

Quel est l'humain dont on prend soin ?

Petite anthropologie philosophique pour temps complexes

Je remercie Etienne de m'avoir sollicitée. Ce qui m'a poussée à répondre favorablement, c'est la gratitude – une motion de gratitude, pour le dire à la manière ignatienne. Je dois beaucoup au Centre Sèvres. Parler ici ce matin n'est qu'une façon d'exprimer ma reconnaissance.

Je ne suis pas théologienne. Je suis philosophe. Mais je ne serais pas philosophe, je ne serais pas philosophe comme je le suis, je ne ferais pas de la philosophie comme je m'efforce d'en faire, si je n'avais préparé un baccalauréat canonique de théologie au Centre Sèvres, il y a quelques années.

Ma manière de faire de la philosophie a été irriguée, pétrie, par la lecture de Rahner (dont la réflexion théologique est une manière de dire la présence de Dieu en l'autre – quel qu'il soit –, en sa liberté) ; de Michel de Certeau ; par le cours d'anthropologie théologique de Christoph Theobald (le christianisme comme style et manière d'habiter le monde), et bien d'autres... Peut-être l'apprentissage de la théologie vécu au Centre Sèvres a-t-il justement façonné un « style », une manière d'habiter et de vivre la philosophie.

Penser à partir d'une théologie de l'hospitalité

Mon travail en philosophie est sous-tendu, est soutenu, par ce que j'appellerai aujourd'hui une **théologie de l'hospitalité**. Une théologie de l'hospitalité, où l'on accueille et où l'on est accueilli. Une théologie de l'hospitalité pour vivre la mission comme une visitation, c'est-à-dire sur le mode de la réciprocité, de l'accueil de ce que Dieu fait en l'autre – en l'autre qui ne pense pas nécessairement comme moi, en l'autre qui n'est pas nécessairement croyant. Une théologie de l'hospitalité, c'est découvrir Dieu cherchant à croître en l'autre, écouter l'Esprit à l'œuvre en l'autre. Et recevoir de l'autre – comme par surprise – confirmation que Dieu cherche à croître et à se dire en moi. Accueillir la pensée de l'autre et voir ce qu'elle produit en moi ; me laisser accueillir par des instances, des institutions, des courants de pensée qui ne me sont pas familiers, dont je ne partage pas nécessairement les présupposés ou les convictions.

La formation théologique reçue au Centre Sèvres m'a permis d'aimer penser avec les non-croyants, m'a donné le goût de les fréquenter – ce qui est une manière de chercher et trouver Dieu en toutes choses, y compris des pensées qui lui sont étrangères, voire opposées. Cette théologie de l'hospitalité me pousse à chercher **comment Dieu est à l'œuvre là où il semble absent**. Se faire hospitalier, hospitalière à la pensée d'autrui, c'est déjà essayer de faire à la manière de Dieu venu dans le monde et dans la chair humaine.

Chercher et trouver Dieu en toutes choses, y compris des pensées qui s'en veulent éloignées, cela ne signifie pas être d'accord avec tout. Mais cela veut dire, par exemple, lire Judith Butler, lire les penseurs du genre (plutôt que de dénoncer « la » soi-disant théorie du genre sans en avoir rien lu). Apprendre des choses, considérer le monde d'un autre point de vue, voir avec les yeux des autres. Faire route ensemble, voir jusqu'où on peut marcher de conserve, et si les chemins se séparent, voir **ce que la fréquentation d'une pensée rend possible**, ce que la pensée de l'autre suscite pour ma pensée, et pour ma foi.

Penser à partir d'une théologie de l'hospitalité, c'est recevoir les questions que pose la pensée de l'autre, et chercher à y répondre aussi à partir de la foi chrétienne, mais dans un langage, des catégories qui lui soient accessibles.

Chercher à y répondre **à partir des ressources de la foi chrétienne**, Cela oblige à explorer et exploiter les ressources du christianisme, selon la belle expression du philosophe et sinologue François Jullien dans un livre récent¹, où il se demande si le christianisme a encore des ressources à offrir à la pensée d'aujourd'hui, même indépendamment de la démarche de foi. Il interroge : « Qu'est-ce que le christianisme fait à la pensée ? » (p.9), et notamment à la pensée de l'existence (p.11).

