui sauront à leur tour, dans leur maturité à partir de leur autonomie, faire d'autres rencontres heureuses et fructueuses. Par conséquent si nous ne procédons pas par dualité ou par confrontation et affrontement, c'est-à-dire par la mise en jeu d'argument *pro et contra* où le meilleur argument l'emporte, c'est que nous croyons davantage en la mise en oeuvre d'une nouvelle configuration, une nouvelle narration (Ricoeur), une nouvelle alternative.(Rorty). Cette nouvelle alternative ne se veut pas une réfutation, mais une reprise, une relecture de l'ancienne alternative afin de la transfigurer. En cela, la médecine alternative, comme toute autre alternative, ne se veut pas un refus de l'ancienne approche mais une appropriation par analogie.

Il ne s'agit pas de critiquer, de séparer, mais d'offrir quelque chose de nouveau qui saura commencer un autre monde. C'est ce que l'on pourra appeler une décision historique, ce moment qui surmonte, *Aufhebung*, la crise jusqu'à la prochaine crise en raison de la tendance à la réification de toute configuration, de tout langage, en raison du dessèchement relié à la vieillesse. Nous avons alors de bonnes raisons de faire des «petits», de mettre de la vie dans nos histoires, de mettre en place d'autres alternatives, d'autres manières de voir, d'être

autrement⁸. C'est ainsi que le possible, l'utopique est plus signifiant et important que le réel. Le possible est plus vrai que le réel. C'est la raison pour laquelle nous poserons toujours cette question: qu'est-ce qui est plus vrai que le réel? En d'autres mots, comme le remarque Gadamer en reprenant Ernst Bloch et son «*Principe d'espérance, Das Prinzip Hoffnung*», nous avons besoin d'anticiper ce qui va rendre la vie humaine meilleure⁹. En cela, nous nous inspirons aussi de Rorty.

Nous verrons donc que derrière chaque problème d'éthique nous retrouvons une relation pathologique que le sujet entretient avec soi-même, autrui et le monde dans la mesure où il n'a pas à sa disposition les bons mots, les bons sentiments et les bonnes actions selon le contexte. Ce faisant il est toujours en train d'utiliser des jeux de langage inappropriés à la situation. Nous traiterons alors l'éthique comme une maladie de la même manière que Wittgenstein a traité les énigmes ou questions philosophiques comme une maladie. Par conséquent, la légitimité de l'éthique n'est pas de justifier les problèmes ou des pratiques. Sa légitimité ne consiste pas à être au service des pathologies, mais de fournir un principe qui rende possible la santé entendue comme le plein déploiement de la subjectivité, soit le mouvement auto-référentiel ou auto-réfléchissant que nous retrouvons dans le dire, dans le sentir, dans l'agir et dans le corps. Ce principe est la *Gelassenheit* que nous traduisons par le «laisser advenir, être et passer» et qui a son correspondant dans le concept de «passivité» que l'on retrouve chez Eckhart¹⁰.

La santé est l'expérience du processus du mouvement auto-référentiel de l'existence créatrice ou autoréfléchissant du jugement, et nous ne faisons cette expérience que dans l'abandon de

⁸ Rester jeune c'est pouvoir offrir d'autres alternatives. Sinon, taisez-vous les vieux. N'est-ce pas déjà un début de réflexion à la question "que doit-on faire avec nos vieillards?" qui trop souvent apparaissent dès l'enfance!

⁹ H.G. Gadamer, On Education, Poetry, and History. *Applied Hermeneutics*, Albany, N.Y., SUNY Press, 1992, p. 151.

¹⁰ Cf. Maître Eckhart, L'expérience de Dieu avec Maître Eckhart, Montréal, Fides, 1999; Maître Eckhart, Traité, Paris, Seuil, 1971, traité no 4.

soi, dans le sacrifice de soi en donnant de son temps pour oublier, devenir autre. Avec l'oubli survient l'exercice de la mémoire, le souvenir de la vérité, du temps originaire entendu comme mouvement auto-référentiel de la créativité. Toute cette expérience et ce processus sont rendus possibles grâce à la *Gelassenheit*, c'est-à-dire à l'abandon, que nous interpréterons comme une non-identification, qui est une humilité et une confiance, soit se faire petit pour accueillir l'autre que soi plus grand que soi¹¹. Entre l'oubli et la mémoire, s'opère un tournant dialectique. De l'oubli naît la mémoire qui est une reprise de l'oubli de sorte que chacun des termes renvoie à l'autre comme à soi-même.

Ce concept de *Gelassenheit* nous permettra de faire une nette distinction entre tuer, laisser-mourir et l'acharnement thérapeutique. Tuer signifie qu'il n'est plus possible pour l'organisme de tenter une réintégration du mouvement auto-référentiel ou autoréfléchissant de l'existence créatrice. Laisser-mourir signifie laisser agir le processus interne de désintégration, laisser l'existence créatrice se retirer. Il est bien sûr que le rôle de la médecine n'est pas de laisser les choses sans intervenir. Elle intervient pour assister la réintégration du mouvement auto-référentiel de la créativité. Ses moyens techniques sont subordonnés à la préservation ou la restitution du processus autonome qu'est le mouvement auto-référentiel de la créativité. Tuer vise la mort directement, tandis que la cessation d'un traitement vise le processus de la mort. Le médecin peut certainement provoquer la mort ou faire mourir. Mais il doit seulement laisser advenir, être et passer la mort. Il doit laisser survenir le processus de la mort. Ainsi, l'euthanasie active vise une mort détachée de la maladie. C'est une mort violente contrairement à une belle mort, eu-thanasie. De la même façon, s'acharner à prodiguer des soins qui ne sont plus nécessaires pour le rétablissement de la santé ou qui vont à l'encontre du processus de la maladie, devient une action de violence qu'on doit désapprouver¹².

¹¹ On n'a qu'à penser à Pascal pour la petitesse du moi et la charité comme accueil de l'autre ou encore à Heidegger à propos de la pitié.

¹² J.-F. Malherbe propose des idées semblables. Cf. Homicide et compassion. L'euthanasie en éthique clinique, Montréal, Médiaspaul, 1996.

Ceci nous conduira directement au phénomène de la santé dans la mesure où celui-ci se veut le maintien de la totalité ou de l'identité en injectant du nouveau, du changement, du mouvement. À l'opposé, la maladie se présentera sous trois formes. La première forme se remarquera par une totalité sans mouvement, une totalité morte. La deuxième se découvrira par un mouvement sans origine, sans limite, donc par un mouvement ultra rapide qui se justifie lui-même sans le recours à son identité. La troisième forme se dévoilera dans la confusion, par des mouvements hors contexte, des mouvements qui ne tiennent pas compte du temps et du lieu, mais aussi des changements qui se font passer pour la totalité et la totalité pour des changements.

Ceci nous amènera à concevoir la santé comme une expérience de réconciliation ou d'intégration dans la mesure où le sujet et le réel sont, pour parler avec Hegel, réconciliés, à ceci près que cette réconciliation est toujours à refaire. L'équilibre n'est jamais parfait. Plus précisément, il n'y a d'équilibre que si nous acceptons un certain déséquilibre, car sans déséquilibre, le sujet n'avance pas. Il se fixe, et se change en sel comme dans le texte biblique. À trop regarder derrière soi, c'est la mort qui s'installe. À trop regarder en avant de soi, c'est la désintégration de soi qui se manifeste. C'est cette idée d'équilibre, d'harmonie, de cohérence et de synchronicité, pour ne nommer que celles-là, qui nous permettra de dégager un concept de santé qui s'enracine dans une anthropologie pour ensuite déboucher sur une éthique. De là, le sous-titre de notre thèse: la co-appartenance de la subjectivité, de la santé et de l'éthique traversée par la totalité en mouvement ou le caractère auto-référentiel de la créativité. Ainsi les lois de la subjectivité, de la santé et de l'éthique sont les mêmes. Elles sont celles de la créativité. Une créativité, non pas comprise comme une découverte et une invention ou une construction, mais comme une émergence rendue possible à partir du jugement autoréfléchissant.

L'identité du sujet, de la santé et du jugement autoréfléchissant sont des qualités émergentes que le jugement autoréfléchissant doit favoriser, et non pas causer. En ce sens, le jugement

autoréfléchissant s'anime lui-même en se posant à la fois comme sujet, objet et processus. C'est son caractère auto-référential: la vérité de la subjectivité ou sa santé. Ceci signifie réintroduire plus de subjectivité pour obtenir plus de subjectivité. C'est la tâche de la philosophie ou de l'éthicien formé dans le cadre de la philosophie: apprendre à penser par soi-même en posant des limites à ce qui nous empêche de penser, en l'occurrence, très souvent, nous-même. Notre question devient celle-ci: comment peut-on penser la pluralité, le changement et le temps, qui, en défaut d'intelligibilité, suscitent des conflits et des tragédies, provoquent de la confusion? L'hypothèse que nous proposons est qu'il faut réintroduire la subjectivité auto-référentiale ou le jugement autoréfléchissant dans la pratique du jugement de manière à ce que ce ne soient pas des concepts qui pensent pour nous, mais l'existence créatrice en nous. Ainsi l'existence créatrice fait le pont entre la subjectivité, la santé et l'éthique, entre le dire, le sentir, l'agir et le corps. Cet accord entre l'humain et le monde s'établit à partir de l'existence créatrice. De plus, cet accord qui est un rapport à soi-même ne diffère pas du rapport à autrui. Sur le plan de l'éthique nous montrerons que le mal est une lésion dans ce rapport auto-référential et sur le plan de la santé, nous montrerons alors que la maladie est une lésion dans l'existence créatrice. Il est bien entendu que notre cadre conceptuel est limité, donc sujet à l'erreur si nous l'appliquons sans prudence. Mais ceci est un avantage. C'est justement en raison de cette finitude du concept qui épouse la finitude de la subjectivité et de l'existence créatrice que nous remettons vingt fois sur le métier notre ouvrage¹³ et notre questionnement. Après tout, c'est une des leçons de Kuhn que de proposer un programme, d'y avancer et de le corriger. Il s'agira pour nous de poser les premiers jalons qui nous permettraient une meilleure compréhension de l'éthique, et non pas de créer un consensus qui ressemble plus à un compromis entre des valeurs qui sont déjà acceptées socialement et à qui favorise la défaite de la pensée. Il ne s'agira donc pas d'accepter bêtement des valeurs soi-disant en place, mais de fournir les conditions qui rendront possible la création de nouvelles valeurs mettant en évidence la subjectivité dans sa dimension de créativité. Il s'agit de créer l'autonomie chez l'être humain,

¹³ "Vingt fois sur le métier remettez votre ouvrage". Boileau, *L'art poétique* in *Oeuvres 2*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 91.

c'est-à-dire cultiver en lui l'auto-référentialité, c'est-à-dire le jugement autoréfléchissant. Donc le sens de la responsabilité, qui ne signifie pas faire ce que l'on veut selon nos droits mais pouvoir juger par soi-même ce que l'existence attend de nous pour son maintien, son déploiement et sa croissance. Ceci est une lourde tâche, mais sachons que c'est tout simplement une tâche humaine, sauf que, en raison des menaces qui pèsent sur nous comme jamais auparavant, il devient impérieux que nous nous mettions à l'ouvrage dès maintenant. «Jamais et à nul moment de l'histoire, à ma connaissance, une culture authentique n'a été plus nécessaire aux élites dirigeantes, mais aussi plus difficile à réaliser»¹⁴.

Du jugement en éthique appliquée. Cela signifie que derrière un problème éthique se trouve une question d'éthique, une question de jugement qui relève plus de la nature de l'art que de la raison technicienne. C'est un jugement désintéressé et sans intention. C'est un jugement qui participe de la situation, qui s'applique à mettre en évidence l'existence créatrice. Ce jugement relie la subjectivité à l'existence créatrice et assure une solidarité de destin entre la subjectivité, la santé et l'éthique. Donc, du jugement en éthique appliqué pour favoriser l'émergence de l'existence créatrice et la soutenir dans son caractère auto-référential.

Il ne s'agira pas pour nous de condamner en bloc ou en partie la médecine moderne, mais d'entreprendre un dialogue pour faire ressortir les intentions originaires, ces intentions qui collent à notre être. Ce dialogue s'effectuera avec plusieurs penseurs, principalement avec ceux qui ont marqué l'histoire de la pensée. De sorte que notre rapport à l'histoire de la pensée ne sera pas un rapport strictement mimétique dans lequel on essaierait de faire ressortir les arguments utilisés par les penseurs, mais un rapport plutôt créatif dans lequel on tentera, autant que peut se faire, de mettre à jour ou d'exprimer ce que ces systèmes de pensée renferment de vivant pour notre réflexion. Il ne s'agit pas tant de comprendre que de reconnaître ce que l'histoire de la pensée peut nous inspirer. Notre rapport au passé sera herméneutique.

¹⁴ M. Scheler, *Les formes du savoir et la culture* in L'homme et l'histoire, Paris, Aubier, 1955, p. 88



L'herméneutique et la phénoménologie en tant que positions philosophiques nous serviront de fil conducteur tout au long de notre travail, mais nous insérerons aussi des éléments qui proviennent d'autres traditions pour montrer le caractère multi-dimensionnel de la subjectivité et de la santé. Il s'agira d'intégrer divers éléments provenant de divers penseurs qui semblent adéquats pour notre recherche sur la co-appartenance de la subjectivité, de la santé et de l'éthique. De plus, comme Aristote, nous donnerons une orientation historique à chacune de nos recherches.

D'un point de vue herméneutique, on ne peut pas dire que nous arriverons à une vérité finale, mais nous croyons pouvoir fournir les conditions nécessaires pour penser davantage la co-appartenance de la subjectivité, de la santé et de l'éthique à partir du jugement autoréfléchissant¹⁵ ou créatif. Avec le concept de co-appartenance, nous pensons surtout au fait que chacun des éléments de la subjectivité, ou encore de la totalité, renvoie à tous les autres éléments. Chaque élément est ouvert sur chacun des autres et sur la totalité que ces éléments forment. La co-appartenance c'est la connexion ontologique entre la subjectivité, la santé, l'éthique, c'est le lien ontologique qui unit chacun des aspects de la subjectivité que sont la corporéité, l'agir, le sentir, le dire et la transcendance. Chacun des modes de la subjectivité accompagne les autres. Et c'est cette ouverture de tous pour un et de un pour tous qui met en oeuvre l'auto-référentialité de la créativité ou le jugement autoréfléchissant.

Avec le concept d'auto-référentialité avec un α , nous désignons un aspect de l'existence qui nous glisse entre les mains, qui échappe à la raison, mais qui anime la création, l'expression et la donation d'une forme qui, dans son expression, disparaît dans l'obscurité. L'existence se retire, et dans ce retrait apparaissent d'autres manifestations qui visent ce retrait qui à son tour vise la manifestation. On assiste de cette manière à une circularité et c'est cette circularité qui caractérise le caractère auto-référential ou autoréfléchissant de la créativité. Comme l'indique

¹⁵ Dorénavant, nous emploierons le concept de jugement autoréfléchissant au lieu de jugement réfléchissant pour réintégrer la subjectivité dans l'acte même de juger, dans la mesure où ce jugement relance indéfiniment le jugement, plus précisément l'origine du jugement.

Heidegger dans *Einleitung in die Philosophie*, en relation avec le concept de philosophie, «le cercle n'est pas rond, *der Kreis nicht rundlich ist*».¹⁶ Ainsi le « ω » désigne l'aspect extatique de cette circularité dans la mesure où chaque nouvelle apparition et disparition déplace le centre, et nous ouvre sur la possibilité d'une plus grande créativité. Cette circularité auto-référentielle ou autoréfléchissante, nous la désignerons aussi comme une totalité en mouvement de par son ouverture inhérente, de sorte que cette totalité n'est jamais parfaite comme elle pouvait l'être chez Hegel. Il n'y a pas de pleine possession de soi, de transparence, de pure adéquation ou de pure présence. Il y a toujours un hiatus, une brèche qui appelle à être comblée à partir de notre attention, de notre souci.

Chaque fois qu'il y a auto-référentialité, chaque fois que le cercle se touche sans se saisir, où il ne fait que s'effleurer, il y a bonheur: un bonheur, une euphorie, qui perdure pour autant qu'il y ait un prolongement de l'expérience de l'ouverture.

Cette circularité, on la pense à partir du concept heideggerien de «tournant, *Kehre*», à partir de l'idée de «renversement de la conscience, *Umkehrung des Bewußtsein*» que l'on retrouve chez Hegel et le concept d' $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ tel qu'utilisé par Aristote et qu'on traduit par erreur ou faute et où l'on constate une privation et une crise qui entraînent un changement et une transformation. On assiste à un revirement du bonheur au malheur qui suscite la crainte et la pitié, et par conséquent la $\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\iota\varsigma$, et de nouveau le bonheur. Donc l'existence est foncièrement tragique, car à toutes les fois que le bonheur se pointe, le malheur survient. Mais ce malheur est une bénédiction, car il nous empêche de nous fixer, de sédimenter une manifestation de la créativité comme de la santé. Ce malheur assure la mise en mouvement, l'éveil à l'ouverture, la santé, la $\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\iota\varsigma$. Alors la totalité comme créativité ou santé n'est pas une entité, mais une activité d'auto-configuration.

¹⁶ M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, (GA 27), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, p. 17.

Alors le *et* dans le sous-titre «Subjectivité, santé et éthique» marque une conjonction et non une disjonction dans la mesure où il n'y a de santé que dans un rapport éthique à l'existence marquée par le hiatus. Nous verrons que ce rapport éthique est un rapport d'habitation. Avec ce concept d'habitation nous désirons souligner le fait que l'existence n'est pas quelque chose qui se tiendrait hors de nous, mais que nous sommes existence. Pour ce motif, subjectivité et existence sont interchangeable.

Pour que cette totalité fonctionne à merveille, il faut que l'être humain se retire et plonge dans la vigilance. À trop vouloir dominer cette totalité en mouvement, le mouvement cesse, et la maladie apparaît. Donc c'est dans le laisser-être, *Gelassenheit*, qu'apparaît à son meilleur la subjectivité, l'intégrité de la subjectivité et son autonomie, c'est-à-dire le caractère autoréférentiel de l'existence créatrice et autoréfléchissant du jugement.

Tout au long de notre travail, nous séparerons par décision méthodologique ce qui se présente dans l'unité. Donc, il ne faudra pas tomber dans l'illusion d'avoir affaire à des phénomènes isolés. Ce qui se distingue sur le plan de la pensée, *ratio cognoscendi*, diffère sur le plan de l'expérience, *ratio essendi*. La co-appartenance de la subjectivité, de la santé et de l'éthique est un phénomène unitaire. Mais pour rendre cette unité intelligible, il faut bien en isoler les moments forts: montrer les joints qui cimentent et forment un tout. Alors, montrer ces lieux où se joue le jeu de l'articulation est bien différent de conférer «un caractère absolu aux phénomènes acquis» par la méthode analytique¹⁷. Ainsi, une partie de notre travail consistera à montrer que les différents points de vue antagonistes sont en fait complémentaires diachroniquement et synchroniquement. De plus, cette complémentarité se vivra dans la synergie dans la mesure où tous les éléments sont coordonnés pour un effet unique.

La subjectivité se déploie dans la créativité, et à son tour, la créativité s'affirme dans les modes de la subjectivité, en l'occurrence son monde, qu'elle pose. La subjectivité et son monde se dépassent vers un «rien» dans lequel ils prennent source. L'origine est en avant d'eux, dans la

¹⁷ Kurt Goldstein, La structure de l'organisme, Paris, Gallimard, 1951, p. 377.

transcendance. Nous montrerons alors que l'expérience de ce «rien» dans la totalité de la création constitue la santé. Mais il ne s'agit aucunement de s'élancer dans des régions supérieures. Comme le remarque Heidegger, «[i]l suffit que nous nous arrêtions sur ce qui nous est proche et que nous recherchions ce qui nous est le plus proche: ce qui concerne chacun de nous, ici et maintenant»¹⁸. Il s'agit de se mettre à l'écoute phénoménologique d'un corps, d'un agir, d'un sentir et d'un dire qui ne soient plus sous le signe du vouloir et du pouvoir. Nous désirons redonner au monde, c'est-à-dire aux modes de la subjectivité, une proximité à l'originnaire, au vide qui ouvre le passage à la reconnaissance de d'autres possibilités d'existence. Nous désirons redonner à la subjectivité ce qui la porte et l'anime: l'existence créatrice se déployant dans le jeu de l'ordre et du désordre, de l'ancien et du nouveau. Ce jeu certes très sérieux mais autant ludique que joyeux. Le sérieux de la joie de l'existence créatrice. Cependant, cette créativité comme dépassement de soi, immanente à la subjectivité, dont le monde offre le spectacle, est inséparable du bien, de ce qui doit être et qui, à son tour, mesure ce qui est. Nous sommes bien loin du relativisme où tout va de soi.

Puisque notre travail s'insère dans la tradition herméneutique et dans la tradition allemande, nous avons construit notre propos sans jamais donner de définition des concepts utilisés. Puisque le jugement autoréfléchissant est un jugement sans concept qui s'exerce à partir du réel singulier, nous sommes alors conséquent avec nous-même que de ne pas fournir de définition à nos principaux concepts. Cela contraint justement le lecteur à s'exercer à ce type de jugement. Cela demande certes un effort, mais c'est le prix à payer pour que s'effectue la créativité du jugement. Cette façon de procéder remonte jusqu'à Kant qui a précisé dans *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* que lorsque nous pratiquons la philosophie, nous ne commençons jamais par des définitions. Cette manière de concevoir le travail philosophique s'étendra jusqu'à Gadamer en passant par Hegel, Nietzsche, Heidegger, Adorno pour ne nommer que ces penseurs. De plus, exiger une définition présuppose un objet, un *substratum* qui demeure identique sous le changement. Mais puisque

¹⁸ M. Heidegger, *Sérénité* in Questions III, Paris, Gallimard, 1966, p. 167.

notre réflexion ne vise pas un objet, mais une réalité en mouvement, il s'avère plus juste de procéder par variation eidétique que par définition. Par conséquent, souvent le lecteur aura l'impression qu'on se répète, et avec raison, car notre travail se veut une variation eidétique sur une même réalité. En musique, on parlerait d'une variation sur un même thème.

Ces variations eidétiques nous conduirons, après avoir souligné la subjectivité dans l'histoire, à reconnaître le jeu de la créativité dans la subjectivité, dans l'épistémologie, dans la métaphore, dans l'herméneutique et la dialectique. Cela formera le contenu de nos trois premiers chapitres. Le quatrième chapitre tentera de dégager le jeu de la créativité à l'intérieur de chacun des modes de la subjectivité que sont le corps, l'agir, le sentir et le dire. Le cinquième chapitre visera la même problématique mais dans le cadre de l'intersubjectivité. Le sixième chapitre se préoccupe de la créativité de la santé, et encore une fois selon chacun des modes. Le septième chapitre traitera de l'éthique comme mise en oeuvre de la créativité. Le chapitre huitième s'interrogera sur le rôle de la médecine comme support apporté à la créativité. Finalement, dans le dernier chapitre nous tirerons les conclusions du traitement de la créativité pour une éthique appliquée, pour connaître aussi la place qu'il revient à la philosophie dans le cadre d'une pratique de l'éthique appliquée et comment la notion de créativité peut servir de cadre d'intelligibilité pour réfléchir le cas de l'euthanasie.

Chapitre un

1. La subjectivité dans l'histoire

1.1 Introduction

Qu'est-ce qui justifie la construction d'une anthropologie philosophique avant d'aborder de plein front les problèmes d'éthique médicale? Il nous semble primordial de savoir qui nous sommes avant de pouvoir porter un jugement sur des questions épineuses, étranges. Nous verrons que les questions d'éthique médicale sont des questions monstrueuses en ce sens que tant que nous ne pouvons pas les rattacher à une globalité, elles demeurent pour nous dérangeantes, étranges et affreuses, nous jetant dans la confusion. Avant d'examiner ces phénomènes perturbateurs, il est préférable d'étudier ce qu'est l'humain. Et, par conséquent, il est préférable, bien qu'elles demeurent pressantes, de laisser en suspens ces questions qui nous mettent en échec.

Alors nous endossons le conseil que Platon met dans la bouche de Socrate, que Descartes reprendra à son compte, à savoir «qu'il me semble ridicule que, m'ignorant moi-même, je cherche à connaître des choses étrangères». ¹⁹ Socrate préférera se rapporter à la croyance commune pour la connaissance des choses étrangères et Descartes s'en remettra à une morale provisoire, c'est-à-dire une morale qui s'appuie également sur la croyance commune.

Si, avant d'aborder le concept de santé et d'éthique, nous avons choisi de construire une anthropologie, c'est en raison du statut particulier de l'humain dans notre entreprise. En étant simultanément celui qui pose la question de son être et celui qui est affecté par son dire, son sentir, son agir et son corps, il nous semble impossible de pouvoir discourir sur la santé et l'éthique sans savoir ce qu'est l'humain. Cependant, contrairement à Descartes qui voyait dans

¹⁹ Platon, Phèdre, 230 a.

la métaphysique le tronc principal sur lequel reposait les autres formes de savoir, Hume, dans son introduction du *Traité de la nature humaine*, souligne que toutes les sciences découlent de la science de l'homme.²⁰ Hume croit qu'en étudiant la structure interne de l'esprit, la science de l'homme permettra de réaliser une morale pratique, une politique, une économie, donc d'unifier savoir et pratique. Dans une veine semblable, quoique dans un registre différent, Heidegger favorisera également une étude approfondie du *Dasein* afin de pouvoir mieux cerner l'être. Comme Socrate et, plus tard, Heidegger, nous croyons que l'humain doit se connaître avant de pouvoir se décider à agir. Cette connaissance de soi va lui permettre de faire ce qu'il a à faire, de faire ce qui lui appartient en propre. C'est en raison de ces motifs que nous croyons que l'éthique se rattache à une anthropologie philosophique donnant ainsi à l'anthropologie une préséance logique, et non ontologique.

Cependant il ne faudrait pas croire que l'éthique serait un savoir qui viendrait s'ajouter après coup à une anthropologie comme le croient Descartes, Hume et bien d'autres. Au contraire, nous montrerons que l'éthique, la subjectivité et la santé entretiennent une relation de co-appartenance dans la mesure où elles partagent toutes le même caractère auto-référentiel ou autoréfléchissant de la créativité.

La notion de subjectivité est un thème central de la philosophie qui commence avec Descartes²¹ et qui ne finit plus. Cependant, il ne faudrait pas croire qu'auparavant il n'y a eu aucune réflexion fertile sur ce thème ou encore que les conceptions formulées de la subjectivité possèdent une valeur moindre. Au contraire, tout au long de notre parcours, nous constaterons que ces conceptions d'avant Descartes nous parlent toujours, et, en plus de porter une critique sur nos propres conceptions, nous éclairent sur notre postmodernité.

²⁰ D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Livre I, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 34.

²¹ Hegel, quant à lui, fait commencer le concept de subjectivité avec Eckhart.

Le concept de la subjectivité est un concept très général qui au cours de l'histoire de la philosophie revêtra plusieurs interprétations selon la détermination de l'histoire. Tout au long de l'histoire nous rencontrerons des concepts spécifiques pour désigner la subjectivité: les concepts de personne, d'individu, d'acte accompli, d'esprit, de conscience, de conscience de soi, de Moi, d'existence, de rapport à soi, de substance, de sujet, etc. pour ne nommer que les plus essentiels²². Ces concepts sont pour la plupart compétents seulement pour désigner une époque déterminée. Ils se transforment continuellement. Quant à nous, nous tenterons de montrer que nous pouvons regrouper ces différents concepts sous deux paradigmes: le paradigme mimétique et le paradigme expressif. Nous tenterons, à partir du paradigme de l'herméneutique, c'est-à-dire à partir d'un paradigme de la totalité en mouvement auto-référential, de penser autrement la subjectivité en radicalisant chacun des paradigmes qui sous-tendent le paradigme auto-référential qui, à son tour, les englobe tous et montre les conditions de possibilité de chacun d'eux.

Pour nous l'utilisation des paradigmes sert à comprendre l'histoire de la philosophie et le devenir de l'existence en lui donnant un sens, et non à reconstituer avec exactitude, tel passé, tel système. En fait, il s'agira pour nous de créer un nouveau jeu de langage, un tiers-jeu tel que le conçoit Malherbe qui s'inspire de Wittgenstein, pour mettre un peu d'intelligibilité dans ce qui apparaît hétérogène, et pour éviter justement que l'histoire tombe au rang de simple «musée». En créant ces paradigmes, il s'agit pour nous de donner une certaine «aura» à ces pensées en les replongeant dans notre monde. En créant ces paradigmes nous savons très bien que nous racontons un récit sur l'histoire.

Il est bien entendu que ces paradigmes ne prétendent pas expliquer tout ce qui se passe à l'intérieur de chacun des paradigmes, car nous sommes très bien informés depuis Derrida qu'il y a toujours des pensées qui se tiennent en marge de la philosophie ou encore qu'il y a des systèmes de pensée qui ne sont pas tout à fait homogène ou encore qu'il peut exister des

²² W, Schulz, Ich und Welt: Philosophie der Subjektivität, Pfullingen, Neske, 1979, p. 237.

concepts équivoques. Justement, la visée de ces paradigmes est de nous sortir de nos particularités vers une plus grande universalité sans toutefois abandonner notre attachement à nos particularités. De cette manière il faut voir ces paradigmes comme des cartes topographiques qui permettent de naviguer au-travers d'une foule d'informations sans jamais prétendre remplacer les textes eux-mêmes. C'est pourquoi ces paradigmes possèdent davantage une valeur expressive que mimétique, même s'ils s'appuient sur des textes déjà existants pour s'envoler vers plus de sens. À cet égard, on pourrait dire que ces paradigmes sont des métaphores pour ne pas dire des créations métaphysiques ou encore la reconstitution d'un air de famille qui nous inspirent davantage qu'ils nous expliquent.

Nous verrons que ces paradigmes s'insèrent dans une anthropologie dans la mesure où ils décrivent deux pôles de la créativité. Nous aurions très bien pu utiliser des paradigmes déjà existants, comme ceux de Jean-François Mattéi, de Heidegger ou de Apel, mais justement à la lumière de notre anthropologie, ceux-ci nous ont semblé, non pas inadéquats, mais peu éclairants pour notre propos. Mattéi utilise quatre paradigmes pour désigner l'ensemble de l'histoire de l'éthique. Ces quatre paradigmes qui forment le quadrant de l'éthique, sont l'éthique de soumission, l'éthique d'obligation, l'éthique d'indifférence et l'éthique de responsabilité. Pour comprendre l'histoire de la philosophie, Heidegger s'est donné un paradigme très large: le paradigme de la métaphysique à partir duquel il conçoit la pensée philosophique comme étant une pensée onto-théologique, une pensée qui prend l'étant le plus élevé et en fait le fondement de la réalité. Paradoxalement ces concepts en voulant éclairer l'être, jettent un voile à partir duquel l'être tombe dans l'oubli. Ainsi de Platon à Husserl, toute l'histoire de la philosophie est une histoire onto-théologique, une histoire de l'oubli. Pour Platon ce sont les Idées, pour Aristote c'est le concept d'ἐνέργεια, pour Descartes c'est le *Cogito*, pour Kant c'est l'aperception transcendantale, pour Hegel c'est l'Esprit, *Geist*, pour Nietzsche c'est la volonté de puissance. Quant à Apel, il pose trois paradigmes pour lire l'histoire de la philosophie. Le premier paradigme est celui de l'«ontologie» ou de la «métaphysique»; il couvre la période qui s'étend de Platon à Descartes, et considère l'étant

comme le thème primaire de la philosophie, tel qu'il est désigné et dénoté par des signes dénominatifs. Le deuxième est celui de la «philosophie de la conscience» qui couvre la période qui s'étend de Descartes à Husserl, et considère l'étant comme thème de la philosophie pour autant qu'il soit un objet cognitif possible du sujet transcendantal, sans toutefois envisager le langage ou la fonction du signe comme condition transcendantale de possibilité d'une interprétation du monde et de la constitution de l'objet. À la suite de ces deux paradigmes, Apel en pose un troisième, celui de la «*prima philosophia*» qui est le paradigme de la «sémiotique transcendantale», et qui «considère l'étant comme objet possible... de l'interprétation du monde médiatisées par des signes, et qui considère ainsi la relation triadique du signe... comme le thème primaire de la philosophie».²³ Ce paradigme remplace les deux paradigmes précédant la *prima philosophia* pour les «supprimer» et les conserver au sens hégélien.²⁴

Ce que nous retenons d'Apel, c'est que chez lui ce troisième paradigme n'a rien d'un «troisième type au sein d'une énumération (aléatoire)». Au contraire ce paradigme «occupe sa place conformément à un ordre séquentiel» et ainsi il fait la synthèse des deux paradigmes précédents de la *prima philosophia*. Ceci implique l'idée d'un «progrès possible dans l'histoire de la pensée humaine» qui n'a rien d'une nécessité qu'on pourrait expliquer «causalement», mais ressemble plutôt à une «gradation structurelle». En fait, pour Apel «les trois paradigmes de la *prima philosophia* forment un ordre hiérarchique des plans de la réflexion critique, et ainsi un ordre de la suite téléologiquement nécessaire, et par là compréhensible *ex post* sans contenir à l'avance une garantie de sa réalisation»²⁵.

²³ K.O. Apel, *La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la prima philosophia* in Revue de Métaphysique et de Morale, vol. 92, 1987, p. 156.

²⁴ Ibid., p. 148.

²⁵ Ibid., p. 157.

À cet égard, la pensée des paradigmes de Apel se distingue de celle de Thomas Kuhn en ceci qu'elle implique une suite entre chacun des paradigmes, et non un saut incommensurable. C'est ce point que nous aimerions retenir d'Apel: il y a une unité qui gère la diversité des paradigmes. Cette unité sera pour nous la totalité en mouvement auto-référentiel ou autoréfléchissante qui s'exprime principalement au moyen de la métaphore. La métaphore ou la totalité en mouvement auto-référentiel, part du réel ou du connu (le paradigme mimétique) pour viser un inconnu qu'on ne fait qu'exprimer sans en avoir la parfaite maîtrise (le paradigme expressif). Et cette métaphore ou le travail de la totalité en mouvement auto-référentiel est possible justement en raison d'un hiatus entre les paradigmes et à l'intérieur des paradigmes. C'est ce hiatus que viendra remplir notre troisième paradigme: celui de la totalité en mouvement auto-référentiel ou autoréfléchissant. Notre paradigme va nous permettre de penser ce vide.

1.2 La subjectivité selon le paradigme mimétique

1.2.1 Le paradigme mimétique antique

Chez Homère, l'humain se dit de plusieurs façons. Même si au départ il forme une unité avec la nature et les dieux, il n'y a pas de concept qui rende compte de la totalité du psychique et de la personne. Homère utilise plusieurs termes pour désigner différentes activités psychiques. D'une part, il y a l'âme qu'on peut nommer de trois manières: il y a d'abord le φρήν signifiant à la fois l'organe du coeur, l'enveloppe du foie, la pensée et la raison; le νόος signifiant à la fois l'intelligence, l'âme, le coeur; et il y a le θυμός signifiant le souffle, l'âme comme principe de vie, le désir, le coeur. Ces trois entités désignent avant tout une activité psychologique qui inclut l'activité de penser, l'activité de délibérer, l'activité de réfléchir et l'activité de connaître. De plus, il faut y inclure toute la panoplie des émotions telles que la joie, la peine, la colère, la peur, le désir et l'espoir. D'autre part, il y a la ψυχή qui est l'esprit pur, le souffle de la vie, mais dont ne peut pas faire l'expérience. La ψυχή n'est pas une activité psychologique.

Alors on pourrait dire qu'il y a l'âme, θυμός, νόος, φρήν, qui nous permet de faire l'expérience du monde et l'âme, ψυχή, qui se manifeste seulement lorsqu'on enlève les limites de la personne: le corps. Lorsque cesse l'activité du corps ou l'activité de l'âme liée au corps, surgit la ψυχή. Quoique nous ne puissions pas la localiser, elle émane au moment du rêve, d'une blessure ou de la mort, c'est-à-dire lors de la cessation de l'activité liée à l'âme active dans le monde présent. Au moment de la mort, elle s'évade des membres, de la bouche, de la poitrine ou d'une blessure au flanc²⁶. Cette ψυχή survit à la mort de la personne. Sans la ψυχή, une personne ne peut pas vivre. Elle assure l'individualité de l'humain. Cependant, elle ne possède aucun lien direct avec le corps, tandis que l'âme qui fait l'expérience du monde et qu'on pourrait qualifier de sensitive, est directement liée au corps et ne s'oppose pas au corps de sorte qu'il est difficile de départager la part psychique de la part physique, de faire une nette distinction entre l'activité psychologique et l'organe physique. On pourrait avancer qu'il y a une parenté ou une appartenance entre le type d'activité psychique et le type d'organe. Ainsi il est facile de concevoir que la qualité du φρήν ou la condition du θυμός détermine la qualité et la condition de la pensée et de la personne²⁷ d'où également l'importance de l'air pur et sec pour une bonne intelligence et l'importance de la respiration par opposition à l'humide et à l'eau qui sont des facteurs d'oubli. Il y a d'ailleurs une corrélation entre les éléments humides, l'oubli et la maladie. On a qu'à penser au fleuve Lèthè, Λήθη, qui est le fleuve de l'oubli et des enfers faisant de nous des êtres ignorants et esclaves. Si la pensée provient du travail du θυμός et que celui-ci est humide, alors on parle d'une pneumonie comme étant la maladie de l'amour.

Sans vouloir constituer une hiérarchie, on pourrait affirmer qu'il y a plusieurs strates au sein de l'humain, même si chacune de ces strates demeure ambiguë du fait qu'elles se recoupent l'une l'autre et peuvent s'interchanger. Il y a une interpénétration entre la pensée, l'intellect et l'émotion. Au niveau de la poitrine, il y a le φρήν et le θυμός, au niveau de la tête, il y a le νόος, et d'une façon plus générale, il y a la ψυχή, qui sert de principe de vie. Cette ψυχή

²⁶ Homère, *Iliade*, XVI 856, XXII 362, IX 409, XVI 505.

²⁷ *Ibid.*, VIII 360; *Odyssée*, III 265.

semble être la partie la plus subtile et la plus divine, car une fois que l'humain meurt, la ψυχή s'évade du corps pour aller aux cieux, du moins ailleurs, dans la demeure invisible d'Hadès où séjournent les morts, pour retrouver les Dieux.

Ainsi Homère met en place le dispositif conceptuel qui marquera l'anthropologie de Platon et d'Aristote de même que toute l'anthropologie moderne, voire postmoderne dans la mesure où Homère fait une distinction entre la ψυχή et le corps, en ce sens où il marque une relation entre le travail psychique et l'identité de la personne. En dernier lieu, et c'est peut-être là son rapport avec la postmodernité, il souligne le fait que l'humain est un être exposé aux forces extérieures qu'il ne contrôle pas. En fait, ce qu'il y a de particulier chez Homère, c'est que l'humain n'est pas un champ unifié. Comme le dit Vernant dans *L'individu dans la cité* reprenant le travail de Snell et Fränkel, l'humain «c'est surtout un champ ouvert de forces multiples»²⁸. L'expérience du moi c'est une expérience orientée vers le dehors, de sorte que l'intériorité se vit comme une possession, comme la présence d'un *Daïmon*, la visite d'un génie. D'ailleurs c'est cette possession qui permettra de concevoir l'activité du poète comme une activité prenant sa source dans un au-delà provoquant l'enthousiasme ou la fureur divine. «*Mental and spiritual acts are due to the impact of external factors, and man is the open target of a great many forces which impinge on him, and penetrate his very core*»²⁹. Les émotions comme les pensées ne prennent pas leur source à l'intérieur de l'humain, mais sont plutôt déposées en lui par les dieux. Ce n'est jamais l'humain lui-même qui pense ou ressent des émotions. C'est plutôt le θυμός, le νόος et le φρήν; de sorte que penser ou ressentir des émotions c'est s'entretenir avec ces hypostases de l'activité psychique et organique.

L'humain est à la merci des influences extérieures. Que ces influences proviennent des divinités ou des autres humains, il y a un effet autant positif que négatif sur les entités psychiques. À cet

²⁸ J.P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*. Paris, Gallimard, 1989, p. 224.

²⁹ B. Snell, *The Discovery of the Mind*. New York, Harper, 1960, p. 20.

égard, l'humain est très vulnérable³⁰. Cela lui donne un caractère tragique. Nous voyons que le sens interne est localisé dans des entités psychiques différentes et qui sont très influencées par l'extériorité, par autrui. On pourrait parler d'un être fragmenté. Mais tel n'est pas le cas³¹, car l'humain est un tout. Il n'y a pas de claire distinction entre le corps et l'âme, entre la personne et ses actions. L'humain fait partie intégrante du cosmos. Ce cosmos, comme l'indique le mot dans son sens originel, est ordonné et harmonieux. De ce fait, l'humain homérique ne voit pas en ces forces divines quelque chose d'irrationnel même si cela peut à l'occasion entraîner une perte de «raison»³². Il est l'être-au-monde par excellence. L'humain chez Homère est celui qui subit le monde. Il est assujetti aux forces externes d'où toute l'importance et la pertinence de la crainte et de la pitié dans la tragédie. La crainte, car nous n'avons pas le contrôle sur ce qui peut nous influencer, et la pitié, car nous ne sommes pas responsables de ce qui nous arrive. Lorsque l'humain pense, délibère, réfléchit ou aime, désire, ressent toutes sortes d'émotions, c'est tout l'univers qui pense, délibère, réfléchit et ressent des émotions. Penser c'est s'entretenir avec son θυμός, c'est parler avec l'univers. D'ailleurs, Homère ne montre jamais une personne prendre une décision personnelle. Même entre deux alternatives, les dieux jouent un rôle prépondérant³³. L'humain devient celui qui témoigne de ces événements, de ces activités qui le subjuguent. Ce témoignage s'exprime dans la louange ou dans la peine, dans l'épopée ou ultérieurement dans la tragédie. En somme, l'humain entretient avec soi-même et le monde un rapport mimétique dans la mesure où il se rapporte à quelque chose d'objectif.

³⁰ S.D. Sullivan, *Disturbances of the Mind and Heart in Early Greek Poetry in L'antiquité classique*, vol. 65, 1996, p. 31-51.

³¹ H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, C.H. Beck, 1962, p. 83-94.

³² E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977.

³³ B. Snell, *op. cit.*, p. 20.

Héraclite sera le premier penseur à formuler un nouveau concept de l'âme en faisant de celle-ci un tout qui se différencie du corps³⁴ tout en étant encore lié aux éléments de la nature, car «l'âme sèche est très sage et excellente, αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη»³⁵. Cependant, il n'en demeure pas moins que l'humain forme une unité avec le cosmos. L'homme est celui qui participe à la raison commune et divine qui est le *Logos*, cette enveloppe céleste qui est rationnelle et douée d'intelligence. L'humain est celui qui communique avec la mémoire de cette raison de sorte que c'est le *Logos* qui parle et non le moi individuel³⁶.

Platon développe la notion d'une âme tripartite. Le mythe du *Phèdre*, l'attelage ailé, illustre la structure de l'âme et les relations entre ses parties. L'âme avant sa réincarnation contemple le monde des formes intelligibles et dans sa réincarnation elle tombe dans un corps. Et une fois tombée dans un corps, l'âme peut reconnaître à l'occasion des objets qu'elle rencontre et par leur ressemblance, quelque chose qui lui rappelle le monde des Idées qui s'étend au-delà de la voûte céleste. À ce moment, elle tremble, elle frémit, elle s'emporte. C'est l'inspiration du poète ou le désir fou de l'amoureux qui éveille dans l'âme l'élan vers l'au-delà et les réalités suprêmes. L'âme de l'homme, qui est motrice et cognitive, est constituée d'une partie immortelle, la raison; et d'une partie mortelle, qui est agressive (ce qui explique la défense et l'agression) et désirante (ce qui explique la nutrition et la reproduction). La partie rationnelle de l'âme (λόγος), qui est le propre de tous les hommes, correspond sur le plan corporel à la tête et sur le plan de la cité, elle correspond aux philosophes et aux rois. La partie agressive de l'âme (θυμός), qui est le propre des hommes et des animaux, correspond sur le plan corporel au coeur et sur le plan de la cité, elle correspond aux guerriers. La partie désirante de l'âme

³⁴ Héraclite, *Frag.* A 16

³⁵ Héraclite, *Frag.* B 118

³⁶ Héraclite, *Frag.* B 50

(ἐπιθυμία), qui est le propre de tous les vivants (hommes, animaux et plantes), correspond sur le plan corporel au bas-ventre et sur le plan de la cité aux producteurs³⁷.

L'âme est emprisonnée dans le corps³⁸ en raison de son ignorance. Parce que l'âme se réincarne dans un corps, elle oublie sa souveraineté et par conséquent s'identifie aux fluctuations de sa partie inférieure. Alors, il s'agit pour l'homme de se libérer de ce poids de l'ignorance. Le but est d'éduquer l'âme à être seule, indépendante, séparée et détachée des plaisirs physiques³⁹. Ainsi c'est la pratique de la philosophie qui est une pratique de la mort ou une pratique de la non-identification au monde empirique et relatif qui permet à l'homme de passer du sensible à l'intelligible, soit de retourner à ses origines⁴⁰ en faisant l'expérience de la réminiscence aboutissant à la reconnaissance de l'immortalité. Cette conversion du sensible à l'intelligible, illustrée par l'*Allégorie de la caverne*, Platon la nomme comme étant une dialectique qui est un cheminement à partir duquel l'âme se détourne des apparences pour accueillir la connaissance des Idées. Nous retrouvons dans le *Banquet* une autre dialectique: la dialectique de l'amour où *Eros* s'élève de la beauté des corps à celle de l'âme, et de l'âme au Beau en soi jusqu'au Bien. Cette dialectique montre que l'homme est attiré par une connaissance transcendante. En fait, Platon thématise la subordination de l'humain au divin, du sensible au suprasensible, car c'est l'Idée qui sert de modèle et qui donne l'être. L'homme ne soutire son être qu'avec la participation ou avec l'imitation, μίμησις, du monde des Idées. C'est l'Idée qui fait de nous des êtres intelligents et sages, qui fait de nous des êtres harmonieux et justes. C'est l'amour de la sagesse ou la quête dialectique de la vérité qui rend l'homme humain et digne de louange. Ainsi chez Platon nous retrouvons une théorie des deux mondes,

³⁷ H. Arendt, dans *Condition de l'homme moderne*, distinguera, à la suite des Grecs, la *praxis*, la *poièsis* et l'*ergon*. Cf. *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

³⁸ Platon, *Rép.* VII 514a-518d.

³⁹ Platon, *Phèdre* 65a.

⁴⁰ Platon, *Ibid.*, 67e.

un dualisme entre le monde sensible et le monde intelligible dans lequel éthiquement et ontologiquement le monde sensible est soumis au monde intelligible des Idées.

Le propre de l'homme c'est l'âme, principalement sa partie immortelle détachée du monde sensible et du corps, ce corps, σῶμα, qui est avant tout un cadavre, σήμα, un signe qui nous fait reconnaître et annoncer la présence de quelque chose. L'essence de l'homme est l'âme, la ψυχή, et non pas le «moi» psychologique. Ce qu'il faut retenir chez Platon dans son anthropologie philosophique, c'est que l'âme n'est pas mon âme, mais l'âme en moi. Elle est une entité impersonnelle. Elle est une puissance surnaturelle, un être divin qui cherche à retrouver le paradis perdu de l'empire des Idées. C'est en raison de cette quête de l'Absolu qu'elle peut se réincarner plusieurs fois passant ainsi d'une personne à une autre. Bref, l'âme est une entité qui dépasse l'humain. Et, dans son essence, cette âme fait partie intégrante de l'ordre cosmique. Dès lors, l'humain n'est qu'un témoin de la tendance naturelle de l'âme à se fondre dans le tout du cosmos. Comme chez Homère, l'humain ne s'appartient pas proprement. Il appartient à l'âme, au δαίμων qui est une sorte de Dieu ou de puissance divine, mais aussi un destin. Il appartient à un destin, à des forces qui le dépassent et l'inquiètent d'où l'importance de l'interrogation philosophique entendue comme dialogue avec autrui, mais aussi avec son âme. D'ailleurs pour Platon, penser c'est s'entretenir, parler et dialoguer avec son âme, c'est-à-dire avec l'âme qui nous habite et qui un jour nous quittera. Nous voyons ainsi que l'âme est immortelle et pré-existe à notre propre existence, et que son union avec le corps n'est qu'accidentelle.

Platon nous montre que l'humain est un être mimétique en tant qu'il est un être subordonné à l'essence des choses, aux Idées séparées du monde empirique. Parce qu'il est un être en quelque sorte séparé du monde des Idées, il doit chercher ces Idées. Cette recherche est l'amour de la sagesse. Et pour y parvenir, il faut commencer par s'étonner du fait de l'existence de l'ignorance et par le fait même la surmonter par l'entremise du dialogue dialectique. Le dialogue dialectique devient le remède à l'isolement cosmique, dogmatique et

épistémologique, c'est-à-dire à toutes les formes de dialogue monologique où domine l'hégémonie de la conscience individuelle⁴¹. D'ailleurs dans le *Phèdre*, Platon apportera une critique sévère de l'écriture comme modèle d'un discours qui ne réagit pas au dialogue, au jeu de la question et de la réponse. Dès lors, la philosophie ou la quête dialectique du vrai ne peut pas être pratiquée par un sujet présent-à-soi tel que Descartes a pu le penser ou par un sujet engagé dans des rêveries solitaires comme Rousseau ou Nietzsche, mais par un sujet inséré dans un *forum*. Bref, ce qui caractérise le sujet, ce n'est pas le monologue, mais le dialogue avec ce qui nous interpelle. Chez Homère, nous avons vu que l'humain parle avec son θυμός. Héraclite nous a montré que ce sujet se fonde sur un *Logos* cosmique. Nous voyons à présent avec Platon que la vérité du sujet se fonde sur les Idées et que celles-ci nous sont dévoilées dans le dialogue dialectique qui est une mise en oeuvre de l'interrogation. Chez Aristote, il en ira de même, à savoir que la notion de sujet (ce qui est au fond) est subordonnée à la notion de substance, οὐσία.

La substance, οὐσία, est un objet ultime, quelque chose qui se place en-dessous de ses propriétés et qui fonde ses propriétés, ὑποκείμενον. Elle est le sujet dernier d'attribution, ce à quoi tout s'attribue. La substance se tient sous les déterminations, sous les accidents, sous les apparences, sous le changement. En se tenant sous, la substance préserve son être, son autonomie. Ainsi le sujet est substrat, il existe en soi. Pour Aristote la substance des choses réside dans ces choses et non dans un autre monde suprasensible comme dans le dualisme de Platon. Cependant, Aristote fait appel à un autre dualisme: celui qui existe entre la matière, ὕλη, et la forme, μορφή. Ces deux composantes apparaissent conjointement dans l'objet de sorte que aucune de ces deux composantes existe séparément. L'intelligible est immanent au sensible. C'est le devenir qui permet l'union de la matière et de la forme. À partir du «fond», ὑποκείμενον, de la matière apparaît la forme de l'objet. L'essence qui n'existe qu'en puissance, δύναμις, dans la matière parvient à la réalité, ἐνέργεια, par la forme. Ainsi, nous

⁴¹ S. Burke, *Who speaks? Who writes? Dialogue and authorship in the Phaedrus* in History of the Human Sciences, vol. 10, 1997, p. 42.

voyons, contrairement à Platon, que l'essence de la chose se réalise dans ses manifestations et non dans un ciel des Idées. Ce déploiement de l'essence est l'entéléchie ou la réalité parvenue à son entier développement. Bref, l'οὐσία se déploie du possible au réel. Ce déploiement de l'essence est assuré par les quatre causes. Du possible (la pure matière) au réel (la pure forme), de la limite inférieure vers la limite supérieure se déploie l'essence. Cette essence, qui renferme les quatre causes, demeure elle-même tout en acceptant le devenir et le changement. Cette substance est un tout ordonné et en mouvement. C'est un ordre ouvert sur le devenir pour arriver à plus d'ordre, c'est-à-dire à elle-même. Le télos de l'essence est l'essence elle-même, mais l'essence dans toute sa perfection, soit dans la réalisation de toute sa puissance. Cette substance est auto-référentielle⁴². Bref cette conception de la substance rend compte du changement qui existe autour de nous dans la nature (*la Physique*) et en nous (*De Anima*), mais surtout de la métaphysique ou plus précisément de la théologie.

La métaphysique qui est la science de l'être en tant qu'être est la science de la substance, car l'être en tant qu'être est la substance. Il n'y a que l'être en acte qui est réel. L'être est le réel. De là, la substance se définit par l'acte, donc par la forme. La substance se réalise le plus parfaitement là où l'acte est le plus parfait, soit Dieu, la substance première, le premier moteur et le moteur immobile qui échappe à la temporalité, à la potentialité. Dieu est un acte pur. Il est une pure forme sans matière. Il se tient à la limite supérieure du monde supralunaire par opposition au monde sublunaire où règne le changement, la contingence et la matière.

Les êtres vivants sont seulement des substances composées. Elles sont composées d'une âme et d'un corps. L'âme est ce qui permet d'expliquer tout ce qui est vivant. Elle est un principe vital. Elle est la forme du corps, et par conséquent inséparable de celui-ci. L'âme c'est la forme, μορφή, l'acte, ἐνέργεια, ou l'entéléchie d'un corps, c'est-à-dire la forme d'une structure organique douée de la vie en puissance. L'âme devient le principe qui explique le mouvement

⁴² Cependant ce caractère auto-référentiel est-il auto-référential? Y-a-t-il de la place pour la créativité ou sommes-nous dans un univers clos et fini? C'est ce à quoi nous tenterons de répondre.

spontané possédé par les plantes et les animaux (bêtes et hommes). Aristote distingue trois parties de l'âme qui recourent trois strates de la nature se répartissant entre le monde inférieur de la matière et le monde supérieur de la forme pure.

Dans l'âme nous retrouvons une partie nutritive ou végétative, *θρεπτικόν*, l'âme des plantes, propre à nourrir ou à faire croître, qui explique la nutrition. Ensuite nous retrouvons une deuxième partie, l'âme des animaux, qui se subdivise en deux parties: une partie sensitive, *αἰσθητικόν*, qui explique la sensation et une partie motrice, *κινητικόν*, qui explique le mouvement local. En dernier lieu, il y a la partie intelligente, la raison, *διανοητικόν*, qui explique la pensée et que l'on reconnaît seulement chez l'humain. De plus, la partie intelligente de l'âme peut être subdivisée en deux parties subséquentes: une partie sensitive ou réceptive qui correspond à la matière et une partie agissante ou active qui correspond à la forme et qui est immortelle.

Ainsi l'humain en tant qu'être vivant possède en lui-même le principe de sa propre finalité, le principe de sa propre perfection. L'humain change dans les limites de sa forme de la même manière que l'être change dans les limites déterminées par son être. Mais puisqu'il n'est pas Dieu, l'humain est en devenir, il est séparé de sa perfection, de la pure présence, *παρουσία*, ce qu'Aubenque désigne comme étant une ontologie de la scission⁴³. Par conséquent, son être est marqué par le manque d'être, par le désir de l'être. Entre la puissance et l'acte, il y a une différence ontologique immanente à l'*οὐσία* dans laquelle l'acte apparaît comme une transcendance. L'humain est un être qui désire naturellement savoir, qui tend vers plus d'être, vers lui-même, vers «cette vie parfaite de la substance immobile dont l'acte est la jouissance»⁴⁴, c'est-à-dire la pure connaissance de soi, la connaissance de l'être lui-même. Il revient donc à l'homme, dans sa forme, d'étudier «l'être en tant qu'être». Cela fait de l'humain un être

⁴³ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962.

⁴⁴ J. Brun, *Aristote et le Lycée*, Paris, PUF, coll. Que sais-je?, 1961, p. 102.

naturellement philosophe⁴⁵. L'humain chez Aristote est à la recherche de «son unité perdue»⁴⁶. Il y parvient dans l'imitation de l'acte divin qui est un acte parfait. L'humain doit se rendre immortel⁴⁷. Notre devoir de nous immortaliser est enraciné dans notre tendance naturelle, dans notre être lui-même: désirer plus de bonheur. Ainsi l'éthique s'enracine dans une anthropologie qui à son tour se fonde sur une ontologie. Entre la puissance et l'acte, il y a un rapport d'imitation à un modèle. L'humain qui est en devenir cherche à imiter l'immobile, l'image de la perfection. «Les êtres incorruptibles sont imités par des êtres qui sont en perpétuel changement»⁴⁸. Comme le dit Aubenque, «l'aoriste de l'activité humaine imite le parfait de l'acte divin»⁴⁹. L'homme aristotélicien s'enligne sur son essence qui est préfigurée, plus particulièrement sur sa partie la plus noble, celle qui se rapproche du divin: l'activité rationnelle. Le bien de l'humain consiste dans l'exercice de ses capacités cognitives et émotives.

Il est intéressant de voir qu'il y a une similitude entre la structure de la tragédie grecque et la structure philosophique de l'humain dans l'antiquité classique. La structure de la tragédie grecque était ainsi faite que d'un côté nous avons les acteurs, qui étaient très peu nombreux, c'est-à-dire de un à trois acteurs, et de l'autre côté, nous avons les choristes, qui eux étaient très nombreux. Les acteurs et les choristes ne se mêlaient pas les uns aux autres. Les deux entités demeuraient bien séparées. Le chœur est «indépendant de l'action en cours» même s'il peut «dialoguer avec les acteurs, les encourager, les conseiller, les redouter, voire les

⁴⁵ Ce qui rend Heidegger très aristotélicien, car pour Heidegger il revient au *Dasein* de poser la question de l'être. Nous y reviendrons.

⁴⁶ P. Aubenque, *Ibid.*, p. 489.

⁴⁷ Aristote, *Eth. Nic.* 1177 b 33.

⁴⁸ Aristote, *Meta.* 1050 b 28.

⁴⁹ P. Aubenque, *Ibid.*, p. 505.

menacer»⁵⁰. La tragédie c'est la juxtaposition de deux éléments de nature distincte qui entrent en dialogue, mais qui se situent dans des lieux différents, dans des univers différents.

Ainsi la tragédie se déploie sur deux plans de la même façon que la structure philosophique de l'humain. Tout au long de notre parcours nous avons vu que l'humain est au prise avec une dualité dans laquelle l'extériorité, comme le chœur dans la tragédie, est l'élément le plus important, le point de départ pour la pensée, pour l'action, pour les émotions. Cependant, cette dualité n'est pas radicale. En raison du dialogue entre les acteurs et le chœur, ou entre le sujet et l'extériorité, le chœur et l'extériorité ne sont pas tout à fait étrangers à la pensée, à l'action, aux émotions et, nous le verrons plus loin, au corps.

En outre, à cette dualité dans la structure de la tragédie et dans l'anthropologie antique, il faut ajouter une dualité de la causalité qui épouse les mêmes formes que celles de la tragédie et de l'anthropologie. Comme le remarque Jacqueline de Romilly, «un des traits les plus remarquables de la pensée grecque est, en effet, la possibilité d'expliquer tout événement sur deux plans à la fois et par deux causalités, qui se combinent ou se superposent»⁵¹. Dès Homère nous avons pu assister à ce double déploiement de la causalité. Sans qu'il y ait contradiction entre les deux types de causalité, la causalité extérieure, dans le cas d'Homère, celle qui relève des Dieux, forme le point de départ pour une série d'événements que l'humain contribue à réaliser. La pièce de Sophocle, *Oedipe-roi*, nous fournit un bel exemple de cette coexistence de ces deux causalités.

D'Homère à Aristote, en passant par les présocratiques et la tragédie grecque, nous avons vu que le fondement de l'humain se trouve dans une extériorité qui sert de modèle et de guide pour l'orientation de nos actions, pour la signification de nos pensées, pour la compréhension de nos émotions.

⁵⁰ Jacqueline de Romilly, *La tragédie grecque*, Paris, PUF, 1970, p. 24.

⁵¹ *Ibid.*, p. 172.

C'est chez Augustin que nous assisterons à un glissement de sens concernant ce fondement extérieur. Chez Augustin, ce fondement, tout en conservant son extériorité, et sa transcendance, se vivra, s'expérimentera à l'intérieur même de l'humain, de sorte que rétrospectivement nous pouvons dire que depuis Homère, ce mouvement d'intériorisation n'a pas cessé de croître pour aboutir à l'immanence chez Aristote. D'ailleurs il est intéressant de voir que le chœur dans la tragédie a perdu avec le temps de sa valeur jusqu'à disparaître avec la tragédie elle-même. Si dans les pièces d'Eschyle le chœur est très présent, chez Euripide, principalement dans ses dernières pièces, le chœur perd sa fonction et son lien avec les acteurs.

Chez Aristote, il n'était pas encore question d'introspection, de regard jeté, non pas jeté sur soi, mais à l'intérieur de soi. Ce changement à l'intérieur même du paradigme de la mimésis, c'est Augustin qui l'amorcera, et ce sera Descartes qui lui donnera son achèvement.

Avec Aristote nous avons vu que l'humain se définit toujours par rapport à une transcendance, mais une transcendance immanente au monde. Avec Augustin, nous verrons que le rapport à la transcendance de Dieu passe par la plus grande intériorité.

Chez Augustin toutes les choses possèdent l'être pour autant qu'elles participent à Dieu. «Il y a en elles de l'être puisque, de par toi, elles sont, *esse quidem, quoniam abs te sunt*»⁵². Et si toutes les choses participent de Dieu et sont dans leur propre être comme Dieu, alors le principe premier sous-jacent à chaque chose est la participation ou la ressemblance. Ainsi Augustin nous donne une compréhension platonicienne de l'univers comme étant une réalisation extérieure d'un ordre rationnel. Les choses doivent être comprises comme étant des signes, car elles sont l'expression extérieure de la pensée divine. Le monde créé montre un ordre significatif. Il participe aux idées de Dieu. La loi éternelle de Dieu ordonne l'ordre. Elle demande à l'être humain de voir et de respecter cet ordre. Pour Augustin comme pour Platon, la vision de l'ordre cosmique est la vision de la raison, et pour ces deux penseurs, le Bien pour

⁵² Augustin, Confessions, VII, 11.

l'être humain implique la vision et l'amour de cet ordre. Similairement, pour ces deux philosophes, ce qui s'interpose entre l'humain et le Bien, est l'absorption de l'humain dans le sensible, c'est-à-dire avec la simple manifestation extérieure de la plus haute réalité. L'humain a été créé à l'image de Dieu, *imago Dei*, il est à la fois image et créature de Dieu, *opus Dei*, mais en raison du péché originel, la chute d'Adam, l'humain subit le poids de son corps, l'effet de la vanité, la difficulté d'apprendre, etc. Son devoir et son salut deviennent le soin qu'il attache à l'âme en s'approchant de son état originel, *imago Dei*, «*Salutis meae, ut manerem ad imaginem tuam*»⁵³. Ainsi «mon bien consiste à me tenir soudé en Dieu, *mihi autem inhaerere deo bonum est*»⁵⁴. Après tout, «mon être aussi, c'est toi qui me l'as donné, *ut sim tu dedisti mihi*»⁵⁵. L'âme doit pivoter autour, elle doit changer la direction de son attention, de son désir, car la condition morale de l'âme dépend en dernier lieu de ce sur quoi elle porte son attention et son amour. Chacun devient semblable à ce qu'il aime. Cependant, le chemin du plus bas au plus haut, le changement crucial de direction, passe par notre attention à soi comme étant un être intérieur. «Ne vas pas vers l'extérieur, retourne en toi-même; dans l'intérieur de l'homme habite la vérité, *Noli foras ire, in teipsum rede; in interiore homine habitat veritas*»⁵⁶. De cette manière la conversion à Dieu passe par un retour de l'âme sur elle-même. C'est au tréfonds de l'âme que Dieu se révèle à nous. La certitude de Dieu passe par la certitude intérieure, et celle-ci est possible en raison du fait que l'humain est *imago Dei*. Plus l'humain descend en lui-même, plus il se rapproche de Dieu. Ainsi l'itinéraire de l'homme, son histoire, commence par l'extériorité, le monde extérieur sensible, pour transiter par l'intérieur de l'esprit humain, et plus particulièrement par le plus intime, et cela jusqu'à Dieu, jusqu'à la vérité. Malgré le fait que l'âme, à l'origine, soit insondable, elle se reconnaît dans ses

⁵³ *Ibid.*, VII, 7.

⁵⁴ *Ibid.*, VII, 11.

⁵⁵ *Ibid.*, I, 20.

⁵⁶ Augustin, *De vera Religione*, XXXIX, 72.

profondeurs, *in antris et cavernis*⁵⁷. Les profondeurs de l'âme deviennent le lieu le plus proche de Dieu. «Et toi, tu étais au-dedans du plus profond, *Tu autem eras interior intimo meo*»⁵⁸. En pénétrant en elle-même dans sa plus grande intimité, l'âme s'élanche au-delà d'elle-même⁵⁹. «Je franchirai donc à mon tour cette énergie de ma substance pour monter par échelons vers Celui qui m'a fait, *Transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me*»⁶⁰. C'est ainsi que la connaissance de soi est la voie de la connaissance de Dieu.

Pour Augustin, Dieu peut être reconnu plus facilement à travers son ordre créé et dans un certain sens ne peut jamais être connu directement, sauf dans de rares expériences mystiques. Notre principale route vers Dieu n'est pas à travers du domaine des objets mais en nous-même. Le tournant imprimé par Augustin au Soi est un tournant vers une réflexivité radicale. Le saut vers l'intériorité est un saut vers Dieu. La vérité est intérieure et Dieu est la vérité. La raison reconnaît qu'il y a une vérité sur laquelle elle se régule, vérité qui ne provient pas de la nature propre de la raison. Cette vérité est au-delà de la raison.

Pour Augustin, l'humain en prenant conscience de sa propre pensée et en réfléchissant sur elle, devient conscient de la dépendance de cette pensée à l'égard de quelque chose se situant au-delà. Cette activité de réflexivité qui est celle de l'humain présuppose quelque chose de plus haut que l'humain, quelque chose que l'humain doit regarder et vénérer. En allant vers l'intérieur, l'humain est tiré vers le haut. Dieu est à trouver dans l'intériorité de la présence à soi, car «le meilleur est le dedans, *sed melius quod interius*»⁶¹.

⁵⁷ Augustin, *Confessions*, X, 17.

⁵⁸ *Ibid.*, III, 6.

⁵⁹ *Ibid.*, X, 17.

⁶⁰ *Ibid.*, X, 8.

⁶¹ *Ibid.*, X, 6.

Augustin en reprenant la notion platonicienne de la mémoire et en la coupant à sa racine de la théorie de l'existence prénatale, développe la base pour ce qui plus tard deviendra la doctrine des idées innées. Profondément enfouie à l'intérieur de nous, il y a une compréhension implicite. Celle-ci est notre *memoria*. À la racine de la mémoire, l'âme trouve Dieu, et c'est ainsi qu'on peut dire que l'âme se souvient de Dieu.

Dans l'acte du ressouvenir qui m'appelle ailleurs, *revocat enim me recordatio mea*,⁶² se trouve le lieu de l'âme où elle se rencontre elle-même. «Dans l'immense palais de la mémoire... je me rencontre moi-même, *in aula ingenti memoriae meae... ibi mihi et ipse occuro*»⁶³. «Grande énergie que la mémoire... Or, c'est ici l'âme, c'est ici le moi que je suis, *Magna vis est memoria... et hoc animus est, et hoc ego ipse sum*»⁶⁴. Notre identité passe par la mémoire car sans celle-ci «je n'arrive pas même à dire moi, *cum ipsum me non dicam praeter illam*»⁶⁵. Ainsi, pour Augustin, le théâtre et ses *personae* sont antithétiques à une vraie identité. L'identité ne peut pas être fabriquée à partir d'un déploiement extérieur ou de caractères, car elle provient seulement de l'intérieur. Bref, j'existe dans la mesure où je me souviens, *ego sum, qui memini, ego animus*⁶⁶, dans la mesure où je me confesse. L'humain se rapproche de Dieu par la médiation du récit, plus particulièrement par la confession qui est une interrogation. En fait toutes les confessions d'Augustin sont motivées par des questions: Qui suis-je? Qu'est-ce que le temps? Qu'est-ce que le mal? Qu'est-ce que le bonheur? C'est dans le récit ou la confession de ces interrogations que l'humain est à son meilleur, car dans ces interrogations c'est l'âme qui parle. C'est dans l'interrogation que l'humain se rencontre et fait la rencontre

⁶² *Ibid.*, IX, 4.

⁶³ *Ibid.*, X, 17.

⁶⁴ *Ibid.*, X, 17.

⁶⁵ *Ibid.*, X, 16.

⁶⁶ *Ibid.*, X, 16.

de Dieu. Bref, le propre de l'humain c'est l'interrogation, *interrogatio mea intentio mea*⁶⁷ surtout que les animaux ne peuvent pas poser des questions, *animalia... interrogare nequeunt*⁶⁸. Seul les humains peuvent interroger, et par le fait même se sortir de l'habitude, du péché et de l'ignorance.

La *psyché* après la mort fonctionne autrement que lorsqu'elle était liée au corps. Thomas d'Aquin reprend à sa manière dans le cadre de la théologie le problème. Pour Thomas d'Aquin nos esprits, lorsqu'ils sont morts, deviennent angéliques, et contre nature, *contra naturam*,⁶⁹ parce qu'il est dans la nature de l'esprit d'être lié au corps. Si «la vie intellectuelle des anges est plus parfaite, parce que leur intellect n'a pas besoin de quelque chose d'extérieur pour prendre conscience de lui-même»⁷⁰ c'est-à-dire parce qu'ils saisissent leur essence par eux-mêmes⁷¹, il en va autrement pour l'intellect humain. «Bien qu'il puisse prendre conscience de lui-même», il «tire du dehors le point de départ de ses connaissances, car il ne peut connaître sans images».⁷² Bref, l'âme intellectuelle «n'a pas, par sa nature, une connaissance innée de la vérité, à la manière des anges»⁷³. Ce que nous retiendrons de Thomas d'Aquin c'est que «l'intellect peut faire retour sur lui-même par la réflexion et se connaître lui-même»⁷⁴.

Thomas d'Aquin comprend l'humain comme un être qui en raison de son pouvoir de penser occupe la plus haute place dans la hiérarchie des êtres. Avec la pensée, il y a la possibilité de

⁶⁷ *Ibid.*, X, 6.

⁶⁸ *Ibid.*, X, 6.

⁶⁹ Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, 4, 79.

⁷⁰ *Ibid.*, IV, 11.

⁷¹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 87, a.1.

⁷² Thomas d'Aquin, *Cont. gent.*, IV, 11.

⁷³ Thomas d'Aquin, *Som. Théo.*, I, q. 76, a.5, ad 2.

⁷⁴ Thomas d'Aquin, *Cont. gent.*, IV, 11.

la connaissance de soi. Thomas d'Aquin différencie la connaissance de soi directe et indirecte, et il explique que dans chaque connaissance il y a une connaissance de soi certaine, mais trouble. La connaissance formelle de soi est une activité réfléchissante de la raison, mais elle demeure comme telle incomplète, puisque la raison saisit son activité propre seulement en réfléchissant. L'intelligence ne se connaît que dans ses actes: nous pensons que nous pensons.⁷⁵ En raison de cette conscience intellectuelle, l'humain est une présence-à-soi. Cependant cette présence-à-soi n'est pas directe, mais indirecte. Ce retour sur soi, c'est le «degré suprême et parfait de la vie»⁷⁶, c'est ce qui distingue l'humain des animaux et le rapproche de Dieu.

«Le principe spirituel de l'intellect humain n'est pas une substance séparée, mais quelque chose de formellement inhérent à l'homme»⁷⁷, de la même façon que «la volonté humaine n'est pas extrinsèque à l'homme... Elle tient à la nature humaine»⁷⁸. Avec Thomas d'Aquin, l'extériorité radicale comme fondement du sujet est éliminée. La réflexivité est à même l'humain, mais un humain en acte, ce qui signifie que l'humain n'atteint pas son essence par intuition, contrairement à ce que prétendra Descartes. Cette essence ne se montre à l'humain qu'au moment où il prend conscience de son acte comme production spirituelle. Dès lors, cette réflexivité est une opération dérivée ce qui explique qu'à l'origine il y a un acte direct, une prise de contact avec le réel extérieur.

Même si avec Thomas d'Aquin, la pensée médiévale met de plus en plus l'emphase sur l'humain, il n'en demeure pas moins que l'image antique du cosmos constituant par lui-même un ordre est toujours présente, ce qui implique que «pour la philosophie médiévale dans son

⁷⁵ Thomas d'Aquin, Som. théo., I, q. 87, a. 1.

⁷⁶ Thomas d'Aquin, Cont. gent., IV, 11.

⁷⁷ Thomas d'Aquin, De l'âme, q. 1, a. 14.

⁷⁸ Thomas d'Aquin, Cont. gent. II, 60.

ensemble, il y a du sens dans le réel sans que ce soit par l'homme»⁷⁹. C'est seulement avec Descartes qu'émerge une pensée qui fera de l'humain le point de départ et d'arrivée du sens dans le monde. Avec Descartes, le sens n'est plus transcendant, mais immanent à l'ordre des raisons.

Entre la pensée médiévale et la pensée moderne s'insère la pensée de la Renaissance représentée pour notre propos par Pic de la Mirandole⁸⁰. Celui-ci met en évidence la dignité et l'excellence de l'humain en faisant de lui un être créatif dans la mesure où c'est dans la créativité que l'humain ressemble à Dieu. La dignité de l'humain ne réside plus dans sa situation objective au sein du cosmos, mais dans sa capacité de s'opposer à l'univers objectif, et par conséquent de mettre en oeuvre sa créativité. Se faisant, Pic de la Mirandole place l'humain au centre la hiérarchie ontologique. L'humain imite le Dieu créateur. Par conséquent le reste de la création est pour le bénéfice et l'usage de l'humain. Pic de la Mirandole continue la tradition qui fait de l'humain un être intermédiaire entre le monde divin et le monde terrestre. Cependant, en raison de sa situation, l'humain n'est pas assujéti au ciel ni à la terre. La forme de son être relève de son pouvoir, de sa créativité. Sa nature est telle qu'il a le pouvoir de se transformer lui-même. Non seulement il n'est pas assujéti au ciel ni à la terre, mais il doit se fier seulement à ses propres convictions plutôt qu'au jugement d'autrui.

1.2.2 Le paradigme mimétique moderne

Pour Aristote c'est par le travail de l'intellection que l'homme se rapproche le plus du divin. Thomas d'Aquin reprendra la même idée, à savoir qu'en raison du pouvoir de penser, l'humain occupe la position la plus haute dans la hiérarchie des êtres. À son tour Descartes perpétue la tradition dans la mesure où il conçoit le travail de la pensée comme un travail qui élève l'humain

⁷⁹ A. Renaut, L'ère de l'individu, Paris, Gallimard, 1989, p. 105.

⁸⁰ Giovanni Pico della Mirandola, Oration on the Dignity of Man, Chicago, Regnery Gateway, 1956.

à son degré le plus haut de perfection. Tant chez Aristote que chez Thomas d'Aquin et Descartes, l'humain est à son meilleur dans le travail intellectuel.

Avec Augustin nous avons vu que la subjectivité se ramenait à la conscience, à l'ego qui est une mémoire. Tout en maintenant la transcendance, Augustin met en valeur l'activité de l'ego, l'acte de ressouvenance qui est un acte d'interrogation et qui se montre dans le récit ayant la forme d'une confession.

Descartes accentuera encore ce déplacement de la transcendance vers l'immanence pour ne conserver que l'immanence. La subjectivité se réduira à l'ego, à la conscience de soi, et à son activité principale et fondatrice: le doute. Un tournant décisif dans l'histoire de la notion de subjectivité s'opère avec Descartes. La notion de subjectivité deviendra synonyme de conscience, de conscience de soi et sera par le fait même rattachée au Moi. Avec la possibilité de la connaissance de soi, plus précisément la certitude de soi, Descartes nous montre le rang supérieur de notre Moi en tant que Moi pensant. La certitude de soi est une connaissance intérieure. Chacun peut se connaître à travers soi comme esprit. Cela implique que l'esprit ne dispose pas d'une stature ontologique suprasensible d'où la nécessité d'analyser la certitude intérieure de soi à partir de notre propre expérience subjective et réflexive.

Descartes demeure toujours à l'intérieur de l'utilisation traditionnelle de la notion de substance qui remonte à Aristote. Selon Aristote, «le sujet, c'est ce dont tout le reste s'affirme, et qui n'est plus lui-même affirmé d'une autre chose»⁸¹. La substance est pensée comme étant le support des qualités. Pour Descartes «lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour

⁸¹ Aristote, Metaphysique, 1028 b 36.

exister»⁸². Cependant, «il n'y a que Dieu qui soit tel». Cela conduira Descartes à distinguer Dieu comme substance infinie de la chose pensante et la chose étendue comme substance finie.

Avec Descartes le sujet en tant qu'être pensant, est un pur rapport à soi sans monde. En cela il se distingue de la pensée antique et médiévale où l'on concevait l'humain comme un être ayant une position bien précise dans l'ordre du monde. L'humain en tant qu'*animal rationale* tel que définit par Boèce comme *rationalis naturae individua substantia*⁸³ se tenait au-dessus des animaux et au-dessous de Dieu.

Ainsi pour Descartes, c'est dans l'acte même de penser que l'humain se montre à lui-même. L'acte radical de penser, cette pensée qui nous reconduit à soi-même est celle qui pense sa non-existence par le doute. C'est avec la possibilité de ne pas exister que se montre à l'humain sa vraie nature: pouvoir penser⁸⁴. Après tout, pour penser sa propre non-existence, il faut être⁸⁵, il faut témoigner de sa propre existence qui est une existence pensante. En moi, je témoigne de la nature intelligente, je témoigne de mon âme qui est une nature distincte de la nature corporelle. Ainsi la rencontre de soi-même se fait à partir d'une question: qui suis-je? Bref, en moi, il y a quelque chose qui m'appelle et que je dois retrouver en éliminant les préjugés, les fausses opinions reçues de l'éducation et le commerce des sens pour enfin me rendre compte que ce quelque chose de nature intelligente est immanent, est tout près de moi, réside à l'intérieur de moi. Je suis cette raison, mais une raison que je dois retrouver et m'y conformer.

⁸² Descartes, *Les Principes de la philosophie*, I, 51 in *Oeuvres et lettres*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1953, p. 594.

⁸³ "La personne est une substance individuelle de nature raisonnable". Cf Boethius, *Tractates, De consolatione philosophiae*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1973, p. 84.

⁸⁴ À cet effet, on ne peut pas s'empêcher de faire un lien avec Heidegger pour qui l'authenticité du *Dasein* se dévoile à partir de la possibilité de toutes les possibilités, la possibilité extrême, la possibilité de ne pas être.

⁸⁵ Descartes, *Discours de la méthode*, IV in *Oeuvres et lettres*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1953, p. 148.

C'est pourquoi d'ailleurs que l'esprit humain est plus aisé à connaître que le corps⁸⁶, ce qui fait que la connaissance de l'esprit précède la connaissance du corps. Ce qui est en nous est immédiatement connaissable et conscient. La pensée est le seul objet qui soit immédiatement perçu par la pensée. Le doute me conduit à reconnaître qu'il me manque quelque chose, «que je ne suis pas tout parfait»⁸⁷ et par le fait même j'«aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis»⁸⁸. Cette perfection c'est Dieu, et donnera de la sorte une véracité à mes pensées. Avec le doute se montre la finitude de l'humain et le caractère infini de Dieu.

À chaque fois que je mets en doute ma propre existence, que je questionne à savoir si j'existe, je me rends compte que j'existe. J'existe chaque fois que je doute, chaque fois que je pense: «cette proposition, je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit” c'est-à-dire “à savoir autant de temps que je pense»⁸⁹. Ainsi, cesser de penser serait la fin de mon existence, plus précisément de sa représentation. Après tout, il suffit d'un simple relâchement de l'attention pour que l'esprit se trouve «obscurci, et comme aveuglé par les images des choses sensibles»⁹⁰.

Ce que l'on retiendra de Descartes, c'est que les pensées qui naissent dans l'esprit sont inspirées de la nature même de l'humain: «les pensées... qui ne m'étaient inspirées que de ma seule nature»⁹¹. Ces pensées ne tirent pas leur origine d'une divinité quelconque, d'un principe transcendant ou encore de Dieu lui-même.

⁸⁶ Descartes, Méditation, II in Oeuvres et lettres, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1953, p. 274.

⁸⁷ Descartes, Méditation, III, p. 294.

⁸⁸ Ibid., p. 300.

⁸⁹ Descartes, Méditation, II, p. 275.

⁹⁰ Descartes, Méditation, III, p. 296.

⁹¹ Descartes, Méditation, II, p. 276.

Descartes se demande: «mais qu'est-ce qu'un homme?». Il nous montrera qu'il est une substance qui se pense, une pensée qui se pense. De cette manière, Descartes reprend à son compte la démarche de Thomas d'Aquin et celle d'Aristote qui a fait de la partie supérieure de l'intellect une pensée qui s'apparente à la pensée divine qui est la pensée de la pensée, c'est-à-dire une pensée auto-référentielle. Sauf que chez Aristote et Thomas d'Aquin la présence à soi est une propriété de la pensée, tandis que chez Descartes cette présence à soi relève de la nature de la pensée. Autrement dit, chez Descartes la présence à soi est un acte d'intuition sans qu'il y ait un besoin de médiation. Je ne saisi pas l'autre d'abord, car je suis d'abord présent à moi-même. Tandis que chez Aristote et Thomas d'Aquin la présence à soi est un acte de réflexion, un acte qui fait un retour sur ses actes, ce qui fait que la conscience de soi est seconde chez Aristote et Thomas d'Aquin. Chez Descartes la conscience de soi est première, car penser (tout ce qui se fait en nous) est identique à conscience de soi.

Chez Descartes nous sommes toujours dans un paradigme mimétique. Ce modèle nous le retrouvons à partir de la réflexion que Descartes fait sur la volonté. Celle-ci «me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu»⁹². Dans le doute, l'humain suspend son jugement. Par le fait même il montre la supériorité de l'esprit sur les idées. Avec le doute qui est un acte de liberté, l'esprit humain se compare à Dieu qui n'est pas astreint à la nécessité des idées. Avec cette expérience de la liberté ou du doute, l'humain trouve en lui la présence de Dieu, et en voit la ressemblance. Cependant pour Descartes, il ne s'agit aucunement d'imiter un modèle hors de l'humain. Nous sommes à nous-même notre propre modèle: c'est l'auto-portrait. À partir de Descartes, le sujet humain devient pour lui-même un spectacle. Le sujet est autant spectateur, acteur que spectacle. Tout cela n'est possible qu'à partir d'un acte: l'acte de la pensée.

À la différence d'Aristote pour qui l'origine de la pensée se situait dans une substance qui ne se réduisait pas à l'humain, Descartes situe l'origine ou encore la substance à même l'humain.

⁹² Descartes, Méditation, IV, p. 305.

L'humain devient son propre fondement. Si chez Aristote et ses prédécesseurs, la pensée nous survient comme un gage d'une autre présence, chez Descartes, la pensée devient un acte volontaire. Il n'en demeure pas moins qu'il y a une ambiguïté chez Descartes à propos du caractère volontaire de l'origine de la pensée. Dans la *Méditation deuxième*, Descartes souligne que les pensées naissent d'elles-mêmes en l'esprit, de sorte que l'humain n'est que le spectateur du spectacle, du travail de la pensée. «Mais je m'arrêterai plutôt à considérer ici les pensées qui naissent ci-devant d'elles-mêmes en mon esprit»⁹³. Bref, ces pensées naîtraient *sui generis*, et le rôle de l'humain ne serait que de témoigner de cet événement, qui est l'événement de la raison que nous sommes. Comme l'indique Henri Gouhier, «il ne s'agit pas d'avoir raison, mais d'être raison»⁹⁴, d'être cette raison qui nous est préalablement donnée. Avant toute chose, la raison ou le bon sens «est la chose du monde la mieux partagée»⁹⁵

Bref, avec Descartes le sujet est complètement présent à soi-même par le travail de la pensée. Il y a une identification entre le soi et l'activité de penser. Je suis du fait que je pense. Parce que je pense, je suis. Donc le propre de l'humain c'est l'activité intellectuelle, l'activité de se donner des représentations. En fait, nous assistons à une confusion entre la personne et la conscience. Cette confusion conduit à une identification du «je» à la pensée qui se résume aux fonctions mentales, à l'activité intellectuelle. La personne est associée aux fonctions mentales et aux modes variés de la pensée (ex: désirer, vouloir, imaginer, rêver). On ne peut pas détacher la pensée de soi, tandis qu'on peut se séparer du corps.

La constitution de soi se fait à partir d'une amputation radicale: celle du corps⁹⁶. Cela fait que l'âme humaine individuelle n'est pas reliée aux fonctions biologiques du corps. À partir d'une

⁹³ Descartes, *Méditation*, II, p. 275-276.

⁹⁴ H. Gouhier, *Descartes: essais sur le «Discours de la méthode», la métaphysique et la morale*, Paris, Vrin, 1973, p. 117.

⁹⁵ Descartes, *Discours de la méthode*, I, p. 126.

⁹⁶ Descartes, *Méditation*, VI.

simple fiction (récit), Descartes met en place les éléments nécessaires qui justifieront le dualisme du corps et de l'esprit pour aboutir au divorce entre la médecine et la psychologie, et à l'inauguration de l'ère des greffes et des prothèses, et par conséquent la mainmise de tout rapport technique face au corps qui ne nous appartient que par accident. Avec Descartes, nous ne sommes pas notre corps. Nous y reviendrons.

Descartes part de la conscience individuelle, de l'exercice de la pensée, du doute pour retrouver l'être qui lui pré-existe, tandis que Spinoza part de la substance dont la conscience individuelle n'est qu'un mode. La substance c'est Dieu qui n'est pas transcendant par rapport au monde. Elle désigne la totalité. Et bien vivre, vivre librement, c'est faire coïncider l'esprit humain avec la substance, avec l'ordre des choses, avec la nécessité. La connaissance vraie, c'est la connaissance de Dieu ou de la nature. Cette connaissance nous égale à notre vraie nature. Chez Spinoza il y a une co-appartenance entre la connaissance, l'éthique et le salut. La connaissance intuitive pose le lien entre l'humain (ou toute singularité) et la totalité qu'est Dieu ou la nature ou la vérité. L'intuition intellectuelle est l'acte par lequel l'esprit s'identifie à Dieu ou à la puissance de la nature naturante *causa sui*. L'intuition reconduit chaque chose singulière en son fondement en Dieu. Dans cette union avec Dieu se fait l'expérience de la joie, l'expérience de notre salut, la reconnaissance de sa propre essence: un mode de Dieu, c'est-à-dire une détermination particulière de la puissance infinie de Dieu.

Chez Spinoza, le fondement est immanent à l'humain. Celui-ci n'a qu'à se connaître pour se reconnaître dans la nécessité qui le porte. Ce fond que l'humain porte en lui se montre à l'humain dans la connaissance de soi. Pour connaître Dieu, la nature ou la substance, l'humain doit se connaître. C'est pourquoi la connaissance de Dieu est à même l'humain, car Dieu est au coeur de l'humain. En fait l'humain est une partie intégrante de Dieu ou de la totalité. Ainsi se connaître c'est reconnaître notre unité à Dieu. «Dans notre âme aussi la pensée de Dieu et

ses jugements éternels (sont) écrits, et qu'en conséquence nous aussi percevions la pensée de Dieu»⁹⁷.

Être sujet c'est se poser, se reconnaître comme *pars naturae*, comme étant soumis à la nécessité globale du tout. Nos expériences de sujet sont l'expression plus ou moins développée et complète de la nature. Ce concept de nature chez Spinoza unit l'humain au monde. Il n'y a qu'une seule substance, et rien d'autre. À cet égard, l'âme, comme l'indique Leibniz dans son interprétation de Spinoza dans la *Théodicé*, est «une modification passagère», un reflet changeant de la nature.

L'humain chez Leibniz est subordonné à la loi constitutive de son être ce qui fait de lui un être non pas auto-déterminant, mais un être qui s'auto-déploie à partir de ses déterminations propres. Ainsi la loi qui organise le réel précède l'humain et ses décisions, de sorte que c'est la loi immanente au réel, qui est une cause commune, qui s'actualise à travers l'humain, et qui rend possible le parfait accord des substances. Si chez Descartes, c'est la raison dans l'humain qui le guide et fait de lui un être connaissant et un être qui participe à la vérité instaurée par Dieu, et si chez Spinoza c'est la reconnaissance de la nécessité immanente qui fait de l'humain un être accompli et joyeux, chez Leibniz c'est la subordination de l'humain à la loi immanente au réel qui est un ordre ou une harmonie préétablie. Tant chez Leibniz que chez Descartes et Spinoza, l'humain se réalise à travers le replie sur soi et à travers la soumission à la loi de sa nature. Ce faisant il «contribue à manifester l'ordre de l'univers, l'harmonie et la rationalité du Tout»⁹⁸. L'humain en accomplissant sa propre nature, se lie à l'ordre de la nature.

Avec Descartes, Spinoza et Leibniz nous voyons que la subjectivité en tant que fondement ne se trouve plus à l'extérieur de l'humain, mais à l'intérieur de lui. Il est sa propre origine dans la mesure où son propre souci de soi (sa réflexivité) est suffisant et nécessaire pour son propre

⁹⁷ Spinoza, *Traité théologico-politique* in *Oeuvres 2*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 44.

⁹⁸ A. Renaut, *op. cit.*, p. 140.

accomplissement, pour son salut, pour établir la vérité et son identité. La subjectivité se définit comme l'immanence à soi. Nous verrons maintenant que Locke et Hume travaille dans le même sens en faisant de l'activité de l'esprit la source de l'identité.

Locke dans le chapitre XXVII de son livre *An Essay Concerning Human Understanding*, intitulé «*Identity and Diversity*», s'intéresse aux critères ou aux conditions de l'identité diachronique des différents objets. La question de Locke est la suivante: à quelle condition ce qui s'étend dans le temps appartient à un même objet? La réponse de Locke est liée à la nature de l'objet. L'explication est différente s'il s'agit d'une masse atomique, d'une plante, d'un artefact, d'un humain, d'une personne. Le critère d'identité d'une masse atomique est matériel, c'est-à-dire qu'elle dépend de la cohésion des particules de la matière. Le critère d'identité d'un organisme ou d'un artefact est structurel, c'est-à-dire qu'elle dépend de l'organisation des parties, et ce qui diffère les animaux des artefacts est le fait que les uns reçoivent le mouvement du dedans et les autres du dehors. Le critère d'identité personnel est mémoriel. Locke fait la distinction entre l'identité de l'humain qui consiste dans la «continuité» d'un corps organisé et l'identité de la personne qui consiste dans la «continuité» de la conscience et des traits psychologiques, tel que la mémoire. La continuité d'une personne n'est pas la continuité d'une substance qui possède la conscience, mais de la conscience elle-même. Locke identifie la personne aux fonctions mentales tel que la mémoire.

Locke, qui reprend la définition de Boèce⁹⁹, définit une personne comme un être pensant et intelligent, *a thinking intelligent Being*, doué de raison et de réflexion capable de se considérer soi-même comme le même, *it self as it self*, c'est-à-dire la même chose qui pense dans des temps et des lieux différents. La personne demeure la même malgré tous les changements temporels qui peuvent survenir autour de et sur cette personne. À cet égard, Locke continue la tradition philosophique dans la mesure où la conscience de soi est une entité qui se tient à l'extérieur des changements temporels modifiant les substances. Ici Locke accepte la thèse de

⁹⁹ Boethius, *Op. cit.*, p. 84.

Descartes que la conscience implique la conscience de soi, sauf que Locke étend cette conscience à la conscience des événements passés. Cette identité ou cette même pour parler comme Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*, s'étend aussi loin que cette conscience peut s'étendre aux actions ou aux pensées passées. L'identité selon Locke est fondée sur la réflexivité de la conscience qui s'étend aux actions passées. L'identité est fondée sur la mémoire.¹⁰⁰ En fondant l'identité sur la mémoire, Locke fonde l'identité sur une identité de conscience, et non de substance.¹⁰¹ À cet égard, il se détache de Descartes qui défend la thèse du moi en tant que substance pensante. En fait, l'identité personnelle subsiste malgré le changement de substance: qu'on ampute un membre du corps, il ne fait pas de doute que c'est toujours la même personne.¹⁰² Bref, Locke détruit l'illusion que nous pouvons posséder un concept de substance. Il critique les théories chrétiennes et traditionnelles du Soi.

Hume reprend le problème là où Locke l'a laissé. Comme ses prédécesseurs, David Hume s'intéresse aux contenus de conscience que sont les impressions et les idées. Pour Hume la nature humaine se produit dans l'esprit qui est réductible à l'imagination, à une collection d'images et de représentations qui sont une copie des impressions. Et en raison du travail de l'imagination, il affirmera que la nature humaine n'est pas une essence, mais plutôt que la nature humaine survient à partir de «principes qui règlent l'association des représentations». Le sujet est construit à partir du jeu des associations produites par l'imagination, ce qui fait de lui un être passif et non spontané tel que Kant le pensera après lui. En ce sens, il n'est pas une essence qui serait déjà donné. Le sujet est «*a bundle or collection of different perceptions which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in perpetual flux and movement*»¹⁰³. Il n'y a pas de sujet permanent, mais une série d'états mentaux, une succession

¹⁰⁰ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, livre II, chap. XXVII, Oxford, Oxford University Press., 1979.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.* Il faudrait se questionner à savoir jusqu'où peut-on aller dans l'amputation du corps.

¹⁰³ D. Hume, *Traité de la nature humaine, Livre I*, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 344.

d'impressions. Un sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste. Lorsqu'on élimine cette illusion, ne demeure qu'un pur divers de cognitions, d'émotions, de volitions, c'est-à-dire d'impressions réglées par les règles de l'association qui sont la causalité, la ressemblance et la contiguïté dans l'espace et le temps. Alors l'expérience de soi est de l'ordre de la fiction. «L'identité que nous attribuons à l'esprit de l'homme n'est qu'une identité fictive»¹⁰⁴. Le sujet est immanent au jeu des impressions. Il est un effet de l'imagination. Cependant il ne faudrait pas croire que cette imagination possède tous les pouvoirs. Elle innove seulement à l'intérieur des limites que lui imposent les sens. Elle ne fait que combiner ou associer ce qui est fourni par les sens. Ceci n'implique pas que nous n'avons pas d'idée de soi. Au contraire, le sentiment de soi est toujours présent.¹⁰⁵ Ce que Hume rejette, c'est l'idée que le sujet soit une substance simple.

L'identité n'est qu'une qualité de relation que nous attribuons aux perceptions «à cause de l'union de leurs idées dans l'imagination»¹⁰⁶, c'est-à-dire que c'est selon la relation de ressemblance, de contiguïté et de causalité que dépend l'identité ou la continuité entre les idées et/ou les impressions. Cependant, encore une fois, cette continuité entre les idées et/ou les impressions selon la relation de ressemblance, de contiguïté ou de causalité n'a rien de réel.

Si ce type de continuité vaut pour les choses, pour les plantes et les animaux, pour l'humain c'est la mémoire qui joue un rôle prédominant. À l'aide de la mémoire nous nous souvenons des événements passés contiguës dans l'espace et le temps, et ceci produit l'association des idées qui forme le jugement de causalité. La mémoire nous révèle la relation de cause à effet, de ressemblance et de contiguïté entre nos différentes perceptions.

¹⁰⁴ Ibid., p. 351.

¹⁰⁵ Ibid., p. 320, 339, 427, 354.

¹⁰⁶ Ibid., p. 352.

Avec Hume l'identité n'est plus assimilée à la permanence à travers le temps, mais à un effet qui reflète les structures de l'imagination qui sont les principes de la nature humaine. En fait, la question de Hume n'est pas tant de savoir si l'identité existe ou pas, mais de connaître ce qui nous permet de croire à une telle identité. En faisant de l'identité un effet de l'imagination, Hume prépare la dissolution du sujet à laquelle Kant et surtout Nietzsche donneront suite.

1.3 La subjectivité selon le paradigme expressif

1.3.1 Le paradigme expressif moderne

Avec Kant s'installe un nouveau paradigme, pour ne pas dire un renversement du paradigme mimétique. Si avant Kant la connaissance se réglait sur l'objet, avec Kant, c'est l'objet qui doit se régler sur la connaissance. Cela implique que nous pouvons connaître l'objet seulement selon les conditions transcendantales de notre esprit, seulement comme phénomène. Sur le plan des phénomènes, il y a encore une mimésis quoique à l'envers: ce sont les objets qui imitent les règles de l'esprit et non pas l'esprit qui imite les objets.

La question du sujet est posée chez Kant dans son ouvrage *Critique de la raison pure*. Le terme critique que l'on retrouve au début du titre, il faut l'entendre de deux façons: à la fois comme la légitimation et comme la limitation de la connaissance humaine. En fait, Kant cherche à savoir ce qui nous est permis de savoir. Comme l'indique Jaspers, «Kant s'interroge sur les jugements et sur leur légitimité. Au lieu de partir des objets de la connaissance, il part de l'accomplissement de celle-ci dans les jugements»¹⁰⁷. Qu'est-ce qu'un être conscient peut penser ou connaître? En l'occurrence, pour notre propos, que nous est-il permis de connaître à dessein du sujet? La question du sujet chez Kant s'insère à l'intérieure de la question de la vérité, plus particulièrement la question de savoir «Comment des jugements synthétiques α

¹⁰⁷ K. Jaspers, Les grands philosophes. 3: Kant, Paris, Plon, 1967, p. 47.

priori sont-ils possibles?» La question est de savoir ce qui fonde ou rend légitime et limite les jugements qui ne proviennent pas de l'expérience sans que ces jugements soient analytiques.

Les deux sources de la connaissance sont la sensibilité et l'entendement. La sensibilité est la façon dont nous sommes affectés par les objets de l'intuition et l'entendement est la fonction capable de rendre l'objet universel et nécessaire en effectuant la liaison des phénomènes à l'aide des catégories qui sont des règles d'unification. Par exemple la causalité.

Ce que Kant cherche à faire, c'est de mettre en accord la réceptivité de la sensibilité avec la spontanéité de l'entendement qui organise. Voulant expliquer comment s'effectue un jugement synthétique a priori, Kant remarque que le phénomène sensible et le concept sont opposés l'un à l'autre à un point tel qu'il faut un intermédiaire pour les unir. Pour que se produise une cohésion entre les intuitions et les concepts, il faut une médiation, un intermédiaire que sont les schèmes de l'imagination. Ainsi cette médiation sera assurée par le schématisme. Pour chaque catégorie il y a un schème qui la rapporte à l'intuition. Ainsi la vérité devient la propriété des seuls jugements synthétiques a priori, c'est-à-dire des lois qui règlent la synthèse du concept et de l'intuition sensible. Ceci met en évidence que la connaissance ne se règle pas sur les objets, mais ce sont les objets qui se règlent sur la connaissance. C'est ce que Kant appellera la révolution copernicienne en métaphysique. La révolution copernicienne de Kant consiste à assurer l'objectivité par la subjectivité. Seuls les jugements a priori, indépendants de l'expérience, possèdent une valeur nécessaire et universelle. Ces jugements sont rendus possible en raison des intuitions a priori de la sensibilité et des concepts purs de l'entendement. L'objectivité de ces objets est constituée par ces intuitions et ces concepts qui rendent possibles l'expérience et la connaissance.

Chez Kant, la représentation est une activité structurante qui peut être facilement mise en évidence. Le sujet ordonne un monde qui, sans lui, serait demeuré un pur divers, un pur chaos. La représentation constitue alors une médiation entre l'homme et le monde. Kant distingue

trois types de représentations qui semblent correspondre à trois types de rapport de l'homme au réel: l'intuition qui est une représentation singulière se rapportant immédiatement à un objet d'expérience, et qui a sa source dans la sensibilité, le concept, ou représentation proprement dite qui se rapporte médiatement à un objet d'expérience par l'intermédiaire d'autres représentations, l'idée enfin, qui dépasse la possibilité de l'expérience et qui a sa source dans la raison. Ainsi, les données de l'intuition, les concepts de l'entendement, les idées de la Raison constituent-ils les outils permettant l'élaboration de la connaissance, et celle-ci s'enracine dans la subjectivité.

Toute connaissance commence avec les intuitions, passe de là aux concepts et s'achève avec les idées. L'unité, au niveau des intuitions, est fournie par l'espace et le temps. Au niveau de l'entendement, cette unité de la représentation est assurée par le travail des catégories. Mais une succession de synthèse ne fournit pas à elle seule une connaissance, il faut une unité supérieure, celle de l'unité du sujet. «Si chaque représentation particulière était tout à fait étrangère aux autres, si elle en était comme isolée et séparée, il ne se produirait jamais quelque chose comme ce qu'est la connaissance, laquelle est un ensemble de représentations comparées et liées»¹⁰⁸. L'unité de la diversité des représentations est fondée sur l'aperception pure ou la subjectivité. Dès lors, toute expérience est organisée dans l'unité d'un ordre. Bref, le fondement de l'unité est le «je pense». Ce «je pense» possède une fonction d'unité. Cette unité, Kant la nomme l'unité de l'aperception pure exprimant non pas un moi substantiel comme chez Descartes, mais seulement une condition logique¹⁰⁹ pour que puisse se produire un jugement vrai (une aperception), c'est-à-dire les synthèses pures de l'entendement et la représentation des phénomènes donnés dans l'intuition. «C'est donc nous-mêmes qui introduisons l'ordre et la régularité dans les phénomènes que nous appelons Nature, et nous ne

¹⁰⁸ Kant, Critique de la raison pure, tr. de Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1944, p. 109.

¹⁰⁹ Wittgenstein dirait que ce sujet métaphysique est un sujet du langage. «Le Moi philosophique n'est pas l'homme, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont traite la Psychologie, mais le sujet métaphysique, la limite et non une partie du monde», *Tractatus* 5.641 in Tractatus logico-philosophicus, Paris, Gallimard, 1961.

pourrions les y trouver s'ils n'y avaient été mis originairement par nous ou par la nature de notre esprit»¹¹⁰. Alors l'unité de l'aperception, en tant qu'expérience consciente de soi¹¹¹, consiste dans le «je pense» qui accompagne toutes mes représentations.¹¹² Elle consiste dans la conscience que des expériences simultanées m'appartiennent. Cette appréhension de l'unité est appelée «transcendantale» parce qu'elle ne peut être dérivée de l'expérience. L'unité que l'on saisit n'est pas une conclusion tirée de l'expérience, mais une présupposition de l'expérience. Ce fondement «transcende» tout ce que l'expérience établit. Comme le dit Kant, l'unité de la conscience précède toutes les données de l'intuition.¹¹³ L'unité de l'aperception décrit les conditions de la subjectivité à partir desquelles les choses sont comme elles nous apparaissent.

Qu'est-ce que ce sujet que Kant nomme aperception transcendantale, ce sujet qui connaît et qui pose la scission entre le moi transcendantal et le moi empirique, psychologique? Cette aperception transcendantale, nous y avons accès par la certitude de soi, et non par l'introspection ou par la pensée conceptuelle. Elle se montre à nous à partir de ses opérations, à partir de son activité, dans l'acte même de son existence qui est conscience et connaissance. Elle est immanente au travail de la réflexion sans jamais pouvoir être observée.

La subjectivité sur le plan empirique ou psychologique est construite par le travail du «je pense». Ce travail du «je pense» fait de notre existence un objet qu'on peut observer. En fait, il faut faire la distinction entre l'existence empirique dans le temps du «je pense» intemporel. Comme le remarque Schulz, le Moi est subdivisé en un moi empirique et un moi transcendantal¹¹⁴.

¹¹⁰ Kant, *op. cit.*, p. 140.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 116.

¹¹² *Ibid.*, p. 110.

¹¹³ *Ibid.*, p. 120-121.

¹¹⁴ W. Schulz, *Ich und Welt: Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen, Neske, 1979, p. 15-16.

Puisque le moi empirique est un moi construit selon le travail objectivant du «je pense», d'une part, le moi empirique nous apparaît jamais tel qu'il est en lui-même, mais seulement comme phénomène ou représentation, d'autre part, le moi transcendantal, qui est seulement une activité logique, un travail constructeur d'unité, n'est pas une substance. Malgré la certitude de soi que nous avons de nous-mêmes dans l'acte de penser, on ne peut rien affirmer qui pourrait nous faire croire à une «je» comme substance¹¹⁵. Bref, de part et d'autre, quelque chose nous échappe. À chaque fois que je me pense, je ne trouve que ce que la pensée produit. La subjectivité s'expose dans un cercle. Il y a un cercle duquel il nous est impossible de sortir. Plus je me pense ou je me représente, plus j'apparais comme phénomène et moins j'apparais tel que je suis en soi¹¹⁶. La subjectivité n'est pas une substance qui existe pour soi. L'ego transcendantal ne peut pas être connu, mais peut seulement être pensé. On ne peut pas donner une description du «je», car pouvoir décrire ce «je» impliquerait que celui-ci serait un phénomène, quelque chose d'extérieur qui s'adresserait à notre sensibilité et à notre entendement. L'expérience intérieure ne peut pas en principe être ordonnée mathématiquement. La psychologie en tant qu'entreprise empirique distincte de la philosophie peut décrire le moi phénoménal, mais ne peut pas parvenir à la connaissance du sujet de la pure aperception ou du sujet transcendantal porteur des formes a priori de la représentation. «Le sens interne, au

¹¹⁵ La raison est le siège de l'apparence dans la mesure où elle dépasse l'usage empirique des catégories en posant un inconditionné comme fondement d'un conditionné. Ces raisonnements dialectiques font que la raison quitte le terrain empirique pour celui des «Idées» qui subsument tous les concepts et tous les phénomènes. Le problème est de vouloir faire de ces Idées des objets. Kant s'attaque à ce problème que sont les paralogismes (âme), les antinomies (monde) et l'idéal (Dieu) de la raison. Pour notre propos, nous retiendrons les paralogismes de l'âme.

Les paralogismes de l'âme, c'est-à-dire les raisonnements erronés, reposent sur une relation erronée entre le sujet et la substance, c'est-à-dire conclure que le «je» qui est sujet soit une substance. Kant fait une distinction entre le «je» de l'aperception (entendue comme sujet, mais inconnu) et la prétendue substance de l'âme (entendue comme objet, mais connu). «L'unité de la conscience... n'est autre que l'unité de la pensée, qui par elle seule ne donne point d'objet, et à laquelle par conséquent ne s'applique pas la catégorie de la substance... qui présuppose toujours une intuition donnée, de telle sorte qu'ici ce sujet ne peut pas tout être connu». C'est pourquoi il n'y a pas de connaissance de l'âme comme substance simple, immortelle et immatérielle.

¹¹⁶ Kant, *Ibid.*, p. 281.

moyen duquel l'esprit s'intuitionne lui-même ou intuitionne aussi son état interne, ne donne pas, sans doute, d'intuition de l'âme elle-même comme d'un objet»¹¹⁷. C'est tout le contraire de la pensée de Descartes pour qui le «je pense» était un objet direct de connaissance. Pour Kant, «nous ne connaissons notre propre sujet que comme phénomène et non dans ce qu'il est en soi»¹¹⁸. Le paradoxe est le suivant: le sujet est auto-affecté par ses propres actes. Alors être affecté et produire constituent un seul et unique phénomène. L'entendement en affectant le sens interne le produit¹¹⁹. Kant, dans sa seconde critique, *Critique de la raison pratique*, reprendra la même idée, à savoir que le sujet est celui qui se donne à lui-même ses propres lois, et ce faisant il se donne à lui-même sa propre nécessité. Ainsi ce sujet est autonome, auto-référentiel, auto-affectant.

Avec Kant, il y a une claire démarcation entre l'activité consciente de la réflexion (de soi) et le principe inconscient de l'unité structurale se tenant sous cette activité: soit l'unité transcendante de l'aperception. Celle-ci n'est pas un être de la conscience, mais un principe de structuration pré-existant qui rend la conscience elle-même possible, une identité qui existe à travers le temps et non dans le temps. La conscience se tient à la périphérie ou du moins comme une opération secondaire. Autrement dit, le moi n'est pas immuable. Il est temporel. Son identité il la trouve à partir de l'idée de permanence, et c'est à partir de cette identité qu'il peut faire l'expérience de soi. Ainsi son identité est une construction de nos représentations¹²⁰. On est toujours obligé de se servir de la représentation du moi pour porter un jugement sur lui¹²¹.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 55.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 135.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 133.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 295.

¹²¹ *Ibid.*, p. 281.

Avec Kant nous avons introduit un nouveau paradigme de la subjectivité que nous qualifierons d'expressif dans la mesure où celui-ci désigne le fait que le monde et le sujet nous apparaissent non plus comme ils sont en eux-mêmes, mais selon la productivité de la conscience. Fichte est préoccupé par la genèse de l'expérience, c'est-à-dire de la conscience. Il dérivera cette expérience de la conscience de l'ego. Cependant, il ne s'agit pas d'un ego empirique, mais d'un ego transcendantal. Fichte part du fait primitif de la critique, à savoir que tout jugement implique l'affirmation du moi, c'est-à-dire non pas d'un moi substantiel, mais d'un moi critique.

Selon Fichte «le moi se pose en affirmant», mais cette affirmation, prise en elle-même, est sans limite, ce qui rend le moi qui affirme, un moi infini. Néanmoins, ce moi pour devenir conscient doit partir des jugements de science, c'est-à-dire doit poser une négation en face de l'affirmation, un non-moi en face du moi. Ce faisant il pose une limite au moi, et par conséquent cela permet à ce moi de devenir conscient de lui-même.

Dans la *Doctrine de la science* de 1794, Fichte pose la détermination du moi comme pure activité. Ce moi absolu n'est pas présent, même si nous sentons sa présence. En fait, ce moi n'est qu'un X, un lieu vide, un lieu d'échange¹²². Il est seulement pure activité, une activité d'objectivation. «Il y a une force formatrice dans la nature», mais cette force on ne peut la décrire qu'à partir de son effet¹²³. Qu'on ne puisse pas connaître cette force en elle-même, mais seulement dans son effet, fait de la pensée de Fichte, une pensée qui s'insère dans le paradigme expressif. Cette force ne peut être que sentie, et non être connue. Cet ego transcendantal qu'on ne peut pas connaître, se manifeste lui-même dans l'activité de poser un non-moi servant de limite à cette activité illimitée. Toutefois si l'on peut intuitionner une activité, l'on ne peut pas inférer une entité derrière la conscience. Cela signifie que le pur ego n'est pas quelque chose qui pourrait agir après coup. Il est essentiellement un faire. Ce faire est immanent à

¹²² W. Schulz, *op. cit.*, p. 16-17.

¹²³ Fichte, *La destination de l'homme*, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 57.

l'ego transcendantal. Il est l'ego lui-même. Il est dans la nature même de l'ego de se limiter pour être conscient de lui-même.

Ce qu'il faut savoir, c'est que l'expérience de la conscience est là. Ce que Fichte cherche à montrer, ce sont les déterminations ou lois de cette conscience. Ainsi cette conscience est structurée par un ego transcendantal qui pose un non-moi, et c'est cette activité même de poser une limite à l'illimité qui rend possible l'expérience de la conscience, l'expérience de soi. Encore une fois, cette activité auto-constitutive, on ne peut que la «sentir» dans son propre déploiement. Il faut aussi retenir que ce devenir conscient est seulement un devenir logique, et non un devenir ontologique.

Nous pouvons ajouter que nous sommes foncièrement des êtres de conflit, de lutte, de combat. C'est dans ce jeu dialectique entre le moi et le non-moi que surgit la vérité; ce que Hegel, Heidegger et Gadamer reprendront chacun à leur manière. Ainsi le sujet fichtéen est issu d'un entre-deux, d'un flottement entre le moi et le non-moi. Il naît d'une action réciproque entre le moi et le non-moi. Cette action réciproque est sa propre loi: la loi de l'auto-affection qui fait de moi une manifestation. Et prendre conscience de cet acte constitue la liberté. C'est la reconnaissance de l'identité absolue entre le subjectif et l'objectif. «Cette séparation serait donc ce que tu trouves nécessairement en toi des lors que tu prends conscience de toi-même? C'est elle qui serait ton être proprement originaire?»¹²⁴ Bref, cette séparation fait que la subjectivité s'expose dans un cercle formateur d'identité. Cette séparation est la condition permettant le retour sur soi. Elle est la conscience.

Schelling reprendra l'idée que la subjectivité, tout en étant impensable, s'expose dans un cercle: le moi provient de l'acte de conscience de soi. Il est cet acte même. En dehors de cet acte, il n'y a pas de moi. Et Schopenhauer d'ajouter qu'il n'y a pas de sujet pensant, mais seulement une série d'états mentaux. En fait, pour Schopenhauer l'identité de la personne ne repose pas

¹²⁴ *Ibid.*, p. 121.

sur celle de la conscience ou sur l'activité de la mémoire ou encore sur le moi connaissant qui est une simple fonction du cerveau. Elle repose sur la volonté qui se trouve dans le coeur de l'homme, et non dans la tête. C'est ce moi de la volonté qui produit l'autre moi de la conscience, du souvenir ou de la connaissance. Cette volonté prend la place du sujet transcendantal. Comme celui-ci, elle est d'ordre métaphysique, «elle n'appartient pas au monde phénoménal, elle est ce qui apparaît dans le phénomène»¹²⁵.

L'idéalisme allemand a mis en évidence l'impossibilité de la saisie rationnelle de la subjectivité. Cependant, les penseurs de l'idéalisme allemand n'ont tiré aucune conséquence du fait que la subjectivité en tant que cercle ne se laisse pas penser. Ils n'accepteront pas que la philosophie de la subjectivité ne puisse pas s'accomplir en un système. Ils tenteront à travers l'art dialectique de nier le caractère impensable de l'absolu, cet absolu qui unit la raison et l'irrationnel, et à partir duquel la philosophie commence.

La subjectivité ne gagne aucune distance vis-à-vis elle-même, c'est-à-dire qu'elle ne permet pas à partir d'un au-delà à elle-même de revenir à elle-même. La subjectivité demeure en soi arrêtée. Ce rapport à soi montre que la subjectivité n'est pas un objet. Elle est en tant que l'absolu à fonder à partir d'aucune extériorité à elle-même. La subjectivité est en fait un principe, et parce qu'elle est un principe, elle est insaisissable. Mais elle se découvre comme cercle, et à travers cette découverte elle se rend saisissable, de sorte qu'elle ne se perd pas absolument.

Bref, l'idéalisme allemand, en faisant de l'ego transcendantal une condition seulement logique et non ontologique, met en place les conditions nécessaires pour penser le sujet, non plus à partir d'un universel qui se tiendrait sous l'humain, mais à partir de sa particularité. À cet égard Schleiermacher marque le début d'une césure où le sujet est pensé à partir de sa particularité

¹²⁵ Schopenhauer, Le vouloir-vivre, l'art et la sagesse. Texte choisis. Paris, PUF, 1956, p. 68.

qui a rompu tous liens possibles avec un quelconque universel. Kierkegaard continuera dans cette ligne de pensée, de même que Nietzsche et Sartre.

Avec l'existentialisme la subjectivité est prise pour une dernière fois comme thème général de la philosophie. La philosophie de l'existence thématise le rapport à soi comme étant l'essence de la subjectivité. La philosophie de l'existence est en opposition face à l'idéalisme, c'est-à-dire qu'elle dégage la finitude de la subjectivité contre la théorie idéaliste qui élève la subjectivité absolue à un principe.

Pour Kierkegaard, l'identité du sujet ne se découvre pas à partir du souvenir d'une essence innée, d'une essence comprise comme une essence biologique ou intellectuelle, d'une essence pensée comme nécessaire (processus instinctuel) ou posée comme un acte intentionnel (conscience transcendantale). Au contraire, Kierkegaard définit «l'esprit» comme quelque chose qui n'est pas donné naturellement ou socialement, mais comme quelque chose qui doit être façonné en cultivant l'intériorité, c'est-à-dire cultiver l'autonomie critique de soi. Cette culture de soi, c'est l'activité par quoi je produis de nouvelles habitudes et capacités qui engendrent l'autonomie. Ainsi l'identité personnelle se situe dans l'activité dialectique de regagner l'autonomie.

L'identification «intérieure» entraîne le développement d'une capacité à choisir et à agir de manière critique à travers l'analyse de soi. Cette identification de cette vie intérieure faite d'analyse de soi ne produit pas une identité fixe et unie ni ne s'appuie sur une essence pré-linguistique, asociale et an-historique ou sur un monde intérieur inné. Ce n'est pas une activité de ressouvenir qui dévoile une essence invisible. Elle est plutôt une activité qui découvre, en avance dans le temps, à travers un processus continu de réflexion critique de soi et à travers la médiation des circonstances historiques et sociales.

Enfin le sujet n'a pas la maîtrise parfaite de ses désirs, mais il se donne une plus grande cohérence, une plus grande conscience de la signification multiple des circonstances. Se faisant, Kierkegaard met en évidence le caractère d'incertitude de la subjectivité de sorte qu'un rapport positif au monde n'est plus possible. L'humain devient un problème insoluble.

La subjectivité est déterminée par la différence entre le corps et l'esprit, mais pas dans le sens de la tradition platonicienne où la substance matérielle et la substance spirituelle sont sans rapports, et étrangères l'une à l'autre. Pour Kierkegaard, l'humain est à la fois un esprit et un corps. Cependant cet esprit est double. Il est déterminé par l'opposition entre la finitude et l'infini, entre la temporalité et l'éternité, entre la liberté et la nécessité. Un équilibre rationnel est refusé à la subjectivité, car elle ne se tient pas au-dessus de ces possibilités.

Avec Nietzsche nous retrouvons un sujet qui a rompu tous les liens possibles avec un quelconque universel. Il radicalise cette tentative de penser le sujet comme un élément irréductible à tout ordre. Nietzsche nous invite à nous penser comme des êtres singuliers, telle que notre interprétation du monde n'est fondée sur aucune harmonie préalable. Ainsi Nietzsche supprime toute logique immanente au devenir. Comme le dit Renaut, il y a un individualisme sans sujet¹²⁶. Nietzsche ouvre la voie à un individualisme absolu.

La notion de sujet est une notion irrationnelle et artificielle qui sert de mécanisme de défense pour les faibles contre l'ordre de la nature. Nietzsche voit dans la conscience une construction sociale liée au langage, et à sa force d'homogénéisation: le moi est une erreur grammaticale. Le «je» est une synthèse opérée par la pensée. Le «je» n'est plus ce qui détermine. Au contraire, Nietzsche renverse le *cogito* de Descartes en affirmant que la pensée est déterminante et que le «je» est déterminé. C'est tout le contraire du libre-arbitre. Bref, le sujet n'est pas donné, mais quelque chose d'inventé. Le sujet est le fruit d'une interprétation. Après tout, «il n'y a pas de faits, seulement des interprétations».

¹²⁶ A. Renaut, op. cit., p. 60.

Dans *Ainsi parlait Zarathousta, Livre I. Des contempleurs du corps*, Nietzsche définit le «je» en fonction du corps. «Corps suis-je, tout et totalement et rien en dehors». Il faut voir dans un corps une vie dynamique et créatrice, une vie, par sa dimension pulsionnelle, en perpétuel devenir d'elle-même. Cette vie créatrice fait de l'humain un être en travail de lui-même, un être qui est voué à un constant dépassement de lui-même à partir du souci exclusif de soi où il s'agit de dire «moi» le plus souvent possible.

En déclarant que le sujet est une pure fiction, Nietzsche fait du sujet un épiphénomène ou un effet de la volonté de puissance. De Kant à Nietzsche, le sujet véritable est le sujet transcendantal, sauf que chez Nietzsche ce sujet transcendantal prend la forme d'une volonté de puissance. Cette idée que le sujet véritable soit autre que le «moi», nous la retrouvons également chez Freud, chez Sartre et chez Heidegger.

Pour Freud l'esprit va bien au-delà de la conscience. Il inclut le domaine complexe, fragmenté et souvent contradictoire des désirs infantiles inconscients et réprimés. Freud, comme Foucault d'ailleurs, critique et fournit une alternative à la notion d'un sujet rationnel, unifié et cohérent. Le sujet est un être de désir habité par des forces impersonnelles. Freud, en faisant du grand X, que l'on retrouve depuis Kant et Fichte, ce à quoi tout reconduit, mais qui demeure perdu, s'insère dans notre paradigme expressif. Comme le remarque Pontalis, dans la préface à *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, «l'objet total est perdu, il est perdu de vue mais toujours appelé par la *Sehnsucht* qui veut voir, elle, et toucher et sentir, cette éternelle endeuillée de la plénitude»¹²⁷. Cette référence à la libido, «au désordre de la sexualité implique une conception de l'âme en déséquilibre»¹²⁸ entraînant dans son sillon une pensée de la divagation sans synthèse faisant ainsi de l'humain un être divisé entre le ça, le moi et le surmoi. Ainsi Freud fait éclater l'homogénéité du «moi». Pour retrouver une certaine cohérence, l'humain devra faire de lui-même un projet.

¹²⁷ J.B. Pontalis, *Préface à Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, 1987, p. 26.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 26-27.

Avec Kierkegaard et Nietzsche nous avons vu que l'humain ne relève pas d'une essence immuable, mais d'un projet pratique. Heidegger, Sartre, les pragmatistes et les penseurs de l'École de Francfort insisteront encore davantage sur cet aspect futur de l'humain en radicalisant la pensée de Kierkegaard dans la mesure où ils mettront l'accent sur le caractère de finitude, de temporalité et de liberté de l'existence.

Sartre, dans *La Transcendance de l'ego*, dira que la subjectivité n'est rien d'autre que la conscience. Mais la conscience est comme telle un événement sans fondement. Elle émerge. Elle est un phénomène «au sens très particulier où 'être' et 'apparaître' ne font qu'un»¹²⁹. Elle est pure et absolue parce qu'elle est consciente d'elle-même. Elle est préréflexive. La conscience et le Je ou l'ego sont à différencier. Le Je repose sur une réflexion impure ou impersonnelle qui est sans Je¹³⁰. Le Je «ne peut être qu'une *expression*»,¹³¹ et l'unité de nos actions et de nos états¹³². De la sorte «l'Ego n'est pas propriétaire de la conscience, il en est l'objet»¹³³.

Pour Sartre la conscience existe pour elle-même. Elle n'est pas quelque chose de substantiel, mais une pure apparence. Par conséquent, elle est vide et peut être considérée comme absolue. Parce que l'humain est rien, il est d'abord indéfinissable. Il se définit seulement selon ses actes dans le monde. À l'inverse de Descartes, il n'y a pas de nature inhérente à la nature humaine. Seul les actes nous définissent. La conscience étant un néant, il n'y a plus le moindre contenu de conscience. Ce qui signifie que «l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait»¹³⁴. Il est

¹²⁹ J.P. Sartre, *La Transcendance de l'ego: Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 1985, p. 25.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 19, 31, 32.

¹³¹ *Ibid.*, p. 23.

¹³² *Ibid.*, p. 44, 57, 59.

¹³³ *Ibid.*, p. 77.

¹³⁴ J.P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, Folio-essais, 1996, p. 29-30.

condamné à s'inventer lui-même sans le secours de Dieu. Ce qui implique qu'il n'y a pas de Dieu pour concevoir la nature humaine, mais seulement des humains qui posent des actes dans le monde à partir de projet. La subjectivité, qui saisit qu'elle ne peut pas s'en remettre à Dieu, est dans la situation à se décider. Ce faisant, Sartre tient la volonté comme une indétermination. Autrement dit, la subjectivité est de part en part déterminée par la liberté absolue. L'essence de l'humain est sa capacité de choisir sa nature. Il se définit par l'ouverture à des possibilités. Ainsi il n'est pas ce qu'il est. Il est ce qu'il n'est pas. De la sorte, il est toujours à distance de lui-même. Il ne coïncide pas avec lui-même. Son rapport au monde et à soi est un rapport brisé. Cette non-coïncidence à soi constitue la liberté vue comme un processus infini de libération à l'égard des autres qui représentent l'enfer, car autrui apparaît seulement comme un ennemi. Autrui est celui qui nie ma liberté.

Cette distance face à soi-même, Camus la reprendra à son compte. Puisque je ne peux pas objectiver mon être, Camus, dans *Le mythe de Sisyphe*, dira qu'il existe un fossé entre la certitude de mon existence et le contenu qu'on pourrait y rattacher. Ce fossé fait que l'humain est étranger à lui-même¹³⁵. Camus en donnera une illustration avec son roman intitulé *L'étranger*. Alors comme le remarque Jaspers, si on veut saisir l'humain ou l'être en soi, on doit surmonter l'échec d'une signification tirée du monde scientifique, l'échec d'une connaissance objective. Pour Jaspers, il n'y a pas de détermination unitaire de l'être. L'existence ne peut pas être objectivée. L'existence n'est pas objectivable¹³⁶.

1.3.2 Le paradigme expressif postmoderne

Avec Sartre et Camus, nous quittons la première tranche du paradigme expressif. Nous quittons la modernité pour entrer dans la postmodernité. Être postmoderne c'est revêtir des formes multiples d'identité. Nous empruntons des masques, *persona*, des habits différents.

¹³⁵ A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, Folio-essais, 1942, p. 36.

¹³⁶ K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, Paris, Plon, 1965, p. 65-66.

Nous devenons des acteurs au sens propre du mot, des hypocrites, ὑποκριτής, des caméléons capables de s'adapter à toutes les situations de jeu de langage. Comme le dit Vattimo: «Le sujet devient de moins en moins le centre de la conscience de soi et des décisions, et se réduit à n'être qu'une sorte de porteurs de rôles sociaux multiples qui ne se laissent pas ramener à l'unité»¹³⁷. Avec Freud, Wittgenstein, Lacan, Foucault et Rorty nous verrons que le sujet s'insère dans la contingence du langage. Pour parler avec Rorty, Freud nous a aidé à dédiviniser le sujet en montrant que la conscience prend son origine dans la contingence de notre éducation et dans le hasard de notre existence: «Tout dans notre vie est hasard, *alles unserem Leben Zufall ist*»¹³⁸.

Wittgenstein dans son *Tractatus* rejette le moi transcendantal qui serait source et porteur des représentations, mais il affirme l'existence d'un moi métaphysique qui se situerait hors des limites du langage. Par conséquent, parce qu'il se situe hors du domaine langagier, au-delà, μετά, on ne peut rien dire de lui. «Ce dont on ne peut parler, il faut le taire»¹³⁹. Cela en fait un moi sans qualité. C'est un moi évanescent qu'on peut seulement montrer ou exprimer¹⁴⁰. Le langage ne se réfère pas à un «je», mais seulement à un monde: mon monde. Dès lors, «les limites de langage signifient les limites de mon monde»¹⁴¹ et le sujet n'appartient pas au monde¹⁴².

¹³⁷ Gianni Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, Torino, Rosenberg and Seeliger, 1989, p. 145; trad. *Éthique de l'interprétation*, Paris, La découverte, 1991, p. 176.

¹³⁸ Freud, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, Frankfurt am Main, Fischer, 1960, p. 77; trad. *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, 1987, p. 178.

¹³⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, T. 7, Paris, Gallimard, 1961, p. 107.

¹⁴⁰ *Ibid.*, T. 5. 62.

¹⁴¹ *Ibid.*, T. 5. 62.

¹⁴² *Ibid.*, T. 5. 632.

Si le *Tractatus* pose un sujet métaphysique, ce qui en fait un sujet extérieur au monde et à la limite du langage, les *Investigations philosophiques*, et principalement à partir des *Remarques philosophiques* et *Le Cahier bleu et le cahier brun*, ce sujet quoique toujours métaphysique, est un sujet métaphysique à même le langage. Autrement dit, comme il est dit dans les *Remarques philosophiques*, l'emploi du «je» est un effet fallacieux du langage¹⁴³. Ce langage et le sens qu'il porte en lui, ne relève pas d'un moi solitaire. Le sens n'est pas localisé dans la tête, mais dans l'usage que l'on fait du langage. Cela implique que le «je» ne se découvre pas dans un espace intérieur comme chez Augustin, mais dans un réseau de pratiques sociales, historiques et contingentes, dans des formes de vie qui sont langagières. Donc, le moi n'est pas chargé de propriétés mentales ou spirituelles. L'Égo n'est pas une chose mentale.

Le moi ne peut pas s'abstraire de l'usage du langage. L'être humain est lié à la pensée du langage. De là l'impossibilité de sortir du rapport langagier pour penser un sujet qui serait plus réel que ne le permet le langage. Bref, la notion de sujet chez Wittgenstein est décentrée. Elle est un effet contingent du discours. La conceptualisation de notre expérience est déterminée par les pratiques linguistiques, les systèmes de discours et les stratégies rhétoriques auxquels nous adhérons. Cela entraîne une critique de la rationalité du savoir moderne. À cet égard le concept d'un sujet autonome est contesté comme étant une construction langagière.

La subjectivité, comme la signification, n'est pas distincte de son expression dans l'usage du langage. Le sujet se forme dans le processus même de l'expression¹⁴⁴. L'idée que le «je» existe dans un corps provient de l'usage langagier du mot «je». Cet usage du langage donne naissance à une confusion; celle de placer quelque chose derrière l'expression langagière. Dire «je» n'indique rien de définitif¹⁴⁵. Que le «je» désigne une chose immatérielle dans un corps

¹⁴³ L. Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, § 57, Paris, Gallimard, 1975.

¹⁴⁴ L. Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard, 1965, p. 140.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 148.

matérielle est le résultat d'un effet de langage. Et parce que nous ne pouvons pas substituer au «je» un corps particulier, nous en faisons une nature mentale¹⁴⁶. Wittgenstein nous informe que: «Le terme 'mental' indiquant que nous ne devons pas espérer comprendre la façon dont les choses se passent»¹⁴⁷. Puisque l'utilisation du mot «je» renvoie à quelque chose de mental, il faut faire attention pour ne pas prêter à ce mot quelque chose de définitif hors de son expression. La représentation expressive nous donne l'illusion d'une autre dimension, et dans le cas du sujet, l'illusion de l'intériorité. L'erreur consiste à ajouter quelque chose en dehors de la représentation¹⁴⁸.

Face à certaines formes d'expression, il est bon alors de philosopher, c'est-à-dire de lutter contre la fascination qu'exerce sur nous le langage¹⁴⁹. Le «je» n'est pas un substantif. Faire du «je» un substantif, c'est confondre «la chose qui porte le nom avec le sens du mot»¹⁵⁰. Il n'y a pas de distinction entre le «je» et son expression. Autrement dit, c'est «une des principales causes de la confusion en philosophie: essayer, derrière le substantif, de trouver la substance»¹⁵¹. L'erreur dans la pratique philosophique survient lorsqu'on se laisse tromper par nos représentations, et cela même si elles sont parfaitement valables en soi.

Chez Lacan le sujet est le sujet de l'inconscient, du milieu social, de la famille, de la culture, et plus tard, du langage. À partir de ce moment, le rapport du sujet à lui-même s'établit comme un rapport à un autre. Et cet autre est en lui. Il est lui-même cet autre. Le sujet n'est pas antérieur au monde des images et du langage. Il se constitue par le monde des images et du

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 102 et 157.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 102.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 297-299.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 84.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 69.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 45.

langage. En fait, le sujet ne préexiste pas à lui-même. Il est contemporain de ses propres opérations d'identification. Bref, le milieu propre du sujet est le langage. Le sujet est le lieu de la signification où s'exprime le sens qui glisse constamment. Il n'y a plus de sujet donateur de sens. Le sujet est institué dans et par le signifiant. L'ordre du symbole, et non l'ordre du réel ou de l'imaginaire, constitue l'homme.

Ceci nous introduit à la pensée de Michel Foucault. Si Augustin a soutenu que la non-résistance à l'habitude engendre la nécessité¹⁵² et enchaîne l'âme,¹⁵³ ce qui fait de l'habitude un péché,¹⁵⁴ et le salaire du péché est la mort de l'âme,¹⁵⁵ par conséquent nous exhorte à ne pas se conformer au siècle¹⁵⁶ et à renouveler son âme à la source de la vie, à la vérité nous menant au salut: à l'éternité, *qui novit veritatem... novit aeternitatem*¹⁵⁷, il en va tout autrement pour Foucault. Pour Foucault, l'apparition du sujet est d'abord sujétion. La constitution du sujet est produite par «toute cette technologie du pouvoir». Le sujet est créé par le pouvoir, c'est-à-dire par les mécanismes objectivants de la normalisation¹⁵⁸. Le fondement du sujet pensant n'est ni en Dieu ni dans la Raison humaine. Le sujet se dissout dans la société, dans les forces culturelles et sociales, de sorte que le *cogito* n'est plus une affaire individuelle mais collective, encore moins une affaire spirituelle, mais matérielle. L'exercice de la pensée n'est plus séparé de la réalité, mais est enraciné en elle. Alors *l'Archéologie du savoir*, par les principes qu'elle avance, permet de dégager les forces culturelles et sociales.

¹⁵² Augustin, Confessions, VIII, 5.

¹⁵³ Ibid., IX, 12.

¹⁵⁴ Ibid., VIII, 5.

¹⁵⁵ Ibid., X, 12.

¹⁵⁶ Ibid., p. XIII, 21.

¹⁵⁷ Ibid., VII, 10.

¹⁵⁸ M. Foucault, Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975.

Ce faisant, Foucault s'est attaché à dénoncer toutes les formes de totalisation. Alors il ne prétend jamais définir ce qu'est l'être humain dans son essence, ni montrer ce à quoi il est voué comparativement à Nietzsche pour qui l'humain est voué à un constant dépassement de lui-même et à Heidegger pour qui l'humain est voué à une répétition de l'être. Pour Foucault être sujet c'est être exposé à l'action d'une norme. Le sujet n'agit qu'en étant lui-même agi, ne pense qu'en étant lui-même pensé, par des normes et sous des normes. Ces normes définissent le champ d'expériences possibles. Cependant, en faisant acte de reconnaissance, c'est-à-dire en prenant en charge cette condition, le sujet se fait philosophe. À la question: «Qui suis-je maintenant?» se greffe celle de: «Qu'est-ce donc que ce présent auquel j'appartiens?»¹⁵⁹ À la manière de Spinoza et Hegel, la reconnaissance de nos déterminations nous ouvre sur la liberté. Ce n'est qu'avec cette reconnaissance que le sujet devient un acteur, un être libre et autonome posant ses propres déterminations. Ce sujet, qui est un être singulier, apparaît sur un fond d'appartenance à d'autres sujets et au processus global qui le constitue en le normalisant. Dès lors, ce sujet n'est pas un être isolé qui se détermine dans un rapport de transparence à soi, comme chez Kant, ou qui fait référence à un universel abstrait, au moi cartésien, cette «chose qui pense» que révèle le *cogito*. Bref, le sujet est un être de contingence. Ces contingences peuvent être abstraites et aliénantes si elles ne sont pas reconnues, et être concrètes si elles sont reconduites dans un acte de reprise de soi.

