

## LA VULNERABILITE ESSENTIELLE DE L'HUMAIN

Martine LEIBOVICI<sup>1</sup>

Le livre de Jay Bernstein est exceptionnel par sa générosité, son engagement, la patience de son argumentation, et, osons ce terme, son humanisme, un humanisme qui prend aussi en charge d'importantes avancées du féminisme. Je suis infiniment reconnaissante à Géraldine Muhlmann de m'avoir donné l'occasion de le lire et d'y réagir. Souhaitons d'emblée qu'il puisse rapidement être traduit en français.

J. Bernstein ne nous propose rien de moins qu'une révolution copernicienne en matière de philosophie morale, projet « immodeste », *immodest*, comme il le qualifie dans la présentation qu'il nous a faite de son livre, mot peu employé en français qui laisse entendre la modestie tout en la niant. L'immodestie de J. Bernstein est encore modeste, si par modestie on entend une retenue dans l'affichage que l'on fait de soi-même. J. Bernstein ne se présente jamais comme le nouveau Don Quichotte de la philosophie morale, ou plus exactement de la morale politique. Cette absence d'arrogance n'enlève rien à l'ambition de sa démarche. L'important est ce qu'il veut donner à penser, ce qu'il considère comme étant nouveau et passe nécessairement par la critique d'autres façons courantes de penser dans ce domaine. Ainsi, *Torture and dignity* interroge le présupposé central de la philosophie morale : son orientation vers l'agent. Il se veut en prise avec la modernité d'un monde sécularisé qui ne peut plus (et ne veut plus) se fonder sur des bases théologiques. Soucieux, lui aussi, de couper la question morale de toute assise théologique, Kant en avait cherché le fondement à partir des élaborations de la raison pratique. Mais la forme dans laquelle cette dernière s'explique - Tu dois/tu ne dois pas - ne fait que prolonger en la sécularisant la conception de la loi divine, du commandement. J. Bernstein montre en effet qu'une morale orientée par la question Que dois-je faire ? maintient la conception théologique du mal comme transgression, selon laquelle une action ne doit pas être faite parce qu'elle transgresse un interdit ou une norme.

---

<sup>1</sup> LCSP, Université Paris Diderot-Paris 7

On peut alors présenter la démarche de J. Bernstein comme un effort pour aller au bout de la sécularisation, c'est-à-dire pour ne penser la morale que dans le cadre des relations entre les êtres humains. D'après lui, une action n'est pas mauvaise parce qu'elle transgresse un interdit, mais parce qu'elle fait du mal à quelqu'un. Le mal, ce qui ne devrait pas être, n'est pas *evil* mais *harm*. C'est en premier lieu la victime qui le sait, d'un savoir qui n'est pas intellectuel, mais subi, éprouvé, localisé dans un corps vivant. Le mal n'est pas la transgression de principes universels, mais une blessure faite à « la chair, aux os, au sens intime de la personne », une personne à la fois âme et corps, dont l'inviolabilité actualise la dignité. Mais si faire du mal c'est faire du mal à un ou une autre, la morale, impliquant une dimension incontournable non pas tant de « devoir-être » que de « ne pas devoir être », ne commence vraiment qu'à partir du moment où nous prenons conscience que ce qui est fait à l'autre non seulement pourrait nous arriver mais *ne devrait pas* nous arriver : « *la morale est, au sens minimal et peut-être n'est-ce que cela, notre conscience (des) violations et (des) blessures (faites à l'autre) comme ce qui ne devrait pas avoir lieu, et surtout comme ce qui ne devrait pas m'arriver à moi*<sup>2</sup> ». La sécularisation morale proposée par J. Bernstein conserve le cadre de la règle d'or : ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse. La transposition de moi à l'autre n'est toutefois possible que parce que nous partageons une condition commune de sujets non pas rationnels mais vulnérables, qui engage, d'une part, notre condition corporelle – le corps que je suis (mon corps involontaire) et le corps que j'ai (vecteur de mon autonomie) – et, d'autre part, le caractère fondamentalement relationnel de notre moi.