Et François Jullien met en avant que le christianisme donne beaucoup à découvrir, « sous la figure de Dieu », ce qu'il en est de « la rencontre de l'Autre » (p.18). Il questionne : « *Est-ce que cette capacité productrice du christianisme – ce qu'il a le pouvoir de développer en l'homme – est aujourd'hui épuisée ?* » (p.20), et il envisage cette question « non en termes de valeurs, mais de *ressources* » – ressources de pensée, ressources de vie. C'est-à-dire : quel parti, quel profit peut-on tirer aujourd'hui de la lecture de l'évangile (sans passer par la porte d'entrée de la foi) ? Qu'est-ce qui peut en faire la cohérence et la pertinence (p.25), quel est le potentiel du christianisme (p.28) ? Quels possibles ouvre-t-il pour tout un chacun qui veut mettre sa pensée en marche, qui se questionne sur l'existence ?

Être chrétien, et mettre la pensée au travail au contact de la pensée des autres, c'est faire ce pari que le christianisme n'a pas encore délivré toutes ses ressources, qu'il a à offrir, à ouvrir encore de nouveaux possibles à la pensée.

Être soutenue par une théologie de l'hospitalité, cela signifie au minimum un devoir, une vigilance d'honnêteté intellectuelle. Et cela se met en œuvre en allant à la rencontre de l'autre, en croyant que la rencontre pourra délivrer ces ressources – comme la visitation délivre la joie et la fait exister en louange, joie offerte, joie pour les autres.

Pour le dire autrement : la théologie de l'hospitalité nous met dans un double mouvement : donner et recevoir. Ce double mouvement, Ricœur l'appelle aussi sollicitude. Penser avec sollicitude – faire de la théologie, faire de la philosophie – avec sollicitude, c'est une invitation pour aujourd'hui.

J'ai été amenée à faire de la philosophie dans et avec le monde du soin. Suite à un expériment de noviciat comme bénévole en soins palliatifs – ce sont les chances et les joies de la vie religieuse : pouvoir être envoyée dans un milieu où l'on ne serait jamais allé de soi-même, et s'en trouver transformé – suite à cette expérience marquante, j'ai observé (sans l'avoir cherché) que ma recherche en philosophie était habitée, travaillée, par des questions nouvelles : la compassion, la vulnérabilité, l'être avec... Ce qui m'a menée à la philosophie du soin et à l'éthique de la relation de soin.

C'est à partir de quelques questions prégnantes aujourd'hui dans l'éthique du soin que je voudrais vous parler ce matin.

¹ François JULLIEN, *Ressources du christianisme*, L'Herne, coll. Cave Canem, 2018.

L'humain autonome et vulnérable

Les questions les plus débattues à l'occasion des États généraux de la bioéthique, parmi les neuf thèmes proposés à la réflexion des citoyens, ont été l'assistance médicale à la procréation (AMP) (son ouverture aux femmes seules et aux couples de femmes), et la fin de vie (l'éventualité de « choisir sa mort », sous la forme de l'euthanasie ou du suicide assisté).

Or, les discussions sur ces sujets viennent interroger, de façon sous-jacente, les représentations de l'humain ; elles mettent en évidence les priorités anthropologiques implicites de notre société. Je parle souvent de notre société comme société occidentale de consommation : la consommation – et a fortiori internet, les moteurs de recherche et les réseaux sociaux – façonne notre rapport au monde et nos représentations du possible et du désirable, par l'apparente disponibilité de toute chose à notre usage personnel. Société du « à disposition » - du produit comme ce qui est « sous la main » selon l'expression de Heidegger : ce que je peux saisir, manipuler, dont je peux faire usage à ma guise. La quantité de « produits » que nous avons à portée de main (cf. l'expérience du rayon de yaourts) favorise peut-être l'illusion que tout est disponible, ou la confusion entre la disponibilité, l'usage, le choix comme appropriation.

Dans cette société du « à disposition », quel est l'humain dont on prend soin ? Celui qui revendique des droits individuels (faire usage à sa guise de ce qui est techniquement possible) ? Celui qui, de par sa fragilité, a besoin des autres ? Sans doute ne faut-il pas les opposer.

