



HAL
open science

Sur la portée humaine du geste de soin

Flora Bastiani

► **To cite this version:**

Flora Bastiani. Sur la portée humaine du geste de soin. Flora Bastiani; Michèle Saint-Jean. Soins et fin de vie. Pour une éthique de l'accompagnement, Seli Arslan, pp.15-28, 2014. halshs-04322703

HAL Id: halshs-04322703

<https://shs.hal.science/halshs-04322703>

Submitted on 18 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

Bastiani, F. (2014). « Sur la portée humaine du geste de soin ». Dans F. Bastiani et M. Saint-Jean (dirs.), *Soin et fin de vie. Pour une éthique de l'accompagnement*. Seli Arslan, p. 15-28.

L'ultime destin que l'humain peut trouver dans la mort s'appuie sur la question cruciale de l'être : être ou ne pas être ? Il ne s'agit pas seulement de vivre ou mourir mais de se tenir dans un même moment avec ces deux possibilités : le ne-pas-être de la mort constitue une impossibilité à vivre de chaque instant. Autrement dit, l'interrogation sur la mort est concomitante de l'existence, parce que la fragilité de son émergence dans le monde ne pourrait être soutenue qu'au prix de l'angoisse existentielle. Faire face à sa condition de mortel consiste à craindre la mort ou, du moins, à se situer dans la tension qui émerge dans ma conscience unissant l'être et le non-être. Néanmoins, la tension de l'existence dans son rapport à la mort n'ouvre pas sur autre chose qu'elle-même. Pourtant héritier de l'œuvre métaphysique de Martin Heidegger, Emmanuel Levinas défend une autre manière d'aborder l'humain.

Sans chercher pour autant une solution, il semblerait que la manière d'être de l'humain puisse être caractérisée autrement, par quelque chose de plus que sa conscience de l'impossibilité de son existence, qui est aussi conscience de l'irrémediabilité de sa mort. Il semble que le destin humain ne puisse pas seulement être décrit à partir de cette immuabilité de la finitude, pour une raison qui est loin d'être spéculative (comme une question d'essence ou de concept), et qui s'expérimente : notre destin n'est pas tracé par nous seul, ou par notre seule angoisse solitaire, mais bien plutôt par la rencontre des autres humains.

Cela signifie qu'au-delà de la question de Hamlet, être ou ne pas être, l'ouverture de l'un-vers-l'autre de la rencontre pose la question du sens de l'existence. La tension entre exister et mourir n'est pas seule en question dans la particularité humaine ; les relations intersubjectives, cette socialité qui ouvre la conscience vers l'extériorité et qui permet de ressentir toute l'importance de la proximité d'autrui, peuvent décrire un trait plus particulier que celui qui relie l'humain à sa propre vie ou mort. La relation entre humains paraît être l'ouvreuse d'un sens qui échappe à

l'approche évoquée plus haut : un sens qui ne repose pas sur la soumission à une condition, mais sur l'émergence de soi-même dans l'endroit de la relation. Un sens qui n'est pas entendu comme une direction mais comme une présence.

La distinction de l'humanité soutenue par Levinas¹⁶⁵ permet de proposer une manière d'approcher le mourir qui se détourne de la dimension d'échec médical ou même de démuntion devant ce qui advient. La réflexion éthique de Levinas, qui guidera ce texte, propose de substituer à l'irréversible de la mort le privilège d'une unicité de la personne mourante. D'un même coup, le mourir n'est plus ainsi traité indépendamment de la personne qu'il atteint, et le sens humain peut rappeler que le plus important est encore possible dans chaque instant du soin : accepter la relation humaine équivaut à prendre soin.

L'humain face à l'humain

Si je me demande quelle est ma place, deux possibilités s'offrent donc à moi : me penser par rapport au monde ou me penser par rapport à l'humain. Alors que le rapport au monde, exploré par Heidegger¹⁶⁶, laisse la conscience sans écho, abandonnée, livrée à elle-même, le rapport à l'humain est l'ouvreur d'un sens qui éveille la conscience et extirpe le sujet de l'inquiétude pour sa propre mort. Qu'est-ce qui change dans la pensée, avec la perspective de l'humain ?

Levinas a écrit en 1992 une brève préface pour un livre de Renée Sebag-Lanoë, alors médecin dans un service de gériatrie, intitulé *Soigner le grand âge* (né en 1906, on peut dire que Levinas était alors lui-même dans ses vieux jours). Il évoque ce qui l'a frappé dans cet ouvrage, qui décrit une approche clinique de la gériatrie : « un lien de solidarité familiale et presque d'attachement à des visages, à des gestes, à des jeux et à des musiques – attestant proximité et parenté ».

