



HAL
open science

Éthique du dissensus : la complétude du deux au service du soin

Christophe Pacific

► **To cite this version:**

Christophe Pacific. Éthique du dissensus : la complétude du deux au service du soin. Philosophie. Université Paris-Est, 2008. Français. NNT : 2008PEST0253 . tel-00469414

HAL Id: tel-00469414

<https://theses.hal.science/tel-00469414>

Submitted on 1 Apr 2010

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

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

UNIVERSITÉ PARIS-EST

**Thèse pour obtenir le grade de docteur de l'Université de PARIS-EST
en Philosophie**

présentée et soutenue publiquement le 17 décembre 2008 par

Christophe PACIFIC

Ethique du dissensus

La complétude du deux au service du soin

Directeur de thèse : P^r Dominique FOLSCHEID

Espace Ethique et Politique – EA 4118

Jury :

Directeur de thèse : P^r Dominique FOLSCHEID

Rapporteur 1 : P^r Sadek BELOUCIF

Rapporteur 2 : P^r Pierre MAGNARD

Examineur : M. Eric FIAT

Ethique du dissensus

La complétude du deux au service du soin

Résumé

Le consensus a pour finalité d'éliminer le conflit. Il aimerait pouvoir sacraliser de nouvelles normes dans une société en crise de rituel. Hélas, la réalité nous montre que l'étoffe du consensus est tissée de soumission librement consentie, de nécessités et de jeux de pouvoir très liés aux plaisirs immédiats. A force d'habitude, l'exigence de consensus change le remède en poison. Le consensus sonne le glas de l'éthique. En cherchant l'unité, le consensus diabolise le conflit et cherche expressément à l'éliminer du fait de son chaos apparent.

Le dissensus, lui, en mettant la parole en tension, assure le lien fécond du vivre-ensemble. La dualité est la clef naturelle qui rationalise la sociabilité des contraires. Le dissensus privilégie l'association des différences pour assurer la représentation de chacune d'entre elles. Ce n'est qu'à partir d'une heuristique naturelle et holiste de l'altérité que le sujet peut se développer en tant que soi-même et différent. De cette façon, un « double-je » se construit, capable à la fois de dire courageusement « me voici », face à la menace potentielle de l'autre mais surtout capable de ce même courage pour palier la vulnérabilité de cet autre quand ses forces de résistance l'abandonnent.

Le dissensus signe l'émancipation et le dépli du sujet visant le dépassement de soi. La réussite de cette démarche d'ipséité se confirme quand la puissance de déploiement se met au service de la vulnérabilité d'autrui en termes de sollicitude.

Ce travail essaie de proposer le dissensus comme un conflit sain et nécessaire, garant d'une éthique d'ouverture, une voie d'excellence pour ceux qui sont concernés par ce que l'homme peut offrir de meilleur : un soin.

Mots clés : consensus, dissensus, soumission librement consentie, ipséité, dualité, moindre mal, meilleur possible, dépli, doute.

Dissensus ethics

Completeness of both, help to care

Abstract :

Finality of consensus is to eliminate conflict. It tries to sacralize new Norms in a ritual crisis Society. Reality shows that consensus material is woven of submission freely agreed, of necessities and power games closely linked to instantaneous pleasures.

By dint of habits, consensus demand substitute Poison for Remedy; consensus sounds Ethics kneel death. Consensus demonizes conflict by seeking unity, and explicitly seeks with elimination of it, regarding its visible chaos.

A contrario, Dissensus assures ethics blow of the 'living-together' concept by fertile speech link.

Duality is the natural solution, which rationalizes opposites' sociability. Dissensus privileges differences coexistences, rather than weakest shakeout.

Subject can build himself up by his self fulfillment, and as a different man, only from a natural and holistic heuristic otherness.

Thereby, a 'double-I' build itself, able to say courageously 'Here I am' to other one's potential threaten, and especially able to face other one's vulnerability with the same courage, when his resistance forces give-up.

Dissensus signs subject emancipation and opening, aiming at going beyond of oneself. Displaying process goes through an ipseity reasoning, which emerges from otherness, free itself from the latter, to finally return to it, in solicitude terms: live with, against and for other one.

This work tries to show Dissensus as a sound and required conflict which guarantees an opening Ethics, an excellence way for the ones who are concerned by the best thing a human being can offer : a Care.

Key words : Submission freely agreed, Ipseity, Quality, Least evil, Best possible, Opening, Doubt.

Au peuple dogon, pour son trésor d'éveil.

Remerciements

Merci à Messieurs les Professeurs Beloucif et Magnard qui m'ont fait l'honneur de bien vouloir prendre le temps d'être juges de ce travail éminemment critiquable.

Merci à Monsieur Eric Fiat, pour la qualité de son enseignement puissant et joyeux. J'essaierai, humblement, de suivre son exemple.

Merci à mon directeur de thèse, le Professeur Dominique Folscheid, sans son aide, sa confiance, sa générosité et sa rigueur, cette thèse n'aurait simplement jamais pu exister. Je le remercie par-dessus tout de m'avoir permis de suivre son enseignement toutes ces années, ce fut un honneur et un bonheur.

Merci à Marie, Michel, Jacques, Thomas, Marine et Sylvain et tous mes compagnons d'université ainsi qu'à tous ceux qui, par leurs remarques, leurs corrections, leur soutien, ont permis de donner à ce travail un esprit, qui je l'espère, ne fera jamais l'objet d'un consensus...