Le pouvoir est un phénomène non seulement de répression, de limitation, mais est aussi la capacité productive de construire le sujet et de mouler des identités. L'effet de la normalisation devient une habitude durable ce qui conduit à la production d'une forme nouvelle de subjectivité. La subjectivité (le processus, le contenu et les significations qui constituent le domaine de la psyché) est constituée à l'intérieur du discours (un système de significations qui possède un pouvoir de régulation).

¹⁵⁹ Michel Foucault, *Le souci de la vérité* (entretien avec F. Ewald), Magazine littéraire, no 207, 1984.

Foucault s'inspire de Heidegger dans la mesure où l'exercice critique face au «on» permet de nous ouvrir à d'autres possibilités. Dans cet exercice critique, et puisque le sujet n'est pas donné, le sujet se fait artiste. Nous devons nous créer comme une oeuvre d'art. Puisque le sujet n'est pas une substance et qu'il n'est qu'une forme changeante et historique, ce qu'il faut changer dans cette pratique de soi, c'est justement ce qui se donne de manière contingente et historique. Le sujet se prend pour un objet d'art, il se constitue en objet esthétique. «Ne me demandez pas qui je suis, et ne me dites pas de rester le même: c'est une morale d'état civil; elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libre quand il s'agit d'écrire.»¹⁶⁰. Il ne s'agit pas tant d'exercer un pouvoir sur soi qu'un pouvoir de soi. Le sujet est créateur. Le sujet est une production où il s'agit de «se construire, de se produire, de se façonner soi-même». Foucault comme Freud critique et fournit une alternative à l'idée d'un sujet rationnel, unifié et cohérent. Le propre du sujet n'est pas de demeurer le même. C'est l'innovation, c'est-à-dire d'être lié à rien.¹⁶¹ La subjectivité résulte d'une production, d'un processus complexe d'élaboration dans lequel il se modifie lui-même. Il s'agit de «se bien produire, se modeler pour vivre en adéquation avec les autres»¹⁶².

Mais toute cette production de soi s'insère dans une pratique discursive où paradoxalement l'accent est mis sur le discours jusqu'à l'effacement du sujet ou de l'auteur. Foucault révisé dans le dernier chapitre *Les mots et les choses*, dans *Qu'est-ce qu'un auteur?* et dans *L'homme est-il mort?*, la théorie de la mort de l'auteur élaborée par Roland Barthes¹⁶³. L'auteur est une illusion produite par l'acte constructeur de lecture du lecteur. Cet auteur dans le texte permet au lecteur d'exercer un contrôle contre l'univers chaotique des significations subjectives. Alors

¹⁶⁰ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 28.

¹⁶¹ Fabien Nègre, *L'esthétique de l'existence dans le dernier Foucault* in *Raison présente*, vol. 120, 1996, p. 59.

¹⁶² *Ibid.*, p. 60.

¹⁶³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966. *Dits et écrits, vol I*, Paris, Gallimard, 1994.

le sujet devient un effet du discours. Il n'y a pas d'auteur à proprement dit qu'il faudrait découvrir pour saisir le sens.

Foucault souligne qu'avec la disparition de l'homme surgit le caractère autonome du langage. D'ailleurs depuis *Igitur* de Mallarmé, la littérature est le lieu où se fait l'expérience de cette autonomie du langage de sorte que «ça parle», à un point tel que «le discours se composerait de lui-même»¹⁶⁴. Ce n'est plus l'homme qui parle mais le langage¹⁶⁵. Avec la littérature, «il est question de l'ouverture d'un espace où le sujet écrivain ne cesse de disparaître»¹⁶⁶. Il y a une parenté étroite entre la littérature et la mort (Blanchot). Cela signifie que le sujet a perdu son rôle de fondement originaire. Il est devenu une fonction du discours¹⁶⁷. Lacan nous a bien montré que cela ne signifie pas la négation du sujet, mais de la dépendance du sujet¹⁶⁸. L'homme est dépendant du travail, de la vie et du langage, c'est-à-dire des objets qu'il fabrique, de son organisme et de ses mots¹⁶⁹. Ce travail, cette vie et ce langage lui préexistent. «C'est qu'en effet l'homme ne se découvre que lié à une historicité déjà faite»¹⁷⁰. Ce qui fait de l'homme un être de finitude. Donc, «l'homme ne peut pas se donner dans la transparence immédiate et souveraine d'un cogito»¹⁷¹, car l'homme est articulé sur autre chose que lui-même,

¹⁶⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, p. 317.

¹⁶⁵ M. Foucault, *L'homme est-il mort?* in *Dits et écrits, tome I*, Paris, Gallimard, p. 543-544.

¹⁶⁶ M. Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur?* in *Dits et écrits, tome I*, Paris, Gallimard, p. 793.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 811.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 820.

¹⁶⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 324 et 346.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 341.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 333.

sur «un pouvoir qui le disperse»¹⁷². Ainsi l'homme est déterminé par son être même, par sa finitude¹⁷³.

Après Foucault, nous voudrions aborder la pensée de Rorty qui se veut aussi une pensée sans sujet, sans intérieur, une pensée insérée dans la contingence de manière telle que la limite entre l'intérieur et l'extérieur s'estompe. Autant chez Musil, Kafka, Broch qu'Auster, l'intérieur et l'extérieur sont la même chose. Nous y reviendrons. À cet égard, la postmodernité peut être conçue comme une pensée qui veut se défaire de la pensée métaphysique et de la pensée du *Cogito*. Rorty s'inscrit dans cette ligne de pensée. Il refuse de penser le sujet comme étant un être de profondeur ou un être avec une dimension intérieure. Nous n'avons pas besoin pour comprendre ce qu'est le sujet de notion comme «esprit», «conscience» ou encore d'une perspective philosophique-épistémologique de l'esprit. Il ne s'agit pas de se connaître comme étant un noyau fixe, mais de re-décrire ce que nous sommes, car la façon dont les choses sont dites est plus importante que la possession de la vérité¹⁷⁴. Et souvent ce qui nous empêche de parvenir à une re-description de nous-même, est l'utilisation d'un vocabulaire périmé à propos de l'esprit d'où le besoin d'éliminer les barrières afin que nous puissions parler d'une façon plus intéressante. Cela donne un caractère thérapeutique à la philosophie comme chez Wittgenstein.

Depuis Descartes, ce qui tient la philosophie traditionnelle captive, c'est de concevoir l'esprit comme un miroir qui contient une multitude de représentations¹⁷⁵ ou de concevoir l'humain comme un *subjectum*, celui qui se tient au fondement de toute représentation. De là, la question était de s'interroger sur l'exactitude de la représentation avec la réalité rendant ainsi

¹⁷² *Ibid.*, p. 345.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 350.

¹⁷⁴ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1979, p. 359.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 12.

la philosophie une épistémologie, et non une recherche de la sagesse¹⁷⁶. Rorty tente de déconstruire l'image d'un sujet conçu comme un miroir de la nature. Pour Rorty c'est une erreur de vouloir chercher un sujet qui posséderait un centre¹⁷⁷ ou une essence métaphysique. Il faut savoir que la notion d'esprit ne réfère pas à une substance métaphysique, mais exprime notre situation. Pour Rorty nous sommes un être «*as centerless, as random assemblages of contingent and idiosyncratic needs rather than as more or less adequate exemplifications of a common human essence*»¹⁷⁸. Donc, la philosophie n'est pas l'expression d'une nature humaine a-historique, car le sujet comme le langage est un être historique¹⁷⁹. Le sujet est créé par l'usage de langage au lieu d'être exprimé adéquatement dans un vocabulaire donné¹⁸⁰. La sagesse n'a rien d'un argument ou d'une recherche d'un vocabulaire approprié pour représenter l'essence des choses. Elle consiste à favoriser notre participation à la conversation et à éviter que celle-ci dégénère en un programme de recherche¹⁸¹. Le sujet s'édifie en participant à la conversation, et non dans une recherche d'une essence cachée. Le sujet ne possède pas de nature intrinsèque¹⁸², c'est un tissu de contingence historique. Par conséquent, pour l'humain, il ne s'agit pas de fuir la contingence, mais de la reconnaître et de se la rapprocher en retissant sa toile, car le sujet est la toile même, il n'y a pas d'agent créateur à retisser ou d'agent qui se tiendrait à l'extérieur de la toile¹⁸³. «*There is only a web of relations to be rewoven, a web*

¹⁷⁶ Ibid., p. 61.

¹⁷⁷ Richard Rorty, Essays on Heidegger and Others, Philosophical papers, volume 2, New York, Cambridge University Press, 1991, p. 162.

¹⁷⁸ Ibid., p. 155; Objectivity, relativism and truth, Philosophical papers, volume 1, New York, Cambridge University Press, 1991, p. 191.

¹⁷⁹ Richard Rorty, Objectivity, relativism and truth, p. 217-218.

¹⁸⁰ Richard Rorty, Contingency, irony, and solidarity, New York, Cambridge University Press, 1989, p. 7.

¹⁸¹ Richard Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature, p. 372.

¹⁸² Ibid., p. 8.

¹⁸³ Richard Rorty, Objectivity, relativism and truth, p. 93.

which time lengthens every day»¹⁸⁴. Diderot dans son roman, *Le neveu de Rameau*, pose la question du sujet et montre que la conversation (ou le dialogue) et l'action sont le médium à partir duquel le sujet est fait et défait. À cet égard, *Le neveu de Rameau* annonce Rorty dans la mesure où celui-ci conçoit la philosophie comme une pratique édifiante et dialogique, et non pas comme le tribunal de la raison. Kundera et Auster en feront une illustration dans leur propre roman. Pour ce faire, nous avons retenu l'oeuvre de Paul Auster. Si nous avons commencé notre histoire de la subjectivité avec Homère pour illustrer le paradigme mimétique, nous utilisons Auster pour terminer notre cycle de la subjectivité et illustrer le paradigme expressif.

«Le Je est un Autre»¹⁸⁵. Voilà le mot-clé de Rimbaud qu'on pourrait assigner à Paul Auster pour mieux cerner son oeuvre. Nous proposons une lecture de Auster à partir du mot de Rimbaud. Ce qui rend légitime cette assertion, c'est le fait qu'on retrouve constamment dans l'oeuvre de Auster cette tendance des personnages à devenir un Autre ou à aller ailleurs, à être obnubilé par le spectre d'un autre personnage ou d'un autre lieu, de sorte qu'il y a un glissement dans l'identité, pour ne pas dire une perte d'identité ou encore une fragmentation. Une chose est certaine, c'est que l'identité est constituée par un Autre que soi, par un ailleurs, de sorte que les personnages de Paul Auster sont pris, envoûtés et prisonniers d'un Autre. Comme le dit Breton, l'existence est ailleurs¹⁸⁶. Alors, «les héros austériens cherchent leur identité dans l'errance urbaine, fantastique, continentale comme dans *Moon Palace*»¹⁸⁷. Cependant, cet Autre est construit sur l'imaginaire. Cet Autre n'est pas un être réel, mais un être fictif ou culturel que nous créons et qui vous transforme de part entière. C'est un vide dans

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁸⁵ Tiré de Paul Auster dans *L'invention de la solitude*, Arles, Actes Sud, coll. Thesaurus, 1988, p. 141.

¹⁸⁶ Alford E. Steven a très bien vu la relation entre l'ailleurs ou l'utopie et la constitution du sujet. *Spaced-Out: Signification and Space in Paul Auster's The New-York Trilogy* in *Contemporary Literature*, Vol. 36, 1995, p. 613-632.

¹⁸⁷ Gérard de Cortanze, *Les romans en dix mots-clés* in *Magazine littéraire*, no 338, décembre 1995. p. 46.

lequel les héros n'hésitent pas à sauter¹⁸⁸. On pourrait parler d'une identité sans père construite selon la contingence du hasard. C'est une page blanche qu'on écrit et remplit, «à la va comme je te pousse»¹⁸⁹, à partir de détails fournis par des traces quelconques et dérisoires, c'est-à-dire la contingence.

Dans *Tombouctou*, Willy écrit un poème qui lui servira de principe de vie. «Jette-toi dans les bras du monde/Et l'air te portera»¹⁹⁰. Ainsi il faut «accueillir à bras ouverts les difficultés d'où qu'elles viennent»¹⁹¹. Il s'agit de s'ouvrir au contingent, car «rien n'est réel sauf le hasard»¹⁹². Tout est changement. Les choses changent, l'esprit vagabonde. «Des personnages changent de vie, changent de tête, changent de nom, prennent la place d'un autre»¹⁹³. Il n'y a pas de référence durable. «Autour de soi tout n'est que changement, chaque jour amène un nouveau bouleversement, les hypothèses d'hier ne sont que du vide et du vent»¹⁹⁴. «Rien ne dure, vois-tu, pas même les pensées qu'on porte en soi»¹⁹⁵. «Une minute nous sommes une chose et la suivante nous voilà autre chose»¹⁹⁶. Il n'y a aucune continuité entre les différents moments de la vie. «Chaque jour est neuf», de sorte que nous ne pouvons pas dire si l'on sera demain, ni comment nous serons. En parlant de son père, réel ou fictif, Auster nous le décrit comme celui qui «avait perdu le sens de sa propre continuité»¹⁹⁷. En raison de ce changement constant,

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 43

¹⁸⁹ Paul Auster, *Tombouctou*, Arles, Actes Sud, 1999, p. 125.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 34.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 23.

¹⁹² Paul Auster, *La cité de verre* in *Trilogie new-yorkaise*, Arles, Actes Sud, 1991, p. 15.

¹⁹³ Jean Frémon, *Préface à Trilogie new-yorkaise*, p. 10.

¹⁹⁴ Paul Auster, *Le voyage d'Anna Blume*, Arles, Actes Sud, coll. Thesaurus, 1989, p. 226.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 209.

¹⁹⁶ Paul Auster, *Cité de verre*, p. 123.

¹⁹⁷ Paul Auster, *L'invention de la solitude*, Arles, Actes Sud, coll. Thesaurus, 1988, p. 40.

notre identité en se collant sur la contingence, comme Quinn qui, dans *Cité de verre*, se fond dans les murs de la cité, ne peut être que brisée¹⁹⁸. Je suis moi-même dans un endroit où je ne suis pas encore là, un endroit hors de ce monde.

L’empreinte des événements est si forte que les personnages ont peine à se reconnaître. Notre agir, notre sentir comme notre dire appartient à d’autres. Mais c’est à partir de l’autre qu’on tente de devenir un peu soi-même. Perdu dans le monde, dans autrui et en soi-même, le sujet erre sans but. Avec l’errance, il n’y a plus de lieu privilégié, de pensée plus véridique, d’être humain plus exceptionnel. Tout s’annule. Il n’y a plus de limite entre le monde, le soi et autrui. Tout se fond et s’interpénètre. En dehors de sa propre existence comme de sa contingence, le sujet ne possède aucune signification. Le sujet cesse «de se penser comme réel»¹⁹⁹. D’ailleurs «chercher plus loin que le simple fait de son existence, reviendrait à construire un monde imaginaire»²⁰⁰ qui ne se tiendrait pas debout. Le sujet prend «plaisir au monde tel qu’il est, ne demandant rien de plus aux choses que d’être là»²⁰¹.

Errer, c’est la tyrannie de l’extérieur jusqu’à faire disparaître la souveraineté de l’intérieur. Avec l’errance, le sujet «se soustrait à son esprit» et fait disparaître «le fardeau de sa propre conscience»²⁰². Le personnage Auster n’est rien d’autre qu’un nom, «une enveloppe vide». «Être Auster signifiait être un homme sans intérieur, sans pensée»²⁰³. Sa propre vie intérieure lui était donc devenue inaccessible. Il glissait sur le monde comme on navigue sur la mer. La

¹⁹⁸ *Cité de verre*, p. 115.

¹⁹⁹ *Cité de verre*, p. 23.

²⁰⁰ *L’invention de la solitude*, p. 166.

²⁰¹ Paul Auster, *Revenants* in *Trilogie new-yorkaise*, Arles, Actes Sud, 1988, p. 200.

²⁰² *Cité de verre*, p. 79.

²⁰³ *Cité de verre*, p. 93.

vie devient «tolérable qu'à la condition d'en effleurer seulement la surface»²⁰⁴. On parle d'une existence sans attaches. Le sujet est «un touriste dans sa propre existence»²⁰⁵. Il vit au quotidien. «Un homme doit vivre selon l'instant présent»²⁰⁶.

Dans *Revenants*, le sujet ne vit «qu'à travers les vies d'autres personnes»²⁰⁷. Dans *Moon Palace*, on change d'identité jusqu'à perdre la sienne, on tente d'apprendre à devenir un autre: «Il allait reprendre la vie de celui-ci et la continuer à sa place, agir comme si l'âme du défunt était dorénavant la sienne»²⁰⁸. Dans *Leviathan*, Sachs s'identifie à Dimaggio. Maria part à la recherche de la vie des autres. Elle s'invente même des mises en scène où elle est une autre. Elle ira jusqu'à prendre la place de Lilian, une prostituée. De plus, le narrateur, et c'est toute l'élaboration du roman, reconstitue la vie de Sachs. Ainsi, la formation du sujet, comme l'a montré Lacan, passe par une activité symbolique. Le sujet se constitue dans le langage²⁰⁹. Les personnages de Paul Auster ne se réfèrent pas au réel, mais à un imaginaire montrant ainsi l'isolement que procure cette activité mentale et l'atmosphère schizophrénique qui entoure les principaux antagonistes. Cela fait dire à Auster que la solitude n'est pas quelque chose de négatif, mais que c'est un fait. «C'est la vérité de notre vie, c'est exactement cela et rien d'autre: on est seul»²¹⁰. Ce qui semblait au début un simple jeu, devient avec le temps une prison. Aux prises avec cet imaginaire qu'est le langage, les personnages ne s'en sortent pas. On ne sort pas du texte, car il n'y a pas de hors-texte. Ils sont prisonniers d'un envoûtement

²⁰⁴ L'invention de la solitude, p. 24.

²⁰⁵ L'invention de la solitude, p. 17.

²⁰⁶ Le voyage d'Anna Blume, p. 340.

²⁰⁷ Paul Auster: Revenants, p. 235.

²⁰⁸ Paul Auster, Moon Palace, Arles, Actes Sud, coll. Thesaurus, 1990, p. 561.

²⁰⁹ À cet égard, voir l'article de Alford E Steven, *Mirrors of Madncss: Pauls Auster's The New York Trilogy in Critique*, vol. 37, 1995, p. 17-33.

²¹⁰ Propos de Paul Auster recueillis par Gérard de Cortanze in Magazine littéraire, no 338, 1995, p. 18.

qui prend l'allure d'un destin auquel on n'échappe pas. On pourrait faire intervenir Sophocle pour mieux comprendre cette problématique d'une nécessité qui, tout en nous échappant, construit notre vie. On n'échappe pas à son imaginaire, et lorsqu'on prend conscience de cet imaginaire, on devient aveugle pour devenir ensuite clairvoyant, c'est-à-dire quelqu'un qui fait l'expérience de la vérité. Cette vérité il ne faut plus la comprendre comme une conformité entre l'esprit et la chose, entre l'exactitude d'une représentation et la chose représentée, mais comme une expérience langagière, une expérience de notre contingence.

Les personnages de Paul Auster nous effraient par leurs aspects «hors de l'ordinaire» quoique «vraisemblables». Cela en fait des personnages sublimes suscitant la frayeur (Kant). Malgré cela, nous ne pouvons qu'avoir de la pitié pour ces personnages. C'est là qu'on voit que Auster a fait ses classes en respectant l'essence du théâtre selon Aristote en suscitant ces deux sentiments contraires chez le lecteur.

C'est ainsi que nous complétons le volet historique de la subjectivité dans lequel nous avons dégagé deux paradigmes: le paradigme mimétique et le paradigme expressif. Maintenant nous verrons que ces deux paradigmes formeront les deux pôles de la subjectivité créatrice qui seront le pôle mimétique et le pôle expressif.

Chapitre deux

2. La subjectivité créatrice I

2.1 Introduction

Comme le remarque Emerson: «*Man is explicable by nothing less than all his history*»²¹¹. L'histoire de la philosophie telle que nous l'avons parcourue, nous a montré que la subjectivité est divisée en deux parties: une partie mimétique où l'humain tente de découvrir ce qu'il est et une partie expressive où l'humain tente de créer ce qu'il n'est pas. Notre thèse est que l'humain n'est rien de moins que toute l'histoire de la philosophie dans la mesure où chaque moment de l'histoire de la philosophie n'est qu'un élément de l'humain. Par conséquent, nous voudrions montrer que l'humain est un être, qui, à partir du caractère double et ambigu de son identité, forme une totalité, un *tertium datum*. Ce *tertium datum* ne doit pas être confondu avec la synthèse hégélienne. Il faut le penser comme médiation qui maintient l'unité du sujet. Il permet la cohérence des antagonistes que l'on retrouve chez l'humain. Alors il ne faut pas le penser comme un aboutissement final, mais comme le commencement originel. Avant nous, Hegel a déjà montré que la contradiction était le moteur dynamique de la réalité humaine. Elle est la condition permettant le mouvement de la totalité faisant de celle-ci une totalité ouverte ou temporelle. Cette totalité est créatrice. Cependant, cette créativité n'est pas arbitraire car elle enferme en elle-même un moment mimétique. Bref, l'humain est, en parlant avec Gilbert Durand, «un paradoxe créateur»²¹². Et auparavant Bachelard disait: «Le mystère poétique est une androgynie»²¹³.

²¹¹ Emerson, The Portable Emerson, New York, Penguin Books, 1977, p. 139.

²¹² Gilbert Durand, Science de l'homme et tradition, Paris, Albin Michel, 1996, p. 216.

²¹³ Gaston Bachelard, Le droit de rêver, Paris, PUF, 1970, p. 226.

C'est pourquoi Gadamer dira que le poète est l'archétype de l'humain. Il est le Soi que nous sommes tous²¹⁴. L'essence humaine se réalise seulement à travers la création entendue comme une ré-acquisition continue, comme un renouvellement continu, comme une re-création continue²¹⁵. La création est un renouvellement de la totalité, car la créativité est une mémoire de la totalité tout en étant une expansion de la totalité. L'humain est à son meilleur lorsqu'il met en mémoire cette totalité en mouvement, cet acte de créativité qui se ressaisit dans l'interstice entre le moment mimétique et le moment expressif. «Garder en mémoire signifie être humain, *Im Gedächtnis halten heißt Mensch sein*»²¹⁶. Dans l'acte créateur, l'humain est confronté à l'écart qui s'insère entre le moment mimétique et le moment expressif, et dans cette confrontation il devient témoin de lui-même, et à partir de ce témoignage il se remet à créer. Alors, l'humain trouve son propre accomplissement seulement lorsqu'il vit dans la Poésie au sens de créativité²¹⁷.

La créativité opère à partir de la séparation de l'adéquation parfaite au modèle. Avec l'expérience de cette séparation, se fait l'expérience du deuil, de la présence de l'absence, du retrait des dieux. On a qu'à penser à Hölderlin qui a écrit plusieurs poèmes à partir de la séparation de Diotima²¹⁸. Pour créer, il faut se sacrifier, mourir un peu. Pour illustrer ce propos, Gadamer cite un vers de George tiré du poème, *Stern des Bundes*:

*Der sich und allen sich zum opfer gibt
Und dann die tat mit seinem tod gebiert.....*

²¹⁴ H.G. Gadamer, Hans-Georg Gadamer on education, poetry, and history: applied hermeneutics, SUNY Press, Albany, 1992, p. 77.

²¹⁵ Ibid., p. 88. GW 9, p. 254.

²¹⁶ Ibid., p. 89. GW 9, p. 254.

²¹⁷ Ibid., p. 91. GW 9, p. 257.

²¹⁸ Ibid., p. 97. GW 9, p. 234.

*Ich war verfallen als ich neu gedicht*²¹⁹.

Mourir c'est abandonner un peu de notre maîtrise de la réalité. La création devient possible lorsqu'on s'entoure d'un nuage d'inconnaissance, d'oubli, lorsqu'on cesse de coller de trop près à la réalité. Comme Socrate, le poète se reconnaît parmi les ignorants²²⁰. En outre, en raison de l'ignorance qui l'habite, il n'est pas maître de son inspiration et de sa création. Il est dépendant. L'acte de création est une destinée. Pas au sens de fatalité, mais au sens heideggerien et gadamerien où c'est un événement qui nous arrive. Dès lors, ce n'est pas quelque chose qu'on peut prédire parce qu'on aurait découvert les lois de sa nécessité.

2.2 Les figures de la créativité.

2.2.1 La créativité dans la science.

Thomas Kuhn a justement tenté de cerner dans une description le jeu de la créativité à l'intérieur du champ de la science. Nous croyons que la pensée de Thomas Kuhn est exemplaire pour illustrer la dynamique du processus créatif, car les révolutions scientifiques, tout en étant destructrices, sont créatrices. Pour Kuhn, le développement scientifique ne repose pas sur un processus d'accumulation, mais sur un saut entre deux paradigmes: entre celui de la science normale et celui de la science révolutionnaire. Ainsi le développement de la science s'effectue à partir de deux pôles. Nous pouvons dire que la science normale se tient au pôle mimétique et la science révolutionnaire se tient au pôle expressif. Pour mieux saisir la démarche de Kuhn, nous pourrions emprunté le cadre référentiel de Kant qui, dans la *Critique du jugement*, pose deux types de jugements. Un jugement déterminant où il s'agit de subsumer

²¹⁹ The one who sacrifices himself to every one
And then births the act with his death....
In my decline I flourished yet again.
Ibid., p. 99; *GW 9*, p. 235.

²²⁰ *Ibid.*, p. 108; *GW 9*, p. 244.

un cas sous une règle et un jugement réfléchissant où il s'agit de créer une règle nouvelle à partir du cas. Même si Kant n'est pas préoccupé par la problématique de Kuhn, il y a une parenté formelle entre les deux pensées.

La science normale est la recherche qui force la nature à se plier aux outils conceptuels à la disposition du scientifique. Dans cette optique, toutes les nouveautés ou les anomalies sont écartées, sauf lorsqu'elles se font insistantes. Alors nous assistons à la création d'un «nouvel ensemble de convictions» qui servira de base ultérieure pour la pratique de la science. Même si ontologiquement il est difficile de savoir si l'on commence une recherche scientifique à partir de la science normale ou de la science révolutionnaire, il semble que logiquement, du moins pour Kuhn, que l'on commence par la science normale pour, après, se diriger, à partir d'une reconnaissance d'une grande quantité d'anomalies incontournables, vers la science révolutionnaire qui transforme le monde auquel le travail scientifique s'applique pour ensuite se consolider dans une nouvelle science normale, et cela jusqu'à la prochaine crise qui est la mise en oeuvre de la réflexivité sur la pratique de la science normale.

Si à l'intérieur de la science normale, il est permis de parler de progrès ou d'amélioration, avec la science révolutionnaire, il en va autrement. On ne parle plus de progrès ou d'amélioration, mais de «changement dans les règles qui gouvernaient jusque là la pratique de la science normale»²²¹. Autrement dit, la science normale fonctionne sur le principe de l'amendement tandis que la science révolutionnaire fonctionne sur le principe de la restructuration.

Des faits nouveaux et anormaux nous conduisent à une nouvelle théorie qui à son tour nous ouvre à des faits nouveaux. Nous assistons à un cercle. Kuhn nous montre que l'émergence des «faits» dans le champ de la science dépend d'un schème de référence (une théorie) que les scientifiques projettent sur le monde, mais un monde rempli d'incertitudes, de faits bizarres et d'anomalies suscitant la réflexion, c'est-à-dire la création d'un nouveau paradigme, d'une

²²¹ Thomas Kuhn, La structure des révolutions scientifiques, Paris, Flammarion, 1972, p. 21.

nouvelle tradition permettant ainsi une certaine cohérence, plus précisément la possibilité de faire de la recherche ensemble dans des institutions sociales tel que les journaux spécialisés et les sociétés de spécialistes. Kant aussi croyait que sans paradigme *a priori*, l'esprit ne pouvait pas imposer un ordre dans les données sensibles. Sauf que Kant croyait que ces conditions *a priori* étaient partagées de tous, tandis que pour Kuhn les paradigmes changent selon l'évolution de nos cultures et des cultures voisines. Cependant, le passage d'un paradigme à l'autre, même s'il exige un saut, se fait graduellement dans le temps, et non pas par petites étapes de logique, mais à partir des propres apories des paradigmes précédents²²².

La science normale est le paradigme qui détermine les faits significatifs, ceux «dont on peut supposer qu'ils ont une solution»²²³ à l'intérieur du dit paradigme. Par conséquent, les scientifiques écarteront toutes les nouveautés qui ne cadrent pas à l'intérieur du paradigme en les jugeant non valables. En outre, le paradigme de la science normale s'assure aussi de la «concordance des faits et de la théorie», et cela pour préciser davantage la théorie²²⁴ ou la connaissance scientifique²²⁵. Ce que l'on observe avec le paradigme de la science normale, c'est l'adéquation des catégories conceptuelles envers les choses; *adaequatio intellectus ad rem*. Nous sommes ici dans un jeu de miroir où la ressemblance (mimésis) prédomine. Ce que l'on remarque dans le paradigme révolutionnaire, avant sa sédimentation dans une nouvelle science normale, c'est plutôt l'écart qu'il crée avec les faits anciens et l'appel à des faits nouveaux. En ce sens, le paradigme révolutionnaire est à la fois critique et utopique dans la mesure où ce qu'il vise entraîne un réajustement de notre regard. Cependant, la naissance d'un nouveau paradigme ne se fait pas de l'extérieur *ex nihilo* «par un coup de force». Au contraire le nouveau paradigme surgit de manière immanente. Il naît à l'intérieur même de la science

²²² *Ibid.*, p. 180.

²²³ *Ibid.*, p. 54.

²²⁴ *Ibid.*, p. 51.

²²⁵ *Ibid.*, p. 71.

normale, à partir de ses propres indéterminations. Comme dirait Iser, le paradigme révolutionnaire est un acte de lecture qui remplit les incertitudes de la science normale²²⁶. Bref, le moteur du changement de paradigme sont les anomalies, les erreurs, les échecs, la crise: tout ce qui nous sort de notre sommeil dogmatique, pour parler avec Kant, et qui nous entraîne à la réflexivité, c'est-à-dire à la philosophie. Déjà, en 1927, Heidegger avait vu cette dynamique de la crise dans les sciences. «Le véritable 'mouvement' scientifique se joue quand les sciences soumettent leurs concepts de base à une révision plus ou moins radicale»²²⁷.

La philosophie comme origine de la science normale. Voilà qui donne à penser en ces temps de positivisme! Lorsque la science entre en «crise», elle entre en «philosophie», c'est-à-dire dans des débats interminables. Lorsque les «débats» cessent, la philosophie comme manifestation de la réflexivité disparaît au profit de la science normale. Non seulement la philosophie génère la science, mais elle empêche sa cristallisation dans le scientisme, donc la perte de l'étonnement. La philosophie jette le doute dans l'esprit des scientifiques pour les ouvrir au potentiel infini de la science. La philosophie, par le doute, comme l'art chez Nietzsche, nous protège de la vérité.

Jeté dans la réflexivité, «le choix... qui doit s'effectuer entre des paradigmes concurrents s'avère être un choix entre des modes de vie». Ce choix n'est pas déterminé par «les procédés d'évaluation qui caractérisent la science normale», car ces procédés sont eux-mêmes mis en question²²⁸. Alors, pour imposer un nouveau choix de paradigme, il faut davantage persuader que démontrer. Comme le remarque Vattimo «le triomphe d'un paradigme dans l'histoire d'une science a nombre des traits (pour ne pas dire tous les traits) d'une 'révolution

²²⁶ W. Iser, L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique, Bruxelles, Pierre Mardaga Éditeur, s.d.

²²⁷ M. Heidegger, Être et temps, Paris, Gallimard, 1985, p. 33; Sein und Zeit.(GA 2), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 9.

²²⁸ Thomas Kuhn, op. cit., p. 117.

artistique'»²²⁹. Son choix n'est pas fondé «sur une adéquation à la vérité des choses, mais sur sa 'fonctionnalité' par rapport à une forme de vie»²³⁰. Le changement de paradigme n'est pas une affaire de logique, d'expérience, c'est-à-dire de vérité. C'est le résultat d'une expérience de discussion ce qui démontre le caractère conventionnel et relatif de la connaissance. En outre, cela montre aussi le caractère inépuisable du monde, c'est-à-dire le fait qu'on ne peut pas vraiment comprendre totalement le monde. Les sciences de la nature sont une affaire d'interprétation autant que les sciences dites de l'esprit ou les sciences humaines.

Pour mieux cerner la problématique de l'émergence des révolutions scientifiques, Vattimo se sert de Kant quant à son opposition entre les esprits mécaniques et les génies en ce qui concerne leur contribution pour une histoire nouvelle. Comme dans la science normale, les esprits mécaniques travaillent à l'intérieur d'un modèle analytique dans la mesure où ces savants découvrent ce qui, déjà, est présupposé. Il n'ajoute rien de nouveau. À l'opposé de l'histoire produite par les esprits mécaniques se dresse celle des génies. Chez Kuhn si la science normale s'enseigne dans les manuels scolaires et si l'histoire des sciences n'enseigne rien de l'origine des nouveaux paradigmes, il en va de même chez Kant où le savoir de Newton peut s'enseigner²³¹ contrairement au génie «qui ne peut pas enseigner à autrui ses modes d'invention et de production puisqu'il ne peut même pas en rendre pleinement compte à lui-même»²³² ce qui n'est pas sans analogie avec les dialogues de Platon, tel que le *Banquet* et *Ion*, qui, justement, reproche aux poètes leur enthousiasme, leur incapacité de rendre leur savoir, voire de comprendre leur propre parole. Si les savants mécaniques travaillent dans un monde clos, les génies ouvrent «de nouvelles voies et de nouveaux horizons»²³³ faisant ainsi «époque». Selon

²²⁹ Gianni Vattimo, *La fin de la modernité*, Paris, Seuil, 1987, p. 96.

²³⁰ *Ibid.*, p. 97.

²³¹ E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, § 59 in *Oeuvres philosophiques, tome III*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1986, p. 1044.

²³² G. Vattimo, *Ibid.*, p. 98.

²³³ E. Kant, *Ibid.*, § 58, p. 1043.

Vattimo, le sens général de la théorie des révolutions scientifiques est «une réduction de la logique scientifique à la rhétorique»²³⁴ c'est-à-dire à des «formes de vie», à «des cultures historiquement définies». Ce faisant, il n'y a pas de théorie neutre. Quant à nous, nous voudrions souligner le caractère métaphorique des révolutions scientifiques en montrant que ces révolutions scientifiques procèdent de la même manière que les métaphores dans la mesure où toutes les deux sont créatrices de sens à partir d'un hiatus entre les deux pôles qui sont le pôle mimétique et le pôle expressif.

Une oeuvre créatrice réussit est celle qui est ouverte sur l'avenir, est celle qui ouvre l'avenir. Elle ose sa propre négation. Comme l'a remarqué Foucault dans *Qu'est-ce qu'un auteur?*, Marx et Freud ont permis «la possibilité et la règle de formation d'autres textes»²³⁵. Qui plus est, ils ont permis des différences par rapport à leurs textes, à leurs concepts, à leurs hypothèses. Ils ont permis d'être dépassés, c'est-à-dire ils ont rendu la possibilité pour leurs successeurs d'aller plus loin dans leurs discours.

2.2.2 La métaphore

La créativité est un jeu d'éloignement et de rapprochement, un jeu de séduction dans lequel l'autre se tient à distance quoique toujours à vue. Nous pourrions parler de la créativité comme d'un jeu de la dualité. Pour mieux saisir la créativité, nous nous servons de la métaphore, de l'herméneutique, de la temporalité, du chemin, du mouvement comme manifestation originelle de la distance ontologique. Comme le remarque Ricoeur, «la créativité humaine se laisse discerner et cerner dans des contours qui la rendent accessible à l'analyse. La métaphore vive et la mise-en-intrigue sont comme deux fenêtres ouvertes sur l'énigme de la créativité»²³⁶. À

²³⁴ G. Vattimo, *Ibid.*, p. 142.

²³⁵ M. Foucault: *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 1994, p. 804-805.

²³⁶ P. Ricoeur, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, 1986, p. 21.

ce stade-ci de notre analyse, nous utiliserons seulement la dimension métaphorique de la créativité. Ultérieurement, lorsque viendra le temps de cerner le mode du dire de la subjectivité nous reviendrons sur la mise-en-intrigue.

Le modèle de la métaphore, en faisant de celle-ci une figure de transport et de l'exil, de la déviation et de la transgression,²³⁷ est tout indiqué pour expliciter le jeu de la créativité. En faisant de l'humain un être métaphorique, nous n'affirmons pas qu'il est un être qui se définit ainsi parce qu'il serait l'être qui utilise des métaphores, mais parce que nous croyons qu'il est de la nature de son être, de sa pensée et de son esprit d'opérer ainsi. L'humain *est* métaphore, transport, déviation, transgression. De plus, on peut ajouter que la métaphore, en la calquant sur la dynamique créatrice de l'être humain, n'est plus conçue seulement à l'intérieur du domaine de l'esthétique et de la rhétorique, mais à l'intérieur aussi du domaine de l'anthropologie, de l'épistémologie et de la métaphysique.²³⁸

Mais de Platon à Heidegger, la métaphore n'a pas toujours eu bonne presse. Pour Heidegger «La métaphore n'existe qu'à l'intérieur des frontières de la métaphysique»²³⁹. Mais si à partir de Platon jusqu'aux années 60, la métaphore a été discréditée, et nous verrons pourquoi, à partir de l'article de Max Black nous avons assisté à un foisonnement d'articles et de livres sur le thème de la métaphore. Il est bien entendu que pour nous, il ne s'agira pas d'éplucher l'ensemble de la littérature, mais comme nous l'avons fait pour le concept de subjectivité, et comme le remarque Bouchard: «Lorsqu'on aborde un sujet aussi souvent étudié que la métaphore, il est en effet indispensable de tenir compte des travaux antérieurement effectués

²³⁷ Patricia A Parker, *The Metaphorical Plot in Miall* (Ed), Metaphor: Problems and Perspectives, New Jersey, The Harvester Press-Sussex Humanities Press, 1982, p. 155

²³⁸ Mark Johnson, *Introduction, Metaphor in the Philosophical Tradition* in Mark Johnson (Ed), Philosophical Perspective on Metaphor, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981, p. 3

²³⁹ Martin Heidegger, Le principe de raison, Paris, Gallimard, Tel, 1962, p. 126, GA 10, p. 72

et de ne pas afficher une originalité dont le seul fondement serait l'ignorance de la problématique du sujet»²⁴⁰.

Dès le début de la tradition philosophique, qu'on fait commencer généralement avec Platon, un soupçon est jeté sur la métaphore dans la mesure où la métaphore, qui est une figure du langage ou une image, se tient à distance de la réalité,²⁴¹ c'est-à-dire les Idées, et par conséquent, au lieu de calmer nos passions les animent²⁴². Donc, la métaphore perpétue l'illusion, l'erreur et notre enchaînement au monde des sens. Pour Aristote, faire des métaphores consiste à nommer une chose à partir d'un nom qui appartient à autre chose²⁴³. La métaphore devient le transfert ou le transport du genre à l'espèce ou de l'espèce au genre, de l'espèce à l'espèce ou d'après un rapport d'analogie. Ce qui crée le transfert ou le transport, est une déviance de l'usage littéral provoquant ainsi une signification nouvelle fondée sur le caractère similaire entre les choses. Alors faire des métaphores implique un œil pour détecter les ressemblances²⁴⁴. Avec Cicéron et Quintilien, la métaphore est valorisée comme un style d'ornementation qui donne une certaine force, une certaine clarté et un certain charme au langage²⁴⁵. Hobbes reprendra cette idée de la métaphore comme un genre secondaire ou pernicieux. Chez Hobbes nous abusons du langage de quatre façons. Un de ces abus se produit lorsqu'on utilise les mots métaphoriquement, c'est-à-dire dans un sens différent de celui qu'ils sont supposés posséder²⁴⁶. Chez Locke on peut aussi abuser du langage par l'emploi de

²⁴⁰ Guy Bouchard, Le procès de la métaphore, Ville La Salle, Hurtubise HMH, 1984, p. 11.

²⁴¹ Platon, Rep. X 597 e.

²⁴² Ibid., Rep. X 606 d.

²⁴³ Aristote, Poétique, 1457 b 6.

²⁴⁴ Ibid., 1459 a 8.

²⁴⁵ Cicéron, De Oratore, 3.41.

²⁴⁶ Hobbes, Leviathan, Part I, chap. 4 et 5, New York, The Penguin English Library, 1968, p. 102-110.

termes figurés lorsque la vérité est en cause. Par conséquent, l'emploi de métaphore est accepté à l'intérieur de la rhétorique et de discours qui cherche à plaire et divertir²⁴⁷

De Platon à Hegel et S. Mill, voire Heidegger, la métaphore est conceptualisée à l'intérieur du champ de l'esthétique et de la rhétorique, c'est-à-dire de l'ornementation. Elle est établie sur la séparation entre le monde sensible et le monde intelligible (non-sensible), entre le visible et l'invisible, entre le physique et le non-physique. C'est pourquoi Heidegger dira de la métaphore qu'elle se meut à l'intérieur du champ de la métaphysique. Donc, tous ces philosophes lui ont retiré sa valeur épistémologique. Comme le remarque Berkeley, à la suite de Locke, «*a philosopher should abstain from metaphor*»²⁴⁸

Ce n'est qu'avec Kant, et auparavant Rousseau, que la métaphore trouvera une nouvelle dimension. L'originalité de Kant consiste à avoir montré que l'imagination n'est pas que reproductrice, mais aussi créative. Dans notre histoire descriptive de la subjectivité nous avons vu que Kant instaure un nouveau paradigme : le paradigme expressif. Avec la notion de métaphore, Kant demeure toujours la pierre angulaire pour le passage du paradigme mimétique au paradigme expressif. L'imagination en étant productive, produit un «idéal esthétique» qui donne à penser sans référence à un concept qui soit adéquat à cette représentation²⁴⁹. Bref, l'imagination offre plus à penser que ne peut faire aucun concept. Aucun concept ne peut englober la totalité de ce qui est donné à penser.

Si, avant Kant, on dénigrait la métaphore en raison du fait qu'elle ne nous fournissait aucune connaissance, après Kant, c'est-à-dire le mouvement romantique, à cause de l'exercice de l'imagination qui, dans sa capacité de créer des métaphores, dépasse la compréhension

²⁴⁷ Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Book III

²⁴⁸ Berkeley, *De motu* in *Berkeley's Philosophical Writings*, New York, Collier Books, 1965, p. 251

²⁴⁹ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1986, § 49, p. 143

scientifique du monde, on valorisait la métaphore. Avant Kant, la problématique de la métaphore était son adéquation au réel, tandis qu'après Kant, la problématique se déplace pour se centrer sur le caractère expressif de la métaphore, sur sa capacité justement de nous sortir du réel, d'aller plus loin et plus haut, et cela jusqu'au sublime. Nietzsche dans la même veine affirmera que la métaphore n'est pas seulement une entité linguistique, mais aussi un processus à partir duquel nous rencontrons le monde. Nietzsche refuse que les mots soient seulement des signes correspondant à des expériences originales et indépendantes saisissant ainsi l'essence des choses expérimentées. Au contraire, les mots désignent plusieurs choses semblables. Et c'est ainsi que nous faisons l'expérience de la réalité métaphoriquement. Ce que nous connaissons, nous le connaissons métaphoriquement. Les «vérités fixes» de notre culture ne sont rien d'autres qu'une compréhension métaphorique devenue conventionnelle, qu'une compréhension qui s'est sédimentée au point d'oublier son origine métaphorique.

Même si Kant a marqué un tournant, la persistance du paradigme mimétique à dénigrer la métaphore ou le langage figuratif s'est poursuivi jusqu'au XXI^{ème} siècle dans le cadre du positivisme logique. Pour tous ceux qui défendent le positivisme logique, la métaphore ne possède qu'une fonction émotive, par conséquent ne possède pas d'utilité pour la philosophie d'autant plus que la science, en tant que modèle de la connaissance, peut être restructurée dans un langage idéal consistant dans des affirmations littérales offrant la possibilité d'être vérifiées ou falsifiées.

Ce n'est qu'avec I. A. Richards avec *The philosophy of Rhetoric* publié en 1936 que la métaphore retrouvera sa noblesse et une nouvelle vie qui se mesure à la très grande quantité des publications apparues. Pour y arriver, Richards élargit l'horizon de la métaphore. Celle-ci n'est plus seulement une substitution de mot, c'est-à-dire une affaire de langage, comme la tradition, depuis Aristote, nous avait habitué à le penser. C'est un principe de la pensée «*Thought is metaphoric, and proceeds by comparison and the metaphors of language derive*

therefrom»²⁵⁰ De plus, la métaphore n'est pas seulement une affaire de déviation du langage ordinaire, elle est impliquée dans tous les discours. Même notre système conceptuel est structuré métaphoriquement, de sorte que prétendre pouvoir fonctionner sans métaphore est un «*bluff*»²⁵¹. Ainsi la métaphore n'est plus seulement une affaire de rhétorique ou d'esthétique. Au contraire, la métaphore possède des implications métaphysiques et épistémologiques. On a qu'à penser comment la pensée métaphorique influence notre expérience. Richard suggère que notre monde soit un monde projeté. Le monde perçu est un produit métaphorique à partir des métaphores qui nous précèdent²⁵². C'est pourquoi d'ailleurs si pour Aristote faire des bonnes métaphores ou avoir un œil pour percevoir les ressemblances n'est pas donné à tout le monde, il en va autrement pour Richard, car nous apprenons à faire des métaphores à partir de notre rencontre d'autrui avec et à travers le langage que nous apprenons. L'origine de la fabrication de métaphores est l'utilisation du langage qui est lui-même métaphore²⁵³. Seul un langage métaphorique peut donner naissance à d'autres métaphores.

Richard, en s'inspirant de Samuel Johnson qui affirme que la métaphore nous offre deux idées dans une, montre qu'une métaphore possède deux membres (ce que nous appellerons deux pôles) «teneur» et «véhicule». Ces deux pôles servent à indiquer qu'il y a une idée originale (le pôle mimétique) et une idée empruntée (le pôle expressif). Mais c'est l'interaction entre ces pensées co-présentes²⁵⁴ ou la co-appartenance entre le véhicule et le teneur qui donne un sens nouveau irréductible à chacun des pôles²⁵⁵. D'ailleurs lorsqu'une métaphore n'implique plus

²⁵⁰ I. R. Richard, The Philosophy of Rhetoric, Oxford, Oxford University Press, 1936, p. 94

²⁵¹ Ibid., p. 92

²⁵² Ibid., p. 108-109

²⁵³ Ibid., p. 90

²⁵⁴ Ibid., p. 93

²⁵⁵ Ibid., p. 100

deux idées et une certaine ambiguïté comme le montre l'exemple du canard-lapin de Wittgenstein ou l'exemple du *pharmakon* de Derrida, mais seulement une idée, alors, selon Richard, nous n'avons plus une métaphore, sinon une métaphore morte,²⁵⁶ c'est-à-dire une métaphore qui colle tellement à la réalité qu'il n'y a plus le jeu de la distance. C'est comme si le pôle mimétique l'emportait sur le pôle expressif.

Quelques années plus tard, Max Black reprend la problématique en insistant sur le fait que la métaphore n'est pas réductible à son expression littérale, c'est-à-dire n'est pas un substitut à une expression littérale²⁵⁷. Black élabore sa conception de la métaphore dans le cadre du paradigme expressif dans la mesure où la métaphore plutôt que d'exprimer simplement les similarités qui existent déjà, les crée. *«It would be more illuminating in some of these cases to say that the metaphor creates the similarity than to say that it formulates some similarity antecedently existing»*²⁵⁸. Dans le sillage de Richard, Black met l'accent sur le caractère interactif de la métaphore, sur le jeu de renvoi entre l'ancienne et la nouvelle signification. Si la métaphore en tant que substitut et comparaison peut être remplacée par une traduction littérale en sacrifiant son charme et sa vivacité sans perdre de son contenu cognitif, il en va autrement de la métaphore dite «interactive». Celle-ci n'est pas remplaçable. La métaphore possède deux sujets distincts: un sujet principal auquel s'applique un sujet ajouté (*subsidiary*) qui est un système d'implication. Cette utilisation du sujet ajouté, servant à organiser des relations dans un domaine différent, est une opération intellectuelle qui demande une conscience simultanée des deux sujets sans que ceux-ci soient réductibles à une comparaison entre eux²⁵⁹.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 101.

²⁵⁷ Max Black, *Metaphor* in Johnson, Mark (Ed), Philosophical Perspectives on Metaphor, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981, p. 72.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 72.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 79.

C'est à Ricoeur que revient le mérite d'avoir poussé plus loin l'investigation du caractère créatif de la métaphore. Ricoeur conçoit la métaphore sur le plan de l'énoncé, et non sur le plan des mots, de sorte que, contrairement à Aristote et Goodman, l'énoncé métaphorique relève davantage d'un acte de prédication, quoique impertinent, que d'un acte de dénomination. Cependant, même si l'énoncé est fondamental, la référence est l'essentiel. La métaphore ne peut pas être séparée de l'ontologie. Bref, la métaphore n'est pas un mot, mais un énoncé prédicatif insolite qui fournit une redescription heuristique de la réalité. Cet acte de créativité ne ressemble en rien à la production d'images. Sa fonction, en créant du sens nouveau, est de découvrir un "monde" ou une réalité indépendante du monde littéral ou commun²⁶⁰. La métaphore, comme la Poésie chez Heidegger, fait apparaître un monde. Et c'est ce qui rend la métaphore vivante²⁶¹. Comme le remarque Vattimo à propos de l'oeuvre d'art comme «mise en oeuvre de la vérité» chez Heidegger: «L'expérience d'un monde, c'est le sens qu'a l'oeuvre comme ouverture historique»²⁶². L'oeuvre est une ouverture sur un au-delà d'elle-même. Dans cette perspective, Vattimo met en relation avec l'esthétique de Heidegger l'esthétique de Bloch et Adorno, en plus de celle de Gadamer et de Ricoeur dans la mesure où l'oeuvre permet de «prospector des possibilités d'existence alternatives»²⁶³. Ricoeur lui-même dans *Temps et Récit* montre que «l'oeuvre littéraire se transcende en direction d'un monde»²⁶⁴. Le texte littéraire n'est pas clos sur lui-même: «Le monde du texte marquait l'ouverture du texte sur son 'dehors', sur son 'autre'»²⁶⁵. Mais l'originalité de la métaphore n'est pas tant d'ouvrir un monde nouveau qui se suffirait à lui-même, mais de le faire à partir de ce qui existe déjà et à notre portée. Et c'est l'articulation de la tension entre l'ancien monde et le nouveau monde qui

²⁶⁰ Dabney Townsend, *Metaphor, Hermeneutics, and Situations* in L. E. Hahn (Ed), The Philosophy of Paul Ricoeur, Chicago and La Salle, Open Court, The Library of Living Philosophers, , 1995, p. 196.

²⁶¹ Paul Ricoeur, La métaphore vive, Paris, Seuil, 1975, p. 361.

²⁶² Gianni Vattimo, La fin de la modernité, Paris, Seuil, 1987, p. 129.

²⁶³ Ibid., p. 129.

²⁶⁴ Paul Ricoeur, Temps et récit 3: le temps raconté, Paris, Seuil, 1985, p. 286.

²⁶⁵ Ibid., p. 286.

rend la métaphore vive. Bref, l'innovation sémantique apparaît dans le jeu de l'interaction entre la structure de l'oeuvre et le monde de l'oeuvre. L'innovation sémantique chez Ricoeur ne surgit pas du jeu entre une identification linguistique et une déviance sémantique ou de la tension entre l'identité et la différence comme chez Beardsley qui voit dans la contradiction logique des règles internes le déclenchement de la déviance sémantique et comme chez Black pour qui la déviance sémantique est déclenchée à partir d'une sélection et une restriction de la dénotation.

La métaphore reproduit le mouvement du sens qui dépasse le champ référentiel connu où le sens est déjà constitué vers le champ référentiel inconnu où le sens est projeté. Ce mouvement Ricoeur le fait correspondre à deux énergies: d'une part, l'effet gravitationnel et, d'autre part, le dynamisme de la signification. À cet égard, la métaphore reproduit le mouvement de la métaphysique, le mouvement du dépassement vers un au-delà indéterminé. Ainsi la métaphore opère un arrachement et un transfert. La métaphore crée un écart qui nous permet d'échapper à la banalité. Cet écart se produit par emprunt à un domaine d'origine, car la métaphore opère à partir d'un langage déjà constitué. Et c'est par rapport à ce langage déjà connu et familier que la métaphore se vit comme la violation de l'ordre logique du langage. La métaphore est une transgression catégorielle, car pour un seul mot, elle doit déranger tout un réseau. Nous pouvons alors penser la métaphore comme un désordre dans la classification. Cette transgression produit un sens nouveau. De ce fait, comme le dit la *Rhétorique* d'Aristote, le poète nous instruit, car la métaphore porte une information: elle re-décrit la réalité. Dès lors, la métaphore possède une fonction heuristique. Ce procédé de la métaphore comme transgression est le même d'où procède toute classification. La «métaphore n'engendre un ordre nouveau qu'en produisant des écarts dans un ordre antérieur»²⁶⁶. La métaphore est paradoxale dans la mesure où elle est une déviance par rapport à une *doxa* antérieure. Ce dépassement du champ référentiel se déploie dans la projection d'un sens nouveau sur les ruines

²⁶⁶ Paul Ricoeur, La métaphore vive, p. 32.

de la prédication littérale²⁶⁷. Ce sens nouveau, la métaphore l'indique seulement, elle ne le détermine pas²⁶⁸. Avec l'affirmation poétique de la métaphore est incluse la négation, la suspension du monde familier qui se tient en amont de la métaphore. Le langage poétique ou métaphorique réfère à la réalité par le biais d'une stratégie complexe. D'un côté, elle implique une suspension du langage ordinaire, qui obéit à nos impératifs de contrôle, de manipulation et d'activité pragmatique, pour ensuite construire un mode indirect de référence qu'est la projection. En raison de son caractère innovateur, une métaphore vive ne peut pas être traduite ou réduite à une signification littérale.

Bref, la métaphore reproduit le jeu de la transition entre le pôle mimétique et le pôle expressif tout en accordant la co-habitation entre le regard mimétique qui est un regard jeté vers l'arrière, le passé et le regard expressif qui est un regard jeté vers l'avant, le futur. Schiller a très bien vu cette dynamique lors qu'il utilise le mot «naïf» et «sentimental» pour désigner deux modes différents de la connaissance esthétique. La connaissance naïve est imitative dans la mesure où elle cherche à copier la réalité donnée dans la nature, tandis que la connaissance sentimentale cherche à représenter l'idéal. La connaissance naïve regarde vers l'arrière, vers ce qui est reçu et établi, tandis que la connaissance sentimentale regarde vers l'avant, vers ce qui est transitoire.

Si la métaphore re-décrit la réalité, c'est que le langage, contrairement à ce que pensent les structuralistes, n'est pas fermé sur lui-même, mais ouvert sur le monde. Ici Ricoeur reprend à son compte Kant. Le langage vise toujours quelque chose; ce que la phénoménologie nous a enseigné, et ce quelque chose est connaissable seulement à travers le langage; ce que l'herméneutique nous enseigne. Si chez Kant ce sont les structures a priori de l'esprit qui permet la rencontre du monde, chez Ricoeur c'est le langage tel qu'il se montre à nous dans les différentes formes de discours.

²⁶⁷ Paul Ricoeur, Du texte à l'action, Paris, Seuil, 1986, p. 218.

²⁶⁸ Paul Ricoeur, La métaphore vive, p. 379.

La métaphore re-décrit la réalité à laquelle elle réfère, et ce faisant augmente notre compréhension de soi et de notre situation dans le monde. De plus, cette redescription de la réalité n'est pas défavorable au discours philosophique, spéculatif et conceptuel. Au contraire, elle devient la source pour une nouvelle façon de penser à l'intérieur d'un nouveau paradigme, selon le sens de Kuhn. Elle incite à «penser plus» ou dans les mots de Kant, elle «donne à penser». Elle invite à imaginer, soit à voir-comme selon une expression de Wittgenstein dans les *Investigations philosophiques*²⁶⁹, c'est-à-dire à projeter des nouvelles possibilités.

La métaphore favorise le devancement du monde. Pour elle, il ne s'agit pas de décrire le monde tel qu'il est, mais d'aller plus loin et plus vite que ce monde-ci. Elle est le jeu de «ce qui est» et de «ce qui devrait être». En allant au devant du monde, la métaphore annonce ce qui viendra. Elle est essentiellement prophétique ou, selon Heidegger en parlant de la Poésie, historique. En annonçant ce qui vient, elle précipite la rencontre. En sa présence déstabilisatrice, le monde se transforme. De là qu'elle est si dérangeante et si critique, pour ne pas dire étrange lorsqu'on ne la comprend pas. La métaphore dévoile ce que notre monde cherche depuis très longtemps. Elle annonce ce qui a toujours été là, mais oublié. Elle signale une reprise. Avec la métaphore on reprend là où on avait laisser tomber. La métaphore en se portant vers l'avenir nous renvoie au passé oublié, mais qui explique notre présent. En visant l'avenir, elle anime notre mémoire: la mémoire des questions essentielles. La métaphore c'est le poème des origines, le poème du commencement des transformations, du mouvement, du temps séculier.

2.2.3 L'herméneutique

Ainsi nous avons montré que la métaphore est organisée par deux forces qui sont antagonistes dans la réciprocité: la force mimétique et la force expressive. En mettant en jeu ces deux forces, la métaphore est construite, comme le symbole et le récit, sur deux mouvements qui

²⁶⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1961.

tirent dans des directions opposées. Ricoeur parle de deux sortes d'herméneutique. Une herméneutique qui serait archéologique, celle qui creuse le passé, le connu; et une autre qui serait eschatologique,²⁷⁰ c'est-à-dire une réminiscence qui, loin d'être une copie, est une expression, un rappel à ce qui nous interpelle, elle est la "dimension d'appel et d'espérance"²⁷¹. On parle d'un mouvement "de la mémoire vers l'espérance",²⁷² c'est-à-dire un ordre ou un mouvement régressif et un ordre ou un mouvement progressif²⁷³ où ce qui nous tire de l'avant est une répétition créatrice de ce qui se tient derrière. «L'eschatologie de la conscience est toujours une répétition créatrice de son archéologie»²⁷⁴. C'est le jeu de la polysémie: la *plurivox* versus l'*univox*. C'est l'éclatement du sens dans un surplus de sens.

Le surplus de sens appelle à poser un acte d'interprétation. L'herméneutique se fonde sur le processus métaphorique de l'humain qui met en oeuvre l'imagination. La métaphore, en introduisant le travail de l'imagination ou un surplus de sens, donne à «penser plus» au niveau du concept. Ce «penser plus» est l'âme de l'interprétation²⁷⁵.

L'herméneutique chez Ricoeur relie le sens intralinguistique à la référence extralinguistique. En ce sens, l'herméneutique se déploie sur deux fronts dans la mesure où elle doit «reconstruire ce double travail du texte», sa dynamique interne et sa projection externe²⁷⁶. Par conséquent, l'herméneutique n'est pas concernée par l'intention de l'auteur, mais par l'intention de l'oeuvre. Ceci n'est pas sans nous rappeler le paradoxe du comédien tel que l'a pensé Diderot dans son

²⁷⁰ Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations, Paris, Seuil, 1969, p. 326.

²⁷¹ Paul Ricoeur, Du texte à l'action, p. 183.

²⁷² Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations, p. 312.

²⁷³ Ibid., p. 321.

²⁷⁴ Ibid., p. 329.

²⁷⁵ Paul Ricoeur, La métaphore vive, p. 384.

²⁷⁶ Paul Ricoeur, Du texte à l'action, p. 32.

ouvrage posthume *Paradoxe sur le comédien*, dans lequel il montre que le travail du comédien, pour exprimer des sentiments, doit se fier davantage à une technique ou à la raison qu'à ses propres sentiments. Après tout, selon Diderot, «rien ne se passe exactement sur la scène comme en nature»²⁷⁷. Plus tard, un de nos contemporains, Alexandre Jardin, va dans le même sens lorsqu'il dit, lors d'une entrevue télévisée à Montréal en 1999, qu'il n'écrit pas à partir de ses propres sentiments, mais en fonction de sentiments que les lecteurs pourront ressentir à la lecture de ses textes. Ceci en fait un rhétoricien qui a bien retenu la leçon d'Aristote où la rhétorique est une technique rationnelle utilisée pour susciter des sentiments. Bref, le sens, il faut aller le trouver dans le texte et non dans la subjectivité de l'auteur ou du lecteur.

S'il s'agit de reconstituer ce que vise l'oeuvre, c'est qu'il faut se laisser déterminer par «les choses elles-mêmes» par l'entremise du jugement réfléchissant. Comme chez Heidegger, l'herméneutique est liée étroitement à la phénoménologie. L'herméneutique reconduit à une phénoménologie, mais il n'y a pas de phénoménologie sans herméneutique. Comme le dit Gadamer: «C'est qu'il s'agit de maintenir le regard sur la chose afin d'éviter l'égarement que l'interprète risque à tout moment de s'infliger lui-même»²⁷⁸.

Le principe de la métaphore possède une parenté formelle avec l'herméneutique en tant que soupçon jeté sur la familiarité, sur l'évidence, sur ce qui va de soi. Toutes les deux créent un sens nouveau à partir d'une destruction ou d'un soupçon jeté sur un sens sédimenté. Husserl utilise le concept d'*epochè*. En donnant du sens nouveau ou en restaurant le sens enfoui, l'herméneutique comme la métaphore démasque les fausses apparences, les idéologies, les illusions. L'herméneutique comme la métaphore est doublement destructive dans la mesure où elle détruit un monde ancien, mais aussi les obstacles qui nous voilent la vue. Cette destruction, on peut la penser comme étant une transgression ou selon la conception de la philosophie chez

²⁷⁷ Diderot, *Paradoxe sur le comédien* in Oeuvres esthétiques, Paris, Garnier, 1968, p. 304.

²⁷⁸ H.G. Gadamer, *Du cercle de la compréhension* in La philosophie herméneutique, Paris, PUF, 1996, p. 76; GW 2, p. 59.

Wittgenstein en tant que thérapie et/ou institution d'un nouveau jeu de langage. Mais le philosophe qui a peut-être le plus réfléchi au caractère destructif de l'herméneutique est sans contredit Heidegger. Il n'y a pas de créativité sans perte, sans oubli. Pour se souvenir, il faut oublier. Toute la pensée de Heidegger joue sur ce paradoxe du voilement-dévoilement, de la vérité-non-vérité, etc. Nous voulons introduire la conception que Heidegger se fait de l'herméneutique, puis celle de Gadamer et de Ricoeur, pour mieux cerner le caractère mobile de la créativité. Puisque la création s'effectue toujours à partir de quelque chose qui nous préexiste, il n'y a pas de création *ex nihilo*, mais seulement une transformation de ce qui existe déjà. Elle est un réarrangement qui vise un au-delà hypothétique. Ce que Foucault dit de l'homme, nous pourrions très bien aussi l'affirmer de la créativité: un doublet empirico-transcendental.

La tradition philosophique a utilisé le mot «herméneutique» pour désigner la doctrine de l'interprétation. Au début, c'était l'interprétation de textes précis comme l'écriture sainte ou la littérature classique. À partir de Schleiermacher, il s'agira de l'interprétation de tout discours écrit ou parlé. Chez Schleiermacher, la compréhension est fondée sur l'identité des réalités intérieures, de sorte que comprendre c'est vibrer à l'unisson avec l'émetteur du message. Mais puisque nous n'avons pas de connaissances directes de ce qui est dans l'esprit d'un auteur, nous devons tenter de saisir tout ce qui a pu influencer sa pensée.

Un texte pour Schleiermacher est interprété à partir de deux points de vue: un point de vue grammatical et un point de vue psychologique. On ne peut cependant jamais avoir de connaissance complète de ces deux aspects que sont le langage et la personne. Alors il y a un mouvement de va-et-vient entre l'aspect grammatical et l'aspect psychologique, et cela sans qu'il y ait de règles pour nous dire comment faire. On ne peut pas comprendre un langage, une personne, un texte sans en comprendre les parties, pas plus qu'on ne peut comprendre les parties sans comprendre le tout. On est ainsi dans un cercle herméneutique, dans une réciprocity continuelle entre le tout et ses parties, de sorte qu'il n'y a pas de connaissance

immédiate. Heureusement, chaque interprétation ou chaque lecture augmente notre connaissance.

Plus tard, Dilthey, le biographe de Schleiermacher, étend l'herméneutique à la compréhension de tous les produits et comportements humains. La compréhension se réfère à l'idée que saisir un poème, une peinture, un fait social ou psychologique c'est plus que saisir des données, c'est saisir une expression d'une réalité intérieure et en dernier lieu la vie elle-même. Mais encore là, notre compréhension d'un auteur, d'un artiste ou d'un agent historique n'est jamais directe. Elle procède par analogie avec notre propre expérience, de sorte qu'on arrive à revivre des décisions prises dans le passé par sympathie imaginative ou par le travail de l'imagination.

Toutes ces conceptions de la compréhension sont tout à fait étrangères à la définition qu'en donne Heidegger. Car pour lui, la compréhension est un pouvoir de création. Elle est le pouvoir de saisir ses propres possibilités dans le contexte du monde vécu auquel appartient le *Dasein*. La compréhension n'est pas quelque chose que l'on peut posséder, mais qui nous possède. Elle est un mode de nous-même, un mode de notre être-au-monde. Le comprendre n'est pas un mode de connaissance, mais un mode d'être, car le *Dasein* existe en comprenant, en tentant de comprendre son être. Ce mode de compréhension est une façon de s'y reconnaître dans le monde. Ainsi la compréhension est la base à partir de laquelle il est possible d'interpréter. La compréhension est co-original à notre être. C'est pourquoi elle est ontologique. Elle explique la raison pour laquelle Heidegger utilise l'herméneutique dans le contexte d'une recherche d'une ontologie fondamentale mise à jour dans une phénoménologie qui veut découvrir l'existence (la vie pour Dilthey) à partir d'elle-même, mais qui ne se montre pas.

Dans *Sein und Zeit*, l'herméneutique est concernée par l'interprétation de l'être qui interprète les textes et les artefacts: le *Dasein* qui n'a rien d'un scientifique quoiqu'il puisse le devenir après coup. L'approche du *Dasein* doit être herméneutique, car les traits fondamentaux du

Dasein et de son monde ne sont pas, comme Husserl le pensait, ouvertement manifestes. Ils sont cachés en partie à cause de leur familiarité, en partie à cause de la tendance du *Dasein* de mal interpréter et de cacher sa nature d'être mortel, d'être fini et temporel. La phénoménologie de Heidegger est ainsi une herméneutique, une découverte créatrice du passé, car la facticité est plus fondamentale que la conscience humaine.

Parce que nous vivons déjà dans une certaine entente de l'être, l'herméneutique est une reprise de la question de l'être, question qui est obscure et qui nous désoriente. Puisque nous nous mouvons déjà dans une entente de l'être, la question de l'être a déjà une direction qui la précède et qui la guide, de sorte que le sens de l'être est déjà à notre portée. Cette entente courante et vague de l'être est un fait, un phénomène positif qui réclame une élucidation, *Aufklärung*²⁷⁹. Mais pour élucider le sens de l'être, il faut un appareil conceptuel qui se démarque des concepts qui déterminent l'étant comme étant, car l'être de l'étant n'est pas lui-même un étant. Pour en savoir davantage sur l'être, il faut donc partir de l'étant, mais pas de n'importe lequel. Il y a un étant à qui revient la primauté dans l'élaboration de la question de l'être. Cet étant exemplaire, c'est le *Dasein*. Le *Dasein*, celui qui questionne, se rend transparent à lui-même en son être, car le geste de poser la question de l'être est déterminé par l'être lui-même. De là, le *Dasein* en posant la question de l'être est atteint au plus intime de lui-même. C'est ce rapport d'être à être qui fait du *Dasein* un étant exemplaire. De ce fait, le *Dasein* est ontiquement ontologique. Ce rapport d'être à être, Heidegger le nomme existence. Alors le *Dasein* est pris dans un mouvement circulaire. Le sens du *Dasein* est de se mouvoir vers l'avant, d'aller vers son futur, *Zukunftigkeit*. Mais ce mouvement vers l'avant est lui aussi un mouvement vers l'arrière, vers l'être du *Dasein* qui a toujours déjà été, *Gewesenheit*. Ce mouvement est une répétition, *Wiederholung*. Autrement dit, le *Dasein* est projeté vers l'avant, jamais d'une manière absolue, mais vers des possibilités dans lesquelles il y a toujours été inséré. Le cercle existentiel est lié.

²⁷⁹ Jean Grodin, *L'Herméneutique dans Sein und Zeit*, in J.-F. Courtine (Dir.), Heidegger 1919-1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du *Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 191.

Le *Dasein* en tant qu'être de compréhension projette ses possibilités les plus propres vers son être sur le fond d'un être-jeté au monde. Le projet devient la réplique à sa situation fondamentale: être-jeté. Mais la compréhension de soi n'est pas quelque chose que l'on atteint en posant son attention à l'intérieur de soi. À l'inverse, elle présuppose un engagement avec quelque chose hors de soi: un projet. Heidegger définit le *Dasein* en termes de projet et non plus en termes de subjectivité ou en référence à une substantialité préalablement donnée. Le soi ne se connaît pas lui-même au préalable, il est vide de contenu. C'est ce vers quoi il se projette qui fait apparaître ce qu'il est. Le *Dasein* revient à soi à partir du projet extatique. Et parce qu'il est projet extatique, le *Dasein* ne coïncide jamais avec lui-même. En raison de son être, il est toujours déjà repris dans un projet. En raison de son être comme souci, il est pris à «avoir-à-être». Par conséquent, comme le dit Gadamer: «L'existence humaine qui s'interroge sur le sens de son Être se voit au contraire confrontée à l'impossibilité de saisir sa propre existence» car elle «trouve en sa propre existence la limite indépassable de sa propre capacité de se comprendre lui-même»²⁸⁰. Puisque son être lui échappe, le *Dasein* est préoccupé de son être. Cette préoccupation se vit dans la question de l'être. Parce qu'il est l'être qui pose la question de son être, le *Dasein* se rapporte à lui-même d'une manière herméneutique, c'est-à-dire à partir d'une compréhension.

Comprendre signifie projeter un horizon. Nous pouvons apprendre quelque chose de nouveau seulement si nous sommes orientés au préalable. Nous pouvons comprendre seulement si nous possédons une pré-compréhension. Cette structure projective de la compréhension dérive de l'être du *Dasein* entendu comme mouvement vers l'avant. La compréhension est projective car l'être du *Dasein* est projectif, et ses projets sont pris dans un contexte en raison du fait que l'être du *Dasein* est caractérisé par l'être-jeté et l'avoir-été. Bref, le mouvement circulaire de l'herméneutique est un mouvement dérivé du mouvement circulaire de l'ontologie. Nous comprenons comme nous le faisons, car notre compréhension est congruente à notre manière

²⁸⁰ H. G. Gadamer, *Kant et l'herméneutique philosophique* in *L'Art de comprendre. Écrits II*, Paris, Aubier, 1991, p. 76, *Kant und die hermeneutische Wendung* in *GW* 3, p. 218.

d'exister Pour paraphraser le dit de Parménide²⁸¹, «penser et être sont le même, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι», nous pourrions dire que comprendre et être sont le même

L'interprétation devient un acte de la pensée qui consiste à se placer dans le «courant» de ce qui nous appelle à penser notre propre être Dans le projet l'être ne fait qu'assumer son existence dans laquelle il est jeté Le *Dasein* est jeté dans ce dynamisme de mise en projet²⁸² Le caractère jeté et historique du *Dasein* est la marque de sa facticité, et met en valeur le fait qu'il n'est pas en pleine possession de soi L'habilité unique du *Dasein* à exister signifie se tenir hors de soi ou aller au-delà de soi Ceci ne signifie pas simplement l'habilité d'aller vers autrui comme il est compris dans l'existentialisme de Sartre. Il indique plutôt le mouvement de dépassement de soi en tant qu'être ontique vers l'être ontologique permettant à un être, le *Dasein*, de comprendre l'être de l'étant C'est en ce sens que Heidegger voit l'être humain comme un *Dasein*, un être qui peut être «là», un être qui peut se transcender ontologiquement C'est dans cette activité de transcendance que repose l'être de l'étant, et qui est immanente au *Dasein* «L'être est le transcendent pur et simple»²⁸³

Alors, poser la question de l'être devient une radicalisation d'une tendance d'être appartenant par essence au *Dasein* lui-même l'entente pré-ontologique de l'être Et lorsqu'on parle d'une radicalisation, on signifie surtout une reprise à la source. Mais le *Dasein* a plutôt tendance à entendre son être en partant de cet étant avec lequel il lui est essentiel d'être en rapport le monde De ce fait, l'entente du monde se répercute sur l'explication du *Dasein* Ontologiquement le *Dasein* s'éloigne de lui-même Heidegger veut un mode d'accès ou d'explication qui sera de nature à montrer l'étant à partir de lui-même, d'abord et le plus souvent dans sa quotidienneté, et non à partir du monde Ainsi se dégagera la condition du

²⁸¹ “Car même chose sont et l'être et le penser” Parménide B, III in Les Présocratiques, Paris, Gallimard, coll La Pléiade, 1988, p 258

²⁸² M. Heidegger, Être et temps, p 190 et 193, GA 2, p 145 et 148

²⁸³ Ibid , p 65, trad , p.38.

Dasein, et de là, sera révélé le sens de l'être de cet étant qui est la temporalité. En fait, les structures existentielles du *Dasein* sont des modes de la temporalité. C'est le temps qui fait que le *Dasein* a déjà une entente de l'être. Cependant, le caractère temporel de l'être ne signifie pas «être dans le temps», mais indique «être le temps lui-même». En cela, Heidegger, pour bien signifier qu'il se démarque de la tradition métaphysique, forgera un nouveau concept qu'on traduit par temporalité. Ainsi la vérité de l'être est l'extase, la temporalité ou encore la transcendance, de sorte qu'il sera permis à Heidegger d'affirmer que les possibilités deviennent plus vraies que le réel.

S'il y a une chute au niveau ontologique du *Dasein*, il y a une correspondance au niveau de la compréhension. Cette chute de la compréhension signifie que le *Dasein* se comprend lui-même et les choses qui l'entourent superficiellement, c'est-à-dire selon les étants, le présent et l'actualité qui nous coupent du futur et par conséquent du passé. Le *Dasein* et, en dernier lieu, l'être lui-même sont compris, selon ce qui est immédiatement présent, *Vorhanden*, tandis que pour Heidegger l'être du *Dasein* ne se donne pas dans la présence, mais dans le projet futur et le souvenir du passé.

Le *Dasein*, en étant le temps, est son passé, un passé qui n'est pas quelque chose qui se tiendrait derrière lui, mais un passé qui lui ouvre la voie dans la mesure où ce passé est rempli de possibilités, rempli d'avenir. C'est ce que Heidegger nomme historialité : saisir les possibilités présentes dans ce passé. Bref, la question de l'être passe par l'explicitation du *Dasein* dans sa temporalité et son historialité.

Mais on peut tomber dans sa propre tradition à un point tel que celle-ci ôte le pouvoir de poser des questions et de faire des choix, car cette tradition, en exerçant sa domination, rend ce qu'elle transmet si peu accessible qu'elle l'occulte. Tout devient «cela va de soi» et barre l'accès aux sources originaires d'où les catégories et les concepts traditionnels ont été tirés.

Heidegger cherche un retour positif au passé dans le sens d'une appropriation productive de celui-ci. Poser la question de l'être, c'est tenter de voir clair dans sa propre histoire, et pour cela il faut rendre à la tradition sa fraîcheur première à partir d'une destruction pour justement renouer avec les expériences originaires à partir desquelles se sont formées les premières déterminations de l'être. Cependant, cette destruction n'a rien de négatif ou d'une mise en pièces de la tradition ontologique. Au contraire, son intention est positive. Elle veut en sonder les possibilités comme les limites. Elle veut faire mémoire. Le *Dasein* brise le charme du présent en s'exposant à son extrême possibilité: celle de ne pas être, sa mort. Dans l'anticipation de la mort, le *Dasein* se libère du temps et du sens présent. Elle implique la renonciation à soi, au soi perdu dans le «on», *das man*, dans des possibilités non-choisies offertes par la tradition. Ce saut dans l'anticipation de la mort permet au *Dasein* de voir le passé comme un héritage de possibilités encore ouvertes, donc de voir le passé comme quelque chose d'encore vivant. Ce faisant, il redécouvre son être comme un être de possibilités. Sur le plan de la compréhension, la tâche est de briser l'envoûtement de la métaphysique de la présence pour saisir après coup l'être du *Dasein* en terme de temporalité.

Même si le *Dasein* est essentiellement ontologique, c'est-à-dire possédant déjà une compréhension de l'être, le philosophe ne peut pas adopter la compréhension de soi et des autres entités que possède déjà le *Dasein*, car celui-ci tend de façon systématique à mal interpréter ce qu'il est lui-même et le monde en se regardant comme un étant ou en se définissant à partir des entités rencontrées dans le monde. C'est pourquoi Heidegger utilisera des termes qui ne renvoient pas, autant que possible, à une mauvaise interprétation ou à une interprétation remplie d'assomptions philosophiques. Alors Heidegger évite, par exemple, les termes de conscience, de sujet, d'objet, préférant des termes comme *Dasein*, *souci*, *Sorge*, des termes plus terre-à-terre.

La compréhension qu'a le *Dasein* de lui-même et du monde dépend d'une interprétation héritée du passé. Le *Dasein* inauthentique accepte la tradition d'une manière qui va de soi,

Selbsverständlichkeit, sans regard critique, tandis que le *Dasein* authentique sonde et pénètre la tradition, et de là, ouvre de nouvelles possibilités. C'est cette ouverture à de nouvelles possibilités qui fait du *Dasein* un être historial, c'est-à-dire un être qui rend possible l'histoire. L'herméneutique c'est une analyse de l'existentialité de l'existence, ce par quoi le *Dasein* parvient à se connaître, car le plus souvent le *Dasein* n'habite pas son «là», n'est justement pas «là». Il est ailleurs, loin de soi²⁸⁴. Alors l'herméneutique cherche à rappeler le *Dasein* à lui-même. Ainsi chez Heidegger, il y a une finalité éthique de l'herméneutique de la facticité: animer un éveil à soi, *Wachsein*. Il s'agit de rappeler au *Dasein* de quoi il est investi: le souci de son être et cela à l'encontre du «on» et du bavardage²⁸⁵. Comme le remarque Grondin, il y a, en fait, deux alternatives: le bavardage ou l'herméneutique²⁸⁶. L'herméneutique étant l'appropriation de soi du *Dasein*, de sa capacité d'être son «là» à partir d'une destruction des idoles et du bavardage. L'herméneutique devient alors une destruction de tout ce qui prive le *Dasein* d'être soi-même. L'herméneutique est à cet égard un exercice d'*Aufklärung*, car le *Dasein* est avant tout dissimulé à lui-même sous l'empire du bavardage (*Gerede*)²⁸⁷. Dès 1923, Heidegger a montré que l'herméneutique, en tant qu'interprétation, *Auslegung*, est l'éclaircissement de soi, du *Dasein* dans son souci et l'éclaircissement de l'aliénation dans laquelle le *Dasein* est empêtré²⁸⁸.

Puisque le *Dasein* se tient dans ce au-devant-de-soi, il est temporalité. Le *Dasein* peut vivre sa temporalité, toujours orientée vers son pouvoir-être, soit de manière authentique soit de manière inauthentique. Le *Dasein* vit sa temporalité de manière authentique lorsqu'il se rend responsable de sa finitude ou encore lorsqu'il prend acte de son futur essentiel, donc de sa

²⁸⁴ J. Grondin, *Ibid.*, p. 188.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 189.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 190.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 191.

²⁸⁸ M. Heidegger, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, p. 15.

mortalité. Il peut dès lors déterminer ses possibilités. Il s'agit, en termes kantien, d'une morale formaliste se prêtant à plusieurs contenus dont l'impératif catégorique pourrait être: assume ton existence à partir du futur que tu es; «deviens ce que tu es»²⁸⁹. Cependant, il est important de noter que l'existence authentique n'est jamais réalisée une fois pour toutes. L'authenticité prend le caractère d'un idéal à accomplir, de sorte qu'il y a toujours un excédent face aux possibilités réalisées, un «pas encore», *noch nicht*, qui caractérise existentiellement l'essence du *Dasein*. Cette authenticité a le caractère d'un *telos* utopique saisi par la conscience anticipative. Cependant, il ne s'agit pas d'une utopie qui dessinerait «la reconnaissance rationnelle et systématique de l'essence de l'homme, de ses possibilités et de sa vocation»²⁹⁰. L'authenticité en tant que *telos* utopique n'est pas quelque chose qu'on pourrait se représenter, ni quelque chose qu'on pourrait s'imaginer comme réalité. Cette ouverture n'est pas une transparence absolue du *Dasein*, elle est déterminée par l'indétermination²⁹¹. Son contenu n'est pas quelque chose qu'on pourrait objectiver. Ce *telos* ne peut s'affirmer qu'en termes négatifs comme une théologie négative. Parce que le *Dasein* est un être temporel et un être de finitude, il est un être libre. Autrement dit, parce que le *Dasein* est en avance, au-delà de soi, tendu vers un pouvoir-être qu'il est lui-même, il est libre, de sorte que le *Dasein* ne compte que sur lui-même. Cette finitude brise toute sclérose sur l'existence déjà atteinte, car ce qui est déjà atteint n'est plus ou, encore mieux, est revu selon l'appel du *telos* de l'authenticité.

Ainsi l'herméneutique dans son mouvement requiert une «violence» contre le courant, la force, *Zug*, de la chute. Il s'agit de se retourner contre cette tendance à la non-vérité, à l'oubli. L'herméneutique signifie violence et réappropriation, destruction et restauration. *Abbau* signifie briser la croûte qui recouvre la circularité créative de l'existence, de la compréhension

²⁸⁹ M. Heidegger, *Être et temps*, p. 191; *GA* 2, p. 145.

²⁹⁰ G. Vattimo, *Ética dell'interpretazione*, Turin: Rosenberg & Sellier, 1989, p. 65; trad., *Éthique de l'interprétation*, Paris, La Découverte, 1991, p. 80.

²⁹¹ M. Heidegger, *Être et temps*, p. 367-368; *GA* 2 p. 308.

et de la temporalité dans le but de rétablir les expériences premières qui sont devenues, avec le temps, sclérosées: des expériences sans le mouvement circulaire de la créativité.

Ce que Heidegger rend problématique en démasquant les présupposés métaphysiques est au fond l'idée d'un point archimédien. L'idée d'un fondement dernier a-temporel provient d'une fuite de l'homme face à sa propre temporalité, sa propre finitude. La représentation d'une vérité absolue surgit de l'oubli de la temporalité et de son refoulement. Au lieu de poursuivre à tout prix le phantasme d'un fondement dernier, Heidegger recommande de s'établir de manière radicale dans la finitude et d'élaborer la structure de nos préjugés comme une marque positive et ontologique de notre compréhension afin de percevoir les possibilités de notre être à partir de notre situation.

Une fois que Heidegger a livré l'élaboration de son herméneutique, il laisse de côté le problème d'une méthodologie des sciences de l'esprit. Lorsque Gadamer reprendra le dialogue avec les sciences humaines, ce ne sera pas pour développer une méthodologie, mais pour expulser l'idée d'une connaissance de valeur universelle, comme on le retrouve dans les sciences dites pures, et ainsi éliminer les termes du problème de l'historicisme qui rendait le passé accessible à partir d'une logique linéaire. Avec Gadamer, la vieille conception de l'herméneutique en tant que méthode spécifique pour les sciences de l'esprit, est abandonnée et le statut même de méthode est remis en question, car la méthode ne conduit pas à la vérité. On peut penser que le «et» dans le titre *«Vérité et méthode»* marque une conjonction, mais il en va tout autrement. Il marque plutôt une ironie, car la vérité dépasse la méthode. La compréhension n'est pas conçue comme un processus subjectif face à un objet, mais comme le mode d'être de l'homme lui-même. L'herméneutique n'est pas définie comme une discipline pour l'étude des humanités, mais comme un effort philosophique prenant en compte la compréhension comme étant le processus ontologique de l'homme.

Il est important, au départ, de comprendre la distinction entre l'herméneutique philosophique de Gadamer et le genre d'herméneutique orienté vers les méthodes. Gadamer, quant à lui, n'est pas directement concerné par les problèmes pratiques d'une formulation des principes pour une interprétation. Il désire plutôt amener le phénomène de compréhension à la lumière. Cela signifie que Gadamer travaille sur des questions préliminaires et plus fondamentales: comment la compréhension est-elle possible, non seulement dans les «humanités», mais aussi dans la totalité de l'expérience humaine du monde. C'est sur ce point que Gadamer lie explicitement sa définition de l'herméneutique à celle de Heidegger dans la mesure où l'analyse de l'existence humaine chez Heidegger a montré que la compréhension n'est pas une simple attitude du sujet humain parmi plusieurs autres, mais la manière propre de l'être du *Dasein*. Le terme d'herméneutique chez Gadamer signifie le mouvement de l'existence humaine, faite de finitude et d'histoire, et qui englobe la totalité de son expérience dans le monde.

À cet égard, les philosophes pré-socratiques deviennent exemplaires, car ils voyaient leur pensée comme partie intégrante de l'être, comme une expérience d'intégration à une totalité. Le philosophe qui résume sûrement le mieux cette pensée est sans contredit Parménide lorsqu'il affirme que l'être et la pensée sont le même. La connaissance n'est pas quelque chose qu'on acquière comme une possession, mais est quelque chose à laquelle on participe, acceptant d'être dirigé et même possédé par cette connaissance ou par le jeu dialogique. De là, pour Gadamer et Heidegger, l'herméneutique est un processus de transformation de soi, un processus qui ne nous laisse pas indifférent comme dans les sciences dites objectives.

La vérité n'est pas atteinte méthodiquement mais dialectiquement. L'approche dialectique de la vérité est aux antipodes de la méthode, car la méthode est incapable de révéler de nouvelles vérités: elle rend seulement explicite le genre de vérité déjà implicite dans la méthode. Dans la méthode, c'est le sujet qui cherche, contrôle, conduit et manipule tandis que dans la dialectique, c'est l'objet étudié qui pose la question à un sujet qui tente de répondre à partir de son appartenance à l'objet étudié.

Si le processus est dialectique, il ne s'ensuit pas que la dialectique herméneutique de Gadamer suivrait celle de Hegel dans son concept de «*Geist*». L'herméneutique de Gadamer n'est pas fondée sur la conscience de soi mais dans l'être, dans la nature linguistique de l'être humain situé dans le monde et, de là, dans le caractère ontologique de l'événement linguistique. Ce n'est pas une dialectique qui chercherait à raffiner des thèses opposées, c'est une dialectique qui se situe entre son propre horizon et celui de la tradition qui vient à nous, qui nous rencontre et qui crée le moment négatif mettant en marche la dialectique et le questionnement.

Ainsi, si l'herméneutique dialectique de Gadamer possède certaines affinités avec celle de Hegel, elle ne procède pas de la subjectivité et de toute la métaphysique moderne avant Heidegger. En outre, si l'herméneutique dialectique de Gadamer possède aussi certains liens avec la dialectique de Platon, elle ne présuppose pas la doctrine des Idées ou sa conception du langage.

Tant pour Heidegger que pour Gadamer, l'oeuvre d'art devient exemplaire. Gadamer affirme que l'expérience de l'oeuvre d'art transcende chaque horizon subjectif d'interprétation, tant celui de l'artiste que celui qui perçoit l'oeuvre. Pour cette raison, «*le mens auctoris*» n'est pas en mesure de déterminer la signification de son oeuvre, pas plus que ceux qui la reçoivent, car ils coupent l'oeuvre de la réalité lui faisant perdre son «*aura*» pour parler comme Benjamin. La chose décisive n'est ni l'intention de l'auteur ni l'oeuvre en elle-même coupée de l'histoire, mais le «*quoi*» qui vient et se répète dans une rencontre historique. L'art n'est pas pensé comme un objet séparé d'un sujet interprétant et de son monde. Gadamer soutient que le jeu est l'être de l'oeuvre d'art de la même façon que le jeu est l'être de la compréhension de soi, de l'expérience historique, du langage et de la vérité. Contrairement à Kant et à Schiller, le concept de jeu n'est pas un état d'esprit, un libre jeu des facultés, et ainsi une propriété de la subjectivité. Ce qui arrive dans une expérience de l'art est la même chose que dans le jeu: nous nous perdons. Ce qui est premier, c'est le jeu, et non la conscience du joueur. Nous sommes joués car nous sommes limités. Dans le jeu on ne fait pas ce que l'on veut, même si le jeu ne

détermine pas ce qui sera joué. Sans limite ou trop de limite, il n'y a pas de jeu. Essentiellement le jeu est un mouvement de va-et-vient, un mouvement circulaire d'excursion et de retour.

L'herméneutique prend place dans notre vie en raison de notre finitude qui empêche que la présence du sens soit définitive. Par conséquent, la recherche du sens est infinie. Plus, elle appelle d'autres recherches. À notre propre finitude et historicité s'adjoignent la finitude et l'historicité du sens. Reconnaître cette finitude et cette historicité c'est faire l'expérience fondamentale du langage ou du dialogue que nous sommes, irréductibles au langage propositionnel. Quelque chose excède le langage courant, et c'est à cette expérience que se confronte l'herméneutique. C'est pourquoi l'art est emblématique dans la mesure où il met en oeuvre le caractère langagier, *Sprachlichkeit*, de notre être qui, à son tour, nous met en jeu, c'est-à-dire nous entraîne à répondre à une question, à entrer dans un dialogue. L'herméneutique devient commémorative, le rappel de notre être qui est dialogue, un jeu de question et de réponse, un chemin qui nous conduit on ne sait où, sinon à une reprise de la question, c'est-à-dire à soi-même.

L'herméneutique c'est le chemin de soi à soi par le détour de l'incompréhension, d'une question, par le détour de notre propre être. Nous sommes conduits à notre propre être par notre propre être, par notre finitude qui aussi nous éloigne. L'herméneutique c'est ce mouvement de va-et-vient, de rapprochement et d'éloignement qui fait que nous nous déployons dans le temps et que nous nous recouvrons d'une tradition qu'on doit décapier pour refaire l'expérience de soi, c'est-à-dire reconnaître ce que l'on connaît déjà, mais qui a été longtemps oublié sous les strates de l'accumulation culturelle.

L'herméneutique n'est pas tant une méthode qu'une expérience. À cet égard, Gadamer reprend le travail de Hegel pour qui l'expérience est la reconnaissance de nos présuppositions, c'est-à-dire un retour réflexif sur nos déterminations et continue le travail de Kant pour qui l'expérience

survient lorsqu'on peut mettre de l'intelligibilité sur ce qui nous est donné. Bref, pour Gadamer l'herméneutique c'est faire l'expérience d'une intégration à la totalité de notre être qui est un être langagier, historique et de finitude. Notre être nous appelle à nous ressaisir dans un moment d'herméneutique ce qui signifie que notre être nous échappe ou est supérieur à nous-même. Nous sommes dépassés par notre propre être. Et si notre propre être nous dépasse, nous devons nous oublier pour mieux suivre «le plus naïvement du monde le mouvement des pensées»²⁹², c'est-à-dire le mouvement de notre être qui en est un d'herméneutique. Cet oubli de soi, il faut le penser comme négation, de notre propre dogmatisme et de nos illusions de la conscience de soi, mais pas tant comme une destruction que comme une libération d'une reprise du jeu de l'interrogation. On se découvre toujours «contre soi-même», de sorte que se comprendre c'est être porté par une question «qui nous transporte au-delà de nous-mêmes»²⁹³. «C'est ainsi que le souvenir de l'être advient partout où l'on s'efforce de philosopher»²⁹⁴. Autrement dit, avec la philosophie comme pratique herméneutique surgit le «souvenir d'une question disparue»: la question de notre être, c'est-à-dire la question que notre être pose visant ainsi son propre être. Nous sommes ici dans un cercle. L'être se vise. En se questionnant, l'être se rend présent, quoique non permanent. Il se rend présent à sa propre ouverture sur l'altérité du sens. Ainsi l'être humain est un être de présence; il témoigne de soi et d'autrui à partir de son propre fondement langagier. En témoignant de sa propre présence, l'être demeure «ouvert au dialogue». Ainsi cette présence à soi comme herméneutique «ne se comprend pas comme une position absolue, mais un chemin voué à l'expérience»²⁹⁵ qui transforme l'humain et élargit son horizon. L'herméneutique devient une expérience créatrice.

²⁹² H.G. Gadamer, La philosophie herméneutique, Paris, PUF, 1996, p. 20; GW 2, p.485.

²⁹³ Ibid., p. 68; p. 41.

²⁹⁴ Ibid., p. 55; p. 503.

²⁹⁵ Ibid., p. 57; p. 505.

Cette expérience créatrice, Ricoeur la pense comme un essai de rendre manifeste le sens caché²⁹⁶. Ricoeur propose une herméneutique dialectique dans la mesure où nous avons besoin plus que d'une seule perspective pour la compréhension de soi, car la compréhension de soi ne se réalise pas directement ou dans la transparence. Alors multiplier les perspectives signifie renforcer le point de vue d'autrui, même ceux qui sont tout à fait contraire à une compréhension de soi directe et transparente. La compréhension de soi est limitée et décevante, et appelle donc à une thérapie à partir d'autrui: soi-même comme un autre. «Toute herméneutique est ainsi... compréhension de soi-même par le détour de la compréhension de l'autre»,²⁹⁷ par la médiation «des signes, des symboles et des textes»²⁹⁸. «Se comprendre, c'est se comprendre devant le texte et recevoir de lui les conditions d'un soi autre que le moi qui vient à la lecture»²⁹⁹.

Si nous devons passer par autrui pour mieux se connaître, il faut reconnaître qu'autrui se montre à nous qu'à travers le langage. La narration, comme genre de récit, est aussi un moyen herméneutique pour allier deux types de temps; le temps phénoménologique et le temps cosmologique. L'herméneutique de Ricoeur, en tant que re-raconter, signifie commenter, c'est-à-dire éclaircir ce qui est signifié dans un texte pour rendre accessible le sens. Ricoeur reprend cette idée de commentaire, empruntée à la conception chrétienne de l'herméneutique, comme une ré-écriture, sauf que celle-ci ne cherche pas à dégager l'intention de l'auteur, mais ce que le texte suscite en nous.

²⁹⁶ P. Ricoeur, Le conflit des interprétations, p. 16-17.

²⁹⁷ Ibid., p. 20.

²⁹⁸ P. Ricoeur, Du texte à l'action: Essais d'herméneutique. II, p. 29.

²⁹⁹ Ibid., p. 31.

Si «toute interprétation se propose de vaincre un éloignement»,³⁰⁰ il n'en demeure pas moins que l'herméneutique dialectique de Ricoeur cherche à mettre en valeur des positions contraires et éloignées les unes des autres: temps versus récit, texte versus action, soi-même versus autrui, idéologie versus utopie, éthique versus politique, herméneutique versus psychanalyse, structuralisme versus phénoménologie, langage versus ontologie. On pourrait décrire son herméneutique d'interactive, d'interdisciplinaire où les voix sont multipliées sans chercher une synthèse comme chez Hegel et une fusion comme chez Gadamer, de sorte que le troisième que pose Ricoeur se juxtapose au lieu de s'imposer faisant ainsi que chaque partenaire conserve sa singularité sauf avec l'ajout de la connaissance de leur propre limite. Reconnaître ses propres limites, c'est le commencement de la compréhension de soi, c'est comprendre que les autres voix nous parlent, nous forment et pensent en nous. Autrement dit, chaque herméneutique ou forme de discours est légitime selon sa spécificité. Ce qui compte ce n'est pas leur spécialité fermée sur elle-même, mais leur complémentarité dévoilée dans un dialogue. Bref, il s'agit de «les articuler l'un sur l'autre»³⁰¹. Si nous prenons, par exemple, le temps dans *Temps et récit*, Ricoeur articule le temps cosmologique sur le temps phénoménologique pour en arriver à un temps raconté, c'est-à-dire un temps herméneutique ou un temps interprété, soit un temps qui fait jouer l'un contre l'autre le passé, le présent et le futur. Et c'est ici que Ricoeur nous sera d'un grand secours pour nous lorsque viendra le moment de penser une médecine herméneutique, c'est-à-dire une médecine imaginative dans la mesure où elle ouvre un espace de médiation entre plusieurs types de savoir hétérogènes ou entre l'aporie d'une médecine positivisme et une médecine alternative, entre une médecine idéologique et une médecine utopique.

L'identité du sujet peut donner l'impression d'une construction achevée et posée sur des bases immuables. Mais nous avons montré que l'identité du sujet se fait et refait sans cesse. Elle est en perpétuelle évolution. Elle est créatrice de soi sur le fond de sa propre nature créatrice.

³⁰⁰ P. Ricoeur, Le conflit des interprétations, p. 20.

³⁰¹ Ibid., p. 318.

Nous nous sommes servis de la connaissance scientifique, de la métaphore et de l'herméneutique pour mieux cerner la dimension bipolaire de la créativité. Maintenant nous ajoutons la dialectique, que Gadamer a déjà mise en évidence, pour montrer justement le caractère ouvert de la créativité.

2.2.4 La dialectique

Si à ses origines, la dialectique était l'art du dialogue, la science contemporaine aussi se présente comme une «philosophie dialoguée»³⁰² pour marquer son opposition à l'enfermement du sujet connaissant dans un système clos où est privilégié seulement un élément du système au détriment du reste. Au contraire, le savant contemporain est ouvert et fait appel à des conceptions opposées qu'il met en situation de dialogue. La pensée scientifique est un dialogue entre l'*a priori* et l'*a posteriori*, entre l'aspect théorique et l'aspect empirique, entre l'abstrait et le concret, entre le sujet et l'objet. Cette pensée met en évidence le principe de dualité de l'activité créatrice de l'humain. Mais cette dualité ne doit pas être pensée comme deux solitudes ou comme une contradiction entre la thèse et l'antithèse que l'on retrouve chez Hegel, mais comme une complémentarité où les deux pôles s'informent et se forment les uns les autres.

Cette notion de complémentarité ne fait pas apparaître deux oppositions, mais deux pôles qui ne se recoupent pas et qui ne se recouvrent pas. Cette notion fait appel à deux réalités qui sont simplement différentes et irréductibles, mais liées l'une à l'autre quoiqu'il soit impossible de les unifier dans un système comme dans la dialectique de Hegel. On a qu'à penser, par exemple, à la notion de complémentarité introduite par le physicien Bohr pour mettre fin au conflit des interprétations entre la théorie corpusculaire et la théorie ondulatoire, et qu'il a lui-même étendue au domaine de la vie montrant que la complémentarité entre l'aspect physico-chimique et l'aspect dynamique transcendent la physique et la chimie. Quant à nous, nous pourrions

³⁰² Gaston Bachelard, Le rationalisme appliquée, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1994, p. 1.

étendre cette notion de complémentarité au problème de la liberté et du déterminisme, de la pensée et du cerveau, du social et de l'individuel, du langage et de la pensée.

La pensée créatrice ne fonctionne pas par ajout de morceaux se suffisant à eux-mêmes. Elle fonctionne comme un tout. Il y a un caractère organique du savoir. Comme un organisme, il y a une étroite solidarité entre les parties, de sorte que les parties ne possèdent de significations qu'à partir de leur insertion dans le tout qu'elles contribuent à modifier par son insertion elle-même. Nous pourrions comprendre ce fait en observant le langage où le sens d'un mot dépend du contexte de la phrase, et il suffit de changer un mot pour que tous les autres termes de la phrase changent de sens. Depuis Heisenberg, nous savons tous que l'observateur modifie les résultats d'une expérience. Et nous verrons plus loin que l'intention est suffisante pour transformer la réalité.

Bref, l'acquisition d'un sens nouveau, d'un nouveau savoir forme un nouvel ensemble qui à son tour jette un nouveau regard sur les savoirs anciens. Ainsi la pensée créatrice se trouve en constante évolution. Elle se modifie suivant l'époque, suivant le temps. Cela donne un caractère historique à la dialectique à quoi il faut ajouter un caractère inachevé, provisoire et ouvert. Comme l'a souligné Bachelard: «La pensée rationnelle est une pensée de constante réorganisation»³⁰³. La créativité est toujours en devenir. Elle endosse une «philosophie du non» sans toutefois se durcir dans le moment de la négation, car la finalité de la négation est l'accueil de nouvelles acquisitions, l'accueil d'un être transformé. La dialectique se caractérise par l'attention à la totalité du mouvement auto-référentiel de l'existence créatrice dans sa progression récursive.

La créativité comme la métaphore, l'imagination, l'herméneutique et la dialectique est un exercice d'assouplissement qui permet au sujet de s'adapter à tous les cas du réel. Nous y reviendrons lorsque viendra le temps d'aborder la santé et l'éthique. Cet exercice

³⁰³ Ibid., p. 39.

d'assouplissement est un exercice de retour, de recul, de révision qui ne doit pas déboucher sur un scepticisme, mais sur une répétition de l'originnaire: la créativité. La créativité se vise elle-même dans son acte de création. Elle est auto-référentielle.

Ainsi la dialectique n'a rien de l'art de la discussion comme chez Zénon ou d'une forme inférieure de la logique comme chez Aristote et Kant ou d'une méthode comme chez Marx. Elle est un mouvement qui nous sort de notre position de départ. Elle nous sort du pôle mimétique vers le pôle expressif qui a son tour est une reprise du pôle mimétique, mais en insérant une tension entre la copie et le réel. Elle est, comme le langage, un processus infini dans un ensemble fini. Elle est essentiellement une extase fondée sur la temporalité. Le développement de la connaissance, de la métaphore, de l'imagination, de l'herméneutique et de la dialectique sont liés à l'activité créatrice de l'humain, et participe de son caractère temporel. Heidegger nomme ce caractère temporel de l'humain, la temporalité du *Dasein*.

Chapitre trois

3. La subjectivité créatrice II

3.1 La question du sujet chez Heidegger

La phénoménologie ne s'attache à aucun «point de vue». Elle va «droit aux choses mêmes». Dès lors, il s'agit de se vider la conscience des points de vue pour s'abandonner aux choses mêmes. Il s'agit de voir à partir des choses elles-mêmes, et non à partir de la conscience ou à partir d'une représentation. Mais qu'est-ce qu'il s'agit de faire voir à partir des choses mêmes? «Manifestement quelque chose qui, d'abord et le plus souvent ne se montre justement pas... est en retrait»³⁰⁴. C'est l'être de l'étant, ce qui constitue le fond de l'étant et son sens.

Pour Heidegger, le *Dasein* possède la possibilité de questionner. Dans ce questionnement, le *Dasein* «se rend transparent à lui-même»,³⁰⁵ pour la raison que ce questionnement met le *Dasein* en relation avec l'être. «Il appartient donc au *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être»³⁰⁶ d'où que le *Dasein* se distingue de tout autre étant. «Cet étant a ceci de propre qu'il n'a qu'à être pour que cet être qui est le sien lui soit découvert»³⁰⁷. De ce fait, ontiquement, le *Dasein* est ontologique. Dans le *Dasein*, puisqu'il est ainsi déterminé, il y a une entente de l'être d'où interroger l'être c'est s'interroger soi-même et se rendre transparent à soi-même.

³⁰⁴ M. Heidegger, Être et temps, p. 62; GA 2, p. 35.

³⁰⁵ Ibid., p. 31; p. 7.

³⁰⁶ Ibid., p. 36; p. 12.

³⁰⁷ Ibid.

Cet être est l'existence, c'est-à-dire que le *Dasein* s'entend à partir de l'existence³⁰⁸. Dégager la structure ontologique de l'existence c'est ce que tente de faire l'analytique existentielle. Heidegger dit, «la question de l'être n'est alors rien d'autre que la radicalisation d'une tendance appartenant par essence au *Dasein* lui-même, l'entente pré-ontologique de l'être»³⁰⁹. Parce que le *Dasein* a déjà une entente de l'être, le *Dasein* devient la voie d'accès favorite à l'être. Le *Dasein* possède une primauté sur tout autre étant, car en son être, il est déterminé de tel sorte qu'il possède une pré-compréhension de l'être. Et à cause de cette pré-compréhension, l'homme est l'étant qui pose la question de l'être d'où pour Heidegger la primauté du *Dasein* sur tout autre étant. Donc il s'agira de radicaliser cette tendance, de s'enfoncer en elle pour que soit mise en lumière cette pré-compréhension. Cependant, ontiquement, l'être est ce qu'il y a de plus proche et d'immédiat, mais ontologiquement, c'est ce qu'il y a de plus éloigné³¹⁰. De là l'importance de montrer le *Dasein* en lui-même à partir de lui-même dans sa «quotidienneté moyenne», dans sa facticité, dans son indifférenciation, bref, dans tout ce qui constitue le *Dasein* ontiquement³¹¹.

«Je suis» toujours l'être de l'étant. De ce fait, le *Dasein* se rapporte toujours à son être, à soi-même. Le *Dasein* est livré à son être³¹². Et c'est à partir de cette être que se conçoit l'essence du *Dasein*. Heidegger définit l'essence du *Dasein* comme ce qui se tient dans son existence. «L'essence du *Dasein* tient dans son existence»³¹³. Ici, existence s'oppose à être-là-devant, à la subjectivité entendue comme un rapport d'opposition entre un sujet et un objet. De plus, les caractères de cette existence, du *Dasein* dans son essence, ne sont pas des qualités qui

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 37; p. 12.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 39; p. 15.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 40; p. 15.

³¹¹ *Ibid.*, p. 42; p. 16.

³¹² *Ibid.*, p. 73; p. 42.

³¹³ *Ibid.*

se tiendraient là-devant, des qualités qu'on pourrait décrire objectivement, mais des manières possibles d'être. «Le *Dasein* ne se conçoit donc jamais ontologiquement comme un cas et un exemplaire d'un genre d'étant là-devant»³¹⁴. Au contraire, pour aborder l'être de l'étant, il faut passer par le «je suis». Le *Dasein* ne se conçoit pas comme une être-là-devant, comme un sujet, comme un être pensant. Heidegger critique Descartes qui assure un nouveau fondement, mais qui laisse indéterminé le sens du *sum*³¹⁵. Descartes laisse chômer la question de l'être à cause de sa position autour de l'idée que le *cogito* soit absolu. Tandis que pour Heidegger, le «je suis» marque la possibilité la plus propre du *Dasein*, c'est-à-dire son rapport à l'être.

Donc le *Dasein* ne se conçoit pas comme un être-là-devant séparé du monde. Au contraire, le *Dasein* est un être-au-monde. En définissant le *Dasein* de cette manière, Heidegger radicalise l'intentionnalité de Husserl. L'être-au-monde c'est la constitution fondamentale du *Dasein*. Être-au est un existential. Ce n'est pas un être-là-devant. Être-au signifie habiter, séjourner auprès du monde. Le *Dasein* ne fait qu'un avec le monde³¹⁶. Il n'y a pas de juxtaposition ou de séparation entre le *Dasein* et le monde. Il y a rencontre. Un toucher. Une réciprocité. Tandis que deux «étants qui sont là-devant à l'intérieur du monde et qui... sont... sans monde, ne peuvent jamais se 'toucher'»³¹⁷. Heidegger fait une distinction entre l'être-au, *In-Sein*, qui est un existentiel et qui se détermine à partir de l'existentialité, et l'intériorité, *Inwendigkeit*, qui est une catégorie, une détermination d'être de l'étant, un mode d'être. L'intériorité (être dans l'espace) se fonde sur l'être-au. Donc, il ne s'agit pas de dénier l'intériorité au *Dasein*, mais de montrer que cette intériorité est fondée sur l'être-au-monde. Autrement dit, l'homme ne commence pas «par être une chose d'ordre spirituel qui est alors

³¹⁴ *Ibid.*, p. 74; p. 42.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 50; p. 24.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 88; p. 54.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 89; p. 55.

transférée après coup ‘dans’ un espace»³¹⁸. Heidegger, de cette façon, critique Descartes en ce qui concerne la distinction entre l’âme et le corps, entre la chose pensante et l’étendue.

La structure ontologique du *Dasein* demeure inaccessible et on l’éprouve ontiquement, c’est-à-dire comme une relation entre l’âme et le monde, comme une connaissance³¹⁹. Dans ce type de relation, la connaissance se prend pour le mode premier de l’être-au-monde. Cette connaissance est un masque, une occultation qu’on doit éliminer pour donner une représentation phénoménologique de l’être-au-monde³²⁰. En faisant de la connaissance le mode premier de l’être-au-monde, la structure fondamentale du *Dasein*, l’être-au-monde, devient invisible. C’est l’oubli de l’être, de la totalité qui nous est donnée. Pour Heidegger, la connaissance n’est «qu’une ‘modalité’ existentielle de l’être-au»³²¹.

Le *Dasein* «s’entend lui-même -et entend donc aussi son être-au-monde- ontologiquement en partant d’emblée de l’étant qu’il n’est pas lui-même, mais qui se présente à lui ‘à l’intérieur’ de son monde...»³²². Donc c’est à partir de sa facticité que le *Dasein* doit se comprendre. «*Qui est-ce donc qui est dans la quotidienneté le Dasein?*» Le sujet de la quotidienneté, c’est le «on»³²³.

Ontologiquement, «le *Dasein*, c’est l’étant que je suis chaque fois moi-même», mais ontiquement cet étant est un je. «Il est celui qui, à travers la variation des comportements et

³¹⁸ *Ibid.*, p. 90; p. 56.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 93; p. 59.

³²⁰ *Ibid.*, p. 92; p. 58.

³²¹ *Ibid.*, p. 93; p. 59.

³²² *Ibid.*, p. 92; p. 58.

³²³ *Ibid.*, p. 155; p. 114.

des vécus, se maintient comme identique»³²⁴. Tel qu'indiqué auparavant le *Dasein* s'aborde par le «je suis». L'accès au *Dasein* ne se fait pas par une réflexion sur le «je» des actes, mais sur son rapport au monde³²⁵. Il n'y a pas de sujet sans monde et sans autrui. Il y a coexistence. Il y a réciprocité entre le sujet et le monde. De ce fait, le monde n'est pas un restant face à quoi le sujet serait isolé. Le *Dasein* est aussi ce monde. Donc, il y a un rapport de réciprocité entre le *Dasein* et l'étant d'où comprendre le monde c'est aussi se comprendre. Puisque ce n'est «qu'en existant que le *Dasein* est son soi-même», alors l'essence du *Dasein* se fonde sur son existence. Le «soi-même» devient une manière d'être de cet étant. Étant une manière d'être, il est un processus dynamique. Il n'a rien d'une substance fixe. Cet étant est un perpétuel devenir. Il est toujours différent. Autre. En avance sur soi. Il n'y a pas de «consistance dans ce qui constitue le noyau propre du *Dasein*». Ce noyau n'est pas une chose, *res*. Le *Dasein* est sans épaisseur, sans profondeur. Il n'est pas un composé de différentes facultés. Il ne se réduit pas non plus à des qualités propres. «Cependant la 'substance' de l'homme n'est pas l'esprit en tant que synthèse d'âme et de corps, mais bien l'existence»³²⁶, qui est à la fois temporalité et facticité. Donc le *Dasein* est lui-même «dans ce qu'il exerce, utilise... dans l'utilisable dont d'emblée il se préoccupe au sein du monde ambiant»³²⁷. On est ce que l'on fait et ce que l'on pense à partir du changement que nous induit la temporalité de notre être. En raison de cette temporalité, notre action et notre pensée se déroulent toujours dans le temps, dans l'histoire.

L'être qui est temporalité, est caractérisé par le changement, par l'historicité, d'où les concepts traditionnels, les catégories qui consistent à comprendre l'être comme simple présence (Dieu, l'étant suprême, car éternel, pure négation du temps, est considéré comme présence totale) et

³²⁴ *Ibid.*, p. 156; p. 114.

³²⁵ *Ibid.*, p. 157; p. 116.

³²⁶ *Ibid.*, p. 159; p. 117.

³²⁷ *Ibid.*, p. 161; p. 119.

objectivité, et qui traversent la métaphysique de Platon à Hegel et Nietzsche ne suffisent plus à rendre compte de la temporalité et de la facticité de la vie humaine. «Cet appareil métaphysique» nous empêche de bien comprendre le phénomène de l'être dans sa temporalité d'où à l'intérieur d'une critique du *cogito* Heidegger opère une critique de la métaphysique. Tel qu'indiqué dans l'étude sur Duns Scot, «l'esprit vivant est comme tel un esprit historique»³²⁸, c'est-à-dire que l'histoire ou la facticité de l'existence vient remplir l'esprit. De ce fait, il est «interdit d'envisager le sujet de la connaissance comme le sujet pur que présuppose toute position de type transcendantal»³²⁹. Pour Heidegger, le sujet n'est pas une présence, une objectivité que l'on rencontre ni une réalité, mais plutôt une possibilité, un «pouvoir-être». C'est le possible, c'est-à-dire ce qui n'existe pas encore, qui constitue l'humain. Ainsi le sujet heideggerien est formé par un vide, par un projet.

L'humain n'est pas donné tout fait d'avance. Il se constitue dans le temps par ses actions et ses projets. L'humain se dépasse constamment, s'extasie, se met au-dehors de soi dépassant la simple présence, s'avançant vers le possible. Et chaque nouvelle présence, chaque nouvelle réalisation nous conduit à de nouveaux projets, à de nouvelles possibilités à partir de quoi l'humain s'outrepasse toujours. De là son caractère dynamique et non fixe. Le sujet n'a rien d'un *subjectum* qui demeurerait inchangé et identique à lui-même face à la multiplicité.

Ce possible n'est pas quelque chose qui se réalise abstraitement, mais dans le monde concret des choses, en raison du fait que le *Dasein* est un «être-au-monde». Mais que sont ces choses? Pour Heidegger, ces choses ne sont pas des «simples présences, *Vorhandenheit*», des réalités «objectives», mais des instruments. C'est-à-dire que les choses sont pourvues d'une signification par rapport à notre vie et nos projets. Les choses se rencontrent à l'intérieur d'un projet. Hors du projet, les choses tomberaient dans l'insignifiance. Alors, il n'y a pas de

³²⁸ M. Heidegger, Traité des catégoriques et de la signification chez Duns Scot, Paris, Gallimard, 1970, p. 228; GA 1, p. 407.

³²⁹ G. Vattimo, Introduction à Heidegger, Paris, Cerf, 1985, p. 15.

«regard désintéressé» ou de regard objectif sur les choses comme l'a véhiculé la philosophie traditionnelle, la science et les mathématiques. Les choses ne sont pas «en soi», mais en relation avec nous qui sommes un projet. Si les choses sont pourvues d'une signification par rapport à nos projets constitués par nos préjugés, alors l'humain vit constamment dans un monde de signification et d'ustensibilité. Nous ne sommes jamais en rapport objectif avec les choses, mais toujours dans un rapport de signification et d'ustensibilité. Par conséquent, l'humain habite le signe et l'outil, et non les choses de façon objective et neutre.

Le *Dasein* est dans le monde comme compréhension puisque le monde est une totalité de signification. Ainsi la connaissance ne consiste pas à s'avancer vers un objet séparé de soi, mais dans l'interprétation du réseau de signification. Le sujet ne s'oppose pas à un objet. Le *Dasein* n'est pas un tout fermé sur lui-même. Il est toujours dans un rapport au monde, dans un rapport de compréhension. Il s'ensuit que la connaissance n'est pas de disposer des idées sur le monde, mais «l'élaboration du rapport avec le monde»³³⁰. Ce rapport est une association dynamique et non une relation de cause à effet, car il y a une interaction entre le sujet et l'objet. C'est ce que Heidegger appelle le cercle herméneutique. En raison de ce cercle herméneutique, pour le *Dasein*, être c'est connaître quelque chose selon un contexte. Ce faisant, la compréhension est co-originelle à l'existence. Ce rapport au monde est un dialogue. De là que pour Heidegger, «le fondement de la réalité humaine est un dialogue»³³¹.

Cette herméneutique de la facticité renferme l'intention d'une destruction de la pensée métaphysique³³². Être n'est pas un objet mais une présence. Être n'est ni une chose-en-soi ni un monde invisible derrière les choses. L'être est toujours incarné. De ce fait, l'être n'est pas

³³⁰ G. Vattimo, *Ibid.*, p. 40.

³³¹ M. Heidegger, *Hölderlin et l'essence de la poésie*, Paris, Gallimard, 1951, p. 242; *GA* 4, p. 40.

³³² G. Figal, *Selbstverstehen in instabiler Freiheit. Die hermeneutische Position Martin Heidegger in Birus*, H. (Ed), *Hermeneutische Positionen: Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982, p. 90.

un absolu absous de tous les étants. Il ne peut pas non plus être un sujet de connaissance qui pourrait être vérifié à travers un processus scientifique. L'être ne peut pas être observé et on ne peut pas non plus s'en former une image. Bref, l'être ne peut pas être représenté ni être déterminé comme objectivité et certitude de la représentation. Toutes les catégories applicables aux étants sont évitées par l'être d'où le besoin de dépasser la métaphysique pour comprendre l'être, car la métaphysique est l'oubli de l'être. «Ce n'est que là où l'étant est devenu objet de la représentation que l'étant se voit en quelque sorte privé de son être»³³³. Tel qu'indiqué dans *L'origine de l'oeuvre d'art*, «de savoir n'est pas ... un jeu de représentation»³³⁴.

Pour Heidegger, il y a une priorité du monde avant toute forme d'objectivité et de conceptualisation. Ce monde, c'est ce qui est présupposé dans tout acte de connaissance. De ce fait, l'être-au-monde existe avant la séparation entre le sujet et l'objet. Dans l'acte de connaissance est présupposé une étroite interdépendance entre le sujet et le monde. Cette interdépendance qui se manifeste dans l'être-au-monde est le mode naturel et constitutif du *Dasein*. De là, réfléchir à ce rapport «être-au-monde», c'est faire l'expérience de soi. Autrement dit, poser la question de l'être c'est devenir authentique, c'est rendre manifeste sa finitude, c'est montrer la relation étroite entre la question de l'être et la finitude humaine³³⁵.

En posant la question de l'être, l'humain devient présence. Le *Dasein* devient l'éclaircie, la place, le lieu de l'être. Ainsi «l'homme n'est homme que par le *Dasein* en lui», l'homme n'est homme que lorsqu'il révèle l'être³³⁶. L'être devient plus originel que l'humain. L'humain

³³³ M. Heidegger, *L'époque des conceptions du monde* in Chemins qui ne mènent nulle part, Paris, Gallimard, 1962, p. 132; GA 5, p. 101.

³³⁴ M. Heidegger, *L'origine de l'oeuvre d'art*, in Chemins qui ne mènent nulle part, p. 75; GA 5, p. 55.

³³⁵ M. Heidegger, Kant et le problème de la métaphysique, Paris, Gallimard, Tel, 1953, p. 278; GA 3, p. 221-222.

³³⁶ Ibid., p. 285; p. 229.

appartient à l'être. L'humain ne s'appartient pas. Ainsi l'humain attend l'événement de l'être. Alors, l'humain n'a pas le pouvoir de décider comment l'être se montre.

L'humain n'est pas le *subjectum*. Que l'humain soit conçu comme «le fond porteur (substance ou sujet)»³³⁷ c'est justement ce à quoi s'oppose Heidegger. Pour Heidegger, il faut éviter d'insister sur les étants, car dans cette insistance, comme l'insistance de la recherche, le *Dasein* devient inauthentique. Il faut être authentique pour comprendre la structure existentielle du *Dasein*. Pour se comprendre soi-même, il faut se tenir dans le silence. Le silence révèle le soi-même, les structures existentielles du *Dasein*³³⁸. De cette façon, se tenir dans le silence, c'est se tenir dans le *Da*, dans l'ouverture, dans l'authenticité, c'est entendre la «voix de la conscience» qui nous révèle que nous sommes rien, que le *Dasein* est sans substance et sans essence. Pour le *Dasein*, il ne s'agit plus de réaliser une essence, mais d'être ouvert et de laisser être, c'est se remémorer sa finitude, sa compréhension de l'être jusqu'ici tomber dans l'oubli³³⁹.

Dans sa finitude originelle il y a pour le *Dasein* un besoin naturel et transcendantal pour la compréhension de l'être, en l'occurrence son être. «Ce besoin transcendantal assure (*sorgt*) fondamentalement la possibilité que le *Dasein* soit»,³⁴⁰ c'est-à-dire qu'il est naturel au *Dasein* d'être porté vers l'être, de s'interroger à l'occasion de son angoisse face à sa propre finitude. Ainsi l'être n'est compréhensible et le *Dasein* lui-même «que si le *Dasein*, par sa nature même se tient dans le néant»³⁴¹ ou face à la possibilité de toutes les possibilités: la mort. Et plus une

³³⁷ Heidegger, *Être et temps*, p. 377; *GA* 2, p. 317.

³³⁸ *Ibid.*, p. 383; *GA* 2, p. 323.

³³⁹ Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique.*, p. 289; *GA* 3, p. 233.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 291; p. 236.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 293; p. 238.

possibilité nous rappelle à nous-même plus on admet cette possibilité comme réelle, vraie et authentique.

Si le *Dasein* est porté par l'être, alors «la condition de notre savoir et de notre expérience n'est plus recherchée purement dans l'homme, mais dans son rapport à l'être des étants en leur totalité... dans les structures ontologiques par lesquelles l'être que nous sommes» appartient à l'être³⁴². Bref, il ne s'agit pas d'interroger le moi, la conscience, l'esprit, la raison, mais le «là» que nous sommes. Il s'agit d'interroger notre rapport au monde. Il ne s'agit plus de faire «une analytique de l'entendement», mais «une analytique de l'être-au-monde»³⁴³.

L'humain qui jusqu'ici, dans la tradition philosophique occidentale, était considéré comme un animal *rationale*, ne vaut plus. Pour Heidegger, l'homme est celui qui écoute l'être, qui appartient à l'être. Le *Dasein* est celui qui répond et correspond à une vérité toujours là. L'être et la vérité n'est pas quelque chose que l'on fait, c'est quelque chose qui survient. C'est un événement. Pour que cela arrive, il faut à la pensée un abandon, un délaissement, un laisser-être, *Gelassenheit*. Alors il ne reste plus pour le *Dasein* qu'à témoigner de ce qu'il est. Heidegger dans *Hölderlin et l'essence de la poésie* dit ceci: «Qui est donc l'être humain? Celui qui doit témoigner ce qu'il est»³⁴⁴. Le *Dasein* est témoin. Il assiste à l'événement de l'être. L'humain n'est plus essentiellement un être connaissant, un être qui pense, mais un être qui témoigne de la venue de l'être. Il témoigne que des pensées lui viennent et que ce n'est pas lui qui pense. Il n'y a rien à acquérir. Même notre ouverture à l'être dépend de la destinée de l'être. Ce faisant, l'humain est emporté par la vérité historique de l'être.

³⁴² R. Schürmann, Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir, Paris, Seuil, 1982, p. 82-83.

³⁴³ Ibid., p. 84.

³⁴⁴ M. Heidegger, Hölderlin et l'essence de la poésie, p. 237; GA 4, p. 36.

La possibilité la plus authentique pour le *Dasein* consiste dans son ouverture, dans son *Da*, à sa réceptivité de l'être. La possibilité la plus grande prend sa source dans l'être. Le *Dasein* devient l'expression limitée (limitée en raison de sa finitude) de l'être. Par conséquent l'être est le plan le plus fondamental pour le *Dasein*. C'est seulement en faisant l'expérience de l'être que le *Dasein* s'accomplit tel qu'il est, c'est-à-dire comme ouverture, comme extase. Et aussi longtemps que l'être ne se montre pas au *Dasein*, la vie quotidienne s'appauvrit dans l'objectivité et la certitude de la représentation.

Il y a le *Dasein* (le questionnant), il y a l'être (le questionné) et il y a le processus de questionnement (le questionnement). Le *Dasein*, le questionnant, se règle sur l'être, le questionné. Autrement dit, le questionné (l'être) détermine le questionnement. De ce fait, poser la question de l'être, c'est que déjà l'être nous parle, c'est que nous avons déjà une entente de l'être, ce que Heidegger appellera une entente pré-ontologique.

Alors dans le questionnement s'établit un rapport entre le *Dasein* (le questionnant) et l'être (le questionné), un rapport où le *Dasein* est réglé sur l'être. Ainsi il y a une unité à partir de quoi il est impossible pour Heidegger de séparer le sujet de l'objet. Il n'y a pas de juxtaposition, mais une intimité, un «toucher».

Le but du questionnement est de saisir le sens de l'être. Si le questionnement et le questionnant se règlent sur le questionné, en l'occurrence l'être, alors il s'agit de laisser l'être tel qu'il est en lui-même. Il s'agit de laisser parler et d'écouter. L'être ne s'entend que lorsqu'on pose la question de l'être. Dans la question, dans le rapport intime entre le *Dasein* et l'être, l'être parle et se montre. Dans cette monstration, l'être est ouvert à lui-même. À cet égard, nous pouvons parler du caractère auto-référential de l'être, car dans le questionnement, l'être se réfère à soi. L'être apparaît à lui-même. Nous y reviendrons.

Mais pour que l'être se montre dans le *Dasein*, celui-ci doit connaître sa plus grande possibilité, c'est-à-dire son ouverture à l'être par la question de l'être. Ontiquement, le *Dasein* n'est jamais le même. Il est dans un perpétuel changement, mais ontologiquement, le *Dasein* aurait une identité: son ouverture à l'être. Avec l'expérience de l'être, qui est la question de l'être, le *Dasein* maintient un arrière-fond qui traverse tous ses rapports quotidiens. Avec le processus du questionnement l'être devient présent au *Dasein*, l'être devient le sujet et le *Dasein* devient l'objet ou le lieu de l'être. Mais pour que l'être parle, il faut que le *Dasein* se départisse de ce qui occulte l'être et le soi-même.

Puisque le *Dasein* est défini par le souci qui entraîne le *Dasein* à se perdre parmi les choses, le *Dasein* est éloigné de son être primordial: «l'étant que nous sommes chaque fois nous-mêmes est ontologiquement ce qui est le plus éloigné»³⁴⁵. Ontologiquement, être-jeté signifie que le *Dasein* est accablé par le présent, par l'actualité, ce qui le coupe de ses projets, de l'avenir, et de ce fait, le sépare aussi du passé. Avec la préoccupation du présent, il n'y a plus de cercle, de circularité de l'existence. Par l'accablement du présent, le sens de l'être est recouvert, et par conséquent, tombe dans l'oubli. Alors le *Dasein* s'en tient à l'opinion publique des choses, à partir de quoi l'être est compris en termes de ce qui est présent rendant méconnaissable le phénomène de la compréhension qui est temporelle.

Le *Dasein* en arrive à briser ce charme du présent en s'exposant lui-même à la possibilité la plus grande, la possibilité de ne pas être, d'être absent: la mort. Le *Dasein* parvient à sortir de la plénitude du présent en s'exposant à l'absence totale, au vide. Face à ce néant, le *Dasein* redécouvre la possibilité pour l'être qu'il est. En correspondance avec cette démarche existentielle, il revient à la compréhension de briser également ce charme de la métaphysique et du présent pour en arriver à saisir l'être en termes de temporalité. Dans cette herméneutique s'opère une violence, car l'interprétation qui est l'ouvrage de l'être-jeté est un processus de renversement: un renversement de l'opinion courante et de la métaphysique. «Dégager l'être

³⁴⁵ Heidegger, *Être et temps*, p. 371; GA 2, p. 311.

original du *Dasein* réclame en revanche qu'il lui soit extorqué à contre-courant de la tendance au dévalent qu'a l'explication ontique aussi bien qu'ontologique»³⁴⁶. L'être possède une tendance naturelle à se cacher. C'est contre cette tendance que doit opérer le travail herméneutique qui devient un travail de libération et un travail contre nature. Mais cette violence de l'herméneutique est également naturelle, car elle est dictée par la structure même de l'être qui aime se dissimuler. D'où pour Heidegger l'importance de la phénoménologie qui signifie laisser montrer ce qui primordialement se cache et demeure caché derrière ce qui est manifeste.

Puisque l'être est sujet à l'oubli, *lethe*, il s'agit de conquérir l'être «en luttant contre sa propre tendance à se dissimuler»³⁴⁷. À cette violence, correspond aussi le devoir d'une destruction de l'histoire de l'ontologie. Ici destruction veut principalement signifier «renouer avec les expériences originales dans lesquelles avaient été atteintes les premières... déterminations de l'être» sans vouloir «une brutale mise en pièces de la tradition ontologique»³⁴⁸. «Bien loin de vouloir enterrer le passé dans le nul et non avenu, la désobstruction a une intention positive», celle de «repérer les limites qui lui sont données»³⁴⁹.

Déconstruction, *Abbau*, signifie démanteler tout l'appareil de surface qu'on a posé au-dessus d'une expérience originaire. Déconstruire signifie avant tout une répétition, *Wiederholung*, de l'être. Sa fonction est positive. Il s'agit de redécouvrir, sous les accumulations métaphysiques où l'être est interprété en termes de présent, l'être du *Dasein* comme temporalité. Bref, déconstruction, phénoménologie et herméneutique font le même travail: une répétition d'une expérience originaire, c'est-à-dire élever la compréhension pré-ontologique de l'être à des

³⁴⁶ Ibid.

³⁴⁷ Ibid.

³⁴⁸ Ibid., p. 48; GA 2, p. 22.

³⁴⁹ Ibid., p. 49; GA 2, p. 23.

concepts ontologiques ou encore articuler ce que l'on comprend déjà: le sens de l'être comme temps.

D'une part, comme projet, le *Dasein* se dirige vers lui-même à partir du futur. D'autre part, le *Dasein* considéré comme être-jeté dans le monde, porte avec lui le passé. Ainsi le présent du *Dasein* se constitue à partir du futur et du passé qui ne s'opposent pas l'un à l'autre, mais se pénètrent réciproquement. Alors dans son projet le plus authentique le *Dasein* revient à lui-même, à ce qu'il a toujours été: une compréhension de l'être. C'est ce que l'on appelle «l'être circulaire du *Dasein*»³⁵⁰. Dans son mouvement vers le futur le *Dasein* revient à lui-même. Dans sa résolution comme marche vers la mort se montre l'être du *Dasein* qui, comme nous l'avons montré, n'a rien de substantiel. «Ontologiquement, le *Dasein* diffère fondamentalement de tout ce qui est là-devant et de tout ce qui est réel. Ce en quoi il 'consiste' ne se ramène pas à la substantialité d'une substance mais à la 'constance en soi' (*Selbständigkeit*) du soi-même existant dont l'être a été conçu comme souci»³⁵¹.

Bref, le *Dasein* consiste dans la constance en soi du questionnement lequel met en unité le questionné (l'être) et le questionnant (le *Dasein*). Avec ce questionnement le *Dasein* se pense comme relation à l'être, comme question: je suis une question. La question de l'être est la question de soi. Ainsi la question de l'être est la question même du commencement. La question de l'être fonde et limite l'être.

3.2 Le modèle auto-référential

À partir de l'analyse du souci, Heidegger dynamise le phénomène de l'unité de la totalité qu'est le *Dasein*. Le *Dasein* comme être-au-monde est une structure entière. Il est un tout

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 375; *GA* 2, p. 315.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 363; *GA* 2, p. 303.

structure³⁵² à dessein de lui-même, car «le *Dasein* a un genre d'être dans lequel il est mis devant lui-même et est découvert à lui-même en son être-jeté»³⁵³. Cette entièreté du *Dasein* se révèle être le souci³⁵⁴. Et c'est l'angoisse qui met à jour l'être du *Dasein* comme souci.

L'angoisse découvre le «présence» du *Dasein* comme pure ouverture. Cette «présence» met le *Dasein* en face de l'absence, de ce qu'il n'est pas. C'est la rencontre du néant, de la possibilité pour le *Dasein* de ne pas être. Mais cette «rencontre avec le néant n'est pas la fin mais plutôt le commencement»³⁵⁵, le fondement, c'est-à-dire qu'il est donné au *Dasein* de débiter³⁵⁶. L'angoisse nous met en présence d'un devant-quoi qui n'est pas un étant intérieur au monde et qui est complètement indéterminé³⁵⁷. Le devant-quoi n'est pas un «ici», un «là-bas». C'est un «nulle part». C'est «rien». En fait, «ce devant quoi l'angoisse s'angoisse est l'être-au-monde même»³⁵⁸, c'est-à-dire le *Dasein*. Alors l'angoisse rejette le *Dasein* vers son propre pouvoir-être-au-monde, sur le fait qu'il est un être qui se projette sur des possibilités. L'angoisse révèle le *Dasein* «comme être-possible»³⁵⁹. Elle met le *Dasein* devant son être-libre pour son pouvoir-être le plus propre. Dès lors, l'angoisse ramène le *Dasein* à lui-même, le tire de son dévalement. Avec l'angoisse, la «familiarité quotidienne tombe en miettes»³⁶⁰. Le *Dasein* est chassé de chez-soi pour se sentir «étranger». L'angoisse découvre que le «*Dasein*

³⁵² *Ibid.*, p. 229; GA 2, p. 180.

³⁵³ *Ibid.*, p. 229; GA 2, p. 181.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 231; GA 2, p. 182.

³⁵⁵ Richard Regvald, Heidegger et le problème du néant, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p. 16.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 40.

