

Laval théologique et philosophique



La reconnaissance du don : Réparation de la séparation

Jean-François de Raymond

Volume 57, Number 1, février 2001

Face à la globalisation

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401329ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401329ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

de Raymond, J.-F. (2001). La reconnaissance du don : Réparation de la séparation. *Laval théologique et philosophique*, 57(1), 67–81.
<https://doi.org/10.7202/401329ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 2001

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

LA RECONNAISSANCE DU DON

RÉPARATION DE LA SÉPARATION

Jean-François de Raymond

GRET*

Hôpital Saint-Louis, Paris

RÉSUMÉ : En même temps que l'expérimentation, l'intervention a ouvert un nouvel âge dans la conservation de la santé. La question se pose cependant du sens et des limites de l'intervention. On réfléchit ici sur le don et sur la reconnaissance du don, en appliquant l'analyse au don d'organes.

ABSTRACT : Together with experimentation, intervention ushered in a new age into the conservation of health. The question of the meaning and of the limits of intervention must however be raised. We reflect here on donation as well as on the recognition of donation, specifically the donation of organs.

Assurer le « bien vivre », objectif de la Cité depuis Aristote, suppose à la fois de suivre la nature et d'intervenir sur elle dans le double but de l'eudémonie et de la longévité. Il s'agit de « conserver la santé, fondement de tous les autres biens de la vie », selon Descartes¹ qui lui-même eut espéré vivre des siècles, de « me rendre par la médecine, plus sage et plus habile ». Il faut ainsi joindre l'art à l'observation et se rendre « comme maître et possesseur » de la nature — le respect de la nature n'interdit pas de la transformer.

L'intervention — qui caractérise la modernité — avec le triomphe de l'expérimentation, diffusée par le cartésianisme, a ouvert un nouvel âge. Les besoins des guerres et les ravages des épidémies ont contribué à la préoccupation de la santé publique, illustrée par des querelles médicales et sociales comme celle de l'inoculation au premier tiers du XVIII^e siècle européen qui opposa les partisans et les adversaires de l'intervention sur le corps.

Dans cette perspective, la question du prélèvement et de la greffe apparaît-elle comme une gradation ultime ou relève-t-elle dorénavant d'une différence de nature dans l'intervention sur l'homme réalisant la « fabrique du corps humain » dont Vésale n'avait vu que le partage ?

* Sous l'égide du GRET (Groupe de Réflexion sur l'Éthique des Transplantations).

1. *Discours de la méthode*, VI^e partie.

Il s'agit délibérément de l'entreprise d'allonger l'espérance de vie « bonne », et indirectement d'assurer la continuation de la civilisation dans l'avenir, car les civilisations sont d'abord mortelles faute de membres qui les incarnent — si les projections démographiques tendent à ne plus dessiner des courbes positives. Cette vision globale, armée des technologies de l'intervention sur la personne en son identité, son corps et son corps social, s'appuie sur une perspective politique visant les conditions du bien commun et de la santé publique — chacun étant en sursis destinal, serait un donneur potentiel et un receveur éventuel — et sur un regard éthique éclairant des voies qui ne contredisent pas mais confirment le sens de notre civilisation.

La question se pose alors du sens et des limites de l'intervention. Certains estiment que la prudence devrait suspendre la recherche dont on ignore la portée, sachant en même temps la fragilité des limites juridiques et éthiques élevées aux tentations de l'esprit humain de réaliser ce qu'il a imaginé.

La perspective de l'indéfini ainsi ouverte conduit à s'interroger, d'une part, sur le sens d'interventions visant à allonger de quelques années une espérance de vie qui reste du même ordre — si l'objectif est de « sauver des vies », il s'agit d'un sauvetage temporel et non de « salut éternel » — d'autre part, sur la légitimité et les difficultés à susciter dans la Cité le don de soi, les humains se reconnaissant davantage dans le respect pour la trace de leur passage que dans la promotion des moyens de l'avenir ; enfin sur notre époque : marchande, généreuse, spectaculaire, oscillant entre la promotion de la liberté et celle de l'égalité, et cherchant à maîtriser les coûts de la santé en appréciant ce qui échappe au marché et aux clivages de la distance sociale.

Le don en général et sa reconnaissance appellent donc un examen, dont la finalité chercherait des moyens efficaces de susciter le dynamisme donateur. On appliquera l'analyse au don d'organes du donneur vivant — en gardant à l'esprit la différence entre le don de l'organe régénérable (foie, moelle) et celui d'un organe non régénérable, suivant le double critère du définitif et du risque — ainsi qu'au donneur décédé qui a préalablement pris cette décision, avec les questions de la légitimité du prélèvement sur le corps du défunt présumé donneur comme par consentement tacite.

I. NATURE ET FORMES DU DON

Donner, c'est le mouvement par lequel on transfère volontairement à autrui, qui l'a sollicité ou non, ce dont on est l'auteur ou le possesseur, ou selon l'anthropologue M. Godelier : c'est « transférer volontairement quelque chose qui nous appartient à quelqu'un dont on pense qu'il ne peut pas ne pas l'accepter² ».

Or il y a une ambivalence de la notion du « don » qui indique à la fois l'objet donné et le mouvement donateur ; d'autre part, le don rapproche par la solidarité du partage et il éloigne en désignant la dette de l'obligé. De même, une ambivalence de la reconnaissance représente l'acte par lequel le donataire signe un constat de l'objet

2. M. GODELIER, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996, p. 20.

reçu, d'autre part sa gratitude à l'égard du donateur, dont il accepte à la fois le mouvement et l'objet en se situant comme cause finale de son geste.