Ethique du dissensus

La complétude du deux au service du soin

INTRODUCTION :

DU CONSENSUS A TOUS CRINS..... 9

Bouvard et Pécuchet, deux êtres penchés sur le vide 10

PREMIERE PARTIE

CADRE THEORIQUE..... 15

HISTOIRE DU CONCEPT 17

Les contiones 17

Les comices 17

Constat du rôle antique du consensus 18

DE L'OPINION PUBLIQUE AU SENS COMMUN..... 20

De l'opinion publique..... 20

CONSENSUS ET SENSUS COMMUNIS..... 25

Penser l'objet dans son ensemble et penser ensemble le même objet 25

Le sixième sens d'Aristote 25

Penser ensemble, ciment social..... 27

Histoire du sens commun 29

Nécessité de l'Autre pour penser la complexité 32

CONSENSUS ET CONSENTEMENT 41

Entre consentement et abus de confiance..... 44

Sacralisation du consentement et mort de l'éthique..... 46

DE L'INTENTION 55

Des mauvaises intentions de bonne foi..... 56

Les conduites paradoxales : 57

Le syndrome de Monsieur Homais..... 60

Bovarysme, psychosociologie et consensus..... 63

Choix épistémologique 64

ANALOGIES DES DECISIONS EN ETHIQUE CLINIQUE ET EN DEMOCRATIE POLITIQUE 66

DEUXIEME PARTIE

DE L'ANTHROPOLOGIE CLASSIQUE

A LA DYNAMIQUE DE GROUPE INSTITUTIONNELLE 69

LA JEUNE FEMME ET LE FOU 72

Constantes mineures 74

Constantes majeures 74

Constantes dans le déroulement de l'exercice 75

ANALYSE DES CONSTANTES MAJEURES..... 78

Impact de l'injonction participative dans les groupes de décision 78

Du management participatif à la soumission consentie..... 78

Les promesses de la théorie managériale participative 79

Le désenchantement participatif..... 81

LE LEADER, UNE FIGURE DU DEALER ?..... 85

La soumission librement consentie de Platon à Milgram 89

De Milgram à Tibbets et Eichmann..... 91

Soumission librement consentie : archétype et caricatures 93

LE CONSENSUS : MACHINE A FABRIQUER LE SACRE 102

<i>Le culte du malade</i>	104
<i>La discrète trahison des participants passifs</i>	105
CONSENSUS ET MAJORITE	110
<i>La zone d'incertitude</i> :	114
<i>Les déviants : Aliens du consensus</i>	116
ENTRE CONVICTION ET PERSUASION, ETHIQUE ET STRATEGIE.....	120
<i>De l'art de conférer à celui de persuader</i>	123
PRUDENCE ET MOINDRE MAL, MESALLIANCE DEMOCRATIQUE.....	126
<i>Phronésis, sophia, noos, épistémé</i>	126
<i>Prudence et consensus, entre éthique et politique</i>	127
<i>Le fossé entre vertu et moindre mal</i>	129
<i>Si un défaut d'excès est inconcevable qu'en est-il d'un moindre mal ?</i>	129
CONSENSUS ET MOINDRE MAL, LA DOULEUR DU BIEN.....	131
<i>Excision propre et sans douleur : un moindre mal ?</i>	131
<i>Le conseil de Circé</i>	132
<i>Le moindre mal, de Rousseau à Machiavel</i>	134
<i>L'école de Francfort et leurs émules</i> :	135
<i>Moscovici</i> :	135
<i>Prudence selon Habermas</i> :	138
CONTRE LE MOINDRE MAL... LE MEILLEUR DES POSSIBLES ?	141
<i>Méliorisme et meilleur des possibles</i>	141
<i>Le meilleur des possibles : utopie ou espérance (espoir ?)</i>	143
<i>La suffisance du presque-vrai, un moindre faux</i>	144
SAVOIR, CONNAITRE, CROIRE... L'INACCESSIBLE ETOILE	147
<i>De croire par habitude</i>	151
<i>Croire, se fier ou se méfier</i>	152
<i>De la crédulité à la bêtise</i>	155
<i>Croire en grec</i>	157
<i>Croire en, besoin de confiance et risque de trahison</i>	158
<i>Les accointances du consensus et de la norme</i>	159
PHENOMENOLOGIE DU CONSENSUS	162
<i>La force</i>	162
<i>La faiblesse : sa propension pour le vide</i>	162

TROISIEME PARTIE

LA VOIE DU DISSENSUS 163

<i>Ethique et politique : moteur de la philosophie pratique</i>	164
LE DISSENSUS : UNE GARANTIE DE LA PENSEE DEMOCRATIQUE.....	165
<i>A partir de l'incertitude</i>	165
<i>La fin de l'histoire</i>	167
<i>Sous le signe d'Eris</i>	169
<i>L'école de Mégare, disciples d'Eris</i>	173
<i>Aristote et la pensée contradictoire</i>	175
<i>Le tiers exclu</i>	181
DU DISSENSUS : UN ACTE DE COURAGE.....	183
<i>Les points de fracture</i>	187
<i>Les visages de l'ennemi</i>	193
<i>Si vis pacem para bellum</i>	196
<i>Travail d'ipséité : la voie du dissensus</i>	198
<i>De la servitude maîtrisée</i>	205
DISSENSUS : UN PARADOXAL SOUCI MUTUEL.....	210
<i>Le mythe de l'androgyné : impulsion unificatrice</i>	212
<i>L'autre, cet alibi</i>	214
LA PAROLE FECONDANTE.....	219
<i>Du verbe à la parole</i>	219
<i>Être au monde sans Dasein</i>	221
<i>Recherche en triple aveugle</i>	223
<i>De la Parole fécondante aux conversations stériles</i>	225
LA PAROLE TRAHIE	228
<i>Le paradoxe d'Abilene</i>	230