³⁵⁷ Être et temps, p. 235; GA 2, p. 186.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 136; GA 2, p. 187.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 237; GA 2, p. 188.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 238; GA 2, p. 189.

est toujours déjà «au-delà-de-soi»³⁶¹. Il est un «être-en-avance-sur-soi»³⁶². Ainsi il compte que sur lui-même en vu du pouvoir-être le plus propre. Mais pour qu'il y ait pouvoir-être, il faut un «pas-encore». «Il y a dans le *Dasein*, aussi longtemps qu'il est, chaque fois quelque chose qui reste encore en attente et qui est ce qu'il peut être et ce qu'il sera»³⁶³. «Il y a donc dans l'essence de la constitution fondamentale du *Dasein* un constant inachèvement»³⁶⁴. Autrement dit, tant «que le *Dasein* comme étant est, il n'a jamais atteint son 'entier'»³⁶⁵, car justement son être se détermine par «l'avance sur soi». Il est «chaque fois déjà son pas encore». Et étant donné qu'il est, le *Dasein* a à être, à «devenir lui-même ce qu'il n'est pas encore»³⁶⁶.

La possibilité extrême pour le *Dasein* est de ne plus être *Dasein*, c'est-à-dire avance ou ouverture: sa propre mort. C'est la possibilité «de renoncer à soi-même»³⁶⁷, au pouvoir-être, à l'avance-sur-soi, au pas-encore. «La marche d'avance découvre à l'existence le don de soi-même comme possibilité et brise ainsi toute sclérose sur l'existence déjà atteinte»³⁶⁸. Le *Dasein* ne peut exister qu'en marchant, qu'en avançant au-devant. Il est un chemin, un cheminement, un moment transitoire entre l'avenir et le passé. Il est toujours devant rien: un chemin qui mène nulle part. Il est «la liberté envers la mort»³⁶⁹.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 241; *GA* 2, p. 192.

³⁶² *Ibid.*, p. 241; *GA* 2, p. 192.

³⁶³ *Ibid.*, p. 286; *GA* 2, p. 233-234.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 289; *GA* 2, p. 236.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 290; *GA* 2, p. 236.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 297; *GA* 2, p. 243.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 319; *GA* 2, p. 264.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 319; *GA* 2, p. 264.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 321; *GA* 2, p. 266.

Ce faisant, le *Dasein* est expulsé du «on» et devient disponible à l'appel de la conscience. Comme dans l'angoisse devant la mort, l'appel de la conscience pousse le *Dasein* vers son pouvoir-être. «Le *Dasein* se trouve mis en présence de lui-même par une puissance supérieure à lui-même, et qui cependant n'est pas autre que lui-même»³⁷⁰. Le *Dasein* se met lui-même en présence de lui-même à partir de lui-même. C'est ce qui assure son caractère auto-référentiel. Mais il ne faut pas oublier que cette présence est toujours différée par l'ouverture de l'existence.

Cependant, le caractère de néant de l'être du *Dasein* ne va pas sans l'appel de la conscience. Il y a une co-appartenance. Dans l'expérience du rien au-devant du *Dasein* se fait entendre, dans le silence, un appel. La conscience morale comme appel donne «quelque chose» à entendre³⁷¹ qui brise notre relation au «on-dit quotidien». Elle interpelle le *Dasein* même «en vue du soi-même qui est le sien»³⁷². Par l'appel le «soi-même» est conduit à «lui-même». «Le *Dasein* dans la conscience morale s'appelle lui-même»³⁷³. Mais cet appel se fait entendre «contre toute attente et même contre notre volonté», c'est-à-dire que l'appel, même s'il vient du *Dasein*, le *Dasein* n'en est pas l'auteur. «L'appel provient de moi tout en me tombant dessus»³⁷⁴. C'est la raison pour laquelle l'appel «parle sur le mode étrange du silence»³⁷⁵. Bref, ce qui rend possible ontologiquement l'appel de la conscience morale est le souci. Le *Dasein*, en tant que souci, est celui qui s'angoisse dans l'être-jeté pour son pouvoir-être. «L'appel expose le *Dasein* à son pouvoir-être»³⁷⁶, c'est-à-dire que l'appel provient du souci et rend

³⁷⁰ Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 43.

³⁷¹ *Être et temps*, p. 325; *GA 2*, p. 269.

³⁷² *Ibid.*, p. 329; *GA 2*, p. 273.

³⁷³ *Ibid.*, p. 332; *GA 2*, p. 275.

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 334; *GA 2*, p. 277.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 337; *GA 2*, p. 280.

manifeste le souci comme structure auto-référentiale du *Dasein*. «Ententif à l'appel le *Dasein* laisse agir en lui le soi-même le plus propre à partir du pouvoir-être qu'il s'est choisi»³⁷⁷, c'est pourquoi, dans l'étrangeté du silence, «le *Dasein* se tient en union originale avec lui-même»³⁷⁸. Que ce soit avec l'anticipation de la mort, l'appel de la conscience ou le souci, «le *Dasein* 'est' en avance sur soi tout en se retournant en même temps sur son être jeté»³⁷⁹.

L'unité que forment le souci, l'existentialité, la facticité et l'être-en-déval constitue l'entièreté du tout structuré du *Dasein*³⁸⁰. Ainsi le souci se dévoile être la «constance en soi» du soi-même existant du *Dasein*. À même le phénomène du souci comme résolution en marche ou appel de la conscience, se révèle la temporalité. En fait, toutes les structures fondamentales du *Dasein* sont «temporelles et doivent se concevoir comme des modes de temporation de la temporalité»³⁸¹. C'est pourquoi il sera dit que «la substance de l'homme est l'existence»³⁸², l'ouverture sur un ne-pas. Le *Dasein* est essentiellement un être-en-dette, en manque. Il est une pure négativité, car constamment à-venir, ce qui donnera une primauté à l'avenir. L'être du *Dasein* est la temporalité. «La temporalité se révèle comme le sens et le visage propre du souci»³⁸³. Autrement dit, «le *Dasein*, pour autant qu'il est en train d'être, s'en vient toujours déjà jusqu'à soi, c'est-à-dire est de tout son être à venir»³⁸⁴, mais cet «à-venir» effectue un retour attentif sur l'avoir-été le plus propre. Il y a un jeu de renvoi entre l'avenir et l'avoir-été. Ce jeu est une sorte de phénomène unificateur que Heidegger nomme comme étant la

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 346; *GA* 2, p. 288.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 344; *GA* 2, p. 286-287.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 349; *GA* 2, p. 291.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 376; *GA* 2, p. 316-317.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 364; *GA* 2, p. 304.

³⁸² *Ibid.*, p. 374, 392; *GA* 2, p. 324-332.

³⁸³ *Ibid.*, p. 386; *GA* 2, p. 326.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 386; *GA* 2, p. 325.

temporalité³⁸⁵. Le *Dasein* est un étant concerné essentiellement par son être. Il y va dans son être de cet être même. «Le souci assure l'unité structurale du déploiement de la transcendance»³⁸⁶.

La constitution du sujet est inséparable du processus de l'existence comme être en avance-sur-soi, comme souci, bref, du processus de la dépossession de soi à travers la temporalité comme extase. Cependant cette dépossession de soi n'arrive pas à un sujet qui à l'origine s'appartiendrait. L'original n'a pas le caractère de la possession de soi. Au contraire, la «temporalité est l'«hors-de-soi» original en et pour soi-même»³⁸⁷. La temporalité est le sujet qui se vise à partir de son propre processus de temporisation. Comme le remarque Michel Haar: «Il semble qu'il y ait une autonomie de l'autoproduction du temps originaire»³⁸⁸. Quant à nous, nous disons qu'il y a une auto-référentialité.

Ainsi, le *Dasein* comme «le créateur avance dans ce qui n'est pas dit et fait irruption dans ce qui n'est pas pensé»³⁸⁹, et cela pour la raison que «tout projet -et, par conséquent, même l'activité 'créatrice' de l'homme- est jeté, c'est-à-dire déterminé par la dépendance à l'égard de l'étant en totalité que le *Dasein* subit toujours»³⁹⁰: la temporalité. Si l'homme exerce une activité artistique c'est qu'ontologiquement il est foncièrement un être créatif. Autrement dit, il est créatif parce que la temporalité qui est le sens de son être est créatrice. Le *Dasein* parce qu'il est un être de temporalité et de créativité est un être extatique. Il est toujours hors de soi se défaisant et s'oubliant. Le *Dasein* est un être de transition entre deux néants, entre le passé

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 386; *GA 2*, p. 326.

³⁸⁶ Richard Regvald, *op. cit.*, p. 48.

³⁸⁷ *Être et temps*, p. 389; *GA 2*, p. 329.

³⁸⁸ Michel Haar, *Op. cit.*, p. 60.

³⁸⁹ M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, Tel, 1967, p. 167.

³⁹⁰ M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 291; *GA 3*, p. 299.

et l'avenir. Il est un être qui passe, quelque chose vers quelque chose, εκ τινοϋ εις τι. Il est un être de passage, un être métaphorique. Il est temps. Il est ouvert sur le ne-plus et sur le pas-encore. Il est toujours autre. La temporalité en tant que transcendance, est l'apérité, *Offenheit*. Le phénomène du temps est lié à la structure elle-même du *Dasein*³⁹¹. Comme le remarque Françoise Dastur:

«Le *Dasein* est un étant qui est sur le mode du dépassement de soi, sur le mode de l'επεκεινα, et c'est la raison pour laquelle l'ipséité du *Dasein*, loin de renvoyer à un noyau substantiel d'où jaillirait la transcendance, se fonde sur la transcendance elle-même qui en est la condition de possibilité. Or ce qui rend possible la transcendance caractéristique du *Dasein*, c'est le caractère ekstatique du temps....»³⁹².

Puisque la transcendance constitue l'ipséité³⁹³, la subjectivité ne peut pas se comprendre autrement que comme temporalité. La temporalité et la subjectivité, comme le dit W. Schulz, sont interchangeables³⁹⁴. Le temps se comprend à partir de la subjectivité et la subjectivité se meut toujours déjà dans l'horizon de la temporalité. Les trois temps que sont le futur, le présent et le passé sont compris à partir du souci comme extase de la temporalité.

L'humain est un être de créativité parce que l'existence qu'il est lui-même est créatrice. Cette créativité constitue une cohésion, forme une totalité, une unité qui n'est pas une abstraction mathématique indivisible, mais une constellation, un réseau, un tissage qui dans sa propre manifestation donne naissance à sa propre existence. Nous retrouvons cette structure auto-référentiale dans la pensée de Spinoza dans la mesure où la Nature elle-même est à la fois

³⁹¹ M. Heidegger, Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Paris, Gallimard, 1985, p. 306; GA 24, p. 360.

³⁹² Françoise Dastur, *La constitution ekstatique-horizontale de la temporalité chez Heidegger* in Heidegger Studies, vol 2, 1986, p. 100-101.

³⁹³ M. Heidegger, *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»* in Questions 1, Paris, Gallimard, 1968, p. 106, 133-134, 143; GA 9, p. 138, 157, 164.

³⁹⁴ W. Schulz, Ich und Welt, Pfullingen, Neske, 1979, p. 254.

Naturante, c'est-à-dire créatrice, et Naturée, c'est-à-dire créée³⁹⁵. Spinoza conçoit Dieu ou la Nature, *Deus sive Natura*, comme *natura naturans*, comme une substance infinie dont la vie propre consiste à se déployer dans ses attributs et ses modes. Pour Spinoza il n'y a qu'une substance qui se montre à partir de deux attributs: la pensée et l'étendue. Ainsi on peut dire qu'il s'agit d'une conception moniste de la réalité. La substance c'est la totalité des attributs même si nous en connaissons seulement que deux. Les attributs sont immanents à la totalité. Le principe de la créativité se trouve dans la nature elle-même sans avoir besoin de chercher ailleurs, c'est-à-dire, pour Spinoza, dans un Dieu transcendant. Nous dirons que l'existence créatrice est l'unité du pôle mimétique et du pôle expressif formant ainsi une totalité.

C'est une totalité fondée sur la non-vérité, sur la négativité; et non sur la plénitude qui engloberait tout. Au contraire, parce qu'elle est marquée par le manque, elle exige la communication, l'apérité, l'ouverture à l'Autre. Elle est recherche de la créativité. Même si la totalité du mouvement auto-référentiel est opérationnelle à partir d'un manque, il n'y a pas de dualité. Blumenberg, à propos de Parménide, a bien vu que «l'être 'est', en tant que nature, de son propre accord (et non en vertu de son opposé)»³⁹⁶. Il y a un mouvement vers l'être, mais cette aventure émerge d'une communauté avec l'être qui déjà octroi au sujet son ouverture à l'être, de sorte que l'être par la médiation du sujet se vise lui-même. C'est une totalité changeante et toujours ouverte. L'auto-référentialité est le processus constitutif de la créativité elle-même, la consistance du mouvement qui affecte la totalité changeante et ouverte. On pourrait dire que la totalité authentique est celle qui est infinie, toujours en mouvement. Elle est un pas de danse entre la création et la destruction. Comme le remarque Gadamer: «La totalité n'est cependant pas une objectivité qui se laisserait déterminer»³⁹⁷.

³⁹⁵ Spinoza, *Ethique* in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1954.

³⁹⁶ Hans Blumenberg, *Light as a Metaphor for Truth* in David M. Levin (Ed), *Modernity and the Hegemony of Vision*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 32.

³⁹⁷ H.G. Gadamer, *Autoprésentation* in *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996, p. 58; *Selbstdarstellung* in *GW 2*, p. 506.

Si la totalité fermée et pleine est impossible, ce n'est pas seulement en raison de l'impossibilité de couvrir dans l'entier la richesse infinie du champ empirique, c'est plutôt dû au fait que chaque nouveau pas, chaque nouvelle avancée ajoute quelque chose de nouveau qui vient modifier la configuration du sens. Derrida utilise le concept de jeu en tant que substitution infinie «dans la clôture d'un ensemble fini»³⁹⁸. Dès lors, cette totalité n'a rien de statique. C'est un mouvement de transcendance, d'auto-dépassement. C'est un mouvement auto-référential. Auparavant, nous parlions de danse. Ce mouvement trace un cercle qui ne se rejoint jamais, qui se manque toujours, mais qui à chaque fois qu'il se croise, se cherche, se séduit. Il tente de former un couple, une unité. C'est le temps d'*eros*, le temps de l'accouplement, ce temps qui donnera naissance à une altérité, à une transformation du tout marquée par la séparation, la division, donc par la reprise du mouvement, et ainsi de suite *ad infinitum*.

Ce mouvement de retour est inhérent à l'activité philosophique. Wittgenstein dans ses *Cours de Cambridge* dit: «La seule façon de faire de la philosophie est de faire toute chose deux fois». Si le philosophe doit reprendre constamment son travail, c'est qu'il travaille, contrairement au scientifique, sur un fond évanescent, un fond sans fondement. «En philosophie nous n'établissons pas de fondations, nous mettons en ordre une pièce et, pour ce faire, il nous faut toucher chaque chose une douzaine de fois»³⁹⁹. Comme le dit Heidegger, la marche d'avance, en tant que mouvement, «brise ainsi toute sclérose sur l'existence déjà atteinte»⁴⁰⁰. C'est la raison qui fait que la totalité en mouvement n'est pas totalisante, mais questionnante. Dans son propre inachèvement elle laisse en suspend, elle laisse ouverte la question sans prendre position, sinon une position provisoire.

³⁹⁸ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 423.

³⁹⁹ L. Wittgenstein, *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1930-1932*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980, Lecture B I, 6, p. 24.

⁴⁰⁰ M. Heidegger, *Être et temps*, p. 319; *GA 2*, p. 264.

Le mouvement de la totalité auto-référentiale de l'existence créatrice est le mouvement de l'entre-deux. Cet entre-deux, Watzlawick le nomme l'autonomie. L'autonomie est cette manière de rester à l'écart des conflits qui mettent en opposition l'assertion d'une idée et sa négation. L'humain autonome sera celui qui, n'étant ni pour ni contre, ne s'engagera «pour aucune des deux parties opposées»⁴⁰¹. Le mouvement auto-référential c'est l'art de la danse, l'art de se mouvoir et de demeurer en équilibre dans l'entre-deux, dans le vide. T.S. Eliot a reconnu l'entre-deux comme le point immobile ou tranquille, «*still point*»:

*«At the still point of the turning world. Neither flesh nor fleshless;
Neither from nor towards: at the still point, there the dance is,
But neither arrest nor movement. And do not call it fixity,
Where past and future are gathered. Neither movement from nor towards,
Neither ascent nor decline. Except for the point, the still point,
There would be no dance, and there is only the dance»⁴⁰².*

L'autonomie ou l'auto-référentialité c'est ce mouvement, ou cette danse, laissé à lui-même. Les Grecs ont pensé ce mouvement ou ce processus de transformation autonome: φύσις. Ce laisser-être laisse être en lui les deux pôles constitutifs de la créativité que sont le pôle mimétique et le pôle expressif. Avec ce mouvement de la créativité nous apprenons à respecter Autrui, notre environnement, la nature, tout ce qui existe. Alors, le mouvement de la totalité auto-référentiale de l'existence créatrice n'opère jamais de changement radical en faisant *tabula rasa* de son passé. Ce mouvement il faut le penser à partir du concept de *Aufhebung* tel qu'utilisé par Hegel où est impliqué dans une coappartenance la suppression, la conservation et le dépassement. Réorganiser la vie en imposant un modèle rationnel qui ne prendrait pas en compte le passé serait un acte de violence qui menacerait l'intégrité du mouvement de la totalité auto-référentiale de l'existence créatrice.

⁴⁰¹ P. Watzlawick, *L'imparfaite perfection* in Watzlawick (Dir.), L'invention de la réalité, Paris, Seuil, 1988, p 189.

⁴⁰² T.S. Eliot, Four Quartets, London, Faber and Faber, 1944, p. 15.

La métaphore est le modèle que Blumenberg utilise pour mieux saisir l'aventure de l'existence. La métaphore est le modèle que Ricoeur utilise pour faire comprendre ce qu'est la compréhension. *Cum-prehendere* c'est raccorder quelque chose à quelque chose d'autre et les tenir ensemble dans une unité. L'humain est métaphore, c'est-à-dire un jeu à partir de quoi surgit un monde nouveau. À partir d'un support matériel apparaît une musicalité (Malherbe). Qu'est-ce que la métaphore? Elle crée de l'inconnu ou du nouveau à partir du connu. Elle est créatrice à partir de l'intelligence de ce qui est passé et présent. Elle est expressive à partir d'une *mimésis*. En ce sens elle raccorde les deux paradigmes (mimétique et expressif). Elle est fondatrice d'unité et de cohérence, de synchronicité et de diachronicité. Pour le sujet humain il s'agit de se laisser aller, de se laisser porter par la totalité en mouvement auto-référentiel, par le processus de la métaphore qui nous ouvre sur l'avenir, mais à partir de la culture, de la permanence de ce que nous avons créé, à partir de notre mémoire, la mémoire de la créativité. Ainsi ce que l'on vise rejoint le point de départ. La créativité visée rejoint la créativité passée à partir du processus même de la créativité. C'est que nous nommons le caractère auto-référentiel ou herméneutique de la créativité. Nous ne partageons pas la position de Dilthey qui cherche dans les signes extérieurs une vie psychique, mais la position de Blanchot qui voit dans l'art le renouvellement de son origine⁴⁰³.

Cette créativité est l'essence de l'humain, ce qui rend celui-ci un être de corrélation, de résonance. L'humain est le lieu de l'harmonisation, le lieu dans lequel les opposés coïncident (Nicolas de Cues parle de «*coïncidentia oppositorum*») à partir du processus de *Gelassenheit* qui s'exprime dans la métaphore dans la mesure où celle-ci est un mouvement circulaire: la totalité en mouvement auto-référentiel. En raison de ce mouvement circulaire ouvert, l'humain est un être qui répond à sa propre altérité, qui réagit à sa propre activité, à sa propre créativité. S'il y a créativité, c'est que la créativité est une réaction face à l'indétermination de la temporalité ou une lecture du vide. La permanence du sujet ou la substance du sujet est l'acte de création qui est un acte fondé sur le vide, car sans vide il n'y aurait pas de création. La

⁴⁰³ M. Blanchot, *L'amitié*, Paris, Gallimard, 1971, p. 9.

création est, dans son pôle mimétique, *creatio ex nihilo*, mais aussi, dans son pôle expressif, une transformation de ce qui existe déjà (Aristote). Ceci fait de l'humain un être de correspondance, non pas au sens d'adéquation, mais au sens où il est celui qui répond à sa propre activité créatrice. Ainsi nous voyons très bien que la responsabilité se fonde sur une anthropologie.

L'humain est un être de compréhension. Il est celui qui se tient entre deux positions, qui maintient l'équilibre (la justice) entre deux positions. Par conséquent, il n'endosse jamais ceci ou cela, mais un peu de ceci et un peu de cela. La position du milieu, du juste milieu, est une position précaire et difficile. Se tenir aux extrémités, c'est beaucoup plus facile. C'est dogmatique et illusoire. Dans la position du milieu nous reconnaissons qu'il n'y a pas de réponse, mais seulement une question: est-ce bien cela? Ceci nous contraint à la prudence, à l'écoute, à la vigilance, à prendre son temps et à laisser être. Comprendre ou être soi-même, c'est saisir avec l'intelligence de la totalité en mouvement auto-référentiel. C'est savoir qu'une position n'est qu'une station sur le chemin de la totalité en mouvement auto-référentiel. Toute fixation ou réification dans le devenir de la totalité en mouvement auto-référentiel nous sclérose faisant de nous des êtres moins créatifs et moins compréhensifs. Ultérieurement nous verrons aussi que ce manque de mouvement auto-référentiel dans la compréhension entraîne la maladie.

Comprendre c'est l'habilité de passer d'une position à une autre, d'un jeu de langage à un autre jeu de langage. C'est être, pour reprendre un titre de Malherbe, un «nomade polyglotte»⁴⁰⁴. C'est l'aptitude à vivre dans un monde pluraliste. Comprendre c'est naviguer entre deux continents, entre un port d'attache et un port d'arrivée, entre une mémoire et un projet. Depuis Heidegger, nous savons qu'il n'y a pas de projet sans mémoire et de mémoire sans projet. Comprendre c'est avancer vers l'inconnu tout en conservant un arrière-fond sur lequel prend appui notre élan. C'est l'opposé du vidéo-clip, de la vie qui se déroule dans la succession immédiate sans aucun lien entre chacun des instants. C'est le contraire de vivre à la merci de

⁴⁰⁴ Jean-François Malherbe, Le nomade polyglotte. Montréal, Bellarmin, 2000.

la contingence, sans nécessité, sans être porté par une mémoire et un projet, au gré du vent. L'être humain, comme une oeuvre d'art, est une métaphore, un mouvement de quelque chose vers quelque chose d'autre, ἔκ τινος εἰς τι, un mouvement qui vise l'avenir qui à son tour sollicite une répétition de soi, de ce qui a été, de sa possibilité la plus grande.

Nous avons vu que dans le pôle mimétique, le sujet est pure immanence tandis que dans le pôle expressif, il n'y a pas de «coïncidence de soi avec soi», que «tout l'humain est dehors»⁴⁰⁵. Il est un être de pure extériorité. Mais le sujet auto-référentiel n'est pas une identité fermée sur soi ni une ouverture infinie. Il est une transcendance dans l'immanence. Le sujet est un être d'immanence, mais une immanence déchirée par l'extériorité de la transcendance, transcendance qui appartient à l'immanence. Ainsi l'auto-référentialité n'est pas une auto-suffisance, mais une ouverture à l'altérité. C'est en répondant à l'altérité que se constitue l'auto-référentialité: la subjectivité.

De plus, nous pourrions affirmer que l'extériorité, le pôle expressif, vient jouer le jeu du *supplément dans la mesure où le supplément est le processus d'une nouvelle connaissance* agissant sur une connaissance antérieure, le pôle mimétique, donc sur une connaissance jamais totale ou suffisante, et par conséquent vient déstabiliser celle-ci. Mais s'il y a un jeu de suppléance, c'est que le pôle mimétique n'est jamais parfait. En lui-même, il appelle la suppléance ou l'interprétation⁴⁰⁶.

Nous retrouvons dans le mouvement auto-référentiel le rythme de l'esprit en tant que *pneuma*, souffle, un rythme scandé par l'inspiration et l'expiration, un mouvement de va-et-vient qui finit par donner une configuration débouchant sur une autre configuration, et ainsi de suite à l'infini. Ce qui rend possible le processus infini de la créativité ou encore l'ouverture, ce qui nous permet de parler de totalité en mouvement et non de totalité fermée, c'est la finitude. Chaque

⁴⁰⁵ E. Lévinas, Humanisme de l'autre homme, Paris, Fata Morgana, Biblio-essais, 1972, p. 96-98.

⁴⁰⁶ J. Derrida, De la grammatologie, Paris, Éd. Minuit, 1967.

configuration ou jeu de langage n'épuise jamais la source de l'inspiration. D'ailleurs celle-ci, selon le mot de Heidegger, se retire dans sa propre manifestation, de sorte que le retrait nous entraîne dans son sillage vers le silence, mais un silence éprouvé comme une plénitude. Dans un autre ordre d'idée, selon Wittgenstein ou Derrida, on ne peut jamais épuiser le contexte. Alors il y a toujours place à une nouvelle interprétation. L'humain est pris dans ce rythme. Comme le remarque Heidegger: «Rythme, ρυθμός, cependant, ne veut pas dire fleuve ou flux, mais bien jointure (*Fügung*). Le rythme est l'élément reposant qui ajointe et dispose la mise en chemin de la danse et du chant, et ainsi les laisse reposer en soi»⁴⁰⁷.

L'auto-référentialité de la créativité est une théorie du changement, mais un changement pensé selon un modèle de l'amendement, et non selon un modèle révolutionnaire. Ce modèle de l'amendement, c'est l'herméneutique où il s'agit de faire du nouveau avec du vieux (François Jacob), et non de façon arbitraire, c'est-à-dire révolutionnaire. Faire du neuf avec du vieux, c'est faire du recyclage, c'est donner un sens nouveau à ce qui existe déjà, ce qui va à l'encontre d'un certain mouvement écologique qui pense, en prenant une position mimétique, qu'on doit laisser la nature telle qu'elle est. L'herméneutique permet d'éviter les changements arbitraires, les changements qui ne rencontrent aucune limite. En fait l'auto-référentialité ne fonctionne qu'avec des limites, à un point tel qu'elle se donne elle-même ses propres limites.

Contrairement à la tradition, qui, depuis Descartes, nous a habitués à penser que l'humain était l'origine du sens, nous voudrions montrer que l'origine du sens c'est l'existence créatrice. L'existence créatrice se manifeste, et avec chaque manifestation, il y a une part de mimésis et une autre part d'expressivité. L'existence en l'humain se donne une représentation, mais dans sa propre représentation, l'existence se veut, elle se réfère à soi, dans un appel qui ne témoigne pas de sa pure présence, mais de sa trace vécue comme une force qui nous dépasse.

⁴⁰⁷ M. Heidegger, *Le mot in Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1976, p. 215; GA 12, p. 217.

Cette auto-référence n'est pas fermée par une représentation qui serait absolue comme chez Hegel. En raison du caractère de finitude de toute représentation, l'existence créatrice est appelée à répéter l'acte originaire de se représenter. Cette reprise de soi, c'est le temps. Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, disait que «le temps est un être dont toute l'essence est de faire voir».⁴⁰⁸ Cette reprise de soi se fait au moyen d'une reprise «d'un sens vétuste dans un sens nouveau»⁴⁰⁹. On pourrait désigner cette reprise comme un temps herméneutique qui est en fait un temps bricoleur dans la mesure où il s'agit de faire du neuf avec du vieux. Le temps recrée avec des résidus de construction. Toutes les manifestations viennent à l'apparaître avec une réserve (un retrait dirait Heidegger) qui anime la création de nouvelles manifestations. Toutes les manifestations nouvelles apportent avec elles un surplus qui ouvre à de nouvelles interprétations, à de nouvelles manifestations. C'est le surplus qui fait qu'il y a reprise, qu'il y a destruction et histoire. Donc, chaque manifestation est une métaphore dans la mesure où elle annonce une nouvelle manifestation à partir de ce qu'elle est (mimésis-expressif). Dans cette optique, on pourrait parler d'une manifestation comme d'un transfert de sens.

Il faut bien savoir que le mouvement auto-référentiel indique plus un chemin ou une trace qu'un but, car il fait toujours signe vers l'au-delà qui est une reprise et une continuité du mouvement, mais autrement. L'existence créatrice dans son processus auto-référentiel est un chemin, un acheminement vers elle-même et en elle-même. Heidegger, dans *Le principe de raison* remarque que: «Tout tient au chemin... nous sommes plus près du lieu recherché quand nous sommes en chemin et suivons une de ces voies que lorsque nous nous persuadons être arrivés à destination et n'avoir plus qu'à nous y établir»⁴¹⁰. Toute l'existence créatrice se tient dans un processus de cheminement qui reconduit à l'existence créatrice. Ce chemin nous fait tourner en rond.

⁴⁰⁸ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 157.

⁴⁰⁹ P. Ricoeur, *Lecture 2. La Contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, p. 351.

⁴¹⁰ M. Heidegger, *Le principe de raison*, p. 145: *GA* 10, p. 88.

Il trace un cercle. Selon Gadamer: «Parménide parlait déjà... de l'être en le comparant à une boule bien arrondie»⁴¹¹. Ce cercle, il ne faut pas le penser comme une fermeture, mais comme «une présence qui se déclôt»⁴¹² et qui assure ainsi l'unité du mouvement sans pouvoir identifier le commencement et la fin, la cause et l'effet.

Cette figure du cercle caractérise le mouvement auto-référentiel. C'est le pôle mimétique qui en raison de sa finitude (nous dirions sa perfection) se manque, donc se passionne pour lui-même donnant ainsi expression (le pôle expressif) à ce qui n'existe pas, à l'écart qui se crée entre les deux pôles et qui devient la condition même du mouvement auto-référentiel de la totalité. Ici, une longue citation de Derrida se justifie:

«Dès lors que le cercle tourne, que le volume s'enroule sur lui-même, que le livre se répète, son identité à soi accueille une imperceptible différence qui nous permet de sortir efficacement, rigoureusement, c'est-à-dire discrètement, de la clôture. En redoublant la clôture du livre, on la dédouble. On lui échappe furtivement, entre deux passages par le même livre, par la même ligne, selon la même boucle, 'Veillée d'écriture dans l'intervalle des limites'. Cette sortie hors de l'identique dans le même reste très légère, elle ne pèse rien elle-même... Le retour au livre alors est l'abandon du livre, il s'est glissé... dans l'espace neutre de la succession, dans le surplus de l'intervalle. Le retour alors ne reprend pas possession. Il ne se réapproprie pas l'origine»⁴¹³.

Ce faisant l'existence créatrice est le lieu ou le moyen de l'accord entre l'humain et le monde. L'existence créatrice fait le pont entre la subjectivité, la santé et l'éthique, entre le dire, le sentir, l'agir et le corps. Il faut savoir que cet accord entre l'humain et le monde s'établit à partir de l'existence créatrice. De plus, cet accord qui est un rapport à soi-même ne diffère pas du rapport à autrui. Sur le plan de l'éthique, en s'inspirant de Nabert, nous affirmons que le

⁴¹¹ H.G. Gadamer, *L'histoire des concepts comme philosophie* in La philosophie herméneutique, Paris, PUF, 1996, p. 133; GW, 2, p. 87-88.

⁴¹² M. Heidegger, *Pourquoi des poètes* in Chemins qui ne mènent nulle part, p. 362; GA 5, p. 301.

⁴¹³ J. Derrida, L'écriture et la différence, p. 430.

mal est une lésion de ce rapport auto-référential et sur le plan de la santé, nous montrerons que la maladie est une lésion dans l'existence créatrice, dans l'accord entre chacune des parties de l'auto-référentialité.

3.3 Le néant et le silence

Cependant, pour que le mouvement de la totalité auto-référentiale de l'existence créatrice se mette en oeuvre, il faut du vide, du néant. Même si Hésiode fait allusion au néant à travers la notion de chaos, nous pouvons affirmer que depuis le début de l'histoire de la philosophie la notion de néant est évacuée du questionnement philosophique. Elle est très peu réfléchie, car, comme l'a observée Descartes, elle ne possède aucune valeur explicative ou créatrice. Face à cette notion c'est l'horreur du vide, *horror vacui*.

Avec Anaximandre l'infini ou la béance se situe dans la relation réciproque, et non hiérarchique, entre la terre et le ciel. Donc, la béance primordiale n'est pas quelque chose qui surplombe les éléments, mais est inhérente au jeu qui existe entre les choses. Par contre chez Parménide, on ne peut pas connaître ce qui n'est pas. L'être est, les choses sont. En cela même que les choses sont, elles ne s'opposent pas. Les choses sont unies par l'existence pure. L'être dissout le devenir, le multiple. Tout est. L'être est absolu. Rien ne s'oppose à l'être. Même pas la pensée, car l'activité de penser et l'être sont le même⁴¹⁴. Ce qui s'oppose c'est la voie de la vérité et l'opinion. Le néant est l'opposé contradictoire de l'être. Il est la négation qui suit l'affirmation de l'être. Alors le concept du néant est un concept formel. Il n'a pas de portée ontologique. Il est seulement logique.

L'ontologie de Platon affirme une transcendance au-delà du sensible et au-delà de l'opinion en regard des Idées et de la science des Idées. L'être des choses c'est l'Idée. On comprend les choses par les Idées qui sont séparées de la réalité sensible et qui sont le modèle des choses.

⁴¹⁴ Parménide, *Frag. B 3* in Les présocratiques, p. 258.

Ce faisant, il sépare l'être du devenir. C'est une ontologie essentialiste. Mais il y a plusieurs Idées. Il y a un pluralisme ontologique. Platon exécute le parricide de Parménide. Platon transforme la notion de l'être. Il y a un passage du verbe être, *ἔσθαι* (Parménide), à l'être comme étant, *τὸ ὄν*. La question pour Platon c'est être-vraiment ou être-non-vraiment. Il affirme l'être comme ce qui est vraiment, comme ce qui est éternel.

Avec le *Sophiste*, Platon revient sur sa doctrine. L'ontologie se problématise en affirmant le non-être. Il s'agit de réfuter Parménide, à savoir que le non-être est. En fait, il s'agit de montrer la possibilité de l'erreur. Comment l'erreur est-elle possible? Mais avant de savoir ce qu'est le non-être, il faut savoir ce qu'est l'être. De l'être on ne peut dire que l'identité. Alors comment un même être peut-il être multiple? Comment une même chose peut-elle avoir plusieurs noms? Ainsi le non-être existe pour rendre compte de l'erreur et de la multiplicité. Platon distingue le *οὐκ ὄν* et le *μὴ ὄν*, le rien qui est l'autre du rien absolu, pour rendre compte du jugement négatif à partir du néant relatif. Platon rejette le néant absolu, il accepte l'existence d'un non-être relatif. Le non-être est sous un certain rapport⁴¹⁵. À l'être, il faut ajouter l'altérité. Ainsi le non-être constitue la différence. L'être comporte à la fois l'identité et l'altérité (le non-être). L'être n'est pas un absolu, il est mêlé de non-être. Mais l'altérité est un moins-être, ce qui fait que le non-être n'est pas le contraire de l'être, car le non-être participe à l'être. L'autre habite le même de l'être.

Chez Aristote la négation est au niveau de la proposition, au niveau de l'esprit qui nie. Pour Aristote, le non-être de Platon en est un de relation. Il faut distinguer la puissance de l'acte, car l'être se dit en puissance et en acte. Dès lors, l'être a plusieurs sens, ce qui crée un problème d'attribution. Comment attribuer à un même sujet plusieurs prédicats? Donc, l'être, contrairement à Parménide, n'a pas la nature d'une nature unique. L'être se dit aussi bien de la substance que des accidents. L'être est un concept qui se dit de tout par immanence à tout.

⁴¹⁵ Platon, *Sophiste* 241d.

L'être est ce qui est commun à toutes les choses. L'être et l'un sont les plus universels des prédicats et dépassent les catégories.

Le non-être se dit de chacune des catégories. La négation provient de l'esprit qui nie en formant une proposition négative. Il y a quatre modes d'opposition ou de jugement négatif. L'opposition des relatifs, des contraires, de la privation à la possession, l'affirmation et la négation. Dans l'opposition des relatifs, les relatifs se disent l'un de l'autre. Un terme est relatif dans la mesure où il se rapporte à un autre. Droite et gauche. Père et fils. Les termes relatifs ne sont pas vraiment des opposés. Dans l'opposition des contraires, les contraires sont dans le même genre mais sont exclus dans le même sujet. Froid et chaud. L'eau ne peut pas être froide et chaude en même temps. Dans l'opposition privative, la privation est dans la réalité. Exemple, l'aveugle. Dans l'opposition des contradictoires, la contradiction est le propre du discours qui nie un terme. La contradiction n'appartient pas à la réalité, mais, contrairement à Hegel et Marx, à l'intelligence.

La question demeure. Comment le changement est-il possible? Comment un être peut-il être tout en changeant? Le devenir ne vient pas de l'être en acte. Ceci donne raison à Parménide. Il y a un milieu entre être et n'être pas, et c'est la puissance. Entre être et ne pas être, il y a pouvoir être.

Chez Thomas d'Aquin, le néant c'est l'absence radicale. Le néant est l'opposé de l'être. C'est un concept formé à partir de l'être en autant que nous nions l'être. C'est la pure absence de toutes les choses existantes. Si chez Thomas d'Aquin l'existence est la perfection, chez Hegel l'existence est le niveau le plus bas. «L'être pur et le Néant pur sont donc identiques»⁴¹⁶. L'être est le néant, car il est tout à fait indéterminé. Il sera facile alors pour Bergson de concevoir l'idée de néant comme étant une pseudo-idée. C'est seulement un mot. Comme le

⁴¹⁶ Hegel, Wissenschaft der Logik I, Werke 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, p. 83.

remarque Frege à propos d'une proposition négative, un mot ou une proposition peut posséder du sens sans nécessairement avoir de référence.

Mais c'est à Heidegger que revient l'honneur d'avoir mis la problématique du néant à l'avant-scène de la réflexion philosophique⁴¹⁷. Le *Dasein*, en tant que souci, est en avant de lui-même. Mais cet avant ouvre le *Dasein* à sa possibilité extrême: la mort. Ceci signifie que le *Dasein* en anticipant résolument la mort, existe en vue de lui-même. Le sens de cette résolution anticipante réside dans la temporalité qui se temporalise selon trois extases qui sont l'avenir, le passé et le présent. L'avenir originaire est le mouvement par lequel le *Dasein*, en anticipant la mort, se projette en avant de lui-même et s'ouvre par conséquent à son propre pouvoir-être, tandis que le passé originaire est le mouvement par lequel le *Dasein* retourne à son être-été. Tant qu'au présent originaire, il est le mouvement par lequel le *Dasein*, à partir de l'avenir et du passé, découvre sa situation dans le monde. Ces trois extases du temps forment une unité dans la mesure où elles jaillissent simultanément. Ainsi la temporalité originaire exprime l'ouverture constitutive du *Dasein*, son «hors de soi» et son caractère de mise en projet. Le point crucial dans l'analyse de la temporalité chez Heidegger est que la mort fonde la temporalité. En fait, la temporalité et la mort son co-originaire. La temporalité repose sur la mort, sur le néant.

Dans *Sein und Zeit* la rencontre avec le néant ou avec le rien, *nichts*, ne se produit pas à partir de la pensée au sens traditionnel de penser quelque chose (un étant). Au contraire, cette rencontre se produit à travers une tonalité affective particulière qui est l'angoisse, car celle-ci ne s'angoisse pas devant une chose ou un événement qu'on pourrait nommer. Elle s'angoisse devant rien, devant ce qu'elle ne parvient pas à nommer, devant l'innommable, devant la pure transcendance de tout étant et de toute chose: devant l'être ou le néant. Ce néant n'est pas un vide absolu, *nihil absolutum*. L'angoisse détache le *Dasein* du monde en vidant ce monde de

⁴¹⁷ Déjà Maître Eckhart au XIV^{ème} siècle distinguait l'éant (*ih*) et le néant (*niht*), «und das niht was Got». Josef Quint, *Meister Eckhart deutschen Predigten, band II*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1971, p. 615; trad. Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart, Sermons, tome II*, Paris, Seuil, 1978, p. 188.

sa signification⁴¹⁸. C'est la version existentielle de Heidegger de l'*epochè* phénoménologique. Cette suspension de la signification du monde est une rencontre du monde comme tel sans nous placer hors du monde comme chez Husserl.

Avec le texte *Qu'est-ce que la métaphysique?* Heidegger reprend la problématique du néant là où Bergson l'avait laissée, mais à l'envers. L'humain cherche à connaître seulement ce qui est. Le rien ou le néant, c'est seulement le pur négatif et une chimère⁴¹⁹. Dès lors, l'humain à l'intérieur de sa recherche scientifique ne veut rien savoir du néant. Mais, justement, Heidegger s'interroge: «Qu'en est-il du néant?»⁴²⁰. Nous avons vu avec Aristote que «la négation est une opération de l'entendement»⁴²¹. Heidegger renverse l'hypothèse: «le néant est originairement antérieur au 'non' et à la négation»⁴²² de sorte qu'il devient possible de nier, justement parce qu'il y a du Néant.

Ce néant, qui permet la négation, se montre à nous dans l'angoisse où les choses reculent devant nous. Les choses existantes nous échappent. Constamment elles nous glissent entre les mains. Elles ne sont plus réductibles à une *Vorhandenheit*. «Dans le glissement de l'existant, il ne reste et il ne nous survient que ce 'rien'»⁴²³. C'est ainsi que «l'angoisse révèle le Néant», c'est-à-dire un Néant qui n'est pas séparé de l'existant dans son ensemble. Au contraire, «le Néant se présente *d'un seul et même coup* avec l'existant»⁴²⁴. Le rien ne sépare pas (*dia-*

⁴¹⁸ M Heidegger, *Ibid.*, p. 404; GA 2, p. 343.

⁴¹⁹ M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?* in Question 1, Paris, Gallimard, 1968, p. 51; GA 9, p. 106.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 52; GA 9, p. 106.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 53; GA 9, p. 108.

⁴²² *Ibid.*, p. 54; GA 9, p. 108.

⁴²³ *Ibid.*, p. 58; GA 9, p. 112.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 60; GA 9, p. 113.

balein), mais distingue ce qui est uni (*sym-balein*). Le rien est la fissure recollant les parties manquantes sans effacer le lieu de la brisure. Si le néant se présente avec l'existant, il faut ajouter que l'existant nous échappe, car le néant repousse l'existant. Cette activité de renvoi n'est pas un anéantissement ni une négation, mais un néantir, *das Nichts selbst nichtet*⁴²⁵. Ce néantir fait que l'existant nous apparaît dans son *étrangeté*, dans son altérité radicale. Ainsi le rien suscite un retour vers l'arrière à partir duquel il est possible de percevoir dans son entièreté l'existant. S'il y a de l'existant et non pas rien, c'est que le néantir du néant met le *Dasein* en présence de l'existant. C'est en raison du Néant que le *Dasein* peut aller vers l'existant. Ce Néant fait du *Dasein* un être de transcendance, de liberté. Mais puisque le Néant nous met en présence de l'existant, il se fait oublier et demeure ainsi caché.

Nous nous sommes servi de la temporalité du *Dasein* pour montrer le mouvement récursif inhérent à l'acquisition des connaissances, à la métaphore, à l'imagination, à l'herméneutique, et à la dialectique que l'on retrouve dans l'existence créatrice polarisée entre le pôle mimétique et le pôle expressif pour aboutir à la mort, au néant, au vide comme fondement de l'existence créatrice immanente à l'humain. La mort, le néant ou le vide devient la condition transcendantale de l'expérience de la créativité qu'est l'humain. Alors l'humain s'expérimente à partir de lui-même, à partir de ce qu'il n'est pas, à partir de sa négation, à partir de sa propre mort ou du néant. La mort ou le néant, il ne faut pas l'entendre comme une grande noirceur, mais plutôt comme un vide synonyme de béance, de brèche, d'intervalle, d'interstice, de fissure, de brisure, de craque, de réceptacle, de trou, d'agora, d'abîme, d'oubli, d'inactivité, de loisir, d'oisiveté, d'espace, d'ouvert, d'indétermination, d'immobilité, d'absence, d'écart, etc. Tout ce champ métaphorique du vide n'est qu'une taxinomie. Nous pourrions résumer cette expérience du néant comme une expérience de l'entre-deux. Mais cet entre-deux n'est pas isolable de ce qui l'entoure. Alors il désigne la réciprocité de ce qu'il met en place⁴²⁶. Heidegger dira que la *Contrée* met les choses en rapport l'une avec l'autre et toutes avec

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 61; GA 9, p. 114.

⁴²⁶ Daniel Sibony, *Entre-deux: L'origine en partage*, Paris, Seuil, 1991.

toutes⁴²⁷. La libre *Étendue*, mettant les choses en présence les unes des autres, les rassemble, les rapporte les unes aux autres et les fait revenir à elles-mêmes, à leur propre repos dans le Même⁴²⁸. À partir de la *Contrée*, toute chose revient à soi⁴²⁹.

Cependant, ce néant ou cette mise en jeu du mouvement auto-référentiel de l'existence créatrice se donne à l'humain seulement dans le silence. Le silence nous introduit sur la voie ou sur le vide qui relie les deux pôles de l'existence créatrice. À chaque fois que le mouvement auto-référentiel de l'existence créatrice se concrétise dans un discours, une action, un sentiment, dans une perfection marquée par la finitude, il y a reprise du mouvement, du jeu de la créativité. À chaque fois que tout est fait, tout retourne au vide du néant. On se tait. Victor Hugo dans *Les Orientales*: «Silence! Tout est fait. Tout retombe à l'abîme»⁴³⁰.

L'existence créatrice est silence, inaction et repos. Le silence demeure l'élément par excellence au niveau duquel le mouvement auto-référentiel se laisse percevoir. Comme l'indique Hannah Arendt: «Tous les mouvements, ceux du corps et de l'âme, ceux du langage et de la raison, doivent cesser devant la vérité. Le Vrai... ne se révèle que dans le silence»⁴³¹. En fait, le silence nous ouvre au silence, car la subjectivité profonde et le silence sont identiques.

C'est dans le silence que l'existence créatrice peut s'édifier. Cette édification est rendue possible seulement si l'humain renonce à se fermer ou à s'ouvrir complètement. Avec cette renonciation, l'humain est atteint par la présence de l'existence créatrice. Dans le renoncement de soi, s'opère une mise en chemin de l'existence créatrice. Dans ce silence, l'humain habite

⁴²⁷ M. Heidegger, *Sérénité in Question III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 193.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 221.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 192.

⁴³⁰ Victor Hugo, *Les Orientales*, Paris, Gallimard, coll. Poésie, 1964, p. 67.

⁴³¹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 50.

en poète. Il devient témoin d'une présence qui l'habite. Il devient celui qui soutient les opérations de la nature en tant qu'existence créatrice.

Le silence est à la fois le ton fondamental qui permet à l'humain d'être vigilant à la présence de l'existence créatrice, mais c'est aussi le caractère de l'existence qui touche l'humain. Le silence est à la fois un point de départ et un point d'arrivée, de sorte qu'il n'y a jamais eu de chemin parcouru, de progrès. Le silence est à la fois le sujet de l'expérience, l'objet de l'expérience et le processus par lequel le silence s'expérimente. Bref, il n'y a que du silence. C'est ce qui définit le caractère auto-référentiel de la totalité en mouvement de l'existence créatrice.

Le silence (le calme, la paix, la sérénité) n'est pas quelque chose de négatif. Il est la nature même de l'existence créatrice. Il est le fondement de l'existence créatrice; qui est silence. Le silence est auto-fondant.

Chez le Heidegger de *Sein und Zeit*, le Vrai, l'authentique ou le soi-même surgit à partir d'une expérience du silence. Ce silence se fait entendre comme un appel de la conscience. C'est une voix qui fait comprendre au *Dasein* qu'il a à être lui-même à partir de sa propre situation singulière. Mais cet appel, puisqu'il est sans contenu et qu'il ne s'exprime pas dans un discours articulé, est étrange et angoissant. «La conscience n'appelle qu'en silence», c'est-à-dire vient du silence de l'inquiétante-étrangeté⁴³². Le silence ne se fait entendre que dans le silence gardé. Le silence gardé révèle le soi-même qui est appel de la conscience, qui est résolution: qui est silence.

Le silence de l'appel en ramenant l'interpellant au silence retire celui-ci du on-dit⁴³³. La voix du silence dessaisit le *Dasein* du «on», *das Man*, et permet à celui-ci de faire l'écoute de l'être qu'il a à être soi-même. Dans le silence, c'est l'être du soi-même qui perce jusqu'au *Dasein*.

⁴³² M. Heidegger, *Être et temps*, p. 355; GA 2, p. 296.

⁴³³ *Ibid.*, p 334; GA 2, p. 277.

Et nous avons vu que ce soi-même est futur, donc un rien. Donc, devant ce rien angoissant, le *Dasein* garde le silence⁴³⁴. Ce n'est que sur le fond du silence que l'humain et le monde viennent à apparaître⁴³⁵.

Dans le silence, «l'homme devient la sentinelle du Néant»⁴³⁶. Il témoigne de la transcendance, de la métaphysique, c'est-à-dire du «passage» au-delà et au-dessus de l'existant. En tant que témoin, l'humain devient métaphysicien, une question qui dépasse l'existant, un voyageur qui voit et qui pourra ultérieurement raconter ce qu'il a vu. Il pourra raconter une histoire. Témoin, l'humain se fait mémoire. Nous y reviendrons. L'humain est témoin. Il est une personne qui peut fournir une attestation, car il se tient en tiers entre le pôle mimétique et le pôle expressif. Et en se plaçant en tiers, il soutient le jeu entre les deux pôles; le jeu de la créativité.

L'humain, étant celui qui porte un témoignage, n'intervient pas dans le jeu interactionnel de la créativité⁴³⁷. Il ne fait que prêter l'oreille. Il écoute. Dans l'écoute, advient la rencontre de l'altérité. Dans l'écoute, l'humain laisse venir à soi. Il laisse-être. Il ne fait que regarder, contempler. Il ne fait qu'accueillir. En tant que témoin, il est accueil. Pure réceptivité. Dans l'écoute, le sujet ne se fait pas auteur, ni fondement. Au contraire, dans l'écoute le sujet se désapproprie de soi, de ce qu'il connaît pour laisser venir l'inconnu, la nouveauté. Ainsi, il est ouverture première. Il entend l'inouï: ce qui peut le contredire. Dans l'écoute, il s'expose à sa propre réfutation. Cela fera dire à Gadamer que l'autre peut avoir raison⁴³⁸.

⁴³⁴ M. Heidegger, Qu'est-ce que la métaphysique?, Paris, Gallimard, 1951, p. 59; GA 9, p. 112.

⁴³⁵ B. P. Dauenhauer, Silence: The Phenomenon and Its Ontological Significance, Bloomington, Indiana University Press, 1980, p. 129.

⁴³⁶ M. Heidegger, Qu'est-ce que la métaphysique?, p. 66; GA 9, p. 118.

⁴³⁷ Nous verrons que cette non-intervention est déjà en soi une action.

⁴³⁸ H. G. Gadamer, La philosophie herméneutique, p. 230; GW 10, p. 274.

Le sujet n'est plus le maître. Dans le mot grec, *υπακουειν*, il y a une parenté entre obéir et écouter. Alors le sujet, dans l'exercice de l'écoute, obéit en toute humilité. Dans cette obéissance, le sujet ne s'y recueille pas dans la présence à soi. Il sort de lui-même pour accueillir une expérience qui déborde la conscience de soi. Comme l'écrit Christian Bobin dans *Tout le monde est occupé*: «Il a écouté comme écoutent tous les enfants du monde, en se faisant oublier»⁴³⁹. Dans l'écoute, le sujet ne pose pas de question pour trouver des causes. Il reçoit l'altérité telle qu'elle est. Après tout, et selon Heidegger dans son commentaire sur le principe de raison de Leibniz, «la rose est sans pourquoi». Ainsi, le sujet établit un nouveau rapport aux choses et aux gens. Ce rapport n'est plus celui de la raison suffisante ou de la causalité. Ce rapport n'est pas un rapport épistémologique, mais esthétique⁴⁴⁰. C'est un rapport à partir duquel on laisse-être, *Gelassenheit*⁴⁴¹.

Pour conclure, la notion de vide ou de néant, qui s'expérimente dans le silence et l'écoute, et à partir duquel l'existence créatrice dans sa totalité en mouvement arrive à soi-même, nous amène à comprendre que l'expérience de la créativité comme expérience métaphorique, herméneutique, dialectique et temporelle n'est pas une expérience personnelle. Avant d'être «mon» expérience, c'est l'existence créatrice qui s'expérimente elle-même. Ainsi, le sujet est essentiellement un être qui laisse être et qui se laisse porter. Nous sommes bien éloignés de l'autonomie entendue comme la volonté de faire ce que l'on veut sans égard pour l'altérité.

Il n'y a pas d'expérience de soi sans le silence. Dans le silence, et l'écoute adjacente, les choses, les êtres et les événements viennent à nous. Ce n'est pas le sujet qui va vers ceux-ci. La question n'est pas de construire l'expérience, mais de la laisser advenir, être et passer. Imposer une expérience, c'est faire un acte de violence.

⁴³⁹ Christian Bobin, *Tout le monde est occupé*, Paris, Mercure de France, 1999, p. 85.

⁴⁴⁰ Nous y reviendrons.

⁴⁴¹ Maître Eckhart a introduit le terme de *Abegescheidenheit* qu'on traduit par le terme de détachement.

Chapitre quatre

4. Les modes de la subjectivité

4.1 Introduction

Pour que le mouvement de la totalité auto-référentiale de l'existence créatrice devienne manifeste, c'est-à-dire pour que le sujet qui écoute et qui observe puisse devenir son propre objet d'observation, il faut que l'existence créatrice s'offre des modes d'apparition. Si la source ou le sujet de la créativité est le silence, et si le processus de la créativité est le mouvement de la totalité auto-référentiale, l'objet de la créativité est l'univers manifeste: la corporéité, le sentir, l'agir et le dire.

Comme Spinoza, nous affirmons qu'il n'y a qu'une seule substance indivisible, Dieu, consistant en une infinité d'attributs où il ne peut y avoir de hiérarchie ontologique. Ainsi, pour nous, le mode du corps, du sentir, de l'agir et du dire sont égaux. Aucun de ces modes n'aurait un rapport privilégié à la subjectivité. Si pour Spinoza, la substance n'est pas antérieure à ses attributs, nous affirmons qu'il en va de même pour la subjectivité. La subjectivité est co-originale à ses propres modes d'existence. La subjectivité se réalise dans la diversité selon ses modalités. En fait, les modes de la subjectivité assurent le processus d'auto-réalisation et d'auto-manifestation de la subjectivité, car comme le dit Aristote, «la nature humaine ne se suffit pas pleinement à elle-même pour l'exercice de la contemplation»⁴⁴². Il lui faut un corps, et nous ajoutons un sentir, un agir et un dire, et ceux-ci en santé. Autrement dit, pour reprendre les mots de Merleau-Ponty, si l'âme «ne dispose d'aucun moyen d'expression, -il faudrait plutôt dire: d'aucun moyen de s'effectuer, -cesse bientôt d'être *quoi que ce soit*, cesse en particulier d'être âme»⁴⁴³.

⁴⁴² Aristote, Éthique à Nicomaque, X, 9, 33-34.

⁴⁴³ M. Merleau-Ponty, La structure du comportement, Paris, PUF, 1942, p. 226.

La subjectivité ne subsiste pas à l'état pur. Elle est toujours encadrée dans des modes de manifestation. Pour que le sujet ne soit pas seulement une réalité évanescence, diffuse et éparpillée, il lui faut d'être intégré. Montaigne dit: «de même il semble que l'âme ébranlée et émue se perde en soi-même, si on ne lui donne prise; il faut toujours lui fournir d'objets où elle s'abutte et agisse»⁴⁴⁴. Le corps, le sentir, l'agir et le dire viendront structurer le sujet en lui donnant des limites. Ces limites, il faut les penser comme quelque chose qui permet au sujet de se ressaisir. Par contre, si les modes de la subjectivité structurent le sujet, le sujet ne se réduit pas à ces modes. Le sujet demeure autre que ses modes. Il témoigne de ses propres modes de manifestation. Il est témoin. Comme le remarque Foucault: «En un sens, l'homme est dominé par le travail (*agir*), la vie (*corps*) et le langage (*dire*)⁴⁴⁵: son existence concrète trouve en eux ses déterminations: on ne peut avoir accès à lui qu'au travers de ses mots, de son organisme, des objets qu'il fabrique»⁴⁴⁶. L'humain se définit par ce qu'il dit, par ce qu'il sent, par ce qu'il fait et par le corps qu'il est. Dès lors, le sujet prend conscience de lui-même qu'en se projetant dans un dire, dans un sentir, dans un agir et dans un corps. Une expérience qui n'arrive pas à s'objectiver dans un dire, dans un sentir, dans un agir et dans un corps demeure évanescence. C'est une expérience qui manque d'existence. Ces modes de la subjectivité sont ce sans quoi l'humain n'aurait pas l'expérience de la créativité, du mouvement de la totalité auto-référentielle.

Parce que notre condition humaine est incarnée, notre connaissance du réel est conditionnée par notre insertion corporelle dans le monde, par notre constitution biologique et par notre situation culturelle dont le langage représente le facteur le plus important. Dans un langage heideggerien, nous disons que l'être humain est un être jeté dans la corporéité, dans l'agir, dans le sentir et dans le dire.

⁴⁴⁴ Montaigne, Essais I, chap. IV, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1965, p. 70.

⁴⁴⁵ C'est nous qui ajoutons ce qui est en italique.

⁴⁴⁶ M. Foucault, Les mots et les choses, p. 324.

Nous avons pu déceler dans *Sein und Zeit* le caractère interrogatif de l'essence de l'humain. Il ne faudrait pas croire cependant que cette essence est unidimensionnelle. L'existence de l'humain n'est pas une réalité d'un seul tenant. Au contraire elle présente des possibilités et des dimensions multiples, et cela pour chacun des modes de la subjectivité, en raison du caractère historial de l'humain. «Historialité veut dire la constitution d'être qu'est l'«aventure» (*Geschehen*) du *Dasein*»⁴⁴⁷, et qui rend possible différentes histoires du monde, différentes projections. L'humain «s'historialise» ou s'actualise dans ces diverses histoires.

À partir de l'historialité, qui s'enracine dans la temporalité, se met en branle des tâches historiques multiples, des histoires au pluriel. Avec chacun des événements en tant qu'aventure fondatrice se distinguent des contenus différents et singuliers. Le contenu événementiel, c'est-à-dire ce qui se passe dans l'homme et pour l'homme est singulier. Dans un langage emprunté à Wittgenstein, on pourrait affirmer que chaque contenu événementiel est un jeu de langage.

Comme Ricoeur le souligne, il faut éviter la tendance qui consiste à négliger les différences et faire en sorte qu'on ne tombe pas «dans une sorte de monisme existentiel indistinct» qui nous ferait manquer la spécificité des problèmes ou des interrogations⁴⁴⁸. Autrement dit, il y a une différence de poids pour l'être humain qui se réalise dans l'investigation scientifique, dans la création artistique, dans l'accomplissement du devoir, dans la réflexion philosophique ou dans l'appel religieux. Le fait est que l'humain, au sein d'un projet existentiel global, est une diversité d'expression. Cette structure multidimensionnelle de l'être humain est clairement mise en évidence par Kant lorsqu'il fait remarquer que le problème de l'essence de l'homme ne peut être ramené à une seule et même question, mais procède d'une triple interrogation: Que puis-je savoir? Que dois-je faire? Que m'est-il permis d'espérer?⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ M. Heidegger, *Être et temps*, p. 45; *GA* 2, p. 20.

⁴⁴⁸ Paul Ricoeur, *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1951, p. 115.

⁴⁴⁹ M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 264; *GA* 3, p. 207.

L'élaboration systématique de cette question constitue l'anthropologie philosophique. Bref, l'existence humaine est une existence à plusieurs dimensions, et l'on passe d'une dimension à l'autre par un bond. Chez Jaspers, comme chez Kant, l'existence humaine possède trois dimensions qui sont irréductibles les unes aux autres, de sorte que c'est par un bond qu'on passe de l'exploration du monde, *Weltorientierung*, à l'éclairement du monde, *Existenzerhellung*, et à la métaphysique, *Metaphysik*, comme recherche de l'Être et discours sur le transcendance (Dieu).

Sans le monde de la manifestation, le monde des modes de la subjectivité, le sujet ne ferait pas l'expérience de soi. Comme le dit Ricoeur: «La compréhension des expressions multivoques ou symboliques est un moment de la compréhension de soi»⁴⁵⁰. L'existence est ainsi constituée dans le but de se voir, et pour ce faire, elle doit se séparer en deux, une partie qui voit et une autre qui est vue. Cette séparation en deux ne correspond pas à la naissance du dualisme qui mettrait en place deux principes essentiellement irréductibles, mais à l'origine de l'auto-référentialité qui met en place un jeu de liaison et de correspondance. En se manifestant dans l'apparaître, le sujet se voit. Il témoigne de soi-même, de sa propre manifestation. Dans chacun des modes, le sujet est en miroir sans pour autant épuiser sa propre réalité, car chacune des expressions n'épuise pas la totalité du sujet auto-référential. Chacun des modes de la subjectivité n'est que l'expression d'une possibilité d'existence. En fait, la tendance fondamentale de l'existence subjective et créatrice est de s'actualiser, de développer ses possibilités. Mais chacune des possibilités est travaillée par le manque, par le vide, par ce qu'elle n'est pas encore, par le désir. Cette béance au sein de chaque réalisation, nous l'avons nommé comme un entre-deux.

Nous disions aussi que cet entre-deux n'est pas isolable de ce qui l'entoure, du jeu de la réciprocité qu'il met en oeuvre: la réciprocité entre les deux pôles qui sont le pôle mimétique et le pôle expressif; la réciprocité entre la subjectivité créatrice et ses modes d'apparition, la

⁴⁵⁰ P. Ricoeur, Le conflit des interprétations, p. 15.

réciprocité entre chacun des modes de la subjectivité, la réciprocité entre la subjectivité, la santé et l'éthique. Cela fait beaucoup d'entre-deux. Il faudrait surtout conclure que le sujet est principalement ce qu'il n'est pas: un néant. Avec chaque nouvelle manifestation de la subjectivité se crée un entre-deux, une ouverture. Dans le mode du dire, chaque nouveau récit entraîne dans son sillage un manque, une indétermination qui devient à son tour la condition de possibilité pour un autre récit. Dans le mode du sentir, le monde vient remplir le sujet, mais encore ici, ce plein nous déborde ouvrant ainsi un autre monde. Dans le mode de l'agir, chaque action est suivie de repos, de l'inactivité. Dieu créa le monde et se reposa. Mais ce repos n'est pas de tout repos, car en lui se trame une nouvelle création, une nouvelle action. Même notre corps est rempli de porosité.

Il y a une interdépendance entre l'entre-deux vide et silencieux, et l'événement qui entoure cet entre-deux. Ontologiquement l'entre-deux est dépendant de ce qui reçoit cet entre-deux: l'événement du corps, du sentir, de l'agir et du dire. Dès lors, on pourrait ajouter que chaque événement n'est que la suite de l'entre-deux, le déploiement du silence et du vide. Chaque événement devient une variation qualitative de l'entre-deux, du silence et du vide. Chaque nouvelle manifestation de la subjectivité devient l'effet d'une nouvelle interprétation de l'indétermination.

Chaque fois que nous percevons une discontinuité, nous sommes en présence d'un entre-deux, du vide et du silence. Toute discontinuité dans les modes de la subjectivité entraîne dans son sillage un entre-deux et, à son tour, chaque entre-deux nous confronte à une discontinuité. Ainsi l'entre-deux introduit une perturbation, une crise qui se résoudra, à partir d'un effort de compréhension, dans une nouvelle manifestation de la créativité. On pourrait affirmer que l'entre-deux ou le vide est le principe d'identité dans la mesure où s'il n'y avait pas de vide on ne pourrait pas faire de distinction, et à la limite, il n'y aurait aucune perception possible, aucune pensée, aucune action, etc. Tout se fonderait dans un tout indistinct.

Donc, il y a interdépendance entre les différentes formes de la manifestation de la subjectivité et le vide qui entoure ces manifestations. L'entre-deux ou le vide ne peut pas vivre seul sans un dire, un sentir, un agir et un corps qui le met en présence. Pour offrir une image à cette dépendance ontologique, il suffit d'imaginer la corrélation qui existe entre un visage et le sourire qui émane ce celui-ci. Le visage, à la limite, représente le vide comme réceptacle où vient se manifester un sourire qui donne une coloration ou une qualité au visage qui sans cela demeurerait caché ou sans expression, sans présence. On peut penser aussi à cet entre-deux vide et silencieux comme une *agora*, ou un *forum*, à l'intérieur de laquelle différentes personnes viennent prendre, tour à tour, la parole. Ou encore comme un *arena* où viennent se disputer les gladiateurs ou, de nos jours, les hockeyeurs. Ou encore comme une *scena* sur laquelle se déploient des masques, des *personae* manifestant des dire, des sentir, des agir, des corps. C'est une aire de jeu qui permet la configuration, la création d'une unité.

4.2 Le mode de la corporéité

La subjectivité ne se met pas en place dans le corps, l'agir, le sentir et le dire. Elle prend forme et se module dans la substantialité de la rencontre entre le pôle mimétique et le pôle expressif, entre le sujet et ses modes, et entre le jeu des modes. «Il ne faut plus chercher le siège de l'âme dans l'épiphyse, comme le faisait ce brave Descartes, mais dans un processus»⁴⁵¹ mettant en relation ou en jeu les pôles de la subjectivité, la subjectivité et ses modes et l'entre-jeu de chacun des modes. Il y a co-appartenance. Dans ce processus relationnel, ce qui est en jeu est avant tout un jeu d'interprétation. Il n'y a que des interprétations ou des créations de sens. Il en ira de même pour chacun des modes de la subjectivité. Le corps autant que l'agir, le sentir et le dire est un processus de mise en oeuvre du sens. Notre corps est créateur de sens, et non pas seulement un instrument qui serait adapté aux nécessités de la vie. Puisque notre corps est un dialogue avec le monde, il est une relation herméneutique.

⁴⁵¹ Cyrulnik, Boris: Les nourritures affectives, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 66.

La subjectivité n'est pas antérieure au corps, elle est co-originale. Nous parlons d'une co-appartenance. Si nous avons un corps, ce n'est pas, comme chez Descartes, par accident. Nous sommes joints à un corps par essence. Comme l'a dit James, et contrairement à Descartes, le Je est toujours lié à l'existence de mon corps. «Sans le corps qui lui donne un visage, l'homme ne serait pas»⁴⁵². Alors, l'élan créatif qui porte l'existence de la subjectivité est le même dont le corps vibre. Le sujet, dans sa créativité, est un être hors de lui. Dans l'espace du corps le sujet ex-iste, c'est-à-dire incarne son hors-de-soi. Ainsi le corps nous décentre, nous met en mouvement, nous place dans un entre-deux, entre la naissance et la mort, entre le passé et le futur.

Le corps comme tous les modes de la subjectivité, livre l'humain à lui-même, d'autant plus qu'il est lui-même un corps. Le corps ouvre la question; qui suis-je? La question de l'humain. Une question qui surgit de l'humain et qui porte sur l'humain. Avec la question du corps, le corps s'ouvre au dépassement de lui-même. Le corps vise un au-delà. Il transcende. Dans la transcendance, le corps nous met en présence du mouvement auto-référentiel qui se joue entre le pôle mimétique et le pôle expressif, car lui-même il est la totalité de ces deux pôles.

Pour le corps, il y a deux manières d'interpréter le monde: une manière mimétique et une manière expressive. Le pôle mimétique met en valeur l'adaptation et la proximité tandis que le pôle expressif met en valeur l'éloignement et le recul. Mais l'adaptation n'est jamais entière de même que l'éloignement, sinon dans la sclérose dans la maladie de l'hyper-mimétisme ou dans la dystrophie dans la maladie de l'hyper-expressivité. Nous y reviendrons.

Un corps parfaitement adapté est un corps qui n'interprète plus, il devient un corps qui ne vit plus. Il perd de sa transcendance. De même qu'un corps qui ne fait que s'exprimer substitue son expression au réel pour ne conserver que son expression. Cela donne un corps qui s'exprime sans savoir de quoi il en retourne.

⁴⁵² David Le Breton, Anthropologie du corps et modernité, Paris, PUF, 1990, p. 7.

Mais le plus souvent, l'histoire de la pensée philosophique ne met en valeur qu'un des deux pôles laissant l'autre dans l'oubli. Avec le pôle mimétique nous verrons que la séparation du corps de l'esprit et l'ordre hiérarchique de l'esprit sur le corps hante l'histoire de la pensée philosophique occidentale de Platon à Kant en passant par Aristote, Augustin et Descartes. Dans ce pôle, où le corps est la fin ou la limite où se termine la subjectivité, le corps a toujours été pensé comme un objet vu de l'extérieur amenant avec lui une rupture de la rationalité et jetant un masque sur la subjectivité. Ceci en fera un corps *haï* et dévalorisé⁴⁵³.

4.2.1 Le corps mimétique

Chez Homère, il n'y a pas de notion pour désigner le corps. Le terme *σῶμα* qui désignera plus tard le corps ne fait pas référence à un être vivant. Il réfère à un cadavre. Lorsque Homère fait référence au corps vivant il utilise le terme *δέμας*⁴⁵⁴. Un autre terme pour désigner le corps, est celui de *χρῶς* qui désigne la peau. Ce n'est qu'en mourant qu'on devient un corps (*σῶμα*). Vivant, le corps est mû par une force, une déesse. «Une déesse agit directement sur les membres, leur donne une force»⁴⁵⁵. Ainsi le personnage homérique se rend compte qu'il se passe quelque chose à travers lui, qu'il est envahit par une force vitale, *βία*. Mort, le corps devient *σῶμα*, un lieu déserté des puissances qui l'animaient. En fait, «il est réduit à une pure figure inerte, une effigie, un objet de spectacle»⁴⁵⁶. Le terme *σῶμα* désigne le cadavre où les membres, les organes sont de simples objets, «des choses qui n'ont plus aucun rapport avec les possibilités du corps»⁴⁵⁷.

⁴⁵³ Marc-Alain Descamps, *Ce corps haï et adoré*, Paris, Tchou, 1988.

⁴⁵⁴ Bruno Snell, *The Discovery of the Mind*, p. 5.

⁴⁵⁵ Rudolf zur Lippe, *Une unité problématique: éléments pour une histoire des conceptions du corps* in Claude Reichler, *Le corps et ses fictions*, Paris, Éd. Minuit, 1983, p. 30.

⁴⁵⁶ Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, p. 11.

⁴⁵⁷ Umberto Galimberti, *Les raisons du corps*, Paris, Grasset-Mollat, 1998, p. 30.

Le corps vivant n'est pas une chose ou un instrument «au service d'une subjectivité transcendante»⁴⁵⁸. Le corps vivant est le sujet lui-même. Autrement dit, le sujet est «l'oeil qui voit, l'oreille qui entend ou le coeur qui bat»⁴⁵⁹.

Chez Homère, le corps reflète les puissances divines à l'oeuvre à même le corps, car les personnages sont inséparables de leurs corps et leurs corps sont investis de valeurs divines: la beauté, la puissance, la vigueur. Ainsi, ce corps «n'est pas pour autant clos sur lui-même, refermé, isolé, coupé du reste... il est habité par des pulsions qu'il éprouve au-dedans de lui-même»⁴⁶⁰. C'est «chacun au-dedans de lui-même dans son *stêthos*, son *thumos*, son *phrènes*, son *noos*» que s'éprouve ces puissances divines⁴⁶¹. Ce faisant, le corps est vu comme une nature animée. Alors, c'est l'intérieur du corps qui est significatif et qui devient visible à travers la manifestation de certains organes, de certaines émotions, de certaines pensées⁴⁶². Le corps homérique devient une *épiphanéia*: une surface et une manifestation. Il manifeste l'intérieur du corps, ses aspects fluides et viscérales qui sont les plus réceptifs aux forces vitales et sont les porteurs les plus efficaces. Ce faisant, le corps est un lieu où se déploie un processus cosmologique. Hippocrate et Platon développeront cette idée de microcosme et d'image qui fait apparaître les puissances qui l'animent.

Selon la médecine hippocratique, le corps est un «microcosme composé de quatre matières fondamentales (terre, eau, feu, air) porteuses de qualités premières (sec, froid, chaud, humide)

⁴⁵⁸ Ibid., p. 29.

⁴⁵⁹ Ibid., p. 30.

⁴⁶⁰ Jean-Pierre Vernant, Ibid., p. 21.

⁴⁶¹ Ibid., p. 20.

⁴⁶² Ibid., p. 12.

dont les combinaisons forment les tempéraments, chacun étant caractérisé par la prédominance d'une humeur (sang, pituite ou phlegme, bile, atrabile)»⁴⁶³.

Platon, dans le *Timée*, reprendra, à son compte, l'idée d'Homère que le corps est l'image ou le reflet d'un processus cosmologique, car les dieux en créant le corps humain ont copié la forme de l'univers. Sauf que Platon insistera encore davantage sur l'aspect de l'intériorité. À un point tel, qu'il sépare complètement ou presque cet aspect intérieur du corps pour aboutir à un dualisme entre le corps et l'âme. Mais cette séparation n'est pas absolue dans la mesure où l'âme est enfermée à l'intérieur du corps. Étant enfermée dans un corps périssable, l'âme est alors limitée⁴⁶⁴. Malgré le caractère limité de l'âme, Platon croit que c'est à partir de l'âme seule que l'humain parviendra à la connaissance de soi, à la vérité, au réel. Pour ce faire, il enverra «promener le corps»⁴⁶⁵. Après tout, si l'âme est liée au corps, c'est en raison d'une faute qu'elle doit expier. De là, le caractère de prison et de tombeau que Platon attribue au corps⁴⁶⁶. Alors l'âme devra se purifier en se tournant vers les Idées et en pratiquant le recueillement intérieur et la mort⁴⁶⁷. En fait, le corps est un obstacle à la vraie connaissance, car il est un lieu d'affection et de maladie, de passions et d'illusions, «de tout ce qui est propre à susciter le déséquilibre et le conflit»⁴⁶⁸. Donc, il faut minimiser notre commerce avec le corps⁴⁶⁹. Il faut nous séparer de la folie du corps⁴⁷⁰. Comme le remarque Pindare, lorsque le corps est actif et occupe toute l'attention, l'âme dort. Mais que le corps soit dans un état de

⁴⁶³ Michel Bernard, *Le corps*, Paris, Seuil, 1995, p. 135.

⁴⁶⁴ Nous pourrions sûrement faire remonter la généalogie du refus des limites à Platon.

⁴⁶⁵ *Phedon*, 65c.

⁴⁶⁶ *Cratyle* 400b.

⁴⁶⁷ *Phedon* 66d-67a.

⁴⁶⁸ Richir, Marc: *Le corps. Essai sur l'intériorité*. Paris, Hatier, 1993, p. 39.

⁴⁶⁹ *Phedon* 66d.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, 67a.

repos, de sommeil, l'âme nous fait voir l'avenir, la vérité⁴⁷¹. Et Eschyle dans les *Euménides*: «l'âme endormie a des yeux qui l'éclairent, tandis que, pendant le jour la vue des mortels reste courte»⁴⁷².

La philosophie chez Platon prolonge les sciences pythagoriciennes. Nous n'avons qu'à réfléchir sur la théorie des Idées telle que présentée dans le mythe de la caverne où s'opère la conversion de l'intelligence en se détournant de la contemplation des formes sensibles des objets matériels qui ne sont que des ombres de la réalité pour enfin se tourner vers la lumière des intelligibles, celles des Idées ou des Formes qui structurent le réel. Pour cette raison, «l'âme du philosophe méprise profondément le corps»⁴⁷³. Il cherchera à «mettre le plus possible l'âme à part du corps»⁴⁷⁴. Ainsi la philosophie est l'exercice de la mort, c'est-à-dire cette tentative de séparer l'âme du corps, car celui-ci ne vient que brouiller la clarté de l'âme.

Le corps se ramène à une apparence, à un non-être ou encore à une absence de sens. Le corps n'a pas son propre principe. Il tire de l'âme, du souffle, ψυχή, son principe de vie. L'âme est ce qui anime le corps⁴⁷⁵. De cette manière, le corps est le miroir ou l'imitation de ce principe de vie. Le corps fait signe vers un au-delà. Le corps est le reflet de l'Intelligible, de cet au-delà qui lui donne sens. Si sur le plan de l'ontologie, Platon faisait dépendre le sensible de l'Intelligible, sur le plan de l'anthropologie, il fait dépendre le corps de l'âme⁴⁷⁶. Si le corps reflète l'âme, on peut dire que le corps possède une certaine valeur. Le corps comme *Eros* dans le *Phèdre* nous conduit vers le chemin de la connaissance en autant que le corps comme

⁴⁷¹ Pindare, fr. 131.

⁴⁷² Eschyle, *Euménides*, 104 in *Théâtre complet*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

⁴⁷³ *Phedon* 65d.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, 67a.

⁴⁷⁵ *Cratyle* 399d.

⁴⁷⁶ Louis-André Dorion, *Entretien avec Luc Brisson. Rendre raison au mythe*, Montréal, Liber, 1999, p. 159.

Eros soit subordonné à sa finalité. Dès lors, le corps est un lieu d'ambiguïté, d'amour et de haine, de pitié et de crainte, bref un lieu de tragédie, laissant croire que les Idées ne sont peut-être pas si éloignées qu'on le croit du corps. C'est ce que Aristote laissera entendre.

Contrairement à Platon, Aristote croit que l'âme, ψυχή, est identique à la vie et qu'elle est inséparable du corps⁴⁷⁷. L'âme est à la fois la forme du corps, l'activité du corps, l'entéléchie du corps. Le corps se réalise dans l'âme. Bref, l'âme c'est la vie du corps, c'est quelque chose du corps. Le corps est un corps animé, car il a la vie en puissance, c'est-à-dire qu'il possède une âme qui est la réalité formelle du corps, qui est l'entéléchie. Dès lors, les fonctions de l'âme entretiennent une relation de nature physiologique avec le corps. Cependant, si l'âme végétative et sensitive sont liées au corps, « l'énergie du corps ne pénètre pas dans le νοῦς »⁴⁷⁸. Ce faisant, Aristote pose une hiérarchie naturelle entre le corps et l'âme où il revient à l'âme de gouverner le corps. Ainsi Aristote adopte une position médiane envers le corps. Même si le corps est toujours conçu comme quelque chose de subordonné à l'âme, il a son ordre de raison dans l'organisation de la nature. Aristote a clairement montré que rien n'entre dans l'âme sans avoir auparavant été perçu par l'organe des sens du corps⁴⁷⁹. Thomas d'Aquin reprendra à son compte dans une théologie chrétienne cette notion qu'il est dans l'ordre naturel que l'âme ne peut pas comprendre sans l'assistance du corps.

Augustin propose une approche à la fois négative et positive du corps. Dès ses premiers écrits, Augustin, en réfléchissant sur la relation du corps et de l'âme, affirme que l'être humain est un assemblage, *compositos*, d'âme et de corps. En fait, Augustin ne considère pas le corps en tant que tel comme une punition. Il décrit l'union de l'âme et du corps comme une *mixtura* de sorte que l'âme est en mesure de faire l'expérience du plaisir des sens. En plus, il aborde l'union de

⁴⁷⁷ Aristote, De l'âme, 413a 4.

⁴⁷⁸ Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie. Paris, PUF, 1997, p. 360.

⁴⁷⁹ Aristote, De l'âme, 403a 6-10; 413a 4; 413b 25-29.

l'âme et du corps comme une *contemperatio* (comme étant l'adaptation d'une chose à une autre), et non comme une *temperatio* (en tant que balance ou équilibre). Dès lors, l'âme n'est pas le résultat d'une harmonie du corps, car elle serait alors une partie du corps. Sans qu'il y ait une parfaite unité entre l'âme et le corps, il n'en demeure pas moins qu'il ne peut y avoir une personne humaine sans corps. Ni l'âme seule ou le corps seul ne peuvent former une personne humaine même si l'âme, étant le site de la raison, est meilleure et supérieure au corps. Par conséquent, l'âme doit gouverner le corps et le corps doit être soumis à l'âme. Ainsi, Augustin définit l'activité de l'âme envers le corps comme *uti*: l'être humain est une âme rationnelle qui utilise le corps. Elle utilise le corps pour faire l'expérience et distinguer chaque chose à travers les cinq sens du corps.

Cela conduira Augustin à donner une valeur négative au corps et aux sens. Tout ce qui est sensoriel est corporel, et tout ce avec quoi les sens prennent contact est sensoriel. Si quelqu'un désire se connaître parfaitement, il doit prendre l'habitude de se retirer des sens, car ceux-ci plongent l'être humain dans le domaine dispersé et fragmenté du monde sensoriel. En ce sens, l'âme est alourdie par le corps. Les mystères chrétiens commandent que si une personne désire ressembler à Dieu et de trouver en lui le salut de son âme, elle doit renoncer au monde et à ce qui est corporel. Seul la foi peut nous guérir du désir des choses mortelles. Dans les expressions «laisser derrière soi les délices du corps», «se retirer des sens corporels», «plus l'âme transcende le corps, plus elle devient sage», il y a une forte composante morale. Nous y reviendrons.

Pour Augustin, nous devons fuir la luxure et les choses périssables, les biens mortels pour les biens immortels. Bref, nous devons fuir entièrement les choses sensorielles, car elles sont comme de la colle sur les ailes et nous gardent enfermés dans la cage des choses sensibles. Augustin utilise le terme de cage, mais ailleurs il nomme le corps comme «une chaîne très lourde, *gravissimum vinculum*», à cause du vieux péché; le péché originel.

Paradoxalement il y a aussi une approche positive du corps et des sens chez Augustin. Dieu a créé le monde à partir de rien et l'a fait d'une manière belle. Toutes les choses ne sont pas venues simplement à l'existence, mais aussi d'une telle manière qu'elles ne peuvent être meilleures. Il n'y a pas une seule chose qui soit mal en elle-même, car toutes les choses faites par Dieu sont bonnes; la force physique, la vue, l'ouïe, la parole, la fécondation, la liberté, etc. Plus un corps est impressionnant et beau, plus il est corporel, plus il participe de l'être. Le corps doit être en santé. Il est nécessaire de ne pas être aveugle ou sourd pour être capable de vivre parmi les êtres humains, même si une personne aveugle ou sourde peut acquérir la sagesse. Donc, il y a un devoir de prendre soin de son corps. De la meilleure façon que l'âme prendra soin du corps, le corps ne pourra qu'aller mieux. Ainsi, le bien du corps est intégré au bien de l'âme.

Dans les textes entre 397 et 401, Augustin argumente contre les manichéens à l'effet que les choses les plus élevées sont meilleures que les choses les plus basses, mais que les choses basses sont aussi bonnes. Il illustre ceci avec l'exemple des animaux. Il n'y a pas d'animaux, même pas le plus insignifiant, qui déteste sa propre chair. Au contraire, ils la nourrissent et en prennent soin, leur donnant la vitalité et une direction. D'une manière semblable, l'âme châtie le corps dans le but de contrôler les désirs non retenus pour les choses matérielles. Autrement, l'âme ne peut pas acquérir la sagesse. Mais en dépit de cela l'âme aime sa chair. L'âme prend soin de la santé et de l'intégrité du corps, elle évite tous les coups et les blessures qui peuvent blesser le corps. Ceci est la loi de la nature.

À partir de 406, il va de soi pour Augustin que l'on ne peut pas vraiment aimer son corps si on considère celui-ci comme une prison ou une entrave. Le corps doit obéir à l'esprit, mais cette obéissance ne signifie pas que l'esprit déteste son corps. En renonçant aux plaisirs du corps, la personne acquiert la joie de l'esprit. Bref, nous ne devons jamais blâmer la nature du corps. Le corps comme tel est bon et ne désire jamais autre chose sauf à travers l'âme.

En outre, nous pouvons ajouter qu'il est erroné de considérer la beauté du corps comme quelque chose d'indépendant. Sa beauté doit être vue en relation avec la source de toute beauté, c'est-à-dire Dieu.

Dans ses premiers écrits, Augustin met fortement l'emphasis sur la distinction entre l'esprit et le corps, et sur la nécessité de s'échapper de la réalité sensible et corporelle. À partir de 397, la dichotomie entre le corps et l'esprit est absorbée dans la conscience de l'unité de l'être humain. L'âme et le corps forment une unité, un *totum*: nous sommes nous-même cette unité de l'esprit et du corps, car notre *ego* se constitue de chair et d'esprit. Régulièrement, il affirme que le corps n'est pas créé par le pouvoir des ténèbres, mais au contraire qu'il est créé par Dieu, et par conséquent, ce corps est beau et mérite nos soins.

En démontrant que le corps est quelque chose de beau, Augustin donne le coup d'envoi pour la célébration du corps. La célébration de la perfection du corps humain occupe une place centrale dans la théorie esthétique de la pensée médiévale. Loin de mépriser le corps, le christianisme médiéval en fait le symbole le plus achevé de la perfection divine. Par ses proportions, sa forme et sa couleur, il résume toute la beauté de la création. Mais le corps humain n'est pas seulement beau en lui-même, dans sa réalité matérielle, il l'est aussi par sa destination spirituelle et sa signification mystique. Contrairement à Platon qui voyait dans le corps une «prison» dont l'âme doit se dépendre, saint Paul le définit comme «le temple du Saint-Esprit». «Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu, et que vous ne vous appartenez point à vous-mêmes?»⁴⁸⁰. Dès lors, Saint Paul fait de sa sanctification, et pas du tout de son abaissement, un des buts terrestres de la vie chrétienne. Et contrairement à toutes les gnosés spiritualistes, l'Église proclame son attente de la résurrection des corps et de la vie éternelle de l'homme tout entier. Ainsi le corps humain, loin d'être promis à une disparition définitive, attend comme le reste de la création sa transfiguration finale dans la réconciliation avec son Créateur.

⁴⁸⁰ La Bible, I Corinthiens, VI, 19, Paris, Ccrf, 1988.

Thomas d'Aquin porte son attention sur les questions d'anthropologie philosophique principalement dans: *Commentaire sur les Sentences I*, *Summa Contra Gentiles II*, 58-90, *Disputed Questions on the Soul*, *Summa Theologiae Ia*, 75-102.

Thomas d'Aquin définit l'âme comme étant la forme substantielle du corps. «Si une quelconque définition couvre tous les types d'âme, elle sera celle-ci: l'âme est l'actualité principale d'un organisme corporel physique». Et plus loin, il affirme que «l'âme est une substance dans la manière d'une forme qui détermine ou caractérise une sorte particulière de corps». C'est cette forme substantielle qui, lorsqu'elle unit au corps, fait une substance -la personne humaine individuelle.

La distinction entre la forme substantielle et le corps chez Aquin dérive de la distinction métaphysique entre la matière et la forme chez Aristote. Concernant toutes les entités physiques, il y a deux dimensions: la matière et la forme. La matière ne doit pas être conçue comme une entité physique *per se* (c'est-à-dire comme une matière brute existant indépendamment), mais plutôt comme ce qui possède le potentiel d'être actualisé à l'intérieur d'une entité existante. Elle est ainsi qualifiée de *prime matter*. «La matière est ce qui n'est pas comme tel une chose particulière», mais est en puissance de devenir une «chose particulière». C'est ce qui est commun à toutes choses matérielles et qui est formé dans différentes entités par un second élément -la forme substantielle.

La forme est le principe inhérent qui fait que les entités existantes sont ce qu'elles sont. Elle est logiquement avant la matière et elle actualise la matière. Aquin affirme: «La matière, alors, diffère de la forme en ceci que c'est un être en potentiel; la forme est l'entéléchie ou l'actualité qui rend la matière actuelle, et le mélange donne l'être actuel». «La forme est ce par quoi une chose particulière existe actuellement. Et le mélange est la chose particulière elle-même». Alors, la forme lorsqu'elle est combinée à la matière première, devient l'entité existante. Comme la matière première ne peut pas exister en dehors de la forme, la forme n'existe jamais

indépendamment de sa représentation concrète dans la matière (à l'exception de l'âme humaine qui peut exister de manière désincarnée dans un état intermédiaire). Quoique la forme soit logiquement prioritaire, elle n'existe pas prioritairement temporellement. Thomas d'Aquin nous dit qu' «il n'y a pas de forme comme telle qui soit complète en espèce: la plénitude de ce sens appartient seulement à la substance composée de forme et de matière». Ainsi, concernant les entités physiques, être (avoir une existence physique) c'est être une forme concrète. Cette combinaison de la forme et de la matière crée la substance; une entité individuelle.

Comme étant une entité dans le monde physique, il s'ensuit que la personne humaine doit être définie comme une unité profonde de forme et de matière. La forme humaine est son essence ou l'âme substantielle qui actualise la matière pour devenir son corps. Selon Aquin, «l'âme est une substance à la manière d'une forme qui détermine ou caractérise une sorte particulière de corps»⁴⁸¹.

L'individuation survient au travers l'acte d'une forme incarnée dans la matière, comme étant le résultat de la capacité de la forme d'actualiser la potentialité de la matière. L'essence est ce qu'est une chose, sa forme et l'existence est cette chose qui est, l'acte de l'existence. Quoique l'essence soit logiquement antérieure à l'existence dans la mesure où elle définit les types d'existence obtenus, elle n'est pas temporellement antérieure. Alors comme toutes les substances finies sont une combinaison de forme et de matière, on peut aussi affirmer qu'elles sont une combinaison d'essence et d'existence⁴⁸².

⁴⁸¹ Thomas d'Aquin, Commentaire sur le De Anima d'Aristote, II, I, 213-233.

⁴⁸² C'est le problème du *Principium individuationis* qui domine la totalité de la philosophie médiévale, à savoir comment le général existe dans les choses individuelles. Le coup d'envoi a été donné par Jean Érigène (810-877) qui adopte le principe que le général existe avant et indépendamment du particulier, *universalia sunt realia; univrsalia sunt ante rem*. Thomas d'Aquin (1206-1280) à la suite de son maître Albert le Grand croit que le général quoique réel, n'existe pas avant et indépendamment des choses individuelles, mais en elles, *univrsalia sunt realia: universalia sunt in re*. Plus tard, selon Ockham (1300-1350), et selon le nominalisme, le général n'a pas d'existence réelle, il existe seulement dans l'âme ou dans les mots, *universalia sunt nomina: univesalia sunt post rem*.

Logiquement, le dualisme de Thomas d'Aquin exclut la possibilité que le corps en tant que corps humain puisse exister sans une âme l'informant (lui donnant une forme). Ainsi, toutes notions d'un être humain composé de deux substances individuelles sont rejetées. Thomas d'Aquin écrit: «Alors, nous ne devons pas penser à l'âme et au corps comme si le corps avait sa propre forme faisant de lui un corps auquel on ajouterait une âme faisant de lui un corps vivant, mais plutôt que le corps obtient son être et sa vitalité de l'âme»⁴⁸³. Pour Aquin, une substance est une unité de capacité. Cependant, ces capacités sont ordonnées dans une hiérarchie.

L'âme possède une exigence naturelle pour le corps, et la structure et le fonctionnement du corps sont fondés sur et dans la réflexion des capacités internes de l'âme. De plus, les propriétés et les capacités du corps se maintiennent dans une relation interne envers les uns et les autres, et ces propriétés et ces capacités sont l'aspect d'une totalité qui est ontologiquement antérieure à ces propriétés et à ces capacités en ce que ces propriétés et ces capacités sont qu'elles sont en vertu de la totalité de laquelle elles sont un aspect.

L'âme est le fondement, non seulement du fonctionnement mental, mais aussi du fonctionnement biologique. C'est parce que la personne humaine est présente dans le corps qu'il peut fonctionner comme étant une unité holistique et comme un corps humain distinct.

Depuis Homère nous avons vu que le corps est étroitement lié à l'âme, formant ainsi une totalité. De là son caractère ambigu, à la fois aimé et détesté. Détesté, parce que le «corps fait à l'âme un voile»⁴⁸⁴ et aimé, parce qu'il fait signe vers son fondement métaphysique. Avec Descartes, nous assistons à un revirement de situation. Quoique le corps soit encore vécu de manière holistique ou uni à l'âme, il sera pensé de manière séparé. Le corps, d'Homère à la Renaissance, n'est pas conçu comme une forme et une matière isolées du monde. Il participe

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 225.

⁴⁸⁴ Pétrarque, *Canzoniere*, LXXVII, Paris, Gallimard, coll. Poésie, 1983, p. 86.

d'une substance ou d'une nature. Il y a une identité de substance. Le corps est signifiant lorsqu'il est lu comme un cosmos en miniature. Entre le corps humain, microcosme, et l'univers, macrocosme, il y a une structure isomorphique. Cependant, le «corps moderne implique la coupure du sujet... avec le cosmos (les matières premières qui composent le corps n'ont aucune correspondance ailleurs)»⁴⁸⁵.

Avant d'aborder Descartes, nous voudrions montrer à partir de Newton comment le corps devient autonome, comment il devient un *automaton*, comment en rejetant les formes substantielles et les forces occultes le phénomène du corps est soumis aux lois des mathématiques⁴⁸⁶. Chez Newton le corps implique la séparation de la matière de l'espace et de l'esprit. Newton a montré que le corps, comme l'unité élémentaire de la nature, est une particule solide, compacte, impénétrable et mobile. Ce corps universel est en interaction avec d'autres corps. On parle d'un corps fermé, séparé et d'un objet individué et autonome. Newton dans la préface des *Principia* pose une injonction: imaginer un corps dans l'espace. Un précepte méthodologique qui implique un acte d'isolation et de détachement, c'est-à-dire imaginer son propre corps isolé dans l'espace vide et infini. Cela nous donne un corps qui est seul dans le cosmos.

Donc, ce n'est plus un corps qui est unit à la nature ou qui fait partie d'un ordre fixe et hiérarchique de l'être. Il est plutôt une quantité de matière indépendante et irréductible. Le corps est en premier lieu une masse, une quantité de substance. Il est étendu sans être fixé ou limité à une place spécifique. Il est mobile. Comme chez Hobbes et Montaigne, le corps humain est naturellement en mouvement. Alors, les corps naturels sont en continuel mouvement et une force externe n'est plus requise pour mouvoir ou fixer sur place ces corps. Le corps devient autonome: un automate.

⁴⁸⁵ David Le Breton, Anthropologie du corps et modernité, p. 8.

⁴⁸⁶ Newton, *Principia* in Newton's Philosophy of Nature: Selections from his Writings, New York, Hafner Press, 1953, p. 9.

La philosophie de Descartes se fonde sur la division du monde en deux substances: la pensée et l'étendue. L'homme reflète cette dualité des deux substances, car il est un composé de matière étendue, le corps, et de substance pensante, l'âme. Sur le fondement de cette séparation conceptuelle, il sera possible pour Descartes de rendre compte du corps en termes de machine, de mécanique et de géométrie. Le corps réduit à un objet, *res extensa*, est compris à partir des lois physiques qui président à l'étendue. Alors ce n'est pas le corps qui parle, mais l'ego qui nous met en contact avec les formes mathématiques et qui nous explique ce qu'est le corps. C'est un corps en idée sans souffle, sans vie. Séparé de l'âme, le corps n'a plus d'intériorité. C'est un corps anatomique. Il est réduit à une simple représentation objective.

Chez Descartes, l'âme est une substance pensante, et non un principe de vie comme chez Aristote. Comme le remarque Guenancia, pour Descartes, «l'âme n'anime pas son corps, elle en use, elle s'en sert»⁴⁸⁷, ce qui fait de l'union du corps et de l'âme, une union technique. En fait, si les *Méditations métaphysiques* pense l'unité de l'âme et du corps, les autres textes soulignent un dualisme méthodique. En séparant le corps de l'esprit, il sera possible pour Descartes de concevoir le corps en lui-même de manière autonome ouvrant ainsi paradoxalement la voie à l'élaboration du corps propre, du corps sujet. Le corps, en s'opposant, se distingue de l'esprit ou du sujet pensant. Il devient un objet de la géométrie et de la physique.

Pour Descartes, il s'agit d'expliquer l'animation du corps sans faire appel aux mythes des âmes végétatives et sensibles. Il s'agit de penser le corps sans l'âme, comme une horloge. Le corps humain en raison de sa matérialité et de la causalité mécanique qui l'anime doit être compris indépendamment de l'âme qui y vit à l'intérieur. Avec Aristote, la science nous donne la connaissance du corps dans ce qu'il est, dans sa nature, tandis qu'avec Descartes, elle nous donne une connaissance du corps selon sa quantité, son comment, c'est-à-dire une

⁴⁸⁷ Pierre Guenancia, L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien. Paris, Gallimard, 1998, p. 212.

connaissance de ses lois de fonctionnement. Ainsi pour Descartes, le corps est une machine. Il le compare à un organe. Le corps est considéré comme un agencement articulé d'organes. Il devient organique. Et l'organique, c'est le registre de l'instrument.

Bref, le corps est comparé à une machine, à une horloge, à un organe. Comme le dit Michel Bernard, le corps est une «machine, d'une part hydraulique, dont le coeur est le moteur; d'autres part, pneumatique, parce que 'les esprits animaux' se distribuent, sous l'impulsion du soufflet pulmonaire, au-delà du clapet pinéal, dans les tuyaux du cerveau et des nerfs; enfin statique avec des leviers, câbles et appuis»⁴⁸⁸. Il n'y a plus d'état naturel des corps comme il n'y a point de formes substantielles. Il n'y a pas de qualités réelles. Il n'y a que des affections mécaniques de la matière. Il n'y a plus que des substances et leurs modifications. Les corps ne sont que de la matière modifiée selon les espèces et les individus⁴⁸⁹. Et les propriétés de la matière sont ses modifications.

Ainsi Descartes définit le corps comme une substance matérielle, comme un morceau de cire qui reçoit les impressions du monde extérieur. Autrement dit, il est mis en mouvement par les objets⁴⁹⁰. Il est objecto-référentiel. Ce faisant, le mouvement est un principe externe. Comme le dit Baertschi: «En effet, la disparition des formes substantielles impliquée par la nouvelle explication du monde 'libère' le fonctionnement du corps... de toute emprise étrangère, âme ou forme»⁴⁹¹. Alors, les changements que subissent les corps ne sont pas les conséquences d'une forme substantielle. Au contraire, ils ont lieu mécaniquement⁴⁹².

⁴⁸⁸ Michel Bernard, *Le corps*, p. 135-136.

⁴⁸⁹ Descartes, *Les principes de la philosophie*, II, 55 in *Oeuvres et lettres*, Paris, Gallimard, coll. La pléiade, 1953, p. 644.

⁴⁹⁰ Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, XII in *Oeuvres et lettres*, Paris, Gallimard, coll. La pléiade, 1953, p. 76.

⁴⁹¹ Bernard Baertschi, *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1992, p. 47.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 29.

Si l'entendement nous montre que l'homme est fait de deux substances, l'expérience nous présente celui-ci comme étant un seul être. Qu'en est-il alors? Le moteur qui met la machine en marche, ce sont les 'esprits animaux' qui circulent dans l'ensemble du corps à partir de la glande pinéale. La glande pinéale est celle qui «reçoit l'action de l'âme et pousse les esprits animaux actionnant les muscles dans le mouvement volontaire; c'est encore elle qui transmet à l'âme le mouvement des nerfs dans les sensations»⁴⁹³. Avec la glande pinéale, l'âme unique, et non tripartite comme chez Platon, se joint au corps. Henri Gouhier dit que l'union de l'âme et du corps est si étroite que l'âme pense à travers le corps et pour le corps. L'âme pense, mais pense seulement ce qui affecte le corps⁴⁹⁴.

Quoique l'humain soit un composé de deux substances, l'union n'est qu'accidentelle. Pour Descartes un accident est «ce qui est présent ou absent sans la corruption du sujet»⁴⁹⁵. L'unité par composition est une unité accidentelle. Elle ne compose pas une troisième substance. La destruction de l'union à la mort n'entraîne pas la corruption de l'âme, car l'âme, étant une substance, n'a besoin que de soi pour exister⁴⁹⁶, d'où son immortalité. Séparée du corps, l'âme reste une substance complète: elle est encore capable de connaissance. Donc l'âme n'assure pas l'animation du corps. Le corps n'est plus un mystère, mais seulement un problème d'organisation, d'assemblage. Une telle pensée fera en sorte qu'il sera toléré de pratiquer la dissection des cadavres.

La pratique de la dissection des corps a permis d'évacuer du corps ses secrets, ses mythes pour ne conserver que son organisation. La dissection vide le corps de son récit, de sa pulsion de vie, de son histoire. Cette pratique nous montre un corps sans arrière-monde, mais aussi sans

⁴⁹³ Ibid., p. 76.

⁴⁹⁴ H. Gouhier, La pensée métaphysique de Descartes. Paris, Vrin, 1969, p. 57.

⁴⁹⁵ Descartes, Lettres à Regius, Paris, Vrin, 1959, p. 6.

⁴⁹⁶ Descartes, Les principes de la philosophie, I, 51 in Oeuvres et lettres. Paris, Gallimard, coll. La pléiade, 1953, p. 594.

vie. Cependant, cette distinction entre l'âme et le corps est un dualisme conceptuel. Elle ne renvoie pas à une séparation réelle. Alors, si le dualisme de Descartes en est un de méthodologie, il a tout de même des répercussions sur notre praxis. En libérant le corps des âmes mythiques, ce corps pouvait être reconnu dans ses automatismes où est refoulé le corps vivant ou senti au profit du corps connu ou pensé. Il faudra consulter le *Traité des passions* pour redécouvrir le corps éprouvé.

Pascal entérinera la conception de Descartes. Un homme sans pensée est inconcevable pour Pascal, tandis qu'un homme sans mains, sans pieds et sans tête est concevable⁴⁹⁷. De même pour Locke. Le corps est une organisation biologique et doit être considéré indépendamment de la personne. La personne est associée aux fonctions mentales (tel que la mémoire) et non pas avec le fonctionnement et l'organisation biologique du corps humain. Malebranche cherchera à faire fonctionner le dualisme par le recours à la théorie des causes occasionnelles. Il n'existe nulle causalité d'une substance sur l'autre substance. Donc aucune action réciproque de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme. La concordance qui existerait entre l'âme et le corps ou la relation de causalité provient de Dieu qui accorde les séries phénoménales. À l'occasion d'un événement corporel lui correspond un événement spirituel. La pensée et l'étendue ont un intermédiaire constant qui en voyant un effet dans l'une, établit un effet correspondant dans l'autre. Malebranche résout la difficulté en se passant du corps, c'est-à-dire qu'on ne voit pas les corps, mais seulement leurs idées, ces idées qui ne sont pas produites par le corps, mais qui sont mises dans l'esprit par Dieu à l'occasion d'une action corporelle. Leibniz, comme Malebranche, affirme que c'est Dieu qui règle tout ce qui arrive. La pensée et l'étendue ont été programmées d'avance pour agir au même instant, de sorte qu'elles paraissent en correspondance. Si Descartes a créé une cassure entre le corps et l'esprit, Leibniz inventera la monadologie pour résoudre le problème de Descartes. Les monades sont des êtres qui ne possèdent ni porte ni fenêtre. Donc, elles ne peuvent pas communiquer entre elles. Mais elles correspondent entre elles par une préprogrammation. En

⁴⁹⁷ Pascal, B., *Pensées* 102 in *Oeuvres Complètes II*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2000, p. 574.

fait, cet accord vient de ce que chaque monade représente un seul et même Dieu et un seul et même univers. C'est l'harmonie préétablie qui fait fonctionner le dualisme. Par conséquent, il est toujours possible de penser le corps indépendamment de l'âme. Pour Leibniz, le corps est un système de force dynamique «organisé 'démocratiquement comme une fédération' organique de la vie partagée et non monarchiquement sous le pouvoir d'une âme»⁴⁹⁸.

Si Malebranche met l'idée du corps en Dieu, Spinoza mettra les deux substances en Dieu en les transformant en attributs. Il n'y a qu'une seule substance: ce qui est conçu en soi et par soi, tandis que l'attribut est ce qu'un entendement conçoit dans la substance comme en constituant l'essence. Spinoza exclut que le corps et l'âme puissent agir l'un sur l'autre, car le corps et l'âme sont la même réalité sous deux aspects. L'âme et le corps sont identiques sans aucune priorité de l'un sur l'autre, car les deux modes, le mode de la pensée et le mode de l'étendue sont donnés à la fois en Dieu. L'âme est l'idée du corps, et le corps est l'objet de cette idée. Il n'y a plus deux substances comme chez Descartes, mais seulement une. On revient à Aristote: l'âme est la forme du corps. En fait, toute la nature est le corps de Dieu. Par conséquent, il devient légitime d'étudier la nature ou le corps, car réfléchir sur la vie, c'est entrer sur le chemin de la sagesse. Si pour Platon la philosophie comme recherche de la sagesse est un exercice de mort, il en va autrement pour Spinoza, car la sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie⁴⁹⁹.

Cette justification du corps trouvera son achèvement dans la pensée de La Mettrie. Celui-ci radicalisera la position de Descartes en affirmant que l'homme-machine n'a pas besoin de l'âme. Il évacue complètement l'âme du système cartésien pour ne conserver que les rouages de la machine. À partir de ce moment, il sera facile de faire du corps le vrai sujet au lieu de l'âme. Et c'est ce que Diderot tentera de démontrer. Ce faisant, Diderot initie un changement de paradigme. Le corps n'est plus un corps mimétique jugé selon un modèle situé dans une

⁴⁹⁸ Michel Bernard, *Ibid.*, p. 136.

⁴⁹⁹ Spinoza, *Ethique*, IV, 67 in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, p. 548.

transcendance ou dans une immanence. Il est un corps expressif. Un corps qui s'inscrit dans un processus de projet. Et Sade d'en donner une représentation littéraire en privilégiant l'aspect irrationnel et insatiable des passions. Pour Sade, il n'y a pas d'âme, il n'y a que des corps. C'est le corps qui sent, qui pense, qui juge, qui souffre⁵⁰⁰.

4.2.2 Le corps expressif

Si avec le pôle mimétique nous avons vu que le corps est associé à la mort, à ce qui est sans âme, à un obstacle, bref à un objet qu'il faut oublier, corriger ou punir, nous verrons maintenant qu'avec le pôle expressif, le corps, au lieu d'être la fin où se termine la subjectivité, il est le commencement de la subjectivité, de la liberté. Dès lors, il sera aimé, valorisé. Il sera associé à la vie. Il sera considéré de l'intérieur. Au lieu d'être un objet, il sera le sujet (Nietzsche). Un sujet biologique (Diderot). Un corps révélateur (Proust), un corps symptômes (Freud, Groddeck), un corps signe (Mauss, Sartre), un corps parlant (Diderot, Merleau-Ponty), un corps expressif (Hegel, Valéry), un corps amoureux (Sartre, Kristeva). Dans ce paradigme, au lieu de cultiver l'oubli du corps, on cultivera la passion du corps. Si auparavant, dans le pôle mimétique, la rationalité exerçait une critique du corps, il en ira autrement avec le pôle expressif. La mise en valeur du corps travaillera à faire une critique de la rationalité en montrant ses limites et ses dépendances. Si le corps était assujéti dans le pôle mimétique, c'est maintenant la rationalité qui est disciplinée par le corps. Dans le paradigme expressif, la pensée ou le sujet, plutôt que d'opérer dans un corps, prend conscience d'elle-même à travers ce corps. Bref, dans le pôle mimétique, le corps est ce que nous avons tandis que dans le pôle expressif le corps est ce que nous sommes et qui fonctionne indépendamment de notre conscience, c'est-à-dire qu'il n'est pas réductible à la conscience que nous en avons.

À partir principalement de Platon, nous avons dessiné le pôle mimétique où le corps est traité comme un objet extérieur, une image, une représentation mentale. Ce pôle dominera jusqu'à

⁵⁰⁰ Sade, Juliette, Paris, 10-18, 1976.

la fin du dix-huitième siècle, et se poursuivra, dans une moindre mesure, chez Hegel et Husserl, et jusqu'à aujourd'hui dans les sciences cognitives, les neurosciences et dans la psychologie. À partir de Diderot, et plus précisément à partir de Nietzsche, le corps n'est plus réductible à une représentation mentale, à une image. Il n'est plus un objet, mais le sujet. Il n'est plus perçu de l'extérieur, mais de l'intérieur.

Pour Diderot la sensibilité est un principe interne. Elle est une propriété d'organisation et une propriété émergente de la matière. Et la pensée est une forme de la sensibilité. Alors, ce n'est plus l'âme qui pense, mais le corps ou la matière si celle-ci est organisée. Tout commence avec la vie du corps. La pensée de Diderot, contre le dualisme cartésien, est un monisme matérialiste ou un matérialisme naturaliste qu'on peut faire remonter à Démocrite, à Épicure et Lucrèce. Puisqu'il n'y a qu'une seule substance⁵⁰¹, comme le dit Baertschi, si la sensibilité et la pensée sont des propriétés de l'organisation, alors, «lorsque celle-ci se défait à la mort, celles-là disparaissent»⁵⁰². Si avant Diderot, le corps était l'imitation ou le reflet des Idées (Platon), d'une forme substantielle (Aristote), d'une chose étendue et mécanique (Descartes), avec Diderot, tout commence par l'organisation du corps⁵⁰³. Dans la même veine, Maine de Biran met en valeur le corps subjectif comme épreuve d'un pouvoir de production. Dans le sentiment de l'effort, nous ferions l'expérience de l'être réel du corps. À travers l'effort, nous constatons que le corps est l'ego lui-même⁵⁰⁴. Son être est effort. Par conséquent, notre connaissance du monde prend son origine dans les efforts du corps⁵⁰⁵.

⁵⁰¹ Diderot, *Entretien entre d'Alembert et Diderot* in Oeuvres philosophiques, Paris, Garnier, 1964.

⁵⁰² B. Baertschi, *Ibid.*, p. 130.

⁵⁰³ Diderot, *Lettre sur les aveugles* in Oeuvres philosophiques, Paris, Garnier, 1964, p. 92.

⁵⁰⁴ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie* in Oeuvres choisies, Paris, Aubier, 1942, p. 87.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 68-69.

Ceci nous conduit à Nietzsche. Celui-ci, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, dit, «Il y a plus de raison dans ton corps que dans ta meilleure sagesse»⁵⁰⁶. Ainsi, à partir de Nietzsche, nous assistons à un renversement communément appelé un renversement du platonisme. Au lieu que le corps soit la fin et la limite de l'âme, avec Nietzsche, il devient le commencement de sorte que l'âme devient une limite du corps ou une simple partie; tout au plus, seulement un mot pour désigner le corps. Si jusqu'à présent, le corps était pensé comme un instrument au service de l'âme, à partir de Nietzsche, ce sera l'âme, la petite raison, qui sera conçu comme un instrument au service du corps, la grande raison. Bref, il y a dans le corps plus de sagesse et d'intelligence que dans l'intellect. Nietzsche y voit une grande raison par opposition à l'esprit qui n'est qu'une petite raison, qu'un outil du corps, du soi créateur.

Chez Nietzsche le corps est créateur. Ce faisant, la sagesse du corps, qui est une sagesse de la créativité, nous «mènent au Surhumain», à ce qui nous dépasse. Pour cette raison, ceux qui ne sont plus aptes à créer, se mettent à mépriser le corps. Et par conséquent, ils deviennent muets, car c'est le corps qui parle. Avec le corps, Nietzsche cherche à affirmer la vie créatrice et impulsive, la vie joyeuse et en devenir. Il ne s'agit plus de parler du corps, mais de laisser parler le corps comme l'ont fait, à partir de moyens expressifs différents, D.H. Lawrence en littérature, Jackson Pollock en peinture et Artaud au théâtre. Le corps lui-même devient expression, manifestation de la volonté de puissance, du désir de créer. C'est là, pour Nietzsche, que la musique et la danse, art dionysien, en opposition à l'architecture, art apollinien, prend toute son importance. La musique en s'opposant à la vue, à l'image met en valeur le «ton», le «style», le «cri». Contrairement à l'architecture, elle se déploie dans le temps, dans le devenir. Elle incarne le bruit de la vie. Nous avons vu qu'avec Platon et Descartes, tout le paradigme mimétique, le corps se vit sous le mode de la mort. Platon et Descartes (et le stoïcisme) vivent le corps comme un exercice qui conduit à la mort. Nietzsche fera de l'exercice du corps un exercice de vie.

⁵⁰⁶ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, 4, Paris, Livre de Poche, 1972, p. 42; *Werke in drei Bänden*, Band II, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 301.

Chez Freud le corps possède une fonction expressive. Le corps est l'expression ou le symptôme somatique d'un processus inconscient. Il est «le lieu physique d'activation du symptôme», le lieu où se montre «un événement qui, renvoyant à une 'autre scène', ne s'en passe pas moins ici, *in corpore*»⁵⁰⁷. Il est le lieu où se montre et se répète un événement marquant, un événement de crise. Il est l'effet physique de l'inconscient. Alors à l'occasion d'une expérience corporelle s'installe un fantasme, un univers de sens. Le symptôme somatique porte le fantasme à l'expression, même si ce fantasme demeure voilé par la réalité somatique⁵⁰⁸. «Les mouvements du corps ne sont pas vécus selon leur organisation anatomique et physiologique objectivement connue mais selon des événements traumatiques». C'est pourquoi le corps est irréductible à l'organisme et au «psychique». Paul Schilder, en corrélation avec la *Gestaltpsychologie*, a bien vu que «l'image du corps» malgré le fait qu'elle se forme à partir des sens et des images mentales n'est pas réductible aux sensations et à la représentation⁵⁰⁹. Percevoir un objet ne dépend pas de l'appareil perceptif, mais davantage de la personnalité qui perçoit. Ainsi lorsque notre image du corps change nos perceptions des choses suivent. Autrement dit, l'image du corps n'est pas fusionnelle avec le corps. Au contraire l'image du corps outrepassé continuellement la forme matérielle du corps. D'ailleurs, Merleau-Ponty a bien montré, à partir de son étude sur Rodin, que celui-ci, pour donner une expressivité au corps, devait déformer les membres selon une représentation «incompatible avec celle des autres selon la logique du corps»⁵¹⁰. De cette manière, il n'y a pas de réalité corporelle hors du jeu des signifiants. Le corps n'est qu'un langage sur le corps, sur le désir. Ceci fait du corps l'expression de la vie psychique des pulsions. À cet égard, la psychanalyse devient une archéologie du corps dans la mesure où elle «consiste à restituer le langage

⁵⁰⁷ Paul-Laurent Assoun, Leçons psychanalytiques sur corps et symptômes -Tome I: Clinique du corps, Paris, Anthropos, 1997, p. 24.

⁵⁰⁸ Ibid., p. 56.

⁵⁰⁹ Paul Schilder, L'image du corps, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1968, p. 35.

⁵¹⁰ M. Merleau-Ponty, L'oeil et l'esprit, Paris, Gallimard, Folio-essais, 1964, p. 79

archaïque de ses fantasmes, par delà les rationalisations des discours anatomiques, physiologiques, psychologiques et phénoménologiques»⁵¹¹.

Heidegger n'a pas voulu élaborer la problématique du corps, *Leiblichkeit*, même s'il aurait pu⁵¹². Ce corps, en outre la main, est pénétré par le tout de l'étant, par la transcendance, par ce qui est hors-de-lui. Il est pénétré par la *Stimmung*, par un sentir. *Sein und Zeit*, dans son déploiement d'une philosophie de l'être-au-monde, offre un cadre approprié pour une ontologie de la chair en vertu de sa rupture avec la problématique de l'intentionnalité de la conscience.

Merleau-Ponty met l'emphase sur l'unité de la matière et de l'esprit, qui est exprimée avec le concept de corps comme être-au-monde. Le corps se manifeste comme expressivité où se réalise les intentionnalités du sujet. Le corps apparaît comme une incarnation du sujet. Il est le lieu d'émergence du sujet. Alors penser demeure un acte incarné (Husserl). L'expérience vécue de la corporéité se vit comme être-au-monde. Dans cette perspective d'une expérience concrète du corps, la connaissance objective des sciences, que l'on peut faire remonter à Descartes, apparaît abstraite, c'est-à-dire séparée du vécu. En prenant en compte cette expérience du corps vécu, nous voyons se dessiner une scission entre le corps de la physique, de la biologie et le corps de l'expérience vécue, entre le corps que j'ai et le corps que nous sommes (Marcel). Comme le remarque Chrysale dans sa réplique à Philaminte dans *Les femmes savantes*: «Oui, mon corps est moi-même»⁵¹³.

Le corps est un enracinement originaire dans le monde, de sorte qu'il y a une continuité ontologique du corps et du monde. Le corps est le véhicule de la conscience qui est «être-au-

⁵¹¹ M. Bernard, *Le corps*, p. 84.

⁵¹² M. Heidegger, *Être et temps*, p. 149; *GA 2*, p. 108.

⁵¹³ Molière, *Les femmes savantes*, 542 in *Oeuvres complètes IV*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 320.

monde». Alors la vérité du corps ne provient pas de celui-ci ni de celle-là. Elle est dans l'action qui lie le sujet au monde. Elle est dans la perception. Chez Merleau-Ponty, la théorie du corps est une théorie de la perception. Donc, le corps est une ouverture originaire, il est une intentionnalité destinée à un monde qui lui échappe constamment. Ce faisant, le corps est transcendance, une ouverture sur les choses⁵¹⁴. Il est hors-de-soi. Il est une pure extériorité.

Pour Merleau-Ponty, aussi longtemps «que le corps est défini par l'existence en soi, il fonctionne uniformément comme un mécanisme»⁵¹⁵, mais dès que l'on ne conçoit plus le corps comme «un mécanisme fermé sur soi, sur lequel l'âme pourrait agir du dehors»⁵¹⁶, mais plutôt comme une ouverture constituante, Merleau-Ponty ne le définit plus comme un mécanisme aveugle, mais comme un processus ou «un ensemble significatif» et non «une chose qui repose en soi»⁵¹⁷. En tant qu'ouverture constituante, «le corps est notre ancrage dans un monde»⁵¹⁸ et «notre moyen général d'avoir un monde»⁵¹⁹. Cependant, ce n'est pas le monde extérieur qui vient à moi, mais moi, mon corps, qui s'élançe vers le monde, qui structure le monde. Le monde n'est reçu que dans la mesure où il a été structuré par le corps. Même l'excitation, qui

⁵¹⁴ Ricoeur: «À vrai dire, ce que mon corps se révèle être d'abord, c'est une ouverture sur... Avant d'être la fermeture de l'huître dont parle Platon et, à plus forte raison, le Tombeau des Orphiques, il est ouverture. Et cela de multiples façons: ouverture du besoin par quoi je manque du monde; ouverture de la souffrance elle-même par quoi je me découvre exposé au dehors, offert à ses menaces, ouvert comme un flanc découvert; ouverture de la perception par quoi je reçois l'autre; manquer de..., être vulnérable, recevoir, voilà déjà trois manières irréductibles entre elles d'être ouvert au monde. Mais ce n'est pas tout: par l'expression, mon corps expose le dedans sur le dehors; comme signe pour autrui mon corps me fait défrichable et offert à la mutualité des consciences. En fin mon corps offre à mon vouloir un paquet de pouvoirs, de savoir-faire, amplifiés par l'apprentissage de l'habitude, excités et dérégés par l'émotion: or ces pouvoirs me rendent le monde praticable, m'ouvrent à l'ustensibilité du monde, par les prises qu'ils me donnent sur le monde» in Histoire et vérité, Paris, Seuil, 1955, p. 337-338.

⁵¹⁵ M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, p. 144.

⁵¹⁶ M. Merleau-Ponty, La structure du comportement, p. 218.

⁵¹⁷ Ibid., p. 172.

⁵¹⁸ M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, p. 169.

⁵¹⁹ Ibid., p. 171

n'est pas un effet importé du dehors, est l'acte premier du corps⁵²⁰. Alors ce «n'est pas le monde réel qui fait le monde perçu»⁵²¹, mais le corps créatif.

Ce faisant, le corps n'est par un simple objet⁵²². «Ce n'est pas à l'objet physique que le corps peut être comparé, mais plutôt à l'oeuvre d'art»⁵²³, «où l'on ne peut distinguer l'expression de l'exprimé»⁵²⁴, car le corps travaille comme une oeuvre d'art. Tous deux posent un univers de sens. Le corps est un espace expressif, il «est un noeud de significations vivantes»⁵²⁵. Autrement dit, le corps est créatif dans la mesure où il «implante un sens dans ce qui n'en avait pas, et qui donc, loin de s'épuiser dans l'instant... ouvre un champ, inaugure un ordre»⁵²⁶. De cette manière d'être, le corps ne copie pas le monde extérieur, mais le constitue⁵²⁷. Il opère une mise en forme supérieure dans laquelle s'établit un univers de sens, en outre l'âme⁵²⁸.

Bref, le corps pris en lui-même n'est rien. Il est une surface vide sur laquelle viennent s'inscrire les «techniques du corps» (Mauss), les «techniques disciplinaires» (Foucault) et «l'habitus» (Bourdieu). Si chez Nietzsche et Freud (et Diderot) le corps construit le symbolique, chez Foucault et Bourdieu, le corps est façonné par le symbolique et le social. Pour Mauss, la façon d'assumer son corps est reçue et inculquée par une culture. Mauss a montré que les «techniques du corps» sont issues d'un éthos particulier, au point que la manière de vivre son corps, la

⁵²⁰ La structure du comportement, p. 31.

⁵²¹ Ibid., p. 97.

⁵²² La phénoménologie de la perception, p. 231.

⁵²³ Phénoménologie de la perception, p. 176.

⁵²⁴ Ibid., p. 177.

⁵²⁵ Phénoménologie de la perception, p. 177.

⁵²⁶ M. Merleau-Ponty, La prose du monde, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1969, p. 110-111.

⁵²⁷ Phénoménologie de la perception, p. 16.

⁵²⁸ La structure du comportement, p. 227.

façon de dormir comme les gestes habituels des bras ou de la tête sont entièrement donnés par le groupe auquel l'individu appartient⁵²⁹. La structuration du corps, nos postures, nos attitudes, nos mouvements résultent de notre éducation et de notre adaptation à la société⁵³⁰. Par conséquent, la relation de soi à soi est en réalité médiatisée par l'être social, puisque l'individu ne s'approprie son propre corps qu'à travers les règles reçues, et dans un langage kantien, nous pourrions ajouter à travers les règles que le sujet se donne.

Foucault voit le corps comme un réceptacle passif des forces historiques et politiques. Le corps est pétri par plusieurs régimes⁵³¹. Avec les procédures de normalisation dans lesquelles le pouvoir circule, le corps est marqué de signification (le corps intelligible) et est rendu malléable (le corps utilitaire et manipulable). Ensemble ces deux modes constituent le corps docile qui peut être assujéti, utilisé, transformé et amélioré. L'insertion du corps dans un système d'utilité échoit à une forme de pouvoir qui ne repose pas sur la force brute, mais sur un consentement presque volontaire. Les techniques disciplinaires et de régulations pratiquées sur le corps illustrent la nature productive du pouvoir dans la mesure où ce pouvoir ne fait pas que mettre en place un système de contrôle, mais appelle de nouveaux désirs et institue de nouvelles normativités. À cet égard, la science médicale est exemplaire en ce qu'elle constitue l'individu en termes d'une série de normes, tandis qu'en même temps, elle invite le sujet à produire des vérités de lui-même.

Le corps est la surface inscrite des événements, il est un texte à lire et à déchiffrer. Il n'est pas une réalité pré-discursive, mais plutôt un locus de production, le lieu de significations conflictuelles, et comme tel, il est fluide et instable, jamais donné et fixé. Le corps est

⁵²⁹ M. Mauss, Sociologie et anthropologie, Paris, PUF, Quadrige, 1997.

⁵³⁰ Il est à remarquer que si, ici, le corps imite la société, cela ne fait pas de lui nécessairement un corps mimétique. Il faut savoir que le corps tant chez Mauss, Foucault et Bourdieu ne possède pas une essence propre. C'est un corps expressif dans la mesure où il devient ce que le sujet lui donne à être au risque de l'arbitraire.

⁵³¹ M. Foucault, Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975.

matérialisé à travers les mots et la pratique. Le sujet est constitué à travers une multiplicité d'organismes, de forces, d'énergies, de désirs, de pensées, etc.

Le sujet chez Foucault est un effet des technologies disciplinaires agissant sur un corps muet et malléable, tandis que Bourdieu considère les structures de la subjectivité comme étant le résultat d'une incorporation des dispositions pratiques et cognitives à travers l'internalisation des schèmes culturels d'interprétation et d'évaluation. L'inculcation d'un habitus n'est pas le résultat de nouvelles technologies de surveillance et de normalisation, mais le résultat d'injonctions quotidiennes concernant la posture, les manières, la bonne prononciation, etc., au moyen duquel les parents inculquent à leurs enfants des dispositions comportementales et des schèmes de perception et d'évaluation qui sont renforcés par le système d'éducation. Les formes modernes du pouvoir ne sont pas le résultat de l'émergence de nouvelles technologies disciplinant le corps comme l'a démontré Foucault, mais le résultat d'une normalisation, d'une objectification et d'une formalisation de pratiques à travers une codification qui conduit à de nouvelles formes de pouvoir symbolique liées avec les institutions de l'État moderne. L'habitus est une structure cognitive, le produit d'une internalisation des schèmes culturels d'interprétation et d'évaluation. Ainsi le concept d'habitus permet la dimension symbolique de l'identité personnelle.

L'analyse de la modernité de Giddens suggère que le corps a été colonisé par la société et le sujet. Le corps est de moins en moins un donné extrinsèque fonctionnant à l'extérieur du système référentiel de la modernité, mais devient mobilisé réflexivement, entraîné dans l'organisation réflexive de la vie sociale. Dans la société traditionnelle, le corps est un aspect de la nature, gouverné par un processus partiellement sujet à l'intervention humaine, mais maintenant nous sommes capables de restructurer notre corps perméable (malléable) et nous sommes devenus responsables pour le design de notre corps. Cette responsabilité a été facilitée par les habilités cosmétiques et les greffes chirurgicales, par le développement des répliques de l'ADN pour le contrôle et la reconstruction de notre soi physique. Le corps n'est plus

gouverné par l'organisation de la communauté de nos traits corporels, mais a assumé une malléabilité qui signifie que la cohérence de notre identité est plus que jamais une affaire de l'esprit. Giddens montre comment le projet de notre corps est devenu central au projet de notre identité. Ce corps est important, car il doit être moulé afin de correspondre à la narration individuelle de notre identité. L'identité de soi n'est pas un trait distinctif ou même une collection de traits que l'individu possède. C'est le soi compris réflexivement par la personne en termes de sa biographie. Ceci signifie que l'identité de la personne n'est pas à trouver dans un ensemble de techniques du corps (Mauss), ni en termes d'habitus incorporé (Bourdieu), mais dans la capacité de continuer une narration particulière (Giddens).

En dépit de son intérêt pour dépasser le dualisme, Giddens voit les humains comme des esprits à qui ils arrivent d'occuper un corps; un corps qui a été colonisé par la société jusqu'au point qu'ils peuvent être reconstruits selon le point de vue du sujet. Le corps doit se plier aux exigences de la représentation du sujet⁵³².

Le paradigme expressif du corps nous montre un corps comme étant une forme mobile, multiple et mutable. Il est une identité en devenir et ouverte qui développe son ordre à l'intérieur d'un champ d'influences. Ce paradigme révisé le paradigme mimétique du corps où celui-ci était conçu comme une structure unifiée et cachée, une identité prédéterminée, un ordre fixe et fermé. Dans le paradigme expressif, le corps ne possède pas de structure essentielle à l'exception de l'habilité de fusionner et de s'affilier. Les nouveaux traits émergent de l'association intime de différentes espèces d'entités. Le corps n'est pas un tout ordonné mais une colonie provisoire d'entités qui fusionnent ensemble.

Nous avons vu dans le chapitre sur la subjectivité dans son pôle expressif que le sujet n'est rien dans son fondement ou qu'il est insaisissable. Si comme le dit Le Breton, les «conceptions du

⁵³² M. Heidegger, *Les conceptions du monde* in Chemins qui mènent nulle part, Paris, Gallimard, 1962; GA 5.

corps sont tributaires des conceptions de la personne»⁵³³, nous pouvons dire que le corps est rien en lui-même. Il est devenu une sorte de *tabula rasa* sur laquelle viennent s'inscrire les particularités de chaque expérience sociale et psychologique. Il n'y a pas de corps en soi, mais seulement un corps d'homme, un corps de femme, un corps d'enfant, un corps malade, un corps obèse, un corps sexué, décoré, imaginé, un corps blanc, noir, jaune, etc. En ce sens, il est fondateur d'un monde autant qu'il reflète le monde.

Nous savons tous maintenant, et plus particulièrement depuis le féminisme, que le corps n'est pas une abstraction, mais un être déterminé par la race, le genre, la sexualité, l'ethnicité, l'âge, etc. de sorte que le corps dans sa contingence et sa finitude nous ouvre à l'agir, au sentir et au dire. Comme le remarque Popper dans son interactionnisme psychologique, le monde corporel n'est pas causalement clos, mais ouvert au monde des événements mentaux. Ce qu'il faut penser lorsqu'on pense le corps, c'est que, comme Max Scheler l'affirmait, dans la relation causale, au travers et au-dessus d'elle, se cache toujours une relation symbolique⁵³⁴. Alors le corps n'est plus fermé sur soi ou n'est plus un corps sans parole. Il est corps ouvert qui se donne au monde. Il est un corps qui s'abandonne. Il devient un corps de parole. Il parle au monde et le monde lui parle.

4.2.3 Le corps créatif

Bergson a montré que notre corps n'est pas simplement un objet comme les autres objets dans le monde de l'étendue. Ce corps est un centre fonctionnant comme un point de référence autour duquel les autres choses du monde sont placées, arrangées et organisées. Mon corps est un «centre d'action»⁵³⁵. Quant au sentir, comme le dit Heidegger: «le corps de l'homme

⁵³³ D. Le Breton, Anthropologie du corps et modernité, p. 8.

⁵³⁴ M. Scheler, On the Eternal in Man, London, SCM Press, 1960.

⁵³⁵ Bergson, L'évolution créatrice, Paris, PUF, 1969.

est quelque chose d'essentiellement autre qu'un organisme animal»⁵³⁶, car il est toujours pris dans une *Stimmung* qui l'ouvre, le transporte hors de lui dans une situation. Quant au dire, Freud a bien montré comment notre langage peut affecter la représentation de notre corps.

Si le corps est ouvert aux autres modes de la subjectivité, c'est qu'il est aussi exposé au temps. Puisque le corps naît, transite et meurt, il marque le passage du temps. Il est le temps lui-même. En plus d'avoir emmagasiné un savoir sur les événements passés, notre corps est toute l'histoire du corps occidental. Autrement dit, dans notre corps c'est toute l'histoire du corps qui se joue. Mais cette histoire n'est pas terminée, car dans le corps, il y a toujours quelque chose qui excède le corps. En fait, le corps vise un ailleurs, un au-delà. Ainsi, il y a toujours plus, dans le corps, que ce qui peut en être identifié⁵³⁷. «Mon corps n'est jamais parfaitement réductible à la représentation que je m'en fais»⁵³⁸. Cela fait du corps un processus de créativité.

Il n'y a de compréhension de soi que dans le jeu relationnel, dialectique et herméneutique entre le pôle mimétique et le pôle expressif qui forme une configuration de sens, une totalité en mouvement, c'est-à-dire une totalité qui change en raison du temps inscrit dans l'écart, dans l'entre-deux. Le corps auto-référentiel est ce corps qui lie ces deux pôles dans un équilibre toujours à recommencer, jamais achevé. De sorte qu'il y a de l'équilibre que dans la reprise du jeu de va-et-vient entre les deux pôles. Comme l'a montré Kurt Goldstein dans *La structure de l'organisme*, le corps est un réseau «qui fonctionne comme un tout»⁵³⁹ de sorte qu'une simple «stimulation produira des changements partout»⁵⁴⁰ selon l'état initial du tout et selon

⁵³⁶ M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* in Questions III, p. 91; GA 9, p. 324;

⁵³⁷ Marc Richir, Le corps. Essai sur l'intériorité, Paris, Hatier, 1993, p. 7.

⁵³⁸ Denis Vasse, Le temps du désir, Paris, Seuil, 1969, p. 19.

⁵³⁹ Kurt Goldstein, La structure de l'organisme, p. 88.

⁵⁴⁰ Ibid., p. 89 et 172.

la signification de cette stimulation pour l'organisme total⁵⁴¹. Bref, le processus organique est un processus d'équilibre entre les stimulations et l'intégrité du tout. Ainsi la composante mimétique et expressive, étant complémentaire, forme un procédé d'intégration. Bateson, pour les espèces vivantes, a montré qu'elles ont besoin de continuité et de changement, de conservation et d'évolution à travers les biographies des individus pour maintenir leur existence. Et Schilder à propos du modèle postural du corps montre que celui-ci «est en perpétuelle autoconstruction et autodestruction interne. Il est vivant dans ce processus continu de différenciation et d'intrégration»⁵⁴².

Pour que la complémentarité forme une intégrité et non seulement une juxtaposition, il faut du vide qui s'expérimente dans le silence. Avec l'expérience du silence dans le corps, le corps cesse de se conformer au pôle mimétique. Il laisse surgir la béance, le jeu différentiel de la mimésis qui devient alors expressive. Dans la béance au sein même du corps mimétique, le corps mimétique se transforme en corps expressif. Cette bipolarité du corps constituée par son ancrage dans le corps mimétique marqué par la limite et dans le corps expressif marqué par l'infini fait de lui la manifestation de la subjectivité auto-référentielle.

Le corps auto-référentiel est celui qui laisse être le mouvement qui transite entre le corps mimétique et le corps expressif. Comme le dit Vasse: «L'homme, dans son corps, n'est ni pur besoin, ni pur désir. Son corps est l'histoire du constant passage de l'un à l'autre»⁵⁴³. Ainsi, le corps se détache de ses propres pôles par son propre rythme qui se veut un souffle; son âme.

Encore une fois, c'est l'absence ou la différence entre les deux pôles, en l'occurrence, ici, le corps mimétique et le corps expressif, qui nous ouvre à autre chose: à l'auto-référentialité du

⁵⁴¹ Ibid., p. 177.

⁵⁴² P. Schilder, L'image du corps, p. 40.

⁵⁴³ D. Vasse, Op. cit., p. 41.

mouvement. Cette auto-référentialité est le lieu de transformation du corps mimétique en corps expressif. Le mouvement auto-référentiel du corps ouvre dans le corps mimétique un autre corps, radicalement différent, le corps expressif. Cependant, quoique différent du corps mimétique, il en conserve toujours la mémoire.