1. De l'objet donné au geste donateur

L'objet donné traduit et trahit le geste donateur dont il se distingue sans s'en dissocier. Certes, cet objet se distingue de l'acte donateur, de même que la création objectivée produite par l'artiste se sépare de son acte créateur (*poiesis*) pour vivre de sa vie propre. Ainsi le membre ou l'organe transféré d'un humain à un autre, est exposé dans le temps et l'espace. Mais par son fait et sa matérialité, le don risque toujours de masquer le mouvement donateur tandis que la donation « persiste et disparaît [...] dans le donné », comme dit J.-L. Marion³.

Toutefois l'objet du don n'est pas dissociable de l'acte (*praxis*) qui le transfère à un donataire, dont le besoin reconnu en définit le sens, relie l'auteur de la décision, directe ou par procuration, et son bénéficiaire dépositaire non d'un reliquaire mais d'une fonction. Le donné manifeste la donation.

Dans le cas du prélèvement d'organes, l'objet prélevé ne saurait se distinguer du corps de l'agent donateur qu'en négligeant sa consubstantialité naturelle et historique avec lui au nom de sa fonction commune avec d'autres objets de même nature. Il est d'autant moins dissociable du geste donateur que c'est un organe vivant — prolongement du corps reconnu pour mort où il est prélevé.

Mais l'organe objet séparé du corps du donateur résumerait-il le corps personne entier ? Le pragmatisme et les impératifs techniques favorisent d'autant moins ce regard que voir ne suffit pas ici pour savoir, et qu'il nécessite non seulement de connaître la mort cérébrale selon ses trois critères (l'absence totale de conscience et d'activité motrice spontanée, une abolition de tous les réflexes du tronc cérébral) ; une absence totale de ventilation spontanée⁴ pour reconnaître la mort comme telle, mais aussi d'opérer une conversion du regard pour considérer comme divisible à l'infini ce qui nous semble demeuré intégral, et sélectionner des fonctions détruites chez l'un qu'il s'agit d'assurer chez l'autre.

Cette relation entre le corps et l'unité de la personne, comme entre le cerveau et l'ensemble du composé humain, s'éclairerait grâce à une référence aux conceptions de Descartes sur l'union de l'âme et du corps.

Les deux substances : l'âme pensante, indivisible, et le corps étendu divisible, doivent être considérées à la fois dans leur distinction et dans leur union, que nous expérimentons dans la vie quotidienne⁵. La conception du corps comme une horloge⁶ selon la physiologie mécanique et la biologie anatomique, « une machine composée d'os et de chair, telle qu'elle paraît en un cadavre », n'y réduit pourtant pas l'être

3. *Étant donné*, Paris, PUF, 1998, p. 92.

4. Loi 94-654 du 29 juillet 1994. art. 671-7-1.

5. Correspondance avec la princesse Élisabeth de Bohême, 21 mai, 28 juin 1643, *Œuvres*, t. III, Paris, Vrin, p. 665, 692.

6. *Traité de l'homme*, XI, 120, 202. *Discours de la méthode*, 5^e partie. *Sixième Méditation métaphysique*.

humain : « Je ne suis point cet assemblage de membres qu'on appelle le corps », juge Descartes, et « je ne suis pas logé dans mon corps comme un pilote en son navire, car je lui suis très étroitement conjoint et comme mêlé, au point que je compose avec lui une unité ». Ainsi l'hétérogénéité des deux substances n'empêche pas l'unité dynamique du composé humain⁷.

Cette union est une présence active. D'une part, l'âme n'est pas étendue dans tout le corps, ou « en quelqu'une de ses parties à l'exclusion des autres, à cause qu'il est un et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes (qui) se rapportent tellement tous l'un à l'autre, que lorsque quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux⁸ ». D'ailleurs, « on ne saurait concevoir la moitié ou le tiers d'une âme », ou une âme « devenant plus petite de ce qu'on retranche quelque partie du corps » — mais l'âme est présente au corps. De l'autre, le corps reste divisible en parties — mais une amputation ne disloque pas l'identité individuelle, « la main est substance incomplète si vous la rapportez à tout le corps dont elle est (une) partie ; mais si vous la considérez toute seule, elle est une substance complète ». L'unité de la personne tient à la force d'intégration de l'union qui permet la fonction : « ce corps est tout entier pendant qu'il a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union »⁹ ; elle disparaît avec la force qui l'assurait.

De plus, la définition actuelle de la mort comme mort cérébrale trouverait une confirmation imagée dans le rôle qu'assigne Descartes au cerveau et en particulier à la « glande pinéale » (l'épiphyse), où il croit désigner la partie du corps « en laquelle l'âme exerce immédiatement sa fonction » et qui assure l'unité du corps et son union avec elle¹⁰.

La divisibilité du corps permet le prélèvement d'une partie de ce corps pour transférer sa fonction dans celui qu'elle sauve.

2. À quoi tient la spécificité du don ?