La construction – et même la reconstruction – par J. Bernstein de la dignité morale de la personne, qui s'appuie sur une très complexe traduction de « *la pensée de Kant selon laquelle les personnes sont des fins en elles-mêmes*<sup>3</sup> » dans le langage hégélien de la reconnaissance lui-même réarticulé à une prise en compte des dimensions affectives d'amour et de confiance, fait l'objet de la seconde partie du livre. Mes commentaires seront surtout adossés à la première partie, intitulée « Histoire, phénoménologie et analyse morale ». Je les prolongerai en établissant certaines proximités entre la réflexion de J. Bernstein et des références plus « continentales » comme celles de la philosophe Simone Weil et de la psychanalyste Monique Schneider.

---

<sup>2</sup> J. BERNSTEIN, *Torture and dignity*, The University of Chicago Press, 2015, p. 2.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 221.

### **Le refus de la torture : un tournant dans la sensibilité moderne**

Un corps vulnérable est un corps d'abord sensible, vivant : « *la vie humaine est une forme de vie animale*<sup>4</sup> », mais c'est une vie d'emblée socialisée, dont la sensibilité est sujette à l'historicité, sans que, à la différence de Foucault, l'historicisation soit invoquée par J. Bernstein pour nous déprendre de nous-mêmes : il veut plutôt nous faire comprendre ce qui nous a fait tels que nous sentons. Il y a bien eu deux tournants majeurs dans la sensibilité moderne, eux-mêmes formalisés dans deux élaborations juridiques marquantes : le premier tournant, dont témoigne l'œuvre de Beccaria au XVIII<sup>e</sup> siècle, est « *l'état de droit (qui) devait être interprété comme l'opposé de la loi souveraine de la torture*<sup>5</sup> », indiquant une « *nouvelle conception du soi corporel (...) dont les chagrins et les souffrances ne sont qu'à lui*<sup>6</sup> ». D'après J. Bernstein, le refus de la torture est fondateur de la modernité morale et politique et l'émergence de l'état de droit au XVIII<sup>e</sup> siècle, en tant que négation déterminée de la torture souveraine est, du point de vue de l'explicitation des droits humains, l'analogue de la négation déterminée des pratiques nazies qui a conduit à l'introduction de la notion de dignité humaine dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, second tournant essentiel dans l'histoire de la sensibilité moderne.

Notre refus de la torture ne part pas d'un raisonnement fait à partir de principes, mais de la conscience diffuse que nous avons d'une proximité avec ce qui arrive à l'autre et qui provoque en nous la certitude que ce qu'on lui fait est mal, que nous le commettons nous-mêmes ou qu'il soit commis par d'autres. Mais que recouvre le mot mal ? Il ne s'agit pas d'un concept (auquel serait opposé un concept tout aussi abstrait du bien), mais le nom donné à une expérience dévastatrice pour celui ou celle qui l'a subie et qui demande une phénoménologie non de l'acteur moral mais de ce que souffre une victime. Nous n'avons pas nécessairement subi nous-mêmes cette dévastation. C'est la raison pour laquelle les textes sont si précieux, lorsque celui ou celle qui s'est trouvé dans cette situation a pu raconter, à la première personne, ce qui lui est arrivé. Ces récits ne sont pas

---

<sup>4</sup> J. BERNSTEIN, *op. cit.*, p. 179.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 9.

seulement des témoignages dont l'historien ou le savant seraient seuls capables d'en décrypter le sens, ils élaborent une véritable phénoménologie effectuée à même l'art d'écrire de l'auteur, apte à mettre au jour les structures universelles de la vulnérabilité humaine, de notre commune humaine vulnérabilité. La révolution copernicienne en matière de morale consiste alors à abandonner une conception de la morale en troisième personne « qui se préoccupe de ce que les agents doivent faire » pour une conception en première personne qui « *commence par rendre compte de comment les êtres humains souffrent, pour passer à ce qu'ils ne doivent pas souffrir et à la raison pour laquelle nous pensons qu'ils ne doivent pas souffrir "comme ça"*<sup>7</sup> ».