Puis il poursuit ainsi :

Visage et geste aussi de solidarité morale, comme si, ici, le retour à la santé signifiait, avant tout, la rupture avec la condition abstraite et anonyme de chose quelconque, d'un pur objet, d'un « quelque chose en général ». C'est dans le retour aux autres « tout proches » et, plus généralement, dans la participation aux affaires humaines et jusque dans le souci d'un « cadre humain » où véritablement « on est reçu », que le grand âge retrouve une présence¹⁶⁷.

Il est ici question du grand âge, mais Levinas aurait pu porter le même regard sur tous les soins prodigués lorsque aucun rétablissement n'est plus envisageable. Il s'agit en somme de soigner ou plutôt d'accompagner autrui jusque sur le seuil de son existence. Visage, gestes, jeux, musique, c'est dire comme la présence personnelle déborde le cadre de la maladie. Et comment,

¹⁶⁵ Cette manière propre à Levinas de penser l'éthique dans la relation humaine traverse l'ensemble de son œuvre. On la retrouve dans ses ouvrages majeurs : *Totalité et Infini*, *L'humanisme de l'autre homme* et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

¹⁶⁶ Notamment dans *Sein und Zeit* (*Être et Temps*, dont nous recommandons la traduction d'Emmanuel Martineau, qui n'a pas fait l'objet d'une publication mais se trouve en libre accès sur internet).

¹⁶⁷ Renée Sebag-Lanoë, *Soigner le grand âge*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Epi/Intelligence du Corps », 1992, p. 9-10.

d'une certaine manière, la maladie ne doit pas devenir l'identité du malade, mais seulement un aspect de sa manière d'exister.

Levinas évoque ainsi un retour à la dignité de la personne, qui apparaît comme la seule manière de ne pas laisser souffrir. La souffrance de ces personnes ne s'éteint pas, mais trouve du réconfort dans la proximité humaine ; cette considération pour le sujet en tant qu'il est un sujet l'extirpe de l'écrasement sous le diagnostic. Ce sujet ne se réduit pas au nom d'une pathologie, à l'état de malade ou de patient, mais *quelqu'un est là* !

Quelqu'un est là derrière l'apparence de réduction, que toute la technique finit par opérer, considérant la présence du mourant comme *soma* plutôt que comme *séma*, comme corps plutôt que comme signe¹⁶⁸. Or retrouver la singularité de la présence d'une personne, son visage, sa voix, mais aussi sa douleur entame l'œuvre de réification en imposant le geste comme signe, comme un faire signe au-delà de la pure donnée matérielle. La santé n'est alors plus seulement le bon fonctionnement biologique, mais, lorsqu'il n'est plus possible de guérir, la proximité dans la socialité, où le malade n'est plus réduit à sa chair malade¹⁶⁹. Le « retour à la santé » relève du fait de renouer des liens qui soulèvent la personne au-dessus de sa seule condition de chair, de sa pauvre dimension de mourant.

La maladie et la mort ne pouvant plus être combattues, elles ne constituent plus la limite du soin mais son point de départ. Dans la mesure où la guérison n'est pas visée, la possibilité d'une autre approche persiste : celle qui est fondée par la proximité de la présence d'autrui. Plutôt que de cerner le malade depuis sa maladie, approcher l'autre à partir de l'humanité qu'il porte. Là est opérée la « rupture avec la condition abstraite et anonyme de chose quelconque »¹⁷⁰, dans le dépassement de la faiblesse du corps malade par la personne qui l'habite. Il ne s'agit pas d'ignorer la maladie et la souffrance mais de les resituer en regard de ce *quelqu'un* qui en pâtit. En d'autres termes, le soin, lorsqu'il est apporté à quelqu'un, n'est ni l'éradication de la souffrance, ni une opération de soumission à la technique ; il s'agit du geste qui ravive ou qui maintient la dignité humaine. Un geste qui s'en tient à l'effectivité de la présence de quelqu'un, qui est passible de sa situation, mais qui a aussi une histoire et une inscription actuelle dans l'existence. Un geste qui, d'une certaine manière, exclut toute prévision et toute donnée impersonnelle (qu'on appelle communément « objective ») pour privilégier ce qui a bel et bien lieu à cet instant : *quelqu'un est là*.

Ce « retour aux autres », que Levinas évoque dans l'extrait cité, est un retour à une existence personnelle, une présence humaine qui dépasse celle de la chose, et le plan du seul être. Les conditions d'un environnement humain peuvent retourner la situation du malade, renverser la considération pour son état, depuis ce qui dépasse la maladie¹⁷¹. Le sens de la présence ne se

¹⁶⁸ Le signe, et le faire-signer, se retrouve de manière très éclairante dans l'article de Yasuhiko Murakami publié dans le présent ouvrage.