Il convient d'abord de distinguer le don de pratiques sociales dont il relève partiellement ou à la limite, mais dont il se différencie, voire auxquelles il s'oppose, notamment le potlatch et le sacrifice. Le potlatch, observé dans plusieurs cultures, notamment chez des tribus indiennes sur la côte Est de l'Amérique du Nord, fut analysé au début du siècle par l'anthropologue Marcel Mauss comme « fait social total ». Ces tribus s'obligent mutuellement suivant un principe de rivalité, et l'obligation de donner, de recevoir et de rendre, en une « prestation totale de type agonistique », fondée sur l'honneur et le crédit, où le donateur donne et doit donner et où le donataire reçoit et doit recevoir¹¹.

7. *Sixième Méditation*, t. IX, 64. *Traité des Passions*, art. 31, 34 ; *Traité de l'homme*, X, 100.

8. Cf. Réponses aux Cinquièmes Objections contre la *Méditation sixième* et le *Traité des Passions*, art. 30.

9. Au Père Mesland, 9 février 1645, AT IV, 166.

10. *Traité des Passions*, art. XXI, XXIV.

11. Cf. MAUSS, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1908), dans *Sociologie et anthropologie*, introduction de C. Lévi-Strauss, Paris, PUF, 1973.

En deçà du legs juridique du défunt, le don chez les vivants relève en tant que transfert, de l'institution conventionnelle réglée selon la coutume des échanges entre proches ou entre représentants d'ensembles humains, d'États. Ou encore il est pratiqué comme rite d'entrée pour être reçu, reconnu, ou comme rite de sortie : pour être exempté, pardonné, sauvé... Dans le cas du potlatch, l'obligation vire à la contrainte puisque l'impossibilité de rendre au mieux ce que l'on a reçu fait perdre la face et son statut. Ce ne saurait être le modèle du don.

Le don ne saurait davantage être assimilé à un contrat d'aliénation de soi-même ou d'une partie de soi, comme le contrat du prêteur usurier Shylock du *Marchand de Venise*¹², reposant sur la garantie d'une livre de chair du débiteur — expression primitive de l'obligation qui s'annule du fait de l'inaliénabilité de la personne humaine.

En effet, « sont inaliénables et imprescriptibles [...] les déterminations qui constituent ma propre personne et l'essence universelle de ma conscience de moi [...] », car « l'acte par lequel je prends possession de ma personnalité [...] et me rends personne juridique responsable [...] supprime les conditions d'extériorité » ; car « la possession du corps et de l'esprit » est une « propriété intime de l'esprit », tenue pour inaliénable du point de vue de la propriété juridique¹³.

D'une part, l'homme n'est pas une chose, un objet dont on use comme d'un moyen pour des fins étrangères à lui ; mais il est une fin en soi. Ou encore les hommes « ne sont pas simplement des fins subjectives [...], dont l'existence a une valeur pour nous comme effet de notre action, mais ce sont des fins objectives, c'est-à-dire dont l'existence est par elle-même une fin... qu'on ne peut subordonner à aucune autre, par rapport à laquelle elle ne serait qu'un moyen » — d'où la règle : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, toujours en même temps comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais simplement comme d'un moyen »¹⁴ — dont le principe est universalisable sans contradiction.

La contamination du don par le modèle de l'échange ferait négliger sa spécificité : attendu comme un dû, voire un droit, il est alors invalidé. Il ne constitue pas comme une restitution à la société, un remède à l'inégalité des chances, ce qui le ferait revendiquer comme « un droit », car il ne relève pas de l'ordre de l'égalisation des conditions ou de la justice, mais de la liberté et de la volonté, voire du désir et de l'aspiration.

La dissymétrie irréductible distingue un droit de bénéficiaire du don et la contrepartie d'un devoir de donner, qui ne peut mesurer qu'un échange inégal. En effet : si chacun attend de recevoir son dû des autres, cette attitude entraîne nécessairement la paralysie générale ; en revanche, si chacun pose que les autres ont droit à un don, il estimera de son devoir personnel et immédiat de le fournir, et du même coup, tous les

12. Acte IV, scène I.

13. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 43, 66.

14. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 2^e section, p. 69, 71.

besoins seront comblés. Le don inverse ainsi la perspective ordinaire de l'échange et du rapport droits/devoirs, en une proversion vers l'autre.

Enfin le don se différencie du sacrifice qui trace sa limite : si on se défait d'un objet pour l'offrir à quelqu'un, cet hommage traduit une dette ou une volonté de l'attacher — sinon c'est une consommation. Mais contrairement au sacrifice, la donation ne détruit pas ce qu'elle offre, l'objet offert demeure intact dans le transfert. À l'extrême, dans la donation comme don de soi, le don devient abandon, à l'autre ou à la Providence — jusqu'à la désappropriation limite qui est celle de la volonté de désappropriation. Celui qui n'a rien à donner, se donne lui-même. Le paradoxe est alors que le don s'annihile par son propre exercice, en annihilant le donneur (côté mystique) ou en détruisant l'objet sacrifié (côté mythique), et d'autre part que la perte est un gain.

*Le don se pose en sa spécificité dans sa relation à l'autre,
l'initiative personnelle du donateur, sa gratuité, voire son anonymat*

Il constitue l'acte par excellence de la relation à l'autre. Le don suppose à la fois un donateur, l'acte donateur et l'objet donné. Il exige une disponibilité à l'autre, qui rend possible l'acte de mise à sa disposition, par convention ou compassion. Toutefois le don demeure en l'absence de donataire identifié « en tant que de besoin », comme geste donateur et comme objet offert. Il demeure même sans le donateur, *in absentia*, relayé par l'efficace de son intention, notamment dans le cas du donateur décédé qui lègue ses biens et dans celui du donneur d'organes décédé. Enfin, le don sans objet et sans objet donné, serait le don le plus authentique, ce serait le don de l'amour.