### **La gravité du viol équivalente à celle de la torture**

J. Bernstein accorde une importance particulière à un passage tiré du livre bouleversant de Jean Améry, *Par delà le crime et le châtement* :

*« L'autre, contre qui je suis physiquement dans le monde et avec qui je puis être aussi longtemps qu'il ne transgresse pas la frontière qu'est la surface de ma peau, m'impose, en me frappant sa propre corporalité. Il porte la main sur moi et ce faisant il m'anéantit. C'est comme un viol, un acte sexuel commis sans le consentement de l'un des deux partenaires<sup>8</sup> »*

Cette analogie est fondamentale pour J. Bernstein, mais il va la poursuivre et même la dépasser afin d'accorder au viol la même gravité que la torture. C'est le récit de Susan Brison<sup>9</sup>, lui aussi à la première personne, qui lui permet de dégager la parenté de structure entre le viol et la torture : quelqu'un non seulement blesse volontairement quelqu'un d'autre, mais par la durée et les « raffinements » de son agression, envahit, dévaste son corps, c'est-à-dire sa personne elle-même.

L'un des grands apports du livre de J. Bernstein est sa notion de dévastation qui, non seulement cause d'indicibles souffrances, mais défait la personne, investit son corps c'est-

<sup>7</sup> J. BERNSTEIN, *op. cit.*, p. 122.

<sup>8</sup> J. AMÉRY, *Par delà le crime et le châtement*, trad. F. Wuilmart, Paris, Actes Sud, 1994, p. 61. Cité par J. BERNSTEIN, *op. cit.*, p. 113.

<sup>9</sup> S. BRISON, *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*, Princeton University Press, 2002

à-dire sa personne en entier, s'en empare en lui faisant réaliser qu'il n'est plus le sien, la laissant torturée ou violée pour toujours. En mettant sur le même plan la gravité de la torture et celle du viol, J. Bernstein ne se contente pas de faire du viol une figure analogique permettant de décrire l'horreur de la torture, le viol *est* lui-même une torture, une violation de l'intégrité de la personne, intimement liée à sa dignité qui suppose la prise en compte de son caractère incarné (*embodied*). On dira que la torture est faite par des agents d'un Etat alors que le viol est le fait d'individus privés. Contre cet argument on peut rappeler la fréquence immémoriale des actes de viol commis pendant les guerres ou les occupations militaires<sup>10</sup> ou à l'inverse les pratiques de torture faites par certains « gangs de barbares<sup>11</sup> ». Et le geste d'élever, si l'on peut dire, le viol à la hauteur de la torture a des conséquences considérables sur la conception même que l'on en avait jusque-là, que les mouvements féministes ont puissamment contribué à déconstruire.

Tout d'abord le viol est bien une blessure faite à une femme et non à son père, à son mari ou à ses frères. Ensuite, le viol n'est pas un rapport sexuel : il s'appuie certes sur la différence des sexes, la spécificité anatomique du corps féminin (son caractère pénétrable par un organe masculin en érection<sup>12</sup>), mais J. Bernstein écrit que « le viol est dégradation, *c'est une agression faites à l'être sexuel d'une femme, mais c'est bien pour cela que, du point de vue de la victime, il ne s'agit pas essentiellement d'un acte sexuel – même si ça l'est dans le fantasme du violeur* ». Le viol est la « destitution morale extrême » d'une femme<sup>13</sup>. Comme l'écrit Andrea Dworkin, la pratique du viol révèle que « *la femme est supposée avoir une moindre intimité, une moindre intégrité corporelle, un moindre sens d'elle-même, puisque son corps peut être occupé physiquement et être dominé au cours de cette occupation (...) cette moindre intimité, cette moindre intégrité, ce soi amoindri, établissent sa signification inférieure*<sup>14</sup> ». D'une manière générale, le corps, qu'il soit féminin ou masculin, n'est jamais uniquement volontaire, il est aussi involontaire (la respiration, la perception, les réflexes, les fonctions du corps etc.). Mieux, dans de très

---

<sup>10</sup> entre autres, les viols organisés par les forces serbes en Bosnie, ou plus récemment ceux commis par Boko Haram au Nigeria ou par Daech en Irak...