¹⁶⁹ Pour un autre point de vue sur cette question, je renvoie à l'article de Nadia Péoc'h et Michèle Saint-Jean, en particulier à la catégorie de l'être social qui se situe sous l'intitulé « donner du soin au soin ».

¹⁷⁰ *Idem*.

¹⁷¹ « Ainsi se dégagerait, dans cette crainte pour l'autre homme, une responsabilité illimitée, celle dont on n'est jamais quitte, celle qui ne cesse pas à la dernière extrémité du prochain – malgré la formule impitoyable du médecin “condamnant” un malade – même si la responsabilité ne revient alors qu'à répondre – dans l'impuissant affrontement de la mort d'autrui – “me voici” ». « Diachronie et représentation », Conférence en l'honneur de Paul Ricœur, 1985, in E. Levinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Le Livre de poche, 1993, p. 175.

limite ainsi pas à comprendre la seule souffrance, mais à entendre ce qui dépasse l'enfermement dans cette souffrance : le fait qu'il ne s'agit pas d'une pure souffrance mais que *quelqu'un souffre*.

Il est ainsi question de ce que Levinas appelle la « percée de l'humain dans la barbarie de l'être »¹⁷². L'ouverture à la présence se concentre dans le mode de perception éthique : il s'agit de remarquer qu'une place revient à l'humanité, et que cette place importe, si bien qu'elle donne son sens à l'existence. L'existence intérieure et personnelle rencontre en autrui ce qui lui offre un sens dans sa relation au monde.

Le « cadre humain où véritablement on est reçu » évoqué par Levinas signifie – hormis la qualité du lieu et le professionnalisme des soignants – la véritable réception d'autrui : la liberté de prendre place à partir de sa propre singularité, plutôt que dans un statut déjà posé, et d'une certaine manière déjà rigidifié. Ne pas être soumis mais pouvoir s'exprimer, ne pas supposer mais écouter et entendre la voix et la volonté d'autrui, c'est cela pour Levinas la relation de socialité – où la différence a une place, où elle peut se loger dans l'endroit d'accueil. L'indifférence, ou le lissage des aspérités qui finalement fondent les particularités d'une personne, ou bien la négligence de ce *moindre geste* qui dit qui nous sommes profondément efface la trace de l'humanité. Je n'écris pas cela seulement pour la personne en fin de vie, mais aussi pour son soignant, puisque la dignité ne consiste pas à exposer son intimité à un autre anonyme, ou recouvert du vernis de son rôle, mais bien à partager un moment d'humain à humain.

En fin de compte, ce que Levinas appelle « humanisme » peut s'entendre comme ce lien, du particulier au particulier, qui s'articule avec ce qu'il y a de plus intime sans pour autant le dévoiler. Mais pour Levinas, l'humanisme est issu de l'autre humain, au sens où c'est parce que quelqu'un se risque à être humain devant moi – dans toute l'humilité que cette position appelle – qu'enfin je peux entendre le sens éminent de l'humain. Aussi, il n'y a pas de rapport réciproque – au sens où je ne pourrais pas m'introduire dans l'intimité d'autrui –, mais il y a bien une mutualité qui permet de faire émerger l'humanité entre nous. Ce n'est donc pas un échange ou un troc qui confère l'humanité à celui qui a suffisamment donné de sa personne ; il s'agit d'une manière d'exister ensemble, peut-être pas à l'unisson, mais au moins dans la communauté d'un sens : celui de l'humain, plutôt que celui de la technique ou de l'apparat ontologique.

Que faire ? ou la question du pouvoir

Le problème que pose le mourant est qu'on ne semble plus rien pouvoir pour lui. Il nous laisse sans moyen, comme il l'est lui-même. Alors peut-être que la question : « Qu'est-ce que je peux faire ? » ne peut plus être centrale ; autrement dit, ce n'est plus mon pouvoir qui se trouve au premier plan. D'une autre manière se pose la question « Que dois-je faire ? », c'est-à-dire « Quelle est ma dette envers cet humain ? » Il s'agit alors de se demander comment respecter la dignité humaine.

¹⁷² « Détermination philosophique de l'idée de culture » (colloque de 1983), *ibid.*, p. 194.

La réponse ne paraît pas reposer sur le pouvoir mais sur la présence auprès du mourant – le devoir. Lors d'un entretien de 1981 sur France Culture, voici ce que dit Levinas :

Le visage est à bout portant, comme si une flèche devait l'atteindre. L'expérience du visage est une exposition par excellence c'est-à-dire une exposition à la mort. La responsabilité pour l'autre c'est précisément la responsabilité de la proximité, s'occuper de la mort d'autrui, ne pas le laisser seul à la mort¹⁷³.