<i>Retour aux valeurs sûres</i>	232
<i>Un double « je »</i>	234
LE DOUTE ET L'EPOCHE COMME PROPEDEUTIQUE A L'ACTION LIBRE.....	237
<i>Le doute, un entre deux choses</i>	238
<i>En deçà du bien et du mal : l'épochè</i>	242
<i>Malèvre sous l'emprise de Métis</i>	247
<i>La prise d'indécision</i>	249
UNE CONFIANCE INQUIETE, ETHIQUE DU CONFLIT NECESSAIRE.....	250
<i>Le dissensus, liquidateur de l'angélisme consensuel</i>	252
<i>Limite et remède du Conatus</i>	254
LE DISSENSUS, CONFLIT DE RELIANCE AVEC, CONTRE ET POUR L'AUTRE.....	257
<i>Exhortation au soignant</i>	259
<i>Résistance et collaboration</i>	262
<i>De l'intérêt de se surpasser</i>	264
CONCLUSION	268
ANNEXE	272
INDEX NOMINUM	274
BIBLIOGRAPHIE	278

Introduction :

du consensus à tous crins

L'hôpital est aujourd'hui, et plus que jamais, le théâtre d'une tentative de reliance. Cette tentative apparaît comme une volonté de relier des champs d'actions et de réflexions pour réconcilier, ou du moins ne pas creuser davantage le fossé entre l'éthique et le politique. L'hôpital, avant de devenir cette hétérotopie technique où la population en besoin de soins se rassemble, fut dans son origine un lieu d'asile pour les pèlerins et plus tard un refuge pour les pauvres. Les progrès de la recherche ont appelé l'hôpital à répondre aux attentes sociétales en termes de soins. Les progrès fulgurants de la science nous ayant projetés dans des territoires inconnus, il est apparu nécessaire de structurer ces terres nouvelles à partir de normes rafraîchies, en tout cas de tenter de les accommoder pour qu'elles restent acceptables en termes d'humanité. Pour ce faire, nous assistons à la diffusion d'un nouveau rituel, une nouvelle pratique hospitalière, qui se veut à la fois capable de produire de nouvelles normes et prétend, en même temps, à un résultat démocratique idéal.

Ce nouveau rituel n'est autre que l'élaboration de consensus. D'inspiration philosophique et politique, il nous vient de pratiques sociétales anciennes et nous le retrouvons aujourd'hui infiltré partout dans nos organisations sociales. Sur le plan politique, l'on assiste à des conférences de consensus, en termes de négociations commerciales (où l'on confond beaucoup monopole et consensus) et par répercussions dans le monde hospitalier, nous le retrouvons en termes de consensus d'équipe, réunions de consensus ... Les négociations institutionnelles ne peuvent plus se passer de cette recherche de consensus tellement elle est prometteuse d'équilibre et d'harmonie. Nous la retrouvons, d'une part, dans les négociations médicales (entre les médecins eux-mêmes) pour déterminer les meilleures stratégies de pôle et rentabiliser les structures de soins et d'autre part dans les négociations syndicales pour trouver des compromis satisfaisants entre les contraintes budgétaires institutionnelles et la qualité de soin requise. C'est dans le consensus d'équipe, quand celui-ci concerne la vie d'une personne que ce concept prend une dimension réellement tragique. De ce consensus devrait logiquement sourdre un sentiment général d'équilibre, d'évidence et d'harmonie, mais est-ce réellement le cas ?

Nous devons, dès lors, nous interroger sur cette apparente évidence et sur ce (nouveau ?) besoin de consensus : ce qu'il est, ce qu'il promet, ce qu'il assure et ce qu'il ne garantit pas. Nous tenterons de dénoncer l'utopie d'une communauté idéale de la discussion et la facilité avec laquelle nous risquons d'évoluer dans cette utopie de consensus, de valeurs suspectes, jusqu'au point où l'intelligence ressemblerait trait pour trait à de la bêtise et quelquefois même à de la monstruosité. Que se passe-t-il au sein de la négociation ? Ne s'exerce-t-il pas « une autorité à la fois institutionnelle et énonciative, c'est à dire d'un pouvoir qui se voudrait le gardien et le porte-parole légitime des valeurs de notre société ?¹ » C'est ici que se détermine l'éthique de la discussion et qu'une exploration mérite d'être menée pour y décrypter les enjeux et le sens des conclusions. La prétention humaine de traiter les apories contemporaines tout en se préservant de décisions nocives n'est-elle pas utopique ?