Ainsi dans le jeu de la transition, le corps est une totalité silencieuse. Le corps est fait de silence. Il est silence. Dans le silence, se vit la plénitude du corps. Dans le silence, le corps se remplit des deux pôles qui sont le pôle mimétique et le pôle expressif. Le corps dans son silence traduit l'état d'équilibre entre les deux pôles. Mais cet état n'est pas fixe. Il est dynamique. Cet état est un passage. Il est le joint à partir duquel les deux pôles s'échangent. Il est le lieu du dialogue. Par le vide ou le silence qui l'habite, qui le met en mouvement et qui lui donne une totalité ou une unité, le corps auto-référentiel est celui qui accompagne le processus du devenir de la créativité. Le corps, par son silence qui l'habite et le silence du sujet, pénètre le sujet et est pénétré par le sujet. L'un et l'autre s'interpénètrent. Par conséquent, notre relation au corps est une relation d'habitation, et non de colonisation, d'exploitation et d'instrumentalisation. «Habiter c'est transfigurer les choses et les investir d'un sens qui transcende leur pure objectivité»⁵⁴⁴. Habiter notre corps c'est instaurer avec lui une intimité. Comme le dit Bonnefoy: «La personne ne peut se retrouver en continuité intime, profonde, avec son corps qu'en faisant en soi le silence»⁵⁴⁵ Le corps auto-référentiel exemplifie le jugement autoréfléchissant. Il est un corps appliqué, c'est-à-dire un corps attentif à lui-même. Plus loin, lorsque nous traiterons de la santé, nous verrons que ce corps créatif est un corps qui, rabattu sur lui-même, se plie et se déplie selon le temps. Il est une matière souple.

⁵⁴⁴ U. Galimberti, Les raisons du corps, p. 85.

⁵⁴⁵ Yves Bonnefoy, La vie errante suivi de Remarques sur le dessin, Paris, Gallimard, coll. Poésie, 1993, p. 199.

4.3 Le mode de l'agir

En raison de sa corporéité, l'humain tout entier est dans sa capacité d'agir ouvert à la créativité. Nous avons montré que le corps est un organisme créatif. Cependant, il faut savoir que «la connaissance du corps dépend dans une grande mesure de l'activité»⁵⁴⁶. Alors, la prise de conscience de soi, advient avec la prise de conscience de notre puissance d'agir.

4.3.1 L'agir mimétique

Chez Homère, ce ne sont pas les actions qui sont décisives, mais les puissances invisibles qui se servent des actions humaines. Les actions sont une réplique de ces puissances qui décident du sort des hommes. Les grands moments de l'action, les actions historiques, sont ainsi rattachés à des décisions divines. L'action juste est celle qui épouse le rythme du monde. Paradoxalement, agir c'est encore subir dans la patience. Comme le dit Détiéne dans *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*: «A aucun moment, le guerrier ne peut s'éprouver comme l'agent, la source de ses actes: sa victoire est pure faveur des dieux»⁵⁴⁷.

Cet au-delà de l'action, Platon tentera d'en donner une version plus abstraite. Pour Platon, l'action cherche à reproduire (*mimésis*) l'ordre de l'Être. L'action est «en vue de», en fonction d'une finalité.

De son côté Aristote cherchera à ramener cet au-delà au centre même de l'agent. Pour Aristote une action est spontanée lorsqu'elle trouve son principe dans celui qui agit, dans le sujet, de sorte qu'elle n'est pas le résultat de quelques circonstances arbitraires, mais d'une délibération volontaire, *προαιρεσις*, sur les fins ou le sens de l'action basée sur une

⁵⁴⁶ P. Schilder, L'image du corps, p. 132.

⁵⁴⁷ Marcel Détiéne, Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, Paris, François Maspero, 1967, p. 20.

connaissance des circonstances qui entoure l'action⁵⁴⁸. Chez Aristote la cause de l'action se situe principalement dans la cause finale. C'est pourquoi, à partir de Platon et Aristote on parle d'un modèle téléologique où le monde est conçu selon un système de moyens et fins.

Pour Descartes, l'agir demeure ambiguë, un mixte de clarté et d'ombre en raison de son origine dans l'union de l'âme et du corps. À cause de sa part d'ombre, l'agir demeure remplie d'incertitude. Il n'en demeure pas moins que le principe de l'action se situe dans la représentation que le sujet se donne à lui-même. Encore vaut-il que le sujet le veule et passe à l'acte dans un geste de la volonté.

Pour Spinoza, la puissance d'agir est proportionnelle à notre effort, *conatus*, pour préserver dans notre être de sorte que l'agir reflète notre être qui se veut un effort pour se préserver. Donc je suis ce que je veux, mais je veux ce que je veux parce que je suis une certaine nature. Bref, l'agir coïncide avec la nature.

En vertu du paradigme mimétique de l'agir, celui-ci est tenu pour la simple application d'une idée, d'une théorie, de sorte que l'agir découle de la connaissance, d'une représentation ou d'un désir conscient. L'action est essentiellement précédée par une cause que le sujet connaît. L'action dépend d'une connaissance séparée d'elle. C'est ce qui nous permet dire: agir en connaissance de cause. Berkeley l'avait signalé, seul un être qui pense peut agir. Autrement dit, dans le paradigme mimétique, l'agir suit l'être, *agere sequitur esse*, tel est le vieux principe hérité de la philosophie médiévale et qu'on retrouve dans le positivisme qui considère encore l'action «comme une réaction à la stimulation issue d'un environnement fixe, connu à l'avance par l'observateur»⁵⁴⁹. Il en ira autrement dans le paradigme expressif où la connaissance provient de l'agir expérimental. Dans le paradigme expressif, nous verrons que l'expérience

⁵⁴⁸ Aristote, Ethique à Nicomaque, 1112 1-11

⁵⁴⁹ P. Ricoeur, Ce qui nous fait penser. La nature et la Règle. Entretiens avec Jean-Pierre Changeux, Paris, Ed. Odile Jacob, 1998, p. 106.

n'est pas simplement l'enregistrement d'une impression, d'un donné, mais qu'elle est une construction, un faire. Comme Austin l'a montré, la vérité est davantage une action qu'une vision ou une découverte. Dans le paradigme expressif, nous assistons à un renversement des perspectives. Ce n'est pas l'humain qui définit ce qu'il fait, mais plutôt c'est l'humain qui est défini par ce qu'il fait. Cette préséance de la pratique sur la théorie, Marx l'a clairement indiqué dans sa onzième thèse sur Feuerbach: «Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* diversement le monde, ce qui importe, c'est de le *transformer*»⁵⁵⁰.

4.3.2 L'agir expressif

De Homère à Kant et jusqu'aux sciences cognitives, le sens de l'action est antérieur à l'action. À partir de Herder, le sens de l'action prend tout son sens à partir de l'action même de sorte que le sens de l'action est postérieur à l'action. Dans le pôle mimétique, l'action est séparée de son sens, et est secondaire dans la mesure où elle suit le sens, tandis que dans le pôle expressif, l'action est primaire et n'est pas séparée de son sens, elle donne le sens. Dans le modèle mimétique, que l'on retrouve jusque dans les sciences cognitives, le but de l'action est trouvé à partir de la connaissance du monde et ce n'est qu'après qu'advient l'action. L'action survient qu'après un acte de connaissance ou de pensée. Ainsi le but de l'action est défini indépendamment de l'action et le plus clairement possible. Ceci nous reconduit à la distinction cartésienne entre le sujet et le monde, entre l'âme et le corps où les intentions et les valeurs sont des éléments d'un monde intérieur.

Si l'agir mimétique nous entraîne vers le passé, vers ce qui existe déjà et ce qui nous détermine, l'agir expressif nous pousse vers l'avenir, vers un inconnu indéterminé. Dans un cadre mimétique où l'on retrouve le positivisme, l'action colle à l'héritage et à l'environnement, tandis que dans un cadre expressif, «L'action... est guidée par un but futur»⁵⁵¹.

⁵⁵⁰ K. Marx et P. Engels, L'idéologie allemande, Paris, Éditions sociales, 1972. p. 27.

⁵⁵¹ H. Arendt, La crise de la culture, Paris, Gallimard, Folio-essais, 1972. p. 197.

Nous faisons commencer le paradigme expressif avec Herder dans la mesure où celui-ci ne propose pas une définition rationaliste de l'homme. L'être humain n'est pas un être qui posséderait un intérieur qu'il suffirait d'extérioriser, c'est-à-dire d'exprimer. Plutôt, l'être humain accède à son «intériorité» qu'à partir de la réflexion qu'il opère sur son expression. Autrement dit, l'expression est première. L'intériorité est fondée sur son expression. Comme quoi Derrida n'a rien inventé. De plus, nous pouvons faire remonter le caractère expressif de l'action jusqu'à Herder dans la mesure où l'agir n'exprime pas un être déjà tout fait, mais un être qui se fait en raison de son infériorité dans l'univers. Puisque l'humain n'est pas une machine infaillible dans les mains de la nature, il devient le but de son action. On pourrait dire qu'au départ, l'humain n'est rien ou presque, et que c'est seulement dans l'action qu'il devient quelqu'un. Agir c'est se façonner.

Chez Kant, l'agir est une façon de s'affecter, et même de se connaître. Mais on ne se connaît que de la façon que l'on se détermine, que de la façon on agit. Mais ce qui est connu c'est le sujet empirique ou affecté. Le sujet transcendant ou affectant demeure quant à lui inconnu. Ainsi en agissant sur soi-même, on donne une expression au moi. Le moi empirique devient un objet plastique. L'agir devient l'expression d'un geste créateur. Hegel radicalisera la démarche de Kant en montrant que l'essence de l'esprit est l'action. L'esprit se construit lui-même selon ses potentialités. Penser c'est agir, c'est agir sur soi. De même que chez Marx, idéalement, le sujet est le résultat de son travail concret même si dans une société capitaliste l'auto-réalisation est en suspend ou impossible.

C'est surtout Heidegger avec son concept de *Zuhandenheit* et plus tard avec Merleau-Ponty qu'il sera possible de penser l'action sans lui donner une interprétation téléologique, c'est-à-dire de penser l'action selon le contexte. Selon ces deux penseurs, l'établissement de but ne s'effectue pas avant l'action par un acte de l'intellect, mais est le résultat d'une réflexion sur ce qui est déjà en opération.

Selon Heidegger, le sujet humain étant essentiellement un être-hors-de-lui, il est un être appliqué, pratique. «‘On est’ l’activité que l’on exerce»⁵⁵² Son action est de voir des choses qui sont hors de lui. Mais puisqu’il est lui-même un être sorti de lui-même et en relation avec des choses autres, l’agir exprime son être propre. «Ainsi, cette action par laquelle nous contemplons les choses n’est pas différente de notre essence même, car nous sommes naturellement orientés vers les choses»⁵⁵³. L’agir chez Heidegger est un élément dans le tout structural qu’est le *Dasein*, ce *Dasein* qui en tant qu’être-au-monde habite le monde. Cette habitation est caractérisée par le souci. De plus, il faudrait ajouter que l’agir n’épuise pas le sujet humain dans la mesure où celui-ci est toujours en avant de lui de sorte que ses réalisations ne réalisent jamais ses ambitions. Agir, c’est toujours faire des choix entre des possibles. L’action est l’accomplissement d’une possibilité d’être. Agir c’est exprimer une possibilité, d’où le sentiment de dette, de faute et l’appel de la conscience. Par conséquent, agir c’est opérer sur soi-même, et à partir de soi-même. L’agir nous transforme, ne nous laisse pas indifférent. Agir sur soi, c’est opérer une modification existentielle du «on». Agir signifie s’amener à soi-même, c’est se rencontrer tel que nous sommes authentiquement, soit par l’anticipation de la mort dans *Sein und Zeit*, soit par l’activité de la pensée après le tournant, *Kehre*. Justement, après le tournant, penser c’est agir, c’est tendre la main à l’essence de l’être, c’est donc construire une demeure pour l’essence de l’être. À cet égard, l’agir fondamental est la Poésie ou la pensée, car elles offrent à l’être une demeure dans le langage. En fait, le penseur comme le poète agissent en ne faisant rien, en laissant agir l’être. Comme le montre le texte *De l’essence de la vérité*, accepter les choses comme elles sont est un acte profond et qui n’est possible que sur le fondement de la liberté. Dans *Sein und Zeit*, il s’agissait de laisser agir l’appel de la conscience. De Kant à Heidegger, en passant par Hegel, Marx et Nietzsche, c’est le même fil qui tisse la toile de fond.

Pour Merleau-Ponty, c’est la capacité du corps qui forme l’arrière-fond de nos intentions de

⁵⁵² M. Heidegger, *Être et temps*, p. 293; GA 2, p. 239.

⁵⁵³ Jean Wahl, *Introduction à la pensée de Heidegger*, Paris, Livre de Poche, Biblio-essais, 1998, p. 96.

sorte que notre agir est toujours situé. Dans une perspective téléologique, le contexte est seulement examiné dans le but de réaliser nos intentions préconçues. Dans ce cadre de pensée de l'action, l'action est contingente ou dépendante du contexte. Par contre, dans un cadre de pensée non téléologique, c'est le contexte qui est constitutif de l'action. Merleau-Ponty nous a montré que notre corps possède sa propre intentionnalité, c'est-à-dire que nos intentions proviennent du pouvoir de notre corps propre toujours mis en contexte ou situé. Notre perception de la situation est prédéfinie par la capacité d'agir de notre corps. Donc, la situation n'est pas l'élément déclencheur de l'action ni ne fournit le terrain sur lequel nous accomplissons nos intentions. En fait, l'action pour exister n'a pas besoin d'un plan, et si plan il y a, il provient de la situation et est réexaminé selon chaque situation de sorte qu'il est constamment réévalué. Comme le remarque Joas: «*Plan may place us in situations, but do not in themselves provide a comprehensive answer to the challenges of these situations*»⁵⁵⁴.

L'agir est premier, formateur de ce que nous sommes. Le Wittgenstein des *Investigations philosophiques* nous le montre bien. Savoir et croire ne sont possibles que par l'usage, dans l'action. Les actions sont ce qui donne un sens à notre vie comme à notre langage. Arendt reprend la même visée lorsqu'elle dit que «la manifestation des principes ne se produit que par l'action; ils sont manifestes dans le monde aussi longtemps que dure l'action»⁵⁵⁵. Plus loin dans le même texte, elle dit sensiblement la même chose, à savoir que «l'action et le commencement sont essentiellement la même chose»⁵⁵⁶. Ce faisant, pour Arendt, l'agir n'est pas le travail, *labor*, ni la production d'oeuvre, *faber*, mais la manifestation de notre liberté qui n'a rien d'une disposition intérieure et qui consiste plutôt dans l'exercice de la libre initiative dans le débat public où il s'agit d'élaborer des projets de vie dotées de sens. On peut ajouter que l'agir est tout le contraire de la passivité et de l'automatisme. L'agir met en relation les humains et

⁵⁵⁴ Hans Joas, *The Creativity of Action*, Chicago, The Chicago University Press, 1996, p. 161.

⁵⁵⁵ H. Arendt, *La crise de la culture*, p. 198. MacIntyre s'inspire d'Arendt lorsqu'il pense que les valeurs sont immanentes à l'agir.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 220.

d'autres actions, car les actions ne sont jamais isolées. Elles sont toujours situées dans un réseau d'actions, de paroles, et sont liées à la pluralité humaine. De là, l'importance du récit pour leur donner une unité sans pouvoir leur procurer un commencement et une fin.

Tout le travail de Paul Ricoeur consistera à mettre en relation l'agir et le dire. L'agir doit être dit, c'est-à-dire porté au langage. Sinon il demeure insignifiant⁵⁵⁷. L'action n'est pas hétérogène à toute représentation. Au contraire, elle doit se régler sur la lumière de la représentation. «Je n'arrive pas à concevoir une modalité d'action qui ne serait pas originellement articulée par des règles, des normes, des modèles, des symboles»⁵⁵⁸. En s'appuyant sur Geertz, Anscombe, Danto et Davidson, Ricoeur montre que l'action est devenue signifiante par un réseau de codes symboliques, d'intentions, de motifs, de règles, de normes. Au fondement, il y a «une double extériorité, celle des 'circonstances', qui 'déterminent' l'action, et celle de l'ordre symbolique, qui éclaire l'action»⁵⁵⁹. L'agir possède une visée, et pour remplir cette visée, l'agir doit composer avec les circonstances qu'il n'a pas faites⁵⁶⁰. Il y a co-appartenance entre l'agir et le dire. D'une part, l'agir est préfiguré par un langage symbolique ou narratif, d'autre part l'agir donne naissance à une nouvelle configuration. L'action est co-originale au langage, car l'action laissée à elle-même ne se distinguerait pas du comportement animal ni du mouvement physique. L'action demeurerait incompréhensible. Pour qu'elle puisse acquérir du sens, l'action doit assumer la forme d'une narration de sorte que l'action est inséparable de la textualité. Une action signifiante devient un texte. À cet égard, Ricoeur s'inspire en outre de Arendt⁵⁶¹. L'action appelle la narration. L'action est un sujet de discours. L'action est signifiante parce qu'elle peut être racontée, et

⁵⁵⁷ P. Ricoeur, Lectures 2. La contrée des philosophes, p. 209.

⁵⁵⁸ Ibid., p. 290.

⁵⁵⁹ Ibid., p. 291.

⁵⁶⁰ Ibid., p. 283.

⁵⁶¹ P. Ricoeur, Lecture 1. Autour du politique, Paris, Seuil, 1991, p. 61.

si elle peut être racontée, c'est qu'elle possède une structure temporelle malgré le fait qu'il soit impossible de lui donner un début, un milieu et une fin de façon absolue. À ce propos, Arendt dans *La crise de la culture* a dit que l'action est complètement fugace, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas attribuer à l'action un commencement et une fin définie. Ainsi, «le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative» (c'est le modèle expressif), «en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle» (c'est le modèle mimétique)⁵⁶².

Taylor, quoique dans une tradition analytique, travaille dans le même sens que Ricoeur. Charles Taylor propose une conception expressive de l'action qu'il oppose à une conception mimétique de l'action qui prend son origine au siècle de Descartes. Pour les penseurs de ce siècle, les actions en tant que mouvement corporel ressemblent à n'importe quel événement. Ce qui les distingue est l'arrière-plan intérieur ou mental. Dans cette perspective, nous assistons à une séparation ontologique entre les événements extérieurs et l'arrière-plan intérieur. À l'encontre de cette manière de concevoir l'action, Taylor propose de voir en celle-ci un événement intrinsèquement orienté. Les actions sont en un certain sens habitées par un but qui les dirige, de sorte que l'action et le but, qui anime l'action, sont ontologiquement inséparables⁵⁶³. Taylor montre, à partir de sa lecture de Hegel, que la conscience ne précède pas l'action. De plus, l'action laissée à elle-même est inconsciente. Alors, la conscience est quelque chose qu'il faut construire. Elle est le fruit de notre activité médiatisée par des symboles ou des concepts. Donc, pour Taylor, l'agir est expressif parce qu'il est toujours médiatisé par des symboles.

⁵⁶² P. Ricoeur, Temps et récit, T.1, L'intrigue et le récit historique, Paris, Seuil, 1983, p. 17.

⁵⁶³ Charles Taylor, Human Agency and Language. Philosophical Papers, T.1, New York, Cambridge University Press, 1985, p. 78-79

4.3.3 L'agir créatif

Puisque le sujet humain est un être essentiellement engagé, il s'expose à la problématique de l'action et à son caractère imprévisible. L'humain créatif ne cherche donc pas à se soustraire à la problématique de l'action, mais lui lance au contraire un défi qui saura mettre en valeur sa propre créativité. Par conséquent, nous affirmons que l'agir créatif est la contribution permanente d'un sujet à sa propre existence.

L'agir du sujet est de laisser quelque chose se faire (Heidegger). Dans *Sein und Zeit*, le *Dasein* attentif à l'appel laisse agir en lui le soi-même, c'est-à-dire l'exister qui comme tel implique la tâche de se constituer sans cesse, de se donner un « fondement », de s'élancer en avant et demeurer en retrait face au pouvoir-être.

Si dans le paradigme mimétique le sujet se trouve face au monde soit pour se soumettre ou le dominer et si dans le paradigme expressif le sujet est un être qui se définit par son agir, dans le paradigme créatif, nous voudrions montrer qu'il y a interpénétration entre l'agir et la connaissance.

Nous voudrions montrer que la connaissance ou la pensée et l'agir entretiennent un rapport de réciprocité à caractère dialectique. Il n'y a pas de primat du savoir sur l'action, mais plutôt une interpénétration. Il faut savoir qu'autant dans l'action mimétique que dans l'action expressive nous retrouvons une activité créatrice, sauf que chacun de ces pôles de la créativité ignore l'autre pôle ou encore veut s'imposer à l'autre. Cependant, la pleine créativité est celle qui laisse jouer les deux pôles dans une dialectique du dialogue.

L'action créatrice retentit sur le monde extérieur. Elle est transformatrice. L'agir créatif en créant du nouveau, n'est pas un agir fermé sur lui-même. Au contraire, en ouvrant un nouveau monde de représentation, l'agir créatif nous ouvre à une relecture de nos représentations

anciennes. L'agir créatif est un agir qui intègre dans son moment expressif le moment mimétique. Comme le dit Arendt, l'action humaine vise quelque chose de nouveau sans toutefois partir de rien. Dans un esprit hégélien, Arendt nous dit qu'on «ne peut faire place à une action nouvelle qu'à partir du déplacement ou de la destruction de ce qui préexistait et de la modification de l'état de choses existant»⁵⁶⁴. Ceci est possible en raison de notre capacité d'effectuer une négation du monde extérieur par la pensée et «d'*imaginer* que les choses pourraient être différentes de ce qu'elles sont en réalité»⁵⁶⁵. Alors, agir comme mentir, qui sont liés, procèdent de l'imagination. (Ricoeur). L'agir créatif est productif. Mais il ne consiste pas seulement à reproduire. Autrement dit, cette production ne se fait pas à partir de rien. Elle s'effectue à partir d'une reproduction qui n'est pas une copie conforme, mais une interprétation. À cet égard, Gadamer fait la distinction entre la «répétition, *Wiederholung*» et «l'extraction, *Hervorholung* »⁵⁶⁶.

L'agir créatif engendre une puissance supérieure ou encore édifie un espace pour une vie de sens, une vie qui ne soit pas épuisée par la simple acceptation, le pôle mimétique, mais une vie qui tente de se doter d'un sens nouveau à partir de la manière dont se montre à elle l'existence créatrice. Ce faisant, l'action nous fait éprouver la liberté qui n'a rien à voir avec l'indifférence. Au contraire, cette liberté de l'action, il faut la penser comme étant la disponibilité à pouvoir répondre de l'existence. L'agir nous fait reconnaître ce par quoi nous sommes portés, le jeu, et ce vers quoi nous désirons aller, la réussite. Bref, l'agir créatif n'est pas un agir décroché, mais un agir qui se laisse porter par le jeu tout en conduisant ce même jeu qui le porte. Ainsi, dans l'agir, *agere*, il y a une part de passion, *pati*. Agir c'est mettre en mouvement la totalité auto-référentiale de l'existence créatrice pour se laisser ensuite conduire par ce même mouvement.

⁵⁶⁴ H. Arendt, Du mensonge à la violence, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 11

⁵⁶⁵ Ibid., p. 11.

⁵⁶⁶ H.G. Gadamer, Vérité et méthode, p. 132; GW I, p. 120.

Alors, l'agir créatif est cet agir qui sait lire le jeu en question et la situation singulière dans laquelle se trouve le joueur. Savoir lire le jeu, c'est savoir reconnaître où sont les ouvertures, où sont les blancs ou les vides, justement les espaces de jeu. Le jeu est de savoir se laisser porter par le jeu qui nous engage à créer du jeu, de l'indétermination, des grands moments de liberté. Ces moments de liberté qui paradoxalement sont ceux qui savent mener le jeu. Les champions comme les héros ou les figures historiques sont justement de grands joueurs, ceux-là qui ont su faire du jeu leur propre jeu. Le vainqueur, tout domaine confondu, est celui qui a su imposer son jeu ou est celui qui a su laisser sa marque. Il est celui qui a su à l'intérieur même du jeu inventer un autre jeu de sorte que l'agir créatif, selon une autre expression heureuse de Merleau-Ponty, mais au sujet de l'action politique, «est une action qui s'invente»⁵⁶⁷. Mais cette action qui s'invente ne commence pas à partir de rien, de sorte qu'il est possible de dire qu'il n'est pas possible de faire n'importe quoi à tout moment. On n'échappe pas au déterministe sans cependant s'y réduire nécessairement.

Faire partie intégrante du jeu, (Gadamer parle de la vérité comme d'une expérience d'intégration à une totalité) c'est pouvoir devancer, anticiper le jeu. Nous pouvons dire que les génies, les poètes sont ceux qui tout en devançant le jeu, le font avancer, et le modifient. Le bon joueur est celui qui «fait corps avec le jeu»⁵⁶⁸. Il fait un: une unité auto-référentiale. Cette unité n'est pas pleine, silencieuse et béate, mais lectrice de «quelque chose qui se fait»⁵⁶⁹ qui est un «quasi-présent», et «qui est inscrit dans la physionomie même du présent»⁵⁷⁰. Dès lors, «le sens du jeu» est l'«art d'anticiper l'avenir du jeu qui est inscrit en pointillé dans l'état présent du jeu»⁵⁷¹. Le jeu propose aux joueurs des possibilités qui orientent, sans déterminer,

⁵⁶⁷ M. Merleau-Ponty; Les aventures de la dialectique, Paris, Gallimard, Folio-essais, 1955, p. 10.

⁵⁶⁸ Pierre Bourdieu, Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, Paris, Seuil, 1994, p. 155.

⁵⁶⁹ Johan Huizinga, Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu, Paris, Gallimard, Tel, 1951, p. 37.

⁵⁷⁰ Ibid., p. 157.

⁵⁷¹ P. Bourdieu, Ibid., p. 45.

le jeu qui à son tour dévoile d'autres possibilités, donc d'autres choix, d'autres prises de position, d'autres façons de modifier le jeu. Chez Bourdieu, en raison «d'une complicité ontologique entre l'habitus et le champ», le sujet n'a pas besoin de poser des objectifs clairs et précis à leur pratique. Au contraire, le sujet est présent à l'a-venir, à ce qui se joue. Donc l'action n'est pas un objet de la pensée, mais «est inscrit dans le présent du jeu»⁵⁷². Bref, comme le remarque Gadamer, le vrai sujet est le jeu ou l'action en jeu, et non le joueur, de sorte que «le jeu a une essence propre, indépendante de la conscience de ceux qui jouent»⁵⁷³. En fait, «le jeu ne remplit son but que lorsque le joueur s'oublie dans le jeu»⁵⁷⁴.

Le jeu dégage l'idée d'un mouvement de va-et-vient «qui n'est attaché à aucun but» où il se terminerait⁵⁷⁵. Pour Dewey, l'expérience du jeu nous montre que les buts ne sont pas déterminés extérieurement mais sont inhérents au processus de réflexion limité à la situation du jeu. Lorsque les buts sont déterminés extérieurement alors les moyens de l'action sont dégradés à de purs moyens. Sur le plan de l'éthique, ceci a des conséquences dans la mesure où l'éthique n'est plus l'activité de poser des buts abstraits ni, par conséquent, d'appliquer des moyens ou des normes. Pour Dewey, les buts émergent du jeu ou de l'action, et peuvent donc être révisés ou abandonnés⁵⁷⁶. Le sens de l'action ne se fonde plus sur un but extérieur, mais trouve sa justification dans l'acte même d'agir. En ce sens l'action est auto-référentiale. Elle exemplifie le jugement autoréfléchissant.

Il est symptomatique que les sportifs attachent plus d'importance à la victoire ou à la défaite qu'au processus même du jeu de sorte que le sportif, au lieu de laisser émerger la victoire à

⁵⁷² P. Bourdieu, Ibid., p. 155.

⁵⁷³ H.G. Gadamer: Ibid., p. 108. Trad. p. 120.

⁵⁷⁴ Ibid.

⁵⁷⁵ Ibid., p. 109. Trad. p. 121.

⁵⁷⁶ Hans Joas, op. cit. p. 155-156.

même le jeu, impose la victoire ou la défaite. La victoire devient un acte de la volonté. La victoire reflète le joueur qui veut le plus, jumelé à des capacités extraordinaires. Cette attitude ne peut qu'ouvrir la porte à toutes sortes de tricheries. Nous sommes bien loin de l'idée que la simple participation est suffisante où le jeu après tout n'est qu'une finalité sans fin (Kant). Dans un modèle mimétique ou téléologique de l'agir, le corps est perçu comme un pur moyen pour accomplir une intentionnalité mentale. À cet égard, il est facile de comprendre que dans ce modèle le corps peut être contrôlé, manipulé selon l'intention du sujet. Dans ce modèle, le corps est un instrument disponible à portée de la main, *Vorhandenheit*, autant pour agir que pour exprimer nos émotions. Foucault a décrit la genèse historique de cette relation instrumentale à notre corps selon le vouloir du sujet. Ceci n'est pas sans implication pour la formulation d'une éthique, plus spécifiquement une éthique du sport. Nous y reviendrons en proposant de traiter le corps comme une finalité sans fin et non comme un pur moyen. Il en irait également avec le monde animal et l'environnement.

Jouer c'est savoir interpréter, ce qui montre que l'agir est rempli de significations, et qu'il n'est pas une simple mécanique. Savoir interpréter c'est pratiquer l'improvisation, donc c'est agir spontanément. Il faut reconnaître que l'agir est un chemin qui demeure indéterminé. Heidegger dirait que c'est un chemin qui mène nulle part, signifiant qu'il est impossible de se représenter un but précis ou de le connaître avant même d'avancer sur le chemin. Agir, c'est ne jamais savoir où l'on va. De plus, l'issue demeure incertaine. Tant et aussi longtemps que le dernier coup n'est pas joué, l'issue de la rencontre ou du jeu n'est pas scellée et peut donc être transformée. À cet égard, agir spontanément, c'est ouvrir le chemin au fur et à mesure dans le processus même de la marche, du cheminement, de l'action. L'issue de l'action émerge de l'action elle-même. C'est ce que l'on appelle aller à l'aveuglette. Rilke: «derrière un vieillard aveugle poursuivre le chemin que personne ne connaît, *hinter einem blinden Alten des Weges gehn, den keiner kennt*»⁵⁷⁷.

⁵⁷⁷ Rilke, Le Livre de la Pauvreté et de la Mort, Paris, Arfuyen, 1997, p. 12.

Chaque action créatrice engage la totalité du jeu, la dynamique entre le pôle mimétique et le pôle expressif, sans toutefois que cette totalité puisse nous fournir une règle qui nous permettrait de contrôler le jeu.

L'agir anime l'existence créatrice dans la mesure où elle met en jeu, en mouvement la totalité, dans la mesure où elle met en relation le pôle mimétique et le pôle expressif. Ce n'est que lorsque l'agir met en situation de dialogue le pôle mimétique et le pôle expressif que l'agir devient créateur ou l'initiateur de sens ou d'un sens nouveau qui appellera à l'agir, à un agir renouvelé à sa propre racine. L'agir humain doit être aligné sur le processus de l'existence créatrice.

Paradoxalement, pour que le jeu de l'agir puisse s'effectuer, il faut, nous l'avons vu, de la passivité, mais aussi de l'inactivité ou encore, dirait Sénèque, un temps de loisirs⁵⁷⁸ que nous avons désigné auparavant comme étant un entre-deux. Dans l'agir, cet entre-deux s'expérimente comme une non-coïncidence. «Le jeu ne peut résulter, en effet, que de l'inachèvement originaire de l'humain, qui se manifeste par l'absence de coïncidence»⁵⁷⁹.

Mais pour jouer, il faut du temps de loisirs. Du temps à rien faire. «[J]amais on n'agit plus que lorsqu'on fait rien, *numquam se plus agere quam nihil cum ageret*»⁵⁸⁰. Rien faire signifie contempler le monde. Mais cette contemplation nous ne l'entendons pas comme la conceptualisée la tradition de Platon à Kant. Elle n'est pas une vision des Idées, des essences éternelles ou de ce qui nous permet de connaître le monde. Pour nous, rien faire, signifie laisser le monde apparaître à partir de sa propre manifestation, à partir de lui-même. Rien faire, c'est laisser-être l'agir, c'est donner la parole à l'action. Par conséquent, rien faire c'est

⁵⁷⁸ Pour Huizinga le jeu s'accomplit dans un «temps de loisirs» indiquant un moment social de relaxation. Huizinga, *Ibid.*, p. 26.

⁵⁷⁹ Nicole Jetté-Soucy, *L'homme tragique. Nature de l'action politique*. Montréal, Liber, 1998, p. 33-34.

⁵⁸⁰ Cato selon Ciceron dans H. Arendt, *The Life of the Mind*, T.I, New York, Harcourt Brace, 1978, p. 8.

commencer une action.

Toute action est auto-référentiale dans la mesure où elle ne fait que se relancer dans son originalité, dans son commencement originaire. En fait, l'action initiale produit toujours un résultat qui dépasse l'intention première. Dès lors, ce qui dépasse l'intention première (ou le désir) donne à penser, redonne le goût d'une autre action. L'intention première d'une action est de pouvoir obtenir un résultat qui colle à la réalité ou à l'intention première. C'est le pôle mimétique de l'action. Malheureusement ou heureusement selon le cas, il existe toujours un écart entre l'intention et le résultat. Cet écart donne un surplus ou un manque qui à son tour donne à réfléchir. Cet excédent à l'action manifeste le pôle expressif de l'action. «L'action n'est plus un moyen pour atteindre une fin déjà déterminée et donc on est certain qu'on doit atteindre et qu'on arrivera à atteindre»⁵⁸¹. Au contraire dans le paradigme expressif de l'agir, toute «action s'appréhende comme expérimentation incertaine de ses effets»⁵⁸². Une des problématiques de l'action est que celle-ci «peut produire autre chose que ce qu'elle visait»⁵⁸³ dans la mesure où elle nous engage en outre «dans un jeu que nous ne pouvons entièrement contrôler»⁵⁸⁴. Ce faisant, elle met à jour notre condition humaine, c'est-à-dire notre finitude «de telle sorte qu'il n'y a pas de bonnes solutions»⁵⁸⁵ ou de solutions durables.

Dans chacune de nos actions, les deux pôles se manifestent. Il se manifeste dans la tragédie. Comme le souligne Nicole Jetté-Soucy «cet écart entre l'intention et le résultat» donne à l'action «son caractère essentiellement tragique»⁵⁸⁶. Nous agissons pour éliminer nos

⁵⁸¹ Jacques Poulain, Les possédés du vrai, Paris, Cerf, 1998, p. 26.

⁵⁸² Ibid.

⁵⁸³ M. Merleau-Ponty, Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste, Paris, Gallimard, Idée, 1947, p. 66.

⁵⁸⁴ Ibid., p. 68.

⁵⁸⁵ Ibid., p. 68.

⁵⁸⁶ N. Jetté-Soucy, op. cit., p. 12.

problèmes, mais paradoxalement notre activité entraîne dans son sillage d'autres problèmes. En ce sens, l'action n'a pas de fin. Elle est toujours à recommencer, car à même l'action se pointe constamment l'échec. Nous pourrions dire que l'échec ne doit pas être penser négativement, c'est-à-dire comme ce qui manque à l'action pour réussir. Nous ne parlons pas d'une action amputée de ses éléments. Nous désignons une action en pleine maîtrise ou presque de ses moyens, et qui malgré toutes ses bonnes intentions se retrouve devant des conséquences qui lui échappent. À la suite de Durkheim, Joas a montré que toutes nos actions produisent plus de conséquences que nos intentions pouvaient occasionner. «*The consequences of action never coincide with its motive*»⁵⁸⁷. Par conséquent, dès qu'on réalise l'impair de nos actions, le sujet se donne d'autres intentions. De plus, chaque fois qu'on réalise que nos actions dépassent notre pensée, nous constatons aussi que nos intentions ne sont pas nécessairement claires. L'un dans l'autre, la connaissance des conséquences de nos actions comme la clarté de nos intentions nous échappent.

Ainsi nos échecs empiriques trouvent-ils leur source à même l'existence créatrice qui est tragique dans son jeu. C'est à même notre finitude que nos actions trouvent leur limite. Une fois encore, ces limites ne se veulent pas la fin, mais le commencement du monde, d'une autre action. C'est le caractère limité de chacune de nos actions qui permet que celles-ci doivent toujours recommencer. C'est la création continue. L'action se reprend constamment, se corrige, se modifie. On pourrait croire qu'il y a un progrès, une évolution. Mais non. Il y a seulement du changement, de la diversité.

Il faut bien savoir qu'à force de se reprendre, de se corriger, on n'élimine pas l'erreur. Au contraire, corriger une erreur entraîne d'autres erreurs. La perfection n'est pas de ce monde. S'il y a perfection, elle consiste dans la reprise de l'action. Elle réside dans l'action qui assure le commencement d'une autre action, qui crée un espace de débat. L'agir auto-référentiel, c'est l'agir qui crée un monde dans lequel il y a place pour d'autres actions. L'agir auto-

⁵⁸⁷ H. Joas, op.cit., p. 56.

référential est relié au processus même de sa formation. L'agir auto-référential est tout le contraire d'un agir totalitaire. L'agir auto-référential montre qu'aucune action n'est définitive, que chaque action renferme en elle une bonne part d'indétermination. De quoi faire bouger. Par conséquent, l'agir auto-référential est un agir historial dans la mesure où il modifie le destin ou ce qui nous détermine. Il ouvre l'avenir. Ce faisant, et paradoxalement, il n'est pas de tout repos. Comme le dit Rorty: «*The end of human activity is not rest, but rather richer and better human activity*»⁵⁸⁸. C'est le caractère tragique de l'action qui n'a rien d'un mélodrame, mais qui engage toute notre responsabilité de sorte que l'agir historial ou auto-référential ou créatif est tout le contraire du nihilisme. C'est un agir qui laisse-être le jeu de la tragédie.

Lorsque nous comprenons l'action comme un mode de créativité, nous voulons comme Joas signifier que la créativité embrasse toute action⁵⁸⁹, donc qu'elle n'est pas confinée seulement à un certain type d'action. Notre utilisation du concept de créativité ne se réduit pas à l'utilisation qu'on en fait dans la sphère de l'esthétique. Cependant si toutes les actions sont créatrices, il n'en demeure pas moins que certaines sont plus créatrices que d'autres. Les actions les plus créatives ne sont pas celles qui se réduisent à une activité artistique, mais celles qui ouvrent des possibilités pour d'autres initiatives. L'action créatrice est celle qui vise la créativité. Dewey dirait que l'action créatrice est celle qui libère l'action (libérer au sens de mettre au monde), et plus près de nous, Bourdieu dirait que l'action créatrice est celle qui opère une mise en relation avec d'autres actions, et Habermas dirait que l'action créatrice est celle qui nous émancipe du fruit d'anciennes actions. Encore une fois, nous constatons le caractère auto-référential de l'existence créatrice. L'agir créatif maintient l'existence créatrice. Pour emprunter une tournure de phrase de Spinoza, on pourrait dire que c'est l'être qui persiste dans son être. Avec l'agir créatif, quelque chose de «plus élevé que celui de leur vie

⁵⁸⁸ Richard Rorty, Objectivity, relativism and truth, p. 39.

⁵⁸⁹ H. Joas, Ibid. p. 116.

habituelle»⁵⁹⁰ se fait. Cet agir imite et exprime l'événement de l'existence créatrice. L'agir créatif est celui qui est saisi par l'existence créatrice, et de là, réalise et donne une expression à l'existence créatrice, c'est-à-dire qu'en imitant l'existence créatrice, cet agir lui donne une expression, une vie. Bref, l'agir créatif met en oeuvre le mouvement de l'existence créatrice en se laissant saisir par ce mouvement joyeux et léger, ce mouvement de jonglerie, *iocus*, qui anime en nous la magie de la légèreté de la joie. Ainsi l'agir n'est pas dénué d'affect. C'est sur quoi nous allons nous pencher maintenant.

4.4 Le mode du sentir

Nous avons vu que la subjectivité n'apparaît pas seul dans un vide qui l'appauvrirait. La subjectivité se présente plutôt avec un corps intégré à l'agir. Maintenant nous aimerions porter à l'attention que ce corps et cet agir se donne, comme la subjectivité, dans un sentir. Si le sujet est un être d'action, il faut examiner le fait qu'il soit aussi un être de passivité. Sinon ce corps et cet agir seraient sans mouvement, sans vie, et par conséquent la subjectivité ne pourrait pas nous apparaître. Alors nous voudrions penser ce sentir comme un mouvement de transcendance immanent à l'existence créatrice. Par conséquent, le sentir ne sera pas conçu comme un accident, mais comme un mode d'existence de la subjectivité, c'est-à-dire comme une manière de se comprendre elle-même. Le sentir se veut être un rapport à soi originaire, une auto-affectivité à partir de laquelle il est possible de faire l'expérience enrichie des différentes émotions, passions et sentiments qui sont structurés dans le dynamisme de l'auto-affectivité ou de l'auto-référentialité. Cette auto-affectivité n'est pas un état statique. Il est un mouvement qui met en mouvement la structure de la subjectivité créatrice.

4.4.1 Le sentir mimétique

Dès le début de la pensée occidentale, le sujet avec le sentir ou l'affect est «atteint» ou

⁵⁹⁰ J. Huizinga, op. cit., p. 36.

«touché» par son autre. Chez Homère l'émotion (joie, plaisir, amour, sympathie, colère) trouve son siège dans le *thymos*. Cependant, il faut savoir que l'émotion ne prend pas sa source à l'intérieur de l'humain mais qu'elle est quelque chose de conférée par les dieux. Nous pouvons alors dire que le *thymos* est le réceptacle des émotions envoyées par les dieux. Les émotions sont une manière pour les divinités de manifester leur présence.

La première étude systématique des affections nous vient de la *Rhétorique* de Aristote. Pour Aristote les passions sont synonymes d'états affectifs naturels qui sont la propriété de l'âme sensitive. Les affections peuvent être en excès, en défaut ou moyen⁵⁹¹. Nous sommes mis en mouvement en raison de nos affections⁵⁹². Le pathos est un mouvement exercé sur l'âme⁵⁹³. Mais si l'âme reçoit des affections, c'est en partie en raison de son lien au corps, car sans la présence du corps, l'âme ne subirait aucune affection⁵⁹⁴. «Or la passion, c'est ce qui, en nous modifiant, produit des différences dans nos jugements et qui est suivie de peine et de plaisir»⁵⁹⁵. Par conséquent, comme le dit Aristote, «on ne voit pas les choses du même oeil quand on aime et quand on est animé de haine, ni quand on est en colère et qu'on est calme»⁵⁹⁶. L'inverse est aussi vrai dans la mesure où les passions altèrent l'état corporel⁵⁹⁷.

Pour Descartes, d'une part, les sentiments sont des façons confuses de penser qui proviennent de l'union et/ou du mélange de l'esprit et du corps, mais d'autre part, les sentiments m'enseignent que l'esprit est très uni au corps, indiquant «que je compose (comme) un seul

⁵⁹¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1106 b 15.

⁵⁹² *Ibid.*, 1106 a 5.

⁵⁹³ Aristote, *Métaphysique*, 1022 b 15.

⁵⁹⁴ Aristote, *De anima*, 403 a 5-20.

⁵⁹⁵ Aristote, *Rhétorique*, 1378 a.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, 1377 b.

⁵⁹⁷ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1147 a 15-16.

tout avec lui». Ainsi les sentiments assurent une unité psychologique au sujet. Mais si on considère la substance en elle-même, c'est-à-dire indépendamment de ses attributs, elle ne nous affecte pas. Descartes pense la passivité, la passion, comme le résultat d'une réalité qui agit sur une autre réalité. La passion s'institue dans un dualisme, dans un système mécanique. On n'a qu'à penser à la nature du lien entre le corps et l'esprit où la détermination de l'esprit par le corps fait en sorte que l'esprit « subit » l'action du corps. L'esprit est « passif » à l'égard du corps. Pour Descartes, l'origine de l'affectivité est extérieure à l'esprit. En fait, les passions sont liées à certains troubles physiologiques.

Contrairement à Descartes pour qui le sentiment est un état psychologique, passif et lié au corps, Pascal fait du sentiment, esprit de finesse, un acte spirituel qui saisit des valeurs et par le fait même s'oppose à la raison, esprit de géométrie, faculté d'abstraction et de construction. Le sentiment quant à lui nous met en présence avec la réalité profonde, avec les principes des choses. Le sujet est un être qui sent plus qu'il ne connaît, ce qui permet à Pascal de donner une primauté au coeur sur la raison. Après tout, c'est le coeur qui sent Dieu et non la raison⁵⁹⁸. L'objet du coeur, c'est l'unité, les principes, «et c'est sur ces connaissances du coeur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours»⁵⁹⁹. Ainsi le coeur ou l'ordre du coeur, fournit la connaissance originelle tandis que la raison ou l'ordre de la raison, fournit la connaissance discursive.

Malebranche insiste sur le caractère ténébreux et irrationnel de nos sentiments, car s'ils nous «touchent», ils ne nous «éclairent» pas pour autant. Cependant, ils ont un rôle utilitaire. Les sentiments physiques, plaisir et douleur, nous adaptent à notre milieu et les sentiments supérieurs comme l'amour «nous fait désirer l'infini». De plus, ils donnent une consistance à l'humain, sinon celui-ci ne serait qu'une ombre.

⁵⁹⁸ B. Pascal, *Pensée*, 101 in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2000, p. 574.

⁵⁹⁹ B. Pascal, *Ibid.*, p. 573.

Pour Leibniz le sentiment n'est qu'une forme confuse d'intelligence. Leibniz reprend une conception stoïcienne des passions dans la mesure où celles-ci sont une erreur de jugement ou une opinion fautive. Il suffit alors de bien penser pour se délivrer des passions.

4.4.2 Le sentir expressif

De Platon en passant par les stoïciens, les passions ont été, *grosso modo*⁶⁰⁰, le plus souvent désignées comme étant une menace pour l'intégrité de la nature rationnelle de l'humain parce qu'elles seraient irrationnelles et représentatives de la partie animale en l'humain. À l'intérieur du paradigme mimétique, le sentir reflète ou bien la partie sensible de l'âme, ou bien le corps, ou bien la confusion de l'esprit, ou bien ce vers quoi tend l'âme pour se réaliser. L'un dans l'autre, le sujet se tient à l'extérieur du sentir. À l'intérieur du paradigme expressif que nous faisons commencer cette fois avec Hume, il en va différemment dans la mesure où les passions constituent une partie essentielle de la nature humaine. Ainsi, le mot passion, qui inclut autant les émotions que les affects en général, ne désigne pas l'éclatement d'une émotion déréglée. Au lieu d'avoir une valeur destructrice, les passions ont une valeur constructive. Le sujet humain ne se tient plus derrière les passions de sorte que les passions viendraient après coup influencer le sujet. Au contraire, le «moi» est le produit des passions (voire de l'orgueil) de même que les sentiments exercent une force active et déterminent le jugement moral⁶⁰¹. En outre, il faut ajouter qu'en plus d'être constitutif, le sentir s'offre au sujet qu'à partir de son

⁶⁰⁰ Il est bien entendu que nous pourrions faire une tout autre lecture des passions dans l'histoire de la philosophie qui mettrait justement en valeur son aspect positif autant chez Platon, Augustin, Descartes que Shaftesbury pour ne nommer que ceux-là. Nous retrouvons la même ambiguïté devant la vie émotionnelle que devant la vie corporelle. Nous sommes à la fois attirés et révoltés. Que cela soit chez Platon, Aristote, dans le christianisme, chez Descartes, Pascal, Rousseau, Addison, Shaftesbury, nous retrouvons une valeur positive rattachée à la vie émotionnelle dans la mesure où les sentiments, les passions nous transportent et nous guident vers la vérité. Les sentiments servent de moyens pour reconduire l'âme à son créateur. Au XVIII^e siècle, les sentiments comme l'esthétique servent d'instrument ou de miroir pour la métaphysique. Le sentiment de la beauté signifie que celui qui en fait l'expérience est quelqu'un qui réagit selon l'ordre de la nature. Il en va de même pour le christianisme qui réhabilite le corps et les sentiments qui s'y rattachent. Dès lors, les passions ne sont pas nécessairement des vices. Seul l'excès est blâmable (Augustin).

⁶⁰¹ D. Hume, Enquête sur les principes de la morale, Paris, GF-Flammarion, 1991, p. 129-131.

expression dans le langage, l'imagination et le symbolique.

Si dans les théories médicales⁶⁰² ou philosophiques anciennes (Spinoza, Locke, Hume), les passions ont été considérées comme étant des mouvements déterminants organisant la vie subjective et sociale, dans les théories positivistes du XIXe siècle, elles ont été oubliées ou rejetées dans le domaine littéraire. C'est le mérite de Freud d'avoir montré la pertinence des passions liées à ses modes d'expressions privilégiés que sont la rhétorique et la littérature, car «les mots pour dire cette émotion devraient avoir une cadence, une prosodie»⁶⁰³. Freud offre l'opportunité à l'être humain non seulement de vivre ses émotions, mais surtout de les exprimer. Cette expression des émotions transforme ces mêmes émotions. En fait, pour Freud, il n'y a pas d'expérience de la vie émotionnelle en dehors de son expression. L'expression est constitutive des émotions. Comme pour l'action, l'émotion se rencontre dans une structure narrative. Chez Freud l'affect prend la forme élémentaire des énergies pulsionnelles ou la forme du retour des passions. Pour comprendre la signification de l'émotion, il faut en rechercher la cause dans l'inconscient car l'émotion n'est que l'effet d'une cause latente. En fait Freud tente de découvrir les déterminations que nos premières expériences affectives font peser sur notre présent sentimental. L'émotion ne nous dit rien sur la réalité, mais nous dit quelque chose sur l'inconscient.

Un penseur qui a vraiment mis à contribution l'inter relation des émotions et du langage est Charles Taylor. L'expérience d'une émotion implique l'expérience d'un réseau de signification. Si l'émotion met à jour notre situation, il faut ajouter que cette situation n'est pas neutre. À titre d'exemple, elle peut être humiliante, honteuse, merveilleuse, etc.⁶⁰⁴. Ainsi une émotion

⁶⁰² De Descartes jusqu'à James (pour qui l'émotion n'est que l'appréhension d'un événement physique) en passant par Darwin, cette tradition médicale se poursuit jusqu'à Vincent avec son livre ayant pour titre, *Biologie des passions*.

⁶⁰³ Boris Cyrulnik, *Les nourritures affectives*, p. 29.

⁶⁰⁴ Charles Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical papers I*, p. 48.

n'est jamais pure ou seule, elle vient toujours dans un contexte combiné à une personne qui désire selon certaines valeurs. L'émotion est insérée dans un jeu d'interprétation où est impliqué un jugement à propos de ce qui est important pour nous. Charles Taylor le dit, «*our feelings are thus bound up with a process of articulation*»⁶⁰⁵. Autrement dit, «*our self-(mis)understandings shape what we feel*»⁶⁰⁶. C'est pourquoi le langage est impliqué dans le jeu des émotions dans la mesure où les émotions sont exposées au jeu du langage. Le langage en articulant nos émotions les rend plus claires, plus réfléchies et plus définies, ce qui ne peut que les transformer. Ainsi le langage est constitutif de nos émotions dans la mesure où il est le medium dans lequel ces émotions prennent place. Alors à chaque mode d'expression se lie une gamme d'émotions. Plus nous possédons «les mots pour le dire», pour reprendre un titre de Marie Cardinal, plus notre champ émotif se trouve élargi et approfondi. Mettre à contribution le langage dans le jeu des émotions enrichit ces émotions. Rattacher des mots aux émotions, c'est donner une nouvelle dimension et une nouvelle vie aux émotions. Paradoxalement elles deviennent encore plus émotives, c'est-à-dire elles deviennent ce qu'elles sont, des puissances de transformation, un mouvement qui nous fait sortir de notre état présent en nous projetant dans un ailleurs qui recoupe l'exercice de la mémoire. L'émotion par l'entremise du langage n'est plus engagée «à sa pulsion la plus immédiate qui tient lieu de certitude, d'instinct sûr, de bonheur assuré, de plénitude de sens»⁶⁰⁷. L'émotion devient métaphorique. Créatrice de sens. Il revient à Heidegger d'avoir thématiqué cet arrachement et ce mouvement hors de soi que Bergson avait pressenti auparavant dans la mesure où il demanda à l'intelligence de se laisser déborder par une émotion créatrice.

La pensée de Heidegger rejette le psychologisme, car celui-ci place le sentiment au rang d'un objet ou d'un fait brut qui s'explique à partir du principe de la causalité selon les lois d'un

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 64.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁶⁰⁷ Jacques Grand'Maison, Quand le jugement fout le camp, Montréal, Fides, 1999, p. 227.

mécanisme physiologique ou psychologique et comme le terme d'une pensée ou d'une action laissant ainsi dans l'ombre son être, son pouvoir de révélation. «Ce que nous appelons 'sentiments' n'est ni un épiphénomène fugitif du comportement de notre pensée et de notre volonté, ni une simple impulsion qui le provoquerait, ni un état subsistant comme une chose»⁶⁰⁸.

Chez Heidegger, le sentir comme l'agir et le comprendre est un élément du tout structuré qu'est le *Dasein* qui habite le monde ou qui se préoccupe (souci) du monde. En fait nous sommes troublés par le monde. Il nous affecte. Alors le monde et les choses nous sont donnés dans leur densité et leur opacité. Par conséquent, le sentir montre que le sujet est un lieu de sujétion. Le sujet est envahi par la rudesse de la montagne, le poids oppressant de la nuit étoilée. Bref, le monde vient à nous. Avec l'expérience du sentir, le sujet s'insère dans le monde, répond globalement au milieu, non en tant qu'être distinct, mais en tant qu'expression même de la situation dans laquelle il se trouve. Alors le monde ne nous apparaît jamais comme neutre ou objectif. Il apparaît toujours coloré et transfiguré. Comme le remarque Merleau-Ponty, «il ne peut plus y avoir d'esprit objectif»⁶⁰⁹. Merleau-Ponty s'oppose à l'empirisme qui définit ce que nous percevons par les propriétés physiques et chimiques des stimuli excluant ainsi de son champ les sentiments. Au contraire, les sentiments sont «des manières originales de poser un objet»⁶¹⁰.

Il faut bien voir que le sentir, *Stimmung*, en tant qu'humeur ou atmosphère est le donné fondamental pour que puisse apparaître des émotions comme la peur. Bref, la *Stimmung* crée la liaison qui nous unit au monde. Mais cette liaison ou cette unité est pénétrée de transcendance, c'est-à-dire d'ouverture. Le tout structuré du *Dasein* est une totalité ouverte

⁶⁰⁸ M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?* in Questions I, p. 57; GA 9, p. 110.

⁶⁰⁹ M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, p. 32.

⁶¹⁰ Ibid., p. 32.

ou «ek-sistante». Le *Dasein* autant dans son corps que dans son comprendre est «inséré et repris dans une *Stimmung*, dans une tonalité affective qui l'ouvre et le transporte hors de lui en une situation»⁶¹¹. Si nous sommes un être-au-monde c'est bien en raison de la *Stimmung*. C'est ce sentir qui permet qu'un monde s'offre à nous, et à l'intérieur duquel se montre à nous des personnes et des choses sur qui et quoi nous devons porter un jugement de vérité et de moralité. Ainsi la *Stimmung* sans être la cause de la pensée, met en oeuvre le transcendance ou l'ouverture propice au déploiement de la pensée. Les sentiments ne sont plus des états d'âme ou des impressions mais participent à la constitution du *Dasein*. La *Stimmung* indique l'ouverture ou le «là» de l'étant qu'est le *Dasein*, et permet ainsi une écoute de l'être du *Dasein* qui est un appel de la conscience.

La *Stimmung*, plus particulièrement, le néant et l'angoisse, nous donne le sentiment de la situation, *Befindlichkeit*. L'angoisse permet au *Dasein* de se penser à l'extérieur de tout étant, loin de tout ce à quoi on peut se tenir pour durer. Dans le rien. Ce qui ne peut pas être identifié. Donc terrifiant, *Unheimlichkeit*. L'angoisse montre au *Dasein* qu'il est défini par ce qu'il n'est pas (ce qui est tout à fait juif), ce qui, après coup, lui coupe la parole, le retire de l'action et le détache du On, *man*. Dans ce retrait mis en oeuvre par l'angoisse, le *Dasein* s'appelle lui-même à partir de son pouvoir-être. Il faut voir dans l'angoisse un exercice de séparation ou plus précisément un exercice de non-identification à l'étant. Comme nous le disions auparavant, il s'agit pour le *Dasein* de se penser comme être qui a à être et non comme étant. De manière plus radicale, la pensée prend sa source ou trouve son authenticité dans l'être, et non dans l'étant, dans ce qui s'offre à nous sous la forme d'une représentation. Au contraire, l'angoisse nous montre une présence sans consistance, une présence comme pure ouverture qui mène nulle part. Penser le néant comme pure ouverture, c'est tenter de penser le néant en dehors de l'ontologie qui est, traditionnellement, celui du verbe «être». Alors, le néant n'est pas, il néantit. Il est un processus d'ouverture, de cheminement toujours au-delà de lui-même. Ce passage à vide devient une initiation, une épreuve du mystère (peut-on parler

⁶¹¹ Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 11.

du mystère d'Éleusis?), de laquelle l'humain sort grandi, sinon sûrement dépaycé et étranger à lui-même. Chez Heidegger, le pouvoir de révélation de l'affectivité, l'angoisse, ne nous révèle pas telle ou telle chose, mais nous révèle ce qui révèle toute chose: le néant. L'angoisse qui ouvre comme la transcendance, montre que l'existence est livrée à elle-même, à son pouvoir-être, à sa transcendance, à la structure ekstatique de la relation à soi; le temps. L'expérience de l'angoisse, qui plonge l'humain dans le néant, fait de l'humain un voyageur, un Ulysse.

Ce pouvoir de révélation du sentir, Scheler l'a mis au premier plan de sa pensée. Pour Scheler, «la vie émotionnelle et affective» possède «ses fondements propre» constituant «un mode d'expérience authentique» qui nous met «en rapport avec des objets spécifiques» qui sont accessibles que dans la «perception affective», «par le sentiment lui-même», c'est-à-dire avant même que s'exerce l'entendement⁶¹². Ainsi Scheler se rattache au courant pascalien. Le sentiment, loin de provoquer un égarement, devient une source d'orientation et de sagacité. Le sentiment ne se réduit ni à un état passif, à une simple affection d'origine organique ni à une idée rationnelle. Il possède un «sens», une intention et une signification soit biologique, utilitaire, morale ou spirituel.

En phénoménologie on considère que les sentiments sont des ouvertures vers quelque chose d'autre, qu'ils sont animés d'une intentionnalité, d'une visée. Ils signifient quelque chose. Pour Sartre: «le sentiment se construit par les actes qu'on fait»⁶¹³. Donc, contrairement ce que pensent James et Janet, le sentiment n'est pas «un *désordre physiologique* mais une *conduite organisée* qui permet de fuir ce que l'on ne peut supporter»⁶¹⁴. Chez Sartre, les émotions signifient notre façon de vivre le monde, plus particulièrement signifient un monde dans lequel

⁶¹² M. Henry, L'essence de la manifestation, Paris, PUF, 1990, p. 716-718.

⁶¹³ Jean-Paul Sartre, L'existentialisme est un humanisme, p. 45.

⁶¹⁴ U. Galimberti, Les raisons du corps, p. 194; J.P. Sartre, Esquisse d'une théorie des émotions, Paris, Livre de Poche, 1995, p. 116.

la relation entre les choses serait magique et non pas régit par un processus de détermination. Les émotions sont pour nous une manière magique de changer le monde.

4.4.3 Le sentir créatif

Nous retrouvons dans l'affectivité la dynamique de la créativité. Nous pouvons maintenant dire que le sentir est habité par une portée historique dans la mesure où il crée du neuf, c'est-à-dire une nouvelle configuration. Parce que l'émotion est un mouvement (Platon parle de *Eros* comme d'un mouvement vers autrui représentant la partie manquante de l'âme), donc un détachement de soi sans quoi il n'y aurait pas de mouvement ou tout au plus un mouvement lourd et maladroit, nous sommes en droit d'affirmer que celle-ci est métaphorique, qu'elle nous transporte au-delà vers une unité plus grande. Pour être en mesure de vivre une émotion, il faut s'oublier soi-même. Il faut qu'il y ait du vide en soi. Sinon il n'y a pas de place pour une autre vie. C'est ainsi qu'on peut dire de l'émotion qu'elle est une activité de constitution. Elle est une activité qui lie le sujet à ce qui le dépasse. C'est l'émotion qui fait des sujets des êtres vivants, des êtres mobiles, des êtres toujours en train de devenir autre chose que ce qu'ils sont présentement. C'est purement la vie. «L'affection, dit Husserl, c'est la vie comme condition de l'unité, *Affektion ist Lebendigkeit 'als' Bedingung der Einheit*»⁶¹⁵. C'est pourquoi l'expérience originaire du sentir ne nous laisse pas indifférent. C'est une expérience de transformation faisant de nous des êtres différents. Cette expérience originaire de l'unité nous la décrivons comme une sympathie.

Le sentir originaire est la sympathie. C'est à la sympathie que nous devons le fait que notre «ego» puisse être dépassé. La sympathie invite la compréhension de l'autre. C'est laisser autrui se montrer tel qu'il apparaît, ce que Lévinas a bien compris lorsqu'il donne la primauté au sentiment dans notre rencontre de l'autre. Dès lors, comprendre autrui ou autre chose que soi, ce n'est pas le connaître dans la mesure où on pourrait le réduire à une somme de savoir,

⁶¹⁵ W. Iser, *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, Bruxelles, Pierre Mardaga, s.d., p. 281.

mais relève davantage d'un processus d'apprendre impliquant notre ignorance. Ainsi la sympathie se veut un processus de cheminement vers l'inconnu. La sympathie fait appel à l'art de témoigner dans la mesure où éprouver de la sympathie c'est subir la présence de l'autre. En ce sens, la sympathie fait de nous des martyrs (du grec tardif *martus*), des gens qui témoignent de l'autre et de la vérité par le sacrifice. Comme le dit Aristote dans un contexte tout autre: «La torture est une espèce de témoignage»⁶¹⁶. Et il n'y a de témoignage que dans le souvenir⁶¹⁷. Nous y reviendrons. Manifester de la sympathie correspond à poser notre attention sur autrui, ce qui en fait un art de liaison⁶¹⁸. Donc éprouver de la sympathie ne consiste aucunement à se rendre triste à la vue de la tristesse.

La sympathie comme la métaphore témoigne d'une unité qui lie chaque sujet à autrui, mais un autrui qu'on ne connaît pas, qu'on ignore malgré sa présence. Autrui, devient celui ou celle devant lequel ou laquelle j'expérimente l'ignorance, l'obscurité. Ces vers de Schiller, tirés du livre de Scheler, *Nature et forme de la sympathie*:

*«Was den grossen Ring bewohmet,
Huldige der Sympathie!
Zu den Sternen leitet sie,
Wo der Unbekannte thronet*

Ce qui habite le grand cercle,
rendre hommage à la sympathie.
Elle conduit aux étoiles
où trône l'inconnu»⁶¹⁹

⁶¹⁶ Aristote, *Rhétorique* 1376 b.

⁶¹⁷ Le radical de martyr se rattacherait selon le *Dictionnaire historique de la langue française* à un thème indoeuropéen signifiant «se souvenir» (sanskrit *smārati* «se souvenir», grec *merimna* «souvenir», latin *memoria* «mémoire»).

⁶¹⁸ La médecine d'aujourd'hui est-elle en mesure de mettre à jour cette expérience de la sympathie?

⁶¹⁹ Notre propre traduction.

La sympathie fait le même travail que celui de la métaphore, de la dialectique, de l'imagination et de l'herméneutique. Elle exemplifie le jugement autoréfléchissant. Au niveau du sentir, elle met en relation, en harmonie (amour) ou en disharmonie (haine) différentes passions pour dessiner une configuration, une totalité donnant un sens à l'univers comme les premiers astrologues qui ont su voir dans le ciel, ou qui ont su tisser entre les étoiles, des configurations qui donnaient un sens à l'existence. La sympathie par la mise en relation des passions permet le passage d'une passion à une autre. Sur le fond de la sympathie, on peut dire que l'expérience du sentir est volubile dans la mesure où chaque sentiment en entraîne un autre et où la rencontre d'autrui déclenche également d'autres sentiments. Ainsi la sympathie nous montre que les sentiments sont en mouvance formant ainsi un faisceau dans lequel il est possible que se rencontrent les êtres de la nature végétale, animale et humaine sans considération pour le bien et le mal, pour le juste et l'injuste⁶²⁰.

La sympathie témoigne de notre participation au monde. Sans cet affect constitutif, nous vivrions isolés, repliés sur soi. La sympathie, comme Scheler nous le montre, n'est pas un état qui nous permettrait de vivre ce que l'autre vit, mais une fonction qui nous permet de reconnaître l'état affectif dans lequel autrui se retrouve. Pour se faire, la sympathie est la négation de l'égoïsme. La sympathie favorise la sortie hors de soi-même qui permet justement de reconnaître autrui ou plutôt de reconnaître en autrui les valeurs qui l'animent. En favorisant le débordement de soi-même, la sympathie nous élève au-dessus de nos joies et de nos souffrances⁶²¹.

Puisque les personnes sont différentes les unes des autres, c'est-à-dire possèdent des existences indépendantes, il revient à la sympathie d'exercer «un processus à l'aide duquel nous établissons des rapports harmonieux entre les hommes, en reconnaissant à chacun la valeur qui

⁶²⁰ Max Scheler, Nature et forme de la sympathie, Paris, Payot, 1971, p. 142.

⁶²¹ Ibid., p. 92.

lui revient dans l'ensemble de la vie commune»⁶²². Cependant, il faut savoir que la sympathie ne nous dit rien sur l'intimité de chaque personne, mais nous renseigne seulement sur le genre de lien qui existe entre les personnes, c'est-à-dire nous informe seulement sur le comment les personnes m'apparaissent. Pour reprendre un exemple que donne Scheler, «lorsque Paul et Pierre sont en conversation, le Pierre auquel s'adresse Paul est le Pierre de Paul, tandis que le Paul qui répond à Pierre est le Paul de Pierre»⁶²³. Nous sommes en pleine phénoménologie de sorte qu'au-delà de la manière qu'autrui se montre, m'apparaît quelque chose d'incompréhensible, mais qui m'apparaît quand même. En ce sens, la sympathie accorde un dévoilement sans pouvoir nous dire de quoi il en retourne dans les profondeurs de l'âme. À cet égard, la sympathie nous montre les limites et ce qui pointe au-delà de ces limites. On pourrait dire qu'elle installe un jeu de clair-obscur, un jeu de non-identité.

Sans l'expérience de la sympathie, il serait impossible de prêter l'oreille aux étrangers qui souffrent et proposent des nouvelles idées. La sympathie nous enseigne que les autres, et ceux-ci dans leur étrangeté, font partie intégrante de notre vie. Mais plus est, la sympathie nous éclaire sur les pertes, les négations, sur ce qui n'est plus ou n'est pas encore, ce qui brise la belle totalité. En ce sens, la sympathie nous rend disponible à la souffrance, à la tristesse. La tristesse marque «une passion par laquelle l'âme passe à une perfection moindre» (Spinoza). Mais ce moindre se veut également une incitation à l'activité de la créativité qui nous préserve dans notre être créatif. Bref, la sympathie rend possible pour l'humain de constater des pertes qui se veulent des pertes créatrices, des pertes qui exhortent à la créativité. Ainsi la souffrance n'est pas nécessairement une diminution de l'intégrité du soi. Elle est la conscience de la non-identité qui se veut aussi le moteur de l'unité. Encore une fois, la souffrance est liée au détachement de soi. Ce détachement se veut sûrement une perte, mais une perte pour accueillir quelque chose de meilleur ou de nouveau. Comme le dit Cadore: «Dans l'expérience de la

⁶²² *Ibid.*, p. 97.

⁶²³ *Ibid.*, p. 99.

souffrance, l'homme est toujours dérangé, délogé de l'image qu'il avait de lui-même»⁶²⁴. Ceci en fait une expérience de la déchirure. Nous ne sommes plus le même. Notre position dans la totalité a changée. C'est toute notre image qui s'en trouve modifiée. Ceci ne peut qu'inciter à la créativité, à animer le désir d'existence, l'effort de préserver dans son être. Ainsi, la souffrance souligne que nous devons passer par l'épreuve du vide si nous désirons devenir meilleurs ou encore devenir soi-même. Comme le dit Denis Vasse, «la souffrance nous sépare de nos imaginaires respectifs», c'est-à-dire de nos illusions, pour nous parler «d'autre chose que de 'moi'», pour nous parler «de l'Autre du monde»⁶²⁵. Ainsi dans la souffrance, il y a «un retour au néant d'une partie de nous-mêmes et d'un rétrécissement de notre moi»⁶²⁶. Bref, la souffrance ne fait que dévoiler l'aspect tragique de l'existence, l'écart entre ce que l'homme désire et ce qu'il obtient, entre ce qu'il est et ce qu'il veut devenir. Cette tragédie, il faut la penser comme une nostalgie dans la mesure où celui qui pratique la philosophie est à l'extérieur de sa propre demeure en raison même de la finitude (Heidegger). C'est ce qu'on appelle ne pas se sentir chez soi, être un Ulysse. C'est tout le contraire de l'assurance d'être absolument chez soi, de coïncider avec soi-même, et donc de pouvoir exercer une maîtrise de soi et du monde dans la certitude (Descartes). En fait, la souffrance se rattache au «je ne sais pourquoi». Souffrir c'est être pris par le vide, par l'angoisse. Toute l'expérience du sentir nous fragilise, nous humilie. Mais d'un autre côté, elle nous met en présence de quelque chose de supérieur. On a qu'à penser à Kant pour qui le mélancolique est une personnalité qui a le sens du sublime et de la liberté⁶²⁷.

La souffrance, qui n'a rien d'une douleur physique ou psychique, se présente comme un incitatif à la créativité en raison même de ce qui la porte; le manque, la déchirure, l'entre-deux.

⁶²⁴ Bruno Cadoré, L'expérience bioéthique de la responsabilité, Montréal, Fides, 1994, p. 49.

⁶²⁵ Denis Vasse, Le poids du réel: la souffrance, Paris, Seuil, 1983, p. 31.

⁶²⁶ William James, Précis de psychologie, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1946, p. 230.

⁶²⁷ E. Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique.

Mais ironie du sort, la souffrance, tout en étant une mise en mouvement de la totalité auto-référentiale de l'existence créatrice, pour échapper à sa souffrance crée d'autres souffrances, car avec l'acte même de créer le sujet doit abandonner ses vieilles habitudes, son ancien monde. Comme le dit Sibony, «pour jouir une autre fois de son origine... il faut se décaler de son jouir, faire un pas de côté, d'où l'écart, la distance, la perte...»⁶²⁸. Ainsi la souffrance reconduit à la souffrance, mais par le processus même de la créativité qui se vit dans la joie. Souffrance et joie se renvoient l'un à l'autre, se nourrissent mutuellement. Ils s'équilibrent empêchant du même coup la fixation à l'un des deux pôles, c'est-à-dire empêchant l'hypostasie d'une émotion au détriment des autres émotions. Dans l'équilibre parfait du sentir, qui n'est pas un état fixe, mais une dynamique d'échange, le sujet devient impassible, ἀπαθής, fait l'expérience de l'ataraxie, ἀταραξία, qui ne signifie pas tant l'absence de sentiment ou de passion mais la plénitude. Spinoza parle d'un «flottement de l'âme, *animi fluctuatio*»⁶²⁹. La plénitude se perçoit dans la juxtaposition équilibrée des sentiments contraires. Cette juxtaposition équilibrée des sentiments contraires, nous la retrouvons dans la *Poétique* d'Aristote. La juxtaposition équilibrée ou l'échange de la pitié et de la crainte provoque un état de *catharsis*, un état moyen qui permet d'éviter le trop ou le trop peu, c'est-à-dire les excès de toutes sortes, car les excès nous asservissent à une dualité marquant une réduction soit au corps, soit à l'égo, soit au monde extérieur, etc. Alors nous ne proposons aucunement un dolorisme, «c'est-à-dire la théorie de l'utilité, de la nécessité, de l'excellence de la douleur»⁶³⁰ qui pourrait servir de tremplin pour le salut ou une expérience spirituelle.

Dans ce jeu d'échanges, nous pouvons voir que le sentir est structuré par le mouvement auto-référential. Laisse à lui-même, le sentir nous fait parcourir la gamme des sentiments composant une musique, une totalité supérieure à soi nous appelant à devenir ce que nous sommes.

⁶²⁸ Daniel Sibony, *Entre-deux. L'origine en partage*, p. 32.

⁶²⁹ Spinoza, *L'éthique*, III, XVII, scolie in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Coll. La Pléiade, 1954, p. 429.

⁶³⁰ Marc-Alain Deschamps, *Ce corps haï et adoré*, p. 120.

Comme l'agir, et Hume l'a bien mis en évidence, les sentiments se donnent en réseau⁶³¹. Les passions en appellent à d'autres par association. Lorsqu'une passion apparaît, elle suscite une succession de passions qui lui ressemble par la force du principe d'association des impressions qui se ressemblent. «Toutes les impressions qui se ressemblent sont reliées entre elles: l'une n'a pas plus tôt surgie que les autres suivent naturellement. Le chagrin et la déception suscitent la colère; la colère, l'envie; l'envie, la malveillance; et la malveillance ressuscite le chagrin»⁶³². En fait, ces passions dites indirectes telles que l'orgueil et l'humilité qui ne concernent que soi, de même que l'amour et la haine qui ne concernent qu'autrui, par opposition aux passions directes (désir, espoir, peur, etc.) qui sont des sentiments causés immédiatement par le plaisir ou la douleur ou l'attente de ceux-ci, prennent leur source dans un double processus d'association: une association sur le plan des impressions et une association sur le plan des idées qui se portent assistance. Ainsi le sentir est auto-suffisant. Sans vouloir parler d'une ruse de la raison, *List der Vernunft*, comme le conçoit Hegel, pour qui les passions ne sont qu'un moyen instrumental dans les mains de la raison, nous affirmons que le mouvement auto-référentiel est auto-suffisant. Il «laisse agir les passions *für sich*». Bref, le sentir possède sa propre autonomie. Il n'a besoin de rien d'autre pour sa justification. Par conséquent, l'expérience du sentir nous arrive d'elle-même sans que nous puissions rien n'y faire. Cette expérience, nous ne pouvons qu'en être témoin. Nous ne pouvons que témoigner du jeu entre les sentiments contraires, la pitié et la crainte chez Aristote, l'amour et la haine chez Empédocle, la souffrance et la joie, qui avant d'être des affects qui concernent les humains veillent au fonctionnement de l'existence créatrice.

Même si les émotions nous ouvrent sur le monde, elles nous ouvrent surtout sur l'existence créatrice. Avec les émotions nous sommes affectés par l'existence créatrice. Le sentir

⁶³¹ David Hume, *Traité de la nature humaine, Livre II*, in Les passions, Paris, GF-Flammarion, 1991, p. 125.

⁶³² D. Hume, *Dissertation sur les passions et Traité de la nature humaine, Livre II*, in Les passions, Paris, GF-Flammarion, 1991, p. 71 et 119.

fondamental est la réception de l'existence créatrice, c'est-à-dire l'auto-affectivité de l'existence créatrice, la réceptivité du jeu herméneutique qui met en mouvement la totalité auto-référentielle de l'existence créatrice. Le sentir est la réceptivité de la transcendance qui est une mise en mouvement de l'existence créatrice. Dans le sentir, c'est l'existence créatrice qui s'auto-affecte. Le sentir est la façon dont l'existence créatrice se reçoit, se sent elle-même. Ainsi l'affectivité ou le sentir originaire n'a rien à voir avec les objets extérieurs, les événements et avec l'intériorité. Cette auto-affectivité est la condition même pour qu'existe un sujet, un rapport à soi. Ou plutôt, le sujet, qui est existence créatrice, est auto-affectivité. Michel Henry dira que «l'affectivité est l'essence de l'ipséité»⁶³³.

Le sentir originaire est une passion. Non pas la passion de quelque chose, mais passion au sens de passivité de l'existence créatrice dans la mesure où l'existence créatrice dans sa propre passivité se reçoit. Si l'existence créatrice, qui est pure subjectivité, est auto-affectivité, par conséquent nous pouvons dire que le sujet subit le travail de l'imagination, de l'herméneutique, de la métaphore qui se mettent en oeuvre dans le silence, dans les interstices de nos pensées. Ainsi le sujet ne fait rien, il ne fait que reprendre ce qui est déjà là, il ne fait que consentir à ce qui le porte ou le pousse à se manifester. Dans la passivité, le sujet laisse-être, laisse-advenir, laisse-venir à soi ce qui est soi, ce qu'il est lui-même en devenir. D'où le principe en éthique endossé par Spinoza et Nietzsche de devenir ce que l'on est en laissant être ce que nous sommes. Nous y reviendrons. Le sujet se trouve essentiellement marqué «dans son être par un déjà»⁶³⁴ qui n'a rien d'un passé.

Ce lien de soi à soi dans le sentir fait du sujet un être impuissant. Le sujet est impuissant à se défaire de soi, car ce sujet est animé par une puissance d'être, par la puissance du sentir. En ce sens, souffrir (subir) c'est se sentir impuissant, c'est sentir que nous ne pouvons pas prendre congé de soi-même. À partir du moment que nous existons, nous avons à être. Nous sommes

⁶³³ M. Henry, L'essence de la manifestation, p. 581.

⁶³⁴ Ibid., p. 589.

transis d'un devoir. Nous sommes enchaînés à ce devoir ou plus précisément, nous sommes ce devoir. Alors dans l'expérience de soi comme être sentant, nous nous sentons prisonnier de soi, pris à transcender. Nous sommes esclaves de la liberté. Face à soi-même, nous sommes démunis. Ne reste que l'humilité: qu'à recevoir: le don de soi à soi-même, ce soi qui a à devenir, et qui par ce devoir à être nous met en mouvement, dans un mouvement créateur. L'affectivité est le rapport à soi originaire. C'est un rapport d'autonomie (auto-référential) qui n'a rien à voir avec la liberté au sens courant, mais avec la non-liberté au sens de passivité originelle.

L'auto-affectivité est le lieu originaire où s'exerce le dialogue de pensée avec soi-même et autrui. S'il existe un tel dialogue, c'est que l'auto-affectivité est aussi un dialogue. Si nous faisons l'expérience d'un sentiment particulier, c'est qu'au commencement originel, nous sommes auto-affectés. En raison de cette auto-affectivité, il est possible de vivre des sentiments, et de plus de les échanger, de les partager avec autrui sur le fond de l'expérience de la sympathie. Mais chacun de ces sentiments est marqué par le pôle mimétique et le pôle expressif dans la mesure où le pôle mimétique se caractérise par des sentiments qui se rapprochent de la fusion, de l'adaptation, mais qui en raison de la finitude ne peuvent pas durer ou être entièrement adaptés, donc qui nous ouvrent sur la non-adaptation, sur l'échec, sur le pôle expressif des sentiments. C'est cette scission au coeur même du sentiment qui nous transporte vers d'autres sentiments, et ceci à l'infini. Et dans cette expérience de transport, de ravissement au coeur du vide, de l'*ataraxie*, se manifeste la pure auto-affectivité.

Le pôle mimétique vise un objet, un événement connu et le pôle expressif vise un objet, un événement inconnu. Ce jeu entre le connu et l'inconnu, entre le connu qui renferme en lui une part d'ignorance, et l'inconnu qui recèle une certaine connaissance met en oeuvre le processus même de l'auto-affectivité. Ce jeu est la dynamique même de l'auto-affectivité. L'auto-affectivité est à la fois le sujet, l'objet et le processus de soi, de la subjectivité. Tous les sentiments sont structurés dans la plénitude (totalité) de l'affectivité, cette plénitude qui

constitue l'auto-référentialité de l'affectivité et qui est constitué de l'ensemble des sentiments reliés les uns aux autres de façon cohérente. L'émotion par son propre mouvement indique autre chose, indique d'autres émotions et d'autres sources de ces émotions. L'émotion signifie la totalité du mouvement auto-référentiale de l'existence créatrice. L'émotion nous fait parcourir un réseau d'émotion formant ainsi une totalité. Ce faisant, l'émotion apparaît à elle-même, et à rien d'autre. Dans son débordement, elle est auto-référentiale. Il n'y a que des émotions.

Il y a une multitude de sentiments, de passions, d'émotions qui peuvent prendre leur source autant dans le monde surnaturel (Homère), dans le corps (Descartes), dans les idées (Leibniz), dans l'inconscient (Freud), dans le monde social que dans des jugements (Lyons). La colère que nous ressentons lorsque nous nous frappons la tête contre le cadre de la porte n'est pas la même que celle qui est ressentie lors qu'on pense au patron qui nous a mis à la porte et qui a contribué à notre appauvrissement, et celle-là n'est pas identique à celle que l'on ressent lorsqu'on se fait dire que nous ne sommes bons à rien ou lorsqu'on se remémore le départ brutal de son (sa) conjoint(e) qu'on désire encore, ni celle qui nous fait penser à des expériences passées qui ont été difficiles. Ainsi selon les circonstances, le sujet humain peut vivre une expérience de la colère qui peut se comprendre à partir de Descartes, de Leibniz, de Freud, de Lyon, etc. Dans l'expérience de nos colères comme de tous nos sentiments nous parcourons toute l'histoire philosophique des sentiments. Dans l'auto-affectivité, il y a place pour une multitude d'approches pour accueillir nos sentiments, et cela sans contradiction. Autant l'approche organique, intellectualiste, phénoménologique que cognitive sont justifiées. L'émotion renvoi à la totalité du mouvement auto-référential de l'existence créatrice qui est la subjectivité qui se fait émue, émouvante, agissante, disante dans un corps. Ainsi le sentir renvoi-t-il à toute la panoplie des sentiments, mais aussi à tous les modes de la subjectivité porteurs de la créativité immanente à l'existence.

Il faut également ajouter le fait qu'un sentiment peut être mélangé à d'autres sentiments

contraires. Dans une même situation, la personne peut ressentir de la colère, de la joie, de la tristesse. Vous n'avez qu'à penser à cette jeune femme qui accouche de son premier enfant tout en apprenant que ses jours sont pour elle comptés en raison d'un cancer généralisé. Cela fait beaucoup de sentiments. Comme le dit Spinoza, «les sentiments peuvent se combiner entre eux de tant de façons, et que, de là, naissent tant de variétés, qu'on ne peut fixer le nombre»⁶³⁵. Et en raison de leur quantité, ils ne sont pas toujours clairs et distincts, et par conséquent ne sont pas nécessairement conscients. Ils se maintiennent dans une zone grise. L'univers des sentiments est fluide et évanescent. Seul la cristallisation d'un moment, d'un temps précis, d'un élément de la totalité, donne naissance à une émotion, à une passion de sorte qu'on peut dire qu'une émotion c'est une abstraction, c'est l'isolement d'un élément dans la totalité des sentiments entremêlés. C'est ce que l'on retrouve dans les écrits, dans le théâtre, la peinture qui sont des expressions fixées (Dilthey). En ce sens, il est justifié de dire que l'expression artistique suscite des émotions qui dans la vie de tous les jours passeraient inaperçues, et qui, de plus, seraient intolérables car trop concentrées. Lorsqu'un sentiment prend toute la place, nous en sommes conscients, mais tous les autres se retirent. À partir de ce moment, il devient possible sur le plan de l'épistémologie d'isoler un sentiment, de réduire notre état à un élément, de le substantiver, et par la suite de faire de la psychologie, du théâtre des sentiments comme chez Racine. Il devient possible de s'en donner une représentation, d'en faire un objet d'analyse. Lorsque nous aborderons la santé, nous verrons que l'isolement d'un sentiment marque un excès, un déséquilibre, une abstraction, une aliénation. Vivre nos sentiments en spécialiste c'est réduire l'éventail des sentiments, c'est couper le mouvement ou le flux auto-référentiel des sentiments, c'est empêcher le jeu de l'association (Hume). À cet égard, le travail du sentir qui se spécialise se compare au travail du rêve. Pour Aristote le rêve provient de l'absence de sensations de sorte que de petits mouvements sensibles auxquels on ne prête pas attention à l'état de veille produisent dans le sommeil des effets remarquables⁶³⁶. À l'absence de sensation, on peut ajouter l'absence d'un moi de sorte que prédomine le corps.

⁶³⁵ Spinoza, Ibid., III, LIX, scolie, p. 468.

⁶³⁶ Aristote, Parva naturalia, 463 a18-28.

Pour Sartre, le rêve signifie aussi une absence. Le rêve est l'expérience d'une «conscience qui aurait perdu son 'être-dans-le-monde'»⁶³⁷. D'Aristote à Sartre le rêve provient d'une privation, d'une abstraction. Blanchot, d'ailleurs, associe le travail de l'écriture au rêve justement en raison de la mise à mort du réel⁶³⁸.

Si nous multiplions les exemples, comme Wittgenstein nous conseille de le faire, à propos des sentiments, c'est justement pour éviter de réduire toutes les émotions à un seul jeu de langage. Il s'agit de s'abstenir de réfléchir à partir d'un seul exemple et d'en faire une entité imaginaire pour parler comme Spinoza et une onto-théologie pour parler comme Heidegger. Un autre exemple: si vous visitez une maison pour en faire une offre d'achat, mais que vous vous sentez oppressé à l'intérieur de celle-ci, vous vous direz sûrement que cette maison n'est pas faite pour vous. Alors, en ce sens, sentir c'est connaître. Mais cette connaissance n'a rien d'une saisie d'un contenu sémantique. Sentir à cet égard ressemble à un jugement de goût tel que Kant l'a formulé dans la *Critique de la faculté de juger* où justement les jugements de goûts et esthétiques sont des jugements singuliers. Le jugement que l'individu porte sur la maison qu'il se proposait d'acheter est un jugement qui se fait sans concept.

Si les sentiments se renvoient les uns aux autres en raison de la sympathie, il faut noter que la sympathie n'est pas un sentiment particulier. La sympathie est l'embrassement de tous les sentiments possibles. On peut dire que la sympathie émerge de l'ensemble des sentiments. Le bonheur comme la souffrance, l'angoisse, etc. naissent de la sympathie. Dès lors, aucun sentiment ne peut causer la sympathie. C'est leur unité, leur relation entre eux, qui, dans l'harmonie, forment une plénitude, donc la sympathie. Plus précisément, la sympathie nous apparaît dans le jeu de l'échange des sentiments.

⁶³⁷ J. P. Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1986, p. 339.

⁶³⁸ Maurice Blanchot, *Rêver, écrire* in *L'amitié*, Paris, Gallimard, 1971; *La littérature et le droit à la mort* in *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949.

La sympathie contrairement aux sentiments qui sont intentionnels n'a pas d'objet déterminé. La sympathie ne renvoi pas à quelque chose d'extérieur à elle. Elle renvoie qu'à elle-même. Elle est auto-référentiale. Mais s'il y a des sentiments, c'est sur le fond de la sympathie. La sympathie est accord. Elle accorde le sujet et son environnement et les sujets entre-eux. De plus, c'est elle qui permet à tous les sentiments de s'accorder faisant ainsi une musique polyphonique. La sympathie surgit de l'accord qu'elle a créé elle-même. C'est pourquoi elle est à la fois sujet, objet et processus. Sans sympathie, il n'y aurait pas d'accord. Et l'accord exprime la sympathie. Bref, la sympathie comme la musique qui n'existe qu'avec l'accord qu'entre les instruments dans un orchestre n'a rien d'une vie intérieure, d'un état mental. Elle est un entre-deux qui permet justement aux deux parties de s'accorder. Dumouchel a bien vu que ressentir c'est agir, c'est interagir. Pas dans la mesure où nos émotions se tiendraient derrière nos actions et, par la suite, nous entraîneraient à agir. Sentir est un acte en lui-même. C'est une performance. Quand sentir, c'est faire, c'est poser un acte de coordination entre deux agents singuliers. Le sentir est la coordination sociale de deux singularités (deux agents) dans le temps présent⁶³⁹. Cependant, nous voudrions ajouter que si la coordination est possible c'est en raison du fond de la sympathie qui est une reconnaissance de l'autre en son entier.

La sympathie n'est pas un fait, mais une atmosphère qui se dégage de l'entre-deux liant ainsi tous les sujets. Comme le dit Heidegger: «L'être disposé, *das Gestimmtsein*, ne se rapporte pas d'emblée à un état d'âme, il n'est pas lui-même un état intérieur qui en viendrait inexplicablement à s'extérioriser et déteindre sur les choses et les personnes»⁶⁴⁰. La tonalité affective pour Heidegger «ne vient ni du 'dehors' ni du 'dedans'»⁶⁴¹. La tonalité affective montre l'unité originelle de l'être-au-monde qu'est le *Dasein*.

⁶³⁹ Paul Dumouchel, *Émotions. Essai sur le corps et le social*, Paris, Synthélabo, coll. Les empêcheurs de penser en rond, 1995.

⁶⁴⁰ M. Heidegger, *Être et temps*, p. 181; *GA 2*, p. 137.

⁶⁴¹ M. Heidegger, *Ibid.*, p. 181; *GA 2*, p. 136.

La sympathie à partir de son mouvement vers l'autre crée une totalité ouverte. Nous voudrions montrer maintenant comment la sympathie intègre le sentiment de l'angoisse et celui du bonheur. Si l'angoisse et le néant, pour Kierkegaard, se correspondent, nous voudrions ajouter un autre élément à cette correspondance. Cet élément est le bonheur. Angoisse, néant et bonheur forment une triade. La totalité parfaite ou auto-référentielle (avec un e) nous glisse entre les mains. De la plénitude nous passons au manque qui nous angoisse et qui crée le désir de la rencontre. Et la rencontre fût. Elle s'effectue dans la glisse, dans l'effleurement, dans la caresse, dans le souci de l'autre. Jamais dans la pleine possession. Seulement sous le charme. Cette totalité qui ne fait que s'effleurer, se devine et se vit dans le bonheur. Ceci ne fait pas pour autant de cette relation une relation platonique, sans aboutissement. Au contraire, ce bonheur, qui est la résolution du manque et de l'angoisse (malgré le fait que l'angoisse et le manque passent inaperçus en raison du bonheur) que ce manque incite, se veut aussi un engagement. Il est la reprise constante du processus de la créativité. Pour paraphraser Spinoza, nous disons que le bonheur est ce sentiment qui augmente la créativité, le désir de préserver dans notre existence.

Si pour Heidegger l'angoisse nous arrache à la platitude de la vie quotidienne, quant à nous, nous affirmons que le néant et l'angoisse nous arrachent à la platitude de l'identité parfaite. L'angoisse nous jette dans le processus créatif, dans le bonheur ou la gaieté. Kierkegaard affirme que «l'angoisse est le vertige de la liberté»⁶⁴². Là où le cercle de la totalité se manque, démarre un processus de créativité. Ce lieu ou lien manquant marque un tournant, un renversement, ce temps fort de la tragédie, où s'effectue une reprise de l'origine, une reprise du parcours originaire et circulaire de la créativité.

Le bonheur ou la gaieté est le sentiment auto-référentiel par excellence, car celui-ci assure la tension de la création, la tension du cercle qui se manque à chaque fois et qui reprend sa course

⁶⁴² Kierkegaard, Le concept d'angoisse, Paris, Gallimard, 1949, p. 224. Dans le même texte, il dit aussi que «l'angoisse est la réalité de la liberté», Ibid., p. 202.

à chaque échec. Ce bonheur est tout le contraire du kitsch, d'un sentiment autosuffisant, d'un sentiment sans tension, sans effort, sans engagement. Ce sentiment facile ne nous révèle rien de la réalité. C'est un ornement. Dans ce type de sentiment, «l'homme perd le contact réel avec le monde et ne s'occupe que du cercle étroit de son moi»⁶⁴³. Le sentiment-kitsch est tout le contraire du sentiment auto-référentiel qu'est le bonheur qui n'a rien d'un état, mais qui est davantage une atmosphère à partir de laquelle l'horizon du sujet s'ouvre au lieu de s'enfermer. Comme le dit Bollnow, les tonalités affectives heureuses possèdent une valeur révélatrice et créatrice. Elles nous révèlent la temporalité qui est créatrice de nouvelles formes de vie.

Que cela soit notre corps, notre agir et notre sentir, tous ces modes de la subjectivité nous mettent aux prises avec la temporalité, avec le jeu de l'apparition et de la disparition. Cela nous étonne. Comme pourrait l'affirmer Sartre, cela est magique. Par conséquent, cela nous anime, nous donne du souffle, une âme. Mais cette temporalité créatrice du corps, de l'agir et du sentir demeure évanescence si nous ne la portons pas au langage. En raison de cette temporalité, les modes de la subjectivité sont des événements de l'ordre de l'indicible qui débordent le corps, l'agir et le sentir réduit à un état de fait, converti à une réalité sous la main. Ce faisant, ces modes font appel au dire. Pas tant aux mots qu'à l'art, à la création.

4.5 Le mode du dire

4.5.1 Introduction

Puisque le sujet est jeté dans le langage, maintenant nous montrerons la relation qui existe entre le langage et le sujet en tant que personne humaine. Nous montrerons comment la narration, qui est une forme de langage, donne un sens à la subjectivité.

Le sujet est construit comme un personnage dans un roman ou une pièce de théâtre. Un tel

⁶⁴³ O. F. Bollnow, Les tonalités affectives, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1953, p. 154.

sujet surgit d'une pratique signifiante. Il n'existe pas avant cette pratique tel qu'un agent cartésien. À partir de cette position du langage dans la formation de soi, on se rend compte qu'il n'y a pas d'« esprit » qui hanterait le corps et par le fait même, ceci montre la difficulté de pouvoir connaître de manière introspective le Soi. Si nous croyons si fortement à un sujet intérieur, c'est peut-être en raison du fait que nous avons imaginé une telle entité. Ce sujet intérieur n'est probablement que l'effet d'un récit qui persiste depuis longtemps.

L'idée du récit comme agent de formation de Soi, nous l'empruntons principalement à Ricoeur et à Wittgenstein. Mais notre réflexion sur la relation entre le langage et le Soi nous conduira à étudier plusieurs domaines (le temps, la mémoire, l'imagination) qui traditionnellement appartiennent au champ de la « philosophie de l'esprit », mais aussi au champ de la littérature, de la psychologie, de la linguistique et de la sociologie.

Nous devons nous interroger sur la nature et la fonction du langage. Mais cette interrogation n'est plus concernée par la question de la correspondance entre les propositions et le « réel », car cette préoccupation épistémologique traditionnelle a été supplantée par la reconnaissance que le langage joue un rôle intégral et constitutif dans notre relation au monde, envers autrui et envers soi-même. Le langage n'est plus pensé comme simplement un instrument de communication ou comme un miroir, mais plutôt comme un facteur déterminant dans la formation de la réalité.

Avec Heidegger et, à sa suite, Gadamer, nous avons appris à penser que le langage ne peut pas être séparé du monde et que l'être humain ne peut pas davantage s'extirper du langage, de sorte que c'est le langage qui pense en nous. Nous habitons le langage et le langage nous habite. Heidegger dans son texte de 1946, *Lettre sur l'humanisme, Über den Humanismus*, dit que « le langage est la maison de l'être »⁶⁴⁴. Dès lors, le langage n'est pas un instrument doté

⁶⁴⁴ «Die Sprache ist das Haus des Seins». Heidegger, *Brief über den «Humanismus»* in *GA*, Band 9, p. 313; trad. de R. Munier, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1983, p. 27.

d'un statut de neutralité. De Saussure à Derrida en passant par le structuralisme, la psychanalyse et la sémiotique, tous partagent le fait que le langage est «plus» qu'un médium de communication. Dire c'est plus que décrire l'événement, c'est le produire.

Avec la narration, la relation entre le langage et le Soi n'est plus une relation descriptive, mais une relation permettant l'émergence de ce Soi. En raison de la nature narrative du langage, le Soi n'est pas une entité prélinguistique qui utiliserait le langage comme un instrument, mais est un produit du langage, un effet de langage. Le Soi devient le résultat d'une pratique discursive. Donc, il n'est pas une entité substantielle possédant une priorité ontologique sur la pratique. De plus, le Soi ne possède pas davantage une priorité épistémologique qui en ferait l'instigateur du sens. Dès 1913, Heidegger dans sa dissertation sur le jugement⁶⁴⁵, a démontré que le jugement n'est pas un acte psychique, mais qu'il s'insère dans la sphère logique du sens, comme l'a démontré son prédécesseur Husserl.

Alors la personne humaine ne se «connaît», autant que cela puisse se produire, qu'après son expression. La personne humaine n'arrive qu'en troisième lieu (Derrida). Nous assistons à un décentrement du Soi. Le Soi n'est plus situé dans une position centrale épistémologique comme Descartes nous a habitué à le penser. Le Soi ne se comprend lui-même qu'à partir du langage. Le Soi est inséparable du récit qu'il construit ou qu'il hérite. Et c'est à partir de cet acte narratif que le sens de soi est généré. En corrélation avec ce décentrement, nous assistons à une perte d'efficacité causale provenant de la volonté du Soi et une emphase sur la dimension sociale et sur la dimension des formes de vie du Soi. À la limite, on pourrait penser comme les structuralistes que le Soi ne fait qu'assister au jeu du langage, mais Ricoeur nous a montré dans son livre *La métaphore vive*, qu'il n'en va pas ainsi. Nous y reviendrons.

Le récit que nous tissons autour de soi, ne provient pas seulement de notre entourage, de la

⁶⁴⁵ M. Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* in GA 1, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978.

manière qu'autrui nous raconte, mais aussi par les genres de récit hérités de la tradition. Avant même de pouvoir se dire, nous avons entendu une histoire racontée à partir de la perspective d'une troisième personne⁶⁴⁶. Dès lors, la compréhension de soi et l'identité de soi sont dépendant de la cohérence et de la continuité de son propre récit. Cependant la question de l'identité et de la compréhension de soi proviennent d'une certaine situation de crise et d'un point tournant dans nos habitudes de vie. Autrement dit, il y a histoire à partir d'une crise, à partir d'un événement qui nous sort du sommeil dogmatique. Tout l'*Illiade* d'Homère est construite autour de l'enlèvement d'Hélène, qui est vécu comme une crise, un événement qui brise la communauté en deux.

L'existence humaine est temporelle et nous devons voir cette temporalité comme une histoire (au sens de récit). Nous sommes jetés dans une histoire continue. La question devient de savoir comment pouvons-nous contribuer à cette histoire. Comment faire de cette histoire, une histoire mienne? Chaque histoire a ceci de particulier qu'il en va de mon histoire avec chaque histoire racontée. Chaque histoire est un questionnement de mon histoire. Et une histoire authentique sera celle qui fera de moi un créateur d'histoire. Il y a une portée historique de l'histoire. Heidegger disait qu'il y avait une portée historique de la poésie⁶⁴⁷.

De cette façon la narration de soi est une activité d'interprétation et non pas une simple description du passé. La signification du passé n'est pas quelque chose de fixe, mais est quelque chose de refiguré dans le présent (Gadamer).

Si avec Heidegger nous sommes jetés dans l'existence et que nous en avons une pré-entente, avec Ricoeur nous avons une pré-entente de l'histoire. Cette pré-entente, que nous désignerons comme une «quasi-narration», est une narration qui est non-thématisée, mais qui

⁶⁴⁶ A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press., 1984, p. 221.

⁶⁴⁷ Cf. notre mémoire sur Heidegger. *La portée historique de la Poésie chez le Heidegger de la Kehre (1934-1936)*, Mémoire présenté à la faculté des études supérieures de l'Université de Montréal, 1990.

sert, dans un langage kantien, de condition de possibilité à une narration plus thématifiée.

Bref, la narration est à la fois une activité de réception et une activité de création. Elle est une activité de réception dans la mesure où elle reçoit le récit des autres, le récit de ceux qui m'ont précédé et le récit pré-narratif (quasi-narration). En outre, elle est une activité de créativité dans la mesure où nos récits plus thématifiés et conscients refigurent et augmentent le niveau pré-narratif de notre expérience. Avec cette narration, il y a un «plus» (Adorno), un excédent, un surplus de signification (Ricoeur).

Notre vie est déterminée par le temps, par le commencement et la fin de notre vie corporelle et par l'histoire qui se tisse entre ses deux pôles incorporant même ce qui se tient avant notre commencement et ce qui se projette après notre fin. On ne peut pas considérer notre identité sans tenir compte du cadre temporel et historique de notre vie. On peut dire avec Heidegger que l'être humain (*Dasein*) dans son essence se temporalise, et par conséquent on peut affirmer que le temps n'est pas quelque chose de simplement objectif qui appartiendrait à la nature. Si nous racontons des histoires, c'est qu'il se produit des événements qui construisent le temps. Pour mieux saisir la subjectivité selon le mode du dire, nous devons élucider ce qu'est le temps à l'intérieur duquel se produisent des événements historiques que nous racontons à l'aide de récit.

4.5.2 Le temps⁶⁴⁸

Aristote traite du temps dans le traité de la *Physique* en raison du fait que le temps est quelque chose d'objectif et de naturel à l'intérieur de quoi les choses se trouvent. C'est pourquoi, en outre, le traité de la *Physique* est le dépositaire de l'étude du temps. Aristote commence par se demander si le temps fait partie de l'être ou du non-être, et s'il existe, il cherche à savoir

⁶⁴⁸ Pour ce qui suit nous sommes redevables à Paul Ricoeur pour son analyse du temps dans Temps et récit, tome I, II et III, Paris, Seuil, 1983, 1984 et 1985. Et à M. Heidegger pour son exposé dans Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Paris, Gallimard, 1985; GA 24.

comment on pourrait le mesurer. Pour Aristote, il y a du temps lorsqu'il y a de l'antérieur et du postérieur. «Lorsqu'il y a l'antérieur et le postérieur, nous disons qu'il y a temps, Όταν δὲ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τότε λέγομεν χρόνον»⁶⁴⁹ et ce sera le maintenant, τὸ νῦν, qui assurera la continuité du temps, συνέχεια χρόνου, car il relie le temps passé au futur⁶⁵⁰. Pour bien comprendre le statut de ce maintenant, il faut comprendre que la pensée grecque est dominée par l'idée que l'intelligible est lié à la pleine présence, à l'éternel, à l'immuable et à l'identique. Alors, comment penser le temps sous la forme de la permanence? Peut-on connaître le temps? Cette question, Augustin la reprendra à son compte.

La réponse de Platon sera de penser le temps selon son origine, c'est-à-dire selon l'éternité immobile. Dès lors, le temps se veut une *mimesis* de l'éternité immobile. Le temps est «une image mobile de l'éternité»⁶⁵¹, d'où le statut ontologique d'irréalité de l'image et du temps. Le temps est conçu selon la continuité et la circularité de l'éternité, selon le mouvement planétaire qui est un mouvement circulaire; la circularité étant le symbole de la perfection.

Pour Aristote, ce qui assure cette continuité entre l'antérieur et le postérieur, qu'est le temps, c'est le maintenant. Le maintenant est la continuité du temps, mais aussi la division du temps. Le maintenant, c'est ce qui permet de diviser le temps, d'avoir un avant et un après, et d'unifier cet avant et cet après: «le temps est continu grâce au maintenant et divisé selon le maintenant»⁶⁵². Le maintenant tient ensemble pour former un tout qu'est le temps. C'est ce tenir ensemble (συνέχεια) qui assure la continuité: le temps⁶⁵³. Mais il s'agit ici d'un *continuum* quantifié et infini de mainteneants ponctuels évanescents.

⁶⁴⁹ Aristote, Physique, 219 a 34.

⁶⁵⁰ Aristote, Ibid., 222 a 10-11.

⁶⁵¹ Platon, Timée, 37 c.

⁶⁵² Physique, 220 a 4.

⁶⁵³ M. Heidegger, Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Paris, Gallimard, 1927, p. 285.

Si chez Platon, le temps est en corrélation avec le mouvement des astres, chez Aristote aussi le temps ne se perçoit pas sans le mouvement, même s'il n'est pas réductible au mouvement. «Que le temps, donc, n'est ni mouvement, ni sans mouvement, voilà qui est clair»⁶⁵⁴. Parce que le temps «est nombre du mouvement» et que le mouvement abolit ce qui existe, μεταβολή δὲ πάντα φύσει ἐκστατικόν⁶⁵⁵, Aristote affirme que le temps est cause de corruption et d'oubli.

Si Aristote explique la continuité du temps à partir du maintenant, Augustin explique l'étendue du temps et la possibilité de sa mesure à partir de la distension de l'âme, *distentio animi*. Le temps est dans l'âme et trouve dans l'âme le principe de sa mesure. Pour Aristote le temps est un phénomène naturel et en cherche l'essence dans sa propre manifestation. Il explique le temps à partir d'une composante du temps, de la même façon que les présocratiques de l'école de Milet cherchaient dans la nature même un élément naturel qui rendrait compte de la nature. Si Aristote commence sa recherche sur le temps à partir de la question de l'existence ou de l'inexistence du temps et du problème épistémologique de sa possibilité d'être mesuré, Augustin semble accepter que le temps existe, mais reconnaît la difficulté épistémologique de le connaître. C'est pourquoi il pose la question du temps: «Le temps, en effet, c'est quoi?, *Quid est enim tempus?*»⁶⁵⁶. Son explication est très difficile même si Augustin assure qu'il en a une pré-compréhension (pour parler avec Heidegger): «N'y a-t-il personne à me poser la question, je sais; que, sur une question, je veuille l'expliquer, je ne sais plus, *si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*»⁶⁵⁷.

Pour Augustin on peut mesurer et sentir le temps lorsqu'il passe. Une fois qu'il est passé, on ne peut plus rien faire. Il n'est plus. C'est au passage qu'il se mesure. En passant, le temps

⁶⁵⁴ Physique, 219 a 2.

⁶⁵⁵ Physique, 22 b 16.

⁶⁵⁶ Confessions, Livre XI, chap. XIV, 17.

⁶⁵⁷ Ibid.

est senti. Il laisse des impressions dans l'âme. Et c'est à partir de ces impressions dans l'âme que le passé et le futur existent, que le passé et le futur sont présents. Donc, on ne connaît pas le passé et le futur en soi, mais seulement comme trace présente dans l'âme, *in anima*. Ces traces forment les trois temps du présent: «un présent où il s'agit du passé, le souvenir; un présent où il s'agit du présent, la vision; un présent où il s'agit du futur, l'attente»⁶⁵⁸. Ce que l'on mesure c'est «quelque chose qui en ma mémoire demeure empreint, *aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet*»⁶⁵⁹. Alors c'est dans l'âme que nous mesurons le temps. «C'est en toi, mon âme, que je mesure le temps, *In te, anima meus, tempora mea metior*»⁶⁶⁰. Ce que nous mesurons, ce sont les impressions que les choses laissent sur l'âme lorsqu'elles passent, et le passage se produit par la vue de l'attente au souvenir qui sont trois actes de l'âme. Et en raison de ces trois actes de l'âme, Augustin peut affirmer à la fin de son questionnement que sa vie est un étirement, «*distentio est vita mea*»⁶⁶¹ ce que Ricoeur appelle une «dialectique du triple présent»⁶⁶² «dans le sillage duquel s'engageront Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty»⁶⁶³.

Dans ce jeu de l'âme, l'intention présente transporte, *traicit*, le futur dans le passé jusqu'à l'épuisement du futur, *consumptione futuri*⁶⁶⁴. Pour qu'il y ait un tel passage, il faut un esprit qui agit, c'est-à-dire un esprit qui «attend, fait attention et se souvient»⁶⁶⁵. Bref, avec Augustin l'extension du temps se réduit à la distension de l'âme qui recoupe les trois intentions de l'âme.

⁶⁵⁸ Confessions, Livre XI, chap. XX, 26.

⁶⁵⁹ Confessions, Livre XI, chap. XXVII, 35.

⁶⁶⁰ Confessions, Livre XI, chap. XXVII, 36.

⁶⁶¹ Confessions, Livre XI, chap. XXIX, 39.

⁶⁶² P. Ricoeur, Temps et Récit, T. I, p. 35.

⁶⁶³ P. Ricoeur, Temps et récit, T. I, p. 41.

⁶⁶⁴ Confessions, Livre XI, chap. XXVII, 36.

⁶⁶⁵ P. Ricoeur, Temps et Récit, t. I, p. 46.

Si chez Platon le temps est une mimesis de l'éternité et que chez Aristote le temps est une mimesis de la nature, chez Augustin le temps est une imitation des mouvements de l'âme, et non une imitation des mouvements du corps. Le temps est en corrélation avec l'âme. Tout part de l'âme, de la même façon que la création artistique part de l'âme. «Les belles choses que les artistes font passer de l'âme aux mains, *Pulchra traiecta per animas in manus artificiosas*»⁶⁶⁶. D'ailleurs cette manière de psychologiser la mimesis remonte à Cicéron. Cicéron concevait l'art à partir de l'idée dans l'esprit et non de l'idée dans le cosmos. L'origine de la création est *incipio mente*. Chez Platon le temps est conçu à partir de l'Un, chez Aristote à partir de la forme interne et chez Augustin on parle de la forme intérieure. Avec Augustin le temps découle de l'âme puis est transféré dans le monde grâce à son activité intentionnelle.

En 1770 dans ce que l'on appelle *Dissertation de 1770*, Kant fait un bref exposé sur le temps qu'il reprendra ultérieurement en 1781 dans *Critique de la raison pure*. Dans le texte *Dissertation de 1770*, Kant nous dit qu'on ne peut percevoir le simultané ou le successif qu'avec l'idée du temps. C'est pourquoi Kant affirme que l'idée du temps est supposée par les sens, ce qui veut dire que «ce n'est pas la succession qui engendre le concept de temps», mais le contraire, c'est-à-dire que pour se représenter la succession, on doit faire appel au temps⁶⁶⁷. Dans la *Critique de la raison pure*, il reprendra cette idée que le temps ne relève pas d'un concept empirique. Au contraire il est un concept *a priori* qui sert de fondement. «Le temps est donc donné *a priori*»⁶⁶⁸. Autrement dit, l'idée du temps est conçue avant toute sensation, c'est-à-dire qu'elle est la condition des rapports entre les choses sensibles. Alors elle est une intuition pure. En tant qu'intuition pure, «le temps n'est rien d'objectif ni de réel» ni quelque chose d'une substance, d'un accident ou d'une relation, «mais une condition subjective

⁶⁶⁶ *Confessions*, Livre X, chap. XXXIV, 53.

⁶⁶⁷ E. Kant, *La dissertation de 1770*, Paris, Vrin, 1967, § 14, 1.

⁶⁶⁸ E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1944, p. 61.

nécessaire en vertu de la nature de l'esprit»⁶⁶⁹ qui permet de coordonner les sensibles, en l'occurrence les substances et les accidents, selon la simultanéité ou la succession. Donc, le temps n'a rien d'une réalité absolue. Il n'est pas quelque chose qui existerait en soi. Lorsque Kant parle de la nature de l'esprit, il désigne avant tout «l'intuition qui est toujours sensible, c'est-à-dire qui se produit en tant que nous sommes affectés par les objets»⁶⁷⁰. De plus, le temps n'est pas quelque chose qui serait inhérent aux choses elles-mêmes. Sinon il serait donné avant les objets, et de là il serait impossible pour le temps d'être intuitionné a priori par des propositions synthétiques. Le temps «n'est pas inhérent aux objets eux-mêmes, mais simplement au sujet qui les intuitionne»⁶⁷¹.

Il faut insister sur la nature subjective du concept de temps. Le concept de temps s'appuie «sur une loi interne de l'esprit»⁶⁷². Le temps en vient à l'apparaître à partir de l'acte de l'esprit qui coordonne les sensations. Le temps est lié à «la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur»⁶⁷³. Bref, le temps se limite à nos représentations. De cette manière Kant élimine «la détermination temporelle des phénomènes du sens externe»⁶⁷⁴. On ne peut pas s'empêcher ici de penser à Augustin qui ramène le temps à l'activité de l'âme. Mais Kant d'ajouter aussitôt que cet acte de l'esprit est provoqué par les sensations. De fait, c'est à l'occasion des sensations que surgit le temps. Sans sensation, le temps n'apparaîtrait pas, car l'esprit n'aurait rien à coordonner. Mais une succession sans l'idée de temps serait une succession vide, arbitraire, sans permanence et sans continuité, c'est-à-dire que la simple perception laisse indéterminée le rapport objectif des phénomènes qui se

⁶⁶⁹ E. Kant, La dissertation de 1770, § 14, 5.

⁶⁷⁰ E. Kant, Critique de la raison pure, p. 64.

⁶⁷¹ E. Kant, Critique de la raison pure, p. 65.

⁶⁷² E. Kant, La dissertation de 1770, § 14, 5.

⁶⁷³ E. Kant, Critique de la raison pure, p. 63.

⁶⁷⁴ M. Heidegger, Kant et le problème de la métaphysique, p. 108; GA 3, p. 49.

succèdent. Avec Kant, l'intérieur et l'extérieur, le subjectif et l'objectif se nourrissent mutuellement même si Kant donne une préséance logique à la subjectivité pour rendre plus intelligible le temps. Le temps du monde est un temps dérivé du temps subjectif, car toute représentation tombe dans le temps (toute représentation est marquée par la succession en raison de notre finitude) et l'objet de cette représentation, par le fait même d'être représenté, appartient au temps. Dès lors, il est possible de percevoir le temps hors de nous parce que nous sommes nous-même temporel. Le temps de l'intuition pure laisse surgir le temps du monde. C'est pourquoi il est dit que le temps forme ce que l'intuition reçoit⁶⁷⁵. Mais cette préséance logique possède aussi une primauté ontologique, car l'intuition pure sert de condition de possibilité pour l'intuition empirique des choses qui se déroulent dans le temps.

Ce concept de temps contient la forme universelle des phénomènes «puisque c'est seulement sous ces conditions qu'ils peuvent être objets des sens et être coordonnés»⁶⁷⁶. Cette forme est un principe formel du monde sensible⁶⁷⁷ dans la mesure où elle précède l'expérience et la conditionne nécessairement. Par conséquent, le temps n'est pas un concept abstrait ou discursif, «mais une forme pure de l'intuition sensible»⁶⁷⁸. Dans la dissertation de 1770 Kant dit que «l'idée du temps est singulière» et non générale⁶⁷⁹, c'est-à-dire «qu'il n'y a qu'un temps dont tous les temps sont des parties»⁶⁸⁰. Cela implique que le temps perçu (ou les actuels, *actualia*) ne peut être représenté que s'il fait partie d'un temps unique et identique⁶⁸¹.

⁶⁷⁵ M. Heidegger, *Ibid.*, p. 230-231; GA 3, p. 175.

⁶⁷⁶ E. Kant, *La dissertation de 1770*, § 14, 6.

⁶⁷⁷ E. Kant, *Ibid.*, § 14, 7.

⁶⁷⁸ E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 62.

⁶⁷⁹ E. Kant, *La dissertation de 1770*, § 14, 2.

⁶⁸⁰ P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. 3, p. 90.

⁶⁸¹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 62.

Le temps est une mise en ordre, une mise en rapport des apparences. Cette mise en ordre s'opère à partir de l'idée de la permanence, de la succession et de la simultanéité que Kant expose dans les trois analogies de l'expérience. Nous ne pouvons pas nous représenter le temps sauf à partir des déterminations du temps qui sont des «ordres». On ne connaît pas le temps en lui-même, mais seulement comme phénomène, c'est-à-dire tel qu'il apparaît à nous-même. On ne connaît le temps seulement comme «ordre» et non comme «cours»⁶⁸². Le temps n'apparaît pas. On ne peut pas le saisir en lui-même. On le saisit dans ce qu'il fait apparaître. Si pour Kant le temps est insaisissable en lui-même, Husserl, de son côté, tentera de saisir ce temps en éliminant le temps objectif du monde.

Le temps chez Husserl est un temps vécu. C'est le flux absolu de conscience. Il y a une identité profonde entre le moi pur, la conscience et le temps. «Chaque vécu en tant qu'être temporel est le vécu de son moi pur»⁶⁸³. Le flux des vécus est l'expression de la vie primordiale de la conscience. «L'univers du vécu qui compose le contenu 'réel' de l'ego transcendantal n'est compossible que sous la forme universelle du flux»⁶⁸⁴. Cette forme universelle du flux constitue et relie les modes du flux: le passé, le présent et l'avenir. En raison de cette forme, il est dit que «l'ego se constitue pour lui-même en quelque sorte dans l'unité d'une histoire»⁶⁸⁵. Ce flux forme l'unité de la genèse universelle de l'ego. L'ego se constitue dans la forme du temps, c'est-à-dire que l'unité passé-présent-avenir est le déploiement de la vie elle-même que l'ego reconnaît comme sienne. Le temps de l'ego est l'ego lui-même, il est son mode originel d'apparition.

Si dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, le temps est

⁶⁸² E. Kant, *Ibid.*, p. 190-191.

⁶⁸³ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, Tel, 1950, p. 275

⁶⁸⁴ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1986, p. 63.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 64.

pensé comme le domaine dans quoi le sujet s'expérimente lui-même, dans les *Méditations cartésiennes*, le temps devient le mouvement qui fait apparaître l'ego et les «objets» de son monde, «et, dans leur enchaînement, les actes de temporalisation eux-mêmes»⁶⁸⁶. De cette façon, la distance entre le sujet et le temps est abolie. Le flux est le flux des vécus. C'est ce qui tisse la conscience. Le flux de la conscience est la totalité des vécus. Ce flux est immanent à la conscience. Il est conscience, moi pur, l'expérience originaire. Et la totalité du flux des vécus s'opère de proche en proche selon le voisinage temporel. Bref, pour Husserl, la principale façon de décrire le flux est la temporalité.

L'intention de Husserl, selon le problème de la continuité du temps, consiste à faire paraître le temps à partir d'une description directe de la conscience du temps qui est une conscience intime. Pour y parvenir, il mettra hors circuit le temps objectif, le temps du monde ou le temps cosmique pour faire apparaître le temps phénoménologique qui est «cette forme unitaire de tous les vécus en un seul flux du vécu»⁶⁸⁷. Cette mise hors circuit ne consiste pas dans une suppression du temps objectif, mais dans le changement de regard. Il s'agit ici d'une conversion à l'immanence, car, «ce temps ne peut aucunement être mesuré par la position du soleil, par l'heure, ni par aucun moyen physique; il n'est pas mesurable du tout»⁶⁸⁸. En réduisant le temps objectif et perçu, on fait apparaître un temps vécu. Le temps appartient au vécu. La temporalité «lie des vécus à des vécus» puisque «tout vécu réel est nécessairement un vécu qui dure»⁶⁸⁹. Ce vécu se rattache à un *continuum* sans fin de durée.

Les deux principales idées de Husserl concernant le temps sont l'idée de la rétention et de la protention et la distinction entre la rétention et le ressouvenir. La première idée (l'idée de

⁶⁸⁶ Jean T. Desanti, *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Gallimard, Idées, 1976, p. 89.

⁶⁸⁷ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 272.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 273.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 275.

réention et de protention) est liée au fait que le «maintenant» n'est pas quelque chose de ponctuel, mais quelque chose qui compte une intentionnalité qui lui permet d'être lui-même dans le jeu de la réention et de la protention. «Chaque maintenant... a nécessairement son horizon d'antériorité» et cette antériorité n'est pas «une forme vide sans contenu, dénuée de tout sens», au contraire elle a la signification d'un maintenant passé, d'un vécu passé⁶⁹⁰. De la même façon, chaque maintenant possède aussi son horizon de postériorité qui n'est pas vide. Cela implique que «nul vécu concret ne peut être tenu pour indépendant», car chacun appelle un complément.

Avec la réention se crée le «même» de la durée en tant que persistance dans l'écoulement. La réention fait tenir ensemble, elle génère une continuité. «Cette intentionnalité longitudinale marque la résorption de l'aspect sériel de la succession des 'maintenant', que Husserl appelle 'phases' ou 'points', dans la continuité de la durée»⁶⁹¹. La durée signifie que quelque chose persiste dans le changement. La réention opère une identité dans la persistance. L'identité qui en résulte est «une totalité temporelle»⁶⁹². Cette totalité temporelle souligne le fait que le présent et le passé s'appartiennent mutuellement. Il y a une co-appartenance entre le présent et le passé.

Avec la réention, le passé n'est plus quelque chose qui n'existe plus, un vestige, quelque chose de séparé du présent. Avec le concept de réention, le passé n'est plus une «impression fixée dans l'esprit» tel que chez Augustin, mais quelque chose qui exprime l'intentionnalité du présent. Pour le fondateur de la phénoménologie, Husserl, la vie est unifiée par une série continue de réentions et de protentions. Ces réentions et ces protentions donnent une densité et une cohésion au présent en cours. Cette perception d'un temps vécu met l'emphasis

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 277.

⁶⁹¹ P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. 3, p. 54.

⁶⁹² P. Ricoeur, *Ibid.*, p. 55.

sur sa nature interreliée, car le présent se transcende lui-même à partir d'une anticipation du futur et d'une rétention du passé immédiat. Pour illustrer son propos, Husserl se servira de l'expérience musicale de la mélodie. Les différents moments d'une mélodie continuent seulement si la conscience n'est pas séparée du passé immédiat et seulement si elle inclut ce passé comme une partie constituante du présent. C'est cette continuité qui est présupposée dans nos actions présentes. De plus, nous n'avons pas à nous rappeler constamment les motifs de nos actions pour leur donner une signification, car la projection d'un but fait partie intégrante du présent. Bref, c'est en raison de cet aspect unifié du temps que le présent est signifiant.

Si pour Augustin le temps est une imitation des actes de l'âme, c'est-à-dire qu'il provient des actes de l'âme, pour Husserl le temps est l'expression de l'ego. Le temps est l'essence même de l'ego. Il n'y a plus de distance entre le sujet et le temps. Husserl élimine la dualité que l'on retrouvait encore chez Augustin, et qui remonte à Platon lorsque celui-ci pose la dualité entre le temps et l'éternité. Pour Husserl, le temps et le sujet sont contemporains. Ils se constituent mutuellement.

Maintenant le temps chez Heidegger. Le *Dasein* en tant que souci est toujours en avant de lui-même. Il est un être jeté en projet pour lequel il y va, dans son être, de son être propre. Le souci unifie les trois caractères ontologiques fondamentaux du *Dasein*: l'existentialité dans la mesure où le *Dasein* est toujours déjà «au-delà de soi», où il est un «être tendu vers un pouvoir-être qu'il est lui-même»⁶⁹³; la facticité, l'être-déjà-jeté en un monde; et la déchéance, l'être en déval et du souci-mutuel dans la mesure où le *Dasein* s'identifie au monde de la préoccupation. Ces trois déterminations du *Dasein* forment ensemble la totalité, l'entière existence, de la structure ontologique du *Dasein*. La totalité de cette structure ontologique du *Dasein* s'exprime comme de la manière suivante: «l'être-en-avance-sur-soi-déjà-au (monde)

⁶⁹³ M. Heidegger, *Être et temps*, p. 241; *GA 2*, p. 192

comme être-après (l'étant se rencontrant à l'intérieur du monde)⁶⁹⁴.

Avec le concept de souci, Heidegger marque le sens de l'être du *Dasein*, «mais ce sens reste encore voilé», car dans la quotidienneté le *Dasein* est aux prises avec la tendance de se refuser en raison justement de son caractère d'être-jeté auprès de l'étant et auprès d'autrui. À partir de là, son pouvoir-être se comprend de façon inauthentique dans la mesure où le «fait de son existence» ne pose pas question. Dans ce mode d'être inauthentique, le langage, au lieu de découvrir, devient un bavardage et une fuite. Au lieu d'être le lieu d'une reprise, d'une répétition de la question de l'être, d'une herméneutique de l'existence vouée à dégager le sens de l'être que nous sommes, c'est-à-dire libérer le sens de l'oubli et de la dissimulation, de la non-vérité⁶⁹⁵.

La notion de souci implique la temporalité dans la mesure où le souci désigne le mouvement au-delà de soi, un mouvement sans fin qui demeure inachevé. Parce que le *Dasein* demeure inachevé, la question qui se pose est celle de sa totalité.

Nous avons vu qu'avec le souci le *Dasein* se comprend le plus souvent sous la modalité du «on, *das Man*. Pour vraiment comprendre son être, il faut que le *Dasein* se pose de manière encore plus originaire, il faut qu'il élucide son sens d'être en partant de l'authenticité. Mais pour saisir son être, le *Dasein* ne peut pas recourir au présent, car «le présent ne peut, selon Heidegger, assumer cette fonction» en raison de son affiliation aux formes déchues de l'existence qui consiste à se comprendre en fonction des objets donnés et maniables, en fonction du «on»⁶⁹⁶. Bref, ce n'est pas le présent qui nous ouvre à notre totalité. Mais comment se rendre accessible la totalité lorsqu'on a défini le *Dasein* comme souci, comme un

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 242; *GA* 2, p. 192.

⁶⁹⁵ P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. 3, p. 114.

⁶⁹⁶ P. Ricoeur, *Ibid.*, p. 117.

être constamment en avant de lui-même, et par conséquent essentiellement inachevé?

Pour Heidegger, c'est l'anticipation de la mort qui fait que le *Dasein* s'ouvre à sa totalité. Cette anticipation de la mort, il ne faut pas l'entendre comme une préoccupation sur le moment et sur la manière de sa venue. Il faut saisir la mort en tant que possibilité, en étant la possibilité extrême: la possibilité de ne pas être. C'est seulement avec cette possibilité que le *Dasein* existe authentiquement. Cette anticipation de la mort, arrache le *Dasein* de l'emprise du «on», du «présent» quotidien pour lui faire découvrir son pouvoir-être le plus propre. Puisque cette possibilité est la grande possibilité, toutes les autres possibilités existentielles se trouvent alors subordonnées à ce pouvoir-être originaire, et fait du *Dasein* un tout qui pourrait ne pas être. En répondant à l'appel de la conscience, en anticipant résolument la mort, le *Dasein* se détache du «on» et existe en vue de lui-même. La résolution anticipante de la mort est la forme originaire du souci qui rend possible toutes les possibilités existentielles. Avec le phénomène de la résolution anticipante de la mort survient la temporalité.

Le *Dasein* dans son être-vers-l'avenir anticipe la mort, et par le fait même revient sur soi. Avec l'anticipation de la mort, le *Dasein* revient à ce qu'il a toujours déjà été: un être-à-venir. L'anticipation de la mort est la reprise herméneutique de ce que le *Dasein* était déjà: un être qui se projette vers l'avenir. Le sens du souci authentique en tant que résolution anticipante de la mort est la temporalité. Cette temporalité est la naissance de l'être-été à partir de l'avenir qui laisse aller le présent hors de lui. «La temporellité rend possible l'unité de l'existence, de la facticité et du dévalement, et elle constitue aussi originalement l'entièreté de la structure du souci»⁶⁹⁷.

Les phénomènes de l'avenir, de l'être-été et du présent mettent en lumière la temporalité comme étant l'extase par excellence. «La temporellité est l'«hors-de-soi» original»⁶⁹⁸. Cela

⁶⁹⁷ M. Heidegger, *Être et temps*, p. 388; *GA 2*, p. 328.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 389; *GA 2*, p. 329.

explique pourquoi les phénomènes de l'avenir, de l'être-été et du présent sont les «ekstases» de la temporalité. Même si les trois «ekstases» de la temporalité sont cooriginales, il n'en demeure pas moins que l'avenir possède une primauté. «Le phénomène primitif de la temporellité originale et propre est l'avenir»⁶⁹⁹. Bref, la temporalité forme le sens du *Dasein*. Alors, être, pour le *Dasein*, c'est être temporel, c'est se temporaliser selon trois directions qui recourent les trois moments structurels du souci. Il y a une correspondance entre l'avenir et l'advenir à soi, entre l'être-été et l'être-jeté ou la facticité, entre le présent et la situation du *Dasein*. Dès lors, le *Dasein* en tant qu'être temporel, ex-siste, c'est-à-dire se tient lui-même hors de lui-même. Par conséquent, le temps n'est pas un étant dans lequel se dévoilerait l'existence, mais un événement, et un événement fini. «La temporellité n'est absolument pas un étant. Elle n'est pas, mais se temporalise»⁷⁰⁰, et en raison du fait que ce temps provient de l'anticipation de la mort, Heidegger nous dit que «le temps originaire est fini»⁷⁰¹.

Contrairement à Aristote et à Augustin et à toute la tradition qui suit, Heidegger ne met pas l'emphase sur le présent, mais donne le primat au futur. Heidegger, à partir du futur, souligne l'implication mutuelle des trois dimensions du temps. Chacune des dimensions appelle l'autre. Il faut souligner le caractère ouvert du futur et son indépendance par rapport au présent. Le futur n'est pas implicite dans le présent, qu'il n'est pas déjà présent dans le présent comme pouvant le penser Laplace. La temporalité n'est pas réductible à ses composantes atomiques, que sont le «présent», le «passé» et le «futur», qui entretiennent un rapport extrinsèque entre eux. Par le fait même, la temporalité n'est pas la somme de ces parties, la «somme des réalités momentanées».

Heidegger en donnant la primauté au futur, nous oblige à remplacer la vision primaire

⁶⁹⁹ *Ibid.*

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 389; *GA* 2, p. 328.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 391; *GA* 2, p. 331.

«ascendante» de la causalité. Sa notion de temporalité implique un abandon du principe de raison suffisante et permet d'introduire un comportement intentionnel dans les affaires du monde. Ceci nous conduit à l'historialité, *Geschichtlichkeit*, au fait que le *Dasein* n'est pas simplement l'objet de l'histoire ou sujet de l'histoire, mais est celui qui possède un destin, *Schicksal*, celui d'ouvrir l'histoire en délivrant «les possibilités reçues en héritage» nous permettant d'être ainsi «dans l'instant» pour le temps propre⁷⁰².

En mettant l'accent sur la mort, Heidegger néglige le commencement. Alors il continue son analyse en considérant «l'extension du *Dasein* entre naissance et mort»⁷⁰³. Il s'agit dorénavant de considérer la «vie dans son ensemble». «En tant que souci le *Dasein* est 'l'entre-deux'»⁷⁰⁴ de la naissance et de la mort. Le *Dasein* s'étend lui-même ou se temporalise. Il est «extension». Et le déploiement de son extension, Heidegger la nomme «l'aventure, *Geschehen*» ou l'historialité. Et c'est cette historialité, sur le fond de la temporalité, qui rend possible l'histoire en tant qu'objet de recherche et en tant que discipline de recherche (historiographie). Par conséquent, c'est le *Dasein* qui est en priorité historial. L'étant, se rencontrant au sein du monde, est historial seulement au second degré.

Le *Dasein* est historial en tant qu'il existe factivement, dans la mesure où il ouvre l'avenir au présent via l'être-été. En fait, l'interprétation de l'historialité du *Dasein* n'est qu'une élaboration plus concrète de la temporalité⁷⁰⁵, du caractère ouvert du *Dasein*.

Le *Dasein*, en abordant la mort pour ce qu'elle est, assume son être-été. En assumant son «là» factif, le *Dasein* se décide dans la situation. Avec l'expérience de l'anticipation de la mort, le

⁷⁰² Otto Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, Paris, Aubier-Montaignac, 1967, p. 83.

⁷⁰³ M. Heidegger, *Être et temps*, p. 437; *GA 2*, p. 373.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 439; *GA 2*, p. 374.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 447; *GA 2*, p. 382.

Dasein assume «le soi-même tel qu'il est jeté dans son monde»⁷⁰⁶. Ce retour sur soi-même qu'effectue le *Dasein* à partir de la résolution découvre des possibilités factives à partir de l'héritage que le *Dasein* recueille du fait même qu'il est jeté. En marchant librement vers la mort, le *Dasein* se résout proprement et chasse par le fait même toute possibilité fortuite et provisoire, et rend manifeste la finitude de l'existence. À partir du constat de cette finitude, «le *Dasein* se voit placé dans la simplicité de son destin»⁷⁰⁷. En état libre pour la mort, le *Dasein* se découvre à l'occasion des circonstances.

L'historialité est la répétition d'une possibilité d'existence qui a été transmise. Cette répétition n'a rien d'une réédition du «passé», ni d'un lien qu'on imposerait au «présent». La répétition naît d'une projection de soi résolu, c'est-à-dire de l'avenir. Elle est une réplique dialogique à la possibilité de l'existence. Avec l'historialité nous assistons à une reprise de la question du sens de l'être. En posant la question du sens de l'être, la question de son être, son être qui est questionnant, le *Dasein* s'ouvre à lui-même, s'ouvre au fait qu'il a à être, qu'il est jeté dans un questionnement. C'est cette répétition de la question de l'être qui assure au *Dasein* sa constance, la permanence du «soi-même». Avec l'interprétation de l'historialité, Heidegger revient sur ses pas, reprend là où il avait commencé son traité: la question du sens de l'être. Cette question du sens de l'être est son destin. Cette question destine le *Dasein* à lui-même. Ce destin se comprend comme étant l'aventure dans laquelle le *Dasein* se remet à lui-même dans son pouvoir-être à partir de l'anticipation de la mort.

Mais puisque le *Dasein* «peut être en fuite devant la mort», il se perd dans le «on», dans l'inconstance de la dispersion. Il vit l'historialité impropre. Dans ce mode impropre de l'historialité, le *Dasein* entend le passé à partir du présent⁷⁰⁸. Dans cet état d'infidélité à soi-

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 448; *GA* 2, p. 383.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 448; *GA* 2, p. 384.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 456; *GA* 2, p. 391.

même, l'historialité du *Dasein* reste en retrait de même que son destin: le *Dasein* comprend son historialité à partir du monde quotidien. Avec l'historialité inauthentique on évacue la temporalité formatrice de l'unité du *Dasein*. Celui-ci vit le «futur» comme quelque chose que l'on attend et le «passé» comme quelque chose que l'on traîne derrière soi. Toute l'attention est portée sur le «présent» qui est vécu comme une séquence de «maintenant» sans lien entre eux. «Par contre la temporellité de l'historialité propre étant une présence à l'instant qui marche au pas de la répétition, elle va au-devant de l'aujourd'hui et sort des sentiers battus du 'on'»⁷⁰⁹. En ce sens, l'historialité propre du *Dasein* est critique.