La question de la solitude face à sa mort renvoie à celle du sens : en quoi puis-je faire sens en tant qu'humain si personne n'est témoin de ma souffrance ? Ici, l'idée n'est pas seulement de ne pas laisser l'autre seul, mais d'être le secrétaire ou le comptable de sa souffrance ; en d'autres termes, de témoigner de son existence.

Tout comme le discours n'a de sens que si quelqu'un l'écoute, la souffrance ne peut éviter de se transformer en effacement de la singularité que si quelqu'un la reçoit. Ce qui semble si peu, la présence passive, répond pourtant à cet appel d'autrui qui cherche un regard, une oreille, un souffle humain qui transfigure la perte dans laquelle lui-même s'abîme.

Pour Levinas, on entre dans la vie porté dans le monde, plutôt que d'y être jeté comme le soutient Heidegger. Porter l'autre signifie soutenir sa présence en train d'émerger. Mais cela dit aussi en quoi, dès l'inauguration d'une existence nouvelle, la relation à autrui porte : non seulement elle porte la naissance, mais cette relation porte aussi toute la signification que la présence peut et pourra avoir ; la signification humaine de la socialité. Et peut-être que, à l'approche de la mort, permettre à quelqu'un de sortir de la vie porté à nouveau (ou toujours) par la relation à autrui consiste précisément à faire un geste pour la dignité humaine, c'est-à-dire pour le sens humain de l'existence. Parce que cette humanité ne s'ouvre pas à partir de la mortalité, mais à partir de la présence auprès d'autrui, intensément liée à autrui, la détresse du mourant, sa fragilité devrait être le moment de mettre en exergue ce sens, qui ne dépend pas de la mort, mais de l'humain.

Dans un article de 1981, Levinas écrit ceci :

Crainte pour la mort de l'autre homme, même si le sens ultime de cette responsabilité pour la mort d'autrui était responsabilité devant l'inexorable et, à la dernière extrémité, l'obligation de ne pas laisser l'autre homme seul en face de la mort. [...] même si, à la dernière extrémité, le ne-pas-laisser-seul-l'autre-homme ne consiste, dans cette confrontation et cet impuissant effondrement, qu'à répondre « me voici » à la demande qui m'interpelle¹⁷⁴.

« S'occuper de la mort d'autrui » consiste à s'engager dans la défense du fragile, du pauvre, « de la veuve et de l'orphelin » comme l'écrit souvent Levinas. C'est s'occuper de justice au sens de rendre à autrui ce qui lui revient : la considération pour sa différence. Et le devoir d'être au plus près d'autrui jusqu'à « ne pas le laisser seul à la mort » implique de ne pas l'abandonner,

¹⁷³ Entretien radiophonique avec Philippe Némou, « Les chemins de la connaissance » (repris dans l'ouvrage *Éthique et infini*, Le Livre de poche, 1984). Levinas écrit également : « Comme si, avant même que de lui être voué moi-même, j'avais à répondre de cette mort de l'autre, et à ne pas laisser autrui seul à sa solitude mortelle » (dans l'article « De l'un à l'autre – Transcendance et temps », in E. Levinas, *Entre Nous*, op. cit., p. 156).

¹⁷⁴ Emmanuel Levinas, « La Conscience non intentionnelle », in Catherine Chalier et Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas*, Paris, L'Herne, 1991, p. 118.

jusqu'au bout de sa vie. C'est-à-dire que l'éthique m'engage à ne jamais fermer les yeux sur la souffrance d'autrui, à ne jamais oublier qu'il est quelqu'un.

Au seuil de la mort d'autrui, il ne s'agit pas de le retenir, mais de répondre encore et, jusqu'à l'extrême entrelacement du possible et de l'impossible, de répondre à sa présence. Répondre est une obligation à reconnaître l'autre et, par là, à devenir le témoin de sa présence. En supportant le face-à-face avec autrui malgré la mort qui vient, je continue à entretenir ce lien personnel dans lequel la souffrance de l'autre est reconnue, mais aussi, à travers cela, sa qualité de personne. « Ne pas le laisser seul à la mort », c'est jusqu'au bout de sa vie maintenir mon regard qui le reconnaît en tant que quelqu'un.