Bouvard et Pécuchet, deux êtres penchés sur le vide

Le consensus bénéficie aujourd'hui d'une écoute attentive. Il émerge en même temps dans un contexte de vide juridique et moral. La société prend conscience d'un (nouveau) vide : le sien, son propre vide. Ce vide se constitue en même temps que progresse la science. S'il comble nos espérances de recherche par le plein de jouissance

¹. Gérard Leclerc, *Histoire de l'autorité*, Paris, PUF, « Sociologie d'aujourd'hui », 1996, p. 224.

qu'il nous octroie, le progrès de la science creuse en même temps un vide sur lequel nous ne pouvons poser de mots. Propre à notre humanité, cette forme d'angoisse, ce vide qui nous habite, nous pousse à trouver des subterfuges pour nous tranquilliser et passer à autre chose. Comment faire alors pour que « le plein des choses puisse faire disparaître le vide que comportent toujours les mots ? Autrement dit que la négativité puisse être évacuée de la condition humaine. Une nouvelle légitimité est ainsi recherchée et faussement trouvée dans les faits, dans les choses, donnant l'impression qu'on peut éviter de prendre en compte les effets de la crise de la légitimité.¹ » Cette science qui nous pousse dans nos recoins d'humanité pour nous obliger à nous demander si nous sommes toujours en phase avec notre destin, ou si nous sommes prêts à assumer un monde de contingences. Le consensus a l'avantage de répondre aux deux possibilités et de poser nos décisions consensuelles comme des laissez-passer vers l'un ou l'autre monde. Ce vide se retrouve constitutif du consensus en termes de nécessité, de besoin de combler un manque.

Vivre ensemble ne veut pas dire vivre tous de la même façon et penser la même chose. Le monde nous montre qu'il est incontournable de vivre ensemble tant bien que mal, et qu'il est temps de se demander comment vivre ensemble le mieux possible plutôt que de se torturer à vivre ensemble le moins mal possible.

Le bon sens et le sens commun sont, quand ils énoncent une opinion, une promesse plus qu'une garantie et ne compter que sur la promesse ne pourrait que contribuer à notre endormissement. Ils ont en leur sein une partie de leur contraire qui nourrit une forme de paradoxe essentiel qui oscille entre le risque et l'avantage. Le confort que procure le sentiment d'appartenance à une communauté aiguise en même temps le sentiment d'y étouffer. Ce serait donc à l'inverse de Kant, quand il parle de « l'insociable sociabilité des hommes² » (texte sur lequel nous reviendrons), dans un paradoxal « confort de crise » que le sens commun propose de prémunir la communauté contre le doute et l'incertitude en construisant un ordre normé, rassurant, sur lequel l'on puisse étayer des vérités.

L'organisation sociale de la santé s'est considérablement développée pendant le siècle dernier, voire les cinquante dernières années. Le malade lui, par force, a suivi ces modifications non seulement dans l'histoire mais aussi dans l'espace. Avec le temps, il s'est déplacé au fur et à mesure que se développaient les structures urbaines de la santé. Ce malade est venu de plus en plus dans des structures de soins qui se spécialisaient, aussi bien publiques que privées (les « cliniques » du grec *klinê* : lit), pour le prendre en charge sur le plan technique. Aucune étape de la vie n'échappait à ces structures de soins, de la naissance à la mort, l'hôpital se révélait comme une hétérotopie incontournable pour régler les désordres de la santé. L'hôpital est devenu un lieu de référence à tel point qu'il est un lieu d'apprentissage obligatoire de qualité pour toutes les professions de santé.

Je limiterai mon propos sur l'hôpital public pour les raisons suivantes : je ne connais pas assez les mécanismes de fonctionnement des structures privées pour produire une analyse éclairée de celles-ci. D'autre part, c'est à l'hôpital que se sont déroulées mes études et ma carrière jusqu'à présent ; c'est sur cette expérience que j'appuierai mon raisonnement. Je me suis attaché à ce que mon analyse se démarque d'un dolorisme à propos d'une époque supposée dorée et révolue et d'une diatribe contre un temps présent ; diatribe qui ne serait dès lors que le reflet d'une nostalgie sans aucun intérêt. N'est-il pas naturel à l'homme de penser qu'hier était plus doux et que

¹. Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire, vivre ensemble sans autrui*, Paris, Denoël, 2007, p. 35.

². Emmanuel Kant, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », 4e proposition, trad. S. Piobetta in *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Garnier-Flammarion, 1990, p. 74.

dans le pré d'à côté, l'herbe y est plus verte ? Il suffit de gratter un peu le vernis pour s'apercevoir que nous nous mentons à nous-mêmes. Machiavel a parfaitement résumé la problématique :

« Tous les hommes louent le passé et blâment le présent, et souvent sans raison. Ils sont tellement férus de ce qui a existé autrefois, que non seulement ils vantent les temps qu'ils ne connaissent que par les écrivains du passé, mais que, devenus vieux, on les entend prôner encore ce qu'ils se souviennent d'avoir vu dans leur jeunesse.¹ »

Il en déduit notre manque de discernement en ce qui concerne le temps présent et propose de se concentrer dessus, eu égard à la matière qu'il nous offre :

« Mais il n'en est pas ainsi des événements où nous sommes nous-mêmes acteurs, ou qui se passent sous nos yeux : la connaissance que nous en avons est entière ; rien ne nous en est dérobé. Ce que nous y apercevons de bien est tellement mêlé de choses qui nous déplaisent, que nous sommes portés à les juger plus sévèrement que le passé, quoique souvent le présent mérite réellement plus de louanges et d'admiration. »