Avec l'historialité, l'histoire devient la répétition du possible. Et en raison de cette répétition du possible, Heidegger nous avise que l'historiographie prend sa genèse ontologique sur le fond de l'historialité du *Dasein*. Dans la mesure où le *Dasein* est ouvert sur son être-été en raison de sa temporalité ekstatique, la thématization du passé est possible. Que l'historiographie prenne sa source dans l'historialité indique que l'objet historique de l'historiographie projette le *Dasein* sur sa possibilité la plus propre. Si le thème des études historiques est «la possibilité ayant-été dans une existence factive»⁷¹⁰, alors il n'est ni un universel qu'on tenterait de dégager ni la description d'un événement singulier. Parce que l'historiographie se fonde sur l'historialité du *Dasein*, «l'historiographie a ceci de commun avec l'historialité du *Dasein*», à savoir qu'elle se tempore «à partir de l'avenir», ce qui implique que l'historiographie possède pour thème l'avenir. Alors la «détection historique du 'passé' se fonde sur la répétition destinale»⁷¹¹. Ainsi les études historiques en conservant leur lien avec l'historialité du *Dasein* conservent leur authenticité, car une historiographie aliénée de l'historialité tombe dans l'historicisme, de sorte que le *Dasein* devient étranger à sa propre historialité, car justement l'historicisme extirpe la notion de possibilité.

⁷⁰⁹ Ibid.

⁷¹⁰ Ibid., p. 460; GA 2, p. 395.

⁷¹¹ Ibid.

Le chapitre sur l'historialité et sur l'historiographie apparaît à la fin de *Sein und Zeit*. Dans ce chapitre, Heidegger nous montre que la projection de «la genèse ontologique des études historiques» va servir «de préparatif pour éclairer... en quoi consiste la tâche d'une désobstruction, *Destruktion*, historique de l'histoire de la philosophie»⁷¹². À partir de cette réflexion sur l'histoire, nous retournons à la discussion déjà entamée dans l'introduction de *Sein und Zeit* à propos de l'histoire de l'ontologie. Dans ce chapitre avec les paragraphes 72 à 76, nous voyons une tentative de Heidegger de compléter le cycle, de former un tout cohérent, de donner une unité à son projet.

Comme l'historien authentique, le véritable philosophe doit être historial. Pour le philosophe il ne s'agit aucunement d'accepter l'héritage philosophique dogmatiquement, mais de tenter de comprendre ce qui est en jeu dans cet héritage, de sorte qu'il puisse conserver ce qui est encore valable pour se projeter vers une authentique compréhension de l'être. Le philosophe authentique devient celui qui effectue «un retour positif au passé dans le sens d'une appropriation productive de celui-ci»⁷¹³. L'ontologie fondamentale est un «souvenir», une répétition de ce qui a été projeté dans l'histoire. Alors il ne s'agit aucunement pour elle de découvrir quelque chose de nouveau, mais d'avoir «assez d'ancienneté pour nous apprendre à concevoir des possibilités se tenant prêtes et en attente depuis les 'anciens'»⁷¹⁴. Bref, il s'agit de «renouer avec les expériences originales»⁷¹⁵.

En tant que souvenir et répétition, l'historiographie, comme la philosophie, est la première forme de récit que Heidegger thématise. Il faudra attendre les années du «tournant, *Kehre*», 1934-1936, pour que Heidegger reprenne la thématique du récit dévoilant ou de l'art comme

⁷¹² *Ibid.*, p. 456; *GA* 2, p. 392.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 47; *GA* 2, p. 21.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 47; *GA* 2, p. 19.

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 48; *GA* 2, p. 22.

institution de la vérité de l'être.

Ainsi dans sa dimension historique, l'art ou le récit n'est pas mort comme pouvait le proclamer Hegel. Au contraire, Heidegger donne à l'art une puissance de transformation. Et en raison de cette puissance, l'art ne peut être cantonné à l'intérieur de l'esthétique de la même façon que la pensée authentique doit effectuer un dépassement de la métaphysique.

Avec l'historiographie en tant que récit nous avons montré le lien étroit qui existe entre l'historialité du *Dasein* et l'historialité du récit en tant que souvenir et répétition du possible de l'être-été et de la question de l'être. Avec le récit historiographique ou philosophique, Heidegger dépasse la métaphysique ou l'historicisme pour conserver ce qui nous parle encore, et toujours plus, pour conserver le destin. Le récit, à cet égard, devient un exercice d'*Aufhebung*, un exercice de dépassement et de conservation, mais chez Heidegger, il est bien entendu que cette notion, même s'il ne l'utilise pas à proprement parler, ne recoupe pas celle de Hegel.

L'historiographie, dans sa dimension historique, nous ouvre sur un temps différent du temps ordinaire, nous ouvre sur un temps originaire, un temps fondateur. L'historiographie est le récit ou la mémoire de ce temps fondateur ou historial. Ceci nous conduit à introduire Ricoeur et le temps raconté. Mais auparavant, il faut aborder la mémoire, car avec Heidegger nous venons de voir que l'historialité et la mémoire en tant que répétition sont intimement liées et co-originaires.

4.5.3 La mémoire

Notre propos sur le temps était une tentative pour comprendre comment cette répétition, cette mémoire est possible. Ce que nous désignons comme «passé», peut être considéré de deux manières. Premièrement, on peut penser le «passé» d'une manière objective et linéaire qui fait

du passé un moment irrévocable, détaché du présent et de soi-même. Ce «passé» est perçu à l'aide des heures, des jours et des années. Ce «passé» est étranger et abstrait face à soi-même. Il a perdu son «*aura*» selon l'expression de Benjamin.

Deuxièmement, on peut penser le «passé» d'une manière phénoménologique et existentielle qui fait du présent un être-au-monde inséparable des expériences significatives que nous avons accumulées dans le passé. Dans cette perspective, le «passé» n'est pas quelque chose de mort ou de fini, mais quelque chose qui nous parle, qui s'adresse à nous et qui nous interpelle.

Ces deux points de vue différents sur le passé nous conduisent à poser deux types de mémoire: l'une, que nous qualifierons de mémoire mimétique; et l'autre, que nous qualifierons de mémoire expressive ou herméneutique.

Avec Heidegger nous avons vu que l'historiographie authentique, celle qui s'insère dans l'historialité, est la reprise de la question du sens de l'être du *Dasein* qui est un être questionnant. En fait, l'historiographie tire son origine d'une question. Nous activons notre mémoire à partir d'un questionnement. À cet égard, nous remonterons à Homère et l'utilisation de l'invocation des Muses pour mieux saisir le rapport entre la question, la réponse (la vérité) et le récit (le dire).

Chez Homère, toutes les invocations du poète sont des questions. Le poète fait appel aux Muses pour obtenir des informations précises. Dès le début du chant *L'Iliade*, le poète s'adresse aux Muses pour connaître la vérité, en l'occurrence, la cause de la guerre, car seulement les Muses se souviennent de ce qui s'est passé. Il y a une correspondance entre les Muses et la mémoire. Elles sont la mémoire même, et plus exactement les filles de Mnémosyne, déesse de la mémoire. Comme le remarque Marcel Détiéne dans son livre *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, le dire du poète «est solidaire de deux notions

complémentaires: les Muses et la Mémoire»⁷¹⁶ qui sont des puissances qui débordent l'homme quoique celui-ci en éprouve la présence au dedans de lui⁷¹⁷. D'entrée de jeu, nous voyons que la notion du poète inspiré par les Muses remonte à Homère, et que nous retrouvons aussi chez Hésiode et dans le *Poème* de Parménide. Cette tradition de l'inspiration se poursuivra chez Platon dans la mesure où il conçoit dans le *Phèdre* la poésie comme une forme de folie divine⁷¹⁸, d'enthousiasme, qu'il compare à la folie de l'amant et du prophète religieux⁷¹⁹. Cette même conception de la poésie issue de l'inspiration se retrouve aussi, avec une certaine ironie, dans le dialogue *Ion*⁷²⁰, dans *l'Apologie de Socrate*⁷²¹ et dans le *Phèdre*⁷²² lorsque Socrate implore les Muses pour soutenir son discours.

Par l'entremise des Muses qui sont commémoratives, le poète (l'aède), le chanteur, cherche à découvrir l'originel, l'*ἀρχή*, le principe qui explique le mouvement, qui dévoile le moment de crise, ce moment initial qui fait qu'il y a une histoire à raconter, et dans le cas d'Homère, il s'agit d'une querelle qui divisa Agamemnon, fils d'Atrée et le divin Achille⁷²³. La parole du poète emprunte la parole des Muses qui est une parole commémorative. Comme l'invoque Marcel Detienne, le poète, par la mémoire, «accède directement... aux événements qu'il évoque»⁷²⁴. Par la mémoire, *Mnèmosunè*, le poète est plongé au coeur des événements

⁷¹⁶ Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, p. 10.

⁷¹⁷ J.P. Vernant, *Aspects mythiques de la mémoire in Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1981.

⁷¹⁸ Platon, *Phèdre* 245 a.

⁷¹⁹ Platon, *Phèdre* 244 a.

⁷²⁰ Platon, *Ion* 533 e.

⁷²¹ Platon, *Apologie de Socrate* 22 a.

⁷²² Platon, *Phèdre* 237 a.

⁷²³ Homère, *L'Illiade* I, 6.

⁷²⁴ M. Detienne, *Ibid.*, p. 15.

«passés»⁷²⁵. Pour le poète il s'agit de dire le commencement, le «passé». Cependant, ce «passé», il faut l'entendre comme la source du présent et non comme son antécédent⁷²⁶.

Aristote avait pressenti la nature profonde du genre épique lorsqu'il disait que la poésie était plus philosophique que l'histoire, en ce sens qu'elle s'attachait aux causes, aux raisons cachées des choses, et non au détail des événements qui relève du contingent⁷²⁷. Pour cette raison, le ton de l'épopée est le plus élevé qui soit, il est le «sublime» par excellence, car il concerne les plus grandes affaires: la naissance des dieux, la fin d'un ville illustre ou un grand exemple moral, comme la figure d'Ulysse, qui, malgré tant d'épreuves, restera ferme dans sa fidélité. Par extension, l'épopée racontera aussi la formation du monde -et ce seront les cosmogonies (Hésiode, Empédocle, Lucrèce). Bref, une épopée sera le poème des origines. Callimaque composera des petites épopées dont chacune racontera une «cause», une légende ou un mythe, qui expliquera un état présent du monde.

En faisant le récit du temps ancien, la parole commémorative des Muses fait, ce que les lois de la nature font en science, un rapprochement des phénomènes éloignés soulevant ainsi l'ignorance ou l'oubli. On n'a qu'à penser à l'énigme du Sphinx dans la pièce *Oedipe-roi* de Sophocle. Le peuple est guéri de la peste lorsque Oedipe se souvient de l'oracle et fait le lien avec les événements présents de sa vie. Sa destinée individuelle est rattachée à l'ordre cosmique. Dans la *Poétique*, Aristote déclare que l'énigme consiste à τὰ ἀδύνατα συνάψαι, à «joindre des inconciliables»⁷²⁸ comme le fait Héraclite en rapprochant les contraires. En joignant «la fin au commencement», selon la formule du médecin Alcméon de Croton⁷²⁹,

⁷²⁵ Platon, *Ion* 535 bc.

⁷²⁶ J.P. Vernant, *Ibid.*, p. 86.

⁷²⁷ Aristote, *Poétique*, 1451 b 5.

⁷²⁸ Aristot., *Ibid.*, 1458 a 27.

⁷²⁹ Alcméon B 2, in *Les Présocratiques*: Paris, Gallimard, La Pléiade, 1988, p. 225-226.

l'*anamnèsis* transforme le temps présent, qui est un temps incohérent, en un temps cyclique, un temps «reconstruit dans sa totalité», un temps qui reconduit à l'Αἰὼν divin, un temps qui nous guérit de la mort. Il n'y a de salut que dans une intégration à la totalité. Nous y reviendrons.

Les Muses possèdent le privilège de dire la vérité, ἀλήθεια: «elles sont les paroles de la mémoire»⁷³⁰ qui «disent ce qui est, ce qui sera, ce qui fut»⁷³¹. Il en ira de même pour Héraclite dans la mesure où lorsque «nous communions avec la mémoire... nous sommes dans la vérité»⁷³². Sans ces paroles, les événements tomberaient dans l'oubli. Avec ces paroles, il nous est permis de voir. Parce que le poète s'identifie aux Muses, il peut voir l'ἀλήθεια, «il est un maître de vérité»⁷³³ dans la mesure où nous concevons cette «vérité» comme un dévoilement, et non comme une proposition qui serait en accord avec son objet. D'ailleurs Aristote, dans son traité *De l'interprétation*⁷³⁴, compare les propositions apophantiques aux autres modes de parler. Nous pouvons exprimer un souhait, faire une demande, donner un ordre qui ne sont pas des propositions apophantiques, car elles ne transmettent pas un savoir au sujet de quelque chose. Lorsque nous donnons un ordre ou exprimons un souhait, il n'y a pas de vérité ou d'erreur. La proposition apophantique est une composition de concepts. Alors toutes les autres formes de discours qui ne relèvent pas de la proposition apophantique sont reléguées à la rhétorique et à la poétique. Bref, pour le poète lié aux Muses de la vérité, il n'y a pas de vrai ou de faux, mais seulement une série d'événements qu'il raconte. Il n'y a pas de choses vraies ou fausses, mais seulement des choses que nous nous souvenons, et par conséquent qui ne sont plus dans le *Léthé*. La vérité signifie surtout les faits et gestes, les événements qui

⁷³⁰ M. Detienne, *Ibid.*, p. 18.

⁷³¹ Hésiode, *Théogonie* 32 et 38; Homère, *L'Illiade* 1, 70.

⁷³² Héraclite A XVI in *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1988, p. 142.

⁷³³ M. Detienne, *Ibid.*, p. 24.

⁷³⁴ Aristote, *De l'interprétation* 6, 17 a 25.

appartiennent au présent, au futur et au passé. Cette vérité nous montre ce que sont les choses ou les être vivants. À cet égard, le poète n'est pas un parasite de la société, mais celui qui «accorde ou refuse la mémoire»⁷³⁵.

Le poète, l'homme sage, le maître de vérité, est celui qui a vu. Il est celui qui a vu ce qui s'est passé; un passé qui nous permet de comprendre le présent. Celui qui a vu, le poète, raconte l'histoire, une histoire qui s'est déroulée dans le passé (il était une fois...). Le mot *historia* qui vient de la racine *id*, comme dans *idée*, *video*, *wise* et *wissen*, signifie «voir», indique bien l'aspect de l'histoire comme étant ce que l'on a vu. Ainsi le poète raconte de mémoire son expérience du temps. Il raconte l'histoire pour préserver les hommes de l'oubli, et c'est pourquoi les historiens veulent combattre le caractère destructeur du temps. D'ailleurs, il est dit souvent que la mémoire fait de nous les mortels, des êtres immortels. La mémoire semble se jouer du temps en le déjouant par la louange des événements passés qui effectuent une déconstruction du temps présent.

Chez Homère et Hésiode la mémoire est mimétique. Il en ira de même chez Platon. Chez Platon elle est cognitive, c'est-à-dire qu'elle est orientée vers la connaissance du passé. Se souvenir c'est voir et savoir ce qui se tient au-delà de nous, de notre présent visible. En ce sens la mémoire est essentiellement une métaphysique dans la mesure où elle vise un au-delà supra-sensible. Chez Platon, la mémoire individuelle est une réminiscence de la connaissance divine qui fait comprendre à l'homme le général ou encore les essences. À cet égard, la connaissance des Muses est une connaissance divine qui s'oppose à la connaissance issue du raisonnement qui est une *ιστορία*⁷³⁶ de la même façon que «la poésie du bon sens est éclipsée par la poésie de l'inspiration»⁷³⁷. Cependant Platon insiste sur le caractère salutaire de la réminiscence «des

⁷³⁵ M. Detienne, *Ibid.*, p. 27.

⁷³⁶ Platon, *Phèdre* 244 c.

⁷³⁷ Platon, *Ibid.*, 245 b.

choses que notre âme a vues quand elle cheminait avec l'âme divine»⁷³⁸ et sur le caractère malsain de l'oubli qui nous enchaîne aux ombres, au devenir et à la génération. La réminiscence platonicienne anime la partie divine de l'âme et, en outre, permet à l'âme de fuir le temps présent pour rejoindre le monde des idées. L'anamnésis réalise l'union de l'âme avec le divin⁷³⁹. Le souvenir ce n'est rien d'autre que la reconnaissance de cette partie divine en nous. Lorsque s'effectue la reconnaissance, surgit le phénomène de l'amour, de sorte que l'amour c'est reconnaître la part d'autrui en soi pour la réalisation de soi.

Depuis Homère, la mémoire ne prétend jamais à l'originalité. Elle fait oeuvre de commentateur. Sa prétention se limite à restaurer la bonne compréhension d'un savoir déjà existant. Parler ou dire ce n'est rien d'autre que de se donner les moyens de se souvenir (Socrate), de sorte que l'on peut se poser la question à savoir «qui» parle vraiment. Est-ce les Muses, la mémoire? Dans le dialogue *Ion* de Platon, la question est bien posée. Le poète ne parle jamais en son nom propre, il ne fait que prêter sa voix. Si le poète parle, ce n'est pas par art (par une technique), mais par inspiration divine qui se traduit par une perte de la raison. Bref, ce sont les Muses qui parlent⁷⁴⁰, ces Muses qui sont paroles chantées et commémoratives. On parle pour se laisser dire qu'un autre parle en nous de sorte que parler, c'est avant tout écouter l'autre parole. D'ailleurs nous retrouvons dans le *Rāmāyana* cette même opposition entre le parler humain signifiant et la parole parfaite⁷⁴¹. Les hommes et les dieux ont accès à cette *Vāc*, «la parole», la «voix» qui n'est pas spécifiquement humaine. De plus, l'instrument qui permet de départager la partie pure de la parole est «la grammaire», le *vyākaraṇa*.

Cependant avec Aristote nous assistons à un déplacement de la problématique. Malgré le fait

⁷³⁸ Platon, *Ibid.*, 249 c.

⁷³⁹ J.P. Vernant, *Ibid.* p. 104.

⁷⁴⁰ Platon, *Ion* 533 d-534 e.

⁷⁴¹ *Rā.* V.30.17.

que la mémoire demeure toujours mimétique, elle perd le prestige de la révélation pour devenir quelque chose de beaucoup plus empirique. Pour Aristote, le souvenir est quelque chose qui s'imprime comme un sceau dans la cire. Dans son traité *De la mémoire et de la réminiscence*, le seul livre grec sur la mémoire que nous possédons, Aristote développe la réminiscence, ἀνάμνησις, comme étant «une sorte de recherche» et la mémoire, μνήμη, comme étant le pouvoir de conserver le passé⁷⁴². La mémoire chez Aristote ne révèle plus le vrai et l'être. Elle ne conduit plus à l'immortalité. Elle est plongée dans le temps, dans le devenir, d'autant plus qu'elle ne relève plus d'une faculté supérieure de l'âme, mais d'un πάθος de l'âme. Bref, cette mémoire n'a plus rien de divin ou de mythique.

Que la mémoire soit quelque chose de tout à fait extérieur à l'humain chez Homère, Hésiode et les Présocratiques, ou quelque chose qui relèverait de la plus grande intériorité comme chez Platon ou de la passion comme chez Aristote, la mémoire est toujours mimétique. Ils conçoivent la mémoire sur le modèle de la copie. Cette manière de concevoir la mémoire sur le modèle mimétique se poursuivra jusqu'à Hume pour qui «*the memory preserves the original form*»⁷⁴³, à l'exception de Descartes qui discrédite, au profit de la «raison», la mémoire comme moyen de connaissance en raison du fait qu'elle est basée sur l'image ou l'imagination. Pour Descartes nous devons apprendre non des histoires, mais des sciences⁷⁴⁴. Puisque notre mémoire est remplie de mensonges⁷⁴⁵ et qu'elle occupe l'esprit contre son gré se rendant ainsi maîtresse de notre créance⁷⁴⁶, Descartes nous encourage à se défaire de la mémoire pour être plus libre, pour avoir une plus grande liberté d'esprit⁷⁴⁷.

⁷⁴² Aristote, *De la mémoire et de la réminiscence*, 449 b 6; 451 a 20.

⁷⁴³ Hume, *Traité de la nature humaine*, Livre I, Paris, G-F Flammarion, p. 51.

⁷⁴⁴ Descartes, *Regulae III*, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁴⁵ Descartes, *Méditation II*, *Ibid.*

⁷⁴⁶ Descartes, *Méditation I*, *Ibid.*, p. 271.

⁷⁴⁷ Descartes, *Regulae IV*.

Sans vouloir décider ici définitivement si Descartes a bien conçu une nette distinction ou une union entre le corps et l'esprit, ou encore s'il est le père du dualisme, il n'en demeure pas moins qu'il est tenu responsable pour les arguments philosophiques qui séparent l'esprit du corps en faisant du moi humain un problème épistémologique et ontologique: l'esprit identifié à l'activité de la pensée et le corps à l'étendue⁷⁴⁸. Le corps est sujet aux changements et aux maladies. Le corps humain meurt. En raison de ce fait, le corps est porteur d'une histoire, il est l'empreinte de la mémoire. Puisque l'esprit est situé dans un corps, l'esprit possède une mémoire qui est en grande partie physique. On entre dans la vie ignorant, et à partir de l'enfance, l'humain accumule des connaissances qui sont basées sur la faiblesse des sens et l'autorité des professeurs. Pour pouvoir parvenir à un fondement et à la vérité, Descartes nous invite à douter de ce que nous avons reçu par le passé. Descartes nous convie à oublier, car «c'est souvent notre mémoire qui nous trompe»⁷⁴⁹. Pour acquérir la vraie connaissance, l'humain doit oublier tous les livres lus, chaque histoire racontée et chaque expérience corporelle. Douter c'est effacer le passé, la mémoire, le corps qui sont tous liés au particulier et au local, à quelque chose de non-universel et d'irrationnel.

La mémoire est une opération mentale qui prend sa source dans le corps. Comme le remarque H. Gouhier, l'union de l'âme et du corps est si serrée que l'âme pense à travers le corps et pour le corps⁷⁵⁰. C'est ce qui rend la mémoire ambiguë. D'une part, elle est utile et un outil, et d'autre part, elle est biaisée et pleine de préjugés. La mémoire est le lieu des opinions, de l'autorité et des préjugés. C'est le lieu de la *doxa* platonicienne, le lieu du savoir dogmatique⁷⁵¹. De là vient la nécessité d'une méthode pour surmonter la mémoire, car la

⁷⁴⁸ Sylvana Tomaselli, *The first person; Descartes, Locke and Mind-Body dualism in History of Science*, vol. 22, 1984, p. 185-205.

⁷⁴⁹ R. Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 44, in *Oeuvres et lettres*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1954, p. 590.

⁷⁵⁰ H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 57.

⁷⁵¹ R. Descartes, *Regulae XVI*.

méthode ne possède aucun lien avec la mémoire. Elle est tout le contraire. Descartes gouverne la mémoire en favorisant une rationalité méthodique et l'écriture. Mais il est impossible d'effacer les empreintes de la mémoire. Alors on doit imprimer d'autres empreintes avec le sceau de la méthode qui sont des empreintes contraires⁷⁵². La seule façon de contrer de vieilles habitudes, c'est d'opposer une négation, une autre certitude qui vient jeter un équilibre. C'est «toutefois par une méditation attentive et souvent réitérée»⁷⁵³ que l'humain imprime plus profondément en sa mémoire une nouvelle connaissance.⁷⁵⁴ C'est le travail continu de la pensée qui remédie à la faiblesse de la mémoire⁷⁵⁵.

En privilégiant la «raison» sur la mémoire, Descartes ouvre la voie à la distanciation face au passé, de sorte que notre relation au passé devient une relation d'objectivité. Paradoxalement, Descartes en jetant son dévolu sur la mémoire où le passé se rapproche de nous, crée les conditions pour l'émergence de la science historique où le passé est étudié en lui-même et pour lui-même sans rapport avec le présent. Plus tard, Condorcet concevra cette rationalisation du passé sur le modèle des méthodologies utilisées dans les sciences physiques. C'est la naissance de l'historicisme. Avec cette nouvelle conscience historique, le passé devient une extériorité. Nous assistons à une coupure nette entre le passé et le présent. Il faudra attendre la pensée de Nietzsche et de Freud pour redonner à la connaissance du passé une valeur transformatrice.

Prenons l'exemple de Freud. Avec Freud, la psychanalyse met en place les conditions nécessaires (l'association des idées, le rêve) pour le retour du refoulé ou du passé. La conscience devient un masque trompeur et la trace du passé qui organise le présent. Le passé, principalement un moment de crise fondateur, est refoulé, mais il revient masqué tel un fantôme

⁷⁵² Nous y reviendrons ultérieurement lorsque nous interrogerons le rôle de la mémoire dans la constitution de la santé et de la subjectivité à partir de la narration.

⁷⁵³ R. Descartes, *Méditation IV*, op. cit., p. 309.

⁷⁵⁴ R. Descartes, *Méditation II*, Ibid., p. 283.

⁷⁵⁵ R. Descartes, *Reguale VII*, Ibid., p. 58.

et comme trace de la scène primitive. Mais justement, cette scène primitive ne peut jamais être reconstituée, car la mémoire, selon Freud, d'une part agit contre le passé en le refoulant et d'autre part fait resurgir seulement la trace qui prend la forme d'un déguisement. En fait le passé est toujours présent, mais sous une forme déguisée. Dès lors, il n'y a pas de coupure nette entre le passé et le présent. Se souvenir du passé, ce n'est pas seulement le décrire, c'est aussi le faire. Le passé est «dans» le présent. Puisque le passé et le présent s'imbriquent l'un dans l'autre, il est impossible de répéter de manière transparente la scène primitive, les conflits originaires, les événements décisifs et violents qui structurent notre «moi». De la même manière que chez Platon, selon le mythe d'Er au livre X de la *République*, l'âme, juste avant sa naissance, a dû boire au fleuve de l'oubli, le *léthé*, nous pouvons alors dire que notre conscience est fondée sur l'oubli, et plus principalement sur la fabrication de ce passé qui rend possible l'oubli. Ce jeu de la lumière qui jette de l'ombre, Heidegger le reprendra à partir de l'élaboration du concept de vérité où la vérité cohabite avec la non-vérité.

Puisque le passé nous échappe, malgré que nous sentions sa présence, il faut bien le dire. Mais il faut savoir qu'avec Freud, la restitution du passé est avant tout une construction qui donne plus d'intelligibilité à notre présent. C'est pour cette raison que nous disons que la mémoire chez Freud est expressive, et non mimétique. Même si elle jette un soupçon sur les souvenirs qui forment un écran pour obtenir un souvenir plus véridique, il n'en demeure pas moins que le passé nous demeure «étranger» en raison des résistances que déploie notre psychique. Bref, notre mémoire exprime davantage notre présent que notre passé, notre activité de reconnaissance du passé que ce passé lui-même.

Notre relation au passé se fait par l'activité de la parole, par le rêve et son interprétation. C'est à se demander si le passé n'est pas davantage imaginé que reproduit dans son intégralité d'où la valeur du récit romanesque pour l'émergence de ce passé. Nous ne connaissons pas le passé tel qu'il est, mais tel qu'il nous apparaît selon nos fantasmes, nos résistances, nos désirs, notre vécu, notre présent, nos rêves: selon notre dire. Notre relation au passé est une relation envers

un manque qui structure notre psychique et que nous comblons par notre dire. Dès lors, notre relation au passé n'est plus une relation mimétique ou de miroir, mais de créativité. À cet égard, le rêve comme la création artistique est le modèle exemplaire de cette relation créative face à la fissure qui nous ouvre sur le monde de la signification.

Synchroniquement, Husserl étudiera notre rapport au passé, et en dégagera deux modes particuliers: le souvenir qui comme tel est d'une certaine manière rattaché au présent et le ressouvenir qui est détaché du présent. Si le souvenir est, d'une certaine façon, passif, le ressouvenir est, quant à lui, actif. En outre, si le souvenir nous présente le passé tel qu'il se donne, le ressouvenir ne nous donne jamais le passé en lui-même, mais seulement une représentation dans un acte d'imagination et de liberté sur le mode du *comme si*⁷⁵⁶. Le souvenir n'épuise pas notre relation au passé. Il y a aussi le ressouvenir. Le ressouvenir ne produit pas l'avant et l'après, mais en reproduit le sens⁷⁵⁷. Il y a le passé retenu et le passé représenté, et entre les deux modes de la conscience il y a d'une part, une discontinuité et d'autre part, un recouvrement complet. Alors ils sont deux modes de la conscience tout à fait différents l'un de l'autre.

Pour Husserl, nous pouvons toujours produire «à nouveau» un fragment temporel «avec sa plénitude, pour saisir enfin la même chose... le même objet»⁷⁵⁸, mais, et c'est là l'ambiguïté, sous le mode du «comme si». Ce faisant, il ouvre la porte à une dimension nouvelle qui tout en conservant une fidélité au maintenant produit quelque chose de plus. Ce quelque chose de plus, Ricoeur nous le montre très bien dans son analyse de la métaphore et du récit.

Chez Husserl nous avons vu que deux mémoires se superposent. Il en ira de même chez

⁷⁵⁶ E. Husserl, Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, Paris, PUF, 1964, p. 57-58.

⁷⁵⁷ P. Ricoeur, Temps et récit, t.III, p. 64.

⁷⁵⁸ Ibid., p. 144.

Bergson qui distinguent «deux mémoires théoriquement indépendante»⁷⁵⁹. La première ne ferait qu'enregistrer le présent. Nous pourrions ajouter qu'elle est passive et mimétique. La deuxième serait «tendue vers l'action, assise dans le présent et ne regardant que l'avenir»⁷⁶⁰. Celle-ci est plutôt active et expressive en ce sens qu'elle «ne représente plus notre passé, elle le joue»⁷⁶¹. Bref, des deux mémoires, l'une, répète et l'autre, imagine. Même si «les deux mémoires vont côte à côte et se prêtent un mutuel appui», la seconde mémoire devra inhiber la première mémoire «ou du moins n'accepter d'elle que ce qui peut éclairer et compléter utilement la situation présente»⁷⁶².

Plus nous avançons dans l'avenir, plus la mémoire s'active. La mémoire vient combler l'indétermination de l'avenir. Ce qui vaut pour l'avenir est aussi valable pour le présent. Chez Bergson, les données sensibles ou encore le présent doivent être complétées par l'activité de la mémoire. La mémoire complète l'expérience présente⁷⁶³. Autrement dit, la perception à elle seule est insuffisante à nous donner la matière. Il faut que la matière vienne combler les vides de la perception. Par conséquent, Bergson affirme que la mémoire est indépendante de la matière⁷⁶⁴ de la même façon que le passé est détaché du présent. Derrière le présent, ce tient le passé, mais «caché», et vient à la conscience à l'occasion de la perception. Bref, le passé est détaché du présent et subsiste en soi. Cette activité de la mémoire est créatrice dans la mesure où elle interprète les perceptions actuelles et dirige sur la perception les anciennes images jusqu'à combler entièrement la perception de sorte qu'à la fin, il peut être difficile de «discerner

⁷⁵⁹ H. Bergson, Matière et mémoire, Paris, PUF, Quadrige, 1939, p. 86.

⁷⁶⁰ Ibid., p. 86.

⁷⁶¹ Ibid., p. 87.

⁷⁶² Ibid., p. 90-91.

⁷⁶³ Ibid., p. 68.

⁷⁶⁴ Ibid., p. 76.

ce qui est perception et ce qui est souvenir»⁷⁶⁵.

Avec Freud, Husserl et Bergson, nous avons vu que la mémoire, d'une part, nous restitue un passé qui subsiste en soi, et d'autre part, joue un rôle actif sur le présent. Ce sera seulement avec Heidegger, Merleau-Ponty et Gadamer que le pas décisif sera fait pour ramener la mémoire à même le présent de sorte que le passé ne subsiste plus en soi, mais est tout à fait imbriqué dans la constitution du présent. Avec ces penseurs nous allons voir que le passé n'est plus détachable du présent et de l'avenir.

Chez Heidegger, le passé n'est pas un «objet» qui se tiendrait hors de nous et qu'on pourrait thématiquer à l'intérieur des sciences historiques. Au contraire nous sommes toujours ce «passé». Ce passé est toujours là. Il fait partie intégrante de notre présent. Merleau-Ponty afin de proposer une théorie du souvenir phénoménologique commence par critiquer la théorie de Bergson qui voyait dans la mémoire une projection de souvenirs. Pour Merleau-Ponty la réalité se donne dès le départ comme une totalité déjà mise en forme, et ce n'est qu'après coup qu'on peut effectuer des associations et exercer notre mémoire. S'il a des souvenirs, c'est que l'expérience présente possède déjà un sens⁷⁶⁶. La mémoire est un champ, une atmosphère ou un horizon qui environne et enveloppe toutes les perceptions, tout le présent. D'aucunes façons la mémoire serait cette activité de ramener le tableau du passé sous le regard. La mémoire n'est pas impartiale, mais est toujours une mémoire engagée, car elle est toujours unie au monde.

Avec Heidegger nous avons vu que nous sommes notre passé et avec Merleau-Ponty que ce passé fait partie intégrante du monde présent. Gadamer élaborera une théorie de la compréhension, une herméneutique, à partir de ces présupposés. Pour Gadamer l'histoire n'est pas un objet de possession, car nous appartenons à l'histoire, au passé dans la mesure où les

⁷⁶⁵ Ibid., p. 113.

⁷⁶⁶ M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, p. 28.

préjugés constituent notre être. À cet égard, Gadamer s'oppose à la pensée du XIX^e siècle qui valorisait la répétition de l'original de façon objective en restituant le contexte et en se projetant dans l'esprit de l'auteur. On abordait l'histoire sous le modèle des sciences de la nature pour accéder à une connaissance objective où le passé vaut pour lui-même. En valant pour lui-même, le passé devient un originel coupé et en rupture avec la continuité du sens de la tradition. Il est sans rapport avec le présent.

Au contraire, chez Gadamer le passé par la médiation de la tradition nous «adresse la parole»,⁷⁶⁷ nous revendique. Il y a une unité entre l'action de la tradition (le passé toujours vivant) et la recherche historique. Il y a interpénétration entre le passé et le présent de sorte qu'il n'y a pas d'objet passé en soi, mais seulement des objets qui nous apparaissent selon nos préoccupations présentes. Bref, notre présent est constitutif du passé comme le passé est impliqué dans notre être présent. Ce rapport interactif entre le passé et le présent fait en sorte que le passé et le présent ne demeurent jamais inchangés. Ils interagissent l'un sur l'autre.

La réalité du passé comme du présent est flottante et indéterminée. Elle est en perpétuel devenir. Alors nous ne savons pas ce qu'est le passé en soi, nous ne le connaissons seulement tel qu'il nous apparaît. Il y a une co-appartenance du passé à notre monde. Il n'y a pas de distance historique. Il y a une unité. Il n'y a pas de dualité, mais un rapport circulaire où chacun s'engendre mutuellement. Le passé n'est pas fermé sur soi, mais ouvert sur le monde présent. Ce rapport circulaire entre le passé et le présent, il faut le penser selon la notion de jeu qu'utilise Gadamer qui met en évidence le mouvement de va-et-vient entre les deux parties de sorte que dans ce jeu, les parties se transforment mutuellement, passent l'un dans l'autre. En raison de cette circularité, notre rapport au passé n'est pas seulement un rapport reproductif, mais aussi un rapport productif⁷⁶⁸.

⁷⁶⁷ H.G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 303; *GW 1*, p. 287.

⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 318; p. 301.

Le temps n'est plus un abîme qu'on doit surmonter soit en s'en remettant aux Muses soit en reconstituant le contexte de l'époque et l'esprit du temps en pensant selon les concepts, les représentations de l'époque en question. Au contraire, il faut laisser jouer cette distance du temps pour en faire apparaître la toute proximité et le processus illimité de quête de sens dans la mesure où nous sommes aux prises avec le travail de l'histoire ou l'effet de l'histoire, *Wirkungsgeschichte*. Avec l'herméneutique de Gadamer, notre rapport au passé est un rapport de fusion dans la mesure où le passé et le présent dans leur rapport mutuel s'élargissent l'un et l'autre en repoussant leurs horizons. Avec le phénomène de la fusion des horizons, se déploie le phénomène de l'auto-engendrement, de l'engendrement d'une communauté, d'un être-ensemble, d'un point commun, d'une mise en commun. Ainsi la fusion permet le passage entre le passé et le présent. Mais la fusion est l'oeuvre du langage⁷⁶⁹.

4.5.4 Le dire créatif

La prise en considération du langage en regard du temps nous conduit directement à Ricoeur et à son élaboration du temps raconté. Pour Ricoeur il y a une primauté du temps raconté sur le temps objectif et subjectif. Le temps raconté offre une résolution des apories du temps que l'on retrouve dans les spéculations philosophiques. Ces spéculations créent une impasse entre le temps phénoménologique, le processus subjectif de percevoir le temps, représenté par des penseurs comme Augustin, Husserl et Heidegger et le temps cosmologique, la dimension objective du temps, représentée par des penseurs comme Aristote, Kant et la physique contemporaine. Ces apories naissent du fait que le temps cosmologique, tout en éliminant l'aspect subjectif, ne peut pas se passer d'un sujet qui perçoit le temps et que le temps phénoménologique, tout en montrant l'origine subjective du temps, ne peut pas se passer du concept objectif du temps. C'est à ces difficultés que la narration offre une solution. La narration en opérant une activité mimétique à travers laquelle les différentes perspectives que l'humain possède sur le temps peuvent être représentées dans un discours unifié. Cela survient

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 401; p. 383.

à travers l'invention d'une troisième dimension du temps; la dimension narrative qui sert de médiation entre le temps phénoménologique et le temps cosmologique. Nous n'avons qu'à penser au temps des calendriers qui servent de médiation entre le temps subjectif du quotidien et le temps objectif du mouvement des corps célestes.

Pour Ricoeur le temps est compréhensible seulement à travers le temps raconté. C'est ce que Ricoeur a tenté de montrer dans son texte en trois volumes *Temps et récit*. *Temps et récit* ou les apories du temps et les limites du récit ou encore l'expérience du temps et les limites de la représentation. Le «et» dans *Temps et récit* ne marque pas tant une conjonction qu'un rapport mimétique entre le temps et le récit que Ricoeur souligne de trois façons. Un premier rapport mimétique entre le temps vécu et le récit, *mimésis 1*; un second rapport mimétique entre le récit et le temps propre de la mise en intrigue, *mimésis 2*; et enfin, un dernier rapport, *mimésis 3*, celui du récit au temps de la lecture ou de la réception. Ce jeu des trois *mimésis* permet de «reconstruire l'ensemble des opérations par lesquelles une oeuvre s'enlève sur le fond opaque du vivre, de l'agir et du souffrir, pour être donnée par un auteur à un lecteur qui la reçoit et ainsi change son agir»⁷⁷⁰. *Temps et récit* met en confrontation, comme un drame en trois actes, deux antagonistes: le temps et le récit. D'un côté, la résistance du temps vécu, son opacité et de l'autre côté, l'invention d'une intrigue, d'une oeuvre de configuration ou encore de synthèse qui sera éventuellement confrontée au monde du lecteur. Cette synthèse de l'hétérogène fait du récit une innovation sémantique dans la mesure où du nouveau, de l'inédit surgit dans le langage, dans la mesure où une nouvelle congruence est créée dans l'agencement des faits, des accidents. Cela nous conduit directement à Kant, et à l'idée de schématisation en tant qu'imagination productrice de figures d'intelligibilité, que Ricoeur citera d'ailleurs à plusieurs reprises.

Parce que notre expérience du temps est «confuse, informe et, à la limite, muette»⁷⁷¹, le récit

⁷⁷⁰ P. Ricoeur, *Temps et récit I*, p. 106.

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 12.

devient pour nous un moyen par lequel nous re-configurons notre expérience du temps. Puisqu'on ne peut pas dire directement le temps, nous pouvons quand même le montrer. Contrairement au Wittgenstein du *Tractatus*, il ne s'agit pas de se taire, mais de dire plus et autrement. Pour ce faire, nous avons besoin d'une médiation qui est celle du récit. Puisque nous n'avons pas accès directement au temps, il nous faut un «Autre»: un temps raconté. Puisque le temps est marqué par le manque, il nous faut un supplément, un extérieur: quelque chose qu'on invente et, comme dirait Heidegger, qui fait histoire dans la mesure où cette invention, cette innovation sémantique fonde un monde, un nouveau rapport au temps. Ainsi, temps et récit se renvoient l'un à l'autre tel qu'un cercle. D'ailleurs, c'est le titre de la première partie: le cercle entre récit et temporalité. Le temps en s'articulant de manière narrative devient humain et cette narration est significative si elle «dessine les traits de l'expérience temporelle»⁷⁷². Autrement dit, comme le souligne Greisch, «d'une part, nous avons besoin du récit pour donner un sens humain au temps, d'autre part, seule la prise en compte du temps permet de comprendre la nature du récit»⁷⁷³. Ce cercle vicieux, Ricoeur le transformera en cercle herméneutique à l'aide de la triple mimésis.

Aristote voit dans l'acte poétique le triomphe de la concordance. Le possible, le général, l'universel ne sont pas à chercher ailleurs que dans l'agencement des faits, dans le processus même de *mimésis* qui n'a rien à voir avec l'idée de copie, de réplique à l'authentique tel qu'on peut le voir chez Platon. Au contraire, l'activité mimétique produit quelque chose: ce quelque chose est l'agencement des faits, c'est-à-dire quelque chose de général. Il ne s'agit aucunement pour la *mimésis* de chercher une essence quelconque qui serait cachée. Plutôt, elle est créatrice d'intelligibilité, de sens. Ce sens, elle ne le trouve pas, elle le construit⁷⁷⁴ de sorte

⁷⁷² *Ibid.*, p. 17.

⁷⁷³ Jean Greisch, *Rationalité narratologique et intelligence narrative* in de Debray, Q. et Pachoud, B., Masson, (dir.), *Le récit. Aspects philosophiques, cognitifs et psychopathologiques*, Paris, Masson, 1993, p. 10-11.

⁷⁷⁴ P. Ricoeur, *Ibid.*, p. 73.

que l'universalité que figure l'intrigue (le récit ou l'imitation) dérive de l'ordonnance des faits. Composer (ou l'acte créatif) c'est faire surgir l'intelligibilité de l'accidentel, l'universel du singulier, la cohérence de la discordance. De là, l'effet de *catharsis* opéré par le récit.

Ceci n'est pas sans nous rapprocher de Freud pour qui la cure psychanalytique s'opère à partir d'une mise en récit de ce qui jusqu'à présent se présentait de façon informe et incohérente pour ne pas dire effroyable et laide parce que étranger. La mise en récit devient un pouvoir magique transformant le laid en beau, transformant le discontinu en continu. Ricoeur dans son interprétation du concept de *mimésis*, emprunté à Aristote, souligne fortement qu'il ne s'agit aucunement d'un décalque d'un réel préexistant ou d'un dédoublement de présence. Il s'agit à chaque fois de création, de coupure qui ouvre, de décrochage qui instaure. Ici encore, on ne peut pas s'empêcher de faire un rapprochement avec Heidegger pour qui l'oeuvre d'art est une création qui nous coupe de l'ordinaire pour nous ouvrir à un autre monde. Si Ricoeur conçoit l'activité mimétique comme une coupure, il pense néanmoins au caractère de liaison de cette activité mimétique dans la mesure où cette activité n'est pas détachée des contraintes culturelles⁷⁷⁵, ce qui assure du même coup le caractère vraisemblable de la fiction.

L'opération mimétique assure la médiation herméneutique entre le temps et le récit. Ricoeur décompose l'opération mimétique en trois moments: *mimésis I*, *mimésis II* et *mimésis III*.

En *mimésis I*, nous retrouvons le monde du vécu déjà symboliquement médiatisé de façon immanente ou implicite. Il est à noter que cette symbolisation n'est pas dans l'esprit. Elle est publique. Au vécu, à l'action est incorporé une signification, un ensemble de présupposés ou de règles servant d'interprétation interne. C'est le monde des coutumes, des moeurs, des normes, «tout ce que Hegel plaçait sous le titre de la substance éthique, de la *Sittlichkeit*, préalable à toute *Moralität* d'ordre réfléchi»⁷⁷⁶. C'est le monde de la pré-compréhension

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 97.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 116.

auquel viendra s'ajouter le monde de la configuration, *mimésis II*.

Mimésis II est le domaine du «comme si», de l'imaginaire ou de la métaphore, de l'activité de configuration. C'est l'opération par laquelle on extrait du domaine de l'action qui se déploie en succession une configuration. Cette opération de configuration est médiatrice à trois titres. Premièrement, «elle fait médiation entre des événements ou des incidents individuels, et une histoire prise comme tout»⁷⁷⁷, c'est-à-dire qu'elle transforme les événements en histoire. C'est l'opération qui tire d'une simple succession une configuration. Deuxièmement, elle fait la médiation entre «des facteurs aussi hétérogènes que des agents, des buts, des moyens, des interactions, des circonstances, des résultats inattendus»⁷⁷⁸. Troisièmement, elle fait aussi la synthèse de l'hétérogène dans la mesure où elle est médiatrice de ces caractères temporels, c'est-à-dire que l'acte de mise en intrigue combine deux dimensions temporelles, l'une chronologique qui constitue la dimension épisodique du récit où elle caractérise l'histoire faite d'événements, l'autre, non chronologique, qui transforme les événements en histoire. De cette façon on peut suivre une histoire, c'est-à-dire avancer au milieu de contingences et de péripéties sous la conduite d'une attente, d'une conclusion, d'un point final à partir duquel on peut percevoir l'histoire comme une totalité. C'est aussi un processus de formation de tradition qui repose sur le jeu de l'innovation et de la sédimentation.

La mise en intrigue est constituée à partir d'une sédimentation de *mimésis I* dont on a oublié la genèse et qui sert de règle pour l'innovation de sorte que l'innovation est toujours gouvernée par des règles. Alors, «le travail de l'imagination ne naît pas de rien»⁷⁷⁹. Il se relie aux modèles de la tradition. Cependant, ce rapport à la tradition est variable. D'une part, il y a application sensible, et d'autre part, il y a la déviance extrême, la contestation.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 127.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 127.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 135.

Quant à *Mimésis* III, elle souligne l'interaction entre le monde du texte et le monde du lecteur de sorte que le récit reçoit son sens plein lorsqu'il est restitué au temps de l'agir et du pâtir du lecteur. C'est l'application du texte au monde du lecteur. Pour reprendre un titre de Ricoeur, c'est «*Du texte à l'action*». C'est l'*ars applicandi* emprunté à Gadamer qui sera d'un apport important pour nous lorsque nous interrogerons la dimension éthique du sujet créateur. Donc, le texte fait référence au-delà de lui-même, «il dit quelque chose sur quelque chose»⁷⁸⁰. À partir de cette présupposition, Ricoeur affirme que le langage et le texte ne sont pas autonomes et fermés sur soi. Grâce à cette capacité du langage de se sortir de la configuration (ou du sens selon la *Métaphore vive*) par le mode de la refiguration (ou de la référence), il est possible pour le lecteur d'élargir son horizon d'existence. La fiction augmente la réalité en ajoutant un autre monde au monde déjà existant mais appauvri par l'usage quotidien. Cette augmentation, Ricoeur la désigne comme une «augmentation de la lisibilité» du réseau d'intersignifications constitutif de la sémantique de l'action.

Il faut noter que le pivot de l'analyse, nous le retrouvons en *mimésis* II. Car «par sa fonction de coupure, elle ouvre le monde de la composition poétique et institue... la littéralité de l'oeuvre littéraire»⁷⁸¹. De plus, *mimésis* II prend tout son sens de son pouvoir de médiation entre *mimésis* I et *mimésis* III. À cet égard, Ricoeur se démarque de la thèse sémiotique du texte, à savoir cette science du texte qui s'établit seulement sur les lois internes de l'oeuvre sans égard tant de son origine que de sa finalité hors texte. Ricoeur défend la thèse herméneutique qui tente de reconstruire les opérations à partir desquelles une oeuvre peut s'élever sur le fond opaque du vivre et se donner à un lecteur qui en recevant l'oeuvre risque aussi de changer son agir d'où la dimension éthique et politique d'une oeuvre de fiction ce que les censeurs de tout acabit ont bien compris depuis Platon. Ce projet herméneutique se distingue aussi de la conception de l'herméneutique tel que l'entendait Dilthey pour qui il s'agissait avant tout de retracer l'intention cachée de l'auteur.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 147.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 106.

Cette médiation assurée par *mimésis* II entre un point de départ (*mimésis* I, l'amont du texte, le temps vécu) et un point d'arrivée (*mimésis* III, l'aval du texte, le monde du lecteur) souligne le processus par lequel la configuration textuelle passe d'une préfiguration du champ pratique à une refiguration par la réception de l'oeuvre. La con-figuration trans-figure la pré-figuration (l'amont du texte) en re-figuration (l'aval du texte).

Ce processus de médiation dialectique est auto-référentiel dans la mesure où la refiguration, qui est le produit d'une transfiguration d'une préfiguration, devient à son tour une nouvelle préfiguration qui demandera à son tour une nouvelle médiation, une nouvelle transfiguration. Cependant, ce processus dialectique et auto-référentiel n'est jamais terminé et clos sur lui-même comme chez Hegel. Il est marqué par l'opacité, par notre incapacité de globaliser notre vécu, car nous sommes toujours déjoué par le temps dans son caractère aporétique, son caractère infini, informe et confus, ce qui fait que le caractère circulaire de la thèse du temps au langage et du langage au temps n'a rien d'une tautologie morte au dire de Ricoeur⁷⁸². Ce caractère auto-référentiel, nous l'avons nommé depuis le début de notre recherche comme étant une totalité en mouvement auto-référentiel.

Toute configuration narrative s'achève dans une refiguration de l'expérience temporelle. Et c'est là que se situe tout l'enjeu de savoir si l'opération narrative offre une solution poétique aux apories du temps. On assiste à une confrontation entre une aporétique de la temporalité et une poétique de la narrativité. Et c'est ici que tout se joue. C'est le noeud à partir duquel tout l'ouvrage *Temps et récit* se justifie: l'aporétique du temps comme source de créativité. Créativité qui transforme notre rapport au temps.

Pour Ricoeur il y a deux manières de répondre aux apories du temps; le récit historique et le récit de fiction. La manière dont le récit historique répond aux apories du temps «consiste dans l'élaboration d'un *tiers-temps* -le temps proprement historique qui fait médiation entre le temps

⁷⁸² *Ibid.*, p. 108.

vécu et le temps cosmique»⁷⁸³. L'élaboration de ce *tiers-temps* fait appel aux procédures de connexion que sont le calendrier, la suite des générations, les archives, les documents et les traces. De son côté, le récit de fiction tentera une solution des apories du temps par des variations imaginatives. Entre le récit historique et le récit de fiction il y a une complémentarité, celle du rapport entre récit et réalité.

Du côté de l'histoire, le rapport entre récit et réalité se caractérise par la fonction de *représentance* exercée par la connaissance historique à l'égard du passé «réel», tandis que du côté de la fiction ce rapport se caractérise par la fonction de *signifiance* où la lecture met en rapport le monde du texte avec le monde du lecteur. Si l'histoire se réfère au «réel» du passé, le romancier, tant qu'à lui, se réfère à l'«irréel», de sorte que entre le récit historique et le récit de fiction la dissymétrie est totale. Mais Ricoeur nous avise qu'il y a un parallélisme entre la fonction de *représentance* et la fonction révélatrice et transformante de la *signifiance*. La fonction de *représentance* n'est pas référentielle dans la mesure où les constructions de l'histoire ont l'ambition d'être des reconstructions. Cette représentation est dialectique: elle est tour à tour réduction au Même (ou une identification à ce qui fut où s'opère une réeffectuation du passé en éliminant la distance temporelle), reconnaissance de l'Altérité (ou une restitution de la distance temporelle), appréhension analogisante (ou l'association, dans un grand genre, du Même et de l'Autre où le «réellement» n'est signifié que par le «voir comme» de sorte que la relation au passé est une relation métaphorique dans la mesure où être comme c'est être, le Même, et ne pas être, l'Altérité)⁷⁸⁴.

De son côté, la fonction de la fiction est à la fois révélatrice et transformante à l'égard de la pratique quotidienne car d'une part, «elle porte à jour des traits dissimulés, mais déjà dessinés

⁷⁸³ Temps et récit III, p. 181.

⁷⁸⁴ Ibid., p. 281.

au coeur de notre expérience praxique», d'autre part, une vie examinée est une vie changée⁷⁸⁵. Mais cette *signifiante* n'existe que pour un lecteur qui fait acte de lecture. À cette médiation de la lecture nous retrouvons une dialectique semblable à celle qui caractériserait la *représentance* dans le récit historique.

Dans un premier temps, on assiste à l'opposition entre les réponses apportées par l'histoire et la fiction aux apories du temps phénoménologique. Dans un deuxième temps, un certain parallélisme apparaît entre la *représentance* du passé historique et le transfert du monde fictif au monde effectif du lecteur. Dans un troisième temps, se montre la confluence entre l'histoire et la fiction où l'intersection est dominante à partir d'une théorie de la lecture élargie qui crée un espace commun dans lequel s'effectue l'entrecroisement de l'histoire et de la fiction. Ce moment stratégique est atteint lorsque l'histoire se sert de la fiction et lorsque la fiction utilise l'histoire pour refigurer le temps⁷⁸⁶. De cet entrecroisement procède le temps humain; le temps raconté.

Les apories du temps soulignent le caractère irréductible du temps comme étant une source de créativité. La finitude devient le fondement de l'art. Elle est au centre de l'innovation sémantique. Aux apories du temps, le récit répond de trois manières. D'un, l'activité mimétique en créant un tiers-temps, un temps raconté, assigne à l'individu ou à une communauté une identité narrative où le soi-même est refiguré par l'application réflexive des configurations narratives impliquant que le changement, la mutabilité est possible et même nécessaire pour la cohésion d'une vie. L'identité est issue d'une vie examinée, d'une vie épurée par les effets cathartiques des récits. À tout égard, Freud fournit à Ricoeur un bel exemple de cette force constructive du récit qu'on applique à soi-même par les oeuvres de la culture qu'on produit soi-même. Cette relation circulaire entre l'identité et le récit reprend en fait le cercle de la triple *mimésis* où *mimésis* III retourne à *mimésis* I à travers *mimésis* II.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 285.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 331.

Cependant, cette identité narrative n'est pas une identité stable. Elle est travaillée par une limitation interne qui témoigne de l'inadéquation de cette réponse (l'identité narrative) apportée à l'aporie du temps, de sorte qu'elle ne cesse de se faire, de se défaire et de se refaire⁷⁸⁷.

De deux, cette activité créatrice assigne à la pensée un refus à l'ambition «d'opérer une totalisation de l'histoire entièrement perméable à la lumière du concept» pour ensuite opposer «la notion d'une médiation imparfaite entre les trois dimensions de l'attente, de la tradition et de la force du présent»⁷⁸⁸ qui met l'accent sur le caractère *imparfait* de la médiation et le caractère *pluriel* du temps. Ainsi, il est difficile de «donner un sens à la totalité qui se fait et se défait à travers les échanges entre à-venir, avoir-été et présent»⁷⁸⁹.

De trois, puisque le temps est inobservable, le récit rencontre des limites qui attestent l'impossibilité d'épuiser toute la puissance du dire à refigurer le temps. Cette aporie du temps fonctionne à partir du fait que nous sommes dans le temps où s'exprime l'idée de la préséance du temps à l'égard de la pensée qui voudrait en circonscrire le sens. Mais, même si le temps n'est pas représentable, cela n'équivaut pas à s'interdire de le penser ou de s'en donner une image. Au contraire, cette contrainte de l'aporie du temps exige plutôt à «penser plus et de dire autrement»⁷⁹⁰, c'est-à-dire continuer à innover, à créer du sens et non se taire comme le voudrait le Wittgenstein du *Tractatus*. Nous racontons des histoires pour passer le temps, pour en faire une mémoire à travers la passoire du langage. Raconter devient un passe-temps qui nous fournit le recul nécessaire pour occuper le temps, surtout pour habiter le temps comme seuls les poètes savent le faire (Heidegger).

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 446.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 457.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 467.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, 489.

Avec *Temps et récit* et l'enchevêtrement du temps et du récit l'un dans l'autre, nous assistons à une résistance à l'adéquation de même qu'à la prétention à l'immédiateté pour aboutir au fait que tout récit est marqué par la fragilité ou encore par la finitude. Alors, le temps semble sortir gagnant de ce combat dialectique dans la mesure où le temps défait nos récits, où le temps devient le grand créateur, l'artiste véritable. Puisque le temps ne se donne jamais lui-même dans une transparence absolue, le récit qui sert de médiation demeure inachevé, ce qui nous motive à nous relire constamment, à devenir un lecteur de nous-même, expression que Ricoeur emprunte à Proust.

En fait, le sujet ou le personnage véritable est le temps, le temps qui revient à lui-même après un long périple, après une longue épreuve, l'épreuve de l'intrigue, du discours. Il ne va pas sans dire que s'il revient à lui-même, il en revient transformé, comme un autre, transformé par les découvertes qu'il a faites sur lui-même, comme Ulysse chez Homère. Le temps par la médiation du texte, par la médiation du discours qu'il se tient à lui-même s'ouvre à un dehors qui est encore lui-même, mais comme un autre. Le temps par le temps du texte, prend son temps, pour aboutir à lui-même transformé. C'est ce qui donne au temps son caractère d'auto-référentialité. Cette auto-référentialité ne réfère pas à une essence cachée mais à son propre dynamisme de mise en intrigue. Le temps comme sujet est son propre objet par le dehors que lui fournit son propre processus de création.

Le temps ne se vit que dans la tragédie, dans la distance qui le sépare de lui-même. Cette distance devient le fond sur lequel se met en opération le récit. Par conséquent, cette distance, loin de tenir à l'écart dans une opposition parallèle, est une tension invitant à l'interaction, à l'interdépendance du temps et du récit.

Pour terminer, nous aimerions proposer le concept de totalité en mouvement, de totalité en action, de totalité ouverte pour désigner la réalité du temps. Bref, par le néant, le vide qui l'anime, le temps est autopoïétique, autoconstituant. Ainsi se forme un cercle, un cercle

herméneutique, dessinant une totalité remplie de vide comme si le temps était marqué par le néant, mais un néant très actif, un néant qui met en mouvement. Le temps par sa finitude est mortel. Kronos n'a-t-il pas dévoré ses propres enfants? Il est mortel, car il n'a jamais fini de mourir, de se donner la mort, de retirer de l'existence ce qu'il a fait lui-même apparaître. Mais il renaît constamment de ses cendres, transfiguré: *soi-même comme un autre*⁷⁹¹, pour reprendre un titre de Ricoeur, et qui met en évidence le rôle constitutif de l'altérité⁷⁹² dans la formation de soi, de l'ipséité.

Avec le texte *La métaphore vive*, Ricoeur nous montre que nous n'avons pas un accès direct aux choses, qu'il nous est impossible de donner une description purement mimétique des choses, de donner une représentation directe ou par objet des choses. Il faut donc passer par une autre opération pour comprendre les choses. Et cette opération est la métaphore qui se veut une redescription qui dans *Temps et récit* deviendra une refiguration. Si dans *Temps et récit*, Ricoeur pose un tiers-temps, un temps raconté pour mieux comprendre le temps, dans *Soi-même comme un autre*, il pose une identité narrative pour mieux rendre accessible ce qu'est l'identité personnelle.

C'est en raison de l'impossibilité d'avoir un accès direct et immédiat aux choses, au temps et au sujet que Ricoeur est contraint de passer par une herméneutique qui interroge les signes à travers lesquels les choses, le temps et le sujet se donnent. Pour trouver l'être, il faut questionner le langage, celui *qui* parle, de *quoi* il parle et *comment* il parle. C'est l'acte de lecture des signes qui est créatrice dans son «moment d'appropriation d'un sens qui va modifier l'être même du soi»⁷⁹³. Pour parler comme Gadamer, nous pourrions dire que l'identité

⁷⁹¹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

⁷⁹² Autrui est seulement un aspect de l'altérité.

⁷⁹³ J. Mesnil, *Études des fondements épistémologiques, herméneutiques et ontologiques de la notion «d'identité narrative» chez Paul Ricoeur* in de Debray, Q et B. Pachoud, (dir.), *Le récit. Aspect philosophiques, cognitifs et psychopathologiques*, Paris, Masson, 1993, p. 30.

narrative est le fruit d'une fusion d'horizon à partir du dialogue entre le sens du texte et le monde du lecteur. Le Soi vient au monde à même le jeu du conflit des interprétations entre la fictionnalisation de l'histoire et l'historicisation de la fiction. Ceci en fait un être hybride, un être fait de croisement culturel, un être de métaphore, un être de créativité. Ricoeur parle d'un «mixte fragile»⁷⁹⁴ L'identité narrative est le résultat d'une longue démarche du principe herméneutique que toute compréhension de soi est médiatisée par des signes, des symboles, des textes qui mettent en jeu la distance temporelle. Ceci implique que les identités narratives, en raison de la mise en récit du temps de l'action et de l'acte de lecture, ne sont pas fixes et incitent donc une réorganisation active de notre manière de vivre, de notre manière de se comprendre. Cette identité narrative met en présence une relation circulaire dans laquelle le sujet recueille son identité à partir de la réception des textes qu'il a lui-même créés⁷⁹⁵. Cela en fait un sujet auto-référentiel, autopoïétique, autonome.

Nous voyons que la subjectivité, le temps, la mémoire et le langage sont intimement liés. Mais Ricoeur n'est pas le seul penseur à réfléchir l'identité personnelle à partir de l'identité narrative. Charles Taylor, Wilhelm Schapp et Hans Robert Jauss ont tous valorisé les performances narratives dans la constitution de l'identité personnelle. C'est ce que Dilthey avait déjà vu. «*Was der Mensch ist, sagt ihm nur seine Geschichte*». Et nous avons vu que cette histoire est racontée de sorte qu'il y a un lien très étroit entre la mémoire et le langage. «*Sprache bedeutet Gedächtnis*»⁷⁹⁶. Dans un texte, *Voci e intertestualità*, Ezio Raimondi montre comment chez H. Broch la littérature ou le dire se constitue dans le travail de la mémoire, à partir de la forêt des voix ou encore du dialogue intertextuel, car «*nel linguaggio si ritrovano tutti le voci della nostra vita*»⁷⁹⁷ autant celles que nous nous souvenons que celles que nous ignorons. Ces voix

⁷⁹⁴ P. Ricoeur, *Le temps raconté* in *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 55, 1985, p. 285.

⁷⁹⁵ Bernard Stevens, *On Ricoeur's analysis of time and narration* in L. E. Hahn (Ed), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago and La Salle, Open Court, The Library of Living Philosophers, 1995, p. 503.

⁷⁹⁶ H.G. Gadamer, *Der Vers und das Ganze* in *GW 9*, Tübingen: Mohr, 1993, p. 256.

⁷⁹⁷ Ezio Raimondi, *Voci e intertestualità* in *Lettere italiane*, vol. 49, 1997, p. 547.

forment une pluralité qui agissent en nous comme une force profonde. Par conséquent, la poésie se révèle ainsi être le véhicule pour une réintégration du flux de la mémoire, pour entrer dans la communauté qui nous a précédé⁷⁹⁸. Invoquer ici Foucault est approprié. «J'aurais aimé m'apercevoir qu'au moment de parler une voix sans nom me précédait depuis longtemps: il m'aurait suffi alors d'enchaîner, de poursuivre la phrase...»⁷⁹⁹. Comme l'a affirmé Canetti, le poète ou l'écrivain est le gardien de la métamorphose, car sa voix résonne à partir des voix qui la précède. Autrement dit, son imagination naît à partir des autres imaginations, un texte se comprend toujours selon un univers littéraire. L'instrument de la métamorphose devient alors la mémoire qui conserve et innove, qui répète et en même temps transforme dans un mouvement dialectique dans lequel le nouveau naît du passé et l'investit d'une lumière inédite⁸⁰⁰. Ce lien entre la mémoire et l'identité, Kundera en donne une illustration dans son roman *L'identité*.

«L'amitié est indispensable à l'homme pour le bon fonctionnement de sa mémoire. Se souvenir de son passé, le porter toujours avec soi, c'est peut-être la condition nécessaire pour conserver, comme on dit, l'intégrité de son moi. Afin que le moi ne rétrécisse pas, afin qu'il garde son volume, il faut arroser les souvenirs comme des fleurs en pot et cet arrosage exige un contact régulier avec des témoins du passé, c'est-à-dire avec des amis. Ils sont notre miroir, notre mémoire; on n'exige rien d'eux, si ce n'est qu'ils astiquent de temps en temps ce miroir pour que l'on puisse s'y regarder»⁸⁰¹

Par conséquent, comme le souligne Giddens, «*self-identity is not a distinctive trait, or even a collection of traits, possessed by the individual. It is the self as reflexively understood by*

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 548.

⁷⁹⁹ M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 7. Cf aussi *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, Chap. II.

⁸⁰⁰ E. Raimondi, *Ibid.*, p. 548.

⁸⁰¹ M. Kundera, *L'identité*, Paris, Gallimard, 1997, p. 50-51.

the person in terms of her or his biography»⁸⁰². Ceci implique que l'identité de la personne ne se trouve pas dans les fonctions mentales (Descartes, Locke) ni dans un ensemble de techniques du corps (Mauss) ni dans les termes d'un habitus (Bourdieu) mais «*in the capacity to keep a particular narrative going*»⁸⁰³. Le sujet n'est pas un ego transcendantal qui se tiendrait comme le pensait Husserl hors du langage. Tous ces penseurs de l'identité narrative mettent de l'avant l'idée que le sujet n'est pas l'auteur de son identité. Tout au plus, il est le co-auteur. Il doit partager ses droits d'auteur avec la tradition portée par le langage et la mémoire. Comme le remarque MacIntyre, l'histoire de ma vie est toujours enracinée dans l'histoire de ma communauté⁸⁰⁴. Avant même ma naissance, un passé me précède.

Ainsi notre identité est un lieu de confluence, une agora où se ressemblent diverses perspectives. L'humain est alors une constellation irradiant dans tous les sens. Cette agora est un lieu vide qui articule les déplacements, la prise de parole. Ce vide permet aussi à chacun des modes de la subjectivité d'être investi par plusieurs discours différents, voire contradictoires, mais en synergies. C'est de cette multiple interaction qu'émerge notre identité. L'humain est avant tout un chef d'orchestre. Dans l'accompagnement de chacune de nos représentations (Kant), de nos récits, nous créons une unité, une oeuvre, une entité, une identité. Nous créons ce que nous sommes.

Le dire est créateur. Mais signifier que le dire est créateur risque de nous abuser si l'on conçoit la création selon un modèle de causalité, de cause à effet, dans lequel on peut fixer un moment originel et un terme à ce processus. Le dire en tant que créateur ne fait que manifester l'univers. Il ne renvoie pas à l'irruption de quelque chose à partir de rien, *ex nihilo*, mais à une manifestation conçue comme une transformation, une métamorphose, ou une refiguration

⁸⁰² Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Stanford, Stanford University Press, 1991, p. 53.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 54.

⁸⁰⁴ A. MacIntyre, *After Virtue*, p. 221.

(Ricoeur). Bref, il n'y a rien d'absolument nouveau. Seulement de nouvelles perspectives, de nouvelles interprétations. Le dire dans son activité de créativité est essentiellement herméneutique. Le dire créatif laisse échapper de nouvelles possibilités. Il est une émission d'un nouvel arrangement, d'un nouvel ordre, d'un nouvel ornement, d'un nouveau cosmos⁸⁰⁵. Il crée un monde nouveau, un réseau de significations nouvelles. «Ainsi, la parole, chez celui qui parle, ne traduit pas une pensée déjà faite, mais l'accomplit»⁸⁰⁶, c'est-à-dire que la parole n'est pas le signe de la pensée tel qu'un vêtement, mais son corps, sa présence dans le monde.

Le langage n'est pas un instrument épistémologique, un instrument qui servirait à la connaissance, mais une manière pour l'humain de trouver le repos auprès des choses, une manière pour l'humain d'habiter les choses, de se lier au monde, de faire un avec lui. Auster: «Le langage n'est pas la vérité. Il est notre manière d'exister dans le monde»⁸⁰⁷. Comme le dit Yves Bonnefoy dans son recueil *La vie Errante*: «Comment se fait-il qu'auprès de si peu des aspects du monde le langage ait consenti à venir, non pour peiner à la connaissance mais pour trouver repos dans l'évidence rêveuse, posant sa tête aux yeux clos contre l'épaule des choses?»⁸⁰⁸. Le langage narratif n'est pas une pure description des choses, mais l'expression des choses. À cet égard, le langage narratif travaille comme le rêve (Freud). Il transforme et déforme la réalité. Les mots permettent des accords, simplifient, rapprochent et intensifient nous donnant à nouveau l'expérience du passé. Les mots ne nous donnent pas l'expérience passée mais nous donnent une autre signification de cette expérience. Ainsi le langage, il n'identifie pas, il fait apparaître.

Que le temps et l'identité du sujet puissent se former à partir d'une activité de narration, il faut

⁸⁰⁵ Le sens étymologique du mot cosmos signifie autant l'ordre de l'univers que l'ornement à l'aide de produit cosmétique.

⁸⁰⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 297.

⁸⁰⁷ Paul Auster, *L'invention de la solitude*, p. 182.

⁸⁰⁸ Yves Bonnefoy, *La vie errante*, Paris, Gallimard, coll. Poésie, 1993, p. 44.

présupposer une activité d'écoute. Déjà, ci-dessus, nous avons abordé le thème de l'écoute. Nous voudrions maintenant reprendre ce thème en relation avec le dire même si dans l'histoire de la pensée occidentale ce thème n'a pratiquement pas été exploité à l'exception par Socrate et Heidegger. Dans une culture logocentrique, celui qui écoute, c'est-à-dire qui ne parle pas, qui semble absent, donc qui ne fait pas acte de présence, passe souvent pour un idiot⁸⁰⁹. De Platon jusqu'à nos jours, nous avons assisté à une hégémonie de la vision laissant de côté l'écoute. Nous voudrions renverser ce platonisme en montrant que si le dire offre une nouvelle perspective sur le monde, encore faut-il une écoute, un acte de réception.

Que se passe-t-il exactement dans l'expérience de l'écoute? Une réponse se présente rapidement à nous: une ouverture. C'est en raison de l'ouverture qu'offre l'écoute que devient possible le dialogue, la relation humaine⁸¹⁰. En fait, comme Heidegger nous a habitué à le penser, il faut voir dans l'écoute une expérience temporelle. Dans l'écoute nous faisons l'expérience de ce qui vient à nous dans le temps présent: le passé ou la parole dite. Dès lors, écouter c'est pourvoir re-dire⁸¹¹. Re-dire quoi? Le *λογος*⁸¹². Ce qui est sans voix, ce à quoi l'homme est accordé⁸¹³. L'écoute ne se porte pas sur la parole prononcée, mais en direction de mot qui vient à la rencontre de l'homme. Donc, dans l'expérience de l'écoute le sujet se laisse-dire, *Sichsagenlassen*⁸¹⁴. Dans la même veine, Heidegger dira que nous «entendons parler la parole»⁸¹⁵. Ce n'est qu'après coup, qu'après avoir entendu que le sujet pourra

⁸⁰⁹ G. C. Fiumara, *The Other Side of Language. A Philosophy of Listening*, New York, Routledge, 1990, p. 32.

⁸¹⁰ H.G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 384; *GW 1*, p. 367.

⁸¹¹ M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1976, p. 72-73; *GA 12*, p. 66-67.

⁸¹² M. Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1958, p. 261.

⁸¹³ M. Heidegger, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1962, p. 129; *GA 10*, p. 75.

⁸¹⁴ Heidegger: *Acheminement vers la parole*, p. 164; *GA 12*, p. 170.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 241; *GA 12*, p. 243.

proférer ou redire la parole, donc parler pensivement. Pour «être ces écoutants» nous devons aller «prendre place dans la Dite»⁸¹⁶ qui ne rend aucun son, qui est faite de silence.

Il n'y a d'écoute authentique que si le sujet loge dans le silence de la Différence⁸¹⁷ où se donne l'être. Le mot véritable, la narration accomplie, est celui qui «retourne dans le sans-bruit»⁸¹⁸. Pour se faire, il faut que «le mot se brise». Il faut des brèches dans la plénitude de la parole, ce que Max Frisch, dans son journal, nomme «le non-disable... entre les mots, *das Unsagbare... zwischen den Worten*»⁸¹⁹.

Le silence ou le néant ou encore le vide, est l'aboutissement et le point de départ de la parole signifiante. Merleau-Ponty a bien montré ce caractère double du dire. Les mots pour Merleau-Ponty «pratiquent dans mon univers privé des fissures par où d'autres pensées font irruption»⁸²⁰ et, comme l'indique la poète Hélène Dorion, «qui s'en vont porter plus loin la faille»⁸²¹. Ainsi toute expression n'est que l'envers de l'absence, car «la poésie, comme le souligne Yves Bonnefoy, «c'est entendre dans chaque mot un silence qui est l'équivalent... du vide»⁸²².

Il faut cependant ajouter que le silence ne se tient pas derrière la parole. La parole et le silence sont unis. Sans silence nous n'entendrions par la parole, et sans parole, le silence n'existerait pas, serait imperceptible. Sur l'enchevêtrement du silence et de la parole, Merleau-Ponty dit:

⁸¹⁶ Ibid., p. 244, GA 12, p. 245.

⁸¹⁷ Ibid., p. 35; GA 12, p. 29.

⁸¹⁸ Ibid., p. 202; GA 12, p. 204.

⁸¹⁹ Max Frisch dans son *Tagebuch* cité dans Heinz-Jürgen Görtz, *Erzählen vom Unsagbaren in Philosophische Jahrbuch*, 1986, p. 301.

⁸²⁰ M. Merleau-Ponty, Signes, Paris, Gallimard, 1960, p. 298.

⁸²¹ Hélène Dorion, L'issue, la résonance du désordre, Saint-Hyppolite, Éditions du Noroît, 1999, p. 15.

⁸²² Yves Bonnefoy, *Remarque sur le dessin* in La Vie Errante, Paris, Gallimard, coll. Poésie, 1993, p. 182.

«il nous faut être sensible à ces fils de silence dont le tissu de la parole est entremêlé»⁸²³. Il n'y a pas en premier lieu le silence auquel viendrait s'ajouter après coup les paroles. Le silence adhère aux paroles. Il est toujours là quand nous parlons.

Entre le silence et la parole, c'est tout un dialogue qui s'installe. Le silence, et l'angoisse que ce silence produit, nous coupe la parole⁸²⁴, nous place en retrait face au bavardage et fait que nous cherchons nos mots pour dire ce qui demeure mystérieux et une question. Si Wittgenstein nous ordonne de garder le silence devant ce que nous ne pouvons rien affirmer, c'est davantage pour signifier «l'acceptation d'un mystère que comme une incapacité à dire»⁸²⁵. L'appel de la conscience, l'appel surgissant du silence⁸²⁶ n'amplifie pas, mais restaure le sujet dans une expérience originaire. Quelque chose advient et fait une brèche dans notre monde⁸²⁷. Cet événement tombe sous aucune catégorie. Il ne peut pas être subsumé. Il est unique. Alors cet événement apporte le désordre dans l'ordre du monde. Le sol glisse sous nos pieds. L'identité du sujet se fragilise, devient douteuse. Le sujet doit s'appropriier l'étranger qui brise sa vie. Le silence «nous fait fléchir, puis nous soulève»⁸²⁸. L'expérience du silence nous dessaisit du «on» publique et fait apparaître le «est»⁸²⁹, de sorte que «j'advies à même ce qui me défait»⁸³⁰. Avec le silence, c'est un retour à soi qui s'accomplit. Toute monstration s'accompagne d'un retrait, car comme le dit Victor Hugo, lorsque: «Tout est fait. Tout retombe à l'abîme»⁸³¹.

⁸²³ M. Merleau-Ponty, La prose du monde, p. 64.

⁸²⁴ M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?* in Questions I, p. 59; GA 9, p. 112.

⁸²⁵ Françoise Fonteneau, L'éthique du silence. Wittgenstein et Lacan, Paris, Seuil, 1999, p. 51.

⁸²⁶ M. Heidegger, Être et temps, p. 334; GA 2, p. 277.

⁸²⁷ Görtz, Ibid., p. 302.

⁸²⁸ H. Dorion, Hélène, Portraits de mers, Paris, Les éditions de la différence, 2000, p. 108.

⁸²⁹ M. Heidegger, Être et temps, p. 383; GA 2, p. 323.

⁸³⁰ H. Dorion, Portraits de mers, p. 110.

⁸³¹ V. Hugo, Les orientales, p. 67.

Ainsi, «l'idée d'une expression *complète* fait non-sens»⁸³². Rien ne se fait à partir de la perfection. *Ex perfecto nihil fit*. C'est pourquoi le langage s'exprime davantage par ce qui est entre les mots que par les mots eux-mêmes⁸³³.

Si nous parlons, c'est qu'il existe de l'indétermination et que nous tentons par notre réponse, par notre réception de combler ce manque. Ceci nous conduit irrémédiablement à Iser et à sa théorie de l'effet esthétique. Pour Iser, le texte littéraire (ou la narration) ne renferme pas un sens caché qu'il s'agirait de chercher comme un trésor⁸³⁴. Le sens d'une oeuvre ne se laisse jamais réduire à une signification discursive⁸³⁵. Le sens vient remplir cette indétermination du texte. Se faisant, le sens ne représente pas une réalité existante. Il «incorpore la représentation de ce qui n'est pas donné, c'est-à-dire de ce qui n'est pas dit»⁸³⁶. Alors, le sujet ne peut pas disparaître, car c'est de l'interaction entre le sujet (ou le lecteur) et le texte qui surgit l'événement du sens. Autrement dit, le sens apparaît dans un acte d'interprétation. Par conséquent, le sens, parce qu'il est un événement, est une expérience à vivre⁸³⁷.

Où voulons-nous en venir? À ceci. Le dire est rempli de manque, et ce manque constitue le dire. Le dire est auto-référentiel, auto-constituant. Le dire constitue le temps, constitue le sujet, constitue le dire en raison du manque inhérent au dire même. Parce que le dire se manque à chaque fois qu'il se vise, le dire dit et re-dit. En raison de son caractère auto-référentiel, le dire appelle la métaphysique, pas au sens où le dire exprime une essence que l'on retrouve dans la forme de l'énoncé prédicatif, mais au sens où il fait appel à un au-delà, μετά.

⁸³² M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 54.

⁸³³ M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 61-62.

⁸³⁴ W. Iser, *L'acte de lecture*, p. 24.

⁸³⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁸³⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 31.

Cet appel à un au-delà fait du dire une parole métaphorique. Le dire n'exprime pas quelque chose qui pré-existerait et qu'on connaîtrait totalement. Au contraire, le dire est une recherche de ce qui est encore indéterminé et inconnu, une quête du non-dit qu'on peut exprimer seulement dans l'avancée de la parole, dans le processus même de nommer. Le propre du dire en tant qu'exercice de métaphysique, c'est-à-dire en tant qu'exercice de l'au-delà, exercice de métaphore, c'est d'être avant son temps, c'est de devancer. C'est être hors du temps. Il n'est pas de ce monde. Non seulement il vise ce qui se tient indéterminé, mais le devance aussi pour le porter au langage⁸³⁸. Le dire auto-référentiel est le dire qui relance le dire. Il est une reprise du dire, pas tant ce qui a été dit, mais l'acte du dire créateur, le désir de dire plus que ce qui a été dit. Comme nous l'avons vu, pour se faire, il faut un acte d'écoute qui n'est pas seulement passif, mais qui est interprétatif, constitutif d'un sens qui, jusqu'à présent, n'existait pas. Comme le remarque Iser, «la réception du message s'accompagne de la constitution du sens»⁸³⁹. Cette interaction auto-référentielle entre le dire et sa réception, sa propre écoute, fonde la créativité: «fonder» au sens de mettre en oeuvre. Ainsi, dans le dire se trouve une distance créatrice. Comme avec le corps, l'agir et le sentir, le dire exemplifie le jugement autoréfléchissant.

Cette distance, nous l'avons vue, se retrouve au coeur même de la subjectivité et dans chacun de ses modes de manifestation. Maintenant, nous allons voir que cette distance nous la retrouvons également dans la distance dialogique, culturelle ou intersubjective et dans la distance historique.

⁸³⁸ H.G. Gadamer, *Du temps vide et du temps plein* in Langage et vérité, Paris, Gallimard, 1995, p. 103; GW 4, p. 152.

⁸³⁹ L'acte de lecture, p. 49.

B
20.5
UL
2003
Q7
2

Université de Sherbrooke

THÈSE PRÉSENTÉE À
L'UNIVERSITÉ LAVAL
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN PHILOSOPHIE
OFFERT À
L'UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE
EN VERTU D'UN PROTOCOLE D'ENTENTE
AVEC L'UNIVERSITÉ LAVAL

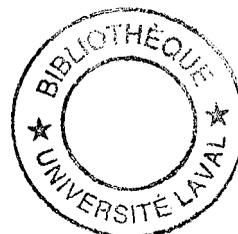
Pour l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.)

Par
Jacques Quintin

**Du jugement en éthique appliquée.
Étude sur la co-appartenance de la subjectivité, de la santé et de l'éthique
dans le jeu auto-référentiel de la créativité**

Juin 2003

© Jacques Quintin, 2003



Chapitre cinq

5. Subjectivité, intersubjectivité et créativité

La subjectivité avec ses modes d'apparition s'offre à notre conscience dans un contexte social. Sans société, la subjectivité n'existerait pas, ni ses modes. La propre activité de la subjectivité est insuffisante pour qu'elle puisse se connaître et se manifester. Autrui est un aspect essentiel de notre identité de sorte que l'intercommunication est essentielle pour notre propre existence. La subjectivité n'existe que dans la réciprocité avec l'autre. Elle n'existe que dans l'intersubjectivité. Le sujet isolé n'est qu'une abstraction. Autrui ou l'intersubjectivité fait partie intégrante de la subjectivité. Comme l'ont déjà affirmé Fichte et Hegel, le rapport de reconnaissance réciproque est constitutif de la personne. Le statut de la personne est redevable de l'événement de la communication.

Si les modes de la subjectivité permettent au sujet de se réfléchir, il faut bien voir que cette réflexion est médiatisée par une société interculturelle et historique. L'image de notre corps est également sociale dans la mesure où autrui est un aspect essentiel pour la formation de l'identité du corps et où la communication est centrale pour sa propre existence. Entre l'image de notre corps et l'image du corps d'autrui il existe une communauté, une continuité. Ainsi que l'a dit Merleau-Ponty, l'expérience d'autrui s'insère dans l'expérience de l'intercorporéité. Sans cette continuité, sans cette imitation il n'y aurait pas d'identification, et, plus encore, il n'y aurait pas non plus de projection pour refaire une imitation dynamique, c'est-à-dire ouverte. Ceci nous ouvre sur l'aspect historique du corps. Dans le jeu de la communauté, du vivre ensemble, le corps refigure son passé et préserve les possibilités d'expériences enfouies dans une zone d'ombre inexplorée. Ainsi la configuration du corps est autant temporelle que spatiale. Elle s'offre à elle-même comme une histoire accumulée et transformée. Dans cet entrecroisement d'histoires et de cultures différentes, le corps est dans un jeu perpétuel d'interprétation, c'est-à-dire d'autoconstruction et d'autodestruction.

Le corps dans une relation amoureuse n'est pas le même que celui qui va au marché ni le même qui s'exerce au gymnase. Notre expérience quotidienne est une expérience du changement continu d'images possédant chacune sa propre histoire, donc un réseau de significations différentes, c'est-à-dire sa propre culture. Le corps lors de sa première relation amoureuse n'est pas le même que celui qui refait l'expérience après plusieurs années. Il en va de même pour le corps qui s'exerce. Un novice et un vétéran mettent en pratique un corps relié à un univers de sens tout à fait différent. Notre corps dépend de notre interprétation qui à son tour participe de plusieurs autres interprétations.

Ce qui est dit du corps, peut être affirmé aussi de l'agir, du sentir et du dire. Mon action au travail n'est pas la même que celle que j'exécute à la maison pour cuisiner ou celle que je fais à l'intérieur d'un espace de hobby. Mon expérience du sentir au musée n'est pas la même que lorsque j'accompagne un mourant ou lorsque j'assiste à la naissance d'un nouveau-né. Il en va de même du dire.

Parler dans l'intimité et parler devant un public n'est pas la même expérience, et chacune de ces expériences est imprégnée d'une histoire différente constituée de cultures différentes. Ayant recours à Gusdorf, nous pouvons dire que: «Par essence, le langage n'est pas d'un mais de plusieurs; il est *entre*. Il manifeste l'être relationnel de l'homme»⁸⁴⁰. Ainsi le dire m'ouvre sur Autrui. Ce faisant, le sujet est un être social, un être de dialogue, de réciprocité. Mais cette ouverture vers autrui n'est pas la prérogative du seul mode du dire. Nous avons précédemment vu que le sentir est aussi une ouverture vers autrui et que nos sentiments s'insèrent dans un jeu social. On ne ressent pas n'importe quoi. Il en va de même avec l'agir où nous avons démontré que l'agir s'inscrit dans une chaîne d'actions qui nous précèdent, qui nous entourent et qui ne sont pas sans conséquence. La même dynamique traverse le corps. Ce sont d'autres corps qui ont conçu et donné naissance à notre corps, de même que notre corps est toujours en relation avec d'autres corps.

⁸⁴⁰ Georges Gusdorf, La parole, Paris, PUF, Quadrige, 1952, p. 50.

Ainsi le sujet est un être relationnel. Depuis la naissance du féminisme, il est clairement montré que le sujet est constitué à travers ses relations. Le sujet atomique et unique disparaît, il devient pluriel. Le sujet émerge temporellement et partiellement à partir des interactions sociales dynamisées par la distance interculturelle et historique. Par conséquent, on peut dire qu'un «homme a autant de moi sociaux qu'il y a d'individus à 'le connaître'»⁸⁴¹. Nous sommes toujours le quelqu'un de quelqu'un. «Nous ne nous montrons pas à nos enfants comme à nos amis de clubs, à nos clients comme à nos ouvriers, à nos maîtres et à nos patrons comme à nos amis intimes»⁸⁴².

Plusieurs penseurs ont réfléchi sur le thème de l'intersubjectivité. Merleau-Ponty, Sibony, Lévinas, Apel et bien d'autres, présentent tous un sujet qui n'est pas la proie de la certitude métaphysique ou de la fragmentation post-moderne. Justement Apel a montré, en partant de Heidegger, Peirce et Wittgenstien, que la subjectivité est un mode dérivé de l'intersubjectivité. Notre capacité de se penser soi-même comme un «moi» est prédit selon nos acquisitions de compétences linguistiques et symboliques qui nous permettent d'assumer ces rôles. En partant de Wittgenstein pour qui une personne seule ne peut pas suivre une règle et de Heidegger pour qui notre pré-compréhension du monde est donnée dans une culture, Apel arrive à la notion d'une intersubjectivité qui est constituée dans le langage, un langage enraciné dans l'espace culturel et dans l'espace temporel.

Plus près de nous, Charles Taylor nous a montré que la relation à autrui n'est pas comme chez Comte une catégorie de l'objet qui toucherait après coup l'humain. C'est plutôt une catégorie du sujet. Ainsi l'intersubjectivité dans lequel le préfixe «inter» est ajouté au radical «subjectivité» laisse croire que la subjectivité vient en premier et que l'intersubjectivité en dépend. Pour Taylor, c'est le contraire. Être un sujet, contrairement à Descartes et Locke qui voient en celui-ci un être désengagé vis-à-vis un monde extérieur incluant autrui, c'est faire

⁸⁴¹ W. James, Précis de psychologie, p. 231.

⁸⁴² Ibid., p. 231.

une expérience d'intégration à un «nous», c'est être situé dans un espace social et éthique⁸⁴³. Ainsi, autrui ne se tient pas à l'extérieur de moi comme un objet. Kant dirait comme un moyen. Ou bien le «je» considère autrui comme un corréla de sa conscience. C'est la position de Descartes. Ou bien le «je» éprouve autrui comme un regard qui me transperce et me constitue comme un objet. C'est la position de Sartre, faisant ainsi d'autrui un enfer. L'un dans l'autre, il n'y a pas d'intersubjectivité. Dans une conception intersubjective de la subjectivité, «l'expérience d'autrui est davantage une expérience d'être qu'une expérience de simple connaissance»⁸⁴⁴. Autrement dit, autrui se rencontre à partir de ma propre condition. Heidegger dirait qu'autrui se rencontre à partir de la structure même du *Dasein* qui est toujours devant soi, hors de soi. Le *Dasein* en raison de sa structure d'être est toujours avec les autres.

Si à même notre relation à soi nous entrons en relation avec autrui, l'inverse est aussi vrai. En entrant en relation avec autrui, c'est un rapport avec soi que l'on expérimente. Et puisque l'humain est celui qui questionne, connaître quelqu'un signifie alors se remettre soi-même en question à travers l'autre. Autrui me constitue autant qu'il me défait. Autrui me met en mouvement. Il me met en mouvement dans un monde déjà interprété par d'autres personnes, c'est-à-dire un monde où d'autres m'ont précédé. Alors en moi, je retrouve toute l'histoire des autres. Apollinaire: «...tous les autres sont en moi»⁸⁴⁵. Et nous, d'ajouter, toute l'histoire.

Puisque autrui me met en mouvement, le «moi» n'est pas un être qui demeure toujours le même, mais il est l'être pour qui l'existence consiste dans l'acte d'identification, en ressaisissant son identité à travers tout ce qui lui arrive⁸⁴⁶, et cela jusque dans sa propre négation⁸⁴⁷. Ainsi

⁸⁴³ Charles Taylor, *The Dialogical Self* in Hiley, D.R.; Bohman, J.F.; Shusterman, R., The Interpretative Turn, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 304-314.

⁸⁴⁴ Yvon Johannise, Vers une subjectivité constructive, Montréal, Hexagone, 1984, p. 91.

⁸⁴⁵ Cité dans Boris Cyrulnik, Les nourritures affectives, p. 13.

⁸⁴⁶ E. Lévinas, Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, Paris, Livre de poche, Biblio-essais, 1994, p. 25.

⁸⁴⁷ Ibid., p. 26.

ce processus d'identification, en raison de notre intégration à autrui, est un projet continu et dynamique, et non quelque chose que l'on fait une fois définitivement. Pour Lévinas, le sujet surgit sous l'injonction de l'autre. La subjectivité est constituée à travers une relation de responsabilité envers autrui, une relation de proximité dans laquelle le visage est le lieu originel de la présence sensible de l'autre qui m'appelle, qui m'incite à la responsabilité, et par le fait même me questionne. À cet égard, la subjectivité n'existe pas pour elle-même, mais est plutôt constituée à travers une relation de responsabilité envers autrui. Dès lors, contrairement à Buber qui voit dans la relation d'altérité «mon égal», donc une relation symétrique, Lévinas voit dans cette relation «mon élu», c'est-à-dire une relation asymétrique. Lévinas montre que la relation éthique de l'humain envers autrui est prioritaire face à sa relation ontologique envers lui-même. De là que la «philosophie première» pour Lévinas est l'éthique.

Comme le dit Taylor, il faut surtout s'inspirer de Bakhtine pour penser la nature dialogique du sujet⁸⁴⁸. Pour Bakhtine, l'être humain se forme dans la pratique dialogique, dans la conversation. La subjectivité est un processus constitué à travers la rencontre, le dialogue, elle est un événement de co-existence avec autrui dans des différences simultanées. Le sujet est un effet fluide qui s'accomplit durant l'expérience vivante des différences qui apparaissent durant les moments d'interactions. La conscience de soi c'est reconnaître autrui en soi, c'est reconnaître une multiplicité de voix constitutives de soi-même. Plus précisément, la condition fondamentale de l'humain est la convergence des interactions discursives et son orchestration. Ceci en fait un être polyphonique où se met en jeu une «unité d'interactions de consciences multiples»⁸⁴⁹ faisant apparaître l'interdépendance des consciences et leurs contradictions⁸⁵⁰. Bakhtine en parlant de Dostoïevski dit de celui-ci qu'il savait dans chaque voix «entendre la discussion entre deux voix, dans chaque expression, voir une fêlure, la possibilité d'une

⁸⁴⁸ Ch. Taylor, Ibid., p. 314.

⁸⁴⁹ Mikhaïl Bakhtine, La Poétique de Dostoïevski, Paris, Seuil, Essais, 1970, p. 51.

⁸⁵⁰ Ibid., p. 53.

métamorphose instantanée en son contraire»⁸⁵¹. Ce que Bakhtine dit de la conscience et de la poétique de Dostoïevski, il le dira aussi ultérieurement du langage et du roman. Le langage et le roman sont habités par le plurilinguisme. Comme le dit Bakhtine: «Le langage n'est pas un milieu neutre...Il est peuplé et surpeuplé d'intentions étrangères»⁸⁵². À l'intérieur même du langage se déploie un dialogue. Avant même qu'autrui nous adresse la parole ou que nous nous adressions à autrui pour entamer un dialogue, le dialogue est déjà commencé. Le dialogue à l'intérieur du langage nous précède. Nous sommes de plein pied dans la tour de Babel où «la stratification interne du langage, la diversité des langages sociaux et la divergences des voix individuelles... résonnent»⁸⁵³.

Cette perspective sur le sujet pourrait facilement nous laisser croire qu'il est un être passif. Nous voudrions mettre à profit la pensée de G.H. Mead pour souligner la distinction entre le «moi» et le «je»⁸⁵⁴. Pour Mead le «moi» représente l'aspect du sujet qui incorpore la perspective, qui prend l'attitude ou le rôle des autres. C'est l'aspect passif du sujet. En ce sens, le sujet se définit à partir des rôles qu'il endosse dans la société. Cependant, celui qui réagit face à la passivité constitutive du sujet est le «je» créateur. Le «moi» alors représente la conformité du sujet au passé et aux normes et aux pratiques de la société, tandis que le «je» représente l'unique dimension créative du sujet qui contribue à la situation présente par ses propres réactions et ses perspectives. Le sujet est double dans la mesure où il incorpore simultanément la conformité à la perspective du groupe et la créativité de la perspective de l'individu. Il y a une tension entre la tradition et le changement, la conformité et la créativité, entre les forces conservatrices et les forces de libération. Cette tension dynamique entre les deux pôles interactifs forme la nature du sujet.

⁸⁵¹ Ibid., p. 68.

⁸⁵² M. Bakhtine, Esthétique et théorie du roman, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1973, p. 115.

⁸⁵³ Ibid., p. 90.

⁸⁵⁴ G.H. Mead, Mind, Self, and Society, Chicago, The University of Chicago Press, 1934.

Il est important ici de noter que le «moi» ne représente pas seulement la conformité à autrui mais aussi au passé. Et tous deux, autrui et le passé, ont été changés par un acte de créativité antérieur. Ainsi le «moi» n'est pas constitué exclusivement en recevant de manière passive un passé et autrui qui serviront de contexte pour un «je» créateur. Plutôt, le «moi» contient des éléments créés par l'activité du «je» créateur. Le sujet contingent marque le fait que ce sujet est formé par les autres sous la pression de la contingence historique et culturelle. Dès lors, le sujet n'est donc pas par une loi naturelle ni n'est un être fixe. Au contraire, le sujet est plutôt une question ouverte qui, tout en étant contraint et manipulé par les forces culturelles et historiques, est capable aussi de transformer ces forces et donc de se changer lui-même. Dans cette perspective, nous sommes loin d'un sujet atomique qui serait indépendant de ses traditions et de ses rôles sociaux ou encore d'un sujet *behavioral* qui serait réduit à ses traditions et ses rôles sociaux. En raison de sa nature, le sujet n'est pas un atome dans une communauté, mais représente le pôle créatif à l'intérieur de la communauté. Le sujet devient un projet instable toujours situé dans une pratique sociale.

Avec chacun des modes de son apparaître, la subjectivité sort de sa solitude et accueille l'autre. Dans son ouverture vers autrui, se joue la révélation du soi, ce soi qui vit dans la réciprocité avec autrui, qui est un dialogue, un être d'intersubjectivité. Gusdorf dit justement que «réduit à lui-même, l'homme est beaucoup moins que lui-même, au lieu que, dans la lumière de l'accueil, s'offre à lui la possibilité d'une expansion sans limite»⁸⁵⁵. Mais pour communiquer, c'est-à-dire pour partir à la recherche du *toi*⁸⁵⁶, l'humain doit s'exprimer, se mettre en oeuvre, déployer ce qu'il est; un processus de créativité. Mais cette rencontre dialogique avec autrui se fait dans une distorsion, dans la différence. Communiquer avec autrui ce n'est pas rechercher son semblable, mais sa spécificité, sa singularité, son originalité, son style. Ceci nous conduit à Ricoeur qui montre comme Mead l'itinéraire du «moi» au «je», de l'*idem* à l'*ipse*, de l'autre à soi-même.

⁸⁵⁵ Gusdorf: La parole, p. 67.

⁸⁵⁶ Ibid., p. 61.

Chez Ricoeur le sujet et autrui sont co-originaires. Le sujet se constitue dans «l'imagination sympathique d'une autre perspective qui limite la mienne». Et cette «imagination sympathique» est immanente à ma transcendance⁸⁵⁷. Pour pouvoir juger de sa perspective, le sujet doit imaginer une autre perspective et pour imaginer une autre perspective, le sujet doit échapper à son propre point de vue. Dans le dépassement de son propre point de vue, le sujet témoigne de sa finitude et de son être comme étant un être de dislocation, un être décentré⁸⁵⁸. Bref, autrui chez Ricoeur n'est pas quelqu'un qui vient s'ajouter au sujet de manière accidentelle. Autrui est au coeur même du sujet imaginant, et qui, par le travail de l'imagination, nie sa propre perspective et transcende sa finitude. Exister pour le sujet ou être soi-même et créatif n'est possible que s'il se donne des limites pour mieux se transcender. Ainsi, «l'acte d'exister se découvre comme un acte néantisant»⁸⁵⁹. Mais la transcendance comme néantir survient avec l'événement d'autrui. Bref, autrui me fait exister pleinement. La plénitude s'expérimente à partir du manque qu'autrui dévoile, car «je ne suis pas ce que je suis»⁸⁶⁰. Encore une fois, pour que la relation intersubjective soit possible, il faut du vide. Sans ce vide, cette indétermination, ce manque ou cette finitude, le jeu de la réciprocité devient impossible. On devient meilleur que si on réussit à reconnaître ce que nous ne sommes pas; des êtres absolus. Comme le remarque Ricoeur dans le même texte, «l'affirmation originare» se déploie «à coup de négation»⁸⁶¹.

Dans la conclusion du troisième tome *Temps et récit*, Ricoeur continue d'élaborer sur la formation du soi-même, du sujet créateur de soi. Dans *Temps et récit* la narration se substitue à autrui. Mais cette substitution n'est que logique. Elle n'est pas ontologique car il ne faut pas

⁸⁵⁷ P. Ricoeur, *Vérité et histoire*, p. 344.

⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 344.

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 345.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 342.

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 346.

perdre de vue qu'autrui participe à la narration. Ainsi, l'identité du soi-même s'effectue à partir de «l'application réflexive des configurations narratives»⁸⁶². «L'ipséité est ainsi celle d'un soi instruit par les oeuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même»⁸⁶³. Il n'y a de sujet que de sujet appliqué⁸⁶⁴. Un sujet appliqué à lire sa vie (le pôle mimétique) et à l'écrire (le pôle expressif). À écrire ce qu'il va lire. À communiquer ce qu'il va recevoir. Ceci en fait un sujet auto-référential. Référential avec un *a*, car ce qu'il écrit est toujours corrigé par d'autres histoires, par autrui ce qui inclut le changement, le mouvement dans la cohésion d'une vie⁸⁶⁵. C'est pourquoi nous parlons de la totalité ou de l'identité en mouvement auto-référential. C'est la raison pour laquelle Ricoeur nous dit que «l'identité narrative n'est pas une identité stable et sans faille»⁸⁶⁶. Il dit que l'identité narrative, constitutive de la constance à soi, inclut le changement à l'intérieur de notre durée de vie. En outre, cette «identité narrative ne cesse de se faire et de se défaire»⁸⁶⁷. Ainsi, pour le sujet, il ne s'agit pas d'être le Même. Ce faisant, pour Ricoeur l'identité devient un problème pour le sujet. Quant à nous, nous préférierions dire que le sujet est un être de question, et plus précisément une question pour lui-même. D'ailleurs, Ricoeur dans *La critique et la conviction* parle de l'identité *ipse* comme d'une forme interrogative: *Qui suis-je?*⁸⁶⁸, c'est-à-dire d'une identité dégagée de la mêmeté, délivrée d'une identité abstraite pour se retrouver avec une identité sans propriétés où *L'Homme sans qualité* de Musil serait la figure exemplaire. Le sujet authentique n'est pas le «je» qui persiste comme noyau identique à travers le temps (à l'instar du *cogito* de Descartes), mais le «soi» qui se réfléchit à travers le récit, la promesse, la responsabilité et surtout

⁸⁶² P. Ricoeur, *Temps et récit*, T. III, p. 443.

⁸⁶³ *Ibid.*, p. 444.

⁸⁶⁴ De la même manière, nous verrons qu'il n'y a d'éthique que d'éthique appliquée.

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 443.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 446.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 446.

⁸⁶⁸ P. Ricoeur, *La critique et la conviction*, Paris, Calmann-Levy, 1995, p. 138.

l'interpellation. Le sujet n'accède à lui-même, à sa «transcendance que par voie indirecte; réflexive»⁸⁶⁹.

Que cela soit dans un acte de lecture de la perspective d'autrui ou de lecture des histoires déjà racontées, nous assistons à une sortie de soi-même en se dépaysant en autrui, à un itinéraire du *moi* au *je*⁸⁷⁰. En sortant de soi-même par le recours d'autrui, c'est commencer à pouvoir universaliser les questions qu'on se pose, et plus spécialement la question de notre être auto-questionnant. Et cet itinéraire de la transcendance «passe par une certaine médiation sur l'histoire»⁸⁷¹. Par ce mouvement, la conscience de soi, au lieu de rester une pauvre singularité anecdotique, s'élève à la parole philosophique, à l'avènement du sens⁸⁷². C'est le grand détour par la totalité. Et cette totalité est historique.

L'aspect social du sujet nous montre que l'identité résulte d'une construction culturelle et historique. Dès lors, il est impossible de donner une définition «pure» de la personne. Celle-ci est multidimensionnelle. Aucun sujet ne peut être enfermé dans une identité unidimensionnelle. Le sujet est plutôt fluctuant selon le contexte interprétatif dans lequel il se trouve. Bref, l'identité n'est pas un bloc monolithique. Le sujet participe de plusieurs cultures et de plusieurs histoires. Il est un sujet syncrétique, mais un sujet syncrétique dynamique, qui change, qui se transforme en raison de l'interprétation qu'il fait de sa situation singulière. C'est une identité ou une totalité en mouvement, c'est-à-dire qui se construit, se déconstruit et se reconstruit suivant le contexte social et historique de sa situation. Ainsi chaque changement entraîne avec lui une réinterprétation, c'est-à-dire une reformulation de son identité, de sa totalité.

⁸⁶⁹ P. Ricoeur, Histoire et vérité, p. 342.

⁸⁷⁰ Ibid., p. 36.

⁸⁷¹ Ibid., p. 36.

⁸⁷² Ibid., p. 69.

La subjectivité dans ses modes d'apparition est un être temporel. La subjectivité est une accumulation d'histoires toujours remodelées de sorte que ces histoires présentent toujours des nouvelles possibilités. Donc la subjectivité est travaillée autant par le nouveau que par l'ancien, par l'avenir et le passé qui en aucun cas ne sont identiques dans le temps. L'avenir n'est pas quelque chose qui deviendrait plus limpide et proche avec le temps ni le passé ne deviendrait plus loin et obscur.

Le sujet dans sa boucle auto-référential parcourt toute l'histoire. Ainsi chaque forme de la subjectivité comme chaque forme de chacune de ses modalités contiennent en elles-mêmes toute l'histoire, c'est-à-dire fournissent les clés herméneutiques pour la compréhension des autres personnes éloignées dans l'espace et dans le temps. Comme le remarque Aristote: «L'âme humaine est en un sens toutes choses»⁸⁷³. Comme l'a dit Merleau-Ponty, «il n'y a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît»⁸⁷⁴ et puisque «nous sommes au monde... nous ne pouvons rien faire ni rien dire qui ne prenne un nom dans l'histoire»⁸⁷⁵. L'humain est la totalité de l'histoire. Toute l'histoire de l'humain est en nous. Nous sommes le produit de cette histoire et le producteur de l'histoire à venir.

Avec l'auto-référentialité, il devient possible pour le sujet d'intégrer l'expérience de la transition d'une forme historique à une autre. C'est dans la perspective de l'auto-référentialité que les perspectives multiples du monde postmoderne peuvent être intégrées. Il est possible pour le sujet de passer d'une forme à une autre forme sans se sentir désintégré. Dans le quotidien, il est possible de faire l'expérience de soi comme un être mimétique et comme un être expressif. Dans une même journée vous pouvez faire l'expérience de votre corps comme un objet et comme un sujet. Si vous vous présentez chez le médecin, il y a fort à parier que

⁸⁷³ Cité par Scheler dans *Les formes du savoir et la culture* in L'Homme et l'histoire, p. 103.

⁸⁷⁴ M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, p. V.

⁸⁷⁵ Ibid., p. XV.

vous vivrez votre corps comme un objet. Mais que vous sortez de son cabinet et que vous allez maintenant consulter en ostéopathie ou encore en acupuncture, vous vivrez sûrement votre corps comme sujet, comme un être qui parle. Ces deux expériences se déroulent successivement, mais peuvent se vivre aussi simultanément. Lorsque vous êtes dans le cabinet d'un médecin allopathique, on considère votre corps comme un avoir même si celui-ci crie sa souffrance, son besoin d'être materné et de raconter son histoire. Alors tout dépend où l'on met son attention.

Le sujet auto-référentiel devient celui qui peut passer d'un registre à un autre facilement, et même, il est celui qui peut maintenir l'expérience de plusieurs registres simultanément. Être auto-référentiel c'est pouvoir parler plusieurs langages, plus précisément plusieurs jeux de langage. C'est devenir polyvalent et polyglotte⁸⁷⁶.

Une des caractéristiques de la postmodernité est qu'elle nous offre la possibilité de faire des expériences multiples de soi. Lorsqu'on tombe amoureux ou que l'amour tombe sur nous, nous vivons au temps d'Homère. Mais que nous ayons de la difficulté à vivre les émotions de l'amour, nous irons consulter un psychologue qui rationalisera nos émotions. Et cette expérience chez le psychologue vous reconduira à Descartes, non pas parce que Descartes aurait fait une psychologie de l'amour, mais parce qu'il a mis en place une méthodologie que les psychologues ont incorporée dans leur pratique. Après être tombé en amour et avoir consulté le psychologue, vous pouvez décider d'aller vous promener sur la rue, sans but, complètement à la dérive, laissant vos désirs les plus immédiats vous conduirent dans un univers urbain des plus contemporains, c'est-à-dire postmoderne.

Chaque registre ou jeu de langage peut être compris selon son origine à différentes époques dans le développement de la société occidentale, de sorte que chaque expérience évoque un monde qui, même s'il n'existe plus, devient vivant. C'est ce que l'on appelle une histoire

⁸⁷⁶ Jean-François Malherbe, Le nomade polyglotte, Montréal, Bellarmin, 2000.

vivante. Par conséquent, cette histoire n'est plus une succession de monde où chaque nouveau monde serait la négation du monde précédent. Au contraire, chaque monde continue d'exister pour lui-même⁸⁷⁷, sauf que pour le sujet auto-référentiel ces mondes ne sont pas fermés sur eux-mêmes, mais sont ouverts les uns sur les autres, s'interpénétrant et se modifiant sans cesse de sorte qu'il est possible de passer d'un monde à un autre, d'un jeu de langage à un autre. C'est voyager. Pas pour retrouver son origine, mais pour mieux se connaître. C'est une recherche de nouvelles possibilités, de nouvelles expériences, mais des expériences qui remémorent l'origine, la créativité.

Le sujet, tel que nous l'entendons, privilégie la co-habitation. Cette co-habitation est rendue possible en raison de la co-appartenance qui existe dans les différentes manières d'être de la subjectivité. Ainsi, le sujet créatif, qui est un sujet historique et historial, fait jouer l'ancien et le nouveau dans un dialogue. Dans une seule oeuvre, c'est toute l'histoire qui est représentée de même qu'une nouvelle histoire commence. L'histoire tel que nous l'entendons permet la tolérance et plus spécifiquement la co-habitation.

Devant un problème, nous devons nous interroger à savoir si un tel jeu de langage est utile, s'il peut nous éclairer. Alors devant un problème particulier, il est peut être plus judicieux d'employer la géométrie d'Euclide que celle de Rieman, et dans un autre contexte, il est sûrement plus astucieux d'utiliser un jeu de langage issu d'Einstein que celui de Newton. Donc, devant un problème, c'est tout le cercle de l'histoire auto-référentiel qui est interrogé. Comme le dit Rorty, «*the tradition needs to be utilized, as one utilizes a bag of tools*»⁸⁷⁸ de sorte que certains instruments conceptuels ne sont plus utiles tandis que nous redécouvrons la valeur des autres jusqu'ici oubliée. Toujours Rorty, «*we changed from an Aristotelian to a Newtonian understanding of space and time whenever such a change enables us better to*

⁸⁷⁷ Harvie Ferguson, *Me and My Shadows: On the Accumulation of Body-Images in Western Society. Part Two- The corporeal Forms of Modernity in Body and Society*, vol. 3, 1997, p. 29.

⁸⁷⁸ R. Rorty, *Philosophical Papers. volume 2, Essays on Heidegger and Others*, p. 9.

fulfill our desires»⁸⁷⁹. Et Rorty de citer Heidegger: «*Each epoch of philosophy has its own necessity*»⁸⁸⁰. Déjà Herder nous avait pourtant habitué à penser les époques et les cultures selon leur singularité.

Mais il est bien entendu que la tradition ne peut pas nous fournir tous les outils conceptuels nécessaires. Il faut à l'occasion savoir en créer d'autres sur mesure et sur place, en situation d'urgence, à pied levé ou au pied du lit, bref, en situation clinique. En premier lieu, nous exerçons un jugement déterminant où il s'agit de subsumer le cas sous la règle. Il s'agira de choisir la règle qui convient le mieux à la situation. C'est une approche verticale, une approche de technocrate et de surplomb. En deuxième lieu, nous exerçons un jugement réfléchissant où il s'agit de créer la règle à partir du cas. C'est une approche horizontale, une approche de poète et d'émergence. Lorsque la tradition n'est plus suffisante pour l'accomplissement de nos désirs, le sujet doit recommencer, et c'est dans un tel recommencement que le sujet manifeste l'auto-référentialité ou la créativité qui le constitue. Pour créer, le sujet doit parcourir la totalité de l'histoire. Il n'y a pas de création sans ancrage dans la *mimesis*. Mais trop de mémoire bloque l'accès à la créativité.

Dans un texte de 1968, Ricoeur dit que le cogito est «médiatisé par tout l'univers des signes»⁸⁸¹. Nous voudrions reprendre à notre compte cette affirmation en ajoutant *toute l'histoire* dans la mesure où le sujet n'est pas réduit au passé, mais qu'il est constitutif du passé à-venir à partir du travail de l'oubli à l'oeuvre dans le travail de la mémoire. L'histoire ne fait pas que nous conditionner et nous expliquer. Elle est historiale. Elle est créatrice. Elle s'auto-engendre à partir de sa propre réflexion, de son auto-référentialité, de son auto-compréhension. Au moment même que le sujet se découvre rempli d'histoire comme un palimpseste, comme

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁸⁸⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁸⁸¹ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, p. 261.

une accumulation d'interprétations, il invente une autre histoire. Ce jeu de passage entre la découverte et l'innovation, Gadamer l'a pensé comme une continuité dans le changement et Ricoeur comme un déplacement. Invoquer ici Gusdorf est approprié. «Le mouvement du temps, le renouvellement de la situation remet en question tout équilibre une fois acquis, de sorte que le souci même de la permanence dans la véracité nous oblige à l'effort d'une création continuée, en chaque instant reprise»⁸⁸². Dans sa propre manifestation le sujet se crée. Il se crée à partir de ses propres modes qui dévoilent un sujet rempli d'histoire en raison d'un corps historique, d'un agir historique, d'un sentir historique et d'un dire historique. Par conséquent, le sujet auto-référentiel n'entretient pas un rapport objectif et positiviste avec l'histoire ni un rapport subjectif et idéaliste (Dilthey, Collingwood) ni un rapport métaphysique et spéculatif (Hegel). Il entretient plutôt un rapport herméneutique qui s'insère entre une histoire mimétique, cette histoire qui trouve sa signification dans une sujétion aux récurrences naturelles dans la mesure où le processus historique reflète certaines formes intemporelles rationnelles, et une histoire expressive, cette histoire qui aperçoit sa signification dans les créations nouvelles qu'introduit la liberté humaine dans le processus temporel. Il y a un isomorphisme entre la subjectivité et l'histoire. Ainsi que le dit Scheler, «toute théorie de l'histoire a son principe dans un type déterminé d'anthropologie»⁸⁸³.

Par conséquent, d'aucunes manières, le sujet n'engloberait toute l'histoire. Et même si nous avons dit auparavant que l'humain est toute l'histoire. Le sujet est toujours situé dans un contexte historique pour créer une autre situation historique. C'est dans le passage d'un contexte historique à un autre que nous assistons à un acte de création et que nous reconnaissons la spécificité humaine. Il est bien entendu, en outre, que ce passage, le plus souvent, est un combat. Une lutte pour la reconnaissance (Hegel), une lutte des classes (Marx), une lutte pour l'exaltation de soi (Nietzsche), une lutte pour le pouvoir (Machiavel, Hobbes), une lutte entre la terre et le monde (Heidegger). À chaque fois, il s'agit d'un

⁸⁸² G. Gusdorf, La parole, p. 117.

⁸⁸³ M. Scheler, L'homme et l'histoire, p. 22.

arrachement, d'un détachement. Il n'y a d'histoire que dans la crise, dans l'arrachement, dans le mouvement, dans le changement. Il n'y a d'histoire que dans un passage à vide, lorsque le sujet réalise que les mots qu'il utilisait jusqu'à présent ne reflètent plus la singularité de la situation.

En faisant du sujet un être créatif qui habite le vide, nous décrivons un univers instable, un système non intégral dans lequel chaque point se déplace dans toutes les directions. Alors, nous ne pouvons pas connaître un point fixe, mais seulement une région dans laquelle les trajectoires sont multiples. Dès lors, nous ne possédons qu'une information limitée du monde dans lequel nous vivons. Car ce monde est instable et ouvert au nouveau. Ce monde innove. Il est le siège d'un processus créatif irréversible.

Comme le remarque Bateson, la science ne prouve pas, mais explore. On pourrait en dire autant du sujet connaissant. Celui-ci n'est plus un observateur abstrait qui regarde à partir d'une position transcendantale les phénomènes. Au contraire, ce sujet recouvre sa détermination concrète et sa singularité. Cependant, ceci implique que le résultat de l'exploration n'est pas synthétisé mais encourage plutôt une prolifération d'objet.

Parce que l'humain est marqué par le manque, par l'absence, par le désir, il s'écrit, il s'imagine. L'imagination permet le passage de la présence vers l'absence, permet l'extension du champ visible jusqu'à l'invisible. Comme dans le *Phèdre* de Platon, le bien-aimé, absent, libère le désir de l'amant produisant le travail de l'imagination, de l'écriture qui célèbre l'absence de l'auteur, de l'origine ou de la pleine présence (Derrida)⁸⁸⁴. Alors, la subjectivité n'est pas dans son essence mimétique, ni expressive, mais une recherche, un chemin. La subjectivité est un *πόρος*, un passage, un creux qui permet l'écoulement du devenir. La subjectivité dans son caractère auto-référential est une recherche perpétuelle, un devenir de soi continu qu'on retrouve autant

⁸⁸⁴ Rosaria Caldarone, *Immagini di Eros in Giornale di Metafisica*, vol. XIX, 1997, p. 271. Cf aussi Maurice Blanchot, *La bête de Lascaux*, Paris, Fata Morgana, 1982.

dans le dire, le sentir, l'agir que dans le corps. Nous verrons bientôt que la santé est une recherche de l'équilibre et que l'éthique est une quête du sens. Nous sommes dans le voyage que la métaphore nous fait vivre.

L'humain comme l'existence dans son caractère auto-référentiel est une recherche. Avec chaque trouvaille surgit un chant, une expression. L'humain se fait troubadour, poète. Cependant, chaque trouvaille appelle une autre trouvaille. Chaque trouvaille vise un au-delà de soi-même. Elle est métaphysique et métaphorique. Chaque trouvaille est un arrêt dans un mouvement, un arrêt tendu vers le mouvement. Cela s'appelle de la danse. Par conséquent, l'existence créatrice est supérieure à ses propres productions, à ses propres manifestations. Alors l'humain est un néant qui néantise, qui se dépasse constamment. Il est la réalisation de ce mouvement de dépassement.

Dans notre présentation, nous avons vu que l'humain est un être créatif. Et cette créativité, il faut la penser selon le mouvement auto-référentiel. Plusieurs penseurs ont réfléchi sur la créativité. Heidegger, Gadamer et Ricoeur sont parmi les penseurs les plus importants, mais ils n'ont pas pensé suffisamment le vide qui fait fonctionner l'auto-référentialité. À cet égard, Heidegger est peut-être celui qui a pensé le plus profondément cette difficulté. Dans toute l'histoire de la philosophie on a privilégié seulement un aspect de la totalité pour en faire une hypostase en oubliant le mouvement, le changement ou encore comme dirait Heidegger la temporalité.

Rorty est aussi un autre penseur qui a réfléchi sur la mobilité de l'identité. Le sujet chez Rorty est un être qui se redéfinit constamment en raison de sa contingence et de son historicité. Le «je» est une présence continue à ce qui est discontinu. Sa totalité ou son identité, il la tisse en rassemblant le discontinu des événements, des récits, des rencontres, etc. de sorte que son être n'est pas donné à l'avance ni ne peut décider définitivement ce qu'il va être. Son être devient le produit d'une création continue. Il apprend son être en même temps qu'il le devient, en

même temps que s'effectue son auto-crédation. Dans sa propre création de soi, il se surprend à être, à être un être qui se découvre au fur et à mesure qu'il avance dans la création de son être. L'être, c'est être surpris par sa propre présence. L'être est l'étonnement de son propre advenir à l'existence. Et si l'étonnement est le début de la philosophie, alors être c'est philosopher⁸⁸⁵, c'est aller de l'avant. C'est ce mouvement de l'avant qui constitue l'essentiel de l'être. Henri Miller dit: «Mais le principal est que l'eau reste vive, et le courant, ininterrompu. Maintenir le jaillissement, telle est ma pensée primordiale»⁸⁸⁶. Dans l'étonnement de sa propre existence, l'humain en arrive à se concevoir comme un mystère (Marcel) et non comme un problème à résoudre. Être, c'est une expérience à vivre, et non une connaissance à acquérir. Cet étonnement de soi n'a rien d'un regard introspectif et d'une conscience qui expliquerait ses moindres impulsions. Au contraire, dans l'avancement de soi, le sujet ne se veut pas un objet pour lui-même à partir duquel il pourrait s'examiner, s'évaluer et se travailler.

L'avancement de soi suppose la dissolution d'une identité étroite et de toute réification. On peut même aller jusqu'à dire avec Rorty que le sujet auto-référentiel est un ironiste, celui qui a beaucoup lu, qui sait la contingence et l'historicité de son être. Quant à nous, nous ajouterions qu'il est un être qui a beaucoup voyagé dans différents jeux de langage, dans différentes cultures. Pour l'être qui avance, non seulement toute identification est provisoire, contingente et événementielle, mais elle est aussi irréductible, c'est-à-dire que l'être ne se réduit et ne se confond jamais à ces identifications. Jamais il ne se prend pour elle, sachant trop bien leur caractère aléatoire. Le sujet est plus que ses identifications, ses récits, ses émotions, ses actions et son corps qui changent. Il est celui qui navigue sur les flots du mouvement, sur les changements incessants de la mer.

⁸⁸⁵ M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, GA 27, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996.

⁸⁸⁶ Henri Miller, *Ma vie et moi*, Paris, Stock, 1972, p. 52.

Camus a bien montré le fossé qui existe entre l'existence du sujet et le contenu qu'on tente de lui donner. Ce sujet est une eau qui coule entre nos doigts⁸⁸⁷. Quoique dans une perspective différente, la pensée de Camus se rapproche de celle de Rousseau qui insiste sur l'écart irréductible qui sépare le sujet des contraintes homogénéisantes des rôles sociaux. Nous pourrions continuer cette généalogie du sujet sans attribut (Musil dirait sans qualité) jusqu'à Descartes qui fait du sujet un être séparé du monde, donc non identifiable et réductible au monde. Le sujet cartésien n'est pas celui qui est «la» pensée, mais celui qui témoigne du mouvement de l'esprit qui pense. Le propre du sujet cartésien n'est pas dans la pensée comme objet, mais dans celui qui témoigne du processus de l'exercice de la pensée. Alors le sujet n'est pas premier, celui qui se tiendrait derrière ses pensées avant même de penser, ni second, celui qui serait l'activité même de l'esprit, mais troisième, celui qui témoigne de l'égo.

Bergson divise également le sujet en deux. Le sujet qui vit à l'extérieur de soi dans l'espace et celui qui se place dans la pure durée⁸⁸⁸, la pure durée entendue comme une création continue mettant l'accent sur le futur, sur l'impulsion à la métamorphose continue⁸⁸⁹. En nous plongeant dans la durée, nous faisons l'expérience de l'élan. Le sujet est une unité dynamique et non figée. Le moi a besoin de se recomposer et de se restructurer constamment pour maintenir son intégrité, son mouvement, son élan. Il est celui qui sait garder le navire à flot. Il est le capitaine, pas au sens de celui qui dirige, mais au sens de celui qui se laisse diriger et porter par le courant qui passe. Le capitaine, le chef, est celui qui reconnaît son ignorance (Socrate), qui reconnaît son lien avec une réalité qu'il ignore. Autrement dit, le sujet n'est pas celui qui devient «transparent à lui-même, souverain de sa pensée et de son action»⁸⁹⁰. Comme le dit Gadamer dans le même texte, «Personne ne se connaît lui-même» car l'individu est

⁸⁸⁷ Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, p. 36.

⁸⁸⁸ Henri Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris, PUF, Quadrige, 1985.

⁸⁸⁹ H. Berson, L'évolution créatrice, Paris, PUF, 1969.

⁸⁹⁰ Carsten Dutt, Herméneutique, Esthétique, Philosophie pratique. Dialogue avec Hans Georg Gadamer, Montréal, Fides, 1998, p. 29.

assujetti à l'histoire de l'action. L'humain se définit comme étant un être affecté par l'efficace de l'histoire, par ce fond sans-fond qui le déborde. L'être humain est ce qu'il est en raison de son action sur le monde et de l'action du monde sur lui-même de sorte que l'humain n'est pas un être détaché du monde. L'humain se connaît lui-même en participant à ce qui le conditionne⁸⁹¹. Ceci fait de Gadamer un héritier de Hegel et de Spinoza. Sauf que pour Gadamer ce processus de connaissance de soi est un processus infini, car ce qui conditionne l'humain est contingent et historique. Alors, «la compréhension de soi n'est jamais qu'en chemin, c'est-à-dire est un cheminement dont il est clairement impossible de trouver le terme»⁸⁹², car nous sommes toujours rattrapés par le temps. Dans *Le problème de la compréhension de soi* Gadamer écrit: «Le soi que nous sommes ne se possède pas lui-même. On pourrait plutôt dire qu'il s'advient»⁸⁹³.

C'est ainsi, en naviguant sur les flots du récit rattaché à chacun des modes de la subjectivité, que le sujet parvient à tracer une totalité, une configuration dans laquelle il se reconnaît malgré le changement constant. Déjà James nous avait habitué à penser le sujet comme un être non-identique à lui-même, un être qui navigue entre plusieurs mondes différents. En quittant sans cesse un monde pour un autre, l'humain est un voyageur, un messager, un Hermès, un herméneute. Ceci n'est pas sans parenté avec la conception métaphysique de Leibniz des individus singuliers qui sont des miroirs multiples de l'univers et qui, dans leur totalité, forment l'univers.

Le sujet, comme un danseur, ne se réduit à aucun mouvement. Il est l'ensemble de ces mouvements. Et parce qu'il est l'ensemble de ces mouvements, il est celui qui tisse, et qui se

⁸⁹¹ H.G. Gadamer, *Goethe und Philosophie* in Gesammelte Werke, Band 9, Tübingen, Mohr, 1993, p. 69.

⁸⁹² H.G. Gadamer, *L'herméneutique comme philosophie pratique* in Langage et Vérité, Paris, Gallimard, 1995, p. 245-246.

⁸⁹³ H.G. Gadamer, *Le problème de la compréhension de soi* in Langage et vérité, Paris, Gallimard, 1995, p. 142; *Zur Problematik des Selbstverständnisses* in GW 2, p. 130.

tisse. Il est un processus de tissage, et par le fait même de métissage. Dans ce processus, il est à la fois un sujet et un objet, un sujet et un objet qui se renvoient l'un à l'autre mutuellement. Ce jeu de la réciprocité n'est possible que dans le processus d'un mouvement de va-et-vient qu'institue la formation de soi et sa propre dissolution. Dans un langage heideggerien, l'être que nous sommes s'appelle lui-même du fond de lui-même, c'est-à-dire qu'à même son mouvement vers l'avant l'être se manifeste à lui-même.

Comme l'a montré Sartre, la liberté ou être soi-même n'est pas le mouvement de retrouver en soi un sujet universel, mais le mouvement de s'arracher à toute identité. Être soi-même, c'est l'essai de se déplacer, de creuser une différence avec soi-même. Ceci fait de l'humain un être décentré, éclaté. Sartre annonce les philosophies de la dissémination même si on le situe généralement avec les philosophies de la conscience. On n'a qu'à penser à Deleuze pour qui l'humain n'a pas de place fixe, mais circule dans un champ de forces et d'intensités dépourvu de centre, de sorte que l'humain n'est jamais en adéquation avec lui-même, mais est traversé par une fêlure dans laquelle se produit un processus. Bref, l'humain est une forme dérivée et contingente.

L'humain est un être métaphorique, pas seulement dans la mesure où il possède la capacité de former des métaphores, mais parce que son existence est un mouvement vers un ailleurs qui annonce sa propre négation. Déjà Freud a montré que le sujet est une construction-destruction interminable. C'est l'idée que l'être est désir et porte déjà en lui une altérité.

Avec le concept de métaphore, ce qu'il faut retenir, c'est l'idée de passage. L'humain est celui qui effectue le passage entre deux pôles d'identité, entre le pôle mimétique et le pôle expressif, le passage entre deux mondes différents pour parler comme James, de sorte que l'identité prend son origine dans le passage, c'est-à-dire dans le vide interstellaire, dans l'interstice des mondes. Ainsi l'humain porte en lui le vide. Il est un vide. Alors l'humain est fait pour le vide, et non pour les choses. Dans le vide, l'humain est un être qui se quitte et se trouve, qui dans sa

propre émergence s'émerveille de sa présence. C'est en raison de ce vide habitant le sujet que celui-ci peut témoigner de soi.

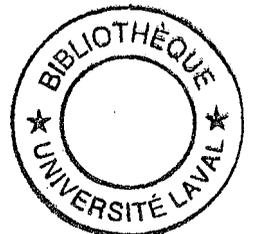
Ainsi le sujet est essentiellement un être flou. Ses contours et ses propriétés sont mouvantes selon l'intentionnalité du sujet. Autrement dit, tout dépend du lieu où le sujet dépose son attention. Alors, l'identité du sujet provient d'un acte d'observation, d'un acte de témoignage, un acte théorique (au sens grecque du terme), un acte spéculatif. Cet acte n'est rien d'autre que d'habiter le vide. Hors de ce vide contemplatif, les propriétés du sujet ou son identité ne sont pas définies. Pour parler avec Protagoras, «l'homme est la mesure de toute chose». L'humain est celui qui donne une configuration aux choses qui n'en possèdent pas, et à commencer par le sujet lui-même. Cet acte de configuration fait du sujet un amas, un réseau de significations, un monde, un «grumeau» (Bruaire).

Le propre de l'humain n'est pas seulement de percevoir, connaître et penser, mais de percevoir, de connaître et de penser de manière créatrice, c'est-à-dire de former des expressions, d'exprimer ce que veut dire former des connections expressives avec des choses invisibles et inconnues. Une telle pensée créatrice est intimement liée à la production d'images, à l'imagination. Bref, l'habilité de penser d'une manière créative est la composante fondamentale de l'humain. Prendre ce qui est donné et lui donner une forme nouvelle. Le sujet auto-référentiel est celui qui écoutant le connu (le pôle mimétique) forme un inconnu (le pôle expressif), c'est-à-dire une image qui vise vers un ailleurs. La créativité est auto-référentiale dans la mesure où elle donne une voix à sa propre origine, origine qui se retire dans sa propre expression tout en visant son origine perdue. Ce retrait ouvre de nouvelles possibilités, et c'est la répétition de l'acte. Cette auto-référentialité, ce retour constant à ce qui échappe au sujet et l'ordonne, forme une totalité en mouvement, un univers (un-i-vers) c'est-à-dire deux pôles en interactions constantes, et qui sont en interactions justement en raison du vide.

Notre anthropologie est loin de celle de Platon et d'Aristote qui ont pensé un sujet à partir d'un

ordre idéal et inaltérable de la nature présent à l'intuition et à partir de laquelle il est possible d'établir la finalité de l'action humaine. Également, notre anthropologie tel que nous l'avons développée s'oppose à celle de Descartes et celle de Kant qui conçoivent notre relation au monde comme une fonction du pouvoir objectivant d'un tableau représentatif ou mimétique. Dans leur anthropologie, le monde est représenté comme un tableau derrière lequel se tient un observateur, un spectateur ou au mieux, l'artiste, celui qui se tient à l'origine du tableau. Descartes divise le monde en deux substances. Une substance qui pense et l'autre qui est étendue. Il partage le monde en «sujets» et en «objets». De plus, Descartes réduit le monde à des essences quasi-mathématiques à partir desquelles on ne peut pas imputer des buts inhérents, et par conséquent à partir desquelles on ne peut entretenir qu'un rapport de connaissance instrumentale. Bref, puisque la nature n'est plus un royaume des essences, il devient impossible de définir la finalité humaine en terme de désir.

Notre anthropologie se veut également une critique de l'anthropologie postmoderne dans laquelle nous assistons à un refus du passé. Il y a seulement de l'avenir. Donc, il n'y a rien de permanent. Seul existe un présent qui bouge toujours, qui se démolit constamment annulant par le fait même le passé en le remplaçant encore par un autre présent. Bref, le présent ne réaffirme pas des possibilités cachées dans le passé à partir d'une vision de l'avenir. C'est un présent qui s'auto-encense. Le présent se rend autonome. Il se suffit à lui-même. Par conséquent, le présent est travaillé par aucune distance. Lorsqu'il n'est plus satisfaisant, on le jette et on le remplace par un autre qui se veut aussi absolu, du moins pour le temps de son utilisation. Dans la postmodernité nous vivons dans un présent jetable après son usage. La force critique du passé n'étant plus, c'est un monde de l'auto-satisfaction. Un monde sans exercice de la pensée. Et sans cet exercice de la pensée auto-critique, c'est le désir de changer le monde qui disparaît. Ainsi, «*everything goes*». C'est la diversité à outrance, jusqu'à la passivité. C'est tout le pouvoir de choisir qui se rétrécit. C'est un monde sans sens, sans appartenance et d'anomie.



Avec le concept de postmoderne, nous désignons un excès de mouvement au détriment de la totalité ou de l'identité. Cet affaiblissement de la totalité ne peut qu'ouvrir la porte au colonialiste, c'est-à-dire à l'intrusion d'une sphère de culture ou de justice dans une autre sphère pour parler comme Walzer. À vouloir tout mélanger, on devient mêlé et confus. En ne sachant plus qui nous sommes, il devient facile de nous dire comment penser, quoi faire. Dans la mesure où chacun des jeux de langage perd sa totalité ou son identité, il devient facile pour un jeu de langage de s'imposer comme *le* jeu de langage, de devenir sur le coup la pensée unique comme aujourd'hui le néo-libéralisme. Sans territoire, sans limite, nous devenons la proie d'un envahisseur. La protection de soi commence par l'émergence de sa propre identité, certes en mouvement, mais un mouvement enraciné dans une mémoire critique, une mémoire à la fois faible mais aussi capable de saisir les limites du présent. Sinon nous devenons des girouettes ballottées par le vent, au lieu d'épouser le vent⁸⁹⁴.

Ce mouvement à l'extrême et débridé, Michel Maffesoli dans son livre *Du nomadisme: vagabondages initiatiques*⁸⁹⁵ l'a bien décrit. Et comme l'a écrit à son tour Malherbe dans son livre *Le nomade polyglotte*⁸⁹⁶, une manière de vivre le postmodernisme, de pouvoir naviguer sur les flots du mouvement des jeux de langage est de pouvoir parler plusieurs jeux de langage. Dans la même veine, nous voudrions ajouter que cela ne doit pas se faire au détriment de la langue maternelle, formatrice de notre identité, même si cette langue est contingente et sujette au changement. Après tout, c'est dans cette langue que nous exprimons le mieux ce que nous ressentons sur le plan physique, émotif et mental. Demandez-le à tous ceux et celles qui vivent dans une autre langue depuis longtemps. C'est comme si une bonne part d'eux-même tombait en latence, d'où, d'ailleurs, le plaisir et le besoin de se retrouver entre nous à l'extérieur, de reconstituer une petite communauté dans laquelle nous pouvons être soi-même sans avoir

⁸⁹⁴ Image emprunté à Malherbe dans un de ses séminaires à l'automne 1996.

⁸⁹⁵ Michel Maffesoli, *Du nomadisme: Vagabondages initiatiques*, Paris, Livre de Poche, 1997.