Ce devoir éthique imposé par la souffrance de l'autre relève d'une vocation¹⁷⁵. La vocation n'est pas un passage par un lieu commun, par quelque chose d'entendu et de propre à tous ceux qui œuvrent au soin. À l'inverse, la vocation est l'engagement personnel qui rend exceptionnelle la présence de chacun. Et, probablement, c'est la vocation qui se retrouve comme un fil conducteur de la pratique éthique. Elle intervient comme un appel : tout à coup je sais ce que je *dois* faire, je sais que c'est là qu'est ma place – voire que c'est là que mon existence aura du sens. Ce n'est donc pas sur une réflexion ou une stratégie que cet appel se joue, mais celui-ci advient dans un sentir, ou un se-sentir-soi-même.

Dans le projet d'existence du soignant, il y a donc déjà les prémisses de ce qui adviendra dans le soin effectif, comme si la relation à l'autre humain ne pouvait ouvrir un sens personnel (c'est-à-dire dans lequel mon intimité s'exprime) que sur la base d'une couleur particulière, celle du soin.

Sentir que c'est là que j'aurai ma place, c'est sentir (plus que penser) que mon existence touchera à son déploiement dans l'investissement d'un terrain qui touche à ma propre sensibilité. Donc, c'est faire le choix d'aller « où mon cœur me guide », c'est-à-dire où je sens que ma particularité m'entraîne. Il s'agit bien déjà d'exister dans une dimension personnelle en faisant ce pour quoi je me sens fait ou faite. Agir dans le respect de ce que je suis, voilà ce que signifie trouver *ma* place dans le monde.

L'éthique lévinassienne fait advenir le sujet dans son rôle unique et irremplaçable en lui donnant une situation singulière : autrui s'adresse à moi en m'accusant d'ignorer sa différence (par rapport à moi) et ainsi de dégrader sa présence. Dégrader l'altérité d'autrui consiste ici à ignorer qu'il est différent de moi, d'une différence radicale qui ne permet pas que je me l'approprie ou que je le connaisse. Cette altérité ne peut se soumettre au dévoilement.

Dégrader la différence d'autrui peut se comprendre à travers des formulations telles que « je te connais » ou « je sais ce que tu vas dire ». Or l'exigence que m'adresse autrui est précisément de cesser d'ignorer sa différence et donc de le reconnaître en tant qu'autrui. L'exigence éthique

¹⁷⁵ Faire appel à la notion de vocation peut ici sembler provocateur, dans la mesure où, comme de nombreux soignants me l'ont fait remarquer, ce terme est porteur d'une forte connotation (d'une part connotation religieuse et d'autre part la possible impression d'une réduction du travail infirmier). La dite vocation aurait même constitué un critère de rejet à l'oral du concours d'infirmier, selon ce qui m'a été rapporté par d'anciens examinateurs. Ce terme aurait pu être remplacé par celui de convocation, cependant il s'agit dans cet article de souligner une acception étymologique, celle d'être appelé (par une voix, *voce*), comme être appelé à comparaître devant l'autre à partir du fondement de son intimité. On retrouve l'idée de vocation dans l'œuvre d'E. Levinas, où elle est plus largement abordée comme élection.

repose donc sur la question de la situation de l'autre (situé dans un ailleurs radical et inatteignable).

Mais je ne peux reconnaître une situation de différence à l'autre, autrement dit une distinction, *que* dans la mesure où je me suis moi-même situé. En effet, secourir autrui en lui reconnaissant une présence personnelle au monde pose une condition : celle de se présenter soi-même sous un jour personnel, et plus seulement professionnel, ou parental, ou amical par exemple.

Se présenter, au sens du « me voici » de Levinas, consiste à s'exposer devant l'autre de manière à être présent pour lui. C'est ne pas se cantonner à un rôle attendu, prévisible, mais être librement présent pour partager le moment intime de l'existence ensemble. Et la puissance de ce « me voici » repose, pour Levinas, sur la double conséquence de son mouvement : en m'obligeant à me distinguer, moi unique et irremplaçable face à l'appel de l'autre, je distingue aussi la situation de l'autre venu d'ailleurs. Ainsi, en formulant ma réponse à l'appel de l'autre, le monde est reconfiguré à partir de lui, auquel je réponds et devant lequel ma présence prend sens (le sens de la réponse implique la fin de l'ignorance de sa présence à lui).

La vocation à soigner n'est pas à proprement parler un choix, mais ce que Leopold Szondi¹⁷⁶ aurait appelé un destin. En sorte que je suis destiné à ceci plutôt que cela ; pas comme dans la tragédie grecque parce que je suis investi dans une trajectoire sociale, mais plutôt parce que ma constitution personnelle correspond à un milieu, comme les pièces d'un puzzle qui ne vont pas ensemble par choix mais parce que c'est comme ça.