Plutôt que de sacrifier à la nostalgie inconsolable d'un passé sucré ou à l'espoir incertain d'un lendemain qui chante, je préfère me concentrer sur notre contemporanéité, quitte à produire une critique sans complaisance. Mon propos s'ancrera donc dans le présent de l'hôpital public et dans ses relations avec son époque. Mais ce n'est pas à partir d'un cadre médical que va s'articuler mon argumentation, mais à partir de toutes les catégories professionnelles que constitue la population hospitalière. Précisément il s'agit de décrypter les liens qui se font et se défont entre les divers acteurs qui sont forcés de vivre ensemble, leur force et leur faiblesse et par-dessus tout le sens qu'ils veulent ou prétendent donner ensemble à tout ceci. Quel sens donnons-nous à ce qui nous rassemble à l'hôpital ? Que mettons-nous en œuvre pour que les décisions prises aient du sens pour tous ? Si l'invite de Machiavel nous dévoile les illusions que nous nourrissons à l'égard du passé, elle laisse entrevoir aussi les sentiments qui forcent notre entendement comme la crainte et l'envie. Quand il s'agit de négocier notre part d'existence dans une décision, ces sentiments sont plus ou moins consciemment voilés. Quand cette décision concerne autrui, celui qui ne peut décider pour lui-même, il est de plus en plus communément admis que la bonne décision émergera d'un consensus pluridisciplinaire. Loin de garantir *la meilleure* décision, le consensus prétend en tout cas assurer *la moins mauvaise*.

Ainsi, de découvertes en projets, face aux interrogations modernes, et épris naturellement de ce formidable besoin de vérité, l'homme, pour résoudre les conflits éthiques, utilise aujourd'hui le consensus à tous crins. Consensus d'équipe, conférence de consensus, consensus social, objectifs consensuels, cet accord entre individus, conditionnel à la décision commune, semble se fonder naturellement en *toute* intelligence. Toute ? Pas sûr ! Quand la discussion se transforme en exercice de dialectique le risque d'aliénation d'idées est toujours présent. L'intention de convaincre est souvent supérieure à celle de démontrer et les arguments utilisés servent hélas, des fins politiques individuelles de gloire ou de pouvoir, occultant ainsi nombres de

¹. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite Live*, II, avant propos, in Œuvres Complètes, Paris, Pléiade, pp. 509-510.

principes d'humanité. Alors les sentiments comme la crainte ou l'envie président à la réflexion.

L'anthropocentrisme n'a de cesse de proposer à l'humanité une cosmogonie utilitariste. Peu d'entre nous se revendiquent d'une telle intention et pourtant l'histoire nous démontre notre propension croissante à développer des systèmes consuméristes outranciers. Consommer nous pousse inexorablement dans une *hubris* de l'avoir et du faire. Cette spirale qui se nourrit de ces deux concepts, s'élève comme un ouragan aux telles dimensions que ce dernier semble devenu omnipotent et incontrôlable. La seule façon de ne pas s'y perdre reste, semble-t-il, d'y participer.

L'avoir et le faire sont, de façon récurrente, en conflit avec l'éthique, alors les discussions se compliquent dès que des décisions sont nécessaires. Il faudrait donc que le consensus soit réellement plus qu'une promesse de synergie des logiques pluridisciplinaires, un partage intellectuel des expertises. Pour que le consensus reste un rempart contre les dérapages éthiques, il faudrait pouvoir évacuer un risque : celui où l'ignorance et le silence des uns s'aliènent aux seules ambitions et au bruit des autres. Le consensus peut-il réellement nous assurer cette synergie ?

Comment résister à la tentation d'interroger Bouvard et Pécuchet pour introduire notre propos sur les méandres des rapports humains et plus précisément ceux qui touchent au sens commun et aux vérités partagées ? Rompus aux difficultés du débat des idées, aux chocs des logiques, gavés de lieux communs qui servent leurs utopiques projets, nos deux héros de Chavignolles nous offrent un miroir nous renvoyant l'image de notre propre insuffisance. Deux êtres assis sur le rebord d'un monde et dont le regard se perd dans l'abîme. Guy de Maupassant analysant l'œuvre flaubertienne y donnait un sous-titre « Du défaut de méthode dans l'étude des connaissances humaines.¹ » Si Bouvard et Pécuchet ont, entre eux, une propension innée pour le consensus rapide et naturel, ils n'en sont pas pour autant garantis de la réussite de leurs projets. Au contraire, les apories mal anticipées brisent à chaque fois leur logique de succès. C'est bien par un défaut de méthode voire par un défaut d'analyse que s'édifient parfois les entreprises humaines. Quelquefois même la méthode la plus sûre ne nous garde pas de tous les écueils. Ces lacunes se compliquent quand elles sont gênées par des opinions multiples, les débats se tordent alors en logomachies, se nouent en négociations, pour aboutir soit à des accords (quelquefois trop rapidement acquis) capables de déterminer l'avenir, soit à des divergences inextricables dans lesquelles s'épuisent et se meurent certaines dispositions.

Celui qui s'évertue à rechercher la vérité des choses, imagine que ce n'est qu'à travers elle que le bonheur arrive à se construire. De même, celui qui recherche le Bien en soi aura naturellement tendance à fonder ses choix sur des idées construites connues et déjà référencées en termes de bien. Si les références morales manquent, l'homme sera amené à construire de nouvelles normes pour que ces dernières deviennent un nouveau bien, une nouvelle vérité. Alors se présente, inéluctable, le concept de l'Utile. Notre propension à superposer, escamoter ces deux concepts de base que sont le Bien et le Vrai, nourrit la difficulté d'accès à un consensus qui réponde de façon satisfaisante aux questions d'éthique. Nous verrons que le concept de consensus tel que l'a décrit Cicéron est une forme d'immanence du vrai et/ou du bien dans la nature des choses. Il s'agit alors d'un consensus mû par une force qui lui est propre, en dehors de toute intervention divine, d'après Cicéron comme nous allons le voir. L'homme reçoit ainsi le vrai et/ou le bien fondé et ne peut que saluer la symbiose incontournable des idées. Quand cette immanence ne se manifeste pas, le doute s'imisce et l'angoisse de l'incertitude se rend