Ces débats sont parfois présentés comme un **conflit entre autonomie et vulnérabilité**. Ainsi, Jean Leonetti, qui est l'initiateur en France d'une loi très nuancée et équilibrée sur la fin de vie – et pour lequel j'ai le plus grand respect par ailleurs –, oppose une « éthique de l'autonomie » à une « éthique de la vulnérabilité ». Or, tout l'enjeu est d'articuler les deux. L'humain dont on prend soin est à la fois autonome et vulnérable, il est « l'homme souffrant et capable » dont parle Ricœur. L'enjeu est de penser une autonomie vulnérable, une **vulnérabilité capable**.

De quelle liberté, de quelle autonomie parle-t-on ?

Ce qui traverse l'ensemble des discussions, c'est l'argument du choix personnel : « c'est mon choix », « je veux pouvoir choisir », « du moment que c'est leur choix » ...

La revendication du choix personnel apparaît souvent comme le critère ultime du débat, celui auquel on ne peut plus rien ajouter ou rétorquer, celui qui clôt l'argumentation. Le choix apparaît ici comme une volonté personnelle qui prime sur les autres au titre qu'elle est personnelle, et qu'elle serait par là l'expression d'une véritable liberté. On peut cependant se demander dans quelle mesure un choix personnel est vraiment autonome, c'est-à-dire rationnel et indépendant ? Ou l'autonomie se réduit-elle à l'autodétermination : ce qui compte, c'est que ce soit moi qui ait le dernier mot, même si mon choix est conduit par la colère, la revanche, la souffrance, l'influence de mes représentations, la pression sociale...

Cette priorité donnée au choix individuel sur quelle vision de l'être humain repose-t-elle, qu'a-t-elle à nous dire, et que pouvons-nous en dire ? Je voudrais explorer très brièvement ce qu'il en est de l'autonomie. Je m'inspire notamment de Michela MARZANO, dans *Je consens donc je suis*², qui met en avant deux conceptions de l'autonomie qui façonnent nos représentations et nos débats actuels.

² Michela MARZANO, *Je consens donc je suis. Éthique de l'autonomie*, PUF, 2009.

Le **modèle kantien** de l'autonomie se réfère à l'étymologie du terme : « se donner à soi-même ses propres lois ». Mais sous la plume de Kant, il s'agit d'une part de se libérer de la contrainte exercée à la fois par autrui et par nos appétits, nos « inclinations sensibles »³, et d'autre part de se mettre à l'écoute de la raison (de notre conscience morale) – ce qui nous engage envers l'humanité tout entière, et non uniquement à l'égard de l'individu que nous sommes : pour que la loi que la volonté se donne à elle-même soit morale, elle doit valoir pour tous. Ce qui est bien loin d'une équivalence entre « je fais ce que je veux », et « je fais ce qui me plaît ».

Selon le **modèle anglo-saxon** (issu notamment de la pensée de John Stuart Mill, *De la Liberté*), la liberté consiste pour chacun à agir par soi-même, selon sa propre représentation du bien. Nul autre que moi n'est apte à déterminer ce qu'il en est de mon bien : ni les autres, ni l'État⁴. Être autonome, c'est être indépendant et pouvoir se protéger contre l'intrusion et la bienveillance d'autrui. C'est ne pas être contraint par tout ce qui apparaît comme des entraves sociétales à l'exercice de ma liberté. La seule limite à l'exercice de ma liberté est le tort causé à autrui. Il s'agit de mener sa vie selon la conception que l'on en a – un « plan de vie » propre –, sans être obligé de se conformer à des normes. L'autonomie est ici autodétermination, capacité à affirmer et à agir selon sa volonté propre. C'est le modèle qui imprègne fortement notre société, et qui trouve sa formule la plus épurée dans « l'éthique minimaliste » d'un Ruwen Ogien : « Ne pas nuire aux autres, rien de plus ». Le présupposé d'une telle autodétermination semble être que la plupart de mes décisions et de mes actes ne concerne et n'engage que moi. Cela présente un individu délié.