C'est une manière de dire que la vocation ne se justifie pas raisonnablement, mais qu'elle est l'entente d'un appel à agir qui nous correspond personnellement. Mon voisin n'entendra pas ce que j'entends, mais je serai conduit à faire des sacrifices en faveur de ma vocation, ou à me résigner à la laisser de côté et ne plus exister en tant que moi-même, depuis ma différence. Cet appel, pour ceux qui l'entendent, change tout, et devient un critère de décision, de prise de risque, et parfois de satisfaction.

Destin de la vocation

Que se passe-t-il ensuite ? Une fois la vocation entendue, la parole inaugurale « me voici » prononcée et mon existence intime exprimée dans son propre élan vers autrui, il s'agit d'entrer dans une institution. Et voilà le moment où la vocation n'est plus seule maîtresse de la place du soignant. En effet, l'institution impose des protocoles, qu'il s'agisse de la prise en charge ou du respect de la personne ; elle fournit des règles qui sont pour tous les mêmes. Le problème de ce « pour tous les mêmes règles », c'est qu'il ignore les différences. L'équité consiste dans une ignorance délibérée des particularités de chacun. Elle n'entend pas ce que Levinas appelle l'éthique.

En effet, chez Levinas, l'éthique consiste dans une obligation – la loi ou le commandement – que je reçois directement de l'autre humain. La relation que j'entretiens avec l'autre humain

¹⁷⁶ Sur la théorie de L. Szondi voir le livre de J. Schotte, *Szondi avec Freud. Sur la voie d'une psychiatrie pulsionnelle*, Bruxelles, Éditions De Boeck-Université, 1990.

m'enseigne le sens ou la valeur de l'humanité elle-même. L'éthique est donc l'obligation au respect d'autrui, en tant qu'ouvreur de l'éthique. Obligation à la considération pour sa situation particulière, qui émane pour Levinas de l'interdit du meurtre. Cet interdit est pour lui ce qui impose de passer par le langage, et ce qui fait de l'homme un vivant différent des autres. L'interdit du meurtre n'est pas une image ; pour Levinas, je suis bel et bien en train de tuer un humain lorsque je l'ignore. Si je néglige sa présence humaine, alors je dégrade son existence (donc pas la vie, mais l'existence, c'est-à-dire ce qui rend l'humain humain, l'humanité en l'homme). Donc, toutes les fois où j'ignore qu'autrui est humain, qu'il est différent et qu'il existe dans une dimension éthique, je porte atteinte à sa dignité – ce qui est pour Levinas une forme du meurtre.

Mais le grand problème de l'éthique est que nous ne vivons pas dans une relation duelle – avec un autre humain –, mais que nous vivons dans une communauté d'humains. Que se passe-t-il donc ? Au moment même où j'entends mon obligation à prendre soin d'un autre en particulier, de mon enfant, de mon parent par exemple, je consacre mon attention à un seul autrui, tandis qu'il y a d'autres autrui qui eux aussi devraient recevoir mon attention. Que puis-je faire pour ne pas accorder le privilège à un seul, en négligeant et en dégradant tous les autres ?

En posant cette question, dérivée de l'obligation de ne pas tuer, Levinas invite à penser l'institution comme le prolongement de l'appel éthique. Ainsi, pour donner les moyens à la communauté humaine d'appliquer le commandement éthique à tous, pour faire en sorte qu'il n'y ait pas de laissé pour compte, il faut que la communauté se dote d'une institution. Il faut donc l'institution pour que la loi éthique devienne l'affaire non plus d'un « toi et moi » mais d'un « nous ». La loi éthique, transmise directement de l'un à l'autre, on peut la comprendre comme l'enseignement oral que l'on reçoit naturellement de sa famille. Et l'institutionnalisation de l'éthique peut se comprendre comme le passage d'une telle loi orale à la loi écrite ; c'est-à-dire le moment où, concrètement, la loi entendue dans le cas de relations particulières est rédigée et formalisée comme une règle pour tous.

La grande difficulté du procédé d'institutionnalisation repose sur le passage du « pour un seul » à « pour tous », dès lors que la règle permet d'appliquer une équité. Car, dans le passage du particulier à l'universel, quelque chose se perd. L'équité n'est pas l'éthique. L'éthique que j'ai reçue de l'autre homme n'est plus l'éthique, mais elle devient la règle institutionnelle. Or, ce changement est loin d'être un détail puisqu'il oblige les relations humaines à être réglées par une instance inhumaine, dans la mesure où elle n'a ni visage ni présence personnelle.