¹. Guy de Maupassant, « Bouvard et Pécuchet », supplément du *Gaulois*, 6 avril 1881.

insupportable. Alors nous décidons de forcer cette immanence en élaborant nous-mêmes quelque chose qui fasse figure de Bien ou de Vrai... Quoi de mieux que le consensus ? Cette élaboration ne se fait pas aussi simplement que les différentes méthodes existantes veulent bien nous le laisser penser. Le consensus procède de l'épreuve de la discussion. La raison s'élabore dans la cuisine du débat d'idées, là même où commencent les vraies difficultés...

Avoir raison, il semble que l'homme ait fait de cette notion son *télos*. Or la raison devient, dans la discussion éthique, un Graal que tout le monde se dispute. Il convient dès lors de se demander si le consensus comme promesse de sens et de raison commune est accessible ou s'il reste un idéal vers lequel il faut tendre. Si tel est le cas quelle sera la valeur de ce consensus s'il n'est pas idéal ? Le piètre résultat qu'il nous offre se camoufle derrière l'étiquette même de ce qu'il promet alors que nous ne sommes même pas assurés de l'éthicité de son élaboration ?

Ce que nous savons, c'est que ces « décisions consensuelles » permettent de légitimer l'action, elles permettent à l'homme de nouvelles politiques, de nouvelles règles sociétales parce qu'elles sont des sentences promettant du vrai du bien et du juste. Nous nous éreintons à forcer cette immanence dans les nouveaux consensus pour tenter de maîtriser une nature qui reste muette. Est-ce pour autant que nous devons penser le consensus comme un étalon de pensée sociétale ? Devons-nous le poser comme propédeutique à la politique ? Aujourd'hui il semble s'imposer comme prudence sociétale pour poser devant nos pieds des dalles stables qui nous permettent de progresser sur l'abîme. De quoi est-il fait réellement ?

Dans un premier temps je propose d'examiner, entre réflexions philosophiques et situations de soins, la discussion et ce (nouveau ?) besoin de consensus : ce qu'il est, ce qu'il promet, ce qu'il assure et ce qu'il ne garantit pas. Nous tenterons de dévoiler l'utopie d'une communauté idéale de la discussion et la facilité avec laquelle nous avons d'évoluer dans cette utopie consensus de valeur douteuse, à cet endroit même où l'intelligence ressemble trait pour trait à de la bêtise et quelquefois même à de la monstruosité. Que se passe-t-il au sein de la négociation ? Ne s'exerce-t-il pas « une autorité à la fois institutionnelle et énonciative, c'est à dire d'un pouvoir qui se voudrait le gardien et le porte-parole légitime des valeurs de notre société ?¹ » C'est ici que se détermine l'éthique de la discussion et qu'une exploration mérite d'être menée pour y décrypter les enjeux et le sens des conclusions. La prétention humaine de traiter les apories contemporaines tout en se préservant de décisions nocives n'est-elle pas utopiste ?

Hypothèse : dans une crise contemporaine de la légitimité, le consensus servirait alors de faire valoir pour défendre nos propres ambitions. Il serait une version utopique de la *phronésis* sociétale, aveuglant de sa promesse de sagesse une population plus ou moins confiante mais surtout écartée de toute réflexion et de tout débat résolutif.

Thèse : le consensus est devenu un nouvel opium et en cherchant à éliminer le conflit nous éludons l'opportunité de le dépasser. Nous sacrifions le meilleur possible au profit du moindre mal.

¹. Gérard Leclerc, *Histoire de l'autorité*, Paris, PUF, « Sociologie d'aujourd'hui », 1996, p.224.

Première partie

cadre théorique

La définition cicéronienne du consensus sera le point d’ancrage à partir duquel nous déclinerons l’histoire et l’évolution sémantique de ce concept. Pour ce faire, revenons sur le *De natura deorum – Liber III* de Cicéron et reprenons la discussion entre Cotta et Balbus : quand ce dernier s’escrime à démontrer l’existence des dieux par l’évidence d’une coordination divine des différents mouvements du monde, Cotta lui, réfute le propos par l’argument d’une force naturelle propre. C’est en définissant cette force naturelle qu’il est amené à parler de consensus en terme de lien entre les diverses parties qui interagissent les unes avec les autres au point qu’il augmente son argument du concept de sympathie (dans son acception grecque) sur lequel nous reviendrons.

« [XXVIII] *Itaque illa mihi placebat oratio de conuenientia consensuque naturae, quam quasi cognatione continuatam conspirare dicebas ; illud non probabam, quod negabas id accidere potuisse, nisi ea uno diuino spiritu contineretur. Illa uero cohaeret et permanet naturae uiribus, non deorum, estque in ea iste quasi consensus, quam synpatheian Graeci uocant ; sed ea, quosua sponte maior est, eo minus diuina ratione fieri existimanda est.*

[28] Et ainsi je m’accordais avec ce que tu disais sur l’harmonie et sur l’accord de la nature ; toutes ses parties étant liées entre elles comme par un rapport de parenté, elle tend harmonieusement, disais-tu, à la réalisation d’un objectif. Je n’étais pas d’accord avec ton affirmation suivante : que cela ne pourrait pas se produire sans l’intervention coordonnatrice d’une même âme divine. La nature maintient au contraire sa cohésion grâce à une force qui lui est propre, non grâce à une force divine, et il y a entre ses parties une sorte d’harmonie que les Grecs appellent *sumpáttheia* ; et plus elle est grande et spontanée, moins il faut penser qu’elle doit être attribuée à une raison divine¹. »

¹. Cicéron, *De natura deorum, liber III*, Pars XI, traduit par Ugo Bratelli, internet, les jardins de Lucullus, <http://www.trigofacile.com/jardins/>, p. 12-13.