Ces deux conceptions de l'autonomie ont en commun de présenter un idéal type : un individu capable de choix purement rationnels, ou un individu qui serait indépendant. Or, notre réalité humaine est mêlée. Nous ne savons pas toujours ce que nous voulons ; nous ne savons pas toujours ce que signifie concrètement faire passer l'humanité avant nos intérêts propres ; si nous refusons les contraintes, nous n'avons pas toujours conscience des influences que nous subissons ; nous pouvons tomber dans le conformisme d'être anticonformistes. Notre rationalité est mêlée au corps, aux désirs, à l'imaginaire. Notre existence et nos décisions sont mêlées aux autres, mêlées des autres. « Nul n'est une île », écrit sobrement, et superbement, le poète John Donne.

Nous savons d'expérience que l'autonomie n'est pas donnée d'abord, ni une fois pour toutes : elle s'acquiert, progressivement ; elle fluctue au long de l'existence ; elle peut être partielle. Et c'est grâce aux autres que nous devenons autonomes. Notre réalité humaine est bien plus interdépendance qu'indépendance. C'est sur ce fond relationnel que nous avons à exercer notre autonomie et notre liberté. Qui plus est, notre première expérience – celle de l'enfance, de la venue au monde – est

³ Cf. Michaël FOESSEL, « Kant ou les vertus de l'autonomie », *Études* 2011/3 (Tome 414), p. 341-351. « l'impulsion du seul appétit est esclavage et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » (Rousseau, *Du Contrat social*, I, 8). En suivant aveuglément un désir, on ne cesse pas de se soumettre. Rien ne garantit, en effet, que ce désir n'est pas la voix de l'autre en nous : c'est bien souvent la société qui parle à travers les objets que nous imaginons avoir élus. Kant appelle « hétéronomie » ce régime du faux choix où le sujet, tout en continuant à croire être indépendant, est renvoyé de désir en désir. (...)

Ni la religion ni l'Etat ne sont habilités à dicter leur conduite aux individus. Mais cela ne veut pas dire pour autant que la liberté morale fonde une indépendance radicale. L'autonomie n'est pas l'autocratie. (...)

Le sujet demeure donc responsable, non du contexte dans lequel il agit, mais de la transformation de ce contexte en justification de son action. (...)

On ne trouve donc, chez Kant, aucun pathos de la liberté comme indépendance. L'autonomie est un combat de tous les jours, un héroïsme du quotidien qui vise, non pas à nier les désirs sensibles, mais à relativiser leur puissance sur nos décisions. (...)

A mille lieux de la fausse indépendance de l'esthète et de l'individualisme militant de l'entrepreneur, le sujet moral poursuit ses fins en se demandant si elles demeurent compatibles avec l'édification d'un monde que l'on puisse habiter.

⁴ John S. MILL, *De la Liberté* (Folio p.74) : « Un homme ne peut pas être légitimement contraint d'agir ou de s'abstenir sous prétexte que ce serait meilleur pour lui, que cela le rendrait plus heureux ou que, dans l'opinion des autres, agir ainsi serait sage ou même juste ».

expérience de la vulnérabilité et de la dépendance, et non celle de l'autonomie. L'autonomie qui se conquiert progressivement ne nous fait pas quitter la vulnérabilité, mais s'articule avec elle.

Vulnérabilité

J'aime revenir à l'étymologie du mot vulnérabilité : « *vulnus* », qui désigne en latin la blessure, ou l'arme qui blesse. Être vulnérable, c'est être **exposé à la blessure**, pouvoir être atteint. C'est le soldat sans bouclier ou sans armure [cf. le Christ venu à nous sans arme et sans armure] : non pas empêché de combattre, mais exposé plus qu'un autre à la blessure. De même, l'humaine vulnérabilité ne nous empêche pas de « mener le bon combat », ne nous empêche pas d'exercer notre « métier d'humanité ». Au contraire, peut-être, elle nous rend plus sensible au commun de l'humanité.

Quelle est notre vulnérabilité ? À quoi sommes-nous exposés ? Aux événements, à l'imprévu, à l'accident, c'est-à-dire à ce qui survient de façon imprévue ou imprévisible, ce sur quoi nous n'avons pas de prise. Il s'agit de la **vulnérabilité contingente**, liée à ce qui peut arriver ou pas. Mais il y a aussi une **vulnérabilité inhérente** à l'existence humaine. À quoi sommes-nous fondamentalement exposés ? À nos propres limites – ce que les philosophes appellent la finitude humaine. Nous sommes exposés à nos limites physiques, dans le temps et dans l'espace... à cette limite ultime du temps qu'est la mort. Nous sommes exposés aux limites de nos facultés : raison, volonté, mémoire, imagination.