<sup>11</sup> nom des assassins d'Ilan Halimi en 2006.

<sup>12</sup> qui ne suffit cependant pas car pour violer une femme, l'agresseur utilise sa force, met en jeu son corps entier, ses mains pour frapper, bâillonner, ses jambes pour peser et immobiliser, etc.

<sup>13</sup> *Torture and dignity, op.cit.*, p. 153-154, les italiques sont dans le texte. On se situe bien ici du point de vue de la victime.

<sup>14</sup> A. DWORKIN, *Intercourse*, New-York, Basic Books, 1987. Cité par J. Bernstein, *op.cit.*, p. 154.

belles pages, J. Bernstein indique comment faire l'amour est en quelque sorte, pour les hommes et les femmes, un abandon de soi à son corps involontaire. C'est précisément pour cela que l'« *on peut avoir l'impression qu'au moment où la victime d'un viol se soumet à la violation de son corps elle fait ce qu'elle ferait si l'acte sexuel était voulu* ». Mais, poursuit-il, « *l'acte ne devient pas subitement sexuel quand par peur d'être battue la victime arrête de résister physiquement* <sup>15</sup> ». Non seulement le viol fait fi du consentement (quand une femme dit non c'est non), mais plus profondément, il pervertit l'abandon au-delà du consentement sans lequel ce qui est fait n'a rien à voir avec un quelconque « faire l'amour ».

Affirmer que le viol est une torture n'est cependant pas le subsumer sous une catégorie générale, c'est en différencier une modalité spécifique, adossée à l'anatomie féminine. L'expérience proprement féminine du corps comprend des formes d'involontaire que les corps masculins – jusqu'à nouvel ordre – ne peuvent pas connaître : la menstruation, la grossesse, l'allaitement<sup>16</sup>. Cette expérience est cependant toujours – déjà médiée par la structure patriarcale comme prise de contrôle par les hommes de ce qui relève de l'involontaire dans l'expérience corporelle des femmes. Ainsi les femmes ont été historiquement et culturellement identifiées à ces processus alors même que les capacités du corps volontaire, l'autonomie de ce corps, la liberté de circuler, leur étaient déniées : « *toute la dimension involontaire du corps est projetée sur les femmes, alors que culturellement les hommes monopolisent le jeu entier des droits et de la compréhension de soi qui composent le caractère involontaire du corps* <sup>17</sup> ». Dépassant la stérile opposition entre différencialisme et universalisme, J. Bernstein reconnaît à la fois la spécificité des corps et de l'expérience des femmes, mais aussi la façon dont le patriarcat s'en empare, tout en rappelant à juste titre que « *ces processus involontaires propres aux corps féminins exemplarisent le fait ontologique que, même potentiellement, le corps humain n'est pas une chose que nous pouvons entièrement contrôler, qu'il ne relève pas entièrement de la volonté et de la raison* <sup>18</sup> ». La différence anatomique des sexes ne suffit pas à établir la possibilité du viol d'un corps humain. En ce sens un homme peut aussi

---

<sup>15</sup> *Torture and dignity, op.cit.*, p. 328

<sup>16</sup> dont il faut immédiatement préciser qu'une femme peut parfaitement refuser de s'engager dans ce type d'involontaire...

<sup>17</sup> *Torture and dignity, op.cit.*, p. 328.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 159. Les italiques sont dans le texte.

être violé, alors qu'une femme peut aussi être tortionnaire. Et le récit d'une femme violée peut résonner chez un homme comme « ce qui ne devrait pas lui être fait » à lui.