Si cette instance devait régler tous les rapports entre le soignant et le soigné, alors l'avantage serait d'imposer l'équité et le désavantage d'imposer l'équité. De la sorte, le règlement prévisionnel de tous les cas de figure qui pourront être rencontrés dans la relation soignant-soigné ferait l'économie de l'humain. Le texte qui formule la règle est bien tangible et l'éthique en est évacuée (puisque l'éthique prend en compte les particularités alors que le texte vise à les ignorer).

L'intervention de l'institution protège probablement chacun, car *chacun* est maintenant compris avec des droits et des devoirs. Néanmoins, ces droits et ces devoirs établis en règle institutionnelle, c'est-à-dire dans la distance d'une médiation impersonnelle, s'ils prennent trop d'ampleur, risquent de mettre en péril la qualité du soin en oubliant la question éthique

authentique qui demeure : suis-je en train d'agir en direction de *quelqu'un* ou de *quelque chose* ? Cet engagement à agir pour quelqu'un ne peut pas, lui, être réglé par l'institution ; le personnel ne peut pas venir de l'impersonnel. Le sans-visage ne peut pas produire de l'éthique¹⁷⁷. Autrement dit, la vocation ne peut pas être suscitée ailleurs que dans le rapport personnel à l'autre humain.

La grande difficulté est donc la conciliation de l'équité et de l'éthique, de l'institution avec l'être humain, et l'attente impossible vis-à-vis de la règle et de l'institution. En effet, par l'analyse à partir des concepts lévinassiens, il apparaît que l'institution n'est simplement pas capable à proprement parler de régler l'éthique, car il s'agit là de deux sphères bien distinctes dans lesquelles l'humain opère par un invariable va-et-vient : de l'intérêt commun à la valeur singulière dont cet humain est porteur à mes yeux. La différence de nature entre la sphère institutionnelle et la dimension éthique ne permet pas d'envisager que l'éthique soit posée par l'institution. L'éthique est précisément ce qui ne peut être posé que par un humain, capable d'endosser la responsabilité de son choix. L'institution ne peut produire que la généralisation d'un choix unique et exceptionnel.

Pour prendre un autre exemple de la limite de l'institution : les lois étatiques imposent des dispositions qui punissent des agissements délictueux. Mais est-ce que ces lois-là empêchent que le délit ne soit commis ? Pour expliquer Levinas, j'ai l'habitude de demander : si mon voisin a quelque chose que je veux, qu'est-ce qui m'empêche de le tuer pour le lui prendre ? Est-ce la loi étatique ? La loi étatique s'interpose-t-elle au moment du crime pour défendre les citoyens ? Non. Car elle ne le peut pas. Et si elle ne le peut pas, c'est parce qu'elle ne porte pas l'éthique. Ce qui m'empêche de tuer mon voisin, en revanche, c'est qu'il soit humain, qu'il me regarde et qu'il me parle, et que je vois en lui l'expression de ce qui mérite le respect. C'est la seule barrière, aussi fragile soit-elle, qui peut tenir la violence éloignée. Autrement dit, ce qui s'interpose entre mon voisin et moi, et qui m'interdit de le tuer, c'est cela l'éthique, et pas l'institution.

S'en référer seulement à la règle approuvée par l'institution pour savoir ce qu'il faut faire consiste d'une certaine manière à se déshumaniser soi-même, à mettre de côté l'implication personnelle qui imposerait de supporter une responsabilité. Donner toute la responsabilité à une institution revient à négliger le sens même de la responsabilité qui est mon devoir vis-à-vis de l'autre homme. L'institution ne peut au mieux que se souvenir de sa dette envers l'éthique, en tant qu'origine, et pour cela maintenir en son sein même une marge indéterminée par les textes, qui renvoie à la conscience de chacun, et oblige à se sentir responsable de ses choix. Le lien humain, le respect de la dignité, l'écoute de l'autre dans les cas critiques ne peuvent pas être attendus du côté de l'institution, mais seulement se transmettre dans le rapport humain. Les soignants qui tendent à s'ouvrir à l'éthique au lieu de se tourner vers le texte pourraient chercher dans les liens au sein d'une équipe, comme dans une famille, des liens qui enseignent la valeur

¹⁷⁷ Il n'est pas question ici du visage plastique. Par exemple, quelqu'un qui se trouve défiguré ne continue pas moins à avoir un visage au sens lévinassien, c'est-à-dire faire entendre dans sa présence qu'il existe à la manière humaine. Le visage constitue chez E. Levinas une ouverture vers l'humain, qui est plus que ce qui a lieu dans l'être (on pourrait dire plus que ce qui a lieu d'être).

de l'humain, puisque la seule manière de recevoir l'éthique, et de la prendre pour repère, c'est qu'elle me soit enseignée du visage d'un autre homme¹⁷⁸.