Histoire du concept

Le consensus se manifeste plus par ce qui le constitue de négatif que par ce qui le configure de positif. L'épaisseur de l'étoffe du consensus se mesure souvent au nombre de pages nécessaire à l'exhaustivité de tous les devoirs dont il a fait l'objet. Il acquiert ses lettres de noblesse en cela qu'il tend à s'énoncer en termes de *moindre mal*. Il se veut l'expression d'un bien en soi mais n'est construit que de ce qui reste d'une bataille de plusieurs protagonistes qui ont tenté chacun d'imposer leur vision du bien. Il ne reste alors qu'une idée qui reflète non pas l'addition et l'enrichissement de plusieurs logiques, mais ce qui résulte d'un affrontement, ou pire, d'un refus de combattre. Au mieux nous arriverons à un moindre mal si les forces se sont équilibrées. Au pire les plus bruyants auront imposé leur parole à ceux qui se seront tus.

Il convient de revenir sur l'histoire même du concept de consensus tel qu'il fut utilisé sur le plan politique. Cette *utilité* nous aidera à comprendre une partie de la représentation que nous avons de lui. Nous avons construit notre représentation du consensus à partir de plusieurs entrées, l'histoire politique en est une des principales et il faut remonter à l'antiquité pour saisir le sens qu'Athènes et plus tard Rome ont voulu lui donner.

Dans la cité athénienne, Homère nous parle du conseil des 500 (le conseil des anciens) le βούλε, qui donna βούλευσις (délibération) qu'Aristote sera le premier à employer dans un sens technique. Ce Conseil des 500, les sages, les *phronimoi* (de *phronésis*), était chargé de préparer par une délibération préalable, les décisions de l'assemblée du peuple. Le conseil délibérait et le peuple choisissait... ou du moins ratifiait la pré-décision. Était-ce pour rappeler qu'il n'y a pas de décision (*proairésis*) sans délibération préalable, qu'Aristote évoque la pratique homérique ? Rien à voir avec le choix, la décision juste, l'intention de bien qui doit animer celui qui choisit et qui engage sa liberté, sa responsabilité et son mérite. Calqué sur ce schéma organisationnel de la décision, le consensus de la république romaine semble avoir été un processus de légitimité oligarchique basé sur la Prudence : il existait deux types d'assemblée populaire à Rome les *contiones* et les *comices*.

Les contiones

Ces premières assemblées étaient informatives et servaient à tester l'opinion publique. Elles étaient le lieu où les *rogatores* mesuraient à quel point le peuple était prêt à s'engager pour une cause ou à faire obstruction. Au sens littéral, elles étaient le lieu institutionnalisé de la mesure de la préférence.

Les comices

Les *comices*, selon qu'elles étaient *tributes* (35 tribus) la majorité des tribus l'emportaient, ou *centuriates* (193 centurions) où les voix des citoyens riches pesaient beaucoup plus lourd que celles des autres, étaient dirigées par un tribun ou un magistrat qui était mandaté pour présenter un projet de loi (*rogator*). L'assemblée ne pouvait ni exposer son point de vue, ni proposer des amendements ; elle n'avait le choix qu'entre approuver ou refuser.

D'ordinaire, l'oligarchie établissait un consensus en son sein au Sénat avant qu'un tribun ou un magistrat présentât le projet en question devant l'assemblée

populaire. Jochen Bleicken considère que ce consensus était funeste : « Face à la volonté unifiée de tous les *nobiles*, [...] il n'existait pas d'opinion au plein sens du terme ; on ne pouvait que voter oui : l'unité du Sénat, qui incarnait le prestige social de tous les *nobiles*, étouffait les vellétés de constitution d'une opinion dans le peuple... Celui-ci votait au sujet de l'opinion apparemment unifiée des nobles et, évidemment, il l'approuvait.¹ » Il n'avait donc d'autre alternative que d'exprimer son adhésion.

Les sociologues traduisent ce processus en rituel de discipline sociale et les symboles y étaient nombreux : les citoyens debout, levaient les yeux et écoutaient à la tribune les magistrats. Ces derniers surplombaient l'assistance en uniforme, assis et ils discourent. Ils accoutumaient ainsi les citoyens à un rapport de pouvoir. Dès lors la redéfinition des comices comme organe de consensus devient moins surprenante...