Nous ne savons pas tout, nous ne pouvons pas tout. Et la première blessure à laquelle nous sommes exposés est peut-être une **blessure narcissique**. Nous ne sommes ni omniscients, ni tout-puissants. Pourtant, toute une part de nous-mêmes cherche souvent à l'être ; nous avons tendance à agir comme si nous l'étions. La tentation de la toute-puissance ne cesse de nous habiter, voire de nous animer.

Précisément, la reconnaissance de notre vulnérabilité comme « **non toute puissance** » peut être un garde-fou contre cette tentation.

Garde-fou contre la toute-puissance, la vulnérabilité l'est aussi contre ce moment où la liberté comme pouvoir *de* (pouvoir d'agir) risque de se transformer en pouvoir *sur* – en domination. Ce rappel peut se révéler précieux dans la relation de soin, dans les relations d'éducation ou d'accompagnement qui apparaissent asymétriques. En effet, l'expérience de la finitude nous tient à égalité dans l'expérience que nous faisons de notre condition humaine. Elle est notre « **fonds commun d'humanité** ». Là où l'un semble avoir un savoir que l'autre n'a pas, là où l'un peut ce que l'autre ne peut pas, la commune vulnérabilité vient mettre un peu de jeu ou de nuance dans une asymétrie qui risque toujours de se tourner en domination. Elle nous permet de nous rencontrer comme semblables, d'entrer en relation de personne à personne (et pas uniquement de maître à élève, de soignant à soigné, de fonction à fonction...). Elle crée les conditions de possibilité d'une certaine **réciprocité**, où il ne s'agit pas seulement de donner, mais aussi de reconnaître que l'on reçoit. Cette relation que Ricœur nomme la sollicitude a sa condition de possibilité dans la vulnérabilité reconnue.

Par où nous voyons que la vulnérabilité n'est simplement une condition subie, une passivité, mais une capacité : la **capacité à être affecté**. En effet, contrairement à la fragilité qui est immanente à l'objet fragile, la vulnérabilité est toujours exposition à quelque chose ou quelqu'un. Elle nous ouvre à une extériorité. Elle a d'emblée une dimension de lien avec autre chose, d'ouverture sur autre chose que soi : elle a une dimension relationnelle. C'est à ce point qu'il faut rappeler une autre

dimension fondamentale de la vulnérabilité : nous sommes **exposés à autrui**. C'est là le fondement de l'éthique selon Levinas. Nous sommes certes exposés à la souffrance d'autrui, à sa faim, à son dénuement, à sa propre vulnérabilité. Mais nous sommes, fondamentalement, exposés à l'existence d'autrui. La seule existence d'autrui (son entrée dans notre champ d'existence) modifie notre rapport à nous-même et au monde (sous quelque modalité que ce soit : la surprise ou l'attente, la joie ou la tristesse, la violence ou la tendresse...). Nous ne pouvons pas faire comme s'il n'y avait pas autrui. « Je ne suis pas sans l'autre ». La vulnérabilité comme capacité à être affecté nous permet alors de cultiver l'attention et la réceptivité.

Dès lors, je vais jusqu'à poser l'hypothèse que la reconnaissance de notre vulnérabilité pourrait être considérée comme une **vertu**. Une vertu au sens aristotélicien du terme : un juste milieu entre deux extrêmes qui nous font moins bons que ce que nous sommes appelés à être. Ainsi, la vertu du soldat est le courage, juste mesure entre un excès (la témérité) et un défaut (la lâcheté) – un soldat téméraire, pas plus qu'un soldat lâche, n'est un bon soldat. La reconnaissance de notre vulnérabilité serait un milieu entre le sentiment d'impuissance (qui nous rend incapables d'agir) et la tentation de la toute-puissance (qui nous désajuste de la réalité). La vulnérabilité comme « non toute puissance » serait un juste milieu qui nous rend capable d'une perception plus fine des situations, d'une attitude plus ajustée. Un humble réalisme qui, reconnaissant que l'on ne peut pas tout, s'efforce d'évaluer et de faire ce qu'il peut. La vulnérabilité nous met du côté réaliste du **possible**. Nous sommes vulnérables, mais pas incapables !