Le don se déploie toujours dans le contexte de l'appartenance commune à la Cité ou à l'humanité. Il contribue à l'apaisement individuel et social : il désamorce des conflits et réduit la fracture dans la société, rendant possible la poursuite de la vie sociale. En dispensant sa sollicitude, il rompt la solitude. Il devient un moteur et un exemple de la « solidarité », substitut récent de la « fraternité », suivant des critères de réparation ou de thérapie sociale. La solidarité, parfois « nationale » s'institutionnalise même en des « contributions sociales » qui figurent en ce sens un « don » obligatoire du fait du prélèvement opéré à la source sur l'avoir du donneur, par consentement présumé, en faveur du corps social. En même temps, il procure la bonne conscience aux donateurs ainsi qu'à la société qui se retrouvent dans l'image ainsi projetée d'eux-mêmes et qu'il relie dans le même ensemble en illustrant leurs valeurs.

Le rôle de l'intermédiaire tisse l'espace de la santé sociale et de la santé publique par la désignation du receveur et du donneur dans des statuts complémentaires. Il institue comme une « sociâtrie » par le diagnostic des besoins — l'interprétation des désirs, la prescription du don, et son opération.

Le don est unilatéral, d'initiative personnelle et inaugurale

L'intention déclarée par l'agent ou témoignée par ses proches de donner à autrui, comme son destinataire, renvoie à des motifs rationnels et à des mobiles affectifs. Elle est sensible à la sollicitation individuelle ou collective dont elle peut toujours s'avérer l'objet. Mais la liste des motifs est indéfinie et entremêlée à la découverte des mobiles et à leur interprétation, tandis que la recherche de l'auteur de la véracité de l'intention, de l'agent de la décision, vise le centre de l'attestation de soi, ce qui rend l'action — le don — digne de louange, et procure le contentement. Cette intention se forme dans la délibération sur ce qui peut être réalisé, l'objet du choix se trouvant parmi les choses en notre pouvoir et un objet de désir¹⁵.

Le donneur décide de sa propre initiative, sans usurper la perspective du spectateur ni attendre les augures des prospectives et des prévisions, ou un signal extérieur, sans révision stérile ni rétrovision pétrifiante. Il ne suit pas une route mais il l'ouvre, « en commençant toujours » (Épictète), ou encore, en suivant l'injonction à Lazare : « Lève-toi et marche » — personnellement, par sa décision propre. Il inaugure à la fois le mouvement, le moment et le chemin.

Au-delà de l'ambiguïté de l'expression de « don de la vie », le don de « sa » vie atteste le mouvement personnel en sa responsabilité. Ainsi le don d'organes, notamment dans le cas du donneur vivant offrant, par exemple un rein à un collatéral, illustre le « don de sa vie » dans une décision personnelle. Ou encore, risquer sa vie pour sauver la vie d'un autre, par exemple un soldat, en lui portant secours¹⁶, tranchant le conflit entre ce qui est beau (risquer sa vie) et ce qui est avantageux (sauver sa vie), entre la vie et l'honneur, et sa conclusion : il est plus avantageux de sauver son honneur que de sauver sa vie, car le soin de soi est soin de l'âme davantage que soin du corps.

Le don est gratuit et « sans retour », ni réciproque, ni réversible

Il rompt la logique de la réciprocité sur laquelle repose le fonctionnement des relations interpersonnelles et internationales, qui risque toujours de se bloquer du fait de la bonne conscience crispée sur ses droits et de la mauvaise foi, négligeant ses mobiles, et surtout de l'échange inégal entre les acteurs et les spectateurs, l'expectative et l'initiative. Il accomplit, dans la positivité de son principe (« Fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te fit »), ce que le principe de la réciprocité énonce de façon négative (« Ne fais pas à autrui... »). Seul le don peut l'effectuer. Ainsi peut-il restaurer le lien dont la réciprocité échoue à assurer le double sens, et sauver le dynamisme interpersonnel suivant une « finalité sans fin », ou sans autre fin qu'elle-même¹⁷.

Le don formerait même l'image de la gratuité dans l'économie où il relève du surplus, de la surabondance — on exhibe sa capacité à donner, voire à gaspiller, pour

15. Cf. ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*, III, 4, 111 b 5, III, 5, 1112 a 30-34, 1113 a 12.

16. Cf. PLATON, *Premier Alcibiade*, 115 b et suiv.

17. Cf. KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 15, 17. MARION, *Étant donné*, p. 65.

montrer sa supériorité sociale et spirituelle¹⁸ — ce serait « la part maudite », selon l'expression de Bataille, un luxe.

Il manifeste la grandeur d'âme : la magnanimité de celui qui s'estime et qui est en effet capable de grandes actions selon Aristote, ou encore, la « générosité », valeur du XVII^e siècle, théorisée par Descartes comme ce qui dépend de chacun de nous, « la constante résolution de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre les choses qu'il jugera être les meilleures » qui nous rend « en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets »¹⁹.