J'ajouterai cependant une différence entre le viol et la torture. S'ils peuvent être rapprochés c'est parce que la dévastation ne s'arrête pas à la fin de la torture : être violé ou torturé c'est le rester pour la vie, le corps-psyché reste marqué de façon indélébile par la blessure morale qui lui a été infligée, et cette blessure abîme les relations que la personne entretient avec son entourage. Tous les témoignages de viol ou de torture l'indiquent. Le viol d'une femme peut cependant être suivi d'une conséquence spécifique : tomber enceinte. La dévastation s'incarne dans le déclenchement d'un processus involontaire au plus intime du corps de la femme et l'enfant qui naîtrait lui sera un rappel permanent de l'emprise violente que son être entier a subi. Si, comme la torture, le viol atteint les relations de la femme avec ses proches, il abîme aussi sa relation avec « le fruit de ses entrailles ». Mais aussi, que peut représenter pour un enfant, cet autre inconnu issu d'une proximité intime de soi avec un autre en soi, de devoir son existence à la dévastation criminelle du corps qui lui a donné naissance ? Au-delà du corps abusé d'une femme, le viol s'inscrit au-delà de sa propre vie, dans sa descendance.

### **Vulnérabilité, confiance et ambivalence de la proximité**

La possibilité même de la dévastation suppose une vulnérabilité essentielle de l'humain qui ne pose un problème moral qu'à partir du moment où elle engage sa relation à autrui. J. Bernstein enracine cette vulnérabilité dans l'état de détresse originel (*helpless*) de l'*infans* dépendant de l'aide d'autrui, c'est-à-dire d'une proximité bienfaisante sans laquelle le petit humain ne survivrait pas. Sa posture originelle à l'égard de ce prochain est la confiance, l'abandon préréflexif au soin venu d'autrui. Celui ou celle qui assume cette fonction dans la proximité participe à l'avènement de la dignité et de l'intégrité de la personne. Mais la proximité est ambivalente : les autres sont suffisamment proches pour pouvoir nous faire du mal. Et c'est cette proximité que le tortionnaire ou le violeur exploitent pour la retourner en invasion, en maîtrise absolue d'un corps, brisant à tout jamais ou durablement cette confiance issue de l'enfance et qui « *précède la raison pratique comme sa condition de possibilité (...) la confiance implique la présomption de*

la bonne volonté de l'autre à l'égard de soi<sup>19</sup> ». Simone Weil écrit exactement la même chose : « Il y a depuis la petite enfance jusqu'à la tombe, au fond du cœur de tout être humain, quelque chose qui, malgré toute l'expérience des crimes commis, soufferts et observés s'attend invinciblement à ce qu'on lui fasse du bien et non du mal ». Pour elle comme pour J. Bernstein le mal est *harm* et non *evil* et cette orientation de la morale sur celui ou celle qui souffre est celle du christianisme : « toutes les fois, [enchaîne S. Weil], que surgit au fond d'un cœur humain la plainte enfantine que le Christ lui-même », réactivant pourrait-on dire la plainte de Job, « n'a pu retenir : "Pourquoi me fait-on du mal", il y a certainement injustice<sup>20</sup> » Perspective éloignée de celle de J. Bernstein ? Pas tant que ça, car, après avoir appelé à se détourner d'une morale focalisée sur l'agent pour s'engager dans une approche morale basée sur la victime, il rappelle la distinction que fait Ernst Bloch entre les « deux grandes visions occidentales du héros moral : la description aristotélicienne de la grande âme et le Christ souffrant sur la croix<sup>21</sup> », comme si chacun d'entre eux proposait deux approches opposées à la pensée morale : l'une fondée sur la raison, l'autre sur la victime. Dira-t-on alors que la révolution copernicienne de la pensée morale entreprise par J. Bernstein serait annoncée, préfigurée par le christianisme ?

En traduisant *helpless* par état de détresse, je rapproche les analyses de J. Bernstein d'un domaine singulièrement absent de sa réflexion, la psychanalyse. Ce que Freud décrit pourtant comme l'état de détresse de l'enfant après sa venue au monde, son *Hilflosigkeit*, correspond à ce que J. Bernstein nomme *helplessness*, dans la mesure où cette détresse appelle l'aide d'un proche, le *Nebenmensch* selon Freud, encore non identifié comme père ou mère, figure présente dans ses premiers textes et abandonnée plus tard, selon la psychanalyste Monique Schneider. On y retrouve la même ambivalence que celle notée par J. Bernstein, puisque le *Nebenmensch*, l'« être proche », est « un inconnu pourtant situé dans un rapport d'extrême proximité (...) rencontré à la fois comme "le premier objet hostile" et comme "l'unique puissance secourable"<sup>22</sup> ». Le médecin serait une figure

<sup>19</sup> *Torture and dignity, op.cit.*, p. 237.