Conclusion

La question que pose le fait de rester auprès de l'autre émerge dans le moment de la fin de vie, mais elle peut également concerner toutes les confrontations avec l'incurable. Qu'il s'agisse de l'affection organique ou de la pathologie psychique, la responsabilité pour l'autre interdit de l'exclure des soins, tout en conduisant à se demander : « Que faire ? » Renée Sebag-Lanoë, dès son introduction, rapporte cette question si souvent entendue dans son entourage : « Mais qu'est-ce que tu peux bien faire avec tous ces petits vieux ? »¹⁷⁹ L'éthique n'est pas autre chose qu'une *praxis*, un faire, à commencer par son expression qui n'est jamais théorique mais profondément pathique¹⁸⁰. Accueillir l'autre en tant qu'autre ce n'est jamais que faire l'expérience de sa présence. Parce que je sens autrui, dans sa présence, je me pose la question de son existence et je m'inquiète de sa mort (ou, comme dit Levinas, sa mort « me regarde »¹⁸¹). Et l'éthique n'a pas d'autre voie d'accomplissement que pratique. Elle commence avec le sentiment qu'autrui est là, et je dois être là pour lui. La responsabilité, avant d'être un mot, se déploie dans l'instant de la relation humaine ; cette socialité constitue le seul acte s'actuant de l'humanité. Le geste éthique ne se fait pas en direction de la mort, de l'irréversible, mais bien vers l'espoir que constitue l'humanité de l'homme. Or, si ce geste du pour-l'autre s'arrête, si je le laisse s'éteindre, je me déshumanise moi-même.

Cependant, que le devoir de répondre à l'appel à soigner l'autre, qui s'ouvre en moi comme vocation, m'entraîne à agir, il apparaît que la fondation d'institutions est un prolongement de cet acte. Ainsi, l'éthique n'est pas en contradiction avec l'institution ; à l'inverse, elle en constitue l'origine : aucune idée de généralisation du soin, de l'enseignement, de la justice ne serait née sans trouver son origine dans la préoccupation pour autrui. De l'exception d'un autrui naît bel et bien l'universalisation, comme si cette étendue du *pour tous* était déjà contenue dans le *pour un seul* : au lieu d'interrompre l'éthique, l'institution perpétue le procès entamé dans l'intimité. La limite de ce passage ne tient donc pas à une contradiction de l'agir en vue de l'autre, que ce soit un autre ou tous les autres, mais plutôt dans la possibilité de l'oubli de cette origine.

Pour le dire autrement, l'origine de l'institution tient dans cette scène commune du devoir de venir en aide à *quelqu'un*, quel qu'il soit. Et ce *quelqu'un* m'enseigne la valeur de sa cause, la cause de l'humain. Pour la défendre et pour œuvrer à sa reconnaissance, j'agis et je contribue

¹⁷⁸ On peut ici renvoyer à l'article de Christophe Pacific présent dans cet ouvrage, particulièrement sur son analyse de la bientraitance.

¹⁷⁹ Renée Sebag-Lanoë, *Soigner le grand âge*, *op. cit.*, p. 11.

¹⁸⁰ Pathique est un terme issu de les philosophies de Erwin Straus et de Viktor Von Weisäcker, repris par Henri Maldiney (notamment dans *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Editions Jérôme Million, 2007, et *Regard Parole Espace*, Editions du Cerf, 2012). Il désigne le mouvement du contact originaire avec l'autre permis par la présence. La dimension pathique s'exprime « en quelqu'un qui se trouve en relation avec un autre » (V. von Weisäcker, *Des Gestaltkreis*, 1967).

¹⁸¹ Entretien avec France Guwy pour la télévision néerlandaise, retranscrit dans la revue *Cité* n°25 sous le titre « L'asymétrie du visage » (PUF, 2006).

publiquement à faire entendre la valeur fondamentale de cette cause – l'idée d'institution est née. Maintenant, si, dans mon acte au sein de la société, j'oubliais son pourquoi, qu'advierait-il ? Si l'institutionnalisation du soin, de l'éducation, de la justice oublie qu'elle est issue du devoir de servir la cause humaine, qu'advierait-il ? Elle risquerait de se prendre elle-même pour but et de s'agréger les humains comme autant de parties réunies par elle. Elle risquerait de se découvrir elle-même comme le sens de la société humaine, un sens dominant l'humain et le guidant vers un horizon non humain.

Le recommencement constant, dans l'intimité, à chaque fois exceptionnelle, de la scène inaugurale primitive dans laquelle se noue la vocation éthique nous apporte, en plus du devoir de répondre, celui de rester vigile et de veiller à tenir vif le sens de nos institutions afin qu'elles ne dérivent pas.