⁸⁹⁶ Jean-François Malherbe, *Le nomade polyglotte*.

besoin de s'expliquer ou pire de s'excuser. Oui, soyons polyglotte, mais préservons aussi notre langue souche même si celle-ci se transforme au contact des autres langues. L'écueil à éviter est, soit l'intégrisme, l'hypernomie, la mémoire intacte, la fermeture complète dans l'univers du *surmoi* freudien; soit le laisser-aller, l'hyponomie, l'oubli total, l'ouverture complète de sorte que rien ne demeure, tout est évanescent dans l'univers du *ça* freudien.

En guise de conclusion, nous rappellerions que notre anthropologie a montré que l'être propre de l'humain a pour caractéristique d'être sorti au dehors. Il est un «être-hors-de-soi». C'est pourquoi ce qui est dehors, ce n'est ni une chose ni un objet, c'est nous-même. Nous sommes notre corps, notre agir, notre sentir, notre dire et notre transcendance. Toutefois, ce n'est pas de manière indépendante et isolée que nous faisons l'expérience du phénomène de la corporéité, de l'agir, du sentir, du dire. C'est toujours en connexion avec d'autres corps, d'autres actions, d'autres émotions et d'autres paroles.

La subjectivité ou l'existence créatrice se réalise dans un monde. La subjectivité fait monde. Elle est monde. Elle est inséparable de ses propres expressions. Elle est ontologiquement liée au corps, à l'agir, au sentir et au dire. Ce monde est la figuration de la subjectivité dans les deux sens du génitif, c'est-à-dire que le monde figure la subjectivité et que la subjectivité figure le monde. La subjectivité ou l'existence créatrice est toujours située dans un horizon, dans un monde. Puisque toute créativité s'inscrit dans un réseau, il n'y a pas d'auto-suffisance de la substance. La subjectivité respire dans un environnement qui exige la reconnaissance de l'altérité et, par le fait même, démasque l'illusion de l'autonomie «absolue».

Le monde pose des limites. En fait, la subjectivité, dans le monde qu'elle se donne, pose à elle-même des limites. Sans frontière, il n'y aurait pas de créativité, de transcendance. La subjectivité créatrice s'évaporerait dans l'indéfini, dans l'informe, dans la non-mémoire, dans le non-être. La subjectivité créatrice n'existe que si elle se tient quelque part dans un lieu délimité. Dès lors, le monde comme limite n'est donc pas simplement restrictif. Il possède une

valeur positive. La limite n'est pas la fin, mais le commencement pour un autre achèvement. La limite sert de tremplin pour effectuer un passage entre un ordre ancien et un ordre nouveau, entre le paradigme mimétique et le paradigme expressif. Avec la limite, c'est la reconnaissance de l'altérité comme de ce qui nous sépare. C'est la reconnaissance du «rien» dans lequel nous plongeons pour traverser la mer et atteindre le rivage inconnu. Ainsi, puisque la subjectivité se tient dans le monde, le sens du monde consiste dans le maintien et l'entretien de l'existence créatrice dans un jeu de retenu et d'élan. Le monde retient l'existence créatrice pour lui donner le ressort nécessaire pour effectuer le saut dans la transcendance. Tout cela pour donner de l'extension au monde, pour offrir d'autres possibilités d'existence, de compréhension et de sens.

Le soi de la subjectivité auto-référentiale ou de l'être en tant qu'être, n'est possible que comme un intervalle de soi à soi. Cet intervalle est un rapport de réflexivité établi dans une distance ontologique. Ce rapport de soi à soi ou de réflexivité, forme une totalité ordonnée, mais qui n'est pas fermée. Au contraire, cette totalité se différencie elle-même. Elle n'est pas absolue, car chaque mouvement amorce une excentration qui la prolonge au-delà d'elle-même. La subjectivité comme existence créatrice par la totalité qui la définit, se donne une figure qui la limite. En ce sens, la subjectivité est figurative, c'est-à-dire un jeu de limites qui permet la reconnaissance de ce qui est de ce qui n'est pas. Autrement dit, les limites de la configuration appellent un au-delà de la limite, c'est-à-dire un autre monde, c'est-à-dire d'autres subjectivités. Ainsi l'intersubjectivité est inscrite au coeur de la finitude.

La subjectivité dans sa production d'un monde s'adjoint une marge d'altérité et se joint à autrui. La subjectivité ne se manifeste que dans et par la jointure avec les autres sujets. Cette connexion immanente à la subjectivité devient une synergie. Nous y reviendrons. Ainsi l'origine du monde n'est pas dans une création à partir d'un sujet autonome et transparent à lui-même, mais se fait à partir de l'intervalle inhérent à l'auto-référentialité. Ce faisant, l'auto-référentialité de la totalité en mouvement est une opération transitoire. Le monde, en naissant

de la distance interne de la subjectivité, unit et sépare la subjectivité. De plus, il répète sous un mode original cette première distance. C'est pourquoi à chacun des modes de la subjectivité nous retrouvons cette dynamique du «vide», ce jeu qui permet l'engrenage du mouvement de la totalité auto-référentiale. Mais cette répétition se présente sous la forme de l'extériorité. Dès lors, le monde, sous les traits de l'extériorité, ne saurait subsister en soi, être sa propre causalité, car il n'existe que dans la subjectivité. Le monde est la manifestation de la subjectivité, sa modélisation. Mais la subjectivité n'est pas identique à sa propre manifestation. D'ailleurs nous verrons que l'identification à sa propre manifestation ne peut que nous couper de notre propre origine faite de mobilité fondée sur le vide. Par conséquent, nous montrerons que la santé comme souplesse et mobilité se fonde sur la non-identification, la non-réification, sur le jeu de la temporalité.

En fait, la distance interne ou ontologique de la subjectivité, en tant que totalité du mouvement auto-référential, est la source de la temporalité. Comme l'a remarqué Heidegger, être et temps sont le même. Et le monde qui médiatise l'auto-manifestation de la subjectivité auto-référentiale réfléchit la temporalité. Donc l'intérieur de chacun des modes de la subjectivité, nous assistons à la mise en oeuvre de la temporalité, de la mémoire et de l'oubli, de la créativité fondée sur une herméneutique opérant comme une métaphore. Chacun des modes de la subjectivité témoigne de la distance interne ou de la dualité ontologique immanente à la subjectivité créatrice.

Cette créativité est le passage de la subjectivité à ses propres manifestations. Lorsque nous parlons de créativité, il s'agit du devenir monde de la subjectivité. Ainsi, la créativité est le développement de la distance interne ou de la dualité ontologique ou de la temporalité qui constitue la totalité du mouvement auto-référential de la subjectivité.

Les modes de la subjectivité sont un mode de l'existence créatrice ou de la totalité du mouvement auto-référentiale. Ces modes sont une façon que possède l'existence créatrice de

se manifester. Ces modes émanent de l'existence créatrice. La vocation des modes de la subjectivité est de comprendre ou de penser l'existence créatrice et donc de se comprendre eux-mêmes comme partie intégrante de l'existence créatrice. La mission des modes de la subjectivité consiste à achever en quelque sorte l'oeuvre de l'existence créatrice en conduisant les choses à ce point où l'existence créatrice va prendre conscience d'elle-même à travers ses propres modes. Les modes de la subjectivité deviennent le miroir dans lequel l'existence créatrice se regarde, mais aussi la médiation par lesquelles l'existence créatrice se transforme et prend de l'expansion. Dès lors, le rapport de l'existence créatrice envers elle-même est un rapport de contemplation, de *Gelassenheit*. Il n'y a rien à conquérir, à dominer. La subjectivité n'a qu'à être elle-même. Elle n'a rien à faire, sauf exister. Mais il faut bien comprendre que ce rapport de contemplation (*Gelassenheit*) ne laisse pas intact la subjectivité. Ce regard contemplatif anime la subjectivité. Il l'a met en mouvement. Il est comme le regard amoureux qui nous transforme en jetant en nous le désir. Il est un regard phénoménologique qui laisse l'altérité être encore plus soi-même en reconnaissant sa propre dynamique.

Ainsi notre séjour auprès de chacun des modes de la subjectivité a pour caractère de les laisser être tels qu'ils sont, et plus précisément tels qu'ils cherchent à devenir. Nous les laissons livrés à eux-mêmes, à leur propre mouvement à la recherche de la totalité mouvante. À cet égard, la jouissance esthétique est exemplaire dans la mesure où elle laisse les choses telles qu'elles sont⁸⁹⁷. Ce laisser être, *Seinlassen*, montre qu'il y a une indifférence du *Dasein* qui n'est pas une passivité. «[C]'est un acte profond qui n'est possible que sur le fondement de la liberté de l'homme; de sorte que la vérité... existe sur le fondement de notre liberté, c'est-à-dire que le laisser être des choses telles qu'elles sont vient d'une sorte de décision libre»⁸⁹⁸.

⁸⁹⁷ M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe. Band 27*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, p. 102-105.

⁸⁹⁸ Jean Wahl, *Introduction à la pensée de Heidegger*, Paris, Livre de poche, 1998, p. 53. Cf aussi Heidegger: *De l'essence de la vérité in Questions I*, Paris, Gallimard, 1954; GA 9.

Ces trois composantes de la réalité, le vide, le mouvement et la manifestation ou le sujet qui observe, le processus d'observation et ce qui est observé sont essentiellement le même. Ils forment une unité, une unité en mouvement, un un-i-vers, une totalité en mouvement. La subjectivité à travers le corps, l'agir, le sentir, le dire, le temps, l'environnement social, parvient à prendre forme et conscience d'elle-même. C'est à partir de ses propres manifestations que la subjectivité se connaît soi-même. Alors, travailler à devenir plus conscient de soi, c'est donner une forme encore plus articulée de soi-même, c'est offrir une configuration encore plus cultivée, diversifiée et riche.

À l'aide de nos deux paradigmes qui se transforment dans le temps, nous avons vu que l'histoire du sujet n'est pas une narration sans détour, ni une transformation dans laquelle un récit en remplace un autre. Au contraire, dans notre corps comme dans notre agir, notre sentir et notre dire s'est accumulée l'histoire entière de notre existence. Faire l'expérience de soi, c'est faire l'expérience synoptique de l'histoire. Chaque nouvelle forme d'existence de la subjectivité continue d'exister avec les anciennes formes sans jamais les éliminer. Comme Benjamin, nous ne voyons pas dans l'histoire un rapport de succession ou de cause à effet. Comme le dit François Dosse à propos de Benjamin, «[l]e passé est contemporain du présent car le passé se constitue en même temps que le présent»⁸⁹⁹. Par conséquent, «le sens se déplace au fil du temps en fonction de ses diverses phases d'actualisation»⁹⁰⁰. Pour nous, il ne s'agit donc pas de sauter dans un futur inconnu, mais de réanimer le passé, c'est-à-dire d'effectuer un travail de rédemption.

Toutes ces distinctions à l'intérieur du sujet, entre le sujet et ses modes, entre les modes et à l'intérieur des modes sont, pour parler avec Merleau-Ponty, «celles de différentes régions de

⁸⁹⁹ François Dosse, *L'histoire*, Paris, Armand Colin, 2000, p. 122.

⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 123.

l'expérience»⁹⁰¹. Par conséquent, «il ne peut être question d'une opération causale»⁹⁰² entre le pôle mimétique et le pôle expressif, entre le sujet et ses modes, et entre les modes. Il s'agit plutôt d'une opération dialectique permettant une expérience d'intégration dans la mesure où la dialectique ne permet pas l'isolement et la juxtaposition. La dialectique autorise davantage la simultanéité que la contiguïté. Dans une telle expérience dialectique d'intégration, le sujet, dans ses modes qui communiquent entre eux et qui sont tous liés à autrui et à l'historicité, dialogue avec lui-même.

Avec le parcours ou le cycle de la subjectivité, nous avons vu que le sujet est constitué d'un paradigme mimétique, d'un paradigme expressif et d'un paradigme auto-référentiel. Ce dernier paradigme met en valeur la fonction constituante du sujet, c'est-à-dire sa fonction auto-constituante, autopoïétique. Pour parler comme Ricoeur, nous avons parcouru un long détour qui, de la question initiale, qui sommes-nous, comment nous comprenons-nous, nous a conduit au connais-toi toi-même, à un sujet créateur qui par sa création est un être engagé dans le monde, dans un réseau de signification. Il n'y a alors de subjectivité créatrice que dans l'engagement. Il n'y a de subjectivité qu'appliquée, et Heidegger dirait que dans le «souci», et Foucault dirait à son tour que dans «le souci de soi». Parce que le sujet est engagé dans un corps, dans un agir, dans un sentir et dans un dire qui sont tous aussi engagés dans une altérité sociale et historique, il est permis au sujet d'entrer en lui-même. Si le sujet peut s'intérioriser, c'est qu'il s'extériorise. Le sujet parvient à se comprendre dans la médiation de la création qui se trouve à tous les plans de l'existence. Le sujet est ainsi à son meilleur lorsqu'il pose un acte de créativité, le seul acte qui lui permet d'habiter le monde, d'être au monde, d'exister, un acte qu'il doit répéter inlassablement, car l'acte créateur réussi est celui qui anime la créativité, qui autorise dans le futur d'autres gestes créateurs à partir de l'oubli, de la non-identification, de la destruction. Cette non-identification au produit de l'oeuvre, à l'objet de chacun des modes

⁹⁰¹ M. Merleau-Ponty, La structure du comportement, p. 218.

⁹⁰² Ibid., p. 218.

de la subjectivité nous conduit à la problématique de la santé que nous aborderons dans quelques instants.

Si la créativité dans son processus même est une herméneutique, il n'en demeure pas moins que l'existence créatrice elle-même ne possède pas de raison. Autrement dit, il n'est pas nécessaire de connaître les règles de la créativité pour être créateur. La créativité est toujours conforme à sa règle. Entre la règle et l'exécution de l'acte de créativité nous n'avons pas besoin d'un troisième élément qui nous permettrait d'interpréter le passage de la règle à l'exécution. Pour être créatif, nous n'avons pas besoin d'une interprétation qui servirait de condition pour la résolution de l'accord entre la règle et la créativité en application de celle-ci. La créativité est déjà-là, toujours-là. Pour exister, elle n'a pas besoin d'être réfléchie, de la même façon que nous n'avons pas à réfléchir aux règles de l'usage du langage pour communiquer. C'est la leçon de Wittgenstein. Sauf que si elle est toujours là, elle n'a jamais la même intensité. Par conséquent, il y a des gestes qui sont plus créateurs que d'autres.

La créativité est un phénomène ordinaire que nous n'avons qu'à accepter dans sa pleine présence. Dans le geste créateur, le sujet est pleinement présent à lui-même, même si ce geste se déploie à partir de l'absence. En jouant au jeu de cache-cache, *seek and find*, au jeu de l'apparition et du retrait, le sujet fait l'expérience de la plénitude. C'est à lui de le reconnaître en laissant jouer ce jeu de la création, en évitant de poser des raisons, des interprétations à ce qui n'en a pas. Comme l'a souligné Heidegger en reprenant le beau mot du poète Angelus Silesius: «La rose est sans pourquoi». Par conséquent, appliquer le principe de raison à cet état de fait originaire, c'est poser un problème philosophique là où il n'y en a pas. Ce serait être coupable d'un usage abusif de la philosophie. Une autre leçon de Wittgenstein. Alors, pour créer, il faut se guérir de la philosophie, celle-là qui a toujours cherché à comprendre le monde d'un point vu hégémonique en se situant sur le belvédère (belle vision) de la raison. Autrement dit, nous endossons la position d'Aristote à l'effet que l'existence a toujours été là.

Il serait intéressant de voir quelles conséquences en tirerons-nous pour l'éthique appliquée. Est-il nécessaire de connaître ou comprendre les règles du jugement pour porter un jugement? Sûrement non. Mais il est nécessaire de poser un élément de médiation pour obtenir un jugement éclairé, réfléchi. Il n'est pas nécessaire pour un sujet de se comprendre pour être, mais celui qui se comprend devient un être de joie (Spinoza). Nous n'avons pas besoin de comprendre ce qu'est la créativité pour créer, mais comprendre que la créativité est notre être et qu'elle fait de nous des êtres libres (toujours Spinoza), autonomes et auto-référentiaux.

Le sujet se fait lui-même en parlant, en sentant, en agissant dans un corps agissant, sentant et parlant. Le sujet se fait dans son expression à partir de son auto-interprétation (Taylor), mais une expression qui s'enracine dans une reprise (Heidegger) mimétique qui assure à la fois une certaine continuité (Gadamer) et aussi un certain déplacement (Ricoeur), déplacement qui relance le mouvement interprétatif, le mouvement auto-référential. Bref, notre identité est constituée, d'une part, d'une continuité mimétique fondée sur la mémoire et, d'autre part, d'une rupture expressive appuyée sur l'oubli. C'est une question d'équilibre, de juste milieu.

Notre anthropologie nous permet de penser l'humain comme un être créatif, un être créateur de soi. Cette création de soi, cette autopoïèse, nous la nommons l'auto-référentialité (avec un *a*) pour marquer l'autonomie, mais une autonomie qui signale une ouverture, plus spécifiquement une ouverture ou un changement enraciné dans une totalité. Ainsi la totalité (ou l'identité) est une reprise de soi en intégrant le changement. Le sujet n'est jamais ainsi le même quoiqu'il demeure toujours identique, c'est-à-dire un soi créateur. Comme le dit Héraclite, «nous nous baignons jamais dans le même fleuve» ou encore «le soleil est toujours nouveau». Fleuve et soleil ne sont jamais les mêmes, mais ils demeurent.

Ceci nous conduit directement au phénomène de la santé étant donné que celui-ci se veut le maintien de la totalité ou de l'identité en injectant du nouveau, du changement, du mouvement, mais un mouvement enraciné dans la totalité, c'est-à-dire un mouvement limité

par son origine, par ce qui lui donne forme. À l'opposé, la maladie se présente sous trois formes. La première se remarque par une totalité sans mouvement, une totalité morte. La deuxième se découvre par un mouvement sans origine, sans limite, donc par un mouvement ultra rapide qui se justifie lui-même, qui est à lui-même sa propre fin jusqu'à perdre en cours de route son identité, son intégrité. La troisième forme se dévoile dans la confusion, par des mouvements hors contexte: *ce n'est pas le temps, ce n'est pas le lieu*. Mais aussi par des changements qui se font passer pour la totalité et la totalité pour des changements.

Ceci nous amène à concevoir la santé comme une expérience de réconciliation ou d'intégration dans la mesure où le sujet et le réel sont, pour parler avec Hegel, réconciliés, à ceci près que cette réconciliation est, pour nous, toujours à refaire. L'équilibre n'est jamais parfait. Plus précisément, il n'y a d'équilibre que si nous acceptons un certain déséquilibre, car sans déséquilibre, le sujet n'avance pas. Il se fixe, et se change en sel comme dans le texte biblique. À trop regarder derrière soi, c'est la mort qui s'installe. À trop regarder en avant de soi, c'est la désintégration de soi qui se manifeste. C'est cette idée d'équilibre, d'harmonie, de cohérence et de synchronicité, pour ne nommer que celles-là, qui va nous permettre de dégager un concept de santé qui s'enracine dans notre anthropologie pour ensuite déboucher sur une éthique. De là, le titre de notre thèse, la co-appartenance de la subjectivité, de la santé et de l'éthique traversée par le caractère auto-référentiel de la totalité en mouvement de la créativité.

Chapitre six

6. Santé et expérience de la subjectivité

6.1 Santé et subjectivité

Nous voudrions maintenant dégager de la subjectivité un concept philosophique de la santé qui pourra par la suite provoquer un questionnement pour les tenants de la biomédecine contemporaine qui justement réfléchissent trop peu à propos de la santé. Comme le dit Thomas d'Aquin, il faut penser la notion de santé à partir de l'être vivant et non à partir du médicament⁹⁰³, c'est-à-dire non pas à partir des interventions et des inventions humaines. Il ne s'agit pas de formuler un concept qui réfléchirait, tel un miroir spéculaire, les différentes conceptions et pratiques de la santé que l'on retrouve en psychologie, en médecine, en sociologie, en anthropologie, etc., mais de créer un concept qui nous ouvrirait sur un autre monde, sur une autre dimension de soi-même. Alors, la santé, il faut l'entendre comme la vérité, au sens ontologique, de la subjectivité et, par conséquent, comme la vérité du corps, de l'agir, du sentir et du dire⁹⁰⁴ qui s'oppose à la vérité, au sens logique, que nous retrouvons dans les sciences. Dès lors, la signification de la santé ne se réduit pas à une comptabilité, à un calcul qui se prêterait à une gestion. Comme le remarque Gadamer, les êtres humains ne peuvent pas créer la santé. Nous ajoutons que c'est la santé qui est créatrice. C'est dans cette activité de créativité que nous retrouvons sa signification de vérité: une expérience d'intégration à une totalité ouverte par le mouvement auto-référential qui se déploie entre le pôle mimétique et le pôle expressif.

De plus, la maladie c'est beaucoup plus qu'un obstacle qui nous empêcherait de fonctionner.

⁹⁰³ Thomas d'Aquin, Somme Théologique, I, q. 16, a. I, ad 3.

⁹⁰⁴ Georges Canguilhem, La santé. Concept vulgaire et Questions philosophiques, Toulouse, Sables, 1990..

La maladie, c'est une question⁹⁰⁵. La question du «pourquoi moi?». Ce n'est pas le corps qui est malade, c'est le sujet entier qui se plaint comme Job. La maladie est beaucoup plus qu'une douleur qui s'expliquerait organiquement (*disease*), elle est une souffrance qui cherche à se dire (*illness*). Donc, la maladie n'est pas seulement une négativité. Elle possède aussi un aspect positif dans la mesure où elle peut réintroduire la subjectivité à partir d'une réflexion sur qui nous sommes.

Nous avons vu qu'à chaque fois qu'il y a auto-référentialité, plus précisément, à chaque fois que les deux pôles de la subjectivité se rencontrent, dialoguent, s'unissent et créent, advient le bonheur, l'euphorie. Le retour auto-référentiale de la subjectivité sur elle-même, qui est le dynamisme propre de la subjectivité, assure le bonheur. Le bonheur ne provient pas de l'extérieur, mais de l'accomplissement de l'activité même de la subjectivité qui est de créer. Ce qui est dit du bonheur peut être dit de la santé, car celle-ci est aussi une activité auto-référentiale. Bonheur et santé entrent en résonance. Emerson dit: «Toutes choses saines ont un caractère aimable» et que «la santé est une disposition agréable»⁹⁰⁶. Mais il faut bien voir que le bonheur comme la santé n'est pas un état stable ou un objet à posséder. La santé est un processus. Le processus même de la créativité. Donc la santé n'est pas ce qui ne fait que se rajouter au processus. Ce que Aristote dit du plaisir peut être dit de la santé. La santé achève l'acte de création. Elle est une sorte de fin survenue par surcroît⁹⁰⁷. Si Aristote définit le plaisir «comme une activité de la manière d'être qui est selon la nature»⁹⁰⁸ nous voudrions alors définir la santé comme une activité de la manière d'être qui est selon la subjectivité créatrice. La joie, le plaisir, le bonheur et, nous ajoutons, la santé «est seulement un

⁹⁰⁵ *Der Philosoph behandelt eine Krankheit wie eine Frage* répondrait Freud à Wittgenstein qui écrivait *Der Philosoph behandelt eine Frage wie eine Krankheit*. Cf. Paul-Laurent Assoun, Freud et Wittgenstein, Paris, PUF, Quadrige, 1988, p. 18.

⁹⁰⁶ Emerson, Pages choisies, Paris, Éditions Astra, Paris, 1976, p. 79.

⁹⁰⁷ Aristote, Éthique à Nicomaque, X, 4, 32.

⁹⁰⁸ Ibid., VII, 13, 14.

phénomène accompagnateur»⁹⁰⁹ qui témoigne de l'entrelacement amoureux du pôle mimétique et du pôle expressif formant ainsi une unité. Comme le remarque Paul Chamberland dans son livre *Un livre de morale*, «[ê]tre en santé, ce n'est pas maintenir un état stable, arrêté, c'est de *devenir toujours davantage*. La santé est un mode d'être évolutif, 'transformatif'»⁹¹⁰. Par conséquent, «[l]a guérison ne rétablit pas un état antérieur, une formation d'équilibre stable. Cette conception est incompatible avec le devenir, la voie évolutive propre à la complexité vivante»⁹¹¹.

Puisque le sujet n'est pas une chose, mais un processus relationnel entre le pôle mimétique et le pôle expressif et ses modes d'apparition, et comme le dit Rogers, l'humain obtient plus de satisfaction à être un processus plutôt qu'un produit. L'humain n'est pas une entité fixe, mais un processus en devenir⁹¹². Le sujet n'est pas une catégorie fermée et intransitive. La subjectivité est un système fluide constitué par chacun de ses modes d'apparition enracinés dans des distances culturelles et temporelles. Par conséquent, dans un système médical qui voudrait être congruent avec ces prémices, le médecin ne doit pas commencer par examiner une personne qui serait le porteur d'une maladie ou d'un diagnostic, mais par observer le jeu dynamique des modes de la subjectivité dans le processus de la créativité qui les anime. Bref, le sujet est un champ, un vide, dans lequel se disputent ou s'échangent différents éléments. Il est un champ de désir ou un jeu d'interaction. Par conséquent, la santé est un parcours, et non une destination. La santé est le déploiement de la créativité dans l'humain, la manifestation du jeu du silence et de l'écoute qui fait tourner l'auto-référentialité.

Chaque fois qu'il y a auto-référentialité, il y a bonheur, réussite. Et c'est là que réside le

⁹⁰⁹ Robert Spaemann, *Notions fondamentales de morale*, Paris, Flammarion, Champs, 1999, p. 35.

⁹¹⁰ Paul Chamberland, *Un livre de morale*, Montréal, l'Hexagone, 1989, p. 95.

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 98-99.

⁹¹² Carl Rogers, *On Becoming a Person*, Boston, Houghton Mifflin Compagny, 1961, p. 122.

danger ou le risque le plus grand pour le sujet: s'identifier à ce moment de jouissance. En s'identifiant à ce temps de gloire, le sujet se coupe du processus ou de la mise en oeuvre de ce qu'il est lui-même: un être de mouvement qui lie les pôles contraires à même son mouvement. Ainsi survient la maladie. Sur cela, Heidegger a écrit des choses intéressantes qui peuvent nous permettre une meilleure compréhension. «La disjointure, *Un-fuge*, consiste en ceci que ce qui, chaque fois, séjourne pour un temps, cherche à se raidir sur le séjour, au sens de la pure persistance dans la durée. Pensé à partir de l'ajointement du séjour, le séjour qui ne veut pas démordre de son jour est l'insurrection dans la pure et simple durée»⁹¹³. Si nous avons défini auparavant la santé comme un mouvement, il est facile par opposition de dégager la maladie comme un raidissement. En outre, nous y reviendrons, il est aussi possible de concevoir, à la lumière de ce passage de Heidegger, l'acharnement thérapeutique comme une persistance et le refus de mourir comme une insurrection. «Par cette insubordination du séjour, le séjournant transitoire insiste sur sa persistance. Le présent se déploie alors sans, et contre l'ajointement du séjour»⁹¹⁴. Autrement dit, malgré son succès, le mouvement auto-référentiel doit demeurer un mouvement. Il faut faire la distinction entre persister ou insister et devenir ou changer selon le mouvement qui nous anime. Persister, c'est continuer quelque chose qui n'est plus, tandis que devenir, c'est changer selon le mouvement de la création. Encore Heidegger: «Le présent en son séjour transitoire est présent dans la mesure où il séjourne, et, séjournant, devient et périt, s'acquittant ainsi de l'ajointement du passage entre provenance et déclin. S'acquitter à chaque fois transitoirement de cette transition est la bonne constance du présent»⁹¹⁵. Le sujet malade est investi par un non-temps: un temps figé dans l'excès de mémoire ou un temps qui ne fait que passer dans l'oubli.

Pour qu'il y ait mouvement de conversion du pôle mimétique au pôle expressif et de celui-ci

⁹¹³ M. Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, Paris, Gallimard, 1962, p. 429; GA 5, p. 356.

⁹¹⁴ Ibid.

⁹¹⁵ Ibid., p. 430; GA 5, p. 357.

à celui-là, il faut une expérience de renoncement, de non-identification ou de détachement. Le renoncement est la marque du mouvement auto-référential qui ne vise pas l'identification d'un pôle, mais le pose dans son manque, dans sa négation. Daniel Sibony: «Paradoxe de l'origine: *il nous faut une origine à perdre*; elle est nécessaire, et elle est vouée à être perdue. Il nous faut une origine à quitter, une d'où l'on puisse *partir*, et si on l'a, le danger est d'y *rester*, de trop en jouir, de s'y perdre, de se fasciner devant elle, de s'enfoncer en elle en croyant la creuser, et de s'abîmer dans son vide»⁹¹⁶. C'est comme si la santé advenait sur le fond d'une expérience de la mort. La mort est une condition de la vie. «Vouloir préserver à tout prix les écosystèmes, vouloir préserver à tout prix les équilibres, n'est pas forcément une bonne chose... [car] la nature elle-même tue»⁹¹⁷. On pourrait dire alors que le sujet malade est investi par un non-temps, par une métaphore unique et centrale (Derrida)⁹¹⁸. La maladie se caractérise par l'idiome, l'événement singulier sans lien avec la totalité. Cela nous donne l'idiotie. Alexandre Jardin dans son roman *Autobiographie d'un amour*, écrit: «Octave était convaincu que le Mal, l'oeuvre tenace de Lucifer, est d'enfermer à leur insu les hommes et les femmes dans une image de soi stable, nécessairement mortifère puisque cristallisée sur un moi déjà définitif qui empêche d'être toutes les figures de soi-même, de devenir»⁹¹⁹. Autrement dit, il n'y a pas moyen de faire autrement, il n'y a pas d'autres possibilités de vie, d'autres alternatives. La maladie devient l'immobilisation du devenir, la réification, l'identification aux fruits de l'arbre, aux résultats de l'action, aux images et aux mots, de sorte que l'être humain devient étranger à sa propre vie, au mouvement auto-référential. Par conséquent, «[l]a santé ne se 'conserve' qu'en surmontant le fixe de la maladie»⁹²⁰.

⁹¹⁶ Daniel Sibony, *Entre-deux. L'origine en partage*, p. 31.

⁹¹⁷ Alice Chalanset, *Les sources de l'écologie*, Saint-Sébastien-sur-Loire, Éditions Pleins Feux, 1997, p. 63 et 65.

⁹¹⁸ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Éd. Minuit, 1972, p. 320.

⁹¹⁹ Alexandre Jardin, *Autobiographie d'un amour*, Paris, Gallimard, 1999, p. 121.

⁹²⁰ Paul Chamberland, *Ibid.*, p. 99.

La maladie c'est tout ou rien. Déjà à la Renaissance, on faisait la distinction entre l'homme-cruche ou l'Éventé et l'homme de verre ou l'Inspiré que Descartes reprendra à son compte pour souligner la maladie ou la folie comme étant une coupure dans l'union substantielle. Cyrulnik en s'inspirant de Durkheim⁹²¹ parle d'anomie, d'un ordre unique ou du chaos⁹²². Et Malherbe va dans le même sens lorsqu'il énonce le jeu entre l'hyponomie et l'hypernomie. «Ce sont les phénomènes désignés par les hypo- et hyper- qui composent les noms de tant de maladies»⁹²³. Comme l'a dit Aristote à propos du gouvernement, à l'exception du meilleur gouvernement, «tous les autres périssent par suite ou du relâchement, ou de la tension portée à l'extrême»⁹²⁴.

Dans l'ordre de l'hyponomie, on pourrait dire que l'être humain ne fait que passer comme le temps chez Aristote, au lieu d'advenir comme le temps chez Heidegger. C'est «accepter l'idéologie du changement continu»⁹²⁵ qui caractérise la postmodernité. Dans la postmodernité le sujet est un sujet errant au gré du vent, une girouette, une marionnette sans ancrage, toujours à la dérive. Il est un sujet d'agitation tandis que le sujet auto-référentiel est un sujet de repos. Tous les deux sont caractérisés par le mouvement, sauf que celui-là est déterminé par un mouvement agité, et celui-ci par un mouvement auto-référentiel. L'un est toujours en quête d'identification et l'autre de non-identification. L'un est toujours en train de changer d'identité et l'autre est constamment le même, c'est-à-dire soi, c'est-à-dire rien. L'un s'identifie à l'objet de sa pensée et l'autre au processus même qui sous-tend sa pensée, plus précisément au lieu originaire de la pensée qui est le silence ou le vide.

⁹²¹ Boris Cyrulnik, Les Nourritures affectives, p. 143.

⁹²² Ibid., p. 150.

⁹²³ J.-F. Malherbe, Autonomie et prévention, Montréal, Fides, 1994, p. 19.

⁹²⁴ Aristote, Rhétorique, 1360 a.

⁹²⁵ Michel Houellebecq, Les particules élémentaires, Paris, Flammarion, 1998, p. 210.

Ce qui caractérise le sujet postmoderne est l'idéal du *no boundaries*, la recherche d'un lieu «sans frontière», un lieu du *far west*. À l'opposé, ce qui forme le sujet auto-référential, c'est que celui-ci reconnaît les limites inhérentes à chaque lieu. Pour lui, il n'y a pas de lieu illimité. Il n'y a que des lieux limites. Par conséquent, la liberté consiste dans la non-identification à un lieu tout en y vivant avec enthousiasme. Ainsi, ce sujet se situe davantage dans un entre-lieux qui n'a pas de lieu.

Le drame du sujet postmoderne est de chercher l'illimité dans un lieu précis et/ou dans une consommation de lieux l'un après l'autre comme des touristes. Le sujet auto-référential est celui qui témoigne des lieux en laissant être ces lieux là où ils sont dans leur propre état. Pour lui, il n'y a pas d'*Eldorado* sinon sa propre expérience de témoigner du changement.

L'illimité n'existe qu'à partir de la limite. L'illimité c'est la transgression de la limite de sorte que l'illimité s'enracine ou s'appuie sur la limite. La limite est le fond (ou le fondement) sur quoi il devient possible de prendre son élan, d'ex-ister, d'aller hors de soi. D'une limite, nous sautons pour atterrir sur une autre limite. C'est ce jeu de saut qui dessine la totalité, une totalité en mouvement, c'est-à-dire toujours dynamisée. Donc cette totalité n'est pas synthétique, mais marquée par l'incomplétude. Se faisant, les limites ne sont pas là pour nous enfermer, mais pour servir d'appui pour avancer plus loin⁹²⁶. Ce qu'il faut éviter, c'est, d'une part, un mouvement ou du changement échevelé et, d'autre part, une totalité sclérosée comme une «prison heureuse»⁹²⁷.

Dans l'ordre de l'hypernomie, la maladie ou «la démence...c'est l'envahissement totalitaire et monopolisant par un facteur dominant»⁹²⁸. Freud qui conçoit l'appareil psychique en termes

⁹²⁶ Michel Maffesoli, Du nomadisme. Vagabondages initiatiques, p. 76.

⁹²⁷ Ibid., p. 75.

⁹²⁸ Gilbert Durand, Science de l'homme et tradition. «Le nouvel esprit anthropologique», Paris, Albin Michel, 1996, p. 230.

énergétiques voit dans la maladie le mouvement des énergies bridé, bloqué et déséquilibré. Lorsque le mouvement des énergies se bloque, se fixe ou se concentre apparaissent des phénomènes pathologiques et la souffrance qui accompagne ces phénomènes. La maladie comme la douleur indique que le sujet est envahit par un seul élément de la totalité. Lorsqu'une seule partie de la totalité occupe tout l'espace, la maladie et la douleur s'installent. La maladie commence avec la spécialisation, la concentration, l'abstraction. Nous assistons à un appauvrissement du monde. En fait, la maladie nous sépare du monde⁹²⁹. À vouloir persister et jouir d'un seul moment heureux et désirer en faire une hypostase, une divinité, nous tombons malade. C'est manquer de modération, de non-identification, de distance nécessaire pour qu'advienne le mouvement de créativité, la santé. Platon dans le *Banquet* nous exhorte à la modération malgré la difficulté de régler les désirs. Sinon c'est la maladie qui nous guette⁹³⁰. Il sera aisé par la suite pour les stoïciens de voir dans les passions la source des maladies dans la mesure où elles sont liées à une erreur de jugement concernant le bon dosage des passions. Dès lors, il n'y a pas de santé sans un travail sur soi, sans une discipline de détachement. Il ne s'agit pas de ne pas vivre le plaisir rattaché aux passions, mais de ne pas s'immobiliser en elles. Sinon, elles deviennent une obsession, une fixation. S'installe alors une compulsion à la répétition de l'identique. S'aménage le *même* au détriment du *soi* créatif.

L'erreur de jugement ou la maladie réside dans la fidélité devenue obsession à des récits, à des jugements trop rigides et qu'on refuse d'assouplir en fonction du devenir de l'expérience. La maladie devient le durcissement d'une position, d'une hypothèse. C'est mettre fin au processus dialectique du dépassement, du devenir. C'est vivre dans l'imaginaire (Lacan), dans une fiction coupée du réel de l'expérience. Il n'y a de réel (absolu) que dans l'expérience du devenir (relatif). Nous prenons conscience de ce devenir relatif que lorsque nous l'intégrons à la totalité mouvante. La maladie c'est la fixation à des expériences qui nous ont réussi dans le

⁹²⁹ M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, p. 145.

⁹³⁰ Platon, Phèdre, 187 e.

passé, mais qui justement sont passées, qui ne sont plus, qui ne sont plus d'actualités, qui ne sont plus des expériences. Le rôle du médecin-philosophe sera justement de restituer, non pas l'expérience passée et cristallisée, mais les conditions nécessaires de toutes expériences futures. Mettre en place les conditions nécessaires pour que se fasse l'expérience de l'humain, voilà la responsabilité du médecin-philosophe. Celui-ci est responsable des générations futures, des expériences futures. Pour ce faire, nous devons commencer par ouvrir toutes nos expériences, faire en sorte qu'en aucun cas nos expériences se ferment sur elles-mêmes. Seul une expérience qui ne se cristallise pas, peut permettre à une future génération d'expériences de se réaliser. Dès lors, le médecin-philosophe montrera que toute expérience est avant tout un mouvement, une extase, un uni-vers, une totalité en mouvement, un processus créatif.

La créativité coupée de son élan se transforme en Kitsch. Elle met en valeur seulement ce que l'on connaît déjà (le pôle mimétique), sans ouverture sur quelque chose d'autre. Elle ne fait que confirmer ce qui nous est familier au lieu de nous changer. *«Man hört heraus, was man schon weiß. Man will gar nicht anderes hören, man genießt diese Begegnung als eine, die einen nicht umstößt, sondern auf eine welke Weise beständig»*⁹³¹. Comme le dit si bien Merleau-Ponty, «la position absolue d'un seul objet est la mort de la conscience, puisqu'elle fige toute l'expérience comme un cristal»⁹³², rendant par le fait même le sujet cristallin, transparent et clair. Paradoxalement, Descartes a bien vu que cette clarté, si elle est performante dans l'ordre de la connaissance objective, elle est une folie si nous devons en faire un critère dans notre manière de vivre.

Descartes nous enseigne que la folie est le défaut de l'incarnation, l'imparfaite fusion de l'âme avec le corps. La mélancolie devient alors le trouble d'une âme qui ne sait plus reconnaître son corps. À défaut de vivre dans un corps, l'homme malade se prend pour un ange, et devient sur

⁹³¹ H.G. Gadamer, *Die Aktualität des Schönen* in *GW* 8, p. 141-142; trad., *L'actualité du Beau*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1992.

⁹³² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 86.

le coup une bête. Pour guérir de ce mal de la mélancolie, Descartes, en se donnant lui-même en exemple, prescrit à la princesse Élisabeth dans une lettre datée du 28 juin 1643, d'employer «fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination, et fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul, et que j'ai donné tout le reste de mon temps au relâchement des sens et au repos de l'esprit»⁹³³. C'est pourquoi dans une autre missive datée de mai ou juin 1645, Descartes conseille à la princesse de «s'occuper qu'à imiter ceux qui, en regardant la verdure d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau, et telles choses qui ne requièrent aucune attention, se persuadent qu'ils ne pensent à rien. Ce qui n'est pas perdre le temps, mais le bien employer»⁹³⁴. Le sentiment esthétique est l'acte propre d'une âme incorporée. Comme le dit Descartes au marquis de Newcastle en mars ou avril 1648, c'est dans «l'usage des passions» qu'il met «toute la douceur et la félicité de cette vie»⁹³⁵. La guérison vient de l'union du corps et de l'âme. Mais cette union substantielle, évidente pour le sentiment, demeure incompréhensible pour l'entendement. Cependant, il ne faudrait pas croire qu'il serait suffisant que l'âme raisonnable «soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire», il faut «qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui, pour... composer un vrai homme»⁹³⁶. Pour que s'épanouisse le sentiment de notre humanité, il faut avoir des sensations, il faut faire l'expérience de la pesanteur qui exprime confusément le sentiment intime de l'union substantielle. Donc, il faut entretenir une relation intime avec son corps et non pas une relation d'extériorité. Le sentiment de l'union substantielle, seule capable de donner à l'homme son équilibre moral, ne saurait se dire avec clarté et distinction. La sagesse morale prend paradoxalement appui sur le sentiment de l'inconnaissable. La guérison provient d'une idée confuse de l'imagination. Alors, la pratique de la philosophie ou de la sagesse, donc de la morale, pour Descartes, n'est pas une pratique farouche et sauvage, mais

⁹³³ R. Descartes, *Oeuvres et lettres*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1953, p. 1159.

⁹³⁴ *Ibid.*, p. 1187.

⁹³⁵ *Ibid.*, p. 1299.

⁹³⁶ R. Descartes, *Discours de la méthode*, V in *Oeuvres et lettres*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1953, p. 166.

une pratique pour rétablir la qualité occulte (la pesanteur de l'union substantielle) dans sa vérité métaphysique. Ainsi, avec Descartes dans son souci de juste équilibre, nous voyons qu'il y a co-appartenance entre la subjectivité, la santé et l'éthique.

L'idée que la santé est remplie de sagesse et que c'est faire usage de sagesse que de se conformer à la santé, forme le fil conducteur du livre de Gadamer, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*⁹³⁷. Lorsqu'on traduit le livre de la façon suivante, *Philosophie de la santé*, on met certainement en évidence ce fil conducteur surtout lorsqu'on prend en compte autant le génitif subjectif que le génitif objectif. Mais lorsqu'on traduit le titre de cette façon, on jette dans l'oubli le caractère énigmatique de la santé dans la mesure où la santé n'est pas tant quelque chose de caché qu'une question; quelque chose d'incompréhensible. C'est une question d'équilibre et de juste mesure qui, tout en prenant en compte la totalité de l'être humain, ne se donne pas une fois pour toute, mais dans un acte herméneutique relancé continuellement en raison du caractère temporel de l'existence et de notre finitude.

De par sa nature propre, la science moderne est coupée du contexte pratique auquel elle s'applique. En raison du dualisme méthodique préconisé depuis Descartes, de cette scission entre l'abstrait et le concret surgissent des difficultés et/ou des illusions. Et ceci est encore plus évident dans la pratique médicale. En raison de cet état, la pratique médicale, qui provient du modèle scientifique, ignore le contexte global de la santé et sa finalité. Par conséquent, le médecin qui veut prendre en compte la globalité de la santé doit faire appel à sa compréhension qui est un exercice herméneutique et doit subordonner ses connaissances scientifiques à des fins pratiques pour l'émergence de la santé et non sa création à partir d'un modèle de réduction ou d'une performance technique. Donc, l'art de soigner ne consiste pas à fabriquer la santé tel que la science moderne et médicale pense le faire, mais à se retirer devant l'émergence de la santé conçue comme étant un équilibre des éléments interactifs.

⁹³⁷ H.G. Gadamer, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993; trad. *Philosophie de la santé*, Paris, Grasset-Mollat, 1998.

Ce qui est supposé émerger à partir de l'exercice médical est simplement la santé, ce qui veut dire, la nature elle-même. Ce n'est pas un art qui implique l'invention ou la planification de quelque chose de nouveau, de quelque chose qui n'existerait déjà pas comme tel et que quelqu'un pourrait produire. Au contraire, dès le début, c'est un genre particulier de faire et de produire qui ne produit rien de lui-même et qui ne possède aucun matériel à partir duquel il pourrait produire quelque chose. Le praticien expert en cet art s'insère lui-même complètement à l'intérieur du processus de la nature dans la mesure où il recherche à restaurer le processus perturbé, et à faire ainsi que l'art puisse disparaître une fois que l'équilibre naturel de la santé a été retrouvé.

Bref, Gadamer se sert du concept d'équilibre ou d'ἰσονομία, qui joue un rôle majeur chez Hippocrate et chez Alcmeon, pour mieux saisir ce qu'est la santé. Nous répétons. La santé est l'ordre équilibré des événements interactifs, tandis que la maladie résulte «au contraire de la *monarchia* d'un élément sur les autres, car la domination exclusive d'un élément particulier est destructive»⁹³⁸. Mais pour qu'il y ait une expérience de l'équilibre, il faut faire l'effort de relâcher son emprise justement dans le but de permettre à l'équilibre de jouer, *einspielen*, car cet équilibre de la santé en est un de fluctuant. Alors, la perte de l'équilibre affecte la totalité de la personne dans ses rapports au monde.

La question demeure. Qu'est-ce que la santé? Mais pour pouvoir répondre, malgré la primauté ontologique de la santé, il faut donner une primauté méthodologique à la maladie, car la maladie nous rend conscient de notre nature corporelle en créant une perturbation dans ce qui normalement est libre de perturbation et qui échappe à notre attention. La maladie s'impose à nous comme quelque chose de menaçant et que nous cherchons à nous débarrasser. La maladie s'offre à l'être humain comme un objet qui offre une résistance à nos impulsions naturelles. La maladie est quelque chose qui s'oppose et qui s'impose à nous. De là, la propension pour l'être humain d'objectiver la maladie, donc d'en faire une science objective.

⁹³⁸ J.-P. Vernant, Les origines de la pensée grecque, Paris, PUF, 1962, p. 125.

Contrairement à la maladie, la santé n'est pas quelque chose qui se montre à travers une investigation, mais elle est plutôt quelque chose qui se manifeste précisément en échappant à notre attention. Autrement dit, ce n'est pas quelque chose qui demande ou invite une attention permanente. Dès lors, la santé ne peut pas être mesurée à l'aide de standard. Elle est une condition d'un accord intérieur, d'harmonie avec soi-même. C'est pour cette raison que cela demeure toujours significatif de demander au patient s'il se sent malade même si la santé n'est pas une condition qu'on sent en soi d'une manière introspective. D'une certaine manière, la santé ce n'est rien. Ce n'est pas objectivable. C'est la raison pour laquelle il a été facile pour Leriche de définir la santé comme «la vie dans le silence des organes». Ce faisant, la santé se caractérise davantage par une absence d'expérience. Si Gadamer parle du caractère énigmatique de la santé, il faut lire l'énigme comme «le surcroît d'évidence»⁹³⁹, comme ce qui se tient si près de nous qu'on en oublie la présence. La santé, ça va tellement de soi, qu'on passe outre.

En dépit de son caractère caché, la santé se manifeste dans un sentiment de bien-être, dans un sentiment d'ouverture aux choses nouvelles. La santé, au lieu d'être une absence, est une présence qui s'expérimente dans le silence. La santé est une condition d'être impliqué, d'être dans le monde, d'être ensemble avec les autres êtres humains, de pouvoir accomplir joyeusement les tâches de la vie. La santé comme la vérité chez Gadamer est une expérience d'intégration à une totalité. Ainsi, ce qui constitue la santé c'est le rythme de la vie, un processus permanent dans lequel l'équilibre se rétablit.

Entre la subjectivité, la santé et la vérité il y a identité. Ils sont le même. Avec Gadamer nous avons vu que la santé se caractérise par un rapport qui n'est pas un rapport épistémologique, un rapport de possession et de domination dans lequel le monde se présenterait comme un objet et une source d'information, mais se montre plutôt comme une réjouissance et une expérience qui nous transforme. La santé est une relation vivante. D'ailleurs, le mot santé

⁹³⁹ Yves Bonnefoy, La vie errante, p. 110.

dérive du grec *ὕγεια*, signifiant «bien en vie». La santé ne ressemble en rien à un objet utilitaire. La santé, c'est la capacité d'être créatif, d'agir en répondant au monde. La santé, c'est ce qui rend la vie plus intense. Elle rend notre rapport au monde plus jouissant sans pour autant être plus performant. À cause de ce qui précède, nous pouvons affirmer que notre relation au monde se doit d'être une relation de joie, et non pas d'effort. Par conséquent, la santé comme l'art et la nature chez Kant, est une finalité sans but. Elle est là, sans raison.

6.2 La santé selon les modes de la subjectivité

L'expérience de la santé est l'expérience de l'auto-référentialité qui se traduit par la joie, la plénitude. Cette expérience de la santé ou de la joie, nous la retrouvons dans chacun des modes de la subjectivité qui nous ouvrent sur la totalité en mouvement, ce qu'est la créativité. Pour que la subjectivité soit en bonne santé, c'est-à-dire créative, il faut que le corps comme tous les autres modes de la subjectivité soient en santé. Déjà Aristote avait bien pris soin de montrer que «la nature humaine ne se suffit pas pleinement à elle-même pour l'exercice de la contemplation, mais [qu']il faut aussi que le corps soit en bonne santé»⁹⁴⁰. Ces quatre modes de la subjectivité ne doivent pas être réduits à un modèle technologique et scientifique où le corps serait réduit à l'anatomique, l'agir à l'efficacité, le sentir au simple plaisir, le dire à la communication d'information. Au contraire, ces modes sont chacun des extases qui nous décentrent, des mouvements d'ouverture sur l'extérieur et sur autrui. Nous voudrions nous servir de chacun des modes pour mieux illustrer ce que c'est être en santé. La question est la suivante: qu'est-ce que la santé selon le contexte des modes de la subjectivité?

6.2.1 Selon le corps

Au niveau matériel de la subjectivité, traditionnellement, la santé consistait dans l'absence de

⁹⁴⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1153 b18-19; 1178 b 34-35.

maladie ou dans l'absence de symptômes. Nous affirmons qu'il est nettement insuffisant de définir la santé de cette manière. Ce qui caractérise le plus l'être humain est peut-être le souci qu'il porte à la santé de son corps, qui est également la santé de tout son être. Ce souci de soi s'enracine dans le corps lui-même, car notre corps est habité et animé par une visée, par la visée de la santé que nous définissons comme étant une atmosphère joyeuse. Notre corps est le lieu de la santé. Et c'est notre relation à ce lieu qui déterminera le type de santé que nous aurons, pour ne pas dire de subjectivité.

Si depuis Descartes, qui caractérise le paradigme de la modernité, notre relation au monde en est une de non-habitation, maintenant nous proposons une relation d'habitation. En fait, il semble que chez Descartes, du moins selon l'interprétation que l'on en fait dans les manuels de l'histoire de la philosophie, que le corps soit muet. Nous désirons montrer que le corps comme la nature n'est pas muet, mais parlant et langagier. Ce qui domine dans une relation de non-habitation est l'oubli de la santé, ou plus exactement, c'est privilégier une santé strictement organique et pragmatique laissant dans l'ombre la santé en tant que joie et expérience d'intégration. Alors qu'une relation authentique, qui est une relation d'habitation, sera une relation qui laissera venir à son corps, à soi, cette atmosphère joyeuse. Notre tâche consistera à mettre à jour le phénomène du corps dans son essence qu'est la santé en tant qu'atmosphère joyeuse, en tant que corps habité. Un corps habité se traduit, selon l'expression de Levinas, par une expérience de jouissance. La visée de la santé devient ainsi le fondement de notre corps⁹⁴¹ et de notre subjectivité.

Nous constatons qu'avec le phénomène de la santé, il y a un tournant, dans la mesure où ce n'est plus le corps qui est le lieu de la santé, mais que c'est la santé qui devient le lieu propre du corps. Ceci implique que le corps, avant même d'habiter le monde, cherche à habiter une atmosphère joyeuse. Notre détermination originaire est la santé comme étant une expérience

⁹⁴¹ Comme le remarque Aristote, «La qualité principale du corps, c'est la santé» in Rhétorique 1361 b.

d'intégration dans laquelle les deux pôles du mouvement auto-référentiel de la créativité se joignent pour former une totalité (une identité, une configuration) dans la jouissance. Le corps habite la santé et est habité par la santé. La santé est placée comme objet, comme une extériorité, mais aussi comme sujet, comme une intériorité. La santé comme atmosphère joyeuse ne désire qu'elle-même. Elle ne fait que répondre à son propre appel. Ce cercle ontologique et herméneutique du caractère auto-référentiel de la santé montre que le corps et la santé sont tour à tour sujet et objet de l'attention.

La condition pour entendre l'appel de la santé est le silence. Yves Bonnefoy dans *Remarques sur le dessin* dit: «La personne ne peut se retrouver en continuité intime, profonde, avec son corps qu'en faisant en soi le silence»⁹⁴². Seul le silence dans notre corps peut laisser advenir à soi le bruit de l'atmosphère joyeuse. Par conséquent, ce silence, il ne faut pas l'entendre, c'est-à-dire comprendre, comme une expérience qui nous permettrait de ne pas porter notre attention sur son propre corps, mais comme une plénitude. Dans le silence, ça parle. Et très fort. C'est l'atmosphère joyeuse ou la jouissance d'être présent au monde qui chante. La santé, c'est ainsi l'objet retrouvé. Plus précisément, c'est retrouver le processus de la créativité. Le corps établi dans le silence se fait mémoire: la mémoire du paradis perdu, de ce temps de réjouissance où les deux pôles du mouvement auto-référentiel de la totalité s'unissent pour que la totalité puisse prendre de l'expansion.

À partir de là, nous voyons que le corps n'est pas une imitation qui se réglerait sur une force initiale comme chez Descartes, mais l'expression d'un appel à la jouissance entendu dans le silence des organes. Ceci étant dit, notre relation à notre corps n'est pas une relation mécanique et muette, ni une relation d'exploitation et de colonisation, mais une relation amoureuse d'habitation médiatisée par le langage en tant que récit mettant l'universalité d'une visée globale dans le jeu interactif d'une herméneutique. À partir de ses récits, le sujet se

⁹⁴² Y. Bonnefoy, *op. cit.*, p. 199.

donne des types d'expériences que le corps métabolise. Par conséquent, la santé devient l'expression d'une expérience langagière, et non le symptôme d'un simple équilibre organique et psychique. De cet état de fait, le corps devient une construction sociale, intersubjective et langagière. Dit autrement, «les organes internes peuvent être influencés par les attitudes psychiques»⁹⁴³. Karl Popper, qui défend une forme d'interactionnisme psychophysique, a montré que le monde des produits de l'esprit humain, le monde 3, que sont la culture comme raconter des histoires ou former des théories influent sur les choses du monde de la matière physique, le monde 1, par le biais de monde des vécus conscients, le monde 2⁹⁴⁴.

Ainsi, il n'y a pas de dualité entre le sujet, le corps, le langage et, nous verrons bientôt, tous les autres modes de la subjectivité. Au contraire, la dualité s'installe à partir de la maladie. En fait, la dualité est la maladie, de sorte que, ce qu'il faut soigner, ce n'est pas tant la maladie que le malade⁹⁴⁵, c'est-à-dire la dualité qui s'est implantée dans l'existence. Selon Merleau-Ponty, si l'âme «ne dispose d'aucun moyen d'expression.... [elle] cesse bientôt d'être *quoi que ce soit*»⁹⁴⁶. Ceci implique qu'un corps qui perd son sens devient une «masse physico-chimique». À titre d'exemple, prenons le cas du vieillard qui est réduit à son corps, et qui par conséquent n'est plus le sujet de son corps comme de son histoire. «Le vieillissement, en terme occidental, marque la réduction progressive au corps, une sorte d'asservissement à une dualité qui oppose le sujet à son corps et le rend sous la dépendance de ce dernier. La maladie, la douleur sont d'autres exemples....»⁹⁴⁷ de notre asservissement au monde physique. «Notre corps est plus que ses possibilités sensorielles.... car ce qui décide de son degré de vitalité ce ne sont pas ses

⁹⁴³ Paul Schilder, L'image du corps, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1968, p. 202.

⁹⁴⁴ Karl Popper, Toute vie est résolution de problèmes. Questions autour de la connaissance de la nature, Arles, Actes Sud, 1997.

⁹⁴⁵ François Dagognet, Pour une philosophie de la maladie, Paris, Textuel, 1996.

⁹⁴⁶ M. Merleau-Ponty, La structure du comportement, p. 226.

⁹⁴⁷ David Le Breton, Anthropologie du corps et modernité.

sens, mais son intérêt pour le monde. Pour celui qui est malade, par exemple, le monde perd sa physionomie, parce que le dialogue entre le corps et le monde... s'épuise ou s'interrompt»⁹⁴⁸.

Nous avons vu auparavant que, souvent, la santé se manifeste dans le silence. Il en va de même pour le corps. Un corps sain, loin d'être présent d'une façon consistante à notre conscience, se remarque surtout par son absence, son retrait. Canguilhem définit à cet égard la santé comme «l'inconscience où le sujet est de son corps»⁹⁴⁹. D'ailleurs, Drew Leder en a fait le titre de son livre; *The Absent Body*. Avec la maladie, le corps s'impose à la conscience du sujet. Le corps est perçu, mais perçu comme un étranger, un intrus⁹⁵⁰. David Le Breton: «Le corps ne transparait vraiment à la conscience de l'homme occidental que dans les seuls moments de crise, d'excès: douleur, fatigue, blessure, impossibilité physique d'accomplir tel acte», autrement dit, «il n'existe à la conscience du sujet que dans les seuls moments où il cesse de remplir ses fonctions habituelles»⁹⁵¹. Ces moments de crise possèdent la caractéristique de rétrécir le champ d'action du sujet, et par le fait même font apparaître toutes les possibilités du corps.

Nous pouvons nous servir du concept de *Vorhandenheit* et *Zuhandenheit* tel qu'utilisé par Heidegger pour mieux saisir l'impact de la maladie sur un corps à la fois absent et présent. Avec le concept de *Zuhandenheit*, Heidegger montre que l'util, *das Zeug*, ici, en l'occurrence, le corps, «se rencontre immédiatement sans être toutefois saisi thématiquement»⁹⁵². Notre corps est «fait pour». Dans ce «fait pour», il s'oublie. «La particularité de ce qui est

⁹⁴⁸ U. Galimberti, Les raisons du corps.

⁹⁴⁹ Tiré de David Le Breton, Ibid., p. 126.

⁹⁵⁰ Drew Leder, The Absent Body, Chicago, Chicago University Press, 1990, p. 91.

⁹⁵¹ David Le Breton, Ibid., p. 128.

⁹⁵² M. Heidegger, Être et temps, p. 104; GA 2, p. 68.

immédiatement utilisable est de s'effacer pour ainsi dire derrière son utilisabilité pour être justement, au sens propre du mot, utilisable»⁹⁵³. La chose-corps n'est pas fixée des yeux et, par conséquent, ne se contente pas d'apparaître⁹⁵⁴. Que la chose-corps ne réponde plus à l'emploi qu'il était destiné, et qu'elle vienne nous importuner, nous embarrasser, c'est-à-dire se mettre «en travers de la route», elle ne peut que se signaler à notre attention⁹⁵⁵ et se transforme ainsi en *Vorhandenheit*.

Il faut bien saisir que les modes de la subjectivité que sont le corps, l'agir, le sentir et le dire, exercent la fonction de médiation. Ils sont la médiation à partir de laquelle la subjectivité se reconnaît. Mais dès que les médiations deviennent pour eux-mêmes leur propre fin, elles se séparent de leur origine et de leur finalité, elles s'autonomisent, par conséquent, elles (s')aliènent au lieu de libérer l'être humain⁹⁵⁶. C'est voir dans le corps qu'un corps, un corps sans transcendance, sans au-delà, sans métaphore. C'est voir qu'un corps physique et non un corps métaphysique, un corps créateur de sens. C'est voir dans le corps qu'un phénomène qui se justifie à lui-même, fermé sur lui-même sans ouverture sur le monde. Si dans le domaine de l'esthétique cela donne l'art pour l'art, dans le domaine de la sexualité cela donne la pornographie et la prostitution. Autrement dit, le sujet en devenant étranger à soi ne peut que devenir malade. N'étant plus présent à soi-même, il est aisé pour la maladie de s'implanter.

6.2.2 Selon l'agir

Cette réification du corps, nous la retrouvons aussi au niveau de l'agir. Un agir qui devient sa propre fin devient une sorte d'affairement, d'activité désordonnée qui prend sa source dans

⁹⁵³ *Ibid.*, p. 106; *GA 2*, p. 69.

⁹⁵⁴ *Ibid.*, p. 105; *GA 2*, p. 69.

⁹⁵⁵ *Ibid.*, p. 112; *GA 2*, p. 75.

⁹⁵⁶ Denis Vasse, *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole*. Paris, Seuil, coll. Essais, 1969, p. 77.

l'autonomie de l'agir au lieu de prendre sa source dans l'existence créatrice de la subjectivité. C'est un agir pour agir. Agir pour la griserie, pour la sensation de vivre. Ces actions de touristes existent pour tuer le temps. Au contraire, l'action parfaite est portée par le désir, par le mouvement auto-référentiel de l'existence créatrice. Il n'y a d'actions saines que celles qui sont miennes, celles qui font de moi un être plus existant, et donc plus engagé dans l'action, de sorte que l'action prend sa source à même mon existence. Après avoir agi, il devrait être possible de dire, «je m'éloignai, mais après quelques pas je me retournai, pour revoir un instant encore ce lieu où je laissais tant de moi-même»⁹⁵⁷. Dès lors, il devient évident qu'une action saine qui met en oeuvre toute la créativité de la subjectivité n'est pas la simple application d'une idée. Nous voyons ainsi que lorsqu'il y a auto-référentialité ou créativité, il y a une expérience du bonheur, de la joie. L'action réussie entraîne derrière elle la joie. Descartes: «La satisfaction... qu'on acquiert de nouveau lorsqu'on a fraîchement fait quelque action qu'on pense bonne est une passion, à savoir, une espèce de joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes»⁹⁵⁸. Il serait peut-être approprié de se demander si les esclaves ne sont-ils justement pas tous ces travailleurs qui sont malheureux, qui sont aliénés dirait Marx, ces travailleurs qui sentent une dualité entre ce qu'ils sont et ce qu'ils font. Une action qui n'est pas animée par la présence de la subjectivité, d'une part, au lieu de nous libérer, nous rend malade, et d'autre part, s'affaiblit en raison de sa désincarnation. Une action, si elle n'est pas portée par une conviction profonde, ne peut que facilement rencontrer des résistances et échouer. Davantage, elle peut même créer ses propres obstacles pour ne pas avoir à agir. Bref, une action créatrice est celle qui désire fortement transformer le monde, et à bien des égards, conserver ou préserver le monde tel qu'il est, nécessite aussi une action qui n'est pas indifférente.

D'un autre côté, pour qu'une action donne de la joie, il ne faut surtout pas qu'elle tombe dans l'excès contraire, c'est-à-dire qu'elle soit forcée, non pas dans la mesure où elle serait imposée

⁹⁵⁷ Y. Bonnefoy, *La vie Errante*, p. 162.

⁹⁵⁸ R. Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 190 in *Oeuvres et lettres*, p. 784-785.

comme nous venons de voir, mais dans la mesure où l'effort pour l'exécuter serait trop grand ou démesuré. En faire trop, c'est comme en faire trop peu. Dès lors, une action réussie est une action économique, c'est-à-dire une action qui s'économise. En définitive, il faut agir sans effort. Il faut laisser-être. Mais ici, laisser-être signifie laisser jouer le jeu de la subjectivité créatrice. Lorsqu'une action est portée par le désir ou le mouvement auto-référentiel de la subjectivité créatrice, elle est une action qui ne s'empresse pas. Elle est une action qui sent qu'elle a tout son temps. Elle ne cherche donc pas à devancer le temps, d'avoir fini avant d'avoir commencé. Elle est portée par le temps. Portée par le temps, elle devient historique (Heidegger). Elle ouvre le temps. C'est ce qui en fait une action créative, donc saine et joyeuse.

Le mode de l'agir de la subjectivité est concerné par l'accomplissement de nos tâches que nous nous imposons à soi-même ou qui proviennent du rôle que nous occupons dans la société, et n'importe lequel échec à accomplir nos buts sera une expérience de la maladie si cet échec est involontaire et non pas dû à un manque d'habileté, de courage ou de persévérance. D'une manière plus positive, la santé sera une expérience de succès et d'efficacité dans l'accomplissement de nos buts pratiques. Cette santé n'est pas une expérience de notre état d'être qui serait donnée dans une introspection, mais une expérience d'absence d'obstacles et d'inconfort dans nos activités, de sorte que nous n'avons plus un rapport de domination et de contrôle envers le monde pratique, mais un rapport de spontanéité dans la mesure où nous épousons les choses, dans la mesure où les choses viennent à nous sans effort dans la joie et dans la synchronicité.

6.2.3 Selon le sentir

Mais cette joie, encore faut-il être capable d'en faire l'expérience, c'est-à-dire de l'accepter. Ceci nous conduit directement au mode du sentir. Avec le concept du mode du sentir de la subjectivité, il nous est possible de décrire, à l'intérieur d'une perspective phénoménologique,

la santé du point de vue du sujet. Afin de mieux articuler cette dimension de la subjectivité, nous nous servons de Lévinas et de son magnum opus *Totalité et Infini*. Dans son livre, Lévinas décrit la relation entre la subjectivité et le monde, entre l'intériorité et l'extériorité. Il cherche à décrire une relation métaphysique avec le monde qui ne serait pas une relation d'action ou d'activité, mais plutôt une relation de jouissance ou de «vivre de». Il faut comprendre qu'une approche pragmatique ou technocratique du monde, dans laquelle le monde est utilisé comme une ressource, doit être secondaire ou subordonnée à une relation où le sujet vit en harmonie avec le monde. Lévinas nous suggère qu'avant d'avoir une relation de maîtrise et de domination avec le monde, nous avons, en s'inspirant de Heidegger, une relation d'être-au-monde dans laquelle on expérimente le chez-soi. Avec ce monde de la subjectivité, le mode de l'humeur joyeuse, nous avons une relation d'amour avec le monde.

Malheureusement, pour plusieurs, cette capacité de sentir est étouffée sous le poids de la performance d'être aimé. Paradoxalement, pour sentir que nous existons, c'est-à-dire pour être aimés, nous nous coupons de ce que nous sommes; des êtres capables de sentir. Pour être aimés, nous sommes prêts à sacrifier sur l'autel de l'amour ce que nous sommes vraiment. Ce faisant, se crée encore une fois une dualité. Comme le remarque Dennis Jaffe, «certains préfèrent se reconnaître malades que de s'avouer malheureux», et par conséquent, «demeurent ainsi des objets pour leur médecin plutôt que des sujets responsables de leur triste vie»⁹⁵⁹. Dans le même sens, lorsque Paul Auster parle de son père, réel et/ou fictif, il dit que celui-ci lorsque confronté à la maladie de sa fille, préférerait «considérer qu'il s'agissait d'une affection physique» au «lieu d'avoir à se colleter avec un problème émotionnel dévastateur»⁹⁶⁰. Découvrir l'expérience du sentir, c'est redevenir une subjectivité, mais entendons-nous, une subjectivité qui est créative, c'est-à-dire toujours au-delà de soi. Avec l'expérience du sentir, le sujet sort de soi-même. Le sentir ou l'émotion «qui, loin d'être une distraction, permet seule

⁹⁵⁹ Dennis Jaffe, *La guérison en soi*, Paris, Robert Laffont, 1981, p. 60.

⁹⁶⁰ Paul Auster, *L'invention de la solitude*, p. 36.

de sortir de l'écoeurement de n'être que soi»⁹⁶¹.

Alors, un sentir créatif est un sentir qui nous ouvre à la fois sur soi-même comme devenir et sur autrui. Ce mode de l'humeur, qui en est un de bonheur, fonde la subjectivité et, de plus, rassemble les humains. De ce fait, il fonde l'éthique, car le bonheur est habité par la compassion (la pitié), par le souci d'alléger la souffrance d'autrui, de faire du bien à autrui⁹⁶². Seul le bonheur peut faire en sorte que nous ayons un rapport de compassion, de pitié et de douceur envers autrui⁹⁶³. À cet égard, le devoir ne fonde pas l'éthique, mais en donne une expression. Le devoir de compassion ne fait qu'exprimer le bonheur qui n'est jamais solitaire, mais solidaire, prise en charge d'autrui, prise de responsabilité. Le gain ou l'expérience du bonheur se traduit par une dette envers autrui. Le gain du bonheur m'appelle au partage. Le bonheur est contagieux, se transmet à autrui, par sa propre nature. Mon bonheur veut le bien d'autrui, cultive le bonheur d'autrui. Le bonheur est amour du prochain. À partir de ce constat, nous tentons de nous dégager de l'influence de Kant dans le champ de la philosophie morale, et de renverser la vapeur en remettant en jeu les affects et l'esthétique pour une fondation de l'éthique.

Les choses que nous expérimentons ou les objets que nous nous représentons à l'intérieur du mode de l'agir sont des objets ou des choses qui se tiennent à l'extérieur de nous, de sorte que nous avons vis-à-vis d'eux un rapport strictement utilitaire et distancié. Alors que les choses que nous vivons à l'intérieur du mode du sentir, ne sont pas maintenues hors de nous dans une certaine distance. Elles ne sont pas des choses que nous utilisons ou que nous recherchons de

⁹⁶¹ Alexandre Jardin, Autobiographie d'un amour, p. 154.

⁹⁶² Montaigne, Essais II, 11.

⁹⁶³ J. Rousseau, Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, Paris, Gallimard, Idées, 1965. Cependant, nous aimerions ajouter, contrairement à la tradition représentée par Aristote et Rousseau, qu'il n'est pas nécessaire qu'autrui soit malade, souffrant, pauvre, etc pour que la compassion s'exerce. La compassion, c'est être-avec, en l'occurrence, avec autrui, peu importe l'état de l'autre. Aristote, Rhétorique, 1383 b 13 sq; 1386 a 6-10.

manière consciente. Elles forment le fondement de notre relation au monde en tant que subjectivité. Les choses utilitaires appartiennent au mode de l'agir, tandis que les choses qui appartiennent au mode du sentir sont, toujours dans une certaine mesure, des choses qui se présentent au plaisir et au goût.

Jouir de quelque chose est un état de repos qui s'établit dans une relation d'acceptation. C'est une qualité subjective qui va bien au-delà du bon fonctionnement matériel du corps et qui n'est pas davantage réductible aux satisfactions qui pourraient survenir de l'accomplissement de nos tâches pragmatiques. Lévinas fait mention de cette relation avec les éléments environnants comme étant une relation de nourriture. En outre, nous sommes constamment impliqués dans un processus d'absorption et d'échange avec notre environnement. À bien des égards, ce processus réfère au mode matériel et au mode de l'agir de notre subjectivité. Mais, de beaucoup, ce processus constitue le ton de notre comportement envers le monde. Ceci nous ramène au mode du sentir. Lorsque ces activités vont bien, nous sommes dans une bonne disposition, nous sommes joyeux, tandis que lorsque ces activités sont infructueuses, l'existence nous apparaît inconfortable et nous sommes de mauvaise humeur. Ainsi, lorsque les choses tournent rondement, nous sommes dans un état qui nous anime, dans un état qui nous nourrit et qui nous fortifie afin de continuer avec la lutte de l'existence. De cette façon, la vie se nourrit elle-même.

Nous vivons pour plus de vie. C'est comme si l'existence avait besoin d'une motivation pour être, et la meilleure motivation serait l'existence elle-même, surtout lorsque l'existence est définie par la joie. Vivre, c'est se nourrir de vie et c'est alimenter la vie. Tout ceci donne une nouvelle dimension à notre vie pratique, de sorte que la vie pratique ne possède pas seulement le but de maintenir le niveau matériel de l'existence. Elle signifie aussi un moyen pour la jouissance de notre existence. Nous voyons alors clairement que la détermination principale de l'existence est d'augmenter son existence (Spinoza). L'existence se crée soi-même. Elle est foncièrement une autopoïèse. Elle est auto-référentiale.

La santé au niveau du mode du sentir est la jouissance, la joie et la sérénité. Au mode du sentir, notre attention ne se porte pas à l'objet, mais au fait que nous sommes engagés joyeusement envers ces objets. À partir de là, la subjectivité prend sa source dans l'indépendance et la souveraineté de la joie. Ce que nous suggérons ici, est que l'atmosphère joyeuse ou la santé au niveau du mode du sentir n'est pas seulement un état qualitatif de la subjectivité, mais aussi un processus qui rend possible la subjectivité. La pleine conscience de soi est engendrée en partie par cette expérience de l'atmosphère joyeuse qui est l'essence même de l'existence. Nous devenons soi-même que dans la joie, dans l'euphorie. C'est lorsque nous prenons plaisir à l'existence que nous obtenons le sens de l'indépendance de notre être. Cependant, d'un autre côté, l'expérience de l'atmosphère joyeuse implique un sens de la totalité avec le monde, car cette expérience est celle du «vivre de» où l'être humain se sent nourri et supporté par le monde. Alors l'indépendance du sujet n'est pas une expérience de la distance, mais une expérience de proximité, de voisinage et de cohabitation. Le sujet est en relation étroite avec le monde.

La physiologie nous enseigne de l'extérieur que les besoins sont un manque. Par contre, nous avons vu que l'être humain peut être heureux dans ses besoins. Ainsi, le plan physiologique est dépassé. Et il en va de même avec le plan pragmatique. En fait, les besoins fournissent l'occasion afin que la jouissance et la santé se manifestent à nous. Comme tel, le bonheur n'est pas seulement l'absence de besoins, mais la satisfaction des besoins.

La santé entendue comme jouissance ou atmosphère joyeuse établit la nature unique et particulière du sujet. Dès lors, le sujet n'est pas saisissable avec les genres de catégories que nous utilisons lorsque vient le temps de comprendre le monde. La réalité de la subjectivité ne provient pas d'une classification ou d'une nomination. Au contraire, elle provient de l'expérience d'une atmosphère heureuse tirant son origine de l'accomplissement du mode du sentir de notre être qu'est la santé. La santé, dans ce qu'elle a de plus enthousiasme, fonde notre subjectivité. Le sujet se réalise dans la jouissance.

Cette atmosphère joyeuse de la santé ne peut pas être établie, instituée ou confirmée par des moyens techniques, par un savoir d'expert ou par des critères objectifs. L'appréciation de cette atmosphère joyeuse est une question de goût, une question qui relève de la subjectivité. Seule une atmosphère joyeuse est en mesure de juger une atmosphère joyeuse. Par là, on assiste à une subordination des critères objectifs comme du savoir techno-scientifique. Par conséquent, avec le phénomène de la santé comme atmosphère joyeuse, on assiste, selon l'expression de Vattimo, à la fin de l'épistémologie et au début de l'art. Notre relation à notre corps comme à soi-même n'est plus une relation épistémologique, mais une relation esthétique qui relève du jugement de goût. Ceci implique que dans notre évaluation de la santé, il faut réintroduire la subjectivité, plus précisément, sa «capacité de sentir et de vivre [ses] émotions»⁹⁶⁴. La santé, en raison de son caractère énigmatique, fait appel à notre jugement autoréfléchissant.

Si l'apathie est contre indiquée, la fixation à une émotion l'est tout autant. Puisque tout change autour de nous, autant notre corps, nos actions, nos paroles que notre environnement, il est de mise de savoir sentir selon le temps qu'il fait. Alors, la meilleure façon de soigner une émotion trop insistante et persistante, et qui voudrait prolonger son temps, est d'éviter qu'elle se cristallise et occupe toute la place du champ émotionnel. Il s'agit de changer d'émotion en changeant de lieu. C'est pourquoi le voyage, la métaphore, demeure encore la meilleure cure pour nos passions ou nos obsessions, nos deuils trop prononcés, nos peines d'amour qui ne veulent plus finir. Le voyage et le nomadisme forment la jeunesse, c'est-à-dire offre une occasion de sortir de soi. Le voyage fournit une éducation qui conduit hors de soi, c'est-à-dire nous ouvre à d'autres émotions. Mais, il faut aussi éviter l'excès de changement. Dans ce cas, la recherche d'émotions devient la recherche de sensations fortes qui enivrent au lieu d'augmenter la conscience de soi. Ceci entraîne tout un travail sur soi, et plus précisément, un travail langagier.

⁹⁶⁴ Alice Miller, L'avenir du drame de l'enfant doué, Paris, PUF, 1996, p. 14.

6.2.4 Selon le dire

Avec le mode du sentir, nous avons vu que notre relation au monde n'est pas une relation fondée sur une pensée logique, mais une relation d'habitation. Cependant, le mode du sentir est prélinguistique, et le sentiment de soi-même doit être articulé. La signification que nous donnons à notre vie est une construction discursive culturelle. Mais ce récit culturel peut devenir un destin si l'être humain ne sait pas l'écrire et/ou lire dans ce récit la composante métaphorique. Gergen⁹⁶⁵, en s'inspirant de Wittgenstein, affirme que la distinction entre le langage littéral et métaphorique tient au fait que le langage littéral est celui qui occupe une position bien établie dans un jeu de langage et qui est répété avec une certaine régularité. Il y a un glissement de l'usage métaphorique vers un usage littéral, conventionnel, répétitif et utilitaire. Avec l'usage littéral, qui est un usage répétitif, se crée le phénomène de la réification. D'ailleurs, pour Nietzsche, la vérité est une armée de métaphores qui, après un long usage, semblent fermes, canoniques et obligatoires.

Les concepts que nous utilisons pour nous définir collectivement ou individuellement sont souvent pris dans un sens littéral. La qualité métaphorique du concept se perd et les attributs que l'on colle sur l'humain apparaissent comme des faits et non comme une description possible assujettie au changement. La réification du concept de soi peut devenir un héritage social qui, tout en étant inconnu du sujet, est transmis d'une manière contagieuse de génération en génération. La construction psychologique du concept d'ego est un tel exemple. Tandis que la construction d'un tel concept pouvait avoir un usage métaphorique et fluide, dans son utilisation dans le discours clinique et dans la conversation quotidienne, ce concept apparaît comme un fait. Ceci montre que l'ego est originairement une entité linguistique⁹⁶⁶.

⁹⁶⁵ Michael W. Barclay, *The Metaphoric Foundation of Literal Language: Towards a Theory of the Reification and Meaning of Psychological Constructs* in *Theory and Psychology*, vol. 7, no 3, 1997, p. 355-372.

⁹⁶⁶ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, T. 1 et 2, Paris, Gallimard, 1966 et 1974.

Le sens littéral et canonique qui apparaît dans nos conversations quotidiennes à partir du discours scientifique, médical et psychologique se fusionne dans des faits ou des essences fixes de l'humain. Une fois que nos conversations quotidiennes sont imprégnées d'une construction, son effet est obligatoire. On est obligé de comprendre les interactions humaines à partir de la médiation de l'ego. En ce sens, la description de soi semble prédéterminée et, d'une certaine manière, immuable. L'acte de créer n'est plus mis en oeuvre. Commence alors la maladie.

Un dire malade se reconnaît au fait qu'il n'est pas ouvert sur le monde et l'avenir, et qu'il est fermé sur lui-même à un point tel «qu'il ne peut plus vraiment écouter la parole des autres»⁹⁶⁷. C'est voir dans le dire que des mots qui réfèrent seulement à eux-mêmes sans ouverture sur le monde, donc des mots qui ne s'enracinent pas dans le corps, le sentir et l'agir. Paradoxalement, le dire, en se coupant du réel, perd sa fonction symbolique et, par le fait même, c'est tout le réel qui envahit le sujet. L'excès de réel comme l'excès des mots forment la maladie. Bref, la maladie est une perte de la fonction symbolique. Julia Kristeva parle d'asymbolie. Le sujet en renonçant au désir se construit un langage artificiel, un langage mort qui devient obsessionnel⁹⁶⁸. Cassirer et Jung avaient déjà montré que la pensée malade est une pensée qui a perdu le pouvoir de l'analogie et dans laquelle les symboles se défont. La maladie ou la perte de la fonction symbolique rompt l'équilibre en faveur des pulsions instinctives et alors le sujet se coupe du monde pour prendre une attitude a-sociale et compulsive ou en faveur d'une conscience claire où les symboles sont rétrécis en signes et alors le sujet est transformé en robot animé par les seules raisons sociales.

Nous sommes malades de manque de récit. Ce manque de récit se reconnaît soit à un excès de réalisme ou soit à un récit trop littéral. Comme le dit Gusdorf, «une langue fixée est signe de dépérissement. Pareillement, il n'existe pas de dernier mot dans l'affirmation personnelle

⁹⁶⁷ H.G. Gadamer, *L'inaptitude au dialogue* in Langage et vérité, Paris, Gallimard, 1995, p. 172-173; GW 2, p. 213.

⁹⁶⁸ Julia Kristeva, Les Nouvelles Maladies de l'âme, Paris, Fayard, 1993, p. 79 et 129.

avant le dernier moment de l'existence elle-même»⁹⁶⁹. De là l'importance de donner au dire son mouvement auto-référential, c'est-à-dire sa créativité. En ce sens, le travail de la métaphore fournit la capacité au sujet de se reconstruire. La métaphore est un outil constructif de notre subjectivité. La métaphore est cruciale au concept de «soi» en tant qu'individu limité et en tant qu'agent de changement dans un contexte d'influence historique et culturelle qui est immense, mais pas insurmontable.

La qualité métaphorique de notre récit de vie fait en sorte qu'on peut toujours réécrire notre récit, et par le fait même, se purger des aspects négatifs du «soi» que l'histoire insère dans notre discours. En fait, la recherche psychothérapeutique devient une recherche narrative, herméneutique et, de manière ultime, métaphorique dans un contexte de signification pratique et sociale. Ainsi, le concept de *psychè* devient, en psychologie, un concept narratif et métaphorique. Par conséquent, la critique ou la thérapie doit identifier par le moyen d'une analyse rhétorique le fondement métaphorique à partir duquel se développent les descriptions littérales des fonctions psychologiques. «À chaque instant, chaque conscience détruit un peu du vocabulaire qu'elle a reçu et contre lequel elle ne peut pas ne pas se révolter, parce qu'il n'est pas le sien; mais aussitôt elle en recrée un autre, dans lequel elle disparaît à nouveau»⁹⁷⁰. Le récit doit nous faire rire. Il est un travail de démystification qui nous permet de reconstituer notre identité, de surpasser ce qui existe, ce qui se présente comme idéologie ou ce qui se présente comme évident. De la même façon, l'enfant devient adulte en apprenant à rire de ses parents, en apprenant à se détacher d'eux. Pour ce faire, le sujet doit changer de récit. Et en changeant de récit, le sujet affronte l'entre-deux et l'inconnu rempli d'incertitude⁹⁷¹. Si le sujet ne renouvelle pas son récit qui le maintient dans le présent, il devient malade et meurt⁹⁷².

⁹⁶⁹ G. Gusdorf, La parole, p. 47.

⁹⁷⁰ Brice Parain in L'existence, Paris, Gallimard, p. 165 cité dans Georges Gusdorf, La parole, p. 45.

⁹⁷¹ Daniel Sibony, Entre-deux, p. 15.

⁹⁷² Suzanne Jacob, La Bulle d'encre, Montréal, Presses de l'Université de Montréal-Boréal, 1997, p. 27.

Chaque reconfiguration doit renoncer à la perfection, à se figer dans l'immobilité de la contemplation. Elle doit laisser ouvert d'autres possibilités de reconfiguration. Il s'agit d'ajouter au monde ce qui manque tout en renonçant à finir le monde sachant très bien qu'il y aura toujours quelque chose qui manque, qui brille par son absence. Par le fait même, chaque récit se refuse à se refermer sur soi. Alors, un récit en santé, est un récit créateur de plusieurs autres récits possibles en brisant, comme Joyce, l'unité du sens.

Le dire en santé, créatif ou authentique, est celui qui, une fois dit, laisse pressentir son annulation. Le dire est une ouverture qui défigure. Tout en venant à nous, il fuit, et ne se laissant jamais atteindre dans sa plénitude, il ne cesse de venir à nous. André du Bouchet: «fugitive mais venant à nous- puisque jamais, cette figure, sans qu'elle se laisse atteindre, ne peut cesser de parvenir»⁹⁷³. Comme dirait Heidegger, le dire éclaire à même son retrait. Dire, c'est se permettre un temps dans lequel les choses disparaissent dans l'éclat lumineux du paraître.

Raconter une histoire, c'est donner un sens à sa vie, c'est faire de sa vie une totalité. Par contre, la maladie devient la difficulté de raconter une histoire, la difficulté de mettre sa vie en ordre, en sens, la difficulté de rapiécer le casse-tête, la totalité fragmentée, les illusions perdues. L'impossibilité de raconter une histoire devient l'inaptitude à dire ce qui s'est dit auparavant, car raconter, c'est redire dans ses propres mots ce que nous avons entendu et vu. Nous sommes tous portés par des écritures. Donc, nous sommes tous des plagiaires. Il n'y a pas de création *ex nihilo*.

Le médecin ou le thérapeute devient celui qui redit le dit du malade, de sorte que le malade retrouve du connu, mais dans une forme qui le projette vers l'inconnu, vers une autre dimension de sa vie, vers un autre univers de sens. Ce passage du connu, toujours impropre

⁹⁷³ André du Bouchet, d'un trait qui figure et défigure, Paris, Fata Morgana, 1997.

à notre situation de vie, vers l'inconnu, vers une nouvelle signification, c'est la métaphore qui l'assure. C'est le dire métaphorique ou créatif qui permet de sortir le sujet d'une hypostase, d'un durcissement du sens, d'un décalage entre notre passé et notre présent. C'est la créativité qui rend possible le passage d'un jeu de langage à un autre, à un nouveau jeu qui rend plus intelligible notre situation toujours en manque de sens et marquée par la différence.

Raconter ou dire une histoire, c'est conter de nouveau, c'est conter à partir d'une nouvelle lecture, à partir de notre perspective et de notre situation. Puisque notre situation se modifie constamment, nous sommes contraints de raconter à nouveau. Il y a toujours quelque chose à dire. D'où le drame de la perte de parole, qu'on pourrait décrire comme étant la perte de la capacité de se rattacher au monde. Sans histoire, le monde passe, sans laisser de traces dans nos mémoires. Le monde devient opaque et absurde. Ne demeurent que l'indifférence et l'insouciance qui mènent directement à l'irresponsabilité.

Mais pour conter des histoires, il faut entendre des histoires. Le médecin entend le récit de ses malades et le malade réécoute son récit à partir du récit du médecin. Dans cet échange d'histoires, médecin et malade reconstruisent leurs histoires respectives, et par conséquent ne demeurent pas inchangés. Bref, il n'y a que des histoires. Cependant, les mauvaises histoires, les histoires qu'on pourrait qualifier d'horreurs, sont celles qui sont sans portée historique, sans portée symbolique, sont celles qui sont incapables de reprendre l'histoire, la tradition, sont celles qui ignorent les vieux récits. Les mauvaises histoires ne sont que du bavardage qui nous laissent dans l'anonymat. Par conséquent, les bonnes histoires sont celles qui appellent d'autres histoires, sont des histoires porteuses de sens, d'un nouveau monde.

Avec le travail créatif de la métaphore, on effectue un voyage vers un autre continent, un continent originaire, souvent inconnu et plein d'incertitudes. C'est l'intrigue et le suspens, la tension nécessaire pour capter notre attention. En fait, c'est la seule façon de se décentrer de soi-même, de quitter l'arbitraire du subjectivisme, la sédimentation de nos récits devenus

insupportables en raison de leur aliénation à notre contexte de vie. Ce n'est pas tant de parler qui importe que l'échange de parole qui fait de nous des êtres insérés dans la dynamique du récit. Mieux vaut les mots que les maux. Mieux vaut un sujet qui parle que la maladie. Mieux vaut le plaisir du récit que le réel, de toute manière insaisissable, car à vouloir saisir le réel à tout prix, on en perd la parole. Le réel trop opaque nous coupe la parole, nous paralyse. Devant le réel obscène, pour parler comme Baudrillard, nous demeurons bouche-bée, abasourdi et stupide. Et souffrant. Nous devenons donc seulement ce que nous disons. Les mots deviennent notre source d'inspiration, notre âme. Nous sommes la métabolisation d'une histoire née d'une autre histoire. À cet égard, Ricoeur a décrit comment le sujet établit sa subjectivité en racontant son histoire de vie, de sorte que la subjectivité n'est pas quelque chose qui serait donnée au début du récit ou avant l'acte de langage. Dire, c'est faire la subjectivité. Par conséquent, le sujet ne se connaît pas lui-même avant d'avoir parlé. Dans cet acte en oeuvre d'autopoïèse, la subjectivité narrative et créatrice se montre plus vraie que le réel. Comme le souligne Blanchot dans *La part du feu*, la construction du récit s'opère à même une mise à mort du réel.

6.3 Temporalité et portée historique de la santé

Nous avons vu que la maladie est l'aboutissement d'une créativité sclérosée marquant le retournement de l'identité *ipse*, pour parler comme Ricoeur, vers l'identité *idem*, c'est-à-dire vers une identité objectale, quelque chose que l'on peut identifier comme le caractère. Maintenant, nous voudrions montrer que la maladie possède aussi un caractère positif dans la mesure où elle peut devenir le point de départ d'une reconquête de la créativité (de la santé) en commençant par mettre en oeuvre un questionnement concernant notre identité, notre corps, nos activités, nos émotions et nos paroles.

Si la maladie rend le sujet absent à son propre corps, apraxique, apathique et aphasique, la maladie peut aussi bien devenir une occasion pour que le corps, l'agir et le sentir de s'exprimer.

En ce sens, une parole saine, n'est pas une parole sur le corps, sur l'activité, sur les émotions et sur les mots utilisés. C'est le corps lui-même qui raconte, c'est les gestes eux-mêmes qui parlent, c'est l'affect qui s'exprime. Bref, c'est la subjectivité qui se manifeste.

La maladie s'installe là où le sujet renonce à la créativité, à sa propre subjectivité. Lorsque le corps ne sait plus parler à partir de lui-même, mais selon le discours officiel, souvent le discours de la médecine, il s'expose à la maladie. Il en va de même pour l'agir, le sentir et le dire. Lorsque la subjectivité est exclue au profit d'un jeu de langage dominant et extérieur à elle dans lequel elle ne se reconnaît pas, elle souffre et devient malade.

La douleur dans le corps, la frustration dans l'agir, la souffrance dans le sentir, sont certes l'aboutissement d'un manque de créativité, mais peuvent et doivent aussi servir de tremplin pour ressaisir la subjectivité dans ses propres mots, sans ses propres affects, dans ses propres activités, dans son propre corps, donc dans sa propre expérience. Comme le dit Arthur W. Frank, dans cette optique, la maladie nous amène à penser différemment⁹⁷⁴. Et penser différemment, c'est penser par soi-même, c'est exercer une pensée qui s'enracine dans le silence de la subjectivité, et non dans les récits biomédicaux racontés par les médecins. Cela signifie que la guérison commence par évacuer un rapport à soi qui serait déterminé par des termes médicaux. La maladie peut jouer un rôle de révélateurs et étendre notre connaissance de soi⁹⁷⁵ en autant que la maladie soit vécue, racontée et imaginée selon le sujet. Pour guérir, il faut donc remonter à la source, soit la subjectivité. Ce qui est premier et fondamental, ce n'est pas la maladie, mais le mal de vivre du sujet. C'est la maladie vécue.

Si la maladie est l'aboutissement du retrait de la subjectivité, il est aisé de voir avec quelle facilité la médecine peut coloniser le sujet dans la mesure où le sujet s'expérimente selon un

⁹⁷⁴ Arthur W. Frank, The Wounded Storyteller. Body, Illness, and Ethics, Chicago, The University of Chicago Press, 1995, p. 1.

⁹⁷⁵ M. Merleau-Ponty, La structure du comportement, p. 219.

langage extérieur, et par la suite intériorisé, qu'il n'a pas construit ou participé à sa construction (Foucault). Le rétablissement de la subjectivité passe par la récupération du mal de vivre du sujet. Le sujet ne doit plus se percevoir selon la maladie, mais selon un malaise⁹⁷⁶.

Penser différemment, c'est aussi oublier. Oublier pour se souvenir de l'avenir, de la subjectivité créatrice d'avenir à partir d'une relecture du passé. «Seul celui qui peut prendre congé, qui peut abandonner ce qui se trouve derrière lui ou s'est soustrait à lui d'une façon inaccessible, celui qui ne se cramponne pas fermement au passé comme quelque chose qu'il ne peut pas abandonner, a véritablement la possibilité d'avoir un avenir»⁹⁷⁷. Trop de mémoire, au lieu d'augmenter notre créativité, nous lie au monde particulier du réel⁹⁷⁸. La maladie humaine «est de se réduire à sa mémoire» au lieu de «revivre ce qu'on n'a pas vécu»⁹⁷⁹. Se souvenir n'est pas tant de se rapporter à des objets, mais à soi-même. La mémoire nous remet en communication avec la subjectivité. Il s'agit de reprendre son passé, de le travailler, de lui donner un autre sens. C'est «le pouvoir de prendre place dans le cours du temps»⁹⁸⁰, de faire bouger le temps⁹⁸¹. Ainsi, l'oubli se réalise dans un travail d'*anamnèsis*. Freud nous a bien démontré que le souvenir n'est pas une compulsion de répétition, mais un travail de deuil. On ne pourra jamais modifier ce qui est arrivé, mais nous pouvons donner à ces faits une tournure différente, un sens nouveau, de sorte que notre rapport au passé pourrait devenir plus vivant, et par conséquent plus léger. Il faut refaire une lecture du passé qui nous rendrait plus créatif

⁹⁷⁶ Sur la distinction entre la maladie et le malaise voir Crombez, La guérison en écho, Beauport (Québec), MNH, 1994.

⁹⁷⁷ H.G. Gadamer, *Du temps vide et du temps plein* in Langage et vérité, Paris, Gallimard, 1995, p. 102; GW 4, p. 151.

⁹⁷⁸ Nous n'avons qu'à penser au personnage fictif de Borges, Ireneo Funes. *Funes qui n'oublie rien* in Fictions, Paris, Gallimard, 1957 et 1965.

⁹⁷⁹ D. Sibony, Entre-deux, p. 122.

⁹⁸⁰ Ibid., p. 112.

⁹⁸¹ Ibid., p. 43.

dans le présent. Sinon, notre rapport au passé devient inutile et, surtout, mortifère. Le souvenir nous guérit de la répétition *ad nauseam*. Se souvenir permet de réécrire son histoire, de refaire son destin. La mémoire lorsqu'elle fait du sujet le même, *idem*, elle le coupe de la source intarissable de la créativité, *ipse*, qui consiste à imaginer le futur. Le sujet est mémoire, un carrefour de résonances où s'entend un appel à l'expérience de la créativité. Nous sommes bien loin d'une conception de la santé qui serait fondée sur la rationalité instrumentale ou utilitariste comprise comme une cohérence entre les moyens et les fins, entre la pratique et le savoir. Être en santé ne signifie pas nécessairement être capable d'agir de façon rationnelle. La santé signale davantage une expérience vécue créatrice de sens. Par conséquent, la santé n'est pas un produit, mais un processus.

En s'inspirant de Pythagore, on pourrait dire que les modes de la subjectivité sont remplis d'harmonie, d'une joyeuse atmosphère. Les modes de la subjectivité sont guidés par un *télos* et sont maintenus dans leur cohésion par harmonie et résonance, par cette joyeuse atmosphère. L'harmonie et l'équilibre sont au fondement des modes de la subjectivité. Cependant, cette harmonie et cet équilibre sont dynamiques, pour ne pas dire brisés. L'harmonie et l'équilibre sont toujours à refaire en raison de la brisure impartie par la temporalité. Une harmonie et un équilibre qui voudraient persister dans leur état sans s'adapter à la temporalité deviendraient une dissonance et un déséquilibre: une dysphorie. La césure au sein de l'harmonie et de l'équilibre fait que la créativité au sein de la subjectivité devient une tentative d'échapper au désastre, chaos et au naufrage pour reprendre une métaphore de Blumenberg⁹⁸². La maladie est une tempête dans la vie physique (corps), pragmatique (agir), psychique (sentir) et symbolique (dire). La maladie, c'est être à la dérive, c'est n'être plus relié au port d'attache, à la totalité. C'est être à la merci des puissances de l'arbitraire. C'est l'effort par opposition à la grâce. En référence à Homère, la traversée du corps, de la vie pragmatique, psychique et symbolique devient une odyssée, un périple dangereux. Nous

⁹⁸² Hans Blumenberg, *Naufrage avec spectateur*, Paris, L'Arche, 1994.

sommes jetés dans les modes de la subjectivité comme si nous étions jetés à la mer. Nous sommes embarqués, selon le mot de Pascal, pour la vie. Ne demeurent que le salut ou le naufrage, la santé ou la maladie. Par conséquent, la santé n'est pas la position du contemplatif, mais du rescapé. La santé, en tant qu'harmonie et équilibre, n'est pas quelque chose qui se tiendrait hors des modes de la subjectivité et qu'il faudrait insérer. Au contraire, c'est un processus de guérison continuelle. La santé n'est pas le rétablissement d'un état antérieur, mais un devenir. C'est laisser venir habiter en soi un *télos*, une annonce eschatologique, une fin du monde, c'est-à-dire un monde à venir. Pour obtenir du nouveau, il faut abandonner l'ancien. Pas trop, mais juste ce qu'il faut pour faire de la place au nouveau.

Constamment, l'existence se brise. Seule la mémoire, le souvenir de la totalité ouverte peut nous procurer un minimum d'harmonie. La santé devient la capacité de danser sur la crête des flots de la mer changeante. Être en santé, c'est le pouvoir de se maintenir en équilibre sur un mince support vacillant. Comme un équilibriste, nous devons toujours être attentifs au moindre changement de poids ou de perspective sans jamais perdre le centre de gravité, qui est la totalité, qui se déplace toujours selon notre position.

On peut affirmer dans le sillage de Gadamer que l'expérience de la santé est une expérience d'intégration à une totalité, que la santé est une expérience d'harmonie et d'équilibre. Dans cette expérience, l'être humain est approprié à sa situation singulière en tenant compte de la totalité. Cette expérience est une manière propre d'habiter le monde, de cheminer, de parcourir l'existence. Ce mode de relation au monde, de relation à la singularité de notre existence, Gadamer la nomme comme étant une relation herméneutique, une relation de dialogue. Cette relation dialogique s'appuie sur l'écoute qui se fonde sur le silence qui est pure réceptivité du corps, de la vie pragmatique, de la vie psychique et de la vie symbolique dans leur essence. Et leur essence est qualifiée d'atmosphère joyeuse. Dès lors, on affirmera que l'expérience de la santé n'est pas une expérience ineffable et silencieuse, mais une expérience de pure plénitude, une expérience du vide joyeux, du vide qui donne sens et qui met en relation tous les aspects

du monde pour en former un tout. Dans cette totalité en mouvement, tous les aspects du monde entrent en résonance. Ce phénomène de résonance permet ce que Jung appelle la synchronicité. Lorsque tout fonctionne bien, chaque chose semble arriver spontanément, légèrement et sans effort. Cette expérience peut être constatée à chaque occasion où l'équilibre est produit avec succès. Cette expérience de l'équilibre où tout arrive à point, Jung la nomme comme étant une expérience de synchronicité.

Nous avons vu que la métaphore, en tant que forme spécifique de la créativité, établit une relation entre deux éléments qui ne sont pas reliés ordinairement par le principe de causalité, mais par le sens. Cette mise en relation d'événements opposés, sans l'appui du principe de causalité, Jung la nomme comme étant la synchronicité⁹⁸³. Dans le phénomène de la synchronicité, les événements coïncident de manière mystérieuse. Jung parle de *mysterium coniunctionis* qu'il retrouve dans le *tao* de Lao-Tzu et dans la *coincidentia oppositorum* de Nicolas de Cues. C'est seulement dans l'union suprême des opposés qu'est possible ce *tertium quid* dans lequel tout coïncide. Cette coïncidence ne possède rien du hasard. C'est un parallélisme acausal. Par conséquent, la maladie chez Jung se remarque par les extrêmes. L'excès d'introversiion et d'extraversiion résultent dans un appauvrissement de l'expérience du monde et de soi. Le but de la psychothérapie est alors de rétablir l'équilibre entre les opposés, que sont l'intérieur et l'extérieur, le psychique et le physique, le spirituel et le mondain, dans l'expérience du Soi où s'opère la synchronicité, c'est-à-dire l'harmonie.

Chaque fois que le sujet expérimente cette synchronicité ou cette harmonie qui découle de l'équilibre des opposés, le sujet en fait une norme. Mais, à même la création d'une norme se pointe le danger ou la maladie: s'identifier à la norme, c'est-à-dire en faire un absolu ou une vérité oubliant que la vérité réside dans les conditions permettant l'équilibre et son expression

⁹⁸³ Cf. Jung: *The Essential Jung*, Princeton, N.J.; Princeton University Press, 1983; Harold Coward, *Taoism and Jung: Synchronicity and the Self in Philosophy East and West*, vol. 46, 1996; La préface écrite par Jung du livre *The I Ching or Book of Changes* trad. par Richard Wilhelm, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1968.

dans une norme. Par conséquent, la vérité comme la santé et la créativité trouve son fondement dans la transgression de la norme. C'est ici que Canguilhem vient à notre rescousse.

L'expérience de la synchronicité ou de la relation d'équilibre est institutrice de normes. Les normes ne réfèrent pas à une moyenne statistique, mais à la singularité du cas concret toujours situé dans l'espace et le temps. Que l'espace et le temps changent, et ils changent constamment, il s'avère que les normes aussi changent. Dès lors, maintenir une norme ne peut que créer de l'anormalité et de la souffrance pour le sujet. Maintenir une norme à tout prix, signifie, pour un sujet, l'incapacité de s'adapter à son milieu changeant et que sa singularité n'est pas reconnue. Le propre de la subjectivité n'est pas de se conserver et de végéter, mais d'affronter le changement et de progresser⁹⁸⁴ en instituant d'autres normes. En ce sens, la santé pour l'être humain est la possibilité de vivre plusieurs normes en instituant à chaque fois «un nouvel ordre physiologique, différent de l'ancien»⁹⁸⁵. C'est la capacité de passer d'une norme à une autre comme on passe d'un jeu de langage à un autre qui sont tous créés par le sujet. Comme le dit Nietzsche dans le *Gai savoir*, un philosophe qui a traversé plusieurs types de santé (ou de norme) et qui continue de les traverser, a passé au travers de plusieurs philosophies.

Mais ce pouvoir de passer d'une norme à une autre en créant d'autres normes implique le pouvoir de questionner les normes usuelles, c'est-à-dire de les visionner de nouveau soit à la hausse soit à la baisse. Ce pouvoir de questionner est la liberté et l'autonomie au risque de se tromper, au risque de la folie⁹⁸⁶. Ce pouvoir d'interrogation, nous le retrouvons à même le fonctionnement physiologique. Le corps, dans son jeu d'interprétation, est créateur de norme comme l'est l'agir, le sentir et le dire.

⁹⁸⁴ Georges Canguilhem, La connaissance de la vie, Paris, Vrin, 1992, p. 167. Le progrès ne signifie pas un «plus», mais un «autre».

⁹⁸⁵ Ibid., p. 167.

⁹⁸⁶ Ibid., p. 168.

La maladie est l'expérience d'une perte de la capacité normative, «la capacité d'instituer d'autres normes dans d'autres conditions»⁹⁸⁷. Autrement dit, «[l]e malade est malade pour ne pouvoir admettre qu'une norme»⁹⁸⁸. «Une norme unique de vie est ressentie privativement et non positivement»⁹⁸⁹, car le normal ce n'est pas de coller à une norme, mais de pouvoir instituer de nouvelles normes en faisant "craquer" les normes anciennes⁹⁹⁰. Guérir, en ce sens, ce n'est pas rétablir un état ancien, mais une dynamique qui permet d'innover⁹⁹¹. Nous voyons bien que dans le domaine de la santé, il n'y a rien de fixe⁹⁹². Tout est une question de plus ou de moins⁹⁹³, voire de différence.

C'est pourquoi, être en santé, c'est poser des actes de transgression, car poser des nouvelles normes, c'est accepter d'oublier les anciennes. L'originalité de la vie consiste dans le pouvoir pour l'être humain de s'adapter en commettant des transgressions vis-à-vis des normes. La santé, c'est l'oubli des normes existantes pour se souvenir de notre capacité d'être créatif. Nous sommes bien loin d'une conception de la santé qui serait une soumission (le pôle mimétique) ou encore l'expression d'un imaginaire (le pôle expressif). La santé consiste dans le jeu d'interdépendance entre la soumission et l'imaginaire dans la mesure où une pure et simple soumission autant qu'une pure et simple expression d'un imaginaire sont contraires à l'institution d'une norme nouvelle. D'une part, dans l'ordre de la soumission (du pôle mimétique) le sujet s'enfonce dans une réalité qui n'est plus et qui se conjugue au temps passé et d'autre part, dans l'ordre de l'expression d'un imaginaire, le sujet est incapable de s'ancrer

⁹⁸⁷ Georges Canguilhem, Le normal et le pathologique, Paris, PUF, 1966, p.120.

⁹⁸⁸ Ibid., p. 122.

⁹⁸⁹ Ibid., p. 87.

⁹⁹⁰ Ibid., p. 106.

⁹⁹¹ Ibid., p. 129.

⁹⁹² Aristote, Éthique à Nicomaque, 1104 a 4.

⁹⁹³ Ibid., 1173 a 24.

dans le présent en raison d'un futur qui n'est pas encore. L'un dans l'autre, la maladie est un anachronisme, un manque de synchronicité. C'est être sourd au *καιρος*, au temps opportun, (ni trop vite, ni trop lent, ni trop en avance, ni trop en retard), au temps présent qui se vit dans le mouvement auto-référentiel de la créativité.

Pour parler avec Foucault, nous pouvons dire que le sujet en créant ses propres nouvelles normes, crée sa propre sujétion qui n'en est pas vraiment une dans la mesure où elle est créée pour être transgressée dans un acte de liberté. Paradoxalement, il n'y a pas de liberté sans soumission ou sans limite. Les limites, tel que les normes, appellent à la création. Cette autopoïèse, déjà Kant, l'avait vu sur le plan éthique, dans la mesure où l'agent se donne à lui-même ses propres règles, sauf que chez Kant, cette création est un acte de pure rationalité coupé de tout affect.

Ceci nous conduit directement à l'éthique. Nous pouvons maintenant constater que l'éthique trouve son fondement dans une conception de la santé et de la subjectivité qui met en valeur la créativité. Encore selon Foucault, l'éthique nous reconduit à la subjectivité en passant par le «souci de soi», la santé, l'authenticité, la créativité. L'éthique entendue comme création de normes devient une technologie du Soi. Ces normes qui font du sujet un actant peuvent aussi se transformer en «code de conduite», et de là, ce qu'elles perdent en spontanéité, elles le gagnent en routine. Cela signifie qu'une éthique qui ne prend pas sa source à même la santé du sujet, au lieu d'être libératrice devient aliénante. Au lieu d'être productive, elle devient coercitive. L'éthique en mettant en oeuvre la créativité et la santé dans le jeu de la subjectivité, *ipse*, tant sur le plan du corps, de l'agir, du sentir et du dire empêche que le sujet soit toujours le «même», *idem*.

Chapitre sept

7. Éthique et mise en oeuvre de la créativité

Avant de savoir ce qu'est la santé et l'éthique, nous avons bâti une anthropologie. Pour savoir ce qu'est l'être humain, nous avons parcouru l'histoire de la philosophie pour dégager trois paradigmes. Un premier paradigme que nous avons nommé le paradigme mimétique, et qui couvre la période qui s'étend de Homère à Kant, et qui met en évidence un être humain subordonné à un objet transcendant et objectif dans la mesure où l'essence de l'humain consiste dans l'imitation d'un modèle préexistant se situant dans le passé. Un deuxième paradigme que nous avons nommé le paradigme expressif qui s'étend de Kant à Rorty et qui met en évidence la place du sujet dans l'invention d'un modèle de sorte que le sujet ne reçoit plus le monde, mais le produit à partir d'une vision du futur.

Le troisième paradigme est le paradigme créatif. Ce paradigme montre que la subjectivité est divisée en deux parties: le pôle mimétique et le pôle expressif. En fait, le paradigme créatif est l'unité des deux pôles. Lorsqu'on unit les deux pôles, on assiste à l'événement de la créativité, à la création d'un *tertium datum*: une totalité en mouvement auto-référential. Lorsque nous disons que l'être humain est un être créatif, nous disons qu'il est un être métaphorique, non pas parce qu'il serait un être qui utiliserait et/ou ferait des métaphores, mais parce qu'il est un être de dépassement, de transcendance, un être qui traverse des territoires inconnus. Il est un être de projection de nouvelles possibilités d'existence à partir d'une lecture de ce qui le précède. Si l'être humain est métaphore, c'est qu'il est structuré comme une amphore, comme un vase à deux anses symétriques que sont les deux pôles.

Une totalité en mouvement auto-référential signifie une totalité ouverte, extatique ou une totalité auto-transgressante. Transgression qui n'a rien d'une agression. C'est un mouvement de va-et-vient qui dessine une configuration, une totalité. Mais une configuration qui est

marquée par le manque ou le vide, de sorte que ce n'est pas une totalité parfaite ou absolue. C'est une totalité en devenir qui se reprend sans cesse, mais qui se manque aussi de peu à chaque fois. Alors, à chaque fois que les deux pôles se rencontrent, il n'y a pas d'adéquation. Il y a seulement un effleurement. C'est le moment de la jouissance. Ce moment, nous le nommons aussi le temps de l'euphorie. C'est un moment critique, un moment dangereux parce qu'on risque d'être tenté de s'attacher à ce moment de gloire et d'en faire une hypostase, une durée. Et c'est là que les problèmes commencent, autant les problèmes de santé que d'éthique.

Ceci signifie que la maladie devient une totalité fermée ou une totalité sans mouvement, sans changement. La maladie, d'une part, c'est un mouvement hypostasié ou catatonique et, par le fait même, sclérosé. C'est le pôle mimétique sans ouverture sur le pôle expressif. Et, d'autre part, la maladie est un mouvement hyperactif pour ne pas dire psychotique ou cancérigène. C'est le pôle expressif sans ancrage dans le pôle mimétique. La santé, au contraire, est l'expérience de la créativité, c'est-à-dire une expérience d'intégration à une totalité en mouvement. Par conséquent, l'expérience de la santé est l'expérience de soi, et vice versa. Il y a co-appartenance et co-originalité.

Auparavant, nous avons dit que chaque fois qu'il y a auto-référentialité, nous assistons au phénomène de l'euphorie. Et c'est là que réside le plus grand danger pour le sujet: s'identifier à ce moment de jouissance ou de réussite et en faire un objet d'idolâtrie qu'on répète à tout prix au lieu de répéter le processus même qui a permis cette euphorie. En ce sens, la maladie devient la répétition de l'identique où s'aménage le même, une sorte de veau d'or, au détriment du soi créatif. Dès lors, la maladie devient le monopole d'un seul jeu de langage, c'est-à-dire un jeu de langage qui se fait infini, sans limite, sans égard pour Autrui, narcissique. C'est pourquoi la maladie se vit comme un appauvrissement et une coupure du monde. Si la créativité se vit comme une euphorie, on pourrait dire que la maladie se vit aussi comme une anhédonie.

À l'opposé, la santé devient, comme pour Gadamer, une expérience de sagesse. La santé, c'est une question. Une question d'équilibre, de juste mesure qui ne se donne pas une fois pour toute, mais dans un acte herméneutique relancé continuellement en raison de la temporalité. La santé devient un horizon qui nous interpelle, qui nous questionne. Alors, la santé, comprise comme un équilibre, n'est pas une solution, mais la réaffirmation d'une question, d'un problème. Une harmonie et un équilibre qui voudraient persister dans leur état sans s'adapter à la temporalité deviendraient une dissonance, une dysphorie.

Chaque fois que le sujet expérimente l'harmonie (Gadamer) ou la synchronicité (Jung), le sujet en fait une norme (Canguilhem). Et nous avons vu que faire de cette norme un absolu ne peut qu'engendrer la maladie. C'est pourquoi la santé comme la subjectivité, donc la créativité, et nous verrons bientôt, l'éthique, trouve son fondement dans la transgression de la norme. La santé, c'est le pouvoir de passer d'une norme à une autre en créant d'autres normes. C'est le passage d'un jeu de langage à un autre jeu de langage en créant un autre jeu de langage. Nietzsche disait dans le *Gai savoir* que passer à travers plusieurs santés, entendez plusieurs jeux de langage ou manières d'être, c'était passer à travers plusieurs philosophies. Nous ajoutons, plusieurs sujets. Mais ce pouvoir de passer d'une norme à une autre passe par le pouvoir de questionner et d'oublier, justement pour reprendre à la source la subjectivité qui est de créer à partir du libre jeu des multiples sujets en oeuvrent dans le sujet.

Dans l'ordre de la subjectivité, il y a plusieurs sujets, et la santé est la capacité de passer d'un sujet à un autre en créant d'autres manières d'être. Ainsi, l'éthique devient la mise en oeuvre de la créativité, c'est-à-dire de la santé qui est la vérité de la subjectivité.

Alors, une norme ou une identité qui se voudrait juste serait une norme qui, dès le départ, pose sa propre négation en s'interrogeant sur ses limites et sur son ouverture, c'est-à-dire en intégrant le vide qui la constitue. L'éthique devient un acte de reconnaissance des limites inhérentes à toute identité. C'est pour cette raison qu'elle met en oeuvre la créativité, la reprise

du mouvement auto-référential de la totalité qui est le jeu de la subjectivité. Ceci est rendu possible en pratiquant l'exercice de la *Gelassenheit*, qui n'est pas un «rien faire», mais un *laisser advenir* et un *laisser passer*, c'est-à-dire une manière de mettre en lumière le jeu de la créativité derrière nos décisions.

Dans cette optique, l'éthique n'est pas une attitude pragmatique que le sujet prend face au monde pour régler certains problèmes ni une attitude rationnelle dans laquelle le sujet soupèse le calcul des moyens et des fins comme si c'était faire de la gestion de crise. Au contraire, l'éthique est la manière propre du sujet d'habiter le monde.

Alors faire de l'éthique, c'est faire une thérapie. À l'instar de l'herméneutique, comme l'entend Heidegger, c'est un acte de destruction ou de transgression de tout ce qui nous empêche d'être soi-même. C'est commettre un acte de réappropriation d'une expérience originaire qu'est la créativité ou l'activité de penser par soi-même.

De Platon à Hegel en passant par Descartes, la pratique de la philosophie morale consistait à trouver un fondement sur lequel le sujet peut s'appuyer pour prendre ses décisions de peur de se noyer dans une mer d'incertitudes. Quant à nous, notre projet est justement de construire des repères d'intelligence qui vont nous permettre d'effectuer la traversée de l'existence comme de l'incertitude, la traversée du nihilisme et du relativisme. Par conséquent, comme Gadamer, nous ne croyons pas à une méthode, à l'exercice d'une pensée fondationnelle (Heidegger) et instrumentale (Adorno). Il ne s'agit pas d'être pragmatique, mais d'être pratique, c'est-à-dire d'être engagé dans la vie concrète et de se laisser parler par cette vie singulière. Ainsi, une méthode pragmatique ne peut pas être un substitut pour la philosophie pratique (l'éthique), car n'y a aucun principe qui doit ou devrait penser pour nous. Autrement dit, la tâche du jugement appartient au sujet, et non pas à une théorie ou méthode. En définitive, nous devons penser par soi-même. Comme Socrate. Et penser par soi-même c'est mettre en jeu l'exercice du jugement autoréfléchissant, ce jugement créateur de valeurs

nouvelles⁹⁹⁴.

Mais penser par soi-même, c'est entendre la polyphonie des voix qui nous habitent, qui dialoguent entre elles et qui nous influencent. En outre, il ne s'agit pas de manipuler ces voix, mais de les éduquer à devenir plus intelligibles⁹⁹⁵. Dans l'être humain s'entendent plusieurs voix, plusieurs identités, plusieurs jeux de langage et donc plusieurs normes qui ne sont pas nécessairement en harmonie. Très souvent, ces voix sont dissonantes. Ricoeur dirait qu'elles sont en «conflit d'interprétation». Ce faisant, le sujet n'est plus celui qui conserve son identité sous les accidents comme chez Aristote, ni celui qui donne à une voix particulière, la voix de la raison, un rôle fondamental comme chez Descartes. Le sujet est plutôt celui qui continue de témoigner du changement des voix dans le jeu du dialogue initié par l'espace culturel et la temporalité, par la différence ou encore par la part d'ombre qui entoure le sujet, c'est-à-dire le vide. En fait, ce vide fragilise le sujet, le questionne.

L'humain est un être qui questionne. Son questionnement n'est pas tant une recherche d'une essence, mais plutôt une remise en question. Devant une norme, il ne s'agit pas de connaître son essence, mais de s'interroger sur son effet sur l'être humain. Quel est l'effet d'une norme sur l'humain? Comment une norme me fait-elle vivre dans mon corps? Comment une norme me fait-elle agir? Sentir? Dire? Quel type de situation une norme me fait-elle vivre? Toutes ces questions sont posées en comparaison du désir de l'humain, de l'avenir que l'humain imagine. Jusqu'où une norme épouse-t-elle le caractère créatif de l'humain?

Pour qu'une norme épouse le mieux possible le caractère créatif de l'humain, il faut que cette norme soit elle-même créative. Elle se doit d'être questionnante. Seulement une norme questionnante est en mesure d'acter la créativité, d'être au service de l'humain. Les normes

⁹⁹⁴ Cette création n'est pas une construction, mais une émergence.

⁹⁹⁵ Plus loin, nous verrons que ceci n'est pas sans conséquence sur la relation patient-médecin. Dans la relation patient-médecin, il y a plus que deux voix qui s'expriment. En fait, elles sont infinies.

sont là pour nous rappeler que l'avenir est ouvert.

Puisque les normes comme l'humain sont questionnantes, il n'y a pas de coïncidence. Il n'y a que du changement, du mouvement. Il n'y a que des crises qui permettent à l'humain de se faire et se refaire tout en se défaisant. En mettant en scène un questionnement, l'humain fait l'expérience de la transcendance, de la liberté. En actant le questionnement, l'humain fait de lui ce qu'il est, un être de créativité. Par la créativité, l'humain se constitue. Par la création, l'humain se jette dans de nouvelles interrogations, dans la non-coïncidence, dans l'imagination de l'avenir. En s'interrogeant, l'humain échappe au réel, à ce qu'il est devenu pour devenir encore plus humain, pour devenir un autre qui naît de l'imaginaire.

Les vraies questions sont celles qui ne trouvent pas de solutions. Elles sont celles qui relancent leurs interrogations. Sur le plan de l'éthique, ceci signifie qu'une norme n'est pas là pour fournir une réponse à une crise, à une interrogation. Au contraire, une norme existe pour questionner. Une norme est une question. Elle ne nous dit pas quoi faire, mais elle nous dit qu'il faut s'interroger. Et cette interrogation ne consiste pas à s'interroger sur quelles règles il faudrait appliquer. Questionner, c'est écouter la différence entre ce qui a été et ce qui désire venir. Questionner, c'est ébranler l'évidence des choses, c'est douter des réponses apportées dans le passé, c'est montrer que ces réponses sont historiques, donc, instables. C'est aller au-delà des réponses. C'est reprendre la question qui sous-tend les réponses.

L'humain est celui qui questionne. Il est celui qui acte la philosophie. Il questionne parce qu'il est foncièrement un questionnement. Il est un être de crise. De différence. De non-coïncidence.

Questionner, c'est ouvrir les champs des possibilités. Par conséquent, on ne questionne pas pour répondre, mais pour ouvrir les possibilités. Ceci implique que questionner, c'est penser en dehors du principe d'identité, du principe de non-contradiction, le principe du tiers-exclu.

Si questionner, c'est ouvrir les champs de possibilités, alors questionner la médecine, c'est tenter de voir d'autres alternatives. En ce sens, une éthique de la médecine, c'est donner une possibilité à d'autres alternatives. Donc, une médecine juste est celle qui autorise des médecines alternatives. Une médecine respectueuse serait une médecine "sans frontières" épistémologiques.

Une norme ne consiste pas à supprimer ce qui fait problème. Ce faisant, elle crée de l'indifférence. Au contraire, une norme reconnaît ce qui fait problème. Elle crée de la différence, c'est-à-dire qu'elle pose et reconnaît des limites. En posant des limites, il n'y a plus de réponses qui répondent de tout. Il n'y a des réponses que dans un cadre, dans un usage ou dans un contexte très précis. Dès lors, en dehors de cet usage, nous nous retrouvons confrontés à l'indétermination, à un je ne sais quoi, à une zone d'ombre.

Le pire ennemi pour l'humain, pour l'humain créatif, celui qui questionne, donc le philosophe, c'est le réel (le réalisme) ou la pensée (l'idéalisme). Plus précisément, c'est l'adéquation de la pensée et du réel. Questionner, c'est briser cette adéquation, cette identité trop parfaite. Questionner ou réfléchir, c'est poser une distinction entre la pensée et le réel. C'est poser le vrai. Mais ce vrai n'est pas une réponse. Il est un acte de questionnement. Être authentique, c'est faire la différence entre la pensée et le réel. C'est être établi dans la non-identification. C'est transcender. C'est remettre du mouvement dans la totalité ou l'identité: un mouvement qui ressaisit son propre déséquilibre. N'est-ce pas justement le propre des athlètes, des héros, des poètes que d'assumer au maximum le déséquilibre? De le porter au paroxysme sans se laisser anéantir, du moins prendre le risque d'être écrasé? Pour maintenir le déséquilibre en place, il faut des appuis (*mimésis*). À l'opposé, un déséquilibre trop prononcé ne peut que provoquer l'effondrement.

Si les identités ou la totalité se brisent, c'est qu'il y a du mouvement, de l'histoire et du temps. Avec le mouvement de l'histoire, la totalité s'affaiblit et s'ouvre sur son propre

questionnement. Alors, chaque réponse, comme chaque norme, et chaque soi dans l'histoire retrouve leur caractère d'être créé, leur caractère métaphorique, leur caractère non-identique. C'est reconnaître que les réponses, les normes et les identités d'antan sont des questions, des questions hors d'usage. Et parce qu'elles sont hors d'usage, il faut reprendre le processus de questionnement, il faut établir de nouvelles normes, mais des normes qui annonceront, dès le départ, leur caractère provisoire en quoi consiste leur honnêteté.

Bref, une norme, qui est une question, ne pose pas une identité parfaite entre la pensée et le réel, mais une différence. Mais cette différence n'est pas absolue, car la pensée et le réel participent l'un de l'autre. Cette participation n'est pas absolue, mais métaphorique, analogique. Il y a participation par ressemblance. Avec la ressemblance, la pensée et le réel se rassemblent. Mais de loin. À défaut d'identité parfaite, il y a un air de famille qui se fait et se défait selon le rythme du temps, «la cadence des instants» dirait Bachelard⁹⁹⁶, le mouvement mis en acte par la réflexivité de la transcendance.

Donc, une norme honnête est une norme floue, une norme interrogative. Elle ne nous dit pas quoi faire, mais nous interroge. Elle met en scène le rôle que nous devons jouer: questionner. Elle met en scène ce que nous sommes: une interrogation.

Il ne faut pas faire de l'éthique comme si l'on faisait de la magie. Une norme n'est pas le fruit d'une osmose avec le réel qui nous permettrait après d'agir sur les mêmes choses. En fait, une norme ce n'est pas un point de départ, un port d'attache, mais le résultat d'un point d'arrivée, le résultat d'un semblant d'identité et d'adaptation (Canguilhem). Mais en raison du temps, l'arrivée est toujours différée. Le voyage n'est jamais terminé. Nous sommes toujours en exil. En exode. C'est notre condition d'homme. Notre condition juive. Nous sommes tous juifs.

⁹⁹⁶ Gaston Bachelard, L'intuition de l'instant, Paris, Stock, 1931, p. 46.

Ceci étant dit, on ne crée pas des normes pour agir sur le réel, mais pour questionner: où allons-nous? Certes, une question sans réponse (Kant), mais une question qui évite que l'humain s'égaré dans le réel, une question qui nous oriente dans le monde dans la mesure où elle ouvre notre regard sur l'horizon, un horizon plutôt flou qui anime l'imaginaire, la créativité. C'est tout l'aspect tragique de l'existence humaine comme de l'éthique. L'exercice de l'éthique comme de soi-même, c'est être pris entre les normes du passé qui existent encore et les normes du futur qui ne sont pas encore tout à fait présentes. Cet entre-deux, c'est le déséquilibre, voire la contradiction. C'est ce qui fait problème. C'est ce qui interroge.

L'humain se rend malade à utiliser des normes hors d'usage, hors contexte, hors du temps, des normes atemporelles. Pour se guérir, l'humain ne doit plus extrapoler une norme pour envahir de façon tentaculaire tout le champ du réel, c'est-à-dire une norme qui répondrait à tout le réel. De plus, pour guérir, l'humain doit constater que les normes qu'il utilise sont historiques, qu'elles avaient leur efficacité dans un contexte bien précis, mais que maintenant, le contexte a changé à plusieurs occasions⁹⁹⁷. MacIntyre a montré que le caractère déontologique et téléologique des jugements moraux sont des fantômes d'une ancienne conception de la loi divine et de la nature humaine qui sont étrangers à la modernité⁹⁹⁸. Autrement dit, dans les sociétés archaïques comme dans la société grecque au temps de Platon et Aristote, être vertueux et accompli c'est bien vivre, c'est vivre selon la société dans laquelle l'individu se retrouve⁹⁹⁹.

Alors questionner les normes actuelles, c'est montrer leur caractère historique, et par le fait même, cela signifie montrer que ces normes sont hors-contexte. Benjamin dirait que ces normes ont perdu leur «*aura*». Appliquer des normes hors-contexte, c'est créer plus de

⁹⁹⁷ A. MacIntyre, After Virtue, p. 10-11.

⁹⁹⁸ Ibid., p. 111.

⁹⁹⁹ Ibid., p. 133-141.

problèmes que d'en résoudre. C'est une pratique conflictuelle. Sur le plan psychologique, nous constatons le même phénomène dans la mesure où la personne possède une attitude pathologique lorsqu'elle répète l'événement traumatique vécu dans le passé. Sur le plan politique, nous assistons à un phénomène semblable lorsqu'on justifie des pratiques à l'aide de concepts hérités du passé. Le concept de progrès est un exemple. Si ce concept de progrès était utile et permettait de bien juger la valeur d'un choix au XVIII^e siècle, il en va autrement aujourd'hui en raison du fait que le contexte n'est plus le même. Il y a une corrélation très étroite entre la norme vécue et le contexte. Lorsque le contexte change, la norme doit aussi être changée. Ce qui est rarement le cas. Car il est difficile d'abandonner quelque chose qui nous a donné du succès jusqu'à présent. Donc, il faut toujours s'interroger si une norme peut encore s'appliquer (jugement déterminant) à la situation concrète et singulière que l'on vit. Si la réponse est non, il faut créer d'autres normes (jugement réfléchissant), d'autres possibilités de vie. De là, l'importance que les normes que nous créons demeurent ouvertes sachant très bien, qu'un jour, elles seront remises en question par le travail de l'histoire. Des normes ouvertes signifient des normes qui montrent leur caractère historique (mimesis) et leur caractère projectif (expressif), donc des normes qui montrent qu'elles sont issues de normes antérieures et qu'à leur tour, elles donnent naissance à d'autres normes. Ainsi le passage d'une norme à une autre ne se fait pas dans le vide ou de façon arbitraire. Le passage s'effectue à partir d'une tradition. Par conséquent, la nouvelle norme modifie la tradition. Mais cette modification se veut aussi sa conservation.

Certes, nous faisons des choix, mais selon quels critères? Selon notre devoir de nous multiplier. Qu'est-ce que cela veut dire? Cela signifie le devoir d'être plus, le devoir de déployer notre plein potentiel de créativité, le devoir d'être heureux. Faire des choix qui favoriseront le plein épanouissement de notre subjectivité marque un désir d'intensification de notre existence qui n'a rien à voir avec la recherche de sensations fortes.

Nous avons vu que l'éthique est un questionnement. Et le sujet questionne parce qu'il se sent

responsable, appelé dans sa subjectivité. Si le sujet questionne, c'est qu'il n'est pas tout à fait certain de ce qui se passe. Il jette un doute. Ce faisant, il critique. Il critique pour montrer les limites, mais aussi pour montrer qu'il existe d'autres possibilités. Il y a des choix à faire entre plusieurs possibilités. De plus, ceci implique que les possibilités existantes ne sont peut-être pas satisfaisantes. Alors, il faut inventer d'autres possibilités. Ainsi, faire de l'éthique c'est faire un travail de critique pour créer d'autres possibilités qui pourront éventuellement être choisies. Un code d'éthique devrait alors être un catalogue de choix pour les moins créatifs, et pour les sujets plus créatifs, un code d'éthique ne devrait se résumer qu'à rappeler à la mémoire des sujets leur capacité de choisir des possibilités qu'ils auront eux-mêmes créées. De là, l'importance que les choix que nous faisons ou les possibilités que nous choisissons ne soient pas fermées, mais ouvertes. Nos choix ne sont pas exclusifs des autres possibilités, mais inclusifs. Faire de l'éthique c'est pratiquer une logique de l'inclusion. Il est bien entendu que lorsqu'on fait un choix, nous laissons dans l'ombre d'autres choix possibles. Sauf que faire un choix ne signifie pas que les autres choix possibles n'existent plus. Au contraire, ils sont toujours présents, mais en retrait ou en latence.

Ce que nous choisissons, vient de soi-même, vient du plein déploiement de la subjectivité. Nous choisissons ce que nous inventons. L'éthique et la subjectivité sont co-originaires. L'éthique en favorisant la créativité renforce la subjectivité, et, par le fait même, renvoie à elle-même. Elle est auto-référentiale. Dans le jeu auto-référentiel de la subjectivité, de la santé et de l'éthique apparaît la co-appartenance de la subjectivité, de la santé et de l'éthique. Par conséquent, si l'éthique est créatrice de subjectivité, donc de choix créateurs, nous sommes bien loin d'une instrumentalisation de l'éthique.

L'éthique comme création de subjectivité devient une multiplication de soi. Se multiplier consiste à devenir plus. À s'ouvrir. À se dépasser. C'est un mouvement hors de soi. C'est un acte de générosité. Un don de soi. Un abandon. Un abandon à sa propre subjectivité qui s'abandonne aux choses et envers autrui. En ce sens, la générosité, c'est communiquer et

partager son euphorie. Dans ce partage, nous générons l'euphorie chez autrui. C'est pourquoi l'euphorie est créatrice d'euphorie. Elle est essentiellement généreuse. Elle donne plus qu'elle ne reçoit. Ainsi, le sujet en donnant de soi, de son temps et de son attention sort grandi. C'est une expérience de plus être. Être plus, c'est se donner dans la joie avec joie. Dès lors, la question qui se pose est de savoir si une situation permet l'expérience de l'euphorie qui se communique dans la générosité et dans le don de soi, qui se veut un acte de présence auprès des choses et d'autrui. Ce qu'il faut savoir, c'est si le monde médical, le monde juridique, le monde techno-scientifique, etc. font appel à la conscience de chacun. Malheureusement, ces pratiques comme les codes de déontologie sont plutôt le symptôme d'un manque de subjectivité telle que nous l'entendons. L'éthique appelle la conscience, la subjectivité à se manifester, à se réaliser, à devenir plus. En ce sens, l'éthique n'est pas que négative, elle ne fait pas qu'interdire. Elle est aussi affirmative.

Si nous avons fait une anthropologie, c'est pour porter à la réflexion ce qui ne cesse d'être impliqué dans l'expérience de soi. Nous disons que l'éthique est immanente à l'expérience de soi. Par conséquent, si être pleinement soi, un soi en devenir et en extension, est suffisant pour bien vivre, on voit bien alors qu'être soi ou avoir une attitude éthique c'est dénigrer les codes d'éthiques, les déontologies qui se prennent pour des catéchismes en posant des valeurs qui font davantage appel à notre intelligence (jugement déterminant) qu'à notre être (jugement réfléchissant).

Chez Ciceron, *De Fato*, le caractère de l'homme conduit à un type particulier de vie, à une manière de vivre particulière. Pour Aristote, il y a une relation entre «être humain» et «bien vivre». «Bien vivre» c'est être soi-même, c'est être le plus humain possible. Ce «bien vivre», il faut l'entendre de deux façons. D'une part, comme le résultat d'un «vivre» qui colle et copie l'essence humaine. À cet égard, Platon, Aristote et Thomas d'Aquin en sont les modèles. D'autre part, comme le point de départ qui façonne l'humain. Bien vivre devient une esthétique de soi. Foucault en est l'exemple par excellence.

Déjà dans notre anthropologie, nous avons vu que l'humain est essentiellement un être de compassion, un être de silence à l'écoute d'autrui, un être qui en raison de son caractère métaphorique est porté vers autrui. Il est un être d'accueil, de réceptivité. De plus, à chaque fois qu'il y a auto-référentialité, créativité, un immense bonheur se manifeste dans la générosité, dans le partage. Alors, l'éthique n'a rien d'une saine gestion des conflits pour plus d'efficacité, de rentabilité et de performance. Ce n'est pas «une stratégie de contrôle»¹⁰⁰⁰.

Si les problématiques sont des questions qui brisent l'unité de notre monde, l'éthique en sollicitant notre conscience questionnante «tient tête au monde»¹⁰⁰¹. En ce sens, la pratique de l'éthique n'est pas un exercice pour la résolution des conflits, mais un exercice pour la pratique du combat, de la différence. Faire de l'éthique consiste à mettre une attention égale aux arguments *pro et contra*¹⁰⁰². C'est écouter l'envers de la médaille, *audi alteram partem*¹⁰⁰³. En mettant en valeur la différence, nous mettons en valeur le conflit. Cependant, le conflit, il faut le penser selon un jeu de frottements, *Reibung*¹⁰⁰⁴. Pour qu'il y ait du frottement, il faut de l'espace, du vide. Pas trop, sinon aucun élément se toucherait, ni trop peu, car il n'y aurait plus de mouvement. Un minimum de conflit sollicite la subjectivité à s'interroger, à retourner à soi, à réfléchir. Ainsi faire de l'éthique consiste à faire la guerre. L'éthique est essentiellement polémique. Elle crée des différences. Sauf qu'une bonne éthique devient un art de bien vivre à l'intérieur des conflits. La question est celle-ci: comment vivre en paix tout en combattant? En pratiquant une éthique auto-référentiale.