<sup>20</sup> Simone WEIL, « La personne et le sacré », *Ecrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, 1957, p. 13.

<sup>21</sup> *Torture and dignity, op.cit.*, p. 122.

<sup>22</sup> M. SCHNEIDER, « La proximité chez Lévinas et le *Nebenmensch* freudien », in Emmanuel Lévinas, dir. M. ABENSOUR et C. CHALIER, *Les Cahiers de l'Herne*, 1999, p. 433. M. Schneider cite l'*Entwurf*



emblématique de cette ambivalence, selon un passage de *Totalité et infini* cité par M. Schneider : « *Le médecin est un principe a priori de la mortalité humaine. La mort approche dans la peur de quelqu'un et espère en quelqu'un*<sup>23</sup> ». Comment ne pas penser ici à la perversion de la fonction de soin dans les camps nazis, articulée à la même ambivalence de la proximité qui rend possible la torture et le viol, selon J. Bernstein ? Selon M. Schneider, le cri de l'enfant dans l'état de détresse vient de l'autre, mais il se produit dans « *une situation primordiale à l'intérieur de laquelle chacun des deux êtres, celui qui appelle et celui qui entend, est fondamentalement l'otage de l'autre*<sup>24</sup> ». Réfléchissant sur la vulnérabilité et la confiance propre à l'état de détresse, J. Bernstein y lit une dimension de reconnaissance des personnes entre elles<sup>25</sup>. De son côté, relisant Freud à la lueur de Lévinas, M. Schneider considère l'« enchevêtrement inextricable » qui caractérise « *la position désarmée de l'enfant "sans défense"*<sup>26</sup> » et demande : « *Le chemin de l'éthique n'est-il pas ce qui nous reconduit à ce "tourbillon" qui annule par avance les mouvements séparateurs à l'aide desquels la pensée se protège contre ce qu'elle craint d'apercevoir ?*<sup>27</sup> ». Comme si, creusant elle aussi vers « les sources de l'éthique », l'inspiration à la fois freudienne et lévinassienne de M. Schneider lui permettait d'atteindre des couches psychiques interhumaines précédant toute interaction en termes de reconnaissance.

---

*einer Psychologie* (1895) de Freud. Voir aussi, M. Schneider, *La détresse aux sources de l'éthique*, Paris, Seuil, 2011.

<sup>23</sup> E. LEVINAS, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, La Hague, 1961, p. 210 ; cité par M. Schneider, op. cit., p. 433.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 482. M. Schneider continue : « Ne sommes-nous pas en présence de cette "puissance de substitution" qu'analyse Lévinas ? »

<sup>25</sup> « *faire confiance aux autres c'est les reconnaître, les respecter en tant que personne, (...) en tant que fin-en-soi tenant compte de la personne des autres, y compris la vôtre (...). La confiance travaille à partir de la perspective de la première personne, pas seulement parce qu'elle tire sa valeur de son statut d'agent : en tenant compte de ce statut d'agent la personne est en même temps une victime potentielle, ce qui, de là, institue son orientation éthique en dirigeant le regard vers la façon dont j'attends (rationnellement) d'être traité par les autres en accord avec ce que considère être ma valeur intrinsèque à jamais vulnérable (...). L'intelligibilité de la confiance en tant que forme de reconnaissance dépend de la façon dont elle connecte la vulnérabilité avec une présomption de valeur intrinsèque* » (*Ibid.*, p. 237-238).

<sup>26</sup> M. SCHNEIDER, « La proximité chez Lévinas et le *Nebenmensch* freudien », op.cit., p. 439

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 441.