



## A PROPS DE... Corine Pelluchon

### Brève présentation de ma recherche

Ma thèse, soutenue en 2003, sur Leo Strauss (Leo Strauss and The Crisis of Rationalism, Forthcoming, SUNY Press, March 2014) était une réflexion sur l'héritage des Lumières modernes et sur le problème théologico-politique. Après cette monographie, je me suis intéressée aux défis que soulèvent les pratiques médicales et les technologies et aux difficultés que nous avons à répondre de manière constructive à la crise environnementale et à prendre en considération, dans nos vies comme en politique, la condition animale.

Ce travail relève essentiellement de la philosophie politique. Il rencontre l'écologie politique et conduit à un examen des conditions de la délibération permettant de parvenir à une législation adaptée sur ces questions qui dépassent le problème de la coexistence pacifique des libertés et même celui de l'équitable répartition des ressources. M'interrogeant sur les transformations des institutions démocratiques et de la culture politique pouvant rendre possible l'installation de l'écologie et de la question animale au cœur de la République, je tente de reformuler les termes du contrat social.

L'autre volet de cette recherche renvoie à l'ontologie. Il s'agit d'une réflexion sur la subjectivité qui n'est plus définie seulement par le rapport à soi ni par la liberté, mais suppose une articulation rigoureuse des trois notions qui sont au cœur de l'éthique de la vulnérabilité, à savoir l'autonomie, la responsabilité, la vulnérabilité. Ces catégories, qui sont reconfigurées, impliquent une modification de la manière dont nous nous pensons et dont nous pensons notre rapport aux autres, y compris aux autres vivants. Cependant, à la différence des éthiques animales et environnementales qui se focalisent sur le statut moral, voire juridique, des entités non humaines pour mesurer la légitimité ou l'illégitimité de nos usages de ces entités, l'éthique de la vulnérabilité est centrée sur le sujet plus que sur l'objet de la responsabilité, ce qui signifie que, loin d'enterrer l'humanisme, elle impose de le rénover profondément.

L'idée est de substituer à la philosophie du sujet qui sert de fondement au contractualisme actuel une autre philosophie du sujet. Celle-ci est essentiellement une philosophie de la corporéité. L'éthique de la vulnérabilité, qui en est la première étape, insiste sur la catégorie de passivité. Elle implique une conception relationnelle de l'identité et souligne la centralité de la responsabilité. J'approfondis aujourd'hui cette réflexion en élaborant une philosophie du « vivre de ». S'appuyant sur une phénoménologie radicale du sentir, cette philosophie prend en considération la matérialité de notre existence, l'oïkos, la spatialité autant que la temporalité, le lieu, et le fait que nous nous nourrissons, mais aussi la jouissance. Dépassant le dualisme nature/culture, sujet/objet, cette phénoménologie des nourritures articule l'écologie à l'existence, faisant émerger des structures de l'existence ou existentiels qui rompent avec l'ontologie du souci de Heidegger et avec les philosophies de la liberté qui servent de fondement à la théorie politique libérale.

Mes recherches s'appuient sur une connaissance de terrain (enquêtes menées auprès de patients et de soignants dans différents services, notamment en réanimation-anesthésie, en fin de vie, en gériatrie et auprès d'associations de malades souffrant d'affections dégénératives du système nerveux et en situation de handicap et de polyhandicap). Ce travail de terrain, qui s'enrichit chaque année, va de pair avec une certaine ambition spéculative. Celle-ci témoigne de ma volonté de m'emparer, avec les moyens de la philosophie, c'est-à-dire avec radicalité, des problèmes contemporains en ayant le souci de proposer quelques pistes de réflexion. Un engagement est présent dans ce travail qui se démarque essentiellement de l'idéologie.

Résumé plus détaillé de mes travaux : de l'éthique de la vulnérabilité à une phénoménologie des nourritures servant de fondement à un nouveau contrat social

Le thème principal de ma recherche, qu'il s'agisse des textes sur Leo Strauss ou de ceux qui sont consacrés à l'éthique appliquée, est le libéralisme politique. Il s'agit d'un travail en philosophie politique, où l'exploration des champs de l'éthique appliquée, en particulier la bioéthique et l'écologie, révèle la nécessité d'une critique des fondements de la pensée politique moderne visant à compléter le libéralisme et à proposer des catégories susceptibles d'enrichir la philosophie du sujet. A l'origine de cette réflexion, le sentiment d'une fragilité de la démocratie libérale conduisait à procéder à un examen de l'héritage à la fois positif et négatif des Lumières qui devait mettre au jour les conceptions de l'homme et du lien social sur lesquelles repose le contractualisme et évaluer leur pertinence. Cette enquête, qui a d'abord concerné l'histoire de la philosophie et la pensée de L. Strauss, a motivé mon intérêt pour la bioéthique et l'écologie. Cependant, les voies à suivre pour répondre aux défis que les pratiques médicales et biomédicales et la crise environnementale posent à l'homme et à la démocratie impliquent l'abandon de certaines solutions et prises de position straussiennes.