Ainsi en est-il de la grâce, par définition imméritée, accordée par Dieu ou le Prince. De même, lorsqu'on ne va pas jusqu'au bout de son droit — que ce soit son droit de préserver son intégrité en mesurant son temps, ses forces ou son corps, ou encore le droit d'exiger tout son dû, ou celui de châtier le fautif. Ce peut être encore « la manière » de servir ou de se donner, ou le zèle, dans le vocabulaire du XVII^e siècle, qui ne sont pas réglementés dans les Instructions officielles. En ce sens, la moralité déborde-t-elle la légalité, le don relève-t-il d'une moralité « aléale ».

Sans retour, son dynamisme demeure irrévocable et irréversible. Sans origine, le don est à l'origine et originel. Selon la conception du temps — la continuité assurant la réalisation de la promesse, la discontinuité renvoyant à l'infini de nouvelles décisions — tandis que le passage à l'acte, par exemple l'inscription sur un registre de donateurs potentiels, objective la décision. Le mouvement donateur est seul capable, par son irrévocabilité, d'inverser le mouvement naturel univoque mortifère — ce qui est fait, l'est pour l'éternité.

3. Formes du don

Ce don revêt une diversité de formes qui correspondent aux modalités de l'existence de l'être humain, comme don de l'avoir, du temps et de l'être.

Don de l'avoir, au sens du patrimoine spirituel de sa tradition, de sa culture, du sens de la civilisation, ou bien don matériel, adressé en un geste de continuité à l'ensemble familial, social ou national auquel on transmet des valeurs ou des réalisations qui illustrent une conception et une manière d'être au monde, ou résumant une vie. Ce don de l'avoir contribue à constituer une personne en sa socialité, ses projections et ses attachements, illustrés par les thèmes de la filiation naturelle, culturelle, spirituelle, par le culte de la terre et des morts, et l'ouverture sur la responsabilité de l'avenir.

Don de son temps comme don de sa vie. Certes, nous ne pouvons aliéner tout notre temps de travail car cela rendrait un autre propriétaire de ce qu'il y a de plus substantiel, de toute notre personnalité, selon Hegel²⁰. Au-delà, c'est la forme la plus proche du don de l'être, car la raréfaction du temps et des possibles s'accélère subjek-

18. Cf. T. VEBLEN, *Théorie de la classe oisive* (1899), Paris, Gallimard, 1978.

19. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, L IV, ch. III. DESCARTES, *Traité des Passions*, art. 153.

20. Cf. *Principes de la philosophie du droit*, § 67.

tivement à mesure qu'avance l'âge, imposant de choisir entre des projets concurrents, c'est-à-dire de refuser ce que nous ne choisissons pas, et d'élire ce que nous choisissons, car s'il est vrai que tout choix implique refus, la positivité du choix ne peut se lire dans la négativité du refus. La nécessité et l'urgence du choix entre des actions — concurrentes par statut — est une forme du tragique, redoublée par l'irréversibilité du temps, nous rappelant à la fois notre responsabilité et ce qui ne dépend pas de nous.

Don de l'être ou du savoir ou du savoir-faire, et de ses propres forces, à commencer par le don du corps.

Mais suis-je maître et possesseur de mon corps ? Que signifie l'expression de cette possession : « mon cœur, mes reins, mon cerveau » ? Quelle est la disponibilité du corps ?

Cette question se pose d'abord dans l'expérience de la maîtrise de soi, suivant le choix de notre vie spirituelle ou épithymique, de nos pensées et de nos passions — qui tiennent à l'union de l'âme et du corps selon Descartes. Or cette maîtrise n'est jamais parfaitement réalisée : j'échappe à mon corps comme celui-ci me fait défaut et parfois je suis où je ne pense pas.

Mais quelle est la disponibilité de ce corps ? Ce corps, organe-obstacle, pour le désigner dans son ambivalente richesse avec V. Jankélévitch, n'est ni séparable de nous ni notre résumé. Certes il serait l'objet d'une déclaration d'appartenance, la possession étant ce que le moi contient ou détient sous son pouvoir, selon Hegel. Tout dépend de l'esprit : pour y concourir comme un organe docile et un moyen animé « il faut qu'il soit pris en possession » par l'exercice de l'esprit : car « [...] je ne possède ces membres et ma vie que dans la mesure où je le veux », et « comme personne [...] je suis vivant dans ce corps organique qui est mon existence externe, indivisée »²¹. Comme organisme, le corps est « un tout qui précède sa composition en parties » et « qui ne peut être pensé que par le concept de liaison au moyen de fins », chaque partie existant dans le tout « en vue de l'autre »²² : « l'absolue unité du sujet relie le multiple de la représentation dans une conscience ». Le corps expose et exprime la personne en son identité insécable et son unicité. Alors si la vie est la « force productive de l'unité », la mort, définie comme « absence de vie qui suit la vie », la défait. Ce n'est pas tant que le corps « appartient » à la personne mais il est la personne elle-même, quoique n'étant pas toute la personne. Quand la vie s'en est retirée, les corps vivants deviennent matière, mais la personne ne se réduit pas à ces restes. L'autre part, immatérielle, demeure selon le principe d'identification intégrant le corps en lui-même, à toute la personne. En ce sens, la formulation explicite du consentement au don d'organes, est elle-même constitutive de la personne en son identité. Le corps n'est pas tant un objet de propriété que de manifestation de la personne telle qu'elle demeure, spirituellement, dans nos mémoires.