Une éthique auto-référentiale, c'est avant tout une éthique au singulier. C'est une éthique

¹⁰⁰⁰ Alain Etchegoyen, La valse des éthiques, Paris, Éditions François Bourin, Agora, 1991, p. 126.

¹⁰⁰¹ Ibid., p. 91.

¹⁰⁰² Stuart Hampshire, Justice is conflict, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 53.

¹⁰⁰³ Ibid., p. 8.

¹⁰⁰⁴ Le mot allemand *Reibung* signifie à la fois frottement et conflit.

située dans le temps et dans l'espace. C'est une éthique selon l'occasion. Bien vivre, c'est vivre au bon moment, ni trop tôt ni trop tard. C'est également se retrouver au bon endroit. À chaque époque correspond sa situation. Ceci met en valeur le caractère d'historicité de l'histoire et sa dimension d'innovation continue. Autrement dit, les normes qui étaient adaptées à un certain moment ne le sont plus à un autre moment. L'art de vivre consiste alors à saisir le temps opportun, à saisir l'occasion, *tempus capere*. C'est l'art d'attendre, de guetter et d'être attentif au moment propice. C'est être attentif, dans l'attente, au *καίρός*.

Bien vivre, c'est établir des normes ouvertes, des normes qui savent s'adapter à la situation sans prétendre à l'absolu. Au contraire, dans leur énoncé, elles indiquent le contexte de leur usage pour en montrer justement l'historicité et conserver vivant la visée. Bien vivre, c'est être établi dans un processus dans lequel le pôle mimétique s'ouvre sur le pôle expressif, lequel, à son tour, n'oublie pas le pôle sur lequel il s'appuie. La justesse du pôle mimétique est son ouverture retenue. Ceci en fait un pôle qui n'est pas fermé. La justesse du pôle expressif, c'est tout en visant un au-delà, conserve son origine dans le pôle mimétique. L'un ne va pas sans l'autre. Il y a corrélation. Mais cette corrélation n'est jamais définitive. En raison du temps, de l'occasion, de la situation, la dynamique de la totalité que forment les deux pôles est relancée. Alors, bien vivre, c'est se laisser porter par le temps qui cours. C'est saisir l'opportunité qui passe. Une éthique du temps, c'est une éthique de l'instant tel que Heidegger conçoit cet instant par opposition au présent immédiat. Pour Heidegger, une chose présente est justement une chose sans avenir ni passé tandis que l'instant embrasse le passé et l'avenir.

Il y a autant de normes que de contextes de vie. En faisant de l'humain un être créatif, nous voulons souligner, à travers le moment et le temps, la transition, c'est-à-dire l'intervalle qui sépare le pôle mimétique du pôle expressif. Cet intervalle permet que le pôle mimétique glisse dans le pôle expressif, et celui-ci se transforme, à son tour, en pôle mimétique pour devenir, par la suite, un pôle expressif, ainsi de suite *ad infinitum*. Le temps comme intervalle et transition tisse un réseau d'affinités entre ces deux pôles de sorte qu'on ne peut pas dire qu'ils

sont incommensurables. Au contraire, l'humain, par sa capacité d'accueil du temps créateur assure le passage. L'humain est un messager, un Hermès. Il est celui qui relie les opposés par son travail métaphorique. Le temps et le mouvement, l'humain y répond avec son corps, son agir, son sentir et son dire. Et lorsque les opposés se joignent, il y a euphorie.

Comme le suggère Montaigne, il s'agit de «vivre à propos»¹⁰⁰⁵, de vivre auprès de chaque instants particuliers, donc de vivre dans la transition d'un instant à l'autre, d'un jeu de langage à un autre. La morale de cette histoire n'est rien d'autre qu'une ouverture à la transition, au changement, au mouvement: vivre selon l'opportunité de l'instant. Pour ce faire, il faut se rendre disponible, libre, c'est-à-dire, il ne faut pas se figer dans aucune position. Ainsi la norme apparaît selon l'immanence, selon ce qui vient de soi-même. En ce sens, notre devoir est d'accueillir l'immanence, ce qui vient de soi-même. Ce sera la fonction de la *Gelassenheit* de laisser apparaître l'immanence: ce qui émerge à partir de soi.

Qu'est-ce qui vient à nous de soi-même? Une atmosphère. Une atmosphère qui ne se définit pas selon l'avant et l'après, selon la succession, selon un point de départ et d'arrivée. Une atmosphère qui n'a rien d'un objet ni d'un sujet. Elle est une intensité inépuisable dans laquelle on séjourne et qui n'a pas de sens sans être pour autant insignifiante. Dans cet esprit, la morale ou l'éthique n'a rien alors d'un choix personnel. Elle est plutôt la capacité de s'abandonner à l'exigence du moment; ce moment qui est une atmosphère. *Gelassenheit*. Laisser advenir, être et passer le moment qui parle. Alors, il s'agit de ne prendre aucune position pour éviter le durcissement de n'importe quel moment, car la réification du moment propice, c'est la mortification du moment. C'est un temps sans «aura» (Benjamin), un temps mort, ce temps où cesse le jeu de l'échange.

La question est celle-ci: quelle est l'injonction du moment? Peu importe les réponses, nous

¹⁰⁰⁵ Montaigne, *De l'expérience* in *Essais III*, 13, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1965, p. 406.

savons déjà que cette réponse n'est que momentanée, car tout moment ne dure qu'un instant. De là, d'une part, l'importance de chaque réponse d'inclure son contexte, son moment, son origine de sorte qu'il devienne possible pour chaque réponse de se transformer en son contraire. D'autre part, puisque le nombre de moment est inépuisable, incalculable et imprévisible il devient impossible d'ériger des normes à chacune de nos actions. Tout au plus, nous avons besoin seulement de quelques principes qui rendent compte de l'instabilité des normes sans tomber pour autant dans le relativisme¹⁰⁰⁶. Les normes ne sont pas quelque chose qu'on impose *deus ex machina*. Le corps lui-même est porteur de sens. De même que l'agir, le sentir et le dire. Non seulement les modes de la subjectivité sont porteurs de sens, mais ils portent ce sens selon des contextes historiques et culturels différents. Si les modes de la subjectivité sont porteurs de sens, il faut bien voir que ce sens ne vient pas seul ou de lui-même. En quelque sorte, il est créé ou plutôt il émerge à partir de notre tradition, de notre culture, de nos attentes, de nos valeurs. En agissant ainsi, on respecte «la diversité des champs du réel» et on n'impose pas de l'extérieur des valeurs¹⁰⁰⁷. D'ailleurs, c'est la raison pour laquelle notre anthropologie en dégagant le mouvement auto-référentiel de la créativité éduque à la «souplesse du jugement qui épouse les conditions historiques de l'action juste»¹⁰⁰⁸.

Si la souplesse du jugement est possible, c'est en raison que l'humain est un être dansant. Il est un être de dialectique situé entre des formes fixes et une certaine improvisation. D'une part, il s'appuie sur ce qui existe déjà et d'autre part, il crée d'autres expériences à partir de ce qu'il imagine être possible. Bref, c'est «*a dance whose choreography is never fully determined*

¹⁰⁰⁶ Chaque moment possède sa norme, mais puisque chaque moment se modifie sans cesse à chaque instant, les normes changent aussi. Ceci n'implique pas que toutes ou plusieurs normes se valent pour cet instant précis. Au contraire, pour chaque instant, il y a une seule norme, mais le temps de discuter sur cette norme, le moment s'est déjà modifié.

¹⁰⁰⁷ Paul Valadier, L'anarchie des valeurs, Paris, Albin Michel, 1997, p. 162.

¹⁰⁰⁸ Ibid., p. 163.

in advance but which nonetheless relies on memory»¹⁰⁰⁹. Les deux modalités de la subjectivité sont en nous, le mode mimétique et le mode expressif. Quoique nous ayons la liberté du choix à l'intérieur du mode expressif (Sartre), nous sommes aussi des êtres conditionnés avec une tendance à réagir comme si nous étions des machines (Spinoza). Ainsi le sujet est un être de fragilité qui change constamment malgré qu'il soit toujours le même qui témoigne. Diachroniquement, le sujet endosse plusieurs facettes de lui-même, de sorte qu'on peut dire qu'il y a plusieurs sujets comme il y a plusieurs positions éthiques dans la même personne, et qui peuvent être contradictoires. On n'a qu'à penser à la manière que Proust fait de l'usage du nom propre: «le Swann de Buckingham Palace», «l'Albertine d'alors», «l'Albertine caoutchoutée des jours de pluie»¹⁰¹⁰. Il en va de même synchroniquement. On n'a qu'à penser à Dickens où chaque personnage prend la place d'un principe moral, de sorte que dans telle situation nous pourrions être décrits comme «*a Skimpole*», et dans une autre situation «*a Mr Pickwick*», «*a Gradgrind*», «*a Mrs Jellyby*», «*a Florence Combey*»¹⁰¹¹. Ceci étant dit, nous sommes bien loin d'une éthique universelle. En fait, il faut plutôt repenser le concept d'universalité. L'universel est un mouvement vers une plus grande unité, unité qui consiste dans un rassemblement d'instantanés où chacun des instantanés se mêle les uns aux autres selon leur compatibilité réciproque. La pratique de l'éthique est la pratique d'un mouvement vers l'unité à partir d'une unité qu'on questionne, qu'on remet en question et qu'on transfigure par notre questionnement sans l'abolir. En ce sens, l'universel est une ouverture, non pas pour exclure, mais pour inclure. Il n'y a d'universel qu'avec la tolérance. L'universel est un mouvement de créativité. Il est un mouvement de dépassement pour être plus. Pour s'aimer encore mieux. Tout commence avec l'amour de soi pour se terminer avec l'amour de soi en passant par

¹⁰⁰⁹ Ciaran Benson, The cultural psychology of self. Place, morality and art in human worlds, New York, Routledge, 2001, p. 32.

¹⁰¹⁰ P. Bourdieu, Raisons pratiques, p. 86. Cf E. Nicole, *Personnage et rhétorique de nom* in Poétique, vol. 46, 1981, p. 200-216.

¹⁰¹¹ R. Rorty, *Heidegger, Kundera, and Dickens* in Essays on Heidegger and others, Philosophical Papers, vol. 2, p. 78.

l'amour des autres tant au sens du génitif subjectif qu'objectif (l'amour que je porte à autrui et l'amour qu'autrui montre à mon égard). Comme le dit Valadier, «aucun sujet ne peut se structurer sans un contexte affectif et sans l'appui d'autres volontés qui le portent à se vouloir soi plutôt que rien»¹⁰¹².

Le sujet est la mise en commun d'une multiplicité d'instant. L'identité ou la totalité du sujet est un rassemblement d'instant hétérogènes et hétéroclites réalisés à partir du processus métaphorique immanent à chacun des instant. Bachelard souligne: «on ne doit parler ni de l'unité ni de l'identité du moi en dehors de la synthèse réalisée par l'instant»¹⁰¹³. La puissance de l'instant est qu'il se laisse déborder. C'est son caractère métaphorique. Étant métaphore, il met en oeuvre du nouveau en répétant l'ancien, sauf que cette répétition n'est pas une copie conforme mais un commencement nouveau, une reprise de l'acte originaire de la créativité. Encore Bachelard, «(l)es instant sont distincts parce qu'ils sont féconds»¹⁰¹⁴.

Dans le temps de l'instant surgit de manière contemporaine le sujet et le monde (les modes de la subjectivité situés dans l'espace culturel et historique) comme réponse au silence du vide, cet intervalle entre les deux pôles de la subjectivité, c'est-à-dire la créativité. Le sujet commence dans le silence, et dans ce silence, c'est l'intimité du sujet et de ses propres modes d'apparition qui se montre.

L'éthique par sa mise en oeuvre du questionnement philosophique nous met en présence de l'instant qui se dérobe et qui, dans son retrait, nous offre le sujet naissant dans son autodéploiement et par le fait même nous présente un sujet se faisant monde. Dans l'instant, qu'on traverse comme un éclair, le monde et le sujet n'en finissent plus de se faire, de se défaire

¹⁰¹² Paul Valadier, op. cit., p. 215.

¹⁰¹³ Gaston Bachelard, L'intuition de l'instant, p. 70.

¹⁰¹⁴ Ibid., p. 86.

et refaire. Cet instant, ce temps de rencontre intime entre les deux pôles de la subjectivité qui, lorsqu'ils s'effleurent ou se touchent de justesse, forment le monde du sujet et donnent une histoire, l'avènement d'une rencontre qui fait que le monde n'est plus le même. Cet instant de silence est un temps historial, un temps fondateur. Aussi un temps qu'on oublie, car il est enfoui dans la visibilité du monde. Et c'est là que réside l'art de l'éthique, un art qu'on pourrait qualifier de dislocation, un art qui déplace, qui met en mouvement, qui ressaisit l'origine perdue et imaginée en posant des questions déstabilisantes, des questions qui favorisent à faire des liens inédits, des liens originaux, des métaphores¹⁰¹⁵. Des questions pour oublier mais aussi pour se souvenir. Bref, l'instant est un temps qui marque des différences et la distance, c'est-à-dire le vide entre l'ancien et le nouveau, entre la tradition et l'innovation, entre la reproduction et la production, entre le pôle mimétique et le pôle expressif, entre ce qui est reçu et ce que l'on donne. C'est un temps d'interrogation. Un temps qui nous permet de passer d'un monde à un autre.

Le jeu de l'interrogation est un mouvement qui nous permet de ressaisir les ressources de la créativité. L'interrogation est en soi la mise en oeuvre de la créativité. Le travail de l'interrogation est un travail poétique qui élargit notre pensée, qui augmente notre monde, qui multiplie notre existence subjective.

Questionner c'est prendre en compte les alternatives. Ce n'est plus penser selon le principe de contradiction A ou non-A, c'est-à-dire le principe de l'exclusion. Questionner la médecine, c'est poser les alternatives à la médecine, c'est inclure d'autres médecines. C'est inclure toutes les voix, tous les jeux de langage. C'est mettre en jeu le jeu de la subjectivité. Questionner c'est quitter l'ordre des réponses pour reprendre à la source la question qui a donné naissance à ces réponses. Mais reprendre le questionnement ne conduit pas nécessairement aux mêmes réponses. Cette manière de procéder marque sa différence avec la science. Répéter

¹⁰¹⁵ En ce sens, la dislocation n'est pas une activité de dissociation. Elle favorise plutôt des associations inédites.

l'expérience du questionnement ne nous donne jamais les mêmes réponses en raison de notre situation dans le temps et dans l'espace, en raison de notre condition humaine.

Si questionner c'est demeurer dans l'incertitude c'est aussi proposer mille possibilités de réponses. En ce sens, le propre de la philosophie, c'est de conserver le questionnement ouvert. Il n'a pas à choisir parmi les possibilités de réponses. Non seulement il n'a pas à choisir, mais par son questionnement il doit multiplier les possibilités. Et une manière de conserver le questionnement en activité, c'est de montrer à l'aide du questionnement l'historicité de toutes les réponses, de tout jeu de langage, donc d'en voir les limites, de dégager des différences. Tout le jeu de l'intellect est de poser des différences. En ce sens, l'intellect est une activité excentrique, une activité qui nous sort de l'identité fermée. C'est un jeu de variétés. De Platon à aujourd'hui, toute l'histoire de la philosophie est marquée par ce jeu de la différence. Tout le projet kantien consiste à marquer des limites aux différentes facultés, aux différentes raisons. Chez Hegel, la différence dynamise la dialectique. Chez Nietzsche, le surhomme se reconnaît dans sa capacité du poser une nouvelle différence par opposition à la foule. Tout l'oeuvre de Heidegger est une lutte pour souligner le jeu de combats dans la différence ontologique. Et Gadamer de faire la différence entre la vérité et la méthode¹⁰¹⁶.

L'éthique est la mise en jeu d'une interrogation. Il faut remettre en question tout ce qui dispense une interrogation de l'humain. L'interrogation brise la sclérose, nous sort du dogmatisme. Ce faisant elle ouvre une faille dans laquelle surgit le mouvement auto-référential toujours en retrait derrière ses modes, ses manifestations. Dans le pôle mimétique, malgré la prétention de coller à la réalité, se met en jeu un écart qui ouvre la question, et qui nous fait passer au pôle expressif. Ce jeu de l'écart, de la différence, c'est la reconnaissance des limites. Ces limites donnent accès à un autre monde. L'éthique ce n'est pas un ensemble d'affirmations, mais une ouverture sur des questions qui reprennent le fondement de notre

¹⁰¹⁶ À ces grandes figures de l'histoire de la philosophie, il faut ajouter les noms de Adorno, Benjamin, Derrida, Lyotard, Rorty, Wittgenstein.

condition, qui relancent la créativité car la créativité commence par un questionnement, une crise, une non-identification.

Nous désirons créer une éthique créative, c'est-à-dire auto-référentiale, soit une éthique qui reconduit à son fondement qui est un questionnement sans règle. Pour ce type d'éthique, il ne s'agit pas de créer des règles ni de réfléchir sur la pertinence des règles en place et de leur application, mais plutôt de questionner pour demeurer près des choses, près du problème, pour laisser-être la chose même, donc la laisser nous parler, nous interroger. Il s'agit de se laisser perturber ou de se laisser mettre en jeu ou en mouvement par la singularité de la situation, par l'instant.

Questionner pour éveiller un questionnement, de sorte qu'on ne sort jamais de l'éthique. C'est une éthique qui va ou reconduit à l'éthique. Cette éthique auto-référentiale nous la nommons une ad-éthique (et dorénavant une adéthique) où le préfixe *ad* marque le mouvement, une ouverture qui est avant tout une reprise du même (mimésis) dans la différence (expressif), une mémoire dans la distance et l'oubli. Adéthique. C'est pourquoi comme le remarque Olivier Abel dans son livre *L'éthique interrogative*, il ne faut «pas répondre trop vite». Il faut «se laisser travailler par la question»¹⁰¹⁷. Encore Abel: «L'interrogation décentre.... [elle] est alors ce trouble qui permet et accompagne le passage d'un monde à un autre»¹⁰¹⁸. Avec la pratique de l'éthique interrogative, c'est la totalité ou l'identité de la subjectivité qui s'ouvre, qui s'agrandit, qui se dilate. Elle brise «l'égocentrisme du sujet»¹⁰¹⁹ en plaçant le sujet devant «de nouvelles possibilités d'être au monde»¹⁰²⁰. Elle fait en sorte que nous ne voyons plus le monde

¹⁰¹⁷ Olivier Abel, *L'éthique interrogative. Herméneutique et problématique de notre condition langagière*, Paris, PUF, 2000, p. 254. La lecture de ce livre fut un choc dans la mesure où l'auteur reprend notre propos même si nous en avons fait la lecture une fois terminé notre travail.

¹⁰¹⁸ *Ibid.*, p. 264.

¹⁰¹⁹ *Ibid.*, p. 265.

¹⁰²⁰ *Ibid.*, p. 265.

comme auparavant. Cette pratique de l'interrogation en déplaçant les problèmes est une pratique de *métaphorisation*. Elle élargit notre monde, nos modes d'apparitions, notre manière de dire, de sentir, d'agir dans un corps différent. Bref, interroger c'est habiter le monde dans la joie, c'est laisser-être le jeu de la subjectivité se déployer en toute simplicité sans trop dire, sans trop agir, sans trop sentir. Interroger c'est laisser surgir la subjectivité sans trop savoir pourquoi. En ce sens interroger, n'est pas un processus cognitif qui nous permettrait d'en savoir plus. L'interrogation n'est pas une pratique épistémologique, mais une pratique esthétique, une pratique de l'accueil, de pure réceptivité. Elle est une pratique du laisser-être. *Gelassenheit*.

Lorsqu'on pratique l'éthique, notre rapport au monde n'est pas un rapport de vérité, de connaissance, mais un rapport de réalité, de perception. C'est un rapport esthétique. La perception ouverte, et non des principes abstraits, est à la racine d'une expérience éthique. C'est en percevant autrui, non pas comme un objet comme dans la perception fermée de la science, mais comme un être percevant un *alter ego*. C'est ce que Lévinas tente de faire en prenant le relais de Merleau-Ponty. Lévinas tente de penser une éthique qui serait enracinée dans le monde primaire de la perception, car l'éthique n'est pas un système normatif de règles et de commandements. L'éthique est un regard. Un accueil. Une esthétique. Ceci implique qu'en médecine comme l'a montré Foucault dans son livre *Naissance de la clinique*, à partir de Bichat, on ne contemple plus de façon esthétique les symptômes de la maladie, mais on tente de pénétrer sous la surface de la réalité perçue. Le travail de Bichat consiste justement à trouver sous la simple perception de la réalité la vérité de la lésion pathologique, tandis qu'auparavant on portait attention au patient lui-même sans l'intervention de considérations théoriques. On pratiquait une véritable herméneutique de la maladie humaine.

Mais pour qu'une esthétique d'autrui (une éthique) soit possible, il faut, non pas des règles et des normes, mais un sujet compatissant. Ce sujet compatissant ne vient pas seul. Il apparaît lorsqu'il est encadré par un dire compatissant, un dire qui communique la douceur, un agir qui

s'exécute dans la douceur, dans un corps de douceur. Devant une vie fragile, il faut y aller avec douceur. C'est ce qu'on appelle prendre soin. Y aller avec soin. Cette compassion n'est pas quelque chose qui naturellement existe. Au contraire, il faut la cultiver. Il faut la construire. Il faut l'imaginer. C'est l'autre versant de l'esthétique.

Nous avons vu que l'esthétique est un accueil. C'est la dimension réceptive (ou mimétique) de l'esthétique. Mais il y a aussi la dimension poétique ou productive (ou expressive) de l'esthétique. En fait l'une ne va pas sans l'autre. Elles sont complémentaires. Il n'y a pas de réception sans construction. C'est la leçon de Kant. Sauf que nous savons maintenant que cette construction n'est pas gouvernée par des principes a priori universels et intemporels. Cette construction est insérée dans un jeu d'interprétation. Ceci étant dit, il devient manifeste que la *Gelassenheit*, tout en étant un laisser-advenir, laisser-être et un laisser-passer, est possible à partir d'une interprétation. Autrement dit, la *Gelassenheit* est quelque chose que nous devons cultiver en interrogeant. En ce sens, questionner c'est laisser-advenir, c'est laisser-être et c'est laisser-passer. C'est vivre au rythme de la parole et non au rythme de l'écriture. C'est la fluidité de la parole contre la sclérose de l'écriture¹⁰²¹, l'esprit contre la lettre.

Le principe de *Gelassenheit* devient un principe moral qui va à l'encontre des éthiques¹⁰²². C'est un principe *against ethics* pour reprendre un titre de John Caputo¹⁰²³. La morale va à l'encontre de la discussion. Toute discussion oblitère la simplicité de la morale, la simplicité du jeu de la subjectivité. En fait, il est impossible de nommer les normes. L'existence dans sa singularité n'est jamais blanche ou noire. Elle est faite de zones grises. Dès lors, l'éthicien, devant l'impossibilité de nommer se tait (Wittgenstein). Ce silence n'est pas un échec. Il met

¹⁰²¹ Il faudrait sûrement reprendre le débat entre la parole et l'écriture que Platon a mis en oeuvre. Est-ce que l'éthique ne relève pas davantage de la parole que de l'écriture qu'incarnent les codes d'éthiques?

¹⁰²² Des auteurs comme Moore, Vattimo et Williams ont réfléchi sur l'impossibilité de l'éthique.

¹⁰²³ John Caputo, *Against Ethics*, Indiana University Press, 1993.

en valeur la naturalité de l'existence, son caractère auto-référential, son autonomie. L'existence subjective et créatrice se passe de nous. Quant à nous, nous ne pouvons pas nous passer de cette existence subjective faite d'instant et d'atmosphère, faite d'un mouvement de va-et-vient entre deux pôles qui se conviennent à merveille.

Se taire ne signifie pas que nous n'avons pas quelques devoirs. Mais avant de formuler quels sont ces devoirs, nous voudrions préciser notre pensée au fait qu'une authentique éthique est une éthique contre l'éthique, est une éthique de la transgression, une éthique à l'écoute de l'altérité. Comme le dit Heidegger, le terme éthique apparaît «au moment où la pensée originelle est sur son déclin»¹⁰²⁴ au moment où la pensée se fait objectivante, ἐπιστέμη, donc science¹⁰²⁵ au lieu de travailler à habiter l'être. À partir du moment que l'éthique devient une affaire de connaissance, d'expert, elle sécurise la pensée jugeante face au terrain glissant de l'existence factice et singulière de sorte que les humains n'ont plus à se préoccuper du vivant terrifiant, mais plutôt des principes et des critères sur lesquels ils peuvent dormir d'un sommeil dogmatique (Kant). Ceci n'implique pas que nous ne devons pas procéder avec des principes ou encore que nous ne devons pas agir. Au contraire, nous devons poser des choix. Mais lorsque nous établissons des choix, soyons prudents, car malgré nos choix, les apories demeurent. Non seulement les apories demeurent, mais tous nos choix, nos actions, nos paroles, nos sentiments en s'affirmant créent leur propre opposition, leur contraire, leur différence. À tout moment le sol glisse sous nos pieds.

Ce que nous voulons montrer c'est que la vie est changeante et évanescence. C'est la condition postmoderne. Ça change tellement rapidement qu'il n'y a plus de place pour les grands récits, les métarécits, pour une éthique qui relèverait de la métaphysique telle que l'entendait Heidegger. Bref, il s'agit de surmonter la métaphysique ou l'éthique entendue comme une

¹⁰²⁴ M. Heidegger, Lettre sur l'humanisme, Paris, Aubier, 1964, p. 35 et 129; GA 9, p. 316 et 349.

¹⁰²⁵ Ibid., p. 143; GA 9, p. 354.

pratique onto-théologique. Mais son dépassement ne marque pas son élimination. Elle indique sa conservation (Hegel), mais une conservation minimale¹⁰²⁶. Il s'agit de se servir des grands principes, mais au minimum. Le moins possible. Pourquoi? Parce qu'il s'agit de penser à partir de la singularité du moment et non partir de concept issu d'un autre moment, et un moment mort. Comme le remarque Bachelard, «toute moralité est instantanée»¹⁰²⁷. Il faut se rendre compte que tout ce qui arrive, la singularité du moment, arrive sans se soucier de ce que nous pouvons penser. Comme l'observe Caputo, «*what happens (an event) is unreproducible and idiosyncratic. What happens is a singular configuration of circumstances, an unrepeatable constellation of times and locations, of people, things, and relationships*»¹⁰²⁸. Ainsi ce qui arrive est un phénomène complexe qui dépasse la finitude de notre intelligence. Tout ce que nous pouvons faire, c'est apprendre à habiter la complexité de ce qui arrive, c'est-à-dire apprendre à interpréter, car la singularité du moment est riche en raison de tous les événements qui s'y associent soit par projection ou par rétention. Tout ce qui arrive est tissé dans un réseau d'événements *ad infinitum*. Ce qui arrive nous glisse entre les mains. Ce n'est rien pour faire du jugement éthique un jugement sécurisant. Par conséquent, il ne s'agit pas de se donner des principes qu'on appliquerait par la suite à ce qui arrive, mais de se donner des principes *minimum* qui nous permettraient de maintenir notre équilibre dans un jeu de déséquilibre. Il s'agit d'incorporer quelques principes de base qui vont nous permettre de danser sur la crête des vagues de l'existence, de prendre en compte chaque situation dans sa singularité et nous autoriser à prendre des initiatives.

La question devient celle-ci: comment vivre et juger dans le changement lorsqu'il est dans l'essence de l'existence créatrice de jouer? En agissant de manière minimale selon le principe de *Gelassenheit* qui laisse advenir, être et passer le jeu de la singularité des événements à

¹⁰²⁶ J. Caputo, *Against Ethics*, p. 93.

¹⁰²⁷ G. Bachelard, *op. cit.*, p. 110.

¹⁰²⁸ *Against Ethics*, p. 94.

l'intérieur de notre étonnement et de notre questionnement. En laissant advenir, être et passer, tout devient possible. Il y a place pour toutes les possibilités. Caputo: «*this minimalism is part of a corresponding maximalism in the sense that it allows for a maximum of pluralistic possibilities*»¹⁰²⁹.

Le principe de *Gelassenheit* est un principe qui nous permet d'épouser le rythme du jeu de la singularité des moments évanescents. C'est vivre ici et maintenant, et non en surplomb, en objectivant le monde. «*What happens can only be taken for itself, for what it is*»¹⁰³⁰. Ce qui arrive est sans pourquoi. Ne nous reste plus que l'euphorie de témoigner dans l'étonnement du questionnement le passage des événements au même titre que notre propre passage comme aventure.

Si l'éthique c'est l'art de vivre, l'art de laisser advenir, être et passer les manifestations de l'existence créatrice, on voit clairement que la maladie comme beaucoup de supposés problèmes d'éthique proviennent d'une requête trop exigeante envers l'existence. À trop vouloir l'existence, à trop vouloir maintenir à tout prix une manifestation particulière de l'existence correspond à une attitude mortifère qui nous aliène du mouvement, du jeu de la création. Ceci ne signifie surtout pas un refus de vivre. Au contraire, cela signifie une vie vécue pleinement au maximum, une vie qui expérimente le plus grand champ de possibilités qu'on pourrait imaginer. Pour ce faire, il faut accepter la non-identification, le commandement de ne pas manger du fruit de l'arbre de la connaissance¹⁰³¹ et de tuer son fils comme Abraham¹⁰³². Autrement dit, il s'agit de ne pas s'attacher au résultat de chacune des manifestations de l'existence créatrice. Il s'agit de laisser advenir, être et passer. C'est de

¹⁰²⁹ Ibid., p. 223.

¹⁰³⁰ Ibid., p. 233.

¹⁰³¹ Gen., 2, 16.

¹⁰³² Gen. 22.

cette manière que nos décisions doivent être ouvertes sur l'avenir à partir de ses propres négations, à partir du moment où elles cessent de prétendre à la totalité, à la vérité, à la parfaite adéquation. En ce sens, l'éthique se veut l'interdit de l'inceste, l'inceste ontologique, c'est-à-dire l'identification au même. L'éthique introduit le désir de l'autre, de l'altérité et de la différence. La finalité de l'éthique devient la libération de l'humain. Elle offre des principes pour la mise en jeu du mouvement auto-référential. Elle est une adéthique. Soit une éthique qui relance constamment le questionnement éthique, car persiste toujours un doute: est-ce bien cela?

Puisque nous ne pouvons pas décider définitivement et franchement, nous devons laisser coexister plusieurs possibilités comme plusieurs alternatives. Avec le doute commence la tolérance. Il n'y a pas de tolérance si l'on ne questionne pas ses propres présupposés, ses propres positions. Tolérance et certitude ne font pas bon ménage. La vraie tolérance n'existe que lorsqu'on désire comprendre l'autre parce qu'on ne comprend pas, et plus justement, parce qu'on ne se comprend pas soi-même. À cet égard, la tolérance devient un outil ou une méthode de recherche, une manière de s'assurer qu'on n'exclue aucune possibilité. De cette manière, elle devient une pratique ascétique permettant de mettre de côté notre subjectivisme. Ainsi la tolérance est la condition même de l'objectivité¹⁰³³: laisser apparaître l'objet dans ses incertitudes malgré notre désir de certitude. Alors, la tolérance n'a rien d'une indifférence.

Chaque fois qu'une action nous réussit, nous cherchons la raison pour pouvoir répéter l'événement en appliquant la dite raison. Donc, nous faisons de cette raison une norme pour toutes les actions futures. Mais cette identification à un moment fort de notre vie pour le convertir en hypostase, paradoxalement, est la source de notre «empêchement» dans des situations éthiques. Nous transposons dans le champ éthique notre maladie, notre manière de

¹⁰³³ L'objectivité n'a rien avoir avec le fait de posséder des idées claires et certaines. Nous savons tous maintenant que les idées claires et certaines peuvent nous tromper et que la véracité divine n'y est pour rien. Les idées de clarté et de certitude relèvent davantage d'un désir de maîtrise de notre subjectivisme lié à son incapacité de vivre dans le doute.

nous attacher à un seul aspect de la réalité pour en faire un objet d'idolâtrie au détriment des autres aspects du réel. Bref, les conflits éthiques¹⁰³⁴ proviennent de notre propre déséquilibre, de notre maladie qui doit être pensée comme une toxicomanie, une intoxication de l'existence, une surdose d'un moment fort qui crée une sensation forte, un abus d'un jeu de langage, mais combien oblitérante et aliénante.

Lorsque nous dégageons d'une expérience une norme et que nous l'appliquons à toutes les autres expériences, on peut dire que cette norme, au lieu de nous éclairer et de nous aider, devient une nuisance. Cette norme crée une situation éthique conflictuelle. Quant à nous, nous désirons justement faire une éthique qui contrecarrerait cette tendance de réifier une expérience dans une norme. Autrement dit, faire de l'éthique pour se guérir de l'éthique, se guérir d'une norme qu'on devrait conjuguer qu'au passé. La réification d'une norme correspond à la réification du passé, c'est-à-dire que toutes nos expériences présentes sont jugées selon l'aune d'une expérience passée. C'est ce que l'on appelle la lourdeur du passé. Et c'est en ce sens que l'éthique peut devenir une maladie, à la fois parce qu'elle s'enracinerait dans une compulsion à l'obsession et à la maîtrise et aussi parce qu'elle nous contraindrait à ne pas vivre le moment présent pour ce qu'il se donne.

Ceci nous conduit à faire une critique du déontologisme et de l'utilitarisme, et ultérieurement du concept d'autonomie. Chez Kant et dans l'utilitarisme les directives morales s'appliquent sans tenir compte des situations, des différents contextes, des histoires de vie, car pour eux la personne n'est pas un être situé, mais une substance douée de raison¹⁰³⁵. L'agent est purement rationnel faisant ce que lui dicte son devoir en faisant abstraction de la situation. Ainsi le jugement moral épuise la situation pour ne pas dire domine la situation. C'est une morale de

¹⁰³⁴ Des normes qui ne répondent plus au réel.

¹⁰³⁵ Idée qui remonte à Boèce et qui sera reprise ultérieurement par Thomas d'Aquin, Locke et Kant. «*Persona proprie dicitur naturae rationalis individu substantia*» in *Contra Eutychem et Nestorium*, sec. III, cité dans B. Baertschi, *L'éthique et le stress* in *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 128, 1996.

surplomb, une morale de métaphysique. Il n'y a pas de reste, d'excédant. Tout est transparent et sécurisant.

Mais si l'on prend en considération ce qui échappe à notre maîtrise, ce qui déborde notre finitude, alors ce qui ne fonctionne pas, ce n'est pas en raison de notre finitude, mais en raison du statut idéal que l'on donne à nos principes, de sorte que la vie morale est conçue sur le modèle scientifique «qui pousse à concevoir la vie morale comme la mise en application de conclusions tirées de règles et de principes universels»¹⁰³⁶. C'est une morale non située, sans lieu. C'est une utopie. Il faut voir que la situation est le lieu où les valeurs se montrent, s'incarnent dans des biens, des choses et des personnes. La situation est un réseau de relations entre ces biens, ces choses et ces personnes. C'est ainsi que la situation détermine le monde éthique et que celui-ci se modifie selon notre expérience. Une action se justifie seulement à l'intérieur de ce monde éthique de sorte que hors de ce monde, cette action peut avoir des répercussions fâcheuses et engendrer le mal. C'est la tragédie de l'existence, c'est-à-dire que le mal arrive par le bien. Le bien dans un monde éthique peut générer un mal dans un autre monde. Et ceci est hors de notre contrôle en dépit de notre bonne volonté et de toutes nos connaissances, car ce ne sont pas tous les mondes éthiques qui partagent les mêmes intentions. Mais le rôle du philosophe est justement d'élargir ce réseau de significations, ce réseau de relations entre les biens afin d'éviter l'arbitraire. Et c'est peut-être le seul sens valable de l'universalisme qui ne serait pas un principe qui voudrait pour tous, mais un élan d'ouverture et d'élargissement de notre monde éthique. L'universalisme est davantage un mouvement vers l'unité (uni-vers), vers l'autre, vers l'altérité, vers ce qui brise la belle unité.

La seule manière plausible de sortir de son monde éthique est la métaphore. On agrandit son monde éthique par analogie, par un saut prodigieux et vertigineux où l'on sent que le sol (la certitude) nous glisse sous les pieds. C'est le sentiment de la liberté, d'aller au-delà de soi. Ce

¹⁰³⁶ B. Baertschi, *Ibid.*, p. 239.

n'est qu'en percevant des analogies, des caractères communs aux situations que se crée une certaine universalité, une certaine compréhension, une ouverture envers autrui¹⁰³⁷. Il s'ensuit qu'on ne peut pas mettre hors jeu la singularité de chaque personne. La singularité des personnes comme de la situation n'est pas une contrainte extérieure, mais fait partie intégrante de l'étendue du monde éthique. Il n'y a de valeurs et de biens qu'à l'intérieur de ce monde éthique fait de situation singulière et d'agent singulier.

Les situations sont en quelque sorte la scène où se montrent et où se jouent ces valeurs et ces biens. Sans le lieu de la situation ces valeurs et ces biens n'apparaissent pas. Ce jeu relationnel des valeurs et des biens forme ce que nous appelons le monde éthique ou la totalité éthique. De cette manière, on peut dire que l'éthique ainsi conçue est une éthique à la mesure de l'homme, à la mesure de sa finitude toujours en mouvement vers un plus grand horizon, un plus grand soi-même. Ce qu'il faut c'est pouvoir intégrer de nouvelles ouvertures, de nouvelles dimensions à notre monde éthique qui est une éthique à l'échelle humaine. Protagoras disait: «l'homme est la mesure de toutes choses»¹⁰³⁸. Dire que l'homme est la mesure de toutes choses ce n'est pas affirmer un subjectivisme ni un relativisme, mais c'est montrer qu'en dehors du souci de l'homme l'éthique est impossible à pratiquer.

Cependant, ceci ne nous engage pas à demeurer sur ses propres positions. Au contraire, nous devons élargir nos horizons, même si nos horizons possèdent toujours une finitude, une saveur humaine. Ceci nous engage à être encore plus existant, encore plus soi-même. Nous sommes obligés (*ob-ligare*). Nous sommes liés à nous délier. À partir du moment que nous pratiquons une éthique qui prend son origine dans la subjectivité, nous sommes contraints à être libres, à augmenter notre existence créatrice. Cela montre la co-appartenance entre l'éthique, la santé et la subjectivité. La santé devient notre capacité d'élargir notre monde éthique, et par

¹⁰³⁷ H.G. Gadamer parle d'une fusion des horizons.

¹⁰³⁸ Platon, Théétète, 151e.

conséquent, la maladie devient le rétrécissement de notre monde éthique. La maladie marque le manque d'ouverture, le manque de langage. En ce sens, la maladie favorise l'arbitraire, c'est-à-dire ce qui est juste et bon, mais seulement à l'intérieur d'un cercle très restreint.

Plus ce cercle est restreint, plus l'existence devient difficile dans la mesure où nous favorisons davantage la chance de commettre une action jugée illégitime et injustifiée qui aura des conséquences malheureuses dans un autre monde. Alors la santé devient la capacité de faire des sauts analogiques entre différents mondes éthiques, entre différents jeux de langage, entre différentes sphères de justice.

De là, il est aisé de voir que le rôle du médecin est une activité de poète dans la mesure où il doit fournir à ses patients des mots à partir desquels les malades peuvent sortir de leur état de limites étroites pour des limites plus indéterminées. Sauver la vie des gens devient l'expression de sauver la vie éthique des personnes, sauver leur existence créatrice, leur capacité de penser par soi-même. Si nous pouvons guérir de notre petitesse éthique, nous réduisons la part difficile de notre existence. Pour John Stuart Mill, la plupart des malheurs accablants de la vie humaine sont en eux-mêmes inévitables en raison du progrès continu. En fait, ce n'est pas en raison du progrès continu, mais de l'incapacité des êtres humains à adopter la souplesse, de faire l'exercice d'étirement de son propre monde, donc d'épouser le changement créatif. Ainsi il s'agit d'apprendre à penser autrement, à penser contre nous. C'est la seule manière d'exister authentiquement et de s'assurer de notre universalisme.

Comme l'indique Beartschi dans son article portant sur la relation entre l'éthique et le stress, il est manifeste que la maladie devient une situation de stress où notre vie est menacée. La maladie en tant que forme de stress nous induit à nous préoccuper que de soi-même, que de sa personne. *Me, myself and I* comme disent les Anglais. Nous assistons à un rétrécissement de la sphère éthique. Le rôle du philosophe ou de l'éthicien comme du romancier sera de nous présenter d'autres situations possibles qui appellent d'autres valeurs et d'autres biens en

rendant ces autres situations souvent insolites et invraisemblables plus intelligibles en créant des analogies.

Vivre de manière éthique c'est faire la mise en jeu du réseau des relations entre les valeurs, les biens et les personnes. Cette mise en jeu doit être recommencée avec chaque nouvelle situation. Vivre éthiquement, c'est pouvoir être capable de s'ouvrir aux situations nouvelles, de les reconnaître et de les accepter pour se remettre en question et trouver un accord, c'est-à-dire un nouvel équilibre dans notre totalité qui est notre monde éthique. À cet égard le modèle herméneutique devient tout à fait adéquat pour tout le travail qui est impliqué dans la mise en jeu des mondes éthiques déterminés dans le temps et l'espace.

Les diverses propositions que forme le contenu des sphères éthiques ne peuvent être conçues valables pour toute société, pour tout individu quel que soit le temps ou le lieu. Les normes qu'édictent ces sphères éthiques ne peuvent valoir qu'à l'intérieur de cette sphère, de cette tradition, de cette culture et par conséquent ne peuvent prétendre énoncer quelque chose d'exigible universellement. Nous sommes contraints à accepter une certaine doctrine relativisme. Cependant, il existe une possibilité pour atteindre une certaine universalité qui serait une *via media*. Cette voie constitue une voie étroite et délicate puisqu'il s'agit, en partant d'un point de vue particulier et qui se sait particulier, de s'élancer jusqu'à l'universel sans sortir de sa particularité. Puisque nous sommes toujours des êtres situés, il est impossible de sortir complètement à l'extérieur de sa propre sphère, mais il est toujours possible d'élargir son horizon.

On pourrait aussi se servir de Heidegger pour illustrer notre propos. Pour Heidegger, ce qui nous permet de sortir de notre particularité, c'est le «*Zeigen*» de la parole poétique originale, c'est l'expérience du langage comme «*Sage*». Déjà, dans ce que nous nommons comme étant le premier Heidegger, dans *Sein und Zeit*, l'être se montre à partir de la possibilité de la mort. Plus tard, avec le deuxième Heidegger, dans *Unterwegs zur Sprache*, l'être se montre à partir

du bris de la parole. D'une façon ou d'une autre, l'être se montre à nous à partir du néant, à partir du désastre. Seul le désastre ou la crise permet qu'on sorte de notre inauthenticité. Seul le désastre nous ouvre à un ailleurs, à une autre dimension de soi-même. Seul le désastre fait que nous quittons notre particularité pour une particularité élargie. Ainsi, à partir de Heidegger, nous pourrions construire une éthique du désastre, une éthique qui néantisse, une éthique qui laisse apparaître, *Erscheinen lassen*, tel un dire originaire.

La vérité comme l'a remarquée Nietzsche est une métaphore réifiée ou une métaphore qui a perdu l'ancrage de son originaire. D'ailleurs, c'est à bon droit qu'avec Marx, Nietzsche et Freud, «la critique du soupçon rappelle que toutes les valeurs universelles sont en fait des valeurs particulières universalisées, donc sujettes à suspicion»¹⁰³⁹. Par contre, chez Kant, le principe de l'universalisation est un critère qui permet d'éviter l'arbitraire. Autrement dit, là où cela pose un problème, c'est lorsque l'universel (une valeur particulière universalisée) s'impose face à d'autres valeurs particulières au détriment de ces dites valeurs particulières, c'est-à-dire lorsque l'universel s'autonomise, ne reconnaît pas ses limites et son historicité, lorsqu'on en fait une essence ou une substance au lieu d'un outil pragmatique nous permettant en outre de nous orienter. Dès lors, il y va de notre intérêt de posséder plusieurs universels à notre disposition. Cela nous permettrait d'interagir dans plusieurs univers différents, et à défaut d'avoir en main ces universaux, nous pourrions toujours en créer d'autres qui s'ajouteraient à la liste et qui de plus nous permettrons peut-être d'en jeter quelques uns au rebut, à moins de les entreposer dans des musées pour les touristes de l'éthique.

Lorsqu'il est question d'éthique, il ne s'agit pas nécessairement du bien ou du mal. L'éthique est concernée davantage par la question de savoir jusqu'où nous sommes capables de maintenir la réalité dans sa multiplicité qui échappe à la conceptualisation. Alors, ce qui est bien se définit en termes de ce qui préserve le maximum de réalité, ce qui favorise la multiplication de

¹⁰³⁹ P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, p. 166.

la subjectivité, la multiplication des identités. Dès lors, la mesure de toutes choses, ce ne sont pas les principes abstraits ou des valeurs universelles, mais la réalité dans son caractère auto-référentiel, dans sa dynamique de créativité. C'est l'humain dans sa capacité d'accueillir le meilleur, la jouissance d'être encore plus vivant dans l'écoute de l'altérité. C'est l'expérience de la transcendance immanente à l'existence. C'est la liberté.

Être libre ne signifie pas être autonome, être son propre auteur, être le principe de sa propre vie, mais signifie plutôt de répondre à l'appel qui provient de l'extérieur, de ce que nous ne sommes pas. Transcender signifie abandonner la prétention d'être le commencement et de reconnaître que le sujet n'est pas seul, mais constitué par l'altérité. Alors, le sujet pour devenir plus soi-même doit laisser l'altérité être ce qu'elle est. Le principe de *Gelassenheit* devient le seul impératif. Laisser être l'altérité pour devenir un sujet plus humain. Cultiver l'altérité ou l'autonomie d'autrui (Malherbe). Cela exige de l'humilité. Se laisser prendre et conduire par l'altérité. Pour ce faire, il faut cultiver la douceur. Cette douceur comprise comme *Stimmung* n'a rien d'un sentiment psychologique. C'est une expérience qui permet la rencontre de l'altérité dans toute son altérité. C'est habiter auprès de l'altérité avec le plus de modération possible. C'est ce que l'on appelle déranger le moins possible. C'est le respect de l'Autre. Comme le dit Kant, c'est traiter autrui non pas comme un moyen, mais comme une fin en soi. C'est traiter l'autre pour lui-même. C'est aimer l'Autre pour lui-même¹⁰⁴⁰. Cela demande un certain détachement. Une non-identification. Un abandon. Ainsi notre rapport envers autrui n'est pas un rapport de maîtrise, mais une relation où le sujet se fait témoin. C'est entrer en relation avec Autrui sans s'en faire une représentation¹⁰⁴¹.

L'humain étant témoin de l'avancée de l'existence en lui ne fait que suivre, être un suivant, un second, un après, un dernier. Après tout, «les derniers arrivés seront les premiers». Ce faisant,

¹⁰⁴⁰ M. Scheler, Nature et forme de la sympathie, p. 217.

¹⁰⁴¹ Comme dans le commandement biblique, tu ne créeras pas d'image.

il n'y a rien à faire, à accomplir. Comme le dit Scheler, «dans l'amour il n'y a jamais rien à réaliser»¹⁰⁴². L'humain n'a qu'à être tout simplement. Sans pourquoi. Sans explication. Sans raison. Il n'y a qu'à contempler que quelque chose advient, est et passe, *es gibt*. Ce quelque chose qui est invisible, mais combien vrai. Plus vrai que le réel. Alors il ne reste plus qu'à habiter cette réception de l'invisible, cette ouverture, l'emportement de l'existence créatrice: ce faire qui défait dans la douceur.

Lorsqu'on mentionne le terme de *Gelassenheit*, nous devons entendre les mots d'abandon, de douceur, d'amour, de liberté, de détachement, de non-identification, de modération, d'engendrement. De plus, il vaudrait ajouter le vocable contemplation dans la mesure où elle permet de jeter un regard attentif ou réfléchi pour interpréter la parole d'autrui et les signes de l'altérité.

Si dans la philosophie classique la théorie ou la contemplation était le point de départ pour une éthique, maintenant nous pouvons aussi affirmer que la théorie est l'aboutissement de l'existence créative. L'éthique appliquée ou ce regard qu'on pose sur la mouvance du réel conduit à une éthique désengagée, une éthique qui se déprend du filet de toute forme de centrisme, d'intégrisme et de fermeture. La théorie est un regard qui permet de saisir les choses, non pas selon nos attentes ou selon nos activités, mais selon ce qu'elles sont. Elle permet d'atteindre une vision désengagée, une vision imaginative qui permet justement une vue plus globale et englobante des choses. La théorie ou la vision contemplative permet que l'humain puisse voir la totalité dans son ensemble, donc permet d'en voir les limites et par conséquent nous ouvre à ce qui est exclus, à l'au-delà des limites. En ce sens, la théorie est un regard d'inclusion, un regard universel, un regard sur l'un ouvert sur l'infini (Lévinas), sur d'autres possibilités. Ainsi, la théorie est un acte d'imagination créatrice, un acte qui nous fait faire un saut dans l'au-delà du réel, dans la métaphysique, dans l'éthique. La théorie est un

¹⁰⁴² Op. cit., p. 209.

regard rendu possible à partir des limites que l'on reconnaît et qu'on dépasse pour atteindre une autre limite d'une autre nature, la limite de l'altérité. Bref, plus nous avançons dans l'altérité, plus l'altérité prend de l'expansion. Plus nous repoussons nos limites, plus nous prenons acte de connaissance de notre ignorance.

Pour conclure ce chapitre, nous aimerions ajouter que l'éthique et les problèmes qu'elle rencontre et soulève sont par nature polémiques. Alors on se trompe de vouloir résoudre un problème, car résoudre un problème c'est proclamer un vainqueur, en l'occurrence le meilleur argument. D'ailleurs les grandes conceptions du bien possèdent toutes quelque chose en commun: le rejet des positions rivales. Elles s'appuient sur le principe de l'exclusion, du tiers-exclu, de la prohibition. Quant à nous, il ne s'agit pas de poser un argument qui surmonterait les autres, qui dépasserait les autres arguments en noblesse ou en vérité, mais de poser des principes (Malherbe parle de tiers-jeu) qui nous permettraient de jouer, de glisser d'une position à une autre sans heurts. Pour le philosophe, il ne s'agit pas d'être pour (*pro*) ou contre (*contra*), ou encore de prendre «parti», mais de montrer la voie qui fait en sorte que du nouveau vient au monde. Cette voie est la voie du vide, de la non-identification, de la *Gelassenheit*, de la tolérance. Gould évoque le principe de non-interférence¹⁰⁴³. Sauf que nous ne partageons pas entièrement la position de Gould dans la mesure où elle favorise le maintien du chacun pour soi. Nous croyons, comme Gould, que l'étendue d'une sphère de connaissance hors de ses propres limites d'application ne peut que créer des conflits meurtriers. Mais ceci ne doit pas encourager le repliement sur soi. Il faut voir que les limites à chaque sphère sont des lieux de rencontre où peuvent se créer d'autres sphères.

À vouloir résoudre un conflit par le débat où le meilleur argument l'emporte comme s'il s'effectuait une sélection naturelle (Darwin), nous créons un paradoxe lequel perpétue le conflit en n'en créant un autre ultérieurement, car toute prise de position ne peut qu'engendrer un

¹⁰⁴³ Stephen Jay Gould, Et Dieu dit: «Que Darwin soit!», Paris, Seuil, 2000.

conflit ou d'autres positions qui viennent contrebalancer les premières. Il faut soigner à la source, c'est-à-dire faire en sorte qu'on ne se place pas en situation de conflit. Persister dans une position c'est générer inévitablement des conflits. Ceci implique ne jamais vivre à contretemps dans des anachronismes de toutes sortes. De là l'importance d'une bonne santé qui consiste à vivre en équilibre sur l'échiquier du temps et de l'espace. Vivre selon le *καίρως*, *carpe diem*. Être au bon moment à la bonne place. C'est ce que l'on appelle avoir du *timing*. Agissant ainsi c'est toute l'existence qui épouse notre subjectivité. Notre subjectivité est portée par l'existence créatrice. Mais pour ce faire, il faut sacrifier le solipsisme de notre subjectivisme.

Alors l'éthique doit débloquent l'existence créatrice de sorte que le rythme du mouvement de la totalité retrouve son flux, sa légèreté, sa grâce. À cet égard, l'éthique devient ce qui supporte et nourrit la totalité en mouvement. Le devoir de l'humain est «d'assumer l'initiative créatrice»¹⁰⁴⁴. Sa propre créativité comme celle des autres. Notre propre anthropologie a montré qu'il est dans la nature même de l'humain que d'autres deviennent ce qu'ils sont: des êtres créatifs. En cela, nous rejoignons Spinoza pour qui «la nature humaine est disposée de telle sorte que chacun désire que les autres vivent selon son naturel propre»¹⁰⁴⁵. C'est ce que Malherbe appelle cultiver l'autonomie d'autrui. Nous avons une obligation envers soi, autrui et l'univers. Notre obligation consiste à favoriser l'intégrité et l'autonomie de soi, d'autrui et de l'univers.

L'éthique se présente comme une confrontation de discours avec des valeurs différentes. Elle forme un ensemble polyphonique, mais cet ensemble n'est pas une structure totalisable. C'est une structure dynamique, ouverte. Ainsi l'éthique se pratique à travers le jeu dialogique des valeurs. Elle est un lieu où se réunissent les contraires. Elle assure la coexistence des

¹⁰⁴⁴ G. Gusdorf: *op. cit.*, p. 122.

¹⁰⁴⁵ Spinoza, *Éthique*, V, proposition IV, scolie, *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1954, p. 568.

contraires. Le sujet s'engendre dans la pratique de l'éthique, dans sa réception des opposés, par l'écoute des autres positions situées dans le cercle de la totalité ouverte. Ce faisant, il brise la «belle unité», l'identité pour traverser le miroir de la représentation et se situer dans l'interstice du «je ne sais quoi», dans l'intervalle du questionnement. Dans ce vide, nous assistons à un «il y a, *es gibt*», à un laisser-advenir, un laisser-être et un laisser-passé, *Gelassenheit*, qui ne nous dit pas quoi faire, mais qui nous incite à exercer notre créativité et à favoriser la créativité des autres qui consiste à penser par soi-même. En confrontant des valeurs différentes, des points de vue différents, des jeux de langage hétéroclites, l'éthique ne cherche pas à apporter une solution aux dilemmes. L'éthique est sans issue, sans réponse, sans vérité. Elle ne mène nulle part, sinon dans le vide, dans l'aporie qui nous contraint à exercer notre créativité, notre jugement, à nous questionner et ainsi à parcourir tout le processus de l'histoire de ces voix multiples. Avec le questionnement et la *Gelassenheit* qui s'ensuit, on entend toutes les voix ensemble, on entend la coexistence fondée sur la co-appartenance. L'éthique, tel que nous l'entendons, est une manière privilégiée pour parcourir la tour de Babel sans trop se perdre dans l'inconnu. C'est faire un acte de reconnaissance. Reconnaître l'altérité et notre ignorance qui se montre à nous à la mesure de nos avancées. C'est une éthique de la transformation de soi où le changement devient un principe vital de sorte que l'humain renonce à la stagnation pour se tenir prêt à attraper la *fortuna*, la chance, le hasard. C'est une éthique de l'infini, de l'ouverture, de la recherche. L'éthique instaure une hérésie, une déviation constitutive d'un ordre appelé à être transgressé. En fait, l'ordre est le changement, la déviance, le mouvement. C'est la pluralité des formes de vie et de savoir.

Ce jeu de limite, d'ordre et de transgression dans un acte d'imagination nous conduit maintenant à penser autrement une philosophie de la médecine.

Chapitre huit

8. Philosophie de la médecine

D'entrée de jeu, disons-le comme suit. Les médecins ne sont-ils pas des retardés historiques qui s'accrochent à des théories usées et démenties par l'observation de cas rebelles? En s'attachant à des théories usées, nos médecins ne deviennent-ils pas tous des Thomas Diaforius, ce personnage illustre représenté dans la pièce de théâtre de Molière, intitulé *Le malade imaginaire* qui justement reste aveuglément attaché à la médecine traditionnelle, «aux opinions de nos anciens», sans jamais porter son attention à ses propres observations. Autrement dit, les médecins ont-ils perdu le momentum? Ont-ils perdu le rythme qui fait qu'un être vivant est un être chantant? Est-ce que le discours médical moderne ou traditionnel, tel qu'on le connaît depuis Descartes, est en mesure de mettre en oeuvre une symbolique, une narration, qui nous ouvre et nous transporte par métaphore à soi-même en tant que sujet autopoïétique, auto-référential, autoconstituant et autonome? Existe-t-il une médecine postmoderne ou auto-référentiale qui prendrait en compte la nature narrative et émotive du sujet et de la santé? Ce sont à ces questions, dans les pages suivantes, que nous tenterons de répondre. Il s'agit de trouver une conception de la médecine qui montre dans la médecine elle-même son rapport avec un sujet changeant et créatif. Le problème de la médecine nous renvoie au problème du soi-même. Du *qui*.

La médecine est toujours dominée par le point de vue cartésien de la science issu des siècles antérieurs qui divise le sujet humain en un esprit qui raisonne, *res cogitans*, et un corps objet faisant partie des choses non subjectives du monde, *res extensa*. Ce paradigme scientifique classique ne prend pas en compte l'influence du sujet qui exerce un certain pouvoir sur les phénomènes observés. Ce point de vue pré-kantien de l'objectivité gouverne la médecine moderne et représente la majeure difficulté d'une réforme de la pratique médicale. La division cartésienne du monde entre l'esprit et la matière a donné naissance à un concept du monde qui

se tient à l'extérieur de l'esprit humain et existe indépendamment de l'observateur qu'est le sujet. La découverte de lois générales marque le point de départ pour une méthode permettant de manipuler la *res extensa*.

En dépit de la découverte faite par Kant de l'inséparabilité du sujet observateur et de l'objet observé, la bio-techno médecine scientifique fonctionne toujours selon l'approche des sciences de la nature issues du XVII^e siècle. Cette approche, malgré son succès, a eu de considérables effets sur les relations interpersonnelles dans la pratique médicale. En plaçant les priorités sur des problèmes qu'on peut mesurer objectivement et manipuler, c'est-à-dire répéter, nous avons laissé dans l'ombre quantité d'aspects plutôt dérangeants. La personne en tant que patient devient un objet de recherche à propos duquel il devient le porteur d'un diagnostic «correct» ou «incorrect», un «cas» dans lequel l'individu est seulement vu comme un accessoire modifiant le diagnostic et le traitement.

Parce que les processus physico-chimiques sont reproductibles et peuvent être mesurés objectivement, ils sont acceptés comme étant ce qui représente le mieux les fonctions vitales de l'être humains. Ainsi, dans l'usage quotidien, le terme «biologie» et «biologique» équivalent au processus physico-chimique qui se déploie dans le corps humain. Ceci révèle une profonde incompréhension du sens propre du terme biologie qui correspond à la science de la vie dans tous ces aspects dans lesquels les processus physico-chimiques représentent seulement une partie. Cet usage trompeur des termes biologie et biologique démontre une conception mécanique de l'être humain dans la médecine. Cette approche est un indice de la manière restreinte de penser et d'agir dans la pratique médicale. Pour résumer notre propos, nous disons que la médecine est tributaire de la biologie mais une biologie elle-même assujettie à la physique et à la chimie. Dans son livre *This is Biology?* Ernst Mayr dit:

«While all biological processes are compatible with the laws of physics and chemistry, living organisms could not be reduced to these physicochemical laws, and the physical sciences could not address many aspects of nature that

were unique to the living world. The classical physical sciences, on which the classical philosophy of science was based, were dominated by a set of ideas inappropriate to the study of organisms: these included essentialism, determinism, universalism, and reductionism. Biology, properly understood, comprises population thinking, probability, chance, pluralism, emergence, and historical narratives. What was needed was a new philosophy of science that could incorporate the approaches of all sciences, including physics and biology»¹⁰⁴⁶.

Cette approche de la médecine se reflète aussi dans la manière qu'on enseigne la médecine dans nos universités. Dans un curriculum traditionnel, on enseigne les sciences, pour nommer l'anatomie, la physique, la biochimie comme étant la «base» de la science médicale. Ainsi ces sciences deviennent la matrice de la pensée médicale. On pourrait parler d'une «hiérarchie épistémologique» qu'on peut faire remonter à Platon en passant par Aristote. Dans le savoir acquis, il y a une hiérarchie entre la partie pré-clinique et la partie clinique, entre les sciences dites pures et les sciences dites humaines, celles-ci étant étudiées seulement en fin de parcours et demeurent marginales dans la mesure où on croit que les phénomènes psychiques et sociaux ne sont pas suffisamment significatifs et durables pour être étudiés et compris. Il est aisé de voir qu'«on y enseigne une pratique mécaniste de la médecine qui s'applique à soigner des maladies et des corps à peu de choses près identiques, sans tenir compte des caractères individuels»¹⁰⁴⁷. Par la suite, cette hiérarchie se transpose aussi dans la relation médecin et patient qui reproduit à son tour la relation hiérarchique entre le médecin-professeur et le médecin-étudiant, entre le spécialiste et le généraliste.

Donc, un point de vue holiste ou complexe de la santé et de la maladie, donc de la médecine, qui prend en considération les facteurs psycho-sociaux de même que le patient en tant que sujet, altère ce qui est regardé comme «fondamental» pour le processus de la santé et de la

¹⁰⁴⁶ Ernst Mayr, This is Biology. The Science of the Living World, Cambridge, Harvard University Press, 1997, p. xvii-xviii.

¹⁰⁴⁷ F. Dutot et L.L. Lambrichs, Les fractures de l'âme. Du bon usage de la maladie. Paris, Robert Laffont, 1988, p. 109.

maladie. Ceci ne peut qu'entraîner un changement dans l'approche éducative de la médecine. Il n'y a plus de place pour une séparation entre la partie pré-clinique et la partie clinique. Ceci inclus la nécessité d'un enseignement clinique interdisciplinaire car dans la pratique, le patient n'est pas seulement un problème de chirurgie, d'orthopédie ou d'ophtalmologie, mais un être humain total, une totalité en mouvement pleine d'histoire.

En ce sens, la finalité de la médecine est de promouvoir la santé tandis que la finalité de la science est l'acquisition méthodologique et systématique d'un certain type de connaissance. Ainsi la médecine comme discipline holistique ne doit pas être considérée comme une science. Elle est un art. Ceci n'implique pas que la médecine n'est pas scientifique. La médecine est scientifique dans la mesure où elle s'appuie sur des connaissances scientifiques. Mais inférer à partir du fait que la médecine utilise des concepts et des théories scientifiques que la médecine est une science ne peut que provoquer la confusion. La connaissance scientifique n'est pas le but de la médecine. Elle en est seulement le moyen pour promouvoir la santé. La connaissance scientifique est un outil, certes très puissant de la médecine moderne, mais demeure seulement un outil. La pratique médicale va bien au-delà de la connaissance scientifique. Elle intègre une multitude d'aspects qui ne sont pas jugés scientifiques. C'est pourquoi si l'on réfléchit la médecine à partir de la pratique médicale, il faut concevoir une médecine qui serait intégrative ou inclusive. Cette confusion entre l'art médical et la science donne le scientisme.

Le modèle bio-techno médical scientifique prend sa source dans une série de principes et présomptions qui ont émergés à partir de la pensée de Vésale, Copernic, Bacon, Descartes, Newton au XVI^{ème} et XVII^{ème} siècle. Les trois présomptions de base qui gouvernent ce paradigme sont la croyance dans l'objectivisme, le déterminisme et le positivisme. Ces trois croyances ne sont pas sans effet sur la manière dont nous vivons notre vie et sur la manière dont nous abordons les problèmes de santé et de maladie. Il faut déconstruire ces concepts et se rappeler leur origine humaine si nous désirons nous déplacer vers l'inconnu, vers la surprise

ou l'étonnement que l'existence se poursuit selon un jeu d'apparition et de disparition, un jeu de naissance et de mort du moment présent.

L'objectivisme est la croyance selon laquelle la vie est réduite à ce que l'on voit, entend, touche, sent et goûte. Sauf que la vie n'est pas la même chose que la chimie. La vie ne peut pas être comprise seulement à partir d'une accumulation de résultats de laboratoire, de cultures bactériennes, d'examens aux rayons-X. Pourtant, ces pratiques de la science objective sont les éléments essentiels de notre pratique médicale. Ainsi la médecine traite davantage les résultats de laboratoire que la personne humaine. L'objectivisme est certes valable. Mais lorsqu'on tient ce principe pour un principe absolu, il devient dommageable, car il dénie la pluralité des formes subjectives qui forment notre expérience intime et complexe de notre existence.

Le déterminisme est la croyance qu'une chaîne continue d'événements lie directement une cause spécifique à un effet spécifique. Comme nous le remarquons auparavant, les présomptions de la science pénètrent la totalité de notre vie moderne de sorte que nous tentons toujours de chercher l'unique cause de nos problèmes ou l'unique conclusion ou l'unique changement qui va améliorer notre vie. Comme l'a remarqué Heidegger nous faisons alors de l'onto-théologie. Dès *Sein und Zeit*, Heidegger note que «le phénomène de la cooriginalité des moments constitutifs a souvent été méconnu dans l'ontologie du fait d'une méthode tendant abusivement à démontrer l'origine de tout et de n'importe quoi en remontant à une simple 'cause première'»¹⁰⁴⁸. Si ce principe est valable pour comprendre le mouvement des planètes, il n'est certes pas approprié lorsqu'on l'applique de manière exclusive et similaire à la condition humaine. Comme le dit Jacques Bouveresse dans son livre *Prodiges et vertiges de l'analogie*, nous assistons à un abus d'analogie¹⁰⁴⁹.

¹⁰⁴⁸ M. Heidegger, *Être et temps*, p. 175; *GA 2*, p. 131.

¹⁰⁴⁹ Jacques Bouveresse, *Prodiges et vertiges de l'analogie*, Paris, Raisons d'agir, 1999.

Le positivisme est la croyance qu'une compréhension de l'existence est possible seulement lorsqu'on dérive notre connaissance des sens (la connaissance des faits) et qu'on prouve cette connaissance en la mettant à l'épreuve de la répétition (sciences expérimentales). Par conséquent, une expérience qu'on ne peut pas répéter ne peut pas nous fournir de connaissances valides, car elle ne fournit aucuns faits mesurables et quantifiables. L'idée du positivisme ne laisse aucune place à la connaissance acquise à travers l'intuition, l'émotion, etc.

Une des figures les plus exemplaires de ce paradigme est Helmholtz pour qui connaître «la nature c'est la comprendre en termes mécaniques»¹⁰⁵⁰. «L'être vivant est soumis aux mêmes lois que la matière inanimée»¹⁰⁵¹. Si avec Helmholtz la biologie est réduite à la physique, aujourd'hui c'est la médecine qui est réduite à la biologie. Comme le disent Dutot et Lambrichs dans leur livre *Les fractures de l'âme*:

«Que le biologiste observe et décrive l'homme comme un animal et naturel puisque son domaine est, précisément, ce que l'homme et l'animal ont en commun, à savoir un corps; et que, se limitant à son champ d'étude, il n'aperçoive que les causes prochaines des phénomènes, c'est encore naturel. En revanche, que le médecin adopte sans sourciller ni se poser de questions le même point de vue que le biologiste est indéfendable... L'objet du biologiste étant de décrire les mécanismes biologiques peut considérer l'homme comme un animal. Mais le médecin, dont l'objet est d'aider un individu à guérir, est contraint de considérer en lui l'être humain, doué non seulement d'un corps, mais d'une âme, d'un psychisme»¹⁰⁵².

En confondant biologie et médecine on évacue le sujet humain au profit d'une description des mécanismes qui s'appliquent à l'homme seulement dans sa dimension spatiale, autrement dit son corps, *res extensa*. On ne considère plus l'homme dans sa dimension temporelle,

¹⁰⁵⁰ I. Prigogine et I. Stengers, *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, Folio-essais, 1986, p. 148.

¹⁰⁵¹ *Ibid.*, p. 148.

¹⁰⁵² F. Dutot et L.L. Lambrichs, *Op. cit.*, p. 202-203.

autrement dit son psychisme, son histoire. Il n'y a qu'un corps, un phénomène physique réductible à des causes physiques. Il n'y a que la *res extensa* qui apparaît comme *spectaculum*, comme chose à voir plutôt que milieu vivant dans lequel l'homme est appelé à vivre. D'ailleurs, c'est un des postulats positivistes, qu'on peut faire remonter à Vésale et à Descartes, qui amène à réduire l'être humain à son organisation biologique. Car il ne faut pas oublier qu'une bonne partie de la connaissance, qui constitue le savoir médical, s'est constituée «sur le modèle d'un corps mort, immobile, entièrement visible en tous ses organes externes et internes, et pour cela dissécable, bref sur l'image du cadavre»¹⁰⁵³.

Descartes, dès la publication de son premier ouvrage, le *Discours de la méthode*, parle de médecine. En janvier 1630, Descartes se demandait s' «il y avait moyen de trouver une médecine qui soit fondée en démonstrations infailibles»¹⁰⁵⁴. Pour tenter d'y arriver, il s'opposera à la divinisation du corps. Pour Descartes, le corps humain ne sera plus le reflet du divin. C'est la volonté qui fait que l'humain «porte l'image et la ressemblance de Dieu».

La médecine moderne est tributaire de la pensée vésalienne et cartésienne qui sera en quelque sorte prolongée par Bernard. Ce faisant, tout en créant de la confusion, elle perd son «art», car la bio-techno médecine scientifique, en localisant la maladie à certain point biologique à l'intérieur d'un patient passif et absent, remplace l'expérience subjective par un diagnostic et une pathologie. En évacuant la subjectivité, le médecin devient celui qui

«connaît tout (ou presque) du comment, autrement dit des mécanismes, mais la raison pour laquelle ces mécanismes, qui fonctionnaient parfaitement quelques jours plus tôt, s'altèrent brutalement, il l'ignore... Ce qu'il a appris par coeur; ce sont ces mécanismes, qu'on lui a fait prendre pour des causes... Quant au malade, qui est le seul à connaître la cause, il ignore qu'il la connaît.

¹⁰⁵³ M. Bernard, *Le corps*, p. 80.

¹⁰⁵⁴ R. Descartes, *Lettre à Mersenne, janvier 1630* in *Oeuvres et lettres*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1953, p. 915.

Il ne peut donc répondre au pourquoi de lui-même... on lui a appris que sur ces questions, il ne savait rien (autrement dit, on l'a infantilisé), et que celui savait, c'était le médecin. Il se trouve donc placé, devant le médecin, dans une position d'infériorité... où il oublie ce qu'il sait et ce qu'il pense...»¹⁰⁵⁵

Alors, la nouvelle médecine, une médecine philosophique ou auto-référentiale, sera une médecine intégrative ou inclusive dans la mesure où elle considérera la parole et les émotions du patient, autrement dit, sa dimension temporelle, son histoire. La relation instituante de la médecine n'est pas une relation sujet/objet dans laquelle est refoulée la dimension temporelle du corps vécu et où est privilégiée la maladie au détriment du sujet malade, mais une relation sujet/sujet. La nouvelle médecine sera celle qui, en se démarquant de l'héritage vésalien qui met l'emphase seulement sur la maladie et le corps¹⁰⁵⁶, cherchera à «aider le malade à rechercher l'origine de ses troubles et à prendre conscience qu'en lui tout était lié»¹⁰⁵⁷, dans la mesure où guérison du corps, *cura corporis*, et soin de l'âme, *cura animae*, sont solidaires. Même Descartes qu'on accuse de tous les maux, reconnaît la liaison étroite entre le régime de vie et la santé. Cette nouvelle médecine enseignera que la science qui justement suppose «être la doctrine professant ce qui est», n'est pas «l'unique discours possédant une autorité affirmant ceci ou cela quant à ce qui est et comment cela est»¹⁰⁵⁸. Bref, il s'agit de réintroduire la subjectivité dans la pratique médicale. Ce faisant, nous réintroduisons aussi la dimension du temps.

L'approche bio-techno médicale scientifique tend à reléguer le patient à une position de dépendance, à conduire le patient vers une perte d'habileté à s'auto-soigner en déniaut au patient la présence en lui d'une capacité à l'auto-guérison. Donc, cette approche décourage

¹⁰⁵⁵ F. Dutot et L.L. Lambrichs, *op. cit.*, p. 114-115.

¹⁰⁵⁶ David LeBreton, David, *op. cit.*, p. 10.

¹⁰⁵⁷ F. Dutot et L.L. Lambrichs, *op. cit.*, p. 10.

¹⁰⁵⁸ Jean-Michel Salanski, *Sens et philosophie du sens*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 32.

l'autonomie et médicalise le souci universel de la naissance, de la maladie, de la mort, de la diète, etc. lié à la condition humaine¹⁰⁵⁹. Cette approche coupe la personne de sa propre expérience, de sa responsabilité d'explorer les sources de sa maladie et surtout les implications pour sa vie. C'est la connaissance de soi qui est évacuée du processus bio-techno médical positiviste. Comme le remarque Illich, c'est toute la subjectivité critique qui est expropriée par l'institution médicale et ses représentants et surtout par un système de croyances légitimé sur la peur.

Il s'agit de reconnaître que le pouvoir de guérir ne consiste pas exclusivement dans des traitements exogènes et que les professionnels de la santé n'ont pas toutes les réponses concernant notre santé. Ces réponses sont en nous. Elles sont endogènes, immanentes, à notre subjectivité. Ceci implique que la santé ne signifie pas l'absence de maladie, mais une expérience personnelle de la subjectivité. Mais cette expérience, souvent déroutante, sommes-nous disposés à l'assumer? Avons-nous le courage d'être soi-même? Selon Kant, «il est si commode d'être mineur! Si j'ai un livre qui me tient lieu d'entendement, un directeur qui me tient lieu de conscience, un médecin qui juge de mon régime à ma place, etc., je n'ai pas besoin de me fatiguer moi-même. Je ne suis pas obligé de penser»¹⁰⁶⁰. C'est contre cette paresse que la nouvelle médecine se bat, et non contre la maladie.

En fait, la finalité de la médecine consiste à favoriser l'autonomie des citoyens jusqu'à ce qu'ils se passent de médecin, jusqu'à ce qu'ils deviennent tous un peu médecin pour eux-même de sorte que le meilleur médecin est la personne elle-même. Il faut mentionner dès maintenant qu'il ne s'agit pas pour chaque personne de devenir médecin dans la mesure où chaque personne serait en mesure de pouvoir s'autoprescrire les bons médicaments ou encore de porter un diagnostic exacte ou pire de soigner les autres. En fait, devenir médecin pour soi-

¹⁰⁵⁹ Ivan Illich, *Némésis médicale. L'expropriation de la santé*, Paris, Seuil, coll Points, 1981.

¹⁰⁶⁰ E. Kant, *Réponse à la question: qu'est-ce que les lumières?* in *Oeuvres philosophiques, tome II*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1985, p. 209.

même ne signifie pas devenir médecin pour autrui. Comme le remarque Aristote, «certains semblent être pour eux-mêmes d'excellents médecins, mais seraient absolument incapables de soulager autrui»¹⁰⁶¹. Je peux très bien savoir ce qui est bon pour ma santé sans savoir ce qui est bon pour autrui, car l'individu ne possède pas nécessairement la connaissance de l'universel, donc la science¹⁰⁶². Il en va un peu de même en éthique. Ceci met en évidence le fait que la guérison se conjugue au singulier. «La guérison se juge donc dans le temps, et plus par comparaison d'états successifs chez le même individu, que par comparaison entre individus»¹⁰⁶³. Donc, encore une fois, la normalité ne se mesure pas selon le genre humain, mais selon la singularité de chaque personne. Pour parvenir à développer le jugement de sa propre santé, la médecine doit inciter les citoyens à développer l'écoute de soi à partir d'une expérience du dire, du sentir, de l'agir et du corps qui soit ouverte sur une métaphysique, un au-delà indéfinissable, sur l'altérité, ce fond abyssal qui nous soutient. «Tout malade porte son propre médecin à l'intérieur de lui-même. Il vient chez nous parce qu'il ignore cette vérité. Ce que nous pouvons faire de mieux, c'est donner une chance d'agir au médecin qui réside à l'intérieur de chacun»¹⁰⁶⁴. C'est mettre en oeuvre la *vis medicatrix naturae*.

La médecine doit favoriser l'auto-évaluation du sujet. Surtout que celui-ci est foncièrement un être d'évaluation. Il est constamment en train d'évaluer son être, l'état de son corps, comme de ses actions, de ses émotions et de ses paroles dans un contexte singulier et irréversible. Bref, la médecine doit favoriser l'autonomie du sujet. Cette autonomie signifie être capable d'évaluer l'état de santé de son corps, de son agir, de son sentir et de son dire à partir de son propre jugement. C'est devenir médecin de soi. Mais pour être plus précis, devenir médecin de soi signifie qu'on se laisse soigner par sa propre subjectivité dans chacun

¹⁰⁶¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 10, 1180b 18-20.

¹⁰⁶² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 10, 1180 b 13.

¹⁰⁶³ Jacques Sarano, *La guérison*, Paris, PUF, Que sais-je?, 1955, p. 12.

¹⁰⁶⁴ Dr Schweitzer in Normand Cousins, *La volonté de guérir*, Paris, Seuil, Points, 1980, p. 62.

de ses modes. Donc, être médecin de soi ne signifie pas qu'on se soigne n'importe comment, qu'on fait n'importe quoi. Être autonome, c'est être ouvert ou se laisser influencer par l'hétéronomie, cette loi de l'altérité en soi, la loi de la transcendance.

Lorsque nous disons que le sujet devient son propre médecin, nous disons que c'est le corps lui-même qui se soigne comme tous les autres modes de la subjectivité. C'est le caractère auto-référentiel de la subjectivité qui est le remède. C'est en introduisant de la subjectivité que le malade retrouve la santé, c'est-à-dire plus de subjectivité, plus d'être. Seulement la subjectivité est créatrice de subjectivité. C'est pourquoi, comme le dit Balint, le meilleur remède c'est encore la présence du médecin en personne¹⁰⁶⁵, le médecin dans toute sa subjectivité, donc le médecin avec ses incertitudes, ses angoisses, mais aussi celui qui conseille et qui donne du réconfort, etc.

Mais introduire de la subjectivité ne signifie pas que les modes de la subjectivité se posent en objet et qu'on peut alors les manipuler à l'aide de la volonté à partir de nos propres fantasmes. Reconnaître que le remède repose dans l'exercice de notre subjectivité créatrice signifie que le sujet humain n'a pas nécessairement le droit de disposer de sa propre existence comme il n'a pas le droit de disposer de son corps, de son agir, de son sentir et de son dire comme il l'entend.

Être sujet de soi ne consiste pas à se construire selon un ordre fantasmagorique. Être sujet de soi, c'est être à l'écoute de la musique qui émane de notre existence. Devenir son propre médecin, c'est faire l'écoute de soi. La grande question que les médecins, encore aujourd'hui posent est la suivante: qu'est-ce qui se passe? Malheureusement, on répond selon les attentes du médecin formé à l'école du savoir objectif au lieu de dire ce qui se passe en nous, au lieu de dire ce qui passe et qui ne laisse que des traces, des signes d'un passage, d'une expérience:

¹⁰⁶⁵ M. Balint, Le médecin et son malade et la maladie, Paris, Payot, 1966, p. 146.

quelque chose a eu lieu. Ce quelque chose, nous ne savons pas ce que c'est. Mais ça parle en nous. Ça donne à penser. Pouvoir maintenir cette expérience selon différents contextes relève d'une grande santé.

De ceci, il découle que pour le médecin, «c'est à l'individu qu'il a toujours affaire. Il n'est point le médecin du type humain, de l'espèce humaine; il est le médecin d'un individu et d'un individu même qui est placé dans des conditions particulières»¹⁰⁶⁶. Par conséquent, comme le dit Dutot, la «question n'est donc pas, ici, celle de la situation objective dans laquelle se trouve le malade, mais de la façon dont il vit intimement cette situation, autrement dit, la perception qu'il en a»¹⁰⁶⁷. Et cette perception singulière dépend de l'histoire de l'individu qui, d'ailleurs, est le seul à connaître cette histoire.

Si le médecin s'en remet à la subjectivité du patient, c'est parce que toute guérison provient du travail de la subjectivité lorsqu'elle reconnaît, en parlant¹⁰⁶⁸, que toutes les maladies acquises proviennent d'un moment difficile à vivre dans sa propre histoire de vie¹⁰⁶⁹. C'est pourquoi on soigne des personnes et non des maladies¹⁰⁷⁰. Ceci peut sembler nouveau pour bien des citoyens trop habitués à penser selon le credo du scientisme, mais, Aristote avait déjà saisi cette dimension de la médecine. Aristote dit que lorsque le médecin observe la santé, «c'est la santé de l'être humain qu'il observe, ou même plutôt sans doute la santé de tel homme déterminé, car c'est l'individu qui fait l'objet de ses soins»¹⁰⁷¹. Donc, il ne s'agit pas de lire dans le corps une pathologie, mais une biographie qui renvoie à un milieu, à une façon de vivre

¹⁰⁶⁶ Claude Bernard, Principes de médecine expérimentale, chap. XIV cité dans Dutot, op. cit., p. 160.

¹⁰⁶⁷ F. Dutot et L.L. Lambrichs, op. cit., p. 83.

¹⁰⁶⁸ Ibid., p. 48.

¹⁰⁶⁹ Ibid., p. 82.

¹⁰⁷⁰ Ibid., p. 51.

¹⁰⁷¹ Aristote, Éthique à Nicomaque, I, 5, 1097a 10-14.

ou à des habitudes et non pas à un tableau clinique¹⁰⁷². Bref, la santé comme la maladie arrivent par le sujet, mais pas toujours de la même manière. C'est pourquoi la santé comme la maladie est matière de délibérations. On choisit d'être malade comme on choisit sa maladie¹⁰⁷³, de même qu'on choisit d'être en santé¹⁰⁷⁴. L'un dans l'autre, pour y parvenir, nous ne sommes pas toujours certains des moyens qu'on doit utiliser. Alors on délibère. Aristote dit qu'on fait de la médecine¹⁰⁷⁵.

Pourtant, les médecins comme les patients ont appris qu'il y avait seulement une approche face à la maladie. Heureusement, depuis une trentaine d'années et plus, il est remis en question qu'il puisse y avoir seulement une approche. L'essor des médecines alternatives est là pour nous le rappeler. Sauf que si nous suivons Aristote à la lettre, la médecine est le savoir des alternatives. Donc, parler d'une médecine alternative est un pléonasme. Nous y reviendrons.

Si la médecine moderne est tributaire de la physique classique, on pourrait dire, sous réserve¹⁰⁷⁶, que la médecine postmoderne aurait avantage à s'inspirer de la physique quantique. Dans la physique classique, nous savons tous que les particules et les ondes sont séparées et distinctes l'une de l'autre. La physique quantique, quant à elle, représente le monde comme une multiplicité de possibilités. Le monde est un chevauchement de toutes ses alternatives, un phénomène que les physiciens appellent «superposition». Dans cette optique, les choses les

¹⁰⁷² U. Galimberti, Les raisons du corps, p. 67.

¹⁰⁷³ M. Balint, op. cit., p. 26.

¹⁰⁷⁴ N. Cousins, op. cit.

¹⁰⁷⁵ Aristote, Éthique à Nicomaque, III, 5, 1112b, 1-10.

¹⁰⁷⁶ Il ne faudrait pas que la médecine postmoderne reproduise le même *pattern* avec la physique quantique que celui de la médecine moderne a produit avec la physique classique. Il est probablement impossible de penser en dehors de toute analogie, mais n'oublions pas l'origine, n'oublions pas que c'est une métaphore (Nietzsche). Ceci représente en quelque sorte la longueur d'avance que nous avons sur les anciens. Nous avons été formés à l'école de la déconstruction. Nous savons tous maintenant que nos créations sont issues d'un sujet humain inséré dans un moment historique singulier.

plus opposées apparaissent ensemble simultanément, car elles sont à l'état de potentialité et non de concrétude. Tant et aussi longtemps qu'il n'y a pas de choix, le phénomène de superposition demeure. Un même phénomène peut être observé pour être soit une particule ou une onde selon notre façon d'interagir avec eux. C'est notre choix qui fait qu'ils deviennent soit une particule soit une onde. Le choix est configuratif. Notre décision est créatrice de forme. Alors, la médecine vue à partir de la physique quantique, perçoit la vie autant en termes d'ondes, de pensées, d'émotions (esprit) qu'en termes de particules, de cellules, de tissus (corps). La médecine moderne laisse de côté la conscience et l'aspect subjectif de notre monde. La médecine postmoderne ou auto-référentiale s'adresse à un tout que forme le dire, le sentir et l'agir dans un corps. La médecine auto-référentiale regarde tous ces aspects de la réalité comme étant une expression de la même réalité sous-jacente qu'est la subjectivité, tandis que la médecine moderne soigne la maladie au niveau moléculaire et biochimique. La médecine auto-référentiale ne fait rien de dramatique: elle donne seulement une chance à la nature de circuler librement à l'intérieur de nous, à l'intérieur de chacun des modes de la subjectivité. Car il n'y a qu'une manière de guérir: l'auto-guérison.

La médecine moderne a mis son attention principalement sur les envahisseurs, les intrus (ex.: bactérie, virus, toxine assurée comme étant la cause de la maladie) qui proviennent de l'extérieur. Cette médecine est fondée sur la croyance que la maladie existe en raison d'une cause unique (atomisme) qui se tient à l'extérieur de nous-mêmes. En ce sens, la maladie est un «accident» qui n'affecte en rien la personne elle-même dans son intégrité. Ce concept de la maladie reprend le dualisme cartésien. La maladie affecte le corps et non pas l'esprit. Donc la maladie est un événement fâcheux qui arrive fortuitement¹⁰⁷⁷. Nous sommes des victimes. Nous ne sommes pas responsables.

Pour la médecine auto-référentiale, il est plus important de connaître quel sorte de patient a la

¹⁰⁷⁷ C'est à se demander si la maladie et la santé ne sont pas des qualités aléatoires qui résultent de l'environnement. En ce sens, la médecine moderne est darwinnienne.

maladie que de connaître quelle sorte de maladie le patient possède. L'attention est portée sur la personne plutôt que sur la maladie en discernant les caractéristiques de chaque patient en mettant l'emphase sur la compréhension du «qui» avant de se demander «comment» pour mieux expliquer. La médecine auto-référentiale suggère que l'harmonie gouverne chaque fonction dans notre corps et que toutes les maladies résultent de la rupture de cette harmonie totale ou de cette homéostasie générale. Là où la médecine moderne se concentre sur la destruction des envahisseurs, la médecine auto-référentiale se concentre sur la structuration des mécanismes de défense à travers l'équilibre intérieur de la totalité en mouvement.

Réintroduire de la subjectivité pour obtenir encore plus de subjectivité. Est-ce possible? La recherche dans le champ de la psychoneuroimmunologie montre qu'il existe une interconnexion entre le dire (la pensée), le sentir, l'agir et la bio-chimie du corps dans la mesure où ces modes de la subjectivité sont médiatisés à travers un système de messages neuropeptides qui consiste à transférer de l'information entre le corps et l'esprit. Émotions et chimie sont liées. La recherche montre qu'il existe une relation étroite entre notre dire, notre sentir, notre agir et notre corps, entre notre subjectivité et notre santé et/ou maladie. Il existe une relation étroite entre ce que nous vivons et la maladie, entre ce que nous sommes et la santé.

Nous ne sommes pas seulement des particules mais aussi des ondes, de même que notre corps n'est pas seulement un contenu, mais un processus. Nos cellules ne sont pas seulement des structures, pas seulement des pièces de rechange permettant la cohésion de nos organes et de nos os. Nos cellules sont aussi des agents de renouveau permettant notre corps-esprit de se régénérer de manière constante et volontaire. Le cours du temps joue donc un rôle de premier plan dans ce processus qui pose la primauté du devenir sur l'être. Presque chacun de nos atomes est remplacé annuellement et de là, chaque élément de notre cerveau, chaque once de notre coeur et chaque tissu de notre foie est renouvelé à l'intérieur d'eux-mêmes à partir d'eux-mêmes. Contrairement à la vision mécaniste rigide de l'univers née de la pensée de Newton, la nature est marquée du sceau du changement fondé sur l'ouverture. La seule chose

qui ne change pas dans notre corps, c'est le paradigme de l'intelligence sous-jacent et gouvernant ces changements. Le corps, instinctivement, lorsqu'il n'est pas trop malade, possède l'intelligence ou la connaissance nécessaire de l'équilibre homéostatique. Comme le dit Manardo dans ses *Epistolae medicinales*, ce médecin de Ferrare contemporain de Pic de la Mirandole, «tu as en toi-même les antidotes nécessaires, *intra te ipsum habes antidota*»¹⁰⁷⁸. C'est la *vis medicatrix naturae*. Mais il ne faudrait pas croire que lorsque l'équilibre homéostatique est rétabli que le corps retrouve son état originel. Comme le dit Canguilhem: «aucune guérison n'est retour à l'innocence biologique. Guérir, c'est se donner de nouvelles normes de vie, parfois supérieures aux anciennes»¹⁰⁷⁹. Alors le corps guéri est un *autre*. Il n'est plus le *même* quoiqu'il demeure identique. Il est une identité en mouvement. Dans cet ordre d'idées, le médecin laisse le corps du patient à lui-même. Le corps n'a pas besoin du médecin ou très peu. Le corps a besoin d'un agir, d'un sentir et d'un dire sain (en santé).

Mais cette *vis medicatrix naturae* n'est pas fermée sur elle-même. Elle peut être empêchée ou favorisée. De là l'importance de notre agir. En ce sens, il ne s'agit pas tant pour la médecine d'augmenter le pouvoir d'adaptation du corps, mais son pouvoir de créativité. Il s'agit d'élargir son horizon du monde à partir d'une herméneutique de son propre corps qui est un être de dialogue, de dialectique de sorte que nous sommes constamment à l'écoute de celui-ci. Nous pouvons alors agir pour prévenir le mauvais fonctionnement du système homéostatique en lui donnant ce qu'il a besoin. Il est admis que le stress mental perpétuel, que la consommation de drogue et d'alcool abusive, que la consommation d'une nourriture industrielle et riche en gras, qu'un style de vie sédentaire sont une création de la vie moderne qui ne supporte pas le système homéostatique. Si les modes de vie relèvent de la vie moderne, il n'en demeure pas moins que déjà Hippocrate en avait vu la teneur. «Quand on est tombé malade, il faut changer de manière de vivre. Il est clair que celle qu'on suivait est mauvaise en

¹⁰⁷⁸ Raymond Klibansky, Le philosophe et la mémoire du siècle, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 157.

¹⁰⁷⁹ Georges Canguilhem, Le normal et le pathologique, Paris, PUF, Quadrige, 1994, p. 156.

tout, ou en grande partie, ou en quelque chose»¹⁰⁸⁰. Alors on agit pour favoriser le plein épanouissement du système homéostatique ou l'auto-référentialité du corps. On applique un traitement. En fait, toutes nos actions prennent une forme de traitement. Sauf que la meilleure action est encore celle qui se fait le plus doucement. *Primum non nocere*. Ceci incite le médecin à agir le moins possible. Son action est dictée par le principe du minimum. Faire le moins possible de sorte que le patient puisse ne plus subir son histoire, mais agir sur elle. Le médecin par son non-agir incite le patient à agir sur sa propre destinée. Le médecin invite le patient à faire oeuvre de liberté, de poser une action qui modifiera le cours de son histoire personnelle. Pour le patient, il s'agira d'agir, en outre, de bien dormir, bien manger, bien vivre, en accord avec ce qu'il ressent. Il s'agit d'agir en résonance avec notre sentir à l'écoute du corps.

Dutot observe que «ce qui définit l'individu... c'est son histoire particulière, qui s'inscrit dans son corps, tout au long de sa vie... par le biais des émotions. Les émotions mal vécues, mal supportées, peuvent engendrer un déséquilibre momentané, une 'fracture de l'âme'... qui va s'inscrire dans le corps sous la forme d'une maladie»¹⁰⁸¹. Hans Selye a «décrit en détail les effets nocifs des émotions négatives sur la chimie du corps»¹⁰⁸². Comme avec l'agir, le sentir est un élément déclencheur de la maladie mais aussi une voie de guérison. Le médecin, en raison de son amour, de sa sympathie, de sa compassion, laisse surgir, être et passer les émotions chez son patient de sorte que celui-ci peut renouer un lien avec lui-même et de là, commencer à gérer sa vie. «Selon toute apparence, il est indispensable à l'être humain d'avoir accès à ses émotions pour qu'il puisse gérer sa vie»¹⁰⁸³. Une abondante littérature montre

¹⁰⁸⁰ Hippocrate in F. Dutot et L.L. Lambrichs, *op. cit.*, p. 271.

¹⁰⁸¹ F. Dutot et L.L. Lambrichs, *Ibid.*, p. 205-206.

¹⁰⁸² H. Selye, *Le Stress de la vie* cité dans N. Cousins, *La volonté de guérir*, p. 29.

¹⁰⁸³ Alice Miller, *L'avenir du drame de l'enfant doué*, p. 108.

l'impact de la foi, de l'amour et de l'amitié sur l'état de santé du sujet humain¹⁰⁸⁴. En ce sens, Balint parle d'une atmosphère d'intimité, de rapprochement et d'aisance¹⁰⁸⁵. Derrière ce corps comme objet d'anatomie et de physiologie, il y a un corps de désir, un corps sentant qui veut parler.

Pour que le patient puisse réellement reprendre contact avec son sentir, il doit parler. Il doit parler de lui. De ses émotions. Car une parole sans affectivité ne peut que tourner en rond. Ainsi le dire peut nous sauver, comme nous perdre. On a qu'à penser encore une fois au malade imaginaire de Molière qui à force de penser ou d'imaginer (dire) qu'il est malade, le devient. Comme le dit Dutot, «le besoin de s'exprimer est vital. Et que, quand on ne le fait pas par des mots, on le fait par des maux»¹⁰⁸⁶. C'est pourquoi il devient primordial de parler aux malades. Labro dans son texte, *La traversée*, dit ce qui suit:

«il faut parler aux malades. N'écoutez pas les hommes de science et de technique, les hommes d'autorité et de compétence, les hommes de savoir dont la connaissance s'arrête aux portes des sentiments et dont la rationalité limite leur approche de la vie et des êtres. N'écoutez pas ceux qui vous disent que le malade, le comateux- voire le mourant, voire le mort!- ne vous entendent pas. Il faut parler à ceux dont on croit qu'ils ne sont plus en état de recevoir une parole- parce que justement la parole passe. Il suffit qu'elle soit parole d'amour»¹⁰⁸⁷.

Nous sommes ainsi responsables de soi comme de sa santé par la médiation du récit de sa vie. Pour ce faire, il ne faut pas un récit totalitaire, un récit fermé sur soi, si parfait qu'il n'y a

¹⁰⁸⁴ Faire le tour de cette littérature est une mission hors de notre portée en raison de son étendue. On a qu'à penser à toutes les médecines alternatives qui s'appuient en outre sur les qualités du coeur. Cf. Bernie S. Siegel, *Vivre la maladie*, Paris, Éditions Anne Carrière, 1995. Aussi F. Dutot et L.L.Lambrichs, *op. cit.*

¹⁰⁸⁵ M. Balint, *Le médecin, son malade et la maladie*, p. 11.

¹⁰⁸⁶ F. Dutot et L.L. Lambrichs, *Ibid.*, p. 55.

¹⁰⁸⁷ Philippe Labro, *La traversée*, Paris, Gallimard, 1996, p. 56.

aucune indétermination, aucune place pour le changement, pour la liberté. Tout est si clair que le sens de notre être est parfaitement connu, donc mort. Nous nous retrouvons alors avec un récit simplement mimétique. Par contre, il ne faudrait pas croire qu'un tel récit est complètement dénué de sens. Un sens qui est donné une fois pour toutes peut toujours nous servir d'orientation. Par contre, un récit simplement expressif, c'est-à-dire un récit néantissant, décroché du réel, sans ancrage dans le passé, totalement indéterminé et indéterminant ne mène nulle part.

Ce qu'il nous faut, c'est un récit auto-référentiel, un récit de la totalité ou du sens en mouvement. C'est un récit créatif dans la mesure où la quête d'identité ou de totalité est créatrice d'identité. La maladie et la mort sont le durcissement du récit comme son effacement de la mémoire. On ne se souvient plus qu'on a des choses à dire selon notre propre expérience subjective.

Alors, raconter une histoire, c'est donner un sens à sa vie, c'est faire de sa vie une totalité, une identité. La maladie devient la difficulté de raconter une histoire, la difficulté de mettre sa vie en ordre, en sens, la difficulté de rapiécer le casse-tête, la totalité fragmentée, les illusions perdues. L'impossibilité de raconter une histoire devient l'impossibilité de dire ce qui s'est dit auparavant. Raconter, c'est redire dans ses propres mots ce que nous avons entendu et vu. Le médecin ou le thérapeute devient celui qui redit le dit du malade, de sorte que le malade retrouve du connu, mais dans une forme qui le projette vers l'inconnu, vers une autre dimension de sa vie, vers un autre univers de sens. Ce passage du connu, et ce connu toujours inapproprié à notre situation de vie, vers l'inconnu, vers une nouvelle signification, c'est la métaphore qui nous l'assure. C'est la métaphore qui permet de nous sortir d'une hypostase, d'un durcissement du sens, d'un décalage entre notre passé et un présent qui pressent le futur. C'est la métaphore qui rend possible le passage d'un jeu de langage à un autre jeu de langage, à un nouveau jeu qui rend plus intelligible notre situation toujours en manque de sens et marquée par la différence.

Raconter ou dire une histoire, c'est conter de nouveau, c'est conter à partir d'une nouvelle lecture, à partir de notre perspective et de notre situation. Puisque notre situation se modifie constamment, nous sommes contraints de raconter à nouveau. Il y a toujours quelque chose à dire. D'où le drame de la perte de la parole, qu'on pourrait décrire comme étant la perte de la capacité de se rattacher au monde, à du sens. Sans histoire, le monde passe, sans laisser de traces dans nos mémoires. Le monde devient opaque et absurde. Ne demeurent que l'indifférence et l'insouciance qui nous conduisent directement à l'irresponsabilité.

Mais pour conter des histoires, il faut entendre des histoires. Le médecin entend le récit de ses malades et le malade réécoute son récit à partir du récit du médecin. Dans cet échange d'histoires, médecin et malade reconstruisent leur histoire respective, et par conséquent ne demeurent pas inchangés. Bref, il n'y a que des histoires. Cependant, les mauvaises histoires, les histoires qu'on pourrait qualifier d'horreurs, sont celles qui sont sans portée historique, sans portée symbolique, sont celles qui sont incapables de reprendre l'histoire, la tradition, sont celles qui ignorent les vieux récits. Les mauvaises histoires ne sont que du bavardage qui nous laissent dans l'anonymat. Par conséquent, les bonnes histoires sont celles qui appellent d'autres histoires, sont des histoires porteuses de sens, d'un nouveau monde. Elles sont créatrices d'histoires.

Avec la métaphore on effectue un voyage vers un autre continent, un continent originaire, souvent inconnu et plein d'incertitude: c'est l'intrigue et le suspense, la tension nécessaire pour capter notre attention. En fait, c'est la seule façon de se décentrer de soi-même, de quitter l'arbitraire du subjectivisme, la sédimentation de nos récits devenus insupportables en raison de leur aliénation à notre contexte de vie. Ce n'est pas tant de parler qui importe que l'échange de parole qui fait de nous des êtres insérés dans la dynamique du récit. Mieux vaut les mots que les maux. Mieux vaut le plaisir du récit que le réel, de toute manière insaisissable, car à vouloir saisir le réel à tout prix, on en perd la parole. Ce réel trop opaque, nous coupe la parole. Devant ce réel obscène nous demeurons bouche-bée, abasourdi et stupide. Et

souffrant. Bref, nous devenons seulement ce que nous disons. Les mots deviennent notre source d'inspiration, notre âme. Nous sommes la métabolisation d'une histoire née d'une autre histoire. Pour parler comme Derrida, nous sommes insérés dans la différance avec un α . Puisque le temps est perdu, ne reste plus que la recherche du sens qui devient une construction et une mise à mort du réel, comme le souligne Blanchot dans *La part du feu*.

L'expérience d'intégration à une totalité, c'est l'expérience d'une atmosphère joyeuse qui n'est pas une expérience épistémologique, mais esthétique. Cette totalité est ce qui assure une cohérence dans le changement, une certaine continuité dans le temps¹⁰⁸⁸, une certaine identité, mais aussi une transformation, car le langage est une métaphore, une visée d'un au-delà qui donne de l'expansion à notre identité.

Ceci étant dit, nous voudrions maintenant faire un rapprochement entre la médecine et la rhétorique. Sans l'aide de la rhétorique, le médecin ne peut pas convaincre un patient récalcitrant à suivre ses recommandations. Comme le dit Paul Watzlawick, «les commentaires suggestifs du médecin sont déterminants»¹⁰⁸⁹. D'où le danger de trop croire aux dires des médecins et la responsabilité qui incombe aux médecins d'être prudents¹⁰⁹⁰ et aux patients d'être critiques.

Comme le dit Dutot, «la question reste à présent de savoir si l'homme est prisonnier de sa propre histoire, autrement dit s'il la subit, ou s'il peut agir au moins partiellement sur elle et

¹⁰⁸⁸ La schizophrénie ou la non communication entre les deux pôles, est justement la rupture d'un «continuum d'identité à soi-même et de durée dans le temps». Cf. Guy Corneau, La guérison du coeur. Nos souffrances ont-elles un sens? Montréal, Les Éditions de l'homme, 2000, p. 97.

¹⁰⁸⁹ Paul Watzlawick, *Les prédictions qui se vérifient d'elles-mêmes* in Paul Watzlawick, (dir.), L'invention de la réalité. Contributions au constructivisme, Paris, Seuil, 1988, p. 124.

¹⁰⁹⁰ N. Cousins, op. cit., p. 141.

se découvrir une liberté»¹⁰⁹¹. En fait, il faut reprendre la question telle que Kant la formulée dans la mesure où pour Kant la liberté consiste à insérer une nouvelle causalité dans la chaîne des déterminations de sorte que, pour parler avec Foucault, nous sommes prisonniers de ce que nous créons. En ce sens, le rôle du médecin comme du philosophe est d'aider le sujet «de cesser d'être victime non de la nature ou des autres... mais de lui-même»¹⁰⁹² en reconnaissant ses propres prédéterminations tel que l'entendait Spinoza et, à sa suite, Hegel. Se libérer, ce n'est pas se réjouir, mais c'est reconnaître notre condition humaine, notre finitude. Dilthey dirait que c'est revivre les décisions du passé par sympathie imaginatives. Dès lors, guérir devient un travail de créativité.

Bref, le médecin par son dire est celui qui se tait pour mieux écouter la parole qui se met en oeuvre chez son patient. Par son silence, le médecin invite le patient à prendre la parole. Le médecin est celui qui anime la parole. Il fait parler. Il est celui devant qui le sujet se met à parler malgré lui. Le patient en prenant la parole et en découvrant ses déterminations devient médecin de soi malgré lui. Donc, l'art médical «se contente de donner la capacité»¹⁰⁹³ à l'auto-guérison. Ceci veut dire que «l'art médical n'a pas la suprématie sur la santé: l'art médical ne dispose pas de la santé, mais veille à la faire naître»¹⁰⁹⁴. La médecine s'appuie sur la *Gelassenheit*. Elle est gardienne de la vérité, de la créativité, de la totalité en mouvement auto-référential.

Selon notre approche, la médecine, plus qu'une thérapie, devient éducative. Le médecin relève de l'éducateur. Il est celui qui sort le patient d'un point de vue pour un autre. Il sort le patient d'un soi écrit au passé pour que celui-ci découvre un autre soi vécu au présent à partir du désir

¹⁰⁹¹ F. Dutot et L. L. Lambrichs, *op. cit.* p. 208.

¹⁰⁹² *Ibid.*, p. 221.

¹⁰⁹³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 13, 1153a 25.

¹⁰⁹⁴ Aristote, *Ibid.*, VI, 13, 1145a 7-9.

d'être plus, désir fertile pour les temps à venir. Alors, la médecine clinique n'est pas une théorie ni une théorie appliquée, mais une praxis. Cette praxis est une rencontre interprétative, une rencontre créative. Il s'agit d'une substitution d'une logique de réparation à une logique de transformation. Il faut penser la médecine comme une pratique du dépassement de soi¹⁰⁹⁵.

Le silence dans les organes, mot de Leriche et repris par Canguilhem, et aussi par Leder dans son livre *The Absent Body*, montre que la santé c'est l'absence du corps dans nos vies. En opposition, la maladie devient le bruit du corps qui vient interrompre la douceur du silence. Mais pour nous, le silence dans les organes signifie principalement, non pas l'absence, mais la plénitude du corps toujours en quête d'un corps plus jouissant. Ce silence du corps est un appel du corps pour y entendre un corps agissant, sentant et parlant.

Le corps se guérit lui-même lorsque sont intégrés en un tout le corps, l'agir, le sentir et le dire. Le corps ne peut pas être compris indépendamment des autres composantes de la subjectivité de la même façon que chaque mode de la subjectivité doit être compris selon les autres modes de la subjectivité. Il nous faut une médecine qui peut décrire comment le corps, l'agir, le sentir et le dire se joignent ensemble et comment chacun de ses modes de la subjectivité sont mus par l'auto-référentialité, par la créativité.

En conséquence du jeu auto-référential de la subjectivité à partir de chacun des joueurs que sont le corps, l'agir, le sentir et le dire, nous assistons à une nouvelle médecine. Donc l'approche technologique et matérialiste de la médecine qui voit le corps comme une machine complètement séparée de la subjectivité a atteint son point limite d'application. Puisque notre corps, notre agir, notre sentir et notre dire avec la société et l'environnement sont tous

¹⁰⁹⁵ Nous ne sommes pas sans savoir que la guérison peut signifier une agression contre la personne, contre le vieux moi, contre la tyrannie de la symbiose ou la tyrannie du sommeil dogmatique. Mais cette agression ne s'effectue jamais contre le sujet. Dès lors, il est aisé de comprendre qu'il peut y avoir une résistance, une volonté de ne pas guérir: ces personnes sachant instinctivement les avantages qu'elles pourraient perdre. Ceci n'est pas sans incidence sur le refus de traitement.

interreliés, notre nouveau concept de la médecine va refléter cette interdépendance de sorte que tous les aspects de la santé seront insérés à l'intérieur d'une structure unifiée réorganisant totalement les procédures d'usage des soins médicaux qui envoit le psychique en délire chez le psychiatre, la jambe brisée chez l'orthopédiste, le coeur malade chez le cardiologue, l'enfant chez le pédiatre. Seul un système médical unifié qui va au-delà des molécules pourra prendre en compte la totalité de l'humain. Ceci étant dit, cela ne signifie pas la fin des spécialités. Au contraire, il nous faut des spécialités. Sauf qu'il faut maintenant envisager ces dites spécialités seulement comme des portes d'entrée dans le jeu de la totalité en mouvement. Il faut concevoir les spécialités comme des tremplins vers l'au-delà. La question est la suivante: comment ma spécialité me permet-elle de comprendre par analogie les autres disciplines. La nuance est subtile. Il ne s'agit aucunement de tout comprendre à partir du jeu de langage utilisé à l'intérieur de cette spécialité, donc d'imposer son propre jeu de langage à toutes les autres formes de connaissances. Il s'agit de comprendre comment une spécialité peut permettre de relier les autres formes de savoir. C'est différent. Une spécialité doit opérer comme une métaphore: mettre ensemble ce qui est, selon les apparences, disjoint. C'est une approche qui va à l'encontre des soins morcelés, de la discontinuité.

Ceci montre qu'il y a place pour plusieurs types de médecine. Il ne s'agit pas de reléguer dans un coin la pratique occidentale de la médecine pour l'évacuer ou encore pour la confronter, tel un combat de boxe, avec les autres pratiques dites alternatives. Il s'agit plutôt d'en voir les limites. La question devient celle-ci: jusqu'où cette médecine moderne, cette bio-techno médecine scientifique qui, jusqu'ici, s'appuie sur les théories de cause à effet du XVII^e siècle, sur le modèle de la physique classique de Newton et sur le dualisme de Descartes, peut naviguer entre les savoirs pour, non seulement les mettre ensemble, mais aussi pour les renforcer dans leur intégrité, et ce faisant créer un lieu commun, une agora, pour que s'effectue la reconnaissance de chacun. Par contre, il ne faudrait pas croire qu'il s'agit de faire un *melting pot* éclectique. Cette mise en commun et cette mise ensemble s'effectue selon l'espace et le temps. Comme le disent les Anglais, c'est une question de *timing*, être au bon endroit au bon

moment. Comme le remarque Aristote, après tout, «il n'y a pas non plus un seul art médical pour tous les êtres»¹⁰⁹⁶. Laissons la parole à Dutot, «mon propos n'est pas de dire que tout notre savoir biologique et physiologique ne sert à rien. Ce que je tente ici, c'est de trouver sa juste place, de comprendre à quoi il correspond»¹⁰⁹⁷. Le problème n'est pas tant l'utilité de ce savoir bio-techno médical scientifique, mais de s'interroger pour savoir dans quel cadre philosophique se situe ce savoir et l'usage qu'on en fait. Encore Dutot:

«Les médecins... disposent d'un savoir absolument éblouissant (et sans comparaison avec les médecins de Molière) sur les mécanismes internes des maladies, sur les échanges chimiques qui ont lieu à l'intérieur du corps humain, etc. Mais le problème réside dans *la mise en application de ce savoir*, et dans la place que tient ce savoir à l'intérieur de l'exercice de la profession médicale»¹⁰⁹⁸.

Et Aristote: «exercer la médecine et l'art de guérir ne consiste pas à faire emploi ou à ne pas faire emploi du scalpel ou de drogues, mais à le faire d'une certaine façon»¹⁰⁹⁹. Mais pour ce faire, selon Platon, il faut connaître «le bien». Seul cette connaissance du bien permet le dépassement du modèle technique du savoir de la médecine. C'est cette connaissance qui permet de savoir où et quand appliquer les connaissances de la médecine¹¹⁰⁰.

La médecine moderne, d'autant plus qu'elle est une science ontique, stratégiquement limite sa façon de comprendre en insistant sur l'adoption des principes méthodologiques de mesure qui permettent seulement l'exactitude et la certitude. Une telle exactitude n'est pas en soi

¹⁰⁹⁶ Aristote, Éthique à Nicomaque, VI, 7, 1141a 33.

¹⁰⁹⁷ F. Dutot et L.L. Lambrichs, op. cit., p. 178.

¹⁰⁹⁸ Ibid., p. 116.

¹⁰⁹⁹ Aristote, Éthique à Nicomaque, V, 14, 1137 a 24-25.

¹¹⁰⁰ H.G. Gadamer, *L'herméneutique, une tâche théorique et pratique* in L'Art de comprendre. Écrits II, Paris, Aubier, 1991, p. 336; *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe* in GW 2, p. 307.

problématique, sauf seulement si elle se fait passer pour la vérité. Alors, paradoxalement, une telle médecine est problématique, non en raison des erreurs qu'elle pourrait commettre, mais justement parce qu'elle est très souvent exacte et correcte. En fait, nous devons réfléchir sur les limites de cette exactitude. L'objectivité ne peut plus être la fondation pour la pratique médicale. Nous devons commencer par reconnaître la complexité. En outre reconnaître que le corps n'est pas une entité observable de manière objective, mais qu'il est une entité insérée dans un réseau de sens de sorte que l'observateur par son observation influe sur le corps.

Comme le dit Gadamer, lorsque le médecin s'en remet à la *vis medicatrix naturae*, à l'homéostasie immanente à chaque mode de la subjectivité, au processus auto-référentiel de la subjectivité, il se limite lui-même¹¹⁰¹. Devant «le bien», le médecin se retire, se tait et admire, étonné que la santé surgisse d'elle-même comme de nulle part. Pour Platon, ce «bien» appartient à la philosophie entendue comme pratique dialectique et dialogique, comme une manière d'assembler les contraires en une unité. Malheureusement, comme le note Dutot, «ce qui manque peut-être plus que tout aux médecins d'aujourd'hui, c'est la philosophie»¹¹⁰². Cependant, la philosophie, il ne faut pas la confondre avec l'érudition, avec la connaissance de l'histoire des systèmes philosophiques, avec la scolastique. La philosophie, c'est tout simplement apprendre à penser par soi-même. Si les médecins ont tant besoin de philosophie, c'est en raison du fait que «la médecine, faisant intervenir une multiplicité de savoirs différents, est une discipline extrêmement complexe qui exige de réelles capacités de réflexion»¹¹⁰³. Il faut bien voir en fait que la médecine est un art au carrefour de plusieurs sciences. Montaigne disait qu'elle était au carrefour de tout¹¹⁰⁴. En ce sens, apprendre à penser, c'est apprendre à faire

¹¹⁰¹ H.G. Gadamer, *Die Universität Heidelberg und die Geburt der modern Wissenschaft in Gesammelte Werke, Band 10*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995, p. 341.

¹¹⁰² F. Dutot et L.L. Lambrichs, op. cit., p. 19.

¹¹⁰³ Ibid., p. 329.

¹¹⁰⁴ Claire Salomon Bayet, *Georges Canguilhem, le concept et l'action in Raison Présente*, vol. 119, 1996, p. 10.

cohabiter la rencontre de plusieurs types de savoir différents appliqués à différentes sphères de la réalité. Mais on ne peut pas apprendre à penser seul. Nous avons besoin de la rencontre de la parole d'autrui, une parole éduquée par d'autres penseurs. Cela implique qu'apprendre à penser, c'est apprendre ce que les autres ont pensé avant nous. C'est apprendre la tradition. Comme le dit Heidegger, «chaque question métaphysique embrasse toujours l'ensemble de la problématique de la métaphysique. Elle est chaque fois, l'ensemble lui-même»¹¹⁰⁵. Chaque question déploie l'histoire¹¹⁰⁶. Dès lors, une connaissance de l'histoire de la philosophie est très formatrice en autant que nous ne nous contentions pas d'emmagasiner cette connaissance dans notre mémoire, mais que nous sachions voir dans ces pensées d'autrefois ce qui nous interpelle. Le but de la connaissance de la philosophie n'est pas d'étouffer nos possibilités de créativité, mais d'animer le désir de penser par soi-même. Ainsi, il faut pénétrer l'histoire de la philosophie à partir de ce que nous sommes, à partir de notre propre subjectivité¹¹⁰⁷.

La question est la suivante: que peut-on retirer de la lecture, par exemple, de Platon? Quel sens Platon peut-il avoir pour nous aujourd'hui? Dans quelle mesure la lecture de Platon met-elle encore plus d'intelligibilité dans notre vie? Bien entendu, pour que cet exercice soit profitable, il faut se laisser questionner par ces penseurs. Il faut accepter d'emblée que ces penseurs ont peut-être raison. Et si ces penseurs n'avaient pas tort, que doit-on penser maintenant de notre monde? Insérer la pratique de la philosophie, tout en acquérant un savoir scientifique, c'est apprendre à situer ce savoir dans l'histoire et envers les autres disciplines, c'est comprendre son intérêt et son sens, c'est saisir sa portée et ses limites¹¹⁰⁸. Pour résumer

¹¹⁰⁵ M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique* in Questions I, Paris, Gallimard, 1968, p. 47-48; GA 9, p. 103.

¹¹⁰⁶ C'est sur ce principe que cette thèse est bâtie.

¹¹⁰⁷ Si notre propos est de réinsérer la subjectivité dans la médecine et dans l'éthique, on pourrait en dire autant dans l'enseignement de la philosophie. Il faudrait enseigner la philosophie à partir des questions qui tiraillent notre être.

¹¹⁰⁸ F. Dutot et L.L. Lambrichs, op. cit., p. 333.

notre propos, Salanski dans son livre *Sens et philosophie du sens* dit:

«La philosophie ne peut réfuter l'idolâtrie de la science qu'en se plaçant dans un autre registre, en ne prétendant plus dire la vérité de telle ou telle chose qui est, mais en dévoilant le sens de nos diverses démarches, et en articulant les différences, les incommensurabilités entre ces sens: en nous apprenant, en quelque sorte, à en user avec les diverses vérités obtenues par des voies diverses, relativisant l'autorité de chacune à son sens»¹¹⁰⁹.

Insérer une bonne dose de philosophie dans la pratique médicale, c'est favoriser l'émergence de médecins «sans frontières» épistémologiques. La philosophie ne fait que redonner à la médecine son origine perdue: un savoir issu du carrefour des autres savoirs. En ce sens, la médecine comme la philosophie, et l'architecture d'ailleurs, est un tiers savoir qui permet justement le passage entre plusieurs genres de savoir. Comme le remarque Hippocrate dans *De la décence*, il n'y a pas vraiment de différence entre la philosophie et la médecine¹¹¹⁰. L'une dans l'autre, on cherche la sagesse et/ou la santé. Santé et sagesse sont le même.

¹¹⁰⁹ Jean-Michel Salanski, *Sens et philosophie du sens*, p. 35.

¹¹¹⁰ Hippocrate, *Decorum* in *Hippocrates II*, Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1923, p. 287.

Chapitre neuf

9. Éthique appliquée et philosophie

9.1 L'éthique appliquée

Nous avons montré dans les pages précédentes comment notre conception de la santé et de la maladie, du corps et de l'âme est tributaire du cartésianisme, ou encore du matérialisme, de l'atomisme et du dualisme, issue de la philosophie du XVII^e siècle qui a mis en place un nouveau modèle de causalité et de vérité. Maintenant nous voudrions montrer comment certains enjeux qui relèvent de la bioéthique sont des problématiques inhérentes au paradigme cartésien de la santé et de la médecine lorsqu'on applique ce paradigme à la situation présente¹¹¹¹. Si depuis Descartes la médecine s'inspire et aspire à la science, depuis l'émergence de la reconnaissance de certains problèmes éthiques en médecine, l'éthique fonctionne comme la médecine, donc, si nous respectons le syllogisme, comme la science classique qui s'appuie sur le réductionnisme, le dualisme, le déterminisme, l'induction, la déduction et sur le rejet des contradictions.

Si Wittgenstein a tenté d'éradiquer des problèmes créés de toute pièce par les philosophes qui ne comprenaient pas les fonctions du langage, nous pouvons dire de même pour les médecins qui créent de la confusion entre l'art médical et la science. Ce qui donne le scientisme. Maintenant, ce sont les éthiciens qui s'empêtrent dans des confusions semblables lorsqu'ils se questionnent à savoir qu'elle est la bonne chose à faire dans une situation clinique difficile. L'éthicien en imitant la médecine qui imite une biologie qui imite à son tour une physique et

¹¹¹¹ Descartes fait de l'humain un être pensant distinct du corps. Par conséquent, en raison de cette distinction, il est possible d'amputer le corps ou une de ses parties sans qu'il y ait des conséquences sur l'activité intellectuelle, sur le cogito. Chez Descartes, l'humain est tout, sauf une chose. Aucune parcelle de matière ne fait de moi ce que je suis. Je suis une chose pensante. Je suis ma pensée. Ce dualisme inaugure l'ère des greffes, des prothèses, le scalpel, le corps objet.

une chimie reproduit la hiérarchie existante entre la pré-clinique et la clinique. D'une part, en hiérarchisant une échelle des valeurs et d'autre part, en se subordonnant à la pratique médicale dans la mesure où les problèmes éthiques se posent seulement après qu'on ait fait le nécessaire pour guérir. C'est comme si les problèmes d'éthique n'étaient que des effets secondaires d'une pratique médicale confrontée à ses limites et à ses échecs. Bref, «les médecins ont assimilé médecine et biologie au point de les confondre, jusqu'à leur éthique»¹¹¹². Nous sommes devant un joyeux paradoxe. La médecine parce qu'elle s'adresse davantage à la maladie et au corps qu'au malade inscrit dans une histoire de vie spatio-temporelle soulève des questions éthiques, sauf que nous tentons de résoudre ces questions en reproduisant le même modèle qui fonde la médecine. Nous nous retrouvons dès lors devant une éthique qui crée des problèmes éthiques. En ce sens, l'éthicien comme le médecin néglige le sujet et son histoire, le sens de la maladie, de la santé, de la mort, de la souffrance, de l'angoisse, ce sens inscrit dans une dimension sociale, culturelle, politique, religieuse et économique. Pourtant nous avons vu que «la relation à la maladie est inséparable de la relation à l'homme malade, ce qui fait de l'éthique une dimension constitutive de la médecine»¹¹¹³.

On fait la science avec les moyens de la science et non avec ceux de l'éthique même s'il revient à l'éthique de fournir une orientation à la science. De même qu'on fait de l'éthique avec les moyens de l'éthique et non avec ceux de la science et de la médecine. Il ne vaut pas voir dans la science l'élément qui serait déterminant de l'éthique, car ce serait faire de celle-ci une épiphanie de la science. Alors, la puissance de la science et le souci éthique ne coïncident pas toujours. Il n'y a pas de rapport logique. Cependant, la médecine est située à la charnière de la science et de l'éthique. Si l'on s'en tient à une séparation des sphères de la connaissance telle qu'établit par Kant et repris par Weber, nous perpétons les mêmes problèmes que nous devons affronter, la même aliénation, et nous perpétons le désenchantement du monde et le

¹¹¹² F. Dutot et L.L. Lambrichs, *op. cit.*, p. 167.

¹¹¹³ Dominique Folscheid, *La médecine comme praxis: un impératif fondamental* in Laval théologique et philosophique, vol. 52, 1996, p. 501.

profond malaise qui nous avons un corps qui ne nous appartient pas. Nous perpétons le même dualisme entre les sciences de l'esprit et les sciences de la nature, entre la science et l'éthique, et l'impossibilité de passer d'une sphère à l'autre, d'un jeu de langage à un autre. Par contre, on ne peut pas faire une éthique qui trouverait sa légitimité dans la science ni faire une éthique qui ne teindrait pas compte du savoir scientifique. Il faut instituer un dialogue entre ces deux partenaires par en arriver à former une discipline (un savoir) qui formerait une unité dans laquelle la médecine et l'éthique coïncideraient de sorte que nous aurions deux perspectives différentes pour arriver au même but: la santé comme libération, comme une non-identification, comme une expérience auto-référentiale. Ainsi, une bonne éthique devrait pouvoir mettre en valeur la médecine et une bonne médecine devrait mettre en évidence l'éthique¹¹¹⁴. Ce savoir unifié c'est la philosophie qui en est porteuse. Car la philosophie par essence est multidisciplinaire. Elle est à la fois science (astronomie, physique, chimie, biologie, mathématique), médecine, éthique, théologie, musique, etc¹¹¹⁵.

Cela nous reconduit, selon Arendt, à la distinction que Kant fait entre la pensée et l'intellect, entre la quête de sens et la recherche de la connaissance¹¹¹⁶. Comme nous le disions auparavant, nous assistons aujourd'hui à une confusion. Nous tentons de solutionner des problèmes éthiques, des problèmes de sens à partir d'un modèle méthodique de la vérité. La philosophie devient la servante de la science. L'éthique est une quête de sens. Le sens de notre corps, de notre agir, de notre sentir et de notre dire ne provient pas d'un devoir, d'une abstraction, mais d'une réflexion qui laisse émerger justement le sens à partir du jeu de notre subjectivité à chacun de ses modes. Par conséquent, les questions éthiques n'appellent pas une solution technique. Du fait que ces questions sont de nature à être discutées, elles font appel

¹¹¹⁴ Nous entendons par une bonne éthique et une bonne médecine, une éthique et une médecine qui réintègrent la subjectivité.

¹¹¹⁵ Nous y reviendrons.

¹¹¹⁶ H. Arendt, The Life of the Mind, vol 1, New York, Harcourt Brace and Company, 1978, p. 13-15.

à la rhétorique¹¹¹⁷.

Proprement compris, les codes d'éthiques ne sont pas des règles pour une conduite extérieure, mais des instructions pour une méditation intérieure sur nos comportements extérieurs à partir de chacun des modes de la subjectivité. Réintroduire la subjectivité dans le processus de la prise de décision, c'est aussi aligner les comités d'éthique sur les patients et la famille. Donc, les comités d'éthique en réintroduisant la subjectivité ne sont pas là pour assister les médecins à prendre des décisions médicales dans un contexte de questionnements éthiques.

Mais une éthique centrée sur la subjectivité du patient doit penser à travers le réseau de relations de pouvoir tel que défini par Foucault dans la mesure où celui-ci définit le pouvoir en termes de production et non de répression. En ce sens, le pouvoir médical est un pouvoir exemplaire dans la mesure où il désire le bien du patient. Le rôle de l'éthicien dans ce réseau de pouvoirs n'est pas de diminuer certains pouvoirs, mais de poser des questions qui en montrent les limites, de poser des questions qui vont altérer la perception du pouvoir de sorte qu'il (le médecin en ce cas-ci) n'aura plus de raison d'exclure qui que ce soit pour protéger son hégémonie.

Donc, il n'y a pas d'éthique sur le terrain sans confrontation, sans questionnement qui viendrait déranger les relations de pouvoir (de vérité, de morale) établies. Faire de l'éthique, c'est offrir de la résistance. Comme Socrate, il ébranle les jeux de langage dominants. Par conséquent, dans un comité d'éthique, l'éthicien ou le philosophe ne peut que devenir un martyr, quelqu'un qui risque l'exclusion (ou l'enfermement dans la solitude) pour avoir protesté contre l'exclusion¹¹¹⁸.

¹¹¹⁷ Aristote, Rhétorique, Livre premier, 1357a.

¹¹¹⁸ La question est de savoir si le philosophe possède sa place dans un comité d'éthique.

Dans les comités de bioéthique, on cherche principalement à prendre des décisions médicales dans un contexte éthique au lieu de prendre une décision éthique dans un contexte médical. Autrement dit, dans un langage kantien, on tente de prendre des décisions qui seraient fondées sur des connaissances (l'entendement) au lieu de prendre des décisions qui seraient fondées sur la réflexion, la pensée (la raison). Et dans un langage wéberien, on pourrait dire qu'on appuie nos décisions sur des responsabilités qui engagent notre connaissance des conséquences de nos choix versus sur des convictions ou opinions qui sont davantage une vision réfléchie qu'un état de fait. On méconnaît qu'il y a une dialectique entre l'ordre de la connaissance et l'ordre du sens, entre la connaissance de la partie et le sens du tout. Mais pour cela, il faut redonner au jugement de goût ses lettres de noblesse¹¹¹⁹. Il faut réintroduire ce que Thomas d'Aquin appelle le sixième sens, le sens de la réalité, ce que Descartes nomme «le bon sens». Mais la pensée scientifique, positiviste ou n'importe quelle pensée qui se spécialise et fabrique des abstractions, se sépare du sens de la réalité. La pensée devient «*absent-mindedness*», et c'est ce qui guette tous les philosophes professionnels selon Kant. Bref, les comités d'éthique reproduisent le désastre de la séparation entre la théorie et la pratique dans la mesure où la pratique est subordonnée à la théorie, dans la mesure où la théorie tente de s'exercer ou de descendre dans la pratique. La pratique n'est plus qu'une mise à l'épreuve de la théorie. La pratique devient la preuve qu'une théorie fonctionne ou ne fonctionne pas. On fait de l'éthique comme si l'on faisait de la science expérimentale.

Alors, à quoi bon des comités d'éthique? Nous avons vu que l'éthique ne se fonde pas sur des principes qu'on appliquerait, mais sur l'existence créatrice qui se joue dans chaque sujet. Les principes, les règles, les normes ne peuvent servir de balises qu'aux personnes démunies d'existence créatrice, aux morts vivants, aux dormeurs (Héraclite). Ériger des normes et des règles, c'est penser dans un esprit de gestionnaire. C'est pouvoir «*computer*» une situation, c'est pouvoir traiter des faits sans en voir le sens. Les codes d'éthique deviennent un mode de

¹¹¹⁹ Cf H.G. Gadamer, Vérité et méthode; GW 1.

substitution à l'exercice du jugement créateur ou réfléchissant qui consiste à juger par soi-même, à même notre singularité située dans le temps et l'espace.

Le rapport à l'autre ne doit pas être médiatisé par un code d'éthique. Le rapport à l'autre est un rapport mettant en prise deux singularités. Le rapport à l'autre est un rapport de singularité à singularité dans un contexte singulier. Lorsque nous rencontrons autrui, ce n'est pas un code d'éthique qui nous parle, mais autrui qui nous interpelle (Lévinas). En fait, les codes d'éthiques ne devraient exister que pour nous aider à reconnaître la réalité singulière. Mais une fois reconnue la réalité singulière, il faut jeter le livre (Gide), il faut même le transgresser si nécessaire (Malherbe). En fait, les codes d'éthique ne servent qu'à remédier à un manque de subjectivité qui s'écrit toujours dans un temps et un espace au singulier. Par conséquent, s'il existe des codes d'éthique, c'est qu'il existe un malaise dans la civilisation, une pathologie existentielle. Cette pathologie se reconnaît au fait que le sujet est coupé de sa propre subjectivité, de son noyau de créativité, de son soi qui est auto-référentiel.

Le paradoxe (un autre) est le suivant: il faut des codes d'éthique pour remédier à une certaine carence de subjectivité, mais ces mêmes codes d'éthique ne peuvent que favoriser cette carence dans la mesure où ils nous empêchent ou ne nous incitent pas à la réflexion, à un rapport singulier avec l'univers. Un code d'éthique se veut un substitut à l'être éthique que tout sujet auto-référentiel est, à une relation de singularité à singularité. L'avoir d'un code d'éthique tient lieu d'être, de l'exercice du jugement. Cet avoir devient un matériau qui étouffe le sujet en n'y laissant pratiquement aucune place pour instituer une interrogation sur le sens de l'existence de sorte que le sujet n'est plus qu'une fonction qui s'adapte à un environnement de plus en plus codifié.

Nous avons vu que la singularité de la subjectivité se vit dans la lenteur. Par opposition, les codes d'éthique permettent à l'individu d'aller vite, de «*surfer*» sur la singularité du temps qui passe. Il faut dès lors instituer un ancrage dans la subjectivité. C'est creuser l'événement de

la rencontre au lieu de la diffuser. Creuser ou approfondir cette rencontre, c'est agir sur soi, s'éduquer, réfléchir et donc, porter un regard critique sur soi. C'est tout le contraire d'une démission de la pensée critique, cette pensée qui reconduit à l'expérience de soi. En fait, les codes d'éthique ne montrent pas tant une défaite de la pensée qu'un manque d'expérience. Puisque les sujets humains ne sont plus portés par une expérience de leur propre subjectivité, ils se laissent guider par des normes.

Notre propre expérience nous préexiste et nous contraint. Notre propre expérience nous interdit bien des choses alors que les codes d'éthique semblent donner raison à tous nos fantasmes. Si notre expérience nous engage, nous dicte des devoirs, il en va autrement des codes d'éthique. Sans expérience, domine l'arbitraire. Il est bien entendu que le sujet pour devenir vraiment sujet, conscient de lui-même, a besoin de normes et de règles. Mais ces normes et ces règles, le sujet doit apprendre qu'elles proviennent de lui-même, d'une expérience antérieure. Le sujet a besoin de règles et de normes, mais des règles et des normes qu'il se donne lui-même à partir de son expérience créatrice. Ainsi les règles et les normes ne sont qu'une cristallisation d'une expérience forte, et qui reconduisent à cette expérience. Autrement dit, ces règles et ces normes doivent d'une part être l'expression d'un au-delà ou d'une visée (le pôle expressif) et d'autre part refléter ce qui fut (le pôle mimétique)¹¹²⁰. En ce sens, les règles et les normes sont une mémoire, une histoire et une culture. Comme culture mémorable elles sont une aide pour la formation de soi, une occasion pour l'exercice de la pensée créatrice.

Les règles et les normes prennent leur source dans la subjectivité et leur sens indique leur origine: la subjectivité. Elles renvoient constamment à une subjectivité, sauf que cette subjectivité est en mouvement, de sorte que celles-ci sont toujours en retard. Elles ne sont

¹¹²⁰ Pour Foucault, il y a deux formes d'éthiques, l'ancienne qui s'articule sur l'ordre du monde (éthique mimétique) et la moderne qui exprime une prise de conscience du silencieux et de l'impensé. Cf. Les mots et les choses, p. 338-339.

qu'une trace d'un événement. L'événement de la subjectivité. Ainsi ce qui prime, ce ne sont pas les règles et les normes ou les valeurs, mais le sujet créateur de règles et de normes.

Il est surtout favorable de penser les normes et les règles comme une anticipation de soi-même. Elles ne sont que des chemins, des lieux de passages, de transmission. La transmission d'une expérience originaire. Celle qui pose des commencements, des moments de culture faisant signe vers un au-delà qui donne à penser.

Donc, les normes et les règles ne se suffisent pas à elles-mêmes. Leur présence n'est que l'expression d'une expérience créatrice originaire: l'auto-référentialité de la subjectivité à travers l'échange de paroles, de symboles et d'images.

Il est donc encouragé de penser ou créer les normes et les règles comme une oeuvre. Comme une oeuvre, elles doivent prétendre à l'éternité et à l'universalité. Mais cette éternité et cette universalité n'est pas un savoir absolu, un aboutissement au repos complet. Au contraire, cette éternité et cette universalité se reconnaissent au pouvoir de générer d'autres oeuvres, d'autres normes et d'autres règles. En ce sens, des normes et des règles éternelles et universelles sont celles qui inspirent. Elles deviennent des normes et des règles créatrices. Comme une grammaire, elles posent des limites à partir desquelles une musique est possible.

Des normes et des règles sont créatrices de par leur origine: un sujet créateur. En ce sens, elles sont un miroir qui reflète le passé, mais un passé qui vise un avenir. Ainsi, les normes et les règles sont travaillées par les deux pôles de la créativité que sont le pôle mimétique et le pôle expressif. Dès lors, il ne s'agit pas de se prêter au jeu des normes et des règles pour s'adapter à notre société, mais pour devenir soi-même, c'est-à-dire un être créateur.