Pour légiférer dans le domaine de la bioéthique, la notion de sujet qui est au cœur des droits de l'homme et l'idéal de neutralité axiologique de l'Etat cher à un certain libéralisme ne suffisent pas. Les pratiques médicales et les biotechnologies qui soulèvent des problèmes qui ont un impact sur les institutions et vont au-delà de la sphère des droits subjectifs et de l'accord entre les libertés exigent de dépasser non seulement l'éthique minimaliste, mais aussi la justice procédurale, sans pour autant tomber dans une éthique maximaliste qui imposerait la vision morale d'un groupe d'individus ou ferait reposer le politique sur une conception religieuse incompatible avec le pluralisme. De même, la tension qui peut exister entre la prise en compte des priorités écologiques et le respect des droits individuels et des cultures locales impose une réflexion sur les modalités de la représentation des hommes et sur les instances délibératives permettant de résoudre ces problèmes de manière démocratique. Enfin, la confrontation avec des patients souffrant d'affections dégénératives du système nerveux, la possibilité de réanimation de sujets au seuil de la mort, le coma, les procréations médicales assistées et la recherche sur les cellules souches embryonnaires amènent le philosophe à reconsidérer la notion d'autonomie et de dignité de la personne, à préciser notre responsabilité à l'égard de ceux qui ne peuvent décider par eux-mêmes et à réfléchir à ce que révèlent de nous notre rapport au début de la vie humaine et nos usages du vivant.

Ce travail de reconfiguration de la plupart des catégories de l'éthique et de la politique et cette tentative pour relier de manière immanente le droit et la morale sans faire référence à une vision religieuse du monde, mais en dépassant aussi le critère du consentement apportent des éléments pour mesurer la légitimité ou l'illégitimité de certaines revendications. Il est nourri de nombreuses visites dans des hôpitaux, de multiples échanges avec des juristes et des biologistes et de ma participation aux débats de bioéthique. La spécificité de ma démarche qui comporte, à côté de ce volet politique, un volet ontologique apparaît surtout dans *L'autonomie brisée* et dans *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*.

L'idée est de proposer un enrichissement de la philosophie du sujet qui puisse jeter les bases d'une organisation sociale et politique et d'un modèle de développement centrés sur le concept de responsabilité qui s'ensuit de l'éthique de la vulnérabilité. Inspirée de la phénoménologie de la passivité de Levinas qui, dans *Autrement qu'être*, souligne une solidarité entre l'altération du corps et l'altérité liée à ma responsabilité pour l'autre qui fait écho à l'expérience des soignants, cette éthique de la vulnérabilité ne s'adresse pas seulement aux personnes vulnérables ni même aux êtres sensibles. Elle suppose une conception du sujet pratique et de son rapport à la communauté politique qui n'est ni levinassienne ni apparentée à l'éthique du care. En effet, la notion de vulnérabilité n'est pas seulement étudiée dans sa fonction critique, permettant de mettre au jour les situations de domination que subissent certaines personnes. De même, elle ne sert pas uniquement à promouvoir une conception relationnelle de l'identité, moins atomiste que dans le libéralisme politique. La reconfiguration de la notion de vulnérabilité, qui désigne à la fois la fragilité et la force, l'altération du corps et le besoin des autres et la capacité que nous avons d'être concernés par les autres, la responsabilité, est inséparable de la reconceptualisation de l'autonomie, sans laquelle aucun passage réel de l'éthique à la justice ne peut être opéré.

L'éthique de la vulnérabilité articule trois expériences de l'altérité. La première expérience de l'altérité concerne l'altération du corps propre et l'expérience de l'incomplétude du psychisme. Cette incomplétude n'est pas seulement la conséquence de notre dépendance par rapport aux autres. L'insistance sur l'interdépendance est caractéristique de l'éthique du care. Dans l'éthique de la vulnérabilité, ce n'est pas la psychologie qui éclaire le lien entre notre besoin de l'autre et la deuxième expérience de l'altérité, à savoir notre responsabilité pour autrui. La vulnérabilité renvoie à ce que Levinas appelle l'ouverture à l'autre, qui suppose que je suis atteint par l'autre et ne suis pas seulement préoccupé par ma propre mort. Cependant, seul un moi vulnérable peut être responsable, ce qui veut dire que la vulnérabilité comme susceptibilité à la douleur, au plaisir, au temps est aussi la condition de la responsabilité, bien que tout être sensible ne soit pas un sujet responsable et qu'il faille construire un concept de responsabilité qui en souligne la rationalité. L'idée est, en faisant de ma responsabilité pour l'autre le lieu de mon ipséité, de proposer une conception renouvelée du sujet. Celui-ci ne se définit pas par la capacité à faire des choix et à en changer, mais par le rapport à l'autre que soi. Dans ces conditions, le sujet est maintenu, mais son identité est dans la manière dont il répond à l'appel de l'autre. Bien plus, le fait répondre de notre droit à être, en nous interrogeant sur notre manière d'habiter la terre et de nous rapporter aux autres espèces et d'utiliser les ressources naturelles, modifie le climat de la philosophie.