Ainsi suivant le critère de la formation, historique et relationnelle, de tout être humain, le statut du corps relève moins de la possession que de l'union personnelle

21. *Principes de la philosophie du droit*, § 45, 47, 48.

22. Cf. KANT, *Opus posthumum*, p. 48, 50.

en sa participation à l'identité, à la communauté de vie. En cela, il appartiendrait suivant une primauté d'abord au premier cercle de la famille, par référence aux liens du sang, de l'histoire relationnelle et d'attachement affectif puis, selon une logique de subsidiarité, au cercle englobant de la société de référence qui illustre ses valeurs en récupérant ses morts.

Mais le transfert d'organes qui vont continuer à vivre dans un autre organisme, suscite d'autres questions, car la greffe permet de continuer ailleurs une vie qui a pourtant été achevée, en tant qu'interrompue. Or ce qui a été une fois demeure irremplaçable en son unicité — cela peut porter à considérer comme un abus, aux yeux des proches qui l'acceptent, la vie prolongée des organes détachés de la personne décédée, qui demeurent un relais de vie. Devant ce qui est voué à la destruction — naturelle, suspendue artificiellement — pour sauver des vies, le légitime et le préférable résident dans ce qui favorise la vie, ce qui exige de considérer l'ensemble de l'opération.

Certes, le statut du corps-mort est ambigu pour notre regard qui se refuse à le reconnaître. Le décès constaté suivant les critères scientifiques, le corps apparaît, dans la perspective du prélèvement, comme celui d'un mort vivant dont des machines maintiennent la ventilation et la circulation internes. Ici le visible dément le savoir. La personne défunte dorénavant séparée, est bientôt dénommée par le corps auquel la réduit son apparaître — l'anglais dit « *corpse* ». Le cadavre est ainsi démenti en lui-même comme la personne aboutie en cet état dorénavant figé, disparue en son apparaître, dont la chair qui change de nature, contredit le corps reconnu par l'esprit comme signe. Le respect dû à la « dépouille » mortelle, image idolâtrée par quoi se résume la personne, reconnaît dans ce reste contradictoire le signe d'une transcendance, car l'être humain n'est pas tout entier ce qu'il est à l'instant. Cette dépouille, où repose l'identité déposée, atteste et contredit l'unité, dorénavant brisée en son dynamisme unificateur, de la personne. La continuité de la personne, sa présence à soi en son corps, attestent l'unité de son identité, la fidélité à soi-même. On peut lire, en cette icône momentanée, la dignité de la personne, par la vertu qu'elle résume et l'immortalité qu'elle figure en évoquant l'incorruptibilité démentie à la vue suivant l'image des « tuniques de peau » (*dermatinoi*) de Grégoire de Nysse au IV^e siècle²³, où la transmutation du regard sur le corps mortel déchu le reconnaît déjà glorifié par la transfiguration à laquelle il est promis, la « tunique de peau » alors transmuée en vêtement de gloire.

Au-delà de sa matérialité et de sa délimitation, l'organe prélevé sur un corps vivant ou mort, assure une fonction vitale (pour tout l'organisme dont il commande la destinée et conditionne la vie). Par sa transmission, la vie elle-même en tant que possibilité est offerte à l'autre, mise à sa disposition, et d'autant plus inconditionnée que le donneur est mort ou demeure anonyme. L'intention du don, qui autorise le prélèvement de l'organe, différencie l'opération de toute analogie mécanicienne : en

23. Cf. Jean DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, Aubier, 1944, p. 48-60.

mettant en œuvre le projet du donneur d'assurer la pérennité de la vie du receveur. La glorification du corps s'affirmerait déjà dans cette vie nouvelle.

Nous sommes les maîtres du corps, non pas comme d'un objet animé distinct, mais comme notre corps-propre, identique et identifiable en sa permanence ; qui suppose l'exercice de notre pouvoir d'intégration. Chacun en est maître comme un bon maître : de soins, d'éducation ou d'exercice et pour le mieux, c'est-à-dire dans le sens de l'apport, de la création. La disponibilité du corps serait aussi bien fondée — tant que la greffe correspond à un besoin médical dans la perspective de sa finalité réparatrice de la vie, et non pas comme usage d'un matériau réduit au statut de moyen délié de sa finalité. Ce regard sur le corps mort, objet de prélèvement, se transfigure en reconnaissance de l'infini et de la fidélité de la personne à elle-même. Ce regard infini autorise le prélèvement sur le corps pour le don.

II. LES RECONNAISSANCES DU DON

Qu'il s'agisse de l'objet donné ou du mouvement donateur, la reconnaissance, individuelle et sociale, prend des formes distinctes.

La reconnaissance du don est un phénomène social

Un lien se tisse selon la reconnaissance par chacun du concours qu'il apporte à la Cité dont il participe à l'échange de services. Cette conscience de l'utilité l'oblige à tenir son rôle — estimant comme Descartes que : « C'est ne valoir rien que de n'être utile à personne » — où s'inscrit le don.

Puis la reconnaissance du geste du donneur inspire la confiance — qui a toujours besoin d'être renforcée — en la société, ainsi capable d'assurer sa reproduction continue : le don réunit hors catégories socio-professionnelles et concourt, hors échanges de capitaux, à son fonctionnement fiduciaire. Il relie le présent et l'avenir dans la double solitude et le double dépérissement du donneur et du receveur, par la greffe, dont les phases successives effectuées par des équipes distinctes, sont réunies dans la réalisation hospitalière.