Précisément, une manière de penser ensemble l'autonomie et la vulnérabilité est de se tourner vers la théorie des capacités ou « capabilités » (cf. Amartya Sen ou Martha Nussbaum : *capabilities*).

Capabilités

Une autonomie vulnérable, une liberté qui n'est pas absolue mais marquée par la finitude, ne se pense pas uniquement en termes de limites, mais de possibles. Considérer l'humain capable, c'est voir les possibles plutôt que le pouvoir. De quoi sommes-nous capables ?

Ricœur, dans sa phénoménologie de l'homme capable, valorise quatre capacités principales, à travers lesquelles se constitue le sujet. **Pouvoir dire**, c'est la capacité à produire du sens, et à s'adresser à quelqu'un. **Pouvoir agir**, c'est la capacité à commencer quelque chose, à introduire du neuf dans le monde, à susciter des événements : ce qui sans moi n'aurait pas existé. **Pouvoir raconter**, c'est inscrire ce qui nous arrive dans un récit, qui lui-même trouve place dans une histoire qui nous précède et nous dépasse ; le récit n'est pas simplement une mise en mot de notre identité, mais il contribue à produire, à élaborer notre identité, car il intègre les changements (être soi-même, ce n'est pas rester le même, c'est aussi devenir soi) : « l'identité de soi qui intègre le changement comme péripétie » - ce que Ricœur appelle « l'identité narrative ». Enfin, Ricœur nomme « **imputabilité** » la capacité à se reconnaître à l'origine de ses propres actes, pouvoir dire : « c'est moi qui l'ai fait ». C'est la capacité d'une responsabilité morale.

Je voudrais illustrer ce qui se joue là par l'histoire de Monsieur B., qui est un monsieur hospitalisé en soins palliatifs à la Maison Médicale Jeanne Garnier, que je rencontre plusieurs semaines de suite en tant que bénévole. (...) Monsieur B. aura quitté la plainte du « je ne peux pas marcher » en retrouvant en lui la ressource de l'apprentissage des langues, tel qu'il l'a vécu au long de ses trajets en RER. Au cœur de l'immobilité subie, il retrouve la capacité à donner sens et relief à ce temps non voulu. Hommage à l'art des capacités de Monsieur B !

L'humain dont on prend soin est l'humain vulnérable et capable. L'humain capable de donner, qui rend capable de recevoir. L'humain capable de recevoir, qui rend capable de donner. **Un humain en relation, qui ouvre des possibles.**

Cela nous invite d'un même mouvement à repenser le soin : le soin non pas uniquement comme réponse à une détresse ou à un besoin, mais le soin comme **écoute** de ce qui cherche à se dire et à se donner. Le soin est alors **attestation** des capacités qui s'expriment. Le soin devient **sollicitude** lorsqu'il est attention qui cherche et valorise les capacités, lorsqu'il espère et sollicite les possibles – les ressources – à travers la vulnérabilité. Le soin devient sollicitude lorsqu'il se fait réceptivité qui reçoit de l'autre, et donne à l'autre de donner.

Ressources du christianisme pour penser la liberté et la vulnérabilité

Cette réflexion met en avant quelques éléments anthropologiques qui peuvent être éclairés et développés en explorant et en exploitant les ressources de la foi chrétienne.

- une autonomie qui n'est pas autarcie, mais **interdépendance** – ce que certains appellent une « autonomie relationnelle ».
- une vulnérabilité inhérente à l'existence humaine, mais qui n'est pas une souffrance ou une détresse qui aurait le dernier mot. Une **vulnérabilité qui rend capable** de davantage d'attention, qui affine la réceptivité et la relation.
- Un humain vulnérable et capable en qui l'articulation de l'autonomie et de la vulnérabilité produit la capacité de donner, de donner à d'autres de donner. Une articulation qui se manifeste par **l'ouverture de possibles**.

Quelles sont les ressources du christianisme pour penser une telle liberté ?