La troisième expérience de l'altérité est liée à mon intérêt pour les institutions de ma communauté. Loin d'être un simple tremplin pour une liberté individuelle qui irait conquérir sa vérité comme chez Heidegger, le rapport à ma communauté politique constitue mon identité et me conduit à cerner mes priorités et mes valeurs. Celles-ci ne se réduisent pas aux avantages que je peux retirer de la vie sociale. L'image de l'homme et du lien social que reflètent nos rapports aux animaux, nos usages du vivant, mais aussi la manière dont nous travaillons sont l'épreuve de la justice. L'objectif n'est pas de déduire de nouvelles normes politiques du statut moral et juridique conféré aux entités non humaines, comme dans l'éthique environnementale et l'éthique animale, mais de réfléchir à ce que ces pratiques disent de nous et de la manière dont nous nous pensons. Cette image de l'homme cadre-t-elle avec ce qui est nécessaire pour promouvoir une société fidèle à l'idéal démocratique ou bien faut-il élaborer un autre concept de sujet ? De même, il importe de déconstruire les représentations sur lesquelles repose une organisation sociale et politique qui peut nous transformer en « innocents coupables » et contredit les valeurs de solidarité et de tolérance auxquelles nous tenons.

Ce travail en plusieurs étapes aboutit au remplacement de l'éthique de l'autonomie par l'éthique de la vulnérabilité, à la promotion d'un humanisme de l'altérité, fondé sur la positivité de la différence, de toutes les différences, et à la construction d'un concept de responsabilité qui souligne l'importance de la liberté de penser et affirme la nécessité d'un changement de culture politique redonnant une certaine actualité à l'écologie politique.

L'éthique de la vulnérabilité n'est pas séparée des théories de la justice et sa spécificité est d'articuler l'ontologie et le politique. Cette articulation signifie que c'est en partant de l'homme et de son rapport à l'autre que lui que l'on peut proposer une autre conception du lien social et envisager un modèle de contractualisme qui rende compte de notre solidarité envers les personnes qu'une conception trop étroite de l'autonomie et de la dignité excluent, de la prise en compte des générations futures, des autres espèces et de la nature. Il n'est plus seulement question d'étendre notre responsabilité aux autres hommes, aux animaux, aux plantes ou aux écosystèmes, mais de penser un concept de sujet qui rende possible une autre organisation sociale et politique. Telle est l'ambition de l'éthique de la vulnérabilité. Liée à trois concepts cardinaux définis à la fin de l'ouvrage *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité* (autonomie, vulnérabilité, responsabilité) et à une théorie de la considération, elle renoue, dans un cadre distinct de celui de la philosophie du sujet de Kant, avec l'esprit des Lumières.

Ce travail est approfondi aujourd'hui dans un ouvrage en cours de rédaction intitulé *Les nourritures. Écologie et politique*. Il s'agit d'élaborer une philosophie première qui soit une philosophie du « vivre de » prenant au sérieux le lieu et l'habitation de la Terre, et permettant de redécrire les principes du droit politique. L'objectif est de substituer à la philosophie du sujet qui sert de fondement au contractualisme actuel une autre philosophie du sujet. Celle-ci est essentielle-

ment une philosophie de la corporéité. Elle implique une conception relationnelle de l'identité et souligne la centralité de la responsabilité. Mais alors que l'éthique de la vulnérabilité, qui en était la première étape, insistait sur la catégorie de passivité, cette philosophie du « vivre de » qui s'appuie sur une phénoménologie du sentir prend en considération la matérialité de notre existence, l'oïkos, la spatialité autant que la temporalité, le lieu, et le fait que nous nous nourrissons. Elle met ainsi l'accent sur la jouissance et souligne la centralité du goût, dépassant le dualisme nature/culture, sujet/objet et associant l'écologie et l'existence.

Les structures de l'existence ou existentiels élaborés par cette phénoménologie des nourritures se distinguent de celles que l'on trouve dans l'ontologie du souci développée par Heidegger dans *Sein und Zeit*. En effet, la spatialité, la jouissance qui libère la structure élémentale du sentir et la naissance qui installe l'intersubjectivité au cœur de la subjectivité font émerger un sens de l'existence qui se distingue de celui que l'on trouve dans l'existentialisme et dans les philosophies de la liberté. A partir de cette philosophie première, qui joue le rôle que joue, dans le contrat social classique, la fiction d'un état de nature, il est possible de reformuler le problème politique, qui n'est plus seulement celui de la coexistence pacifique des libertés, mais implique la prise en compte, au sein du contrat social, de la condition animale, des intérêts des générations futures et le respect du patrimoine commun de l'humanité. L'association civile n'est plus reconstruite à partir des libertés individuelles, mais à partir des existentiels ou structures de l'existence qui s'ensuivent d'une phénoménologie des nourritures.

Bibliographie :