Cette reconnaissance sociale doit surmonter des risques inhérents à une pratique utilitariste dont la visée limitée au prélèvement réduirait le corps au vecteur des organes dont le besoin est répertorié dans l'attente d'un décès — le malheur de l'un ouvrant la possibilité de sauver l'autre. D'autre part, des risques d'abstraction, du fait de l'anonymat qui accomplit pourtant l'optimum du don : l'absence du sujet déréalise le lien en cachant le visage du receveur et l'identité du donneur qui disparaissent derrière leurs statuts et l'instance qui met en œuvre leurs désirs croisés.

Enfin ce lien dépasse l'horizon de la Cité en concourant à la reconnaissance des valeurs et des mythes, c'est-à-dire de la tradition, comme lieu de l'identité et acte de sa transmission, voire de la continuité de l'humanité, composée de plus de morts que

de vivants²⁴ dont chacun est un maillon, où l'on pourrait lire la communication des corps comme la communion des âmes.

La reconnaissance s'énonce en une attestation

Pour le bénéficiaire, la reconnaissance consiste en le constat d'avoir reçu lui-même cet objet spécifique : comme un acte d'état civil de la personnalité et de l'événement historique en sa triple qualité de don reçu, accepté et utilisé. Ce reçu est symétrique de l'attestation inscrite par le donneur de sa volonté d'offrir ses organes. Par cet accusé de réception, le receveur n'est pas seulement le patient d'une implantation, mais il partage d'une certaine façon la responsabilité de l'ensemble de l'opération, où il rencontre l'intention du donneur. Cette reconnaissance s'exprime à travers les « bons offices » du médiateur qui transfère et interprète intentions et propositions. Enfin ce constat public crée un précédent exemplaire et ouvre une jurisprudence dans le cadre de laquelle d'autres cas se produiront et seront appréciés.

Cet « acte » porte le sens symbolique de l'attitude de « proversion » à autrui, qui tient du consentement au désir de l'aimé et où on pourra lire le *Fiat* comme accord à l'occurrence contingente ou à la volonté de la Providence.

Toutefois cette reconnaissance comme constat, correspond au degré zéro du don, son acceptabilité précisée en recevabilité, c'est-à-dire en sa « conformité » aux règlements, au degré premier du don, où le donateur « par l'attrait et le prestige de sa phénoménalité propre, décide le donataire à l'accepter, c'est-à-dire à sacrifier son autarcie pour s'y ouvrir et le recevoir²⁵ ». Cela suscite déjà un sentiment de dette : « se décider à recevoir un don impose donc d'accepter, avec et pour ce don, de devoir quelque chose ».

La reconnaissance de l'Autre

D'abord, le don est ce qui permet d'assurer la vie du donataire qui lui doit tout. Ensuite, il s'opère selon la dialectique de l'altérité et de l'identité. Au-delà d'une impossible pensée de l'altérité radicale, de l'Autre et du Même absolus, le donneur et le receveur se posent mutuellement comme mixtes du Même — ce qu'ils ont en commun, sans quoi il n'y aurait aucun lien entre eux — et de l'Autre — ce qui les différencie, — sans quoi il n'y aurait pas apport transformateur. La reconnaissance du don n'est dissoute ni dans l'altérité ni dans l'identité. Elle découvre en soi-même le désir d'aller vers l'Autre et en même temps l'Autre comme désir. Elle accepte l'évolution de la continuité du changement où le Même et l'Autre, receveur et donneur, s'échangent au fil du temps, car l'organe donné devient consubstantiel à celui qui l'a reçu en une altérité progressive qui se confirme par altération ou épuration.

24. PASCAL, préface du *Traité du vide*.

25. Cf. MARION, *Étant donné*, p. 158, 160.

Enfin elle résout l'alternative dramatique : lui ou moi, en succession apaisée, prévoyant, l'occurrence advenant, de faire bénéficier l'Autre, comme autre moi, de ce que la destinée dessinerait la possibilité de lui offrir, plus tard.

La reconnaissance effectuée chez le receveur un processus de symbolisation et d'assimilation du corps étranger comme corps vivant et spiritualisé, reconnu comme autre et vécu comme corps-propre, assimilé à la fonction qui n'appelle plus la conscience objectivante — condition pour que la présence permanente de l'organe légué investi d'une convergence d'affections, ne vienne troubler « le silence des organes ».

La reconnaissance comme expression de gratitude

La gratitude du receveur — et de la société — se tourne, par delà le constat dressé de l'objet donné, vers l'auteur du mouvement donateur. Elle reconnaît d'abord son intention altruiste, plus ou moins rationnelle avec les projections d'images de soi à réaliser, mêlée aux mobiles et projections constituant la motivation, et reconstruit la générosité du donneur qui l'entoure en y lisant sa grandeur d'âme ou sa bonté dans l'effectivité et l'efficacité de l'acte dont il répond.

Elle correspond au désir de participation du donneur et à sa démarche à l'égard du receveur, qui lui confère l'ultime identité d'une quasi-filiation : d'une quasi-paternité ou maternité que le besoin du receveur lui offre l'occasion de réaliser en devenant l'auteur de ses jours — voire de lui préserver intact.