Bref, pour agir et juger, il faut des principes de base. Cependant, pas trop. Nous devons créer un équilibre entre l'hyponomie et l'hypernomie (Malherbe). Un à trois principes devraient

suffire. En-deça de un nous sommes désorientés et au-delà de trois ou quatre nous commençons à être empêtrés. Il faut savoir que les principes que nous nous donnons sont à la fois un symptôme de notre séparation de notre pure subjectivité et une tentative d'union. Il y a là un cercle tragique ou un paradoxe. Plus nous désirons rétablir l'unité, plus nous créons des médiations qui au lieu de nous rapprocher, nous éloignent de notre originalité. C'est pourquoi il faut éviter de créer trop de médiations, car celles-ci, en raison de leur prolifération, nous emprisonnent dans nos fantasmes d'unité. En raison de leur trop grand nombre, on finit par prendre ces médiations pour l'unité elle-même. C'est l'identification à l'objet au lieu de s'identifier au sujet qui est un processus continuuel de reprise de soi. Certes, l'idéal serait de pouvoir agir sans principe dans la mesure où nous serions entièrement cette unité, sauf que cette unité est perdue, toujours fracturée en raison justement du mouvement qui l'anime. C'est une unité vivante. Glissante. Elle nous échappe entre les mains malgré sa présence. Nous sommes travaillés par la finitude.

Trop de principes comme trop d'éthiques ne peut qu'encourager un emprisonnement de la subjectivité. Comme si on ne pouvait avoir de lien avec le réel qu'à travers des idées (Descartes). Ce faisant, au lieu de dévoiler le réel, l'éthique jette un voile, un masque, quitte à camoufler une situation immorale. Dans ce cas, l'éthique devient une grande illusion qui donne bonne conscience au lieu de nous ébranler, de nous questionner sérieusement.

Il ne s'agit pas de faire des codes d'éthique pour dire aux gens quoi penser et quoi faire, mais d'énoncer des «principes» très généraux et peu nombreux qui mettront en jeu l'activité de réflexion chez le sujet. C'est pourquoi le philosophe-éthicien conduit autrui vers des apories, des impasses qui étonnent, qui suspendent le jugement, qui nous font prendre conscience de notre ignorance. Ces apories deviennent des questions qui attendent des réponses. «La sphère éthique... soulève bien plus de problèmes qu'elle n'en résout»¹¹²¹. Dans l'attente, le sujet fait

¹¹²¹ Kostas Axelos, Pour une éthique problématique, p. 40.

l'expérience du silence qui devient la condition permettant la non-identification, c'est-à-dire la mise en mouvement de l'existence créatrice. Comme Socrate, le philosophe libère autrui de leur propre pensée, de leur opinion en recourant au non-attachement, à la transcendance. Comme Kant, il sort le sujet de son sommeil dogmatique au profit d'une pensée questionnante et réfléchissante. Une fois de plus, il est évident que le philosophe-éthicien ne dit pas ce que l'on doit faire ou ce qui doit être pensé, mais pose les conditions de possibilité pour l'événement de la pleine subjectivité, l'événement du jugement autoréfléchissant.

Nous avons vu que le sujet est un être auto-référential de même que chacun de ses modes d'apparition. L'auto-référentialité fonctionne dans la mesure où le sujet et ses modes sont laissés à eux-mêmes. Le principe de l'auto-référentialité est la *Gelassenheit*, c'est-à-dire laisser advenir, être et passer. Il s'agit de laisser partir ce qui existe déjà, ce qui nous précède pour mieux accueillir ce qui vient à nous. C'est ce que l'on appelle créer de l'espace et du temps pour que se manifeste le jeu de la création. Il en ira de même en éthique. L'éthique appliquée n'est pas l'application d'une vision, mais une éthique qui se laisse immerger dans la situation où se trouve le sujet. Laisser advenir, être et passer c'est la pratique de l'accueil de l'autre. C'est penser le temps et l'espace. C'est penser l'atmosphère. C'est écouter ce que chaque mode de la subjectivité laisse apparaître. C'est entendre le sens qui émerge à chacun des modes de la subjectivité. Comme le dit Dietrich Bonhoeffer, «*Der erste Dienst, den einer dem andern in der Gemeinschaft schuldet, besteht darin, daß er ihn anhört*»¹¹²². Cette pratique de l'écoute est la philosophie. Dès lors, le philosophe-éthicien est un homme de savoir, mais, pour emprunter les mots de Scheler,

«un savoir disponible, prêt à intervenir en toute situation concrète, devenu seconde nature, et qui s'adapte parfaitement à la tâche déterminée, à l'exigence de l'heure, s'y ajustant non à la manière d'un vêtement de confection, mais comme la peau adhère au corps. Ne parlons pas d'une 'application' de concepts, de règles, de lois aux faits, mais plutôt d'une *possession* et d'une

¹¹²² Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsamen Leben*, München, 1987, p. 82.

vision immédiate des choses»¹¹²³.

Sauf que de Platon à aujourd'hui, l'éthique est, le plus souvent, un savoir abstrait qu'on tente par la suite d'appliquer. En ce sens, pour nous, il n'y a pas d'éthique appliquée. Il n'y a que d'éthique concrète et singulière. Une éthique immanente au cours des choses. L'éthique, ce n'est pas une vision de l'esprit. C'est le réel en mouvement qui parle. Ce sont les modes de la subjectivité qui s'adressent à la subjectivité. C'est la subjectivité qui dialogue avec elle-même.

Lorsqu'on crée ou applique des codes de déontologie qui sont des règles de conduite ou de bienséance modernes, on ne fait pas de l'éthique même si ces codes de déontologie utilisent à profusion un langage emprunté à l'éthique. En raison de cet emprunt, nous assistons à une confusion. L'utilisation d'un jeu de langage pour exprimer une pratique qui ne relève pas de ce jeu de langage. Chaque jeu de langage possède ses propres intentions. À partir du moment qu'un jeu de langage dépasse ses intentions, il devient immoral. Comme exemple, l'intentionnalité d'un psychologue est d'exercer une relation thérapeutique envers son (sa) patient(e). Mais si le thérapeute dépasse le geste thérapeutique, c'est-à-dire l'intention thérapeutique dans la mesure où ses gestes et ses paroles ne viseraient pas la thérapie, mais, disons, la séduction, nous pouvons dire que nous avons alors affaire à un conflit d'intention, un conflit de jeu de langage. En n'irait-il pas de même pour la déontologie qui se fait passer pour une éthique?

Il en va de même entre la science et l'éthique. Le problème c'est que la science se fait passer pour la norme. «Sciences et technique veulent prendre en charge l'éthique, la constituer, la réglementer»¹¹²⁴. La science outrepassa son intention première ou sa finalité. Elle envahit le terrain de l'éthique. Sauf que si elle agresse le champ de l'éthique, ce n'est pas tant à cause

¹¹²³ M. Scheler, *Les formes du savoir et la culture in L'homme et l'histoire*, Paris, Aubier, 1955, 151.

¹¹²⁴ K. Axelos, *op. cit.*, p. 24.

de son comportement envahisseur et agressif que la désertion d'une expérience profonde de la subjectivité. La science se pose comme la norme parce que les sujets humains ont cessé de réfléchir sur ce que devrait être la science et l'éthique. En cessant toute activité de réflexivité, se crée un vide que la science vient remplir. Puisque le sujet humain n'habite plus la dynamique de la créativité, il se laisse envahir, coloniser. Il s'éteint. Si des civilisations, des cultures s'éteignent, c'est qu'elles ont perdu leur vitalité, le mouvement auto-référential de la créativité¹¹²⁵. Avec le phénomène de la science qui outrepassa sa finalité, les individus déterminent ce qui doit être en s'appuyant sur ce qui est, sur des études positives, et non pas sur des projets, sur une activité d'interprétation, sur un travail de la signification. Bref, si les pouvoirs bureaucratiques, économiques, scientifiques, technocratiques prennent tant de place, c'est que les individus ne s'engagent plus envers leur avenir, ne se sentent plus responsables de leur destin, et n'assurent plus leur créativité.

Dans la même veine, si l'éthique est en train de former des experts, c'est que les individus ont démissionné de leur poste de réflexion sur ce qui devrait être. Quelque chose s'est brisé dans l'humain qu'il devient alors nécessaire pour celui-ci de s'en remettre à des experts qui serviront de prothèses à une pensée brisée ou amputée d'une expérience originaire. De ce constat, l'éthicien ne doit pas prendre la place de l'humain, c'est-à-dire décider à sa place, mais redonner le courage à l'humain de réfléchir par lui-même. Il s'agit pour l'éthicien de rétablir la pensée dans sa dimension originaire qui est de questionner et d'écouter en laissant advenir, être et passer, *Gelassenheit*, le jeu de la créativité. Il s'agit donc de replonger l'être humain dans l'expérience du silence et lui faire projeter ses désirs ou son imaginaire qui ne représente pas des fantasmes mais un monde de sens. Faire de la philosophie ou de l'éthique (appliquée), c'est faire de la thérapie. C'est mettre en place les conditions à partir desquelles la multiplication de la subjectivité sera favorisée. La pratique de l'éthique se fonde sur la reconnaissance et la sauvegarde d'autrui comme porteur (*phora*) d'expression d'un au-delà

¹¹²⁵ Pour l'historien Arnold Toynbee, la croissance et le déclin des civilisations dépendent de la capacité des sociétés humaines de répondre aux obstacles selon leur potentiel de créativité.

(*meta*), comme porteur d'un sens au-delà de la connaissance. L'éthique est la sauvegarde de la métaphore qui se joue dans l'humain. Pour se faire, l'éthique se doit d'être éducative comme peut l'être la métaphore. Elle nous conduit hors du familier pour nous apprendre l'étrangeté. En ce sens, elle élargit notre horizon, notre savoir. Elle étend notre autonomie, notre pouvoir de créativité en donnant de l'extension à nos réseaux de sens.

Tout au long de notre parcours, nous avons abordé la question du temps. Selon l'ordre de l'éthique appliquée, celle-ci n'est possible que si elle épouse le temps, le temps de l'instant, ce point dans le temps réunissant le passé et l'avenir, le pôle mimétique et le pôle expressif. Il est bien clair que faire de l'éthique appliquée c'est comprendre qu'il est impossible d'appliquer des normes déjà à notre disposition qui permettraient de couvrir un ensemble d'instant¹¹²⁶. Faire de l'éthique appliquée, c'est se donner justement des moyens, des outils, pour accueillir l'instant, la singularité de la situation et pour porter un jugement réfléchissant.

Si nous allons au bout de notre pensée, on constate que l'éthique appliquée est une éthique qui fonctionne que sur le mode de l'oralité, car seulement la souplesse de l'oralité peut épouser la rapidité des instants singuliers changeants. Dès lors, une éthique appliquée qui s'écrit dévie de son intention. En fait, une éthique écrite est beaucoup trop rigide pour répondre à toutes les questions du monde réel qui apparaissent à tous les instants. Si nous questionnons les écrits éthiques, en l'occurrence, les codes d'éthique, ils ne répondent pas à nos questions. Seul la subjectivité peut répondre. Ceci nous renvoie à Platon qui se méfie de l'écriture, car celle-ci aux yeux de celui-ci ne peut pas répondre aux questions. Ce qui est écrit est la réponse à une question qui souvent ne se pose plus. L'écriture défait le temps, sauf que lorsqu'il s'agit d'exercer une éthique appliquée ou engagée dans le temps de l'instant, il faut une approche qui épouse justement le devenir, le mouvement du temps et la pluralité des questions qui s'y joignent. Alors, écrire une éthique appliquée ne peut que créer d'autres problèmes éthiques,

¹¹²⁶ Il se peut fort bien que certaines normes soient encore adéquates pour l'instant présent, mais pour s'en assurer, il faut passer ces normes à l'épreuve de la réflexion philosophique.

d'autres confusions. Si la notion de temps nous a accompagné tout au long de notre parcours, c'est bien pour faire sentir la nécessité de produire une éthique qui justement ne soit pas constamment en retard ou en avance sur les événements. En ce sens, l'éthique ne devrait s'écrire que dans des fragments. L'aphorisme est probablement la meilleure forme qui peut nous protéger contre le mensonge, la maladie et contre une éthique que nous ne parvenons pas de toute façon à pratiquer¹¹²⁷. Comme le dit Axelos, «l'éthique de l'avenir sera aphoristique»¹¹²⁸. Elle sera une éthique qui épousera le mouvement auto-référentiel de la totalité pour éviter le mensonge du savoir absolu et de la certitude¹¹²⁹.

En fait, jusqu'ici nous avons vu qu'on nous ment. L'être humain se ment à lui-même. Aliéné de l'univers de la création de sens, il est floué par la science, la technique, les experts, les codes d'éthique, les normes et les règles, etc. L'éthique telle que nous la pratiquons encore aujourd'hui est tributaire du cartésianisme ce qui en fait un prolongement de la métaphysique (Heidegger) assouvissant notre volonté de contrôle. Comme Nietzsche avant nous l'avait fait, nous croyons que plus souvent qu'autrement, l'éthique est une sécrétion¹¹³⁰ des faibles et une justification de la maladie (l'incapacité de créer) aux prises avec le délire de la paranoïa faisant de chaque individu une victime malheureuse. On pourrait parler de l'éthique comme un mécanisme de défense hypertrophié, comme un cancer qui met en opération une prolifération de cellules pour combattre un «fantôme imaginaire» (Cervantes). L'éthique est peut-être notre pire ennemi.

Très souvent, les théories éthiques et/ou la mauvaise utilisation des principes nous mentent,

¹¹²⁷ K. Axelos, *op. cit.*, p. 14 et 22.

¹¹²⁸ *Ibid.*, p. 38.

¹¹²⁹ Pour une généalogie de l'aphorisme, il faut se référer en outre à Nietzsche, aux Romantiques allemands (Novalis), à Chamfort avec ses *Pensées, Maximes et Anecdotes*, à La Rochefoucauld, à Pascal avec ses *Pensées* et à Montaigne avec ses *Essais*.

¹¹³⁰ Et non une création.

nous tuent et nous manipulent (Malherbe). En nous mentant, on tue en nous le jugement créatif permettant par la suite notre manipulation. L'éthique favorise notre ignorance, et de là notre manipulation tout en nous laissant croire que nous avons raison. En fait, nous sommes trompés à chaque fois que nous nous identifions à notre propre succès, à notre propre jouissance, à notre premier amour, aux fruits de nos actions. Que cela soit avec le bonheur ou avec le malheur, la répétition compulsive nous coupe de l'élan de la créativité qui se joue en nous. C'est pourquoi l'éthique peut facilement nous mentir, nous tuer et nous manipuler. Nous mentons à soi-même par excès de mémoire en oubliant le temps, en oubliant d'oublier.

C'est pourquoi il faut penser la confusion des jeux de langage comme une maladie. Il faut penser la maladie comme une tentative de réaliser l'isomorphie des jeux de langage qui sont hétéromorphes¹¹³¹ en raison du manque d'exercice de la subjectivité, de jugement critique, cette opération qui, selon Kant, sépare les incompatibles et qui construit l'unité des compatibles. Pour se guérir, il faut séparer mais aussi relier. Il faut pratiquer la philosophie. Il faut reconnaître les limites propres à chaque jeu de langage. Sans limite, c'est la distance qui disparaît avec le respect. Cela nous donne une ère de l'hybridation. Le mélange des genres comme des sexes. Tout devient pareil. Le même. C'est la dictature de l'indifférenciation. Refuser les limites, c'est méconnaître que «l'acte de naissance de l'être coïncide avec l'apparition de la limite... une chose est aussi longtemps qu'elle persiste dans sa limite, et cesse d'être dès lors que celle-ci se défait. Une chose est par l'identité que lui confère sa limite propre»¹¹³². Limiter et reconnaître les limites, c'est aussi limiter le sentiment de la toute puissance ou la terreur, ce sentiment qui nous porte à croire que nous sommes les seuls et qui nous incline à éliminer les autres jeux de langage. La fonction de la limite, en plus de son rôle de structuration, est de faire admettre une pluralité de jeux de langage et la différence.

¹¹³¹ Jean-François Lyotard, La condition postmoderne, Paris, Éd. Minuit, 1979, p. 107.

¹¹³² Gabriel Liiceanu, De la limite. Petit traité à l'usage des orgueilleux, Paris, Éd. Michalon, 1994.

En fait, nous sommes entourés par une ouverture, une crise. Cette crise structure notre identité. Nous sommes dans la crise. Nous sommes la crise elle-même. Nous sommes des êtres de crise, des êtres séparés, limités. Parce que nous sommes des êtres séparés à l'infini, nous sommes des êtres très petits, des fragments ou presque rien, mais comme le remarque Lyotard, «le soi est peu, mais il n'est pas isolé», car il est «placé dans des 'noeuds' de circuits de communication»¹¹³³. L'humain est ce si peu, ce fragment ou ce rien qui lui permet de naviguer d'un jeu de langage à un autre. En se tenant à la limite, il nie la présomption de chaque jeu de langage à l'absolu pour affirmer le changement et l'interdépendance de chaque jeu de langage. Dans cette optique, les limites peuvent être transgressées, et non pas abolies.

Être confronté à ses limites, c'est acquérir le sens de l'effort, de la résistance. C'est prendre conscience que quelque chose existe. L'altérité. Sans cette résistance de l'altérité, il est facile de sombrer dans l'abus, dans la violence. Lorsqu'un jeu de langage outrepassé ses limites, on assiste à la violence. Ici, la violence il faut la penser soit comme un excès soit comme un manque. Comme excès, on n'a qu'à penser au viol qui consiste à imposer une expérience qui n'est pas désirée. Comme manque, on n'a qu'à penser au vol qui consiste à prendre ce que l'on ne désire pas remettre. L'un dans l'autre, la violence, $\beta\alpha$ ¹¹³⁴, est une négation de la vie, $\beta\iota\omicron$, un refus de la différence, de la diversité, de l'autonomie et du mouvement¹¹³⁵. Penser par soi-même, être original, afficher sa différence n'a rien d'un acte de violence malgré sa dimension de transgression. Par contre, devant des gens intolérants, cet acte peut devenir un élément déclencheur de violence. Si la vie est caractérisée par la diversité, la pluralité, *bis*, on peut s'attendre alors à des frottements, *Reibung*, qui à l'occasion peuvent induire le désir amoureux de l'autre ou son contraire, le désir de ne pas être en contact avec l'autre. Tout est une question de compatibilité. La mise ensemble de l'hétérogène par analogie ne signifie pas

¹¹³³ J.-F. Lyotard, *op. cit.*, p. 31.

¹¹³⁴ Le α dans $\beta\alpha$, il faut le prendre comme une particule marquant la négation.

¹¹³⁵ Le clonage comme toute production en série n'est-ce pas une forme de violence adressée à la vie? N'en va-t-il pas de même pour le savoir homogénéisant de la techno-science?

que tout peut aller ensemble. Il y a des limites dans la mise en commun. Encore une fois, il s'agit d'être à la bonne place au bon endroit. Sinon des frictions apparaissent.

La limite ou la finitude fait de nous des êtres fragmentaires. Mais le fragment il faut le penser comme un inachèvement soulignant davantage le devenir que l'accomplissement. Il renvoie au désordre, à la génération, à la puissance de production, d'autopoièse. Pour ne pas mentir ou faire acte de violence, ce n'est pas une éthique du devoir et/ou des droits que nous avons besoin, mais une éthique du fragment qui va nous permettre de jouer le jeu de la totalité en mouvement «en fluidifiant tout ce qui est et se fait»¹¹³⁶. Il nous faut une éthique qui s'inscrit dans le rythme ou dans le mouvement du jeu de l'existence créatrice, une éthique qui «conduit à un désancrage, un détachement, une non-crispation, une non-possessivité»¹¹³⁷, une éthique qui favorise le mouvement, la multiplication du sens (du pain), car aucune action, aucune émotion et aucune parole ne sont univoques, détentrices d'un seul sens. «Tout se situe sur plusieurs registres à la fois»¹¹³⁸. Autrement dit, «il n'y a pas en éthique de dernier mot»¹¹³⁹ qui expliquerait tout, qui s'imposerait comme vérité. Bref, il y a place pour plusieurs sens. Tout dépend de notre perspective, de notre vécu historique et géographique dans le jeu de la totalité en mouvement auto-référential. Il y a de la place pour tout le monde. Dans le changement et dans l'interdépendance, chacun peut prendre la parole. «Réactionnaires, conservateurs, centristes, révolutionnaires ordonnés et gauchistes jouent chacun son rôle sur l'échiquier» de la totalité. «Ils sont dépendants les uns des autres»¹¹⁴⁰. C'est l'essence de la démocratie. Et nous verrons dans les lignes qui suivent que la philosophie est essentiellement une pratique de la démocratie, une pratique qui redonne aux citoyens la parole.

¹¹³⁶ K. Axelos, *op. cit.*, p. 55.

¹¹³⁷ *Ibid.*, p. 57.

¹¹³⁸ *Ibid.*, p. 63.

¹¹³⁹ *Ibid.*, p. 81.

¹¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 107.

9.2 La philosophie

Par conséquent, lorsque nous faisons de la philosophie, il ne s'agit pas de chercher un sens absolu, mais de s'inscrire dans le jeu de l'interdépendance et du changement des différents sens possibles. S'il n'y a plus de savoir absolu, la question n'est plus de savoir ce que l'on *doit* faire, mais ce que l'on *peut* faire. C'est une philosophie morale qui favorise les possibilités, les alternatives dans leurs changements temporels et dans leurs interdépendances spatiales. En ce sens, le philosophe comme l'éthicien n'est pas celui qui sait mener une argumentation ni celui qui serait un érudit, mais celui qui sait proposer un nouveau jeu de langage qui donnerait la possibilité à tous les jeux de langage existants à prendre la parole dans l'agora de l'indétermination. La finalité de l'éthique, une éthique nourrie de philosophie, n'est pas de construire un système ni de résoudre les problèmes définitivement. Sa finalité est de faire jouer, de laisser jouer les différentes propositions ou perspectives sur les différents problèmes. L'éthicien ou le philosophe ne doit pas devenir un expert ou un technicien, c'est-à-dire celui qui connaîtrait l'art d'appliquer des règles soutenues par des beaux principes. Il doit être celui qui est en formation de soi, *Bildung*, celui qui se donne une culture en prenant connaissance de plus grand nombre possible de jeux de langage. Comme le dit Rorty, en parlant de l'intellectuel ou du philosophe, il est celui qui a beaucoup lu et qui lit encore beaucoup, ce qui lui permet de comprendre plusieurs jeux de langage différents. Ceci en fait, en utilisant le beau titre que Malherbe a donné à un de ses livres, un *nomade polyglotte*¹¹⁴¹ autant dans l'espace que dans le temps.

La philosophie est la gardienne de la vérité, l'intellectuel-policier ou l'agent de la paix critique¹¹⁴². Elle est le savoir qui sait séparer, discerner, c'est-à-dire mettre du vide entre les

¹¹⁴¹ J.-F. Malherbe, Le nomade polyglotte.

¹¹⁴² Il est bien entendu que lorsque nous utilisons le terme de police, nous n'entendons pas quelqu'un qui aurait pour mission de faire respecter les lois, les normes et les règles. Ce n'est pas quelqu'un qui aurait comme tâche de vérifier si les codes de déontologie sont respectés. Le policier comme nous l'entendons, est une sentinelle qui veille sur le jeu de l'existence créatrice pendant que d'autres dorment. À cet égard, les

jeux de langage, entre les mondes, entre les identités, et par conséquent mettre des limites à chacun afin d'éviter de comprendre un jeu en imposant son propre jeu au lieu de partir de son jeu pour s'ouvrir à quelque chose de nouveau. Non seulement la philosophie pose des limites, mais elle émet aussi des contraventions dans la mesure où elle réprimande ceux qui outrepassent les limites. Ainsi elle montre qu'on ne doit pas avoir un rapport d'autorité envers l'inconnu, mais un rapport métaphorique. Le propre de la philosophie est de s'assurer de la synergie entre les mondes différents. La philosophie tout en marquant les limites, multiplie et unifie les différences. Elle met en correspondance les savoirs. Cette correspondance ne fait que reconnaître la co-appartenance. En ce sens, la philosophie est essentiellement une éthique. Et une religion. Elle met en relation les gens et les savoirs en cultivant la tolérance de la différence. En parlant des trois types de savoir que sont le savoir religieux, le savoir culturel et le savoir pratique sous la forme des sciences positives, Scheler soutient qu'il est désormais

«l'heure où il faut que ces trois orientations de l'esprit renoncent chacune à sa partialité, et commencent à s'équilibrer et à se compléter réciproquement. La civilisation humaine de demain sera placée sous le signe de cet accord et de cette complémentarité, et non sous le signe d'une condamnation étroite de telle ou telle forme du savoir, ou de l'attention exclusive apportée par chaque totalité culturelle à ce qui lui est 'propre' historiquement»¹¹⁴³.

La philosophie n'a rien à voir avec la théorie de la connaissance telle que l'entendait Platon, à savoir découvrir la forme de l'être, la grande Unité. Comme l'épistémologie de la complexité, la philosophie ne tente pas de découvrir un élément fondamental à partir duquel dérive la diversité du monde. L'unité que la philosophie cherche à établir, n'est pas une unité synthétique, mais une unité issue de la complémentarité des singularités irréductibles (Quine)¹¹⁴⁴. Pour y parvenir, elle se sert de la métaphore. Une bonne métaphore, Ricoeur

artistes font aussi un travail de police.

¹¹⁴³ M. Scheler, *Les formes du savoir et la culture* in *L'homme et l'histoire*, Paris, Aubier, 1955, p. 181.

¹¹⁴⁴ Carlo Formenti, *Complessità. Un nuovo paradigma?* in *Aut Aut*, vol. 37, 1987.

dirait une métaphore vive, c'est celle qui nous montre comment les choses dans l'univers sont liées entre elles en dépit de la discontinuité qui semble les affubler. En fait, la propriété de ces métaphores ou de ces connections, est de lier ensemble le monde, de lui donner une cohérence. Alors, le mauvais philosophe-poète devient une menace pour la cité (Platon), une menace pour l'ordonnance de l'univers. Pour Platon, les mauvais poètes sont justement ceux qui ne perçoivent pas l'unité sous la diversité. Seuls les philosophes sont en mesure de percevoir cette forme essentielle, d'où le besoin de rejeter le mauvais poète loin de la cité. Comme du temps de la tragédie grecque où chaque représentation théâtrale était en compétition avec les autres représentations dans la mesure où le théâtre grecque n'existait pas en lui-même, mais seulement à l'intérieur du cadre d'une compétition où le meilleur sortait gagnant, on se doit de présenter nos métaphores dans l'arène publique pour qu'elles soient exposées à la critique, au jugement de goût afin de savoir qu'elles sont celles qui dorénavant nous aideront le mieux à vivre.

Nous disons donc que la philosophie est essentiellement voyageuse, nomade, bohémienne. Loin de posséder un lieu propre, elle est le lieu de tous les lieux qui n'existe nulle part¹¹⁴⁵. Elle est utopie. Un lieu qui favorise le rassemblement de tous les savoirs¹¹⁴⁶. En traçant les limites de la légitimité de chaque savoir, la philosophie se positionne dans un entre-deux. En démarquant les limites de chaque discipline, elle montre les points de rencontre de même que la totalité du terrain qu'elle couvre à partir de leur complémentarité. C'est pourquoi la philosophie peut voir la totalité ou du moins adopter un point de vue élargit qui déborde chaque discipline. La philosophie devient la condition de possibilité pour chaque discipline de

¹¹⁴⁵ Dans le livre *Gamma de la Métaphysique*, Aristote montre que la philosophie n'a pas d'objet délimité. La philosophie porte sur l'être en tant qu'être. Ce sont les autres sciences qui posent un regard sur les différents modes d'être. Le divin pour la théologie, la nature pour la physique. Ce schéma nous le retrouvons jusque dans la philosophie de Kant. Mais c'est ce même Kant «qui a détruit - par sa critique de la raison pure... la forme traditionnelle de la métaphysique qui se divisait en cosmologie, en psychologie et en théologie rationnelle» in Gadamer, *L'histoire des concepts comme philosophie* in La philosophie herméneutique, p. 120-121; *Begriffsgeschichte als Philosophie* in GW 2, p. 78

¹¹⁴⁶ Sur le plan de la connaissance, cela donne un savoir encyclopédique qui n'est pas un savoir absolu ni de l'érudition. Ce savoir encyclopédique est un savoir du sens.

se dépasser. Elle rend possible la transcendance entre les différents savoirs. Comme le dit Austin, «la philosophie sans cesse déborde ses frontières et va chez les voisins»¹¹⁴⁷.

En fait, la philosophie est le seul savoir qui s'intéresse à tous les savoirs. C'est pourquoi nous avons une philosophie du corps, de l'action, du sentir, du langage, de l'art (une esthétique), de la science, de la biologie, de la médecine, de l'être (une ontologie), du devoir (une éthique), de la connaissance (une épistémologie), de l'architecture, de la musique, de la société, de la politique, de la justice, de l'économie, de la littérature, de la religion, des mathématiques, de la physique, de la psychologie, de l'homme, de la technique, des communications, de la sexualité, de la culture, de l'environnement, de l'histoire, etc. On pourrait comparer la philosophie à la langue grecque et latine. Toutes, ou presque, les langues vernaculaires de l'Occident trouvent leur matrice dans la langue grecque et latine. Donc, si nous devons créer une langue planétaire pour faire face à la mondialisation, il faudrait peut-être penser à ressusciter la langue grecque et latine. De même si nous voulons créer un savoir qui puisse tenir compte de la complexité du monde, il faudrait penser à la philosophie, mais une philosophie de métissage qui tisse des liens dans le désordre de la complexité.

La philosophie est le savoir de la totalité. Mais cette prérogative n'est pas exclusive à la philosophie. Vitruve revendiquait le même statut pour l'architecture et Montaigne pour la médecine et que reprendra Canguilhem. On n'a qu'à lire le premier chapitre *De architectura libri decem*¹¹⁴⁸ de Vitruve et l'ensemble du corpus hippocratique pour se rendre compte de l'amplitude de ces deux autres disciplines. Dans la philosophie classique de Platon à Sartre en passant par Thomas d'Aquin, Leibniz et Hegel, nous retrouvons cette idée que la philosophie prend en charge toutes les questions de l'existence, plus spécifiquement les questions de sens. Ainsi lorsque nous disons que la philosophie est le savoir de la totalité, nous disons que la

¹¹⁴⁷ J. L. Austin in *La philosophie analytique*, Paris, Éd. Minuit, Cahiers de Royaumont, 1962, p. 292.

¹¹⁴⁸ Vitruve, *De architectura libri decem*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981. Édition bilingue latin-allemand.

philosophie permet de naviguer, de voyager entre les différents sites du savoir, entre les différents jeux de langage en s'interrogeant sur leur sens.

Nous croyons que la pensée philosophique est le modèle exemplaire pour vivre la postmodernité. D'aucuns diront que le discours de l'architecture postmoderne de même que la sociologie postmoderne, la psychologie postmoderne comme la science politique postmoderne sans compter l'anthropologie postmoderne pour ne nommer que ceux-ci, peuvent faire l'affaire. Cela est véridique dans la mesure où ces disciplines font justement de la philosophie à partir du moment qu'elles réfléchissent sur leur pratique, sur leur identité, sur leur finalité. Tous les savoirs qui ont réfléchi sur leur fondement, ont refait le parcours de leur propre histoire pour en fin de compte se retrouver avec des problèmes philosophiques et des philosophes comme interlocuteurs. Par la connaissance historique, nous n'entendons pas nécessairement l'historicité, mais le souvenir des moments initiaux qui sont des moments philosophiques, des moments de sens qui possèdent une portée historique. En fait, ces disciplines deviennent postmodernes à partir du moment qu'elles s'interrogent sur le sens qui est justement une affaire de philosophie. D'ailleurs on n'a qu'à regarder la bibliographie que ces disciplines mettent à contribution pour s'apercevoir qu'elles fourmillent de philosophes. C'est comme si le seul savoir possible en temps de postmodernité était le savoir multidisciplinaire, ce que la philosophie a toujours été depuis les penseurs présocratiques. Il est bien entendu qu'il ne faut pas penser la philosophie comme un savoir hégémonique. On pourrait prolonger l'argument de Hadot qui voyait dans la philosophie antique une ascèse et dire que la philosophie est une sortie de soi, une extase, pour accueillir l'altérité, l'appel du sens. Il faut penser la philosophie comme un savoir qui aide l'être humain à surmonter son ignorance qui se situe à un niveau pré-réflexif et à surpasser ses positions dogmatiques qui se situent à un niveau quasi-réflexif pour atteindre finalement un niveau réel de réflexivité. À cet égard, la philosophie est par essence transformatrice. Elle est une pratique, une praxis. C'est tout le sens de l'éthique appliquée.

Ce que nous avons dit de la médecine, de l'architecture et de la philosophie, nous pourrions maintenant dire que cela s'applique aussi à l'éthique appliquée telle que nous l'entendons. L'éthique appliquée parce qu'elle est confrontée à des problèmes qui relèvent de la complexité fait appel à une multitude de savoir. En ce sens, cette nouvelle discipline est probablement celle qui se rapproche le plus de «l'esprit» philosophique¹¹⁴⁹. L'éthique appliquée est cette nouvelle discipline qui permet justement de penser la complexité, l'assemblage de choses différentes qui souvent nous embarrassent et nous laissent perplexes. Elle rend possible la compréhension des choses finement entrelacées. Cette éthique est appliquée en raison du fait qu'elle est impliquée par essence dans les choses compliquées. En ce sens, elle est un mouvement vers. Elle reproduit le mouvement auto-référentiel du jugement autoréfléchissant.

Dans le même esprit, nous pouvons dire que le philosophe est un jongleur. Il jongle avec les idées. Ce qui en fait un être léger, qui sait ne pas prendre au sérieux aucune idée, c'est-à-dire qu'il ne réifie aucune idée. En jonglant, il cultive l'ironie (Rorty). Il trace aussi une totalité, une figure en mouvement. Il est bien entendu que devant la gravité d'une décision éthique, par exemple, doit-on intervenir ou laisser-mourir? nous sommes tous sérieux. Mais le sérieux implique le jeu. Devant cette situation sérieuse est mis en mouvement plusieurs idées qui s'affrontent, qui compétitionnent les unes contre les autres. Huizinga nous a bien montré que le jeu et la compétition, le jeu de combat, sont liés l'un à l'autre¹¹⁵⁰. Nous désignons la légèreté du jeu, cette possibilité de se mouvoir d'une idée à une autre jusqu'au temps où une idée l'emporte sur les autres. Il faut comprendre que dans un autre contexte, on doit recommencer le jeu sans connaître pour autant l'issue.

Donc, il est tout à fait injustifié d'accuser le philosophe de lunatique ou de pur spéculateur.

¹¹⁴⁹ Il est intéressant de constater que l'éthique appliquée fait appel à une pluralité de disciplines au même titre que les sciences cognitives. Ces deux disciplines se caractérisent justement par une habilité à composer avec plusieurs savoirs différents, ce qui a toujours été une qualité de la discipline philosophique avant que ne s'abatte sur elle le spectre scolaire de la spécialité.

¹¹⁵⁰ J. Huizinga, *Homo ludens*, p. 57-83.

Il est celui qui fait avancer le jeu dans la confrontation ou dans le dialogue des idées. Par son rire ou son ironie, il exerce une thérapie, c'est-à-dire nous aide à décrocher des idées fixes, à nous défaire des réifications, des absolus. Selon la perspective de chaque personne dans le temps et l'espace, se dessine une configuration dans laquelle les idées prennent leur position respective (Aristote parle de chercher le lieu naturel) formant ainsi un équilibre. Dans cet équilibre des idées, quelques-unes dominent plus que les autres, c'est-à-dire prennent plus de temps et couvrent plus d'espace, mais cela ne fait pas d'elles pour autant des vérités absolues. On parle plutôt d'une distribution proportionnelle des idées en raison de la mouvance de l'existence, c'est-à-dire selon le temps et l'espace. Ainsi le changement et la coopération entre le pôle mimétique et le pôle expressif maintiennent le rythme de l'existence créatrice.

Pour la philosophie et l'éthique, il ne s'agit plus maintenant de surmonter un conflit, un dilemme, par exemple, pro-vie ou pro-choix, par la lutte, par une dialogue où le meilleur argument l'emporterait (Habermas), mais de pouvoir se laisser glisser d'un pôle à l'autre selon les circonstances. Il y a deux manières de penser les apories, les combats, la lutte, la guerre, le dualisme où le meilleur ou le plus vertueux l'emporte. Cela peut être en termes de contractions ou en termes de relâchements. Jusqu'ici on favorisait la contraction musculaire ou encore le durcissement des positions. C'est toute une culture de la violence où on impose à autrui une expérience qu'il n'est pas prêt à recevoir. C'est pourquoi aussi, jusqu'ici, on a tenté et souvent réussi à surmonter les difficultés en ayant recours à la justice, à l'appareil judiciaire qui est une mise en scène du combat où se déploie une épreuve de force au bout duquel est déclaré un vainqueur¹¹⁵¹.

Maintenant nous croyons qu'on devrait favoriser davantage la souplesse, la tolérance, ce qui implique d'élargir ses propres horizons au point d'inclure ceux d'autrui par la pratique de la compassion (sentir) et de l'écoute (dire). Si la contraction musculaire fait appel à un acte de

¹¹⁵¹ *Ibid.*, p. 131-149.

la volonté, l'étirement musculaire ou la glisse fait appel à un abandon partiel où on se laisse porter par quelque chose de différent de soi.

Le rôle du philosophe est d'inciter la réflexion, le doute sur les différentes pratiques sociales et professionnelles. En ce sens, son rôle en est un de policier dans la mesure où par son interrogatoire, il invite les pratiquants à se ressourcer à leur finalité première inscrite dans une expérience originaire de leur savoir. Il est celui qui ramène à l'ordre de l'intelligibilité. Il effectue un retour au sens.

Il est bien entendu qu'il ne décide pas pour les autres. Au contraire, il laisse autrui décider par eux-mêmes. Si nous prenons l'exemple du médecin, il est certain que dans plusieurs situations, il est la personne ressource pour une prise de décision éthique dans un contexte médical (et non l'inverse) en autant que celui-ci ait reçu et continue de recevoir une éducation philosophique en éthique. Le rôle du philosophe est alors de servir de tiers sonnante le réveil du sommeil dogmatique ou du sommeil profond de l'habitude. Son rôle en est un de critique, pas au sens de dire quoi faire et quoi ne pas faire, mais au sens où la critique replonge le médecin dans la crise, dans le questionnement originaire. Comme un thérapeute, le philosophe pour tenter de dénouer une crise, reconduit à la crise fondatrice située dans l'histoire. C'est pourquoi un médecin qui pratique l'éthique sera celui qui saura intégrer dans sa pratique présente, toute l'histoire de la médecine qui nous reconduit inlassablement à la philosophie. De là que la pratique de l'éthique n'est pas d'appliquer des normes, mais de pouvoir se sortir de l'état présent par l'acquisition d'un questionnement fondateur. C'est ce que l'on appelle recevoir une éducation. Une pratique de transcendance par rapport à son présent en remontant dans le passé et en imaginant le futur. Cet alliage du passé et du futur à partir du présent nous donne une culture, le fruit de l'exercice de survoler dans des horizons lointains.

Le philosophe en raison de sa dextérité à voyager est le médiateur tout désigné pour la résolution de conflit en autant qu'il ait été formé à l'école d'Hermès. Dès lors, la pratique de

l'éthique sur le plan professionnel ne revient pas aux médecins, aux avocats ou tout autre professionnel, mais aux philosophes qui ne défendent aucun intérêt même si leur intervention anime la créativité de chaque profession.

La philosophie est la seule pratique (elle est une pratique et non une théorie) qui nous permet de parcourir la distance historique exploitée par la philosophie continentale et plus précisément par l'herméneutique, et la distance culturelle exploitée par la philosophie analytique dans sa tentative de comprendre le phénomène de la traduction. La philosophie est le moyen de transport (métaphore) qui nous permet de voyager dans le temps (diachronie) et dans l'espace (synchronie) interculturel et interlinguistique. En ce sens, la philosophie est une pure médiation, elle est un tiers dans lequel est inclus tous les savoirs possibles, tous les jeux de langages imaginables.

La philosophie devient un lieu de rencontre, une agora où chaque jeu de langage tant diachronique que synchronique prend la parole à tour de rôle comme sur une scène de théâtre. Elle met en jeu une conjonction reliant plusieurs propositions, différentes perspectives, permettant ce que Gadamer nomme «une fusion d'horizon». Elle établit un genre de consonance mettant en évidence la coexistence, la co-appartenance, et par conséquent la tolérance. Comme le dit Michel Serres, cette réconciliation, en outre, des savoirs exigent une singulière navigation¹¹⁵². En ce sens, la philosophie est l'art de l'écoute. Si elle questionne, ce n'est pas tant pour chercher un sens caché que pour écouter encore plus, pour laisser l'autre parler. Parce que le philosophe est celui qui écoute, il est celui qui se tient dans le silence. «Dans ces circonstances, les hommes les plus précieux ne sont pas ceux qui ont atteint le degré le plus avancé dans la perfection de la connaissance d'une spécialité, mais les hommes-carrefours capables de traiter des problèmes de l'interface de plusieurs disciplines et d'en orienter les solutions vers les applications les plus utiles à l'humanité, notamment au regard des

¹¹⁵² Michel Serres, Entretiens avec le Monde. Philosophies, Paris, La découverte, 1984, p. 194-206.

valeurs éthiques»¹¹⁵³. On aura deviner que ces hommes-carrefours sont les philosophes.

La philosophie est un *muthos*, un mettre ensemble (Ricoeur), un tiers-jeu (Malherbe) qui donne sens à ce qui jusqu'ici s'ignorait comme sens. Mais cette activité de rapprochement est limitée dans la mesure où il n'est pas possible de rapprocher tous et chacun. Il y a des incompatibilités, des incommensurabilités, des discours qui comme l'huile et l'eau ne se mélangent pas, ne se marient pas. Pour tout ce qui se repoussent, la meilleure conduite est l'évitement et la fuite. Pour les autres, une mise en commun est possible, un vivre ensemble est réalisable. La philosophie en tant que forme de narration particulière ne crée pas des relations qui seraient abstraites, mais des relations qui seraient pratiques, c'est-à-dire habitables. Bref, la voie du rapprochement, de la paix, passe par la culture, par l'éducation, par des apprentissages interlinguistiques et interculturels. Et la meilleure façon d'apprendre, ne consiste pas dans l'assimilation d'une profusion d'information, mais réside dans l'écoute en posant des questions qui donnent la parole à autrui. Ces questions ne recherchent pas tant à mettre en cause la légitimité du discours de l'autre que de laisser parler l'autre autant qu'il est nécessaire pour celui-ci d'exploiter son potentiel créateur au maximum. Comme Socrate, nous posons des questions pour animer la création.

Déjà Platon avait vu que les relations amoureuses sont celles qui sont fondées sur *Eros*. Une relation réussie, une relation symbolique, une relation qui s'emboîte est une relation portée par le désir. Sinon, c'est la haine, la violence, l'incompréhension. C'est toute la misère du monde. Donc la philosophie est une entremetteuse qui sait comment unir les êtres ou les jeux de langage pour une bonne postérité. En ce sens, elle est créatrice d'unité. Elle accouple en écoutant la voix intérieure de chacun. Et c'est cette voix qui préserve notre identité faisant en sorte qu'il y a un lieu propre à chacun de nous dans lequel tous ne sont pas bienvenus.

¹¹⁵³ Y. Brunsvick et A. Danzin, Naissance d'une civilisation. Le choc de la mondialisation, Montréal, VLB/Unesco, 1998, p. 45.

Stephen Jay Gould dans son livre *Et Dieu dit: «Que Darwin soit!»*, pose le principe de non-empiétement entre la science et la religion afin que cessent les prétentions de chaque forme de savoir à tout connaître et à vouloir donc imposer leur enseignement. Comme le dit le proverbe «chacun son métier, les vaches seront bien gardées». Comme le remarque Ricoeur à propos de la rhétorique, de la poétique et de l'herméneutique, «il faut laisser être chacune de ces trois disciplines à partir de lieux de naissance irréductibles l'un à l'autre»¹¹⁵⁴. Et Ricoeur d'ajouter qu'«il n'existe pas de super-discipline qui totaliserait le champ entier couvert par la rhétorique, la poétique et l'herméneutique»¹¹⁵⁵. Nous partageons son point de vue, sauf qu'il revient à la philosophie de pouvoir voir les points de rencontre. Il est donc certain que cette séparation des sphères du savoir n'exclut pas le dialogue¹¹⁵⁶. Quant à nous, nous voudrions ajouter que cette séparation ne signifie pas une fermeture sur soi. Au contraire, reconnaître les limites de chaque savoir, c'est reconnaître l'altérité qui l'inspire de sorte que chaque sphère a avantage à s'inspirer d'une autre manière de penser sans dénaturer cependant sa spécificité. Il faut éviter une certaine forme d'intégrisme, de pureté absolue.

Pour Gould, c'est cette interférence entre la religion et le pouvoir séculier qui est à la source de bien des malheurs. On n'a qu'à penser à toutes les inquisitions du christianisme, aux croisades, à la chasse aux sorcières. Si Tocqueville nous enjoint à séparer les trois sphères que sont le juridique, l'administratif et le législatif, il voudrait aussi ajouter le religieux et bien d'autres encore. Comme l'a souligné Spinoza: «la nature humaine est disposée de telle sorte que chacun désire que les autres vivent selon son naturel propre»¹¹⁵⁷. Donc, l'éthique est enracinée dans une anthropologie philosophique. Puisque le sujet est un être de créativité, il désire que les autres fassent usage d'une plus grande créativité. En d'autres mots, c'est ce que

¹¹⁵⁴ P. Ricoeur, Lecture 2, p. 493.

¹¹⁵⁵ Ibid., p. 493.

¹¹⁵⁶ S. J. Gould, Et Dieu dit: «Que Darwin soit!», p. 18.

¹¹⁵⁷ Spinoza, Éthique, V, proposition IV, scolie.

Malherbe dit lorsqu'il énonce le principe suivant: cultive l'autonomie d'autrui.

Cette séparation des sphères du savoir remonte principalement à Hume qui a fait une distinction très nette entre ce qui «est» et ce qui «doit être». Ensuite, Kant, à sa manière, avec les trois *Critique*, a cherché à légitimer chacune des sphères de la raison. Plus près de nous, Gadamer a fait un travail sensiblement pareil en montrant la légitimité d'un savoir qui ne serait pas méthodique tout en prétendant à une vérité. On pourrait aussi ajouter le nom de Wittgenstein pour qui un jeu de langage trouve son fondement ou sa légitimité dans les limites de l'usage. À partir du moment où un jeu de langage s'impose à un autre jeu de langage, nous assistons à une montée de confusion, de violence, de conflit et d'incompréhension. D'où l'importance d'une conception de la philosophie comme nous l'entendons, comme une herméneutique ou une création de sens permettant le passage et/ou le dialogue d'un jeu à un autre jeu sans pour autant que chaque jeu perde sa spécificité. Comme dans un quatuor à cordes, chaque instrument joue sa propre partition en résonance avec la partition des autres membres du groupe. Aucun instrument ne joue que pour soi. Chaque instrument est ouvert au jeu de l'autre. C'est le jeu dialogique entre les parties qui crée la musicalité. Cette musicalité devient le sujet, l'objet et le processus de la musique. C'est le sens de la musique qui émerge.

En raison de l'émergence du sens qu'elle favorise, la philosophie est une éthique, un ἠθος, une façon d'habiter le monde¹¹⁵⁸. Nous habitons le monde à travers le sens que nous entendons lui donner. C'est à travers un appel du sens que nous habitons le monde. Par conséquent, la relation à autrui par excellence, n'est pas celle d'une relation qui s'occupe du patient, mais celle qui séjourne auprès du patient, auprès du sens que le patient comprend de l'appel qui lui est adressé. Alors, la relation fondamentale envers le patient est une relation philosophique, une relation de sens et non médicale.

¹¹⁵⁸ M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* in GA 27, p. 379.

9.3 Le cas de l'euthanasie

Pour terminer ce chapitre, nous allons nous servir de la problématique de l'euthanasie pour mieux illustrer comment la question du sens ou de la finalité est au coeur du contentieux et comment la question du sens peut nous permettre de penser d'autres problématiques éthiques. Mais avant d'examiner le cas de l'euthanasie, prenons l'exemple de l'avortement.

Dans la littérature «classique» de la bioéthique, il est de mise de débattre de la question de l'avortement en isolant les deux principales positions qui sont celles de pro-vie et de pro-choix. La position de pro-vie peut grosso-modo se résumer au paradigme mimétique et celle du pro-choix au paradigme expressif. Peu importe la position adoptée, elle sont toutes les deux exclusives les unes des autres. Le même argument vaut également pour le problème de l'euthanasie. Ceux qui ordinairement sont «contre» s'insèrent dans le paradigme mimétique et ceux qui sont «pour» partagent le paradigme expressif¹⁵⁹.

Alors notre thèse est qu'il faut abandonner ces positions et effectuer un retour à la chose même, et laisser la chose nous interpeller. Dans notre accueil de la chose ou de la situation émergera, sans doute, un début de réponse. Nous insistons sur l'aspect «débutant» de la réponse pour maintenir en vie le processus du jugement autoréfléchissant. En fait, il faut accepter qu'il n'y a pas de réponses qu'on pourrait universaliser. Il n'y a que des réponses contingentes. Cependant, pas parce que ces réponses sont contingentes qu'on doit décider n'importe quoi ou faire l'économie d'une réflexion profonde. Une réflexion assez lente qu'elle fait qu'on se laisse envahir par la question ou la chose. Ainsi la question nous tyrannise. Il n'y a que des réponses contingentes qui adviennent après un long processus phénoménologique de réduction.

¹⁵⁹ Il est bien entendu que cette façon de départager le problème est très schématique et simpliste de sorte qu'il est permis de croire qu'il peut y avoir aussi des positions beaucoup plus modérées et/ou nuancées.

Le cas de l'euthanasie. Aujourd'hui avec les moyens techniques dont nous disposons, nous prolongeons la vie biologique. Mais ce maintien de la vie biologique ne recouvre pas nécessairement le champ total de la santé. Puisque la santé n'est pas réductible à la vie biologique, on peut s'interroger fortement sur la nécessité de prolonger la vie biologique. À partir du moment où le corps ne peut plus supporter ou faire l'expérience de la santé, à quoi bon prolonger une vie biologique sans finalité, une vie plutôt nihiliste. Lorsque le but premier de la médecine est de sauver des vies, et non de restituer la santé, on atteste du fondement dualiste de la médecine moderne qui est une médecine qui a évacué la question du sens de l'existence. À partir du moment où la personne ne peut plus donner un sens à sa vie ou créer du sens et faire l'expérience de la santé, à quoi bon vouloir persister dans l'horreur d'un corps qui ne parle plus, l'horreur d'une vie pragmatique incohérente, l'horreur d'une vie psychique dénuée d'atmosphère et l'horreur d'une vie symbolique absente. Ainsi à partir du moment où l'expérience du sens diminue, c'est la vie qui se retire peu à peu du corps et des autres modes de la subjectivité. Alors, améliorer l'état de santé d'une personne a très peu à voir avec l'intervention médicale qui se limite à l'aspect biologique pour plus d'efficacité pragmatique. L'état de santé dépend de multiples variables qui reconstituent l'ensemble des modes de la subjectivité.

Si le mouvement auto-référentiel de l'existence créatrice est fondé sur la disparition qui laisse un vide, il est aisé de voir comment notre relation à notre propre subjectivité préfigure notre future relation à la mort. Consentir à la mort, au désordre, dire oui à notre finitude, n'est-ce pas déjà une façon de se rapprocher notre subjectivité faite d'existence créatrice? Nous devons vivre notre propre mort de manière qu'elle n'apparaisse pas comme une étrangère, mais comme quelque chose qui nous lie à quelque chose de nouveau, à quelque chose au-delà de nous, à une nouvelle naissance, à une nouvelle interprétation de ce que nous sommes et désirons être. Car la mort, que nous appellerons la mort positive, est le moteur de la créativité.

La mort physique et mentale survient parce que nous ne pouvons plus nous projeter vers

l'avant, parce que plus rien en nous s'épanouie, plus rien en nous n'advient à l'apparaître ou voit le jour. Nous mourons parce que nous ne voulons plus nous montrer, nous ne désirons plus montrer ce qui demeure encore enfoui, parce que nous avons cessé de voir de nouvelles possibilités à notre expression, à notre engagement dans le monde. Bref, la mort se pointe parce que nous avons cessé d'être créatif, de répondre à la mort immanente au processus de la créativité.

Sous prétexte que la vie est insupportable, nous désirons mettre un terme final à cette existence. Mais il faudrait savoir que cette vie devenue insupportable, l'est devenue en raison de facteurs iatrogènes et de facteurs nihilistes. En insistant sur la prolongation de la vie et la cessation de la maladie, on crée une vie artificielle, une vie qui a oublié de mourir. Le problème de l'euthanasie se pose parce qu'on a oublié le rythme de la vie, le temps de la mort. Désirer l'euthanasie, c'est vouloir retrouver le temps perdu ou le temps opportun, mais hélas, il est trop tard ou bien, c'est vouloir devancer le temps, mais il est trop tôt. L'être humain a passé outre. Il a perdu le rythme, et ce n'est pas en commettant l'euthanasie qu'on retrouve le rythme. Ce *καίρος* de la mort est perdu à jamais. Alors l'euthanasie ne règle aucun problème. Le problème de l'euthanasie ne fait que vous dire qu'il y a eu une erreur ou une série d'erreurs. Parce qu'on (nous et les médecins) n'a jamais su écouter notre corps, on a passé tout droit, sans jamais s'arrêter. Il y a un temps d'arrêt pour notre corps. Cependant, ce temps n'est pas nécessairement déterminable rationnellement. Le corps dans son autonomie, dans son auto-référentialité, lorsqu'on le laisse advenir, être et passer, le sait mieux que nous. Donc, ce n'est pas à nous de dicter le moment. Notre corps le sait mieux que nous.

Un corps autonome, ce n'est pas un corps coupé de l'existence. C'est un corps enraciné dans un questionnement pour savoir ce qui nous est imparti comme responsabilité. C'est un corps qui vit selon ses propres lois, et non celles que voudraient lui accoler nos représentations qui sont plus des fantasmes que des symboles. L'autonomie du corps, c'est le corps dans son aspect auto-référential. L'autonomisation du corps, c'est le corps aliéné de la totalité de

l'existence où le corps n'est plus un lieu d'expérience d'intégration à une totalité, mais le lieu d'une autosuffisance, d'une vanité, d'une vaine satisfaction.

Un argument en faveur de l'euthanasie se fonde sur le fait que la vie, rendue dans un certain état, est devenue indigne d'être vécue: la vie ne vaut plus la peine d'être vécue; et persister dans cet état est une offense à la dignité humaine. D'un point de vue matérialiste et utilitariste, une personne alitée pour le restant de ses jours, est effectivement une vie dégradante, car elle ne peut profiter aucunement de la vie active et des plaisirs qui s'y rattachent. Mais d'un point de vue existentiel, il se pourrait fort bien que cette vie soit encore digne d'être vécue dans la mesure où la personne apprend à faire l'expérience du détachement.

La médicalisation de la mort nous donne l'euthanasie. C'est l'expérience de la mort qui nous échappe ou qui se rétrécit. La mort positive est un appel qu'on entend. C'est quelque chose que l'on prépare soigneusement depuis longtemps. Elle est un phénomène temporel. C'est quelque chose qui s'étend dans le temps. Ce n'est pas quelque chose de ponctuel et d'immédiat. La mort, c'est un temps dans lequel on glisse. C'est un temps de passage. Alors administrer une dose létale, c'est provoquer la mort. En fait, ce n'est que provoquer le résultat de la mort: la cessation complète de la vie biologique, tandis que la mort positive est quelque chose qui s'installe tranquillement en nous de sorte que la mort, on doit apprendre à l'habiter et à se laisser habiter par elle. Seule une relation existentielle, et non seulement biologique, peut faire de nous des mourants, des personnes en train de mourir. L'euthanasie, c'est médicaliser la mort, c'est en faire une expérience indolore et rapide alors qu'elle est une expérience lente et sensible. Bref, il faut laisser la mort faire son travail. Son principal travail n'est pas un de destruction, mais de quête de sens. La mort instille en nous ce questionnement: *qu'aurais-je pu faire de plus pour favoriser le plein épanouissement de l'existence créatrice.*

L'argument de la dignité humaine est probablement l'argument le plus utilisé pour justifier l'euthanasie. Bien des gens demandent l'euthanasie pensant qu'ils ne peuvent plus rien recevoir

de l'existence. Parce qu'ils ne peuvent plus en jouir, ils demandent à disparaître. Mais ils ne se questionnent pas à savoir ce qu'ils peuvent offrir à l'existence. En fait, sommes-nous en santé pour recevoir encore plus de l'existence ou sommes-nous en santé pour en donner plus¹¹⁶⁰? La question fondamentale ou existentielle est celle-ci: qu'est-ce que l'existence attend de nous? Il en va de notre responsabilité de répondre à cette question¹¹⁶¹. Notre devoir est de répondre, donc d'être responsable de cet appel que l'existence nous adresse.

Malheureusement, le plus souvent, les gens entendent la question autrement. Ils l'entendent comme suit: qu'est-ce que j'attends de l'existence? Qu'est-ce que l'existence a à m'offrir? Qu'est-ce qui me revient de plein droit? Quels sont mes droits?. Il est clair que l'argument de la dignité humaine, on peut l'utiliser selon nos droits ou selon nos responsabilités. Par conséquent, il ne veut rien dire en dehors du contexte que l'on utilise. Donc, pour en comprendre le sens, il faut en comprendre l'usage et le contexte (Wittgenstein).

Avec l'euthanasie, et l'avortement, la question n'est plus de savoir quand commence et cesse la personne humaine, mais de savoir quel est le devenir de l'humain, le devenir de chacun des personnes mourantes. Il faut bien voir que cette réponse, seule la personne mourante peut y répondre, car il en va de son être même (Heidegger). Entendre l'appel de l'être devant la possibilité de notre mort, c'est faire l'expérience de l'authenticité et de la résolution. Une expérience certes angoissante, mais qu'on ne peut pas esquiver malgré la maladie. Au contraire, la question se pose avec plus d'acuité. N'est-ce pas déjà un sens de la maladie que d'entretenir un dialogue avec soi-même¹¹⁶²?

¹¹⁶⁰ Ce qui est dit de l'euthanasie, peut aussi être dit, du moins dans le même esprit, à propos du clonage, des greffes, de l'avortement, du commerce des gènes, de l'environnement, du commerce, de la réanimation, de la guerre, etc.

¹¹⁶¹ Répondre à la question ne signifie pas fournir une réponse, mais tout simplement témoigner qu'une question se pose et maintenir cette question ouverte.

¹¹⁶² J.-F. Malherbe, Autonomie et prévention. Alcool, tabac, sida dans une société médicalisée, Montréal, Fides, 1994, p. 25.

En fait, nous avons le choix de mourir plein de sens ou dans l'absurde. Faute de sens, l'ennui nous envahit. Tant et aussi longtemps que le désir d'offrir quelque chose de grand à l'existence, l'existence soutient notre vie biologique aussi longtemps que le corps le permet selon ses propres lois¹¹⁶³. Lorsque nous n'avons plus rien à offrir, c'est Baudelaire qui parle: «Ô Mort, vieux capitaine, il est temps! Ce pays nous ennuie, Ô Mort! Appareillons!»¹¹⁶⁴. Bref, spontanément, la mort se synchronise sur la question du sens. La mort physique se synchronise avec la mort métaphysique¹¹⁶⁵. Nous n'avons rien à faire ou très peu (les soins palliatifs), sinon accompagner les mourants dans leur quête de sens, dans leur dialogue avec eux-mêmes.

La mort fait partie intégrante de la vie. Sauver la vie, maintenir quelqu'un en vie, c'est assurer le processus de la mort. Aller à l'encontre de la mort, c'est aller à l'encontre de la vie. C'est un manque de respect envers la vie. La mort, n'est pas un manque ou un échec, mais l'aboutissement de la vie. C'est la phase terminale. C'est le bout de la vie qui met la vie hors de soi, en extase. C'est la vie qui se transforme. La mort est l'acte poétique par excellence, car elle assure le passage à un au-delà. En ce sens, la mort est métaphorique et métaphysique. Elle signifie ou vise un inconnu qui nous habite depuis toujours: une question sans réponse qui nous tyrannise et qui nous sauve.

À cet égard, la médecine devient la mise en oeuvre d'une relation de douceur, de compassion envers la corporéité qui est indissociable de notre subjectivité. Puisque la santé est quelque chose qui vient à notre rencontre, la médecine nous restitue une santé qui ne s'écrit pas au passé, mais au futur. En fait, la médecine favorise cette rencontre ou, selon le mot de Gadamer

¹¹⁶³ Nous ne savons pas combien de temps un corps peut vivre sainement, mais il est facile de croire qu'un corps qui a cultivé toute sa vie la dynamique de l'auto-référentialité peut vivre très longtemps.

¹¹⁶⁴ Charles Baudelaire, *Les Fleurs du Mal* in *Oeuvres Complètes*, Paris, Seuil, l'Intégrale, 1968, p. 124.

¹¹⁶⁵ J.-F. Malherbe, *Sens et savoir dans la décision clinique. La question des critères de la mort* in *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, 1996, p. 524.

qui s'inspire d'Aristote, cultive le terrain pour l'émergence de la santé qui échappe à la technique, car elle relève de l'art. Alors, la médecine nous construit un habitat, un lieu de rencontre où nous prenons le temps et la parole afin d'exhiber le silence qui nous porte, qui nous transporte tel qu'une métaphore qui nous libère. La médecine fait de nous des êtres libres, ouverts sur des nouvelles possibilités narratives en instituant le processus créatif ou métaphorique en nous. Autrement dit, la finalité de la médecine n'est pas de sauver des vies, mais de restituer une vérité qui échappe à la méthode. Entre la subjectivité, la santé et l'éthique, il y a interdépendance. Tous visent dans la même direction: entendre l'appel du sens de l'être qui est une question: que m'est-il permis de croire et de faire pour augmenter le potentiel de l'existence créatrice fabricatrice de ma liberté comme de ma santé? Comme le chante Sylvain Lelièvre dans une de ses chansons: «il n'y a pas plus beau métier que d'interroger la vie»¹¹⁶⁶. C'est pourquoi en santé, nous faisons tous le métier de philosophe dans la mesure où la philosophie est une pratique qui «inquiète ce qu'on percevait immobile», qui «fragmente ce qu'on pensait uni» et qui «montre l'hétérogénéité de ce qu'on imaginait conforme à soi-même»¹¹⁶⁷. Il en va de notre être que d'avancer dans l'insécurité, dans la mouvance de l'existence créatrice.

¹¹⁶⁶ Sylvain Lelièvre, *Le plus beau métier* in Les choses inutiles, GSI Musique, 1998.

¹¹⁶⁷ M. Foucault, *Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire* in Hommage à Jean Hyppolite, Paris, PUF, 1971, p. 153.

Conclusion

Nous avons commencé notre travail en dégageant une anthropologie. Nous venons tout juste d'en voir les conséquences pour une éthique. Comme Taylor l'a montré dans son livre *Source of the Self*, le sujet et la morale sont liés étroitement¹¹⁶⁸. Le sujet est toujours associé à une notion de ce qui est bon. Cette association ne fait pas qu'associer deux entités différentes. Elle est constitutive. Notre évaluation de ce qui est bon est formatrice de soi de la même façon que nous jugeons bon quelque chose selon ce que l'on est. Chacun des modes de la subjectivité est lié à une évaluation de ce qui est bon. Il n'y a pas d'expérience corporelle, de l'agir, du sentir et du dire sans que soit inclus une évaluation de ce qui est bon pour notre corps, notre agir, notre sentir et notre dire. Notre anthropologie, comme toutes celles que Taylor retrace dans l'histoire de la philosophie, montre qu'il y a un lien étroit entre ce qui est et ce qui devrait être. Autrement dit, il est impossible de dissocier ces deux domaines. Le normatif s'enracine dans la nature humaine. C'est pourquoi nous pourrions ajouter qu'il n'y a pas d'éthique sans une certaine intelligence de ce que nous sommes et, plus précisément, de ce qui nous devrions être. L'éthique, ou «la pure loi morale» selon Kant, nous dévoile «notre propre existence sublime», du moins celle qui devrait être, c'est-à-dire notre liberté.

Tout au long de notre parcours, nous avons tenté de penser plusieurs différences, plusieurs mondes. Il ne s'agissait pas seulement de séparer, de distinguer, de limiter les champs d'apparition de la subjectivité créatrice de subjectivité, mais aussi de montrer comment le sujet passe d'un monde à un autre, d'une différence à une autre différence. Nous pourrions dire des modes d'apparition de la subjectivité toujours situés dans l'espace et le temps qu'ils sont une variation infinie sur un même thème: le thème de la subjectivité créatrice de soi. Variation sur la condition humaine. Le sujet: être de multiplication. En répétant plusieurs fois le même nombre ou la même identité, on obtient des réponses différentes à chaque calcul. On obtient

¹¹⁶⁸ Charles Taylor, Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.

une identité ou une totalité différente à toute les fois que l'on porte une attention à soi en questionnant ce qui est bon pour soi.

Cette attention que l'on porte à soi, le souci pour Heidegger et le souci de soi pour Foucault, est une philosophie, une discipline, un art et une technique utilisée pour ré-éduquer le mouvement de la créativité immanent à tous les modes de la subjectivité. C'est une manière de témoigner de ce que nous désirons devenir. C'est une expérience d'euphorie, une expérience de croissance. Seulement, si l'on insiste trop ou si l'on persiste trop sur le but à atteindre, être heureux, nous confondons le résultat avec le processus. Nous ignorons le contexte et par le fait même, nous cessons d'être inspirés pour chacune de nos actions, de nos émotions et de nos paroles. C'est la répétition compulsive qui s'installe. Ce qui jadis nous libérait, maintenant nous emprisonne.

C'est la raison pour laquelle l'éthique appliquée n'est pas tant l'exercice du jugement déterminant que l'exercice du jugement réfléchissant. C'est l'expérience d'une pensée autonome, presque autodidacte, c'est-à-dire une pensée qui puisse dans le silence fondateur. C'est oser penser par soi-même. *Audere sapere* disait Kant. Penser par soi-même, c'est la seule façon de créer du nouveau comme de comprendre le nouveau. En étant un acte originaire, il devient aussi un acte original qui plus souvent qu'autrement dérange, qui perturbe les vieilles habitudes. C'est un acte de guerre qui n'est pas pour autant un acte de violence.

Nous avons montré la co-appartenance entre la subjectivité, la santé et l'éthique. Ce faisant, il s'est avéré que ni la subjectivité, ni la santé et ni l'éthique ne sont des entités autosuffisantes et séparées, mais plutôt des entités reliées. Il n'est pas possible de concevoir la subjectivité de manière indépendante sans la relier à la santé et à l'éthique. Nous avons vu que la subjectivité, la santé et l'éthique sont des forces relationnelles autant synchroniquement que diachroniquement. Ils sont relationnels dans la mesure où ils créent des nouveaux liens. C'est en ce sens qu'ils sont créatifs. Des métaphores. Des extases. Ils mettent ensemble ce qui

jusqu'ici demeurait hétérogène. Ils lient ensemble ce qui existe déjà, le pôle mimétique, pour fournir un nouvel ordre donnant du nouveau sens, le pôle expressif, dans lequel il est manifeste que cette nouvelle ordonnance est contingente, qu'elle est une création, donc qu'elle appelle à une autre création en raison de sa finitude, de la temporalité et du désordre qu'elle crée. Donc, une identité, une norme de santé et une décision éthique ne sont rien de moins qu'une configuration de plus dans le musée de l'histoire de la créativité.

En somme, nous avons montré que la subjectivité, la santé et l'éthique sont habitées par une mémoire: la mémoire d'une visée d'un ordre révélant la puissance de l'oubli. Pour devenir des êtres de créativité, il faut se souvenir d'oublier. Certes pas trop, mais juste ce qu'il faut pour s'étonner de la situation en raison de notre nouvelle ignorance. C'est pourquoi, au coeur de la créativité, ce qui se joue, est un processus herméneutique, un dialogue constant entre les anciens et les modernes, entre le passé et le présent. La subjectivité, la santé et l'éthique ne sont pas des substances, mais des relations. Ils sont relationnels et événementiels. Ils sont une manière de vivre, une manière de se rapporter au monde et de parler, de sentir et d'agir. La subjectivité, la santé comme l'éthique sont un lieu de séjour où on habite, un lieu construit sur un assemblage d'hétérogénéités qui se défont constamment en raison de la temporalité et des espaces hétéroclites. C'est la force ou la maturité de la créativité que d'ériger des stèles qui s'effacent et qui, dans ce retrait, donnent le désir de créer. La créativité originaire appelle à plus de créativité. C'est le caractère auto-référentiel de la créativité, c'est le mouvement de reprise du processus de création.

Pour nous, il s'agissait de développer «une philosophie capable de suivre la réalité concrète dans toutes ses sinuosités»¹¹⁶⁹. Le principe de la créativité, de la totalité du mouvement auto-référentiel, est certes une idée créée de toute pièce par l'esprit humain au même titre que l'objectivisme, le positivisme et le déterminisme, sauf que notre principe permet une plus

¹¹⁶⁹ H. Bergson, *Discours pour le centenaire de Claude Bernard* in Claude Bernard. Extraits de son oeuvre, Paris, PUF, 1959, p. 30.

grande liberté, une meilleure flexibilité et un plus vaste choix de possibilités que les principes qui fondent la bio-techno médecine scientifique, car il est fondé sur une vision plus appropriée de notre subjectivité, de notre santé et de ce qui nous désirons être. La créativité ou la totalité en mouvement auto-référentiel, c'est la qualité d'un organisme vivant qui est toujours en interaction avec son environnement en échangeant de l'information et en s'adaptant à des circonstances nouvelles. Comme les organismes vivants, l'être humain est un système ouvert, tandis que le système bio-techno médical scientifique voit l'être humain dans un système fermé. Il considère l'humain comme une machine qui est hautement prévisible dans la mesure où une fois qu'on a initié un mouvement, nous pouvons prédire son état final. À partir des conditions initiales, nous pouvons prédire ou connaître le résultat final (Laplace).

Quant à nous, l'être humain est un système ouvert en changement continu se créant, se détruisant et se recréant lui-même. Ce processus continu de la créativité est ce qui distingue la vie animée de la vie inanimée. L'existence puisqu'elle est créatrice, s'accomplit dans la créativité. Être, c'est s'accomplir. C'est être encore plus. En ce sens, l'existence créatrice s'accomplit en s'unissant à l'acte créateur qui la porte. L'existence créatrice s'accomplit lorsqu'elle reconnaît l'auto-référentialité qui la porte. Cette connaissance de l'auto-référentialité est la connaissance de l'absolu, la connaissance de soi. Mais le joyeux paradoxe est le suivant, à savoir que cette connaissance de l'absolu, loin de nous isoler, nous joint à l'altérité qui ne cesse de nous mettre en mouvement de création. La totalité est toujours autre, car elle est en mouvement en raison du désordre qu'elle crée. Il existe un verbe grec pour décrire cette pensée du mouvement: περιπαθω. Elle déambule. Elle circule.

En circulant, nous parcourons les limites inhérentes à chaque jeu de langage que peuvent être la science, la médecine, l'éthique, le privé, le public, le théorique, le pratique. En fait, nous délimitons chaque jeu de langage afin d'éviter les confusions, c'est-à-dire les transpositions d'un jeu de langage dans un autre jeu de langage. Cependant, il est possible de passer d'un jeu à un autre jeu sans confusion dans la mesure où l'on pratique la philosophie comme thérapie. Pas

parce que la philosophie nous fournirait un méta-récit (Lyotard), mais parce qu'elle est créatrice d'analogie autant dans l'espace (culture) que dans le temps (histoire). Mais cette analogie n'a rien d'un jeu de ressemblance à partir d'un modèle dans la mesure où un jeu de langage cherche en quoi un autre jeu pourrait lui ressembler. Il faut bien comprendre qu'une analogie est une création qui ne vise pas une identité réelle, mais «un air de famille»¹¹⁷⁰. En fait, il faut penser l'analogie selon l'*ana* qui signifie «en haut», «et donne l'idée d'un passage ou d'un dépassement; voire d'un transcender»¹¹⁷¹. En posant l'analogie, on pose des limites à chacun des jeux de langage, et de là, il devient possible de les transgresser. L'analogie opère comme un pont. Si pour chacun des jeux de langage, il est impossible d'avoir accès à un autre jeu de langage puisque chaque jeu est clos sur lui-même par l'analogie, il devient possible d'aller au-delà et ainsi de faire de la métaphysique.

Cependant, il ne faudrait pas croire que l'analogie devient une façon d'effacer les différences quoiqu'en pense Bouveresse. Au contraire, elle marque de façon encore plus précise les frontières, les limites, et par conséquent ce que ces jeux ne sont pas. C'est pourquoi l'analogie devient la seule façon d'aller voir ailleurs ce qui se fait, se vit et se dit. Elle est en son essence voyageuse. C'est ainsi que l'analogie joue sur deux plans. Sur le pôle mimétique et sur le pôle expressif. Le pôle mimétique est caractérisé par le *même*, par la quête de vérité en tant qu'adéquation au connu, par le jugement déterminant. Le pôle expressif se distingue par le *si*, par le jugement réfléchissant, par l'ouverture, la disponibilité à l'inconnu, ou plus précisément, au possible. L'analogie ne sert pas tant à comprendre l'autre qu'à mieux nous comprendre, voire même sert à nous critiquer, à nous poser des questions. Elle ébranle notre belle identité. Et ce n'est que dans cet ébranlement que s'effectue un réel rapprochement avec autrui. L'analogie fonctionne comme *Eros*. Dans la relation amoureuse, on ne fait pas qu'accepter l'autre tel qu'il est. Au contraire, dans la relation amoureuse, l'autre nous ébranle, car il nous

¹¹⁷⁰ J. Bouveresse, Prodiges et vertiges de l'analogie, p. 47.

¹¹⁷¹ Philibert Secretan, L'analogie, Paris, PUF, Que sais-je?, 1984, p. 8.

découvre une nouvelle dimension à notre être. Un plus être. Un plus être qui dépend de la présence de l'autre. Ainsi s'établit la relation amoureuse, se crée une nouvelle unité, un couple. Alors, tout en posant des distinctions, la fonction de l'analogie est d'unir¹¹⁷² des hétérogènes: unité qui ne dure qu'un certain temps, le temps de la création continue. Bref, l'analogie se veut être un récit de rapprochement. Si chez Kant, elle est un rapprochement des choses existantes dans le temps, chez Ricoeur elle est pensée à partir du symbole, et, plus tard, à partir de la métaphore, montrant qu'elle est un *sym-balein*, une mise ensemble de l'hétérogène faisant en sorte que chaque partie peut se reconnaître. De là, il est facile de saisir qu'elle permet un rapprochement avec l'autre. Mais ce rapprochement n'est possible qu'à l'intérieur d'une herméneutique, d'un dialogue toujours devancé par un excès de sens.

La philosophie est l'art du rapprochement, du *blind date*, et qui sait, peut-être que cela portera "fruit", qu'un excès se dégagera, c'est-à-dire un autre monde: un enfant. Et puisqu'un enfant vient de naître, il faudra peut-être l'écouter à son tour afin que se créent d'autres rapprochements, d'autres fusions d'horizons. Pour conclure avec l'analogie comme travail de l'imagination, citons Kant: «L'homme n'est peut-être jamais davantage au faite de lui-même que lorsqu'il touche à ce qui le dépasse; or l'imagination est précisément cette instance par laquelle l'esprit transgresse ses limites, tout en ne pouvant jamais se représenter l'illimité que dans la figure de sa propre finitude»¹¹⁷³.

Si l'imagination fait le travail en aval, l'histoire fait un travail semblable en amont. La connaissance historique est une autre façon de sortir d'un jeu de langage singulier en montrant sa contingence, ses limites, son développement, mais surtout son commencement originaire. La connaissance historique devient une reprise du temps initial. Elle montre qu'un jeu de langage est issu d'un acte d'imagination. Et si ce jeu de langage n'entraîne pas dans son sillage

¹¹⁷² Ph. Secretan, *op. cit.*, p. 20.

¹¹⁷³ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 28, Paris, Vrin, 1986, p. 100.

cette connaissance historique, il se réifie, empêchant du même coup la mise en oeuvre de l'imagination pour un autre jeu de langage. Ainsi, la connaissance historique se veut une garantie contre l'ignorance. C'est ce que l'on appelle posséder une culture. Malheureusement, lorsqu'on pense à culture, on pense trop souvent aux arts, aux lettres, aux humanités. Entendons-nous bien. La culture, c'est avant tout la connaissance historique de sa propre pratique, de son propre jeu de langage. C'est pourvoir replacer sa pratique dans les différents contextes de son évolution. Par conséquent, un ingénieur civil peut posséder une grande culture sans n'avoir jamais lu Proust dans la mesure où il connaît les présupposés à sa pratique d'ingénieur, et pour y avoir beaucoup réfléchi dans le but d'en voir les limites. Ce que nous disons pour l'ingénieur (ceci n'est qu'un exemple), nous le disons aussi pour le lettré, le philosophe, pour tous ceux qui prétendent être des travailleurs culturels.

La libération de soi passe par le travail de l'imagination et de l'histoire où l'imagination et l'histoire se nourrissent l'une et l'autre. C'est toute la dialectique entre la mémoire et l'imagination, entre la mimésis et l'expressivité qui débouche sur la créativité. Donc, il n'y a de liberté que dans la créativité qui, avant de produire un objet esthétique, produit un sujet créateur. Ainsi la créativité est une autopoïèse. Elle est à la fois le sujet, l'objet et le processus formant un tout dynamique, une totalité en mouvement auto-référentiel. Être porté par l'existence créatrice, dont le sujet n'est qu'une des formes, c'est être bien portant. *Si vales, bene est*, si tu te portes bien, c'est bien. Entre la subjectivité, la santé et l'éthique il y a une co-appartenance. Être en santé, c'est rien de moins que d'être porté par l'existence créatrice. La santé est donc une affaire de philosophie. Alors se faire philosophe, c'est aussi se faire médecin.

La santé n'est pas réductible au langage médical relevant de la bio-techno scientifique. La santé est un objet trop obscur et complexe pour se laisser réduire à une seule discipline, à un seul jeu de langage. Parce que la santé est au confluent de la médecine, de l'histoire, de la sociologie, de la psychologie, de l'anthropologie, nous croyons que seule la philosophie par sa tradition est

en mesure d'embrasser la totalité des perspectives. La philosophie a toujours été au confluent de différentes disciplines. C'est le phénomène de la spécialisation qui a évacué ces disciplines de la philosophie. En s'éloignant de la philosophie, ces disciplines ont évacué la question de la totalité. Historiquement, la philosophie embrassait la totalité du savoir, et c'était cette totalité qui caractérisait la philosophie. Par conséquent, un des rôles aujourd'hui de la philosophie est d'élargir l'horizon de chacune des disciplines en mettant chacune de ces disciplines en dialogues avec les autres disciplines. La philosophie, telle qu'une agora, est un lieu de ralliement. La philosophie relie les savoirs entre eux. Pour cela, il faut changer de logique. Il faut passer d'une logique binaire à une logique inclusive qui est une logique plus flexible face à la complexité de l'univers, du savoir et de l'être humain. De ce fait, l'interdisciplinarité devient l'acceptation d'être questionné. C'est pourquoi l'autonomie se mesure à la capacité de laisser-être l'Autre: cet Autre qui nous remet en question, qui nous déstabilise. Il n'y a pas de liberté et de réalisation de soi sans la présence de l'Autre, sans interdit et sans limite. Accepter l'Autre, c'est favoriser le devenir soi de l'Autre.

Le problème est le suivant: comment départager ce qui est souhaitable de ce qui ne l'est pas? Pour ce faire, nous avons besoin d'un critère qui sert aussi d'idéal. Quel avenir désirons-nous? Est-ce que la tâche de projeter l'avenir revient à l'expert, à l'économiste, aux gestionnaires et aux intellectuels? Il faut voir en notre époque un accomplissement, mais aussi de grandes menaces. Il s'agit alors de favoriser le meilleur et d'éviter le pire. Il s'agit de délivrer l'avenir de ces espérances qui n'ont plus raison d'être et qui bloquent notre expérience du présent. Il y a des avènements qui ne sont plus des avènements. Il ne sert à rien de s'entêter à vouloir réaliser des possibilités qui sont devenues anachroniques et désuètes. En dehors du *kairos*, ces possibilités de l'imagination se sont transformées en pures fantasmies. De plus, il ne s'agit pas de reproduire le présent comme si le présent était suffisant pour nous combler. Un présent sans devenir, sans ouverture sur l'avenir imaginé est un présent qui s'encense et s'idolâtre. C'est un présent mort.

La subjectivité est un jeu. Ce jeu consiste à se retrouver dans les méandres de ses modalités

d'expression qu'elle crée à partir de son auto-observation. Un simple acte d'observation oriente le mouvement de la totalité auto-référentiale. En raison de cet acte d'auto-observation, le sujet ne discerne que ce qu'il a d'abord projeté. Il perçoit ce qu'il crée. Et cette création repose sur une décision, sur un choix de valeurs de sorte qu'à partir de nos visées, nous refaisons le monde. Il y a autant de mondes qu'il y a de choix éthiques. Le fait que la subjectivité soit essentiellement témoin, cela n'en fait pas une instance détachée du monde. Au contraire, son témoignage fait qu'elle est intimement engagée dans le monde sans s'y identifier pour autant. Juste le fait de s'auto-observer, la subjectivité change le monde. On pourrait parler de la subjectivité comme d'un veilleur de nuit chargé de la surveillance d'un certain nombre de maisons dont il a les clés. Il porte un gourdin ferré avec lequel il frappe le sol pour indiquer qu'il a «entendu l'appel» et qu'il arrive. La subjectivité est celle qui tout en témoignant de l'indétermination, de l'obscur, écoute ce qui vient à elle et va vers l'appel. Elle répond à l'appel. Dans sa réponse, elle annonce, prophétise ce qui vient, le temps futur.

La philosophie n'est pas là pour nous donner un système de pensées qui rendrait compte de tout. Elle est une interrogation sur les principes, les présupposés qui dirigent notre vie. C'est pourquoi comme le dit Socrate dans l'*Apologie* de Platon qui reprend Pythagore, une vie qui n'est pas soumise à l'examen est une vie qui ne mérite pas d'être vécue. C'est seulement lorsqu'une vie est soumise à l'examen que celle-ci peut être transformée. Mettre son attention sur soi, c'est permettre tous les changements possibles.

Gadamer a repris l'idée dans la mesure où la philosophie n'est pas une méthode pour nous extraire de notre inscription dans l'histoire en faisant de celle-ci un objet. Au contraire, elle est une reprise de notre historicité du langage qui nous porte au jeu malgré le fait que nous n'arriverons jamais à une saisie transparente de soi. Il y a toujours une part d'obscurité en nous que le temps nous dévoile interminablement. La notion chez Gadamer de *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* caractérise le fait que la conscience en prenant conscience du passé se modifie de sorte que la connaissance du passé n'est pas nécessairement un savoir

objectif, mais un savoir qui nous transforme. C'est un savoir qui ne nous laisse pas indifférents. Ce savoir a un effet sur nous¹¹⁷⁴.

Si l'être humain interroge, ce n'est pas seulement pour chercher du sens. C'est aussi pour écouter et reconnaître sa propre existence qui est interrogative. Dès lors, poser une question de sens, c'est faire émerger le dynamisme de l'existence. Entre la question posée et la nature interrogative de l'être humain se crée une cohérence parfaite, une totalité en mouvement. Mais ce questionnement, n'est surtout pas quelque chose qu'on peut imposer de l'extérieur. Il vient avant tout d'un besoin intérieur de l'humain. C'est ce besoin intérieur d'interroger qui fait de l'humain un philosophe. Alors, la philosophie ne s'apprend pas à l'école. Ce qui s'apprend à l'école, et c'est déjà beaucoup et nécessaire, c'est du matériel pour nourrir le feu de la passion d'interroger. La philosophie n'est pas une réponse, mais une recherche. Elle offre, à l'aide de ses concepts et ses interrogations, des outils de recherche. Comme toute recherche, elle pratique des fissures dans lesquelles font irruptions d'autres possibilités de vie.

Le sujet, tel que nous l'entendons dans ses modes d'apparition, montre que l'objet de son observation, de sa connaissance ou de son interprétation, est lui-même. Le sujet ne fait que s'observer, se connaître et s'interpréter. Il n'y a que de la subjectivité. Une subjectivité prise dans le cercle de son propre mouvement, de son propre processus, de son propre jeu, de son propre déploiement. Plus la subjectivité augmente, se développe, se transforme, plus elle reconnaît en autrui comme dans tous ses propres modes une subjectivité en jeu. La subjectivité ne fait qu'observer de la subjectivité qui s'observe. C'est le caractère auto-référentiel de la subjectivité. En ce sens, la subjectivité est essentiellement un *speculum*, une contemplation, un regard qui admire et laisse advenir, être et passer. La subjectivité ne fait que témoigner de sa propre présence dans un mouvement animé par l'absence. La subjectivité est essentiellement une recherche, une recherche de soi, un désir d'être encore plus soi, le désir d'un plus être, le

¹¹⁷⁴ Il en va de même chez Ricoeur. La métaphore et le récit repositionnent le sujet dans le monde.

désir de l'euphorie. À chaque fois que la subjectivité s'examine, témoigne d'elle-même, elle se transforme, et de là, elle jouit de soi. Cette expérience d'auto-transformation se manifeste dans l'euphorie, dans la jouissance, mais une jouissance qui ne se contente pas de ce qu'elle a, mais qui plutôt en veut encore plus. Une jouissance jamais satisfaite de soi malgré le bonheur. Est-ce la tragédie de la création de soi? Bref, la conscience de soi ne nous laisse pas intacts. Elle nous transforme. Elle nous crée. Elle fait qu'on se dépasse vers un au-delà insolite et incertain. C'est pourquoi elle est foncièrement de nature inquiète. Elle est une mémoire du futur. Nous pouvons alors dégager le principe suivant: souviens-toi de ton avenir. Le sujet est un être de responsabilité. Il est responsable de l'appel que lui lance son avenir. Et sa réponse sera de maintenir vivante la tension de la question. Comme le dit Bobin: «La réponse c'est de maintenir tout le temps de sa vie l'inquiétude de la question, là c'est de ne pas répondre et demeurer éternellement à l'intérieur de la question, dansante, riante»¹¹⁷⁵.

Suite à notre propos, il est bien évident que nous sommes responsables de nous-même, que nous ne sommes pas des victimes innocentes. Nous sommes coupables de notre maladie¹¹⁷⁶ comme de notre inertie dans l'exercice du jugement autonome. Ceci implique que chaque sujet réactualise sa capacité de se guérir et de juger par soi-même qu'il avait jusqu'alors abandonnée aux diverses institutions. L'institution médicale ne peut pas nous guérir au même titre que les codes d'éthique ou les comités d'expert en éthique ne peuvent pas penser pour nous. Cet acte personnel de réappropriation de la santé et du jugement subjectif est un acte social et un acte politique contestataire si les institutions ne supportent pas la dynamique de la subjectivité, autrement dit si elles ne redonnent pas au sujet sa subjectivité créatrice.

Ce qui est important, ce n'est pas de tirer des conclusions, mais de rester éveillé, de rester étonné dans un questionnement originaire. Questionner pour se réveiller (Socrate) contre le

¹¹⁷⁵ Ch. Bobin, La plus que vive, Paris, Gallimard, 1996, p. 68.

¹¹⁷⁶ De quoi remettre en question les assurances-maladies si l'on considère que les maladies ne sont pas des accidents.

sommeil dogmatique (Kant) et pour échapper à «une vie de dormeurs» (Héraclite). Il s'agit de demeurer vigilant, aux aguets, devenir des gardiens qui remettent sur le métier les mêmes questions. À cet égard, le philosophe devient une sentinelle de nuit, il est celui qui dans la caverne de l'ignorance jette un peu de lumière. Un peu de sens. Donc, ce ne sont pas les conclusions ou les réponses qui comptent, mais les questions originaires, les questions de sens. Kundera: «Au royaume du kitsch totalitaire, les réponses sont données d'avance et excluent toute question nouvelle. Il en découle que le véritable adversaire du kitsch totalitaire, c'est l'homme qui interroge»¹¹⁷⁷.

Il serait tentant de penser que nous avons couvert un vaste champ d'études dans le but de créer un méta-récit, une grande théorie. Au risque de décevoir, nous optons pour une faible théorie. Nous croyons davantage à une pensée faible, *debole*, telle que Vattimo l'a formulée. Une faible pensée est celle qui reconnaît ses limites et qui sait travailler à l'intérieur de ses limites tout en sachant que ces limites sont relatives à un sujet enchâssé dans une synchronie et une diachronie. Une faible pensée est une pensée à l'écoute de l'indéterminé.

Au début de notre travail, nous sommes partis de l'incertitude et de l'indéterminé pour conclure avec l'indéterminé. Du néant, nous retournons au néant. Nous ne sommes pas plus avancés, mais certainement plus expérimentés dans l'art du mouvement auto-référentiel de l'existence créatrice, l'art du cheminement philosophique, l'art de questionner ce qui nous empêche de penser par soi-même. Du néant, nous retournons au néant, mais un néant plus intelligible même si innommable. «Ce dont on ne peut parler, il faut le taire»¹¹⁷⁸. Le silence. Comme le souligne Samuel Beckett, «taire sa voix, est ce qui permet au discours de se poursuivre»¹¹⁷⁹. Créer pour se taire, se taire pour créer. La création surgit du silence. Création *ex nihilo*. L'un dans

¹¹⁷⁷ M. Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*, Paris, Gallimard, 1984, p. 319.

¹¹⁷⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, § 7.

¹¹⁷⁹ Samuel Beckett, *L'innommable*, Paris, Éd. de Minuit, 1953, p. 17.

l'autre, nous ne parvenons pas à tout dire dans la vie. L'informe de la vie comme les impasses nous bloquent, nous limitent, sauf que cette résistance fait de nous des êtres créatifs.

Nous voudrions terminer notre travail avec l'ouverture du Livre de Lévinas, *Totalité et infini*: «On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale»¹¹⁸⁰. À cet égard, le refus de Heidegger de faire une éthique est pertinent dans la mesure où il refuse de traiter ce qui est et ce qui devrait être à partir de la tyrannie du principe de raison. Ce qui est, est sans pourquoi, c'est-à-dire sans cause et sans finalité. Il n'y a que des commencements originaires qui ne mènent nulle part, sinon à la pure extériorité, à l'inconnu et à notre ignorance. Faire de l'éthique, ce n'est pas faire de l'épistémologie. Nous récusons le primat ancestral de la philosophie théorique sur la philosophie pratique, de la relation cognitive sur la relation pratique où justement la philosophie n'a qu'un rôle de subalterne. Comme Vattimo, nous affirmons la fin de l'épistémologie pour mettre en valeur l'esthétique¹¹⁸¹.

L'être humain est dépossédé de sa subjectivité lorsqu'on l'insère dans des catégories abstraites¹¹⁸², lorsqu'il pense selon le totalitarisme de la technicisation du monde. Par conséquent, faire de l'éthique, ce n'est surtout pas une façon de justifier les pratiques qui, autour de nous, demeurent impensées. Selon Patočka: «La morale n'est pas là pour faire fonctionner la société, mais tout simplement pour que l'homme soit l'homme. Ce n'est pas l'homme qui définit un ordre moral selon l'arbitraire de ses besoins, de ses souhaits, tendances et désirs, mais c'est au contraire la moralité qui définit l'homme»¹¹⁸³. C'est pourquoi Edgar Morin dit qu'il mettrait «les philosophes partout... pour qu'ils apportent la problématisation qui

¹¹⁸⁰ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 5.

¹¹⁸¹ Dans un travail ultérieur, nous voudrions montrer comment il serait intéressant de se servir de l'esthétique pour penser l'éthique.

¹¹⁸² C'est la leçon de Marx.

¹¹⁸³ J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Verdier, 1999, p. 199.

est propre à leur compétence... dans tous les domaines du savoir»¹¹⁸⁴.

Notre travail a consisté, en outre, à rétablir une condition humaine normative. Cette condition humaine qu'est la créativité, la création de norme universalisable devient notre limite qui délimite notre champ de possibilités et nous y oriente à l'intérieur de ce champ. La créativité est notre point de départ comme notre point d'arrivée. La créativité se désire elle-même. Elle ne désire que s'accroître. Et nous avons vu que pour y arriver, elle doit sans cesse transgresser ses propres résultats en se questionnant pour reprendre son geste fondateur, sa liberté.

Il est certain que notre travail ne favorise pas une législation sur des problèmes éthiques. La législation ne peut que favoriser l'ignorance et encourager une compréhension réductrice des problèmes éthiques. Une telle tendance à tout légiférer néglige le caractère incertain d'un raisonnement éthique et surestime l'importance des codes d'éthique. D'une certaine manière, nous n'avons plus besoin d'éthique. Si l'éthique existe, c'est pour redonner à l'être humain son propre pouvoir, c'est pour redonner à l'humain l'autonomie, une santé. Alors, il faut se débarrasser d'une éthique du commandement, une éthique paternaliste, une éthique qui dicterait du haut de sa chaire quoi faire, quoi sentir, quoi dire. Il nous faut une éthique qui accepterait de ne plus être, une éthique libre d'elle-même. Une éthique qui se dépasse. Une éthique transcendante. Non pas une éthique qui se tiendrait loin de nous, mais une éthique qui vise au-delà de ses propres résultats. Ainsi une décision doit être ouverte sur l'avenir à partir de sa propre négation. Bref, l'éthique n'est pas là pour nous sécuriser, mais pour jeter en nous le poison et/ou le remède du questionnement.

Cela étant dit, le danger qui nous guette est le besoin de sécurité¹¹⁸⁵. Le dogmatisme. Et le grand dogmatisme des temps modernes nous le retrouvons dans le scientisme. Le scientisme

¹¹⁸⁴ Edgar Morin in Le monde, 27 février 1998.

¹¹⁸⁵ Alexandre Jardin dit justement que «le besoin de sécurité peut asphyxier l'âme» in Le Zubial, Paris, Gallimard, 1997, p. 178.

ou l'idéologie de la science fait en sorte qu'il n'y a point de salut en dehors du discours scientifique. Si vous n'êtes pas capables de fournir des arguments qui sont fondés sur une méthodologie scientifique, votre jugement ne vaut rien. Si vous persistez, vous passez pour un irresponsable, quelqu'un de loufoque.

L'idéologie scientifique tue le jugement subjectif. La meilleure façon d'éliminer un jugement qui pourrait déranger, c'est s'assener l'argument à l'effet que ce que vous dites n'est pas prouvé scientifiquement ou qu'on n'a pas de preuves. Par conséquent, puisqu'on n'a pas de preuves, il devient inutile de persister. À toute fin pratique, le problème n'existe pas. Ce qui existe, c'est ce que l'on peut prouver ou mesurer scientifiquement. En tuant le jugement subjectif, on instaure le sommeil dogmatique pour emprunter une expression de Kant.

L'idéologie scientifique, ça ressemble à la colonisation du jugement. Elle retire au jugement sa signification intime et transforme du même coup le jugement en problèmes techniques. Autrement dit, l'idéologie scientifique détache le jugement de tout contexte humain. Le jugement est devenu une affaire de gestion. On juge de la même façon qu'on fait de la gestion. Le jugement devient une affaire qui relève des technocrates, des experts. Ce faisant, elle procure une apathie, un désintéressement qui n'est pas sans conséquence sur la participation des citoyens à la vie démocratique.

Le jugement subjectif est devenu un objet de manipulation. Le scientisme décide quels sont les jugements authentiques. Si vous n'êtes pas un expert, votre parole ne vaut rien. On vous écoutera, mais par politesse, par rectitude politique. Mais sans plus.

Cette emprise de l'idéologie scientifique, nous la retrouvons également dans les comités d'éthique. Il va sans dire que ceci représente un grand danger. Ce qui jusqu'ici devait nous sauver, va procurer maintenant notre perte, car dans les comités, pas tous bien sûr, on ne fait pas de l'éthique, on fait de la science dans un contexte éthique, on fait de la médecine dans un

contexte qui soulève des questions éthiques, on fait du droit, on fait de la gestion de crise, on fait n'importe quoi, sauf de l'éthique. On nous ment. Bref, on tue le jugement subjectif à chaque fois qu'on nous manipule et qu'on nous ment. Ces comités d'éthique sont davantage des comités d'experts au lieu d'être un lieu de réflexion qui engage toute notre subjectivité. L'éthique, c'est devenu une affaire de connaissance qu'on applique. D'aucune façon, elle n'est une pratique qui viserait une vision du bien, une pratique qui poserait des questions. En opérant ainsi, c'est l'idée du citoyen qu'on exclut. En excluant le jugement subjectif, on exclut des intuitions qui très souvent demeurent inexplicées, mais combien vraies.

D'ailleurs, les codes d'éthique, au lieu de fournir des règles et des normes qu'on applique bêtement ou presque, devraient surtout formuler des questions ouvertes, c'est-à-dire des questions qu'on ne peut pas répondre par un oui ou un non, donc des questions sans réponse, mais qui combien font réfléchir, qui savent mettre en oeuvre le jugement subjectif qui est ni plus ni moins que la créativité humaine. Ceci étant dit, parce que c'est une question de vérité et non pas de réalité et d'objectivité, il y a beaucoup de vérité dans des jugements subjectifs. Mais trop souvent ce vrai demeure implicite. À ce moment-là, c'est la tâche du philosophe, du poète, du romancier de rendre plus explicite ce qui auparavant était implicite. C'est pourquoi on parle depuis Socrate du philosophe comme d'un accoucheur d'idées. Il fait office de sage-femme. En ce sens, la philosophie devrait être une pratique féminine, et non pas nécessairement une pratique rationnelle et objective comme on l'a toujours crue.

Cependant, ce ne sont pas toutes nos intuitions qui sont nécessairement vraies. Il faut les épurer, les éduquer. Il faut les cultiver en les mettant à l'épreuve du jugement d'autrui. De là, l'importance de la discussion, de l'inclusion de plusieurs jeux de langage. Même celui de la science, du droit, de la religion, mais accompagné du principe de prudence, de modération, de circonspection, c'est-à-dire en autant qu'on en voit les limites. Le but n'est pas d'arriver à un consensus, mais d'approfondir davantage sa propre humanité pour devenir encore plus humain. Comme nous le disions auparavant, Kant disait *aude sapere*, oser penser par soi-même. C'est

le seul chemin possible de l'autonomie, de la liberté.

Sinon, on assistera, si ce n'est pas déjà fait, à la perte du jugement subjectif, et par la suite à la perte de démocratie, c'est-à-dire à la perte de la participation du citoyen à la vie publique. Et paradoxalement, les gens s'en remettront davantage aux experts de tout acabit comme si nous ne pouvions pas penser par soi-même. Nous vivons dans une société où l'autodidacte ne possède aucune crédibilité. On veut des garanties, des preuves, des diplômes. Mais la question demeure celle-ci: et si le vrai était sans preuve, sans certitude.

C'est à se demander si le philosophe a sa place dans les comités d'éthique et dans les débats de société. C'est à se demander si le philosophe peut se faire comprendre dans un monde où les gens sont malades au point qu'ils demeurent «accro» de leur vécu, de leur ego, de leur émotion, de leur statut, de leur réussite, de sorte qu'ils projettent et font passer leur particularité et leur norme devant et avant la singularité spatiale et temporelle de la situation. En fait, depuis que Thalès est tombé dans un trou situé à ses pieds pendant qu'il observait le ciel, le philosophe est recouvert de sarcasme. Heureusement, il y aura toujours des philosophes qui passeront pour des insensés, pour des gens inutiles parce qu'ils tiendront des discours impraticables, voire irréalistes. Malgré la dérision, le but demeure que l'être humain soit le plus possible accordé au jeu de l'existence créatrice de sorte que l'être humain devienne encore plus humain débordant de santé et de vérité. C'est un travail de thérapie.

En ce sens, guérir c'est un acte de réconciliation avec soi-même, avec son histoire de vie. C'est vivre en paix avec soi-même et autrui. C'est aimer la vie telle qu'elle est, telle qu'elle se donne à nous. Il ne nous reste plus qu'à nous abandonner, *Gelassenheit*, à ce que nous sommes, à ce que nous devons devenir: soi-même. Cette anamnèse du soi comme condition de la liberté c'est ce que Spinoza et Hegel se sont efforcés de réfléchir. Dès lors, médecine et philosophie sont portées par un projet commun: la guérison en mettant son attention sur la subjectivité en jeu. Cette attention à soi est le premier soin qu'on porte à soi et le dernier. Il est le seul soin

possible. Et l'attention s'effectue, comme nous l'avons dit auparavant, dans le silence. Dès lors, ce qui guérit, c'est le silence en nous. Le néant. C'est ce qui nous met en jeu, en mouvement, en vie. La santé parfaite devient l'intégration dans son corps, dans son agir, dans son sentir et dans son dire, cette grande Altérité qu'est le silence toujours en position d'au-delà. Ainsi subjectivité, santé et éthique s'appartiennent les unes les autres. Cette co-appartenance de la subjectivité, de la santé et de l'éthique, est un voyage. Plus qu'un voyage, elle est une aventure, donc nous ne pouvons prévoir l'issue. Cependant, nous sommes là à témoigner de notre existence. C'est notre seule certitude.

Donc, à notre question initiale nous pouvons maintenant dire que la meilleure manière de vivre dans un monde pluraliste marqué par le changement et le temps consiste dans le déploiement d'une créativité créatrice de pluralité tant dans un sujet connaissant, dans le processus de la connaissance que dans l'objet de la connaissance. Nous avons vu que la philosophie, la médecine et l'éthique appliquée sont trois savoirs exemplaires dans lesquelles se déploie la créativité en autant que ceux-ci se souviennent de leur vocation originaire. Mais l'éthique est là pour rappeler à l'être humain d'écouter ce cri de détresse dans le désert.

Nous employons le terme de désert, justement parce qu'il n'y a pas de critère objectif qui déterminerait à l'aide de concept ce qui est bien. Le jugement autoréfléchissant trouve son principe déterminant dans le sentiment du sujet, le sentiment d'être plus et meilleur, et non dans un concept. Autrement dit, l'être humain doit s'interroger si telle situation, telle pratique font de lui un être meilleur et heureux. Il s'interroge en s'imaginant ce qu'il pourrait y avoir de mieux pour lui et les autres sans être pour autant plus utile. Puisque le jugement autoréfléchissant ne possède pas de principe objectif déterminé, mais seulement un principe subjectif, l'être humain ne peut pas attribuer une nécessité inconditionnée à son jugement. Une fois encore, nous affirmons que le jugement autoréfléchissant n'est pas un jugement de connaissance, mais un jugement de réflexion.

Nous ne savons toujours pas ce qu'est le bien, mais cela ne nous empêche pas d'y réfléchir. Plus exactement, nous pourrions dire que le bien n'est pas quelque chose qui relève de la connaissance, mais de la pensée. Il ne s'agit pas de connaître le bien, mais de le penser. Pour ce faire, nous avons besoin d'une culture, non pas pour produire ce jugement autoréfléchissant, mais pour favoriser son émergence à partir de son fondement dans la nature humaine.

Nous avons besoin d'une culture pour que l'être humain s'abandonne par l'imagination à ce qu'il y a de meilleur en lui et à venir. Nous avons besoin d'une culture pour penser autrement, pour nous éduquer, pour nous sortir, *ex-ducere*, du jugement déterminant et de la déontologie. Nous avons besoin d'une culture pour sentir en nous la puissance du jugement autoréfléchissant. L'éthique appliquée, telle que nous l'entendons, comme une recherche délibérative¹¹⁸⁶ où l'on imagine le meilleur et où l'on se met à l'écoute de l'altérité, est un lieu privilégié pour favoriser une nouvelle culture: penser par soi-même. L'éthique appliquée ou la pratique du jugement autoréfléchissant soutien l'être humain dans sa vérité, dans l'existence créatrice.

À cet égard, nous voudrions terminer notre travail en citant Kant: «si quelque chose détermine le jugement, qu'il s'agisse d'une sensation ou d'un concept de l'entendement, il y a bien une certaine légalité, mais il n'y a plus de jugement d'une libre faculté de juger»¹¹⁸⁷. Bref, la subjectivité est en soi-même une existence créatrice qui se déploie à partir du jugement autoréfléchissant. Par conséquent, avec l'événement des déontologies et de la pratique du jugement déterminant, nous assistons à la mort du sujet. Cette pratique de l'éthique va à l'encontre d'une véritable éthique: mettre en jeu la santé de la subjectivité. C'est la raison pour laquelle l'éthique n'est pas quelque chose qui se tient hors de nous et qu'on utiliserait à quelques occasions. C'est plutôt quelque chose qu'on porte en nous. C'est quelque chose qui

¹¹⁸⁶ Elle n'est pas une délibération qui consisterait à se demander quels principes imposer.

¹¹⁸⁷ E. Kant, Critique de la faculté de juger, p. 107.

nous porte. C'est une culture.

L'éthique est une manière pour l'existence créatrice de se manifester, de répéter son origine et de favoriser sa survie comme son accroissement. Mais une éthique qui n'habite plus son «ethos» qui n'habite plus le champ de l'existence créatrice, s'empêtre dans une somme de connaissances et de procédés qui, au lieu de libérer l'être humain, l'asservissent.

Bibliographie

Abel, O., L'éthique interrogative. Herméneutique et problématique de notre condition langagière, Paris, PUF, 2000.

A Homeric Dictionary, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1958.

Apel, K.O., *La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la prima philosophia* in Revue de Métaphysique et de Morale, vol. 92, 1987.

Arendt, H., Condition de l'homme moderne, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

The Life of the Mind. T. I, New York, Harcourt Brace and Compagny, 1978.

La crise de la culture, Paris, Gallimard, Folio-essais, 1972.

Du mensonge à la violence, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

Aristote, Métaphysique, Paris, Vrin, 1981.

Metaphysics, Cambridge, Mass., Havard University Press, Loeb Classical Library, 1933.

Poétique, Paris, Les Belles Lettres, 1952.

Éthique à Nicomaque, Paris, Vrin, 1994.

Nicomachean Ethics, Cambridge, Mass., Havard University Press, Loeb Classical Library, 1934.

De l'âme, Paris, Vrin, 1959.

On the Soul. Parva Naturalia, on Breath, Cambridge, Mass., Havard University Press, Loeb Classical Library, 1957.

Rhétorique, Paris, Livre de Poche, 1991.

The 'Art' of Rhetoric, Cambridge, Mass., Havard University Press, Loeb Classical Library, 1926.

Physique, T. I et II, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

- De l'interprétation in Organon, Paris, Vrin, 1977.
- Categories, on Interpretation, Prior Analytics, Cambridge, Mass., Havard University Press, Loeb Classical Library, 1938.
- Parva naturalia, Paris, Vrin, 1951.
- Assoun, P.-L., Leçons psychanalytiques sur corps et symptômes- Tome 1: Clinique du corps, Paris, Anthropos, 1997.
- Freud et Wittgenstein, Paris, PUF, Quadrige, 1988.
- Aubenque, P., Le problème de l'être chez Aristote, Paris, PUF, 1962.
- Augustin, Confessions, Paris, Seuil, Points, 1982.
- De doctrina Christiana. De vera religione, Turnholti, Brepols, 1962.
- Oeuvres, Paris, Desclée de Brouwer, 1936.
- St. Augustine's confessions, Cambridge, Havard University Press, Loeb Classical Library, 1912.
- Auster, P., Tombouctou, Arles, Actes Sud, 1999.
- Léviathan, Arles, Actes Sud, 1993.
- Trilogie new-yorkaise, vol. 1, Cité de verre, 1987; vol. 2, Revenants, 1988; vol. 3, La chambre dérobée, 1988, Arles, Actes Sud, 1991.
- Moon Palace, Arles, Actes Sud, coll. Thesaurus, 1990.
- Le voyage d'Anna Blume, Arles, Actes Sud, coll. Thesaurus, 1989.
- L'invention de la solitude, Arles, Actes Suc, coll. Thesaurus, 1988.
- Axelos, K., Pour une éthique problématique, Paris, Éd. Minit, 1972.
- Bachelard, G., Le rationalisme appliquée, Paris, PUF, Quadrige, 1994.
- Le droit de rêver, Paris, PUF, 1970.

L'intuition de l'instant, Paris, Stock, 1931.

Baertschi, B., *L'éthique et le stress* in Revue de théologie et de philosophie, Vol. 128, 1996.

Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran, Paris, Vrin, 1992.

Bakhtine, M., Esthétique et théorie du roman, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1973.

La Poétique de Dostoïvski, Paris, Seuil, Essais, 1970.

Balint, M., Le médecin et son malade et la maladie, Paris, Payot, 1966.

Barclay, M. W., *The Metaphoric Foundation of Literal Language: Towards a Theory of the Reification and Meaning of Psychological Constructs* in Theory and Psychology, vol. 7, no 3, 1997.

Bayet, C. S., *Georges Canguilhem, le concept et l'action* in Raison Présente, vol. 119, 1996.

Beaudelaire, Ch., Oeuvres complètes, Paris, Seuil, l'Intégrale, 1968.

Beckett, S., L'innommable, Paris, Éd. Minuit, 1953.

Benson, C., The cultural psychology of self. Place, morality and art in human worlds, New York, Routledge, 2001.

Benveniste, E., Problèmes de linguistique générale, T. 1 et 2, Paris, Gallimard, Tel, 1966 et 1974.

Bergson, H., Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris, PUF, Quadrige, 1985.

L'évolution créatrice, Paris, PUF, 1969.

Discours pour le centenaire de Claude Bernard in Claude Bernard. Extraits de son oeuvre, Paris, PUF, 1959.

Matière et mémoire, Paris, PUF, Quadrige, 1939.

Berkeley, Berkeley's Philosophical Writings, New York, Collier Books, 1965.

Bernard, C., Principes de médecine expérimentale, Paris, PUF, Quadrige, 1987.

- Claude Bernard. Extraits de son oeuvre, Paris, PUF, 1959.
- Bernard, M., Le corps, Paris, Seuil, 1995.
- Bible (La), Paris, Cerf, 1988.
- Biran (de), M., Oeuvres choisies, Paris, Aubier, 1942.
- Black, M., *Metaphor* in Johnson, M., (Ed.), Philosophical Perspectives on Metaphor, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981.
- Blanchot, M., La Bête de Lascaux, Paris, Fata Morgana, 1982.
- L'amitié, Paris, Gallimard, 1971.
- La part du feu, Paris, Gallimard, 1949.
- Blumenberg, H., Naufrage avec spectateur, Paris, L'Arche, 1994.
- Light as a Metaphor for Truth* in Levin, D.M., (Ed.), Modernity and the Hegemony of Vision, Berkeley, University of California Press, 1993.
- Bobin, Ch., Tout le monde est occupé, Paris, Mercure de France, 1999.
- La plus que vive, Paris, Gallimard, 1996.
- Boethius, Tractates. De Consolatione Philosophiae, Cambridge, Mass., Havard University Press, 1973.
- Boileau, *L'art poétique* in Oeuvres 2, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.
- Bollnow, O. F., Les tonalité affectives, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1953.
- Bonhoeffer, D., Gemeinsamen Leben, München, 1987.
- Bonnefoy, Y., La vie errante suivi de Remarques sur le dessin, Paris, Gallimard, coll. Poésie, 1993.
- Borges, J. L., Fictions, Paris, Gallimard, 1957 et 1965.
- Bouchard, G., Le procès de la métaphore, Ville La Salle, Hurtubise HMH, 1984.

- Bouchet (du), A., d'un trait qui figure et défigure, Paris, Fata Morgana, 1997.
- Bourdieu, P., Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action, Paris, Seuil, Points, 1994.
- Bouveresse, J., Prodiges et vertiges de l'analogie, Paris, Raisons d'agir, 1999.
- Brun, J., Aristote et le Lycée, Paris, PUF, coll. Que sais-je?, 1961.
- Brunsvick, Y. et Danzin, A., Naissance d'une civilisation. Le choc de la mondialisation, Montréal, VLB/Unesco, 1998.
- Burke, S., *Who speaks? Who writes? Dialogue and authorship in the Phaedrus* in History of the Human Sciences, vol. 10, 1997.
- Cadoré, B., L'expérience bioéthique de la responsabilité, Montréal, Fides, 1994.
- Caldarone, R., *Immagini di Eros* in Gionale di Metafisica, vol. XIX, 1997.
- Camus, A., Le mythe de Sisyphe, Paris, Gallimard, Folio-essais, 1942.
- Canguilhem, G., La connaissance de la vie, Paris, Vrin, 1992.
- La santé. Concept vulgaire et Question philosophique, Toulouse, Sables, 1990.
- Le normal et le pathologique, Paris, PUF, 1966.
- Caputo, J., Against Ethics, Bloomington, Indiana University Press, 1993.
- Chalanset, A., Les sources de l'écologie, Saint-Sébastien-sur-Loire, Éditions Pleins Feux, 1997.
- Chamberland, P., Un livre de morale, Montréal, Hexagone, 1989.
- Cicéron, De Oratore, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1948.
- Corneau, G., La guérison du coeur. Nos souffrances ont-elles un sens?, Montréal, Les Éditions de l'homme, 2000.
- Cortanze (de), G., *Les romans de dix mots-clés* in Magazine littéraire, no 338, 1995.
- Coward, H., *Taoism and Jung: Synchronicity and the Self* in Philosophy East and West, vol. 46, 1996.

- Crombez, J. Ch., La guérison en écho, Beauport (Québec), MNH, 1994.
- Cousins, N., La volonté de guérir, Paris, Seuil, Points, 1980.
- Cyrulnik, B., Les nourritures affectives, Paris, Odile Jacob, 2000.
- Dabney, T., *Metaphor, Hermeneutics, and Situations* in Hahn, L.E., (Ed.), The Philosophy of Paul Ricoeur, Chicago and La Salle, Open Court, The Library of Living Philosophers, 1995.
- Dagonet, F., Pour une philosophie de la maladie, Paris, Textuel, 1996.
- Dastur, F., *La constitution ekstatique-horizontale de la temporalité chez Heidegger* in Heidegger Studies, vol. 2, 1986.
- Dauenhauer, B.P., Silence: The Phenomenon and Its Ontological Significance, Bloomington, Indiana University Press, 1980.
- Derrida, J., Marges de la philosophie, Paris, Éd. Minuit, 1972.
- L'écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967.
- De la grammatologie, Paris, Minuit, 1967.
- Desanti, J.T., Introduction à la phénoménologie, Paris, Gallimard, Idées, 1976.
- Descamps, M.-A., Ce corps haï et adoré, Paris, Tchou, 1988.
- Détienne, M., Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, Paris, François Maspero, 1967.
- Descartes, R., Lettres à Regius, Paris, Vrin, 1959.
- Oeuvres et lettres, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1953.
- Diderot, D., Oeuvres esthétiques, Paris, Garnier, 1968.
- Oeuvres philosophiques, Paris, Garnier, 1964.
- Dodds, E.R., Les grecs et l'irrationnel, Paris, Flammarion, 1977.
- Dorion, H., Portraits de mers, Paris, Les éditions de la différence, 2000.

- L'issue, la résonance du désordre, Saint-Hyppolite, Éditions du Noroît, 1999.
- Dorion, L.-A., Entretien avec Luc Brisson. Rendre raison au mythe, Montréal, Liber, 1999.
- Dosse, F., L'histoire, Paris, Armand Colin, 2000.
- Dumouchel, P., Émotions. Essais sur le corps et le social, Paris, Synthélabo, coll. Les empêcheurs de penser en rond, 1995.
- Durand, G., Science de l'homme et tradition. «Le nouvel esprit anthropologique», Paris, Albin Michel, 1996.
- Dutot, F. et Lambrichs, L. L., Les fractures de l'âme. Du bon usage de la maladie, Paris, Robert Laffont, 1988.
- Dutt, C., Herméneutique, Esthétique, Philosophie pratique. Dialogue avec Hans Georg Gadamer, Montréal, Fides, 1998.
- Eckhart, L'expérience de Dieu avec Maître Eckhart, Montréal, Fides, 1999.
- Meister Eckhart deutschen Predigten, Band II, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1971; trad. Maître Eckhart, Sermons, tome II, Paris, Seuil, 1978.
- Eliot, T.S., Four Quartets, London, Faber and Faber, 1944.
- Emerson, The Portable Emerson, New York, Penguin Books, 1977.
- Pages choisies, Paris, Éditions Astra, 1976.
- Eschyle, Théâtre complet, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
- Etchegoyen, A., La valse des éthiques, Paris, Éditions François Bourin, Agora, 1991.
- Ferguson, H., *Me and My Shadows: On the Accumulation of Body-Images in Western Society. Part Two. The corporeal Forms of Modernity in Body and Society*, vol. 3, 1997.
- Fichte, La destination de l'homme, Paris, GF-Flammarion, 1995.
- Figal, G. *Selbsterstehen in instabiler Freiheit. Die hermeneutischen Positionen Martin Heidegger* in Birus, H., (Ed), Hermeneutische Positionen: Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

- Fiumara, G. C., The Other Side of Language. A Philosophy of Listening, New York, Routledge, 1990.
- Folscheid, D., *La médecine comme praxis: un impératif fondamental* in Laval théologique et philosophique, vol. 52, 1996.
- Fonteneau, F., L'éthique du silence. Wittgenstein et Lacan, Paris, Seuil, 1999.
- Formenti, C., *Complessità. Un nuovo paradigma?* in Aut Aut, vol. 37, 1987.
- Foucault, M., Dits et écrits, II, 1976-1988, Paris, Gallimard, Quarto, 2001.
- Dits et écrits, vol. I, Paris, Gallimard, 1994.
- Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975.
- L'ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971.
- Nietzsche, La Généalogie, l'Histoire* in Hommage à Jean Hyppolite, Paris, PUF, 1971.
- L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969.
- Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966.
- Frank, A. W., The Wounder Storyteller. Body, Illness, and Ethics, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.
- Fränkel, H., Dichtung and Philosophie des frühen Grieschentums, München, C.H. Beck, 1962.
- Frémon, J., *Préface à la Trilogie new-yorkaise*, Arles, Actes Sud, 1991.
- Freud, Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, Paris, Gallimard, 1987.
- Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, Frankfurt am Main, Fischer, 1960.
- Gadamer, H.G., Philosophie de la santé, Paris, Grasset-Moolat, 1998.
- Vérité et méthode, 2ième édition, Paris, Seuil, 1996.
- La philosophie herméneutique, Paris, PUF, 1996.
- Langage et vérité, Paris, Gallimard, 1995.

L'actualité du Beau, Aix-en-Provence, Alinéa, 1992.

On Education, Poetry, and History. Applied Hermeneutics, Albany, N.Y., SUNY Press, 1992.

L'Art de comprendre. Écrits II, Paris, Aubier, 1991.

Gesammelte Werke, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990-1995.

Galimberti, U., Les raisons du corps, Paris, Grasset-Mollat, 1998.

Giddens, A., Modernity and Self-Identity, Stanford, Stanford University Press, 1991.

Goldstein, K., La structure de l'organisme, Paris, Gallimard, Tel, 1951.

Görtz, H.-J., Erzählen vom Unsagbaren in Philosophische Jahrbuch, 1986.

Gouhier, H., Descartes: essais sur le «Discours de la méthode», la métaphysique et la morale, Paris, Vrin, 1973.

La pensée métaphysique de Descartes, Paris, Vrin, 1969.

Gould, S. J., Et Dieu dit: «Que Darwin soit!», Paris, Seuil, 2000.

Grand'Maison, J., Quand le jugement fout le camp, Montréal, Fides, 1999.

Greisch, J., Rationalité narratologique et intelligence narrative in Debray (de), Q. et Pachoud, B. (dir.), Le récit. Aspects philosophiques, cognitifs et psychopathologiques, Paris, Masson, 1993.

Grondin, J., L'Herméneutique dans Sein und Zeit in Courtine, J.-F., (Dir.), Heidegger 1919-1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein, Paris, Vrin, 1996.

Guenancia, P., L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien, Paris, Gallimard, 1998.

Gusdorf, G., La parole, Paris, PUF, Quadrige, 1952.

Haar, M., Heidegger et l'essence de l'homme, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

Hampshire, S., Justice is conflict, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Hegel, Wissenschaft der Logik I, Werke 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969.

Heidegger, M., Gesamtausgabe, Band 1, 2, 3, 4, 5, 9, 10, 12, 13, 24, 63, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976-1997.

Einleitung in die Philosophie, GA 27, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996.

Ontologie: Hermeneutik der Faktizität, GA 63, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

Être et temps, Paris, Gallimard, 1985.

Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Paris, Gallimard, 1985.

Lettre sur l'humanisme, Paris, Aubier-Montaigne, 1983.

Acheminement vers la parole, Paris, Gallimard, Tel, 1976.

Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, Paris, Gallimard, 1970.

Questions I, Paris, Gallimard, 1968.

Introduction à la métaphysique, Paris, Gallimard, Tel, 1967.

Questions III, Paris, Gallimard, 1966.

Le principe de raison, Paris, Gallimard, Tell, 1962.

Chemins qui ne mènent nulle part, Paris, Gallimard, 1962.

Essais et conférences, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1958.

Kant et le problème de la métaphysique, Paris, Gallimard, Tel, 1953.

Hölderlin et l'essence de la poésie, Paris, Gallimard, 1951.

Ou'est-ce que la métaphysique?, Paris, Gallimard, 1951.

Henry, M., L'essence de la manifestation, Paris, PUF, 1990.

Hésiode, Théogonie, Paris, Les Belles Lettres, 1986.

- Hippocrate, Hippocrates II, Cambridge, Mass., Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1923.
- Hobbes, Th., Leviathan, New York, The Penguin English Library, 1968.
- Homère, Iliade, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- Odyssée, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- Houellebecq, M., Les particules élémentaires, Paris, Flammarion, 1998.
- Hugo, V., Les Orientales, Paris, Gallimard, coll. Poésie, 1964.
- Huizinga, J., Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu, Paris, Gallimard, Tel, 1951.
- Hume, D., Traité de la nature humaine, Livre I, Paris, GF-Flammarion, 1995.
- Enquête sur les principes de la morale, Paris, GF-Flammarion, 1991.
- Les passions, Paris, GF-Flammarion, 1991.
- Husserl, E., Méditations cartésiennes, Paris, Vrin, 1986.
- Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, Paris, PUF, 1964.
- Idees directrices pour une phénoménologie, Paris, Gallimard, Tel, 1950.
- Illich, I., Némésis médicale. L'expropriation de la santé, Paris, Seuil, Points, 1981.
- Iser, W., L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique, Bruxelles, Pierre Mardaga, s.d.
- Jacob, S., La Bulle d'encre, Montréal, Presses de l'Université de Montréal-Boréal, 1997.
- Jaffe, D., La guérison en soi, Paris, Robert Laffont, 1981.
- James, W., Précis de psychologie, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1946.
- Jardin, A., Autobiographie d'un amour, Paris, Gallimard, 1999.
- Le Zubial, Paris, Gallimard, 1997.
- Jaspers, K., Les grands philosophes, 3: Kant, Paris, Plon, 1967.

- Introduction à la philosophie, Paris, Plon, 1965.
- Jetté-Soucy, N., L'homme tragique. Nature de l'action politique, Montréal, Liber, 1998.
- Joas, H., The creativity of Action, Chicago, The Chicago University Press, 1996.
- Johannisse, Y., Vers une subjectivité constructive, Montréal, Hexagone, 1984.
- Johnson, M., *Introduction, Metaphor in the Philosophical Tradition* in Johnson, M., (Ed.), Philosophical Perspective on Metaphor, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981.
- Jung, C., The Essential Jung, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- Foreword* de The I Ching or Book of Changes, Princeton, Princeton University Press, 1968.
- Kant, E., Critique de la faculté de juger, Paris, Vrin, 1986.
- Oeuvres philosophiques, tome III, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1986.
- Oeuvres philosophiques, tome II, Paris, Gallimard, La pléiade, 1985.
- La dissertation de 1770, Paris, Vrin, 1967.
- Critique de la raison pure, Paris, PUF, 1944.
- Kierkegaard, S., Le concept d'angoisse, Paris, Gallimard, 1949.
- Klibansky, R., Le philosophe et la mémoire du siècle, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- Kristeva, J., Les Nouvelles Maladie de l'âme, Paris, Fayard, 1993.
- Kuhn, Th., La structure des révolutions scientifiques, Paris, Flammarion, 1972.
- Kundera, M., L'identité, Paris, Gallimard, 1997.
- L'insoutenable légèreté de l'être, Paris, Gallimard, 1984.
- La Bible (Tob), Paris, Cerf, 1988.
- Labro, Ph., La traversée, Paris, Gallimard, 1996.

- Le Breton, D., Anthropologie du corps et modernité, Paris, PUF, 1990.
- Leder, D., The Absent Body, Chicago, Chicago University Press, 1990.
- Lelièvre, S., Les choses inutiles, GSI Musique, 1998.
- Lévinas, E., Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, Paris, Livre de Poche, Biblio-essais, 1994.
- Humanisme de l'autre homme, Paris, Fata Morgana, Biblio-essais, 1972.
- Liiceanu, G., De la limite. Petit traité à l'usage des orgueilleux, Paris, Éd. Michalon, 1994.
- Lippe (zur), R., *Une unité problématique: éléments pour une histoire des conceptions du corps* in Reichler, C., Le corps et ses fictions, Paris, Éd. Minuit, 1983.
- Locke, J., An Essay concerning Human Understanding, Oxford, Oxford University Press, 1979.
- Liotard, J.-F., La condition postmoderne, Paris, Éd. Minuit, 1979.
- MacIntyre, A., After Virtue, Notre Dame, (Indiana), University of Notre Dame Press, 1984.
- Maffesoli, M., Du nomadisme: Vagabondages initiatiques, Paris, Livre de Poche, 1997.
- Malherbe, J.-F., Le nomade polyglotte, Montréal, Bellarmin, 2000.
- Homocide et compassion. L'euthanasie en éthique clinique, Montréal, Médiaspaul, 1996.
- Sens et savoir dans la décision clinique. La question des critères de la mort* in Laval théologique et philosophique, vol. 52, 1996.
- Autonomie et prévention. Alcool, tabac, sida dans une société médicalisée, Montréal, Fides, 1994.
- Marx, K. et Engels, P., L'idéologie allemande, Paris, Éditions sociales, 1972.
- Mauss, m., Sociologie et anthropologie, Paris, PUF, 1997.
- Mayr, E., This is Biology. The Science of the Living World, Cambridge, Havard University Press, 1997.
- Mead, G. H., Mind, Self, and Society, Chicago, The University of Chicago Press, 1934.

Merleau-Ponty, M., La prose du monde, Paris, Gallimard, Tel, 1969.

L'oeil et l'esprit, Paris, Gallimard, Folio-essais, 1964.

Signes, Paris, Gallimard, 1960.

Les aventures de la dialectique, Paris, Gallimard, Folio-essais, 1955.

Humanisme et terreur. Essai sur le problème du communisme, Paris, Gallimard, Idée, 1947.

Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945.

La structure du comportement, Paris, PUF, 1942.

Mesnil, J., *Études des fondements épistémologiques, herméneutiques et ontologiques de la notion «d'identité narrative» chez Paul Ricoeur* in Debray (de), Q. et Pachoud, B. (dir.), Le récit. Aspects philosophiques, cognitifs et psychopathologiques, Paris, Masson, 1993.

Miller, A., L'avenir du drame de l'enfant doué, Paris, PUF, 1996.

Miller, H., Ma vie et moi, Paris, Stock, 1972.

Molière, Oeuvres complètes IV, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

Montaigne, M., Essais I, II et III, Paris, Gallimard, Folio, 1965.

Morin, E., in Le monde, 27 février 1998.

Nègre, F., *L'esthétique de l'existence dans le dernier Foucault* in Raison présente, vol. 120, 1996.

Newton, I., Newton's Philosophy of Nature: Selections from his Writings, New York, Hafner Press, 1953.

Nicole, E., *Persomage et rhétorique de nom* in Poétique, vol. 46, 1981.

Nietzsche, F., Werke in drei Bänden, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.

Ainsi parlait Zarathoustra, Paris, Livre de Poche, 1972.

- Parker, P.A., *The Metaphorical Plot* in Miall (Ed.), Metaphor: Problems and Perspectives, New Jersey, The Harvester Press-Sussex Humanities Press, 1982.
- Pascal, B., Oeuvres complètes. Tome II, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2000.
- Patočka, J., Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire, Paris, Verdier, 1999.
- Pétrarque, Canzoniere, Paris, Gallimard, coll. Poésie, 1983.
- Philosophie analytique (La), Paris, Éd. de Minuit, Cahiers de Royaumont, 1962.
- Pico, G., Oration on the Dignity of Man, Chigago, Regnery Gateway, 1956.
- Pindare, The Odes of Pindar including The Principal Fragments, Cambridge, Mass., Havard University Press, 1937.
- Platon, Oeuvres complètes I et II, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1950.
- Platon, Werke in acht Bänden, textes grecques et allemands, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- Pöggeler, O., La pensée de Heidegger, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- Pontalis, J.B., Préface à Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, Paris, Gallimard, 1987.
- Popper, K., Toute vie est résolution de problèmes. Questions autour de la connaissance de la nature, Arles, Actes Sud, 1997.
- Poulain, J., Les possédés du vrai, Paris, Cerf, 1998.
- Présocratiques. (Les), Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1988.
- Prigogine, I. et Stengers, I., La nouvelle alliance, Paris, Gallimard, Folio-essais, 1986.
- Quintin, J., La portée historique de la poésie chez le Heidegger de la *Kehre* (1934-1936). Mémoire présentée à la faculté des études supérieures de l'Université de Montréal, 1990.
- Raimondi, E., *Voci e intertestualità* in Lettere italiane, vol. 49, 1997.
- Regvald, R., Heidegger et le problème du néant, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

- Renaut, A., L'ère de l'individu, Paris, Gallimard, 1989.
- Richard, I.R., The Philosophy of Rhetoric, Oxford, Oxford University Press, 1936.
- Richir, M., Le corps. Essai sur l'intériorité, Paris, Hatier, 1993.
- Ricoeur, P., Ce qui nous fait penser. La nature et la Règle. Entretiens avec Jean-Pierre Changeux, Paris, Odile Jacob, 1998.
- La critique et la conviction, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- Lecture 2. La contrée des philosophes, Paris, Seuil, 1992.
- Lecture I. Autour du politique, Paris, Seuil, 1991.
- Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990.
- Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II, Paris, Seuil, 1986.
- Le temps raconté in Revue de l'Université d'Ottawa, vol. 55, 1985.
- Temps et récit, T. II. La configuration dans le récit de fiction, Paris, Seuil, 1984.
- Temps et récit, T. I. L'intrigue et le récit historique, Paris, Seuil, 1983.
- La métaphore vive, Paris, Seuil, 1975.
- Le conflit des interprétations, Paris, Seuil, 1969.
- Histoire et vérité, Paris, Seuil, 1955.
- Problèmes actuels de la phénoménologie, Paris, Desclée de Brouwer, 1951.
- Rilke, R.M., Le livre de la pauvreté et de la Mort, Paris, Arfuyen, 1997.
- Rogers, C., On becoming a Person, Boston, Houghton Mifflin Compagny, 1961.
- Romilly (de), J., La tragédie grecque, Paris, PUF, 1970.
- Rorty, R., Essays on Heidegger and Others. Philosophical papers, volume 2, New York, Cambridge University Press, 1991.

Objectivity, relativism and truth, Philosophical papers, volume 1, New York, Cambridge University Press, 1991.

Contingency, irony, and solidarity, New York, Cambridge University Press, 1989.

Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1979.

Rousseau, J., Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, Paris, Gallimard, Idées, 1965.

Sade, M., Juliette, Paris, 10-18, 1976.

Salanski, M., Sens et philosophie du sens, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.

Sarano, J., La guérison, Paris, PUF, coll. Que sais-je?, 1955.

Sartre, J.P., L'existentialisme est un humanisme, Paris, Gallimard, Folio-essais, 1996.

Esquisse d'une théorie des émotions, Paris, Livre de Poche, 1995.

L'imaginaire, Paris, Gallimard, 1986.

La Transcendance de l'ego: Esquisse d'une description phénoménologique, Paris, Vrin, 1985.

Schopenhauer, Le vouloir-vivre, l'art et la sagesse. Texte choisis, Paris, PUF, 1956.

Scheler, M., Nature et forme de la sympathie, Paris, Payot, 1971.

On the Eternal in Man, London, SCM Press, 1960.

L'homme et l'histoire, Paris, Aubier, 1955.

Schilder, P., L'image du corps, Paris, Gallimard, Tel, 1968.

Schulz, W., Ich und Welt: Philosophie der Subjektivität, Pfullingen, Neske, 1979.

Schürmann, R., Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir, Paris, Seuil, 1982.

Secretan, Ph., L'analogie, Paris, PUF, coll. Que sais-je?, 1984.

Serres, M., Entretiens avec le Monde. Philosophies, Paris, La découverte, 1984.

Sibony, D., Entre-deux: L'origine en partage, Paris, Seuil, Points, 1991.

Snell, B., The Discovery of the Mind, New York, Harper, 1960.

Spaemann, R., Notions fondamentales de morale, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1999.

Spinoza, Oeuvres I et II, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

Oeuvres complètes, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1954.

Steven, A.E., *Spaced-out: Signification and Space in Paul Auster's The New-York Trilogy* in Contemporary Literature, vol. 36, 1995.

Mirrors of Madness: Paul Auster's The New York Trilogy in Critique, vol. 37, 1995.

Stevens, B., *On Ricoeur's analysis of time and narration* in Hahn, L.E., (Ed.), The Philosophy of Paul Ricoeur, Chicago, Open Court, The Library of Living Philosophers, 1995.

Sullivan, S.D., *Disturbances of the Mind and Heart in Early Greek Poetry* in L'antiquité classique, vol. 65, 1996.

Taylor, Ch., *The Dialogical Self* in Hiley, D. R., Bohman, J. F., Shusterman, R., (Eds), The Interpretative Turn, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

Sources of the Self. The Making of the modern Identity, Cambridge, (Mass.), Harvard University Press, 1989.

Human Agency and Language. Philosophical Papers. T. I, New York, Cambridge University Press, 1985.

Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, I, II, III, IV, Paris, GF-Flammarion, 1999.

Somma theologica, Paris, Cerf, 1984-1986.

Quaestiones de anima, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1968.

Summa theologica, Paris, Bloud et Barral. 1856.

Tomaselli, S., *The first person: Descartes, Locke and Mind-Body dualism* in History of Science, vol. 22, 1984.