- La foi en un **Dieu trinitaire**, qui nous met d'emblée devant une liberté relationnelle, une interdépendance qui ibère, une liberté comme inauguration, créativité. Notre Dieu est un Dieu qui ouvre des possibles.
- C'est aussi ce dont témoigne **la vie du Christ** : rencontres qui ouvrent des possibles, guérisons qui remettent dans le lien social, qui rendent de nouveau possible la relation. Rendre libre, c'est remettre en relation – tout en libérant du regard des autres comme jugement (liberté intérieure). Le Christ nous rend capables.
- Rendre possible : le pouvoir des commencements.
 - o Cf. Hannah ARENDT, commentant saint Augustin : « *C'est parce qu'il est un commencement que l'homme peut commencer ; être un homme et être libre sont une seule et même chose. Dieu a créé l'homme dans le but d'introduire dans le monde la faculté de commencer : la liberté* »⁵.
 - o Michel de CERTEAU, pensant le christianisme comme événement. L'événement rend possible, permet, un autre type de rapport au monde. « *La Parole qui intervient dans notre histoire rend possible une existence nouvelle ; elle la "permet". L'autorité – qui*

⁵ Hannah ARENDT, *La Crise de la culture*, Folio Essais, p.217.

est en dernier ressort celle de Dieu – se situe du côté des conditions de possibilité. À ce titre, elle inaugure un type nouveau de pensées et d'action »⁶.

Quelles ressources du christianisme pour penser la vulnérabilité ?

- La kénose. Nous croyons en un Dieu qui fait le choix d'une puissance de la faiblesse. Une non toute puissance qui est l'envers de la domination. « Qui es-tu roi d'humilité ? » interroge l'hymne de Didier Rimaud. Vulnérabilité qui n'est pas un écrasement, une impuissance, mais un acte d'abandon qui rend possible.
- L'Incarnation. Nous croyons en un Dieu qui a pris chair de notre chair vulnérable. Cf. Pape François : « *Il ne nous est pas permis d'ignorer la chair du Christ* » à propos des blessures, parfois infligées par l'Eglise elle-même.
- La vulnérabilité comme vertu : limite posée à la tentation de toute puissance, la tentation de l'abus. Vivre la vulnérabilité à la manière du Christ, c'est aussi prendre la **condition de serviteur**.

Ceci n'est qu'une esquisse. C'est à vous de poursuivre ce travail d'explorer et de faire fructifier les ressources du christianisme pour aujourd'hui.

Je me suis aperçue en préparant que j'insistais beaucoup sur la dimension de la relation et sur la faculté de « rendre possible ». Il se trouve que ces aspects sont précisément valorisés par François Jullien dans son petit livre sur les ressources du christianisme.

Et je reviens à ce que François Jullien dit de la réalité d'une ressource : la ressource « *garde en elle une part de potentiel, compte sur un avenir pour se déployer, n'est pas d'emblée bornable ni définissable... Car une ressource n'existe effectivement qu'autant qu'on l'a développée. C'est pourquoi aussi elle en appelle à une **responsabilité**. Car on l'active ou on ne l'active pas : on peut aussi bien ne pas l'apercevoir ; ou bien la voir et passer à côté. S'il y a donc "ressource" du christianisme, c'est qu'il pourrait y avoir un usage à en tirer, qu'il peut être source d'effet, sans qu'on doive se poser préalablement la question de sa vérité* » (p.23). François Jullien invite par là à explorer les ressources existentielles du christianisme. Ces éléments d'anthropologie que j'ai esquissés avec l'interdépendance, de la vulnérabilité comme vertu et de l'attention aux capacités sont à penser et à vivre comme une anthropologie existentielle.

« *Les ressources s'offrent à qui veut les déployer* » (p.27). « Des ressources n'existent qu'autant qu'on les fait encore fructifier » (p.29). Quelle belle invitation de la part d'un philosophe qui se situe explicitement en dehors de la démarche de foi. Quelle belle invitation à la responsabilité, à faire fructifier les ressources du christianisme **comme les talents de la parabole** : avec audace et simplicité, sûrs d'être accueillis **dans la joie du Maître**.

Agata ZIELINSKI

⁶ Michel de CERTEAU, *La Faiblesse de croire*, Seuil/Esprit, 1987, p.111.