Tous deux se retrouvent en cette convergence inégale de celui qui reçoit l'organe de la vie continuée et permet à son bienfaiteur d'accéder au panthéon des donateurs inconnus, et de celui qui donne de soi à un receveur virtuel dont la reconnaissance présumée le conforte dans son identité et son appartenance à la Cité. Le don reste toujours irréductible, du fait de l'illimitation, dans le désir d'éternisation du donneur (comme participation) et d'un fantasmatique rêve d'éternité du receveur (comme continuation).

Le cas du donneur vivant est maximal, car le don modifie l'être empirique par diminution de son capital physiologique, déjà dans le cas d'organes régénérables, du fait des risques inhérents à l'opération elle-même — avec le propre de tout risque, qui est celui du risque ultime — mais surtout dans le cas de don d'organes non régénérables (reins, etc.), avec le caractère définitif du prélèvement comme amputation qui ne laisse plus de possibilité de recours ou de secours à un second organe, et laisse le donneur totalement exposé.

Toutefois le receveur ne peut témoigner sa gratitude au donneur décédé, qui n'est plus là pour l'entendre, mais seulement à ses proches qui se font son porte-parole ou témoignent de ses dispositions, en acceptant la responsabilité et la blessure du prélèvement, et une part de celle de la greffe dont l'aboutissement les concerne dorénavant. Le donneur mort accomplirait parfaitement le don en lui évitant la possibilité même d'une reconnaissance, d'un retour dont l'impossibilité ne dispense pas le donataire de tout sentiment de reconnaissance mais l'oblige à l'infini — évitons toutefois de privilégier le paradoxe du donateur mort, lauréat du concours de la

donation... Certes, le donataire devient alors davantage qu'un obligé : c'est un héritier dont la responsabilité de cette vie donnée définit doublement son devoir, dans la situation d'une reconnaissance à la fois impossible et éternelle, « une reconnaissance sans connaissance », selon l'expression de Marion, et dont on doit bien reconnaître en effet que « seul l'amour pourrait s'y risquer »²⁶.

Derrida distinguant en ce sens le don et l'échange : « Pour qu'il y ait don, il faut qu'il n'y ait pas réciprocité²⁷ », ne considère plus l'ensemble de la donation où cette condition n'entraîne pas l'absence de toute rétroversion. Il ne saurait dire en effet que : « [...] cette simple reconnaissance du don comme don, comme tel, avant même de devenir reconnaissance comme gratitude, annule le don » en tant que gratuité, pur comme tel. Car de ce que la critique contre la réduction du don à l'échange est bien fondée, on ne peut contredire le don en affirmant que son effectuation l'annule : « Il n'y a plus de don dès que l'autre reçoit et ouvre donc une situation de dette — même s'il refuse le don qu'il a perçu ou reconnu comme don »²⁸. On désignerait plutôt ici la réciprocité inégale analysée plus haut, car d'une part le don n'est jamais un dû, et d'autre part dès lors qu'il est accepté, la reconnaissance est moralement due mais jamais exigible.

Certes, l'oubli du don doit être radical du côté du donneur, de l'origine, avec la « mise entre parenthèses de l'ego donateur », suivant l'expression de Marion, comme signe de surabondance d'être, de désintéressement, de générosité d'âme, qui donne le « contentement » selon Descartes²⁹. En revanche, la situation du receveur donataire est inverse : car il passe sa vie à se remémorer le don par une anamnèse.

Enfin, la reconnaissance du don s'accomplit dans l'aspiration à donner

Le lien du don à sa reconnaissance valorise le geste donateur comme modèle de conduite civique et morale, et prépare une éthique du don.

La reconnaissance du don provoquerait ainsi l'aspiration à donner, quelle qu'en soit la motivation — parce qu'on trouve une dilatation en donnant, par désintéressement, par logique compensatrice ou pour participer à ce fait social valorisant, considéré même comme un honneur ou une chance — dont seuls importent la dynamique et l'effet. Réciproquement, l'attitude donatrice serait valorisée par l'exemple de telle personnalité emblématique, et en partie illustrée par la médiatisation de dons. L'exemplarité dévoilée de la donation contribuerait, par les processus de l'imitation, du désir d'assimilation et du sentiment d'appartenance, à susciter l'aspiration à donner. L'anonymat n'en est pas un caractère supplémentaire mais il accomplit le sens du don en attestant le désintéressement du mouvement donateur. Il demeure, avec la gratuité, un principe concernant les dons d'organes pour les donneurs cadavé-

26. *Ibid.*, p. 142.

27. *Donner le temps*, 1, *La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991.

28. *Ibid.*, p. 26, 27.

29. MARION, *Étant donné*, p. 113. DESCARTES, *Traité des Passions*, § 43. Et à Elisabeth, 18 août 1645, AT IV, 264 ; à Christine, 20 novembre 1647, AT V, 85.

riques — mais il pourrait être assoupli dans une certaine mesure, afin de favoriser l'identification de soi pour le receveur, et l'aspiration à donner.

Cette forme dynamogène et personnelle de la reconnaissance désignerait la direction où projeter des mesures susceptibles de contribuer à provoquer et à étendre le mouvement du don, en le rendant désirable. Telle est, pour le présent, notre conclusion. Nous en réservons le détail pour un travail ultérieur.