Les comices centuriates

Elisaient les consuls, les préteurs et les censeurs ; ils décidaient de déclarer la guerre ou de faire la paix et jouaient le rôle d'un tribunal populaire dans les procès pour crimes capitaux. Les citoyens qui participaient aux comices centuriates faisaient l'expérience de leur inégalité sociale et politique. Le vote des comices centuriates était très hiérarchisé, les citoyens fortunés, moins nombreux, votaient en premiers car ils appartenaient à des centuries de la couche supérieure (18 équestres) et à des centuries de la première classe (70). Ensuite votait la deuxième classe et ainsi de suite jusqu'à obtention de la majorité à 97 centuries qui interrompait le vote. Une grande partie des citoyens qui s'étaient rendus à ces votes retournaient chez eux sans avoir voté parce qu'ils appartenaient à des centuries des classes censitaires inférieures et que la majorité était atteinte avant qu'ils soient appelés à voter. Ils y venaient quand même car c'était une façon de se démarquer du statut d'esclave. D'autre part, les élus de l'époque poussaient leurs centuries ou leurs tribus à venir voter pour protéger leur territoire physique et politique.

Les comices tributes

Fonctionnaient sur un plan *officiellement* plus égalitaire puisque les tribus étaient tirées au sort pour déterminer leur ordre de passage et leur composition sociale assez hétéroclite mais il est vrai que ce cadre aussi était inégalitaire : les quatre tribus citadines étaient considérées comme moins distinguées que les trente et une tribus rurales ; les affranchis étaient toujours inscrits dans les tribus citadines. Et comme les citoyens urbains étaient toujours surreprésentés, leur voix comptait proportionnellement moins dans les suffrages que celle des membres des tribus venues de la campagne.

Constat du rôle antique du consensus

« En conclusion, on peut dire que les *comices* ne purent fonctionner comme un organe de consensus que parce que les *contiones* jouaient le rôle d'un filtre politique »². Elles étaient la SOFRES IPSOS de l'époque, en plus performantes puisqu'on y testait les vrais votants. Le consensus était obtenu après s'être assuré qu'il allait l'être ! Seuls 10 cas de refus sont répertoriés sur une période de 368 à 104 av. J.-C. ...

¹. Jochen Bleicken, *Lex Publica. Recht und Gesetz in der Römischen Republik*, Berlin-New York, 1975, p. 273.

². Egon Flaig, « l'assemblée du peuple à Rome comme rituel de consensus », traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski, *revue ACTES recherche en sciences sociales*, n°140, Paris, seuil, décembre 2001, p.12-20.

Si les politiques s'attachaient à recueillir l'opinion du peuple, il ne lui laissait pas lieu de débattre et une fois l'opinion recueillie en *contiones*, les magistrats revenaient devant le peuple en comices pour faire, pratiquement à coup sûr, adopter les lois. Le consensus romain est donc, dans l'intention, assez proche des représentations que nous en avons aujourd'hui dans le sens qu'il est un accord plein sociétal qui s'organise autour d'une idée, d'un projet. Mais d'autre part il s'en éloigne dans le sens où le peuple ne participe pas du tout à son élaboration, il n'est là que pour le ratifier, consentir au consensus déjà pensé, prémâché. S'il est éloigné de la représentation que nous avons de lui, il est je crois très proche de l'utilisation politique que nous en faisons.

Cicéron parle de « *convenientia consensuque naturae, ... quasi consensus, quam synpatheian Graeci uocant* » harmonie accord avec la nature proche de la *sunpathéia* grecque. Une forme de compassion spontanée, naturelle qui n'a pas besoin de débattre pour s'affranchir. Elle agit par une force qui lui est propre dit Cicéron, il y a dans la nature quelque chose qui ne peut être accompli par l'homme. Donc on voit bien qu'entre le consensus en termes d'harmonie et de sympathie tel que le décrit Cicéron et le consensus utile, politique, il y a un fossé infranchissable puisque l'homme ne peut accomplir ce qui l'est par la nature. L'homme ne peut contrefaire la nature. Dés lors, nous ne parlons plus de la même chose et c'est bien cette confusion *souhaitée* entre un consensus naturel et un consensus forcé par la main de l'homme qui fait œuvre de manipulation de l'entendement. Nous avons une propension à nous satisfaire des choses qui sont présentées comme rassurantes et quoi de plus rassurant qu'un consensus de sages, de scientifiques, nos nouveaux *phronimoi* ? Quoi de plus rassurant et confortable encore que de se fonder à une intention commune, ne pas penser tout seul, rejoindre l'idée que l'autre nous propose, en un mot « consentir » ?

De l'opinion publique au sens commun

Nous savons la difficulté de transfert d'une logique individuelle à une logique partagée, entre *ma* vérité et *la* vérité. Le bon sens qui m'habite est-il une émanation du sens commun ou bien est-ce que le bon sens de chacun construit un sens commun ?

De l'opinion publique

Notre intention est moins de critiquer la culture de masse que d'en souligner les limites. La télévision est un énorme outil de massification culturelle et que celui qui, après une dure journée de labeur, ne s'est jamais vautré dans un fauteuil devant sa télévision à regarder un divertissement creux me jette la première pierre... Si la loi de l'Audimat¹ laisse penser que la population française s'est réjouie devant tel programme en telle proportion, il ne faut pas oublier que le système est basé sur un échantillon de la population de 8000 personnes (environ 1300 foyers). Par conséquent, il nous faut admettre plusieurs paramètres : d'une part que ces 8000 personnes sont effectivement un échantillon représentatif de la population (mais alors sur quels critères : en termes d'âge ? de classe sociale ? de caractère ? de profession ?) ; d'autre part que ces personnes ont activé leur bouton poussoir de sélection de chaîne, qu'elles sont restées (éveillées) devant la télévision et qu'elles n'ont « zappé » à aucun moment en dehors d'une manœuvre du boîtier « Audimat » ; enfin que le fait d'être resté sur une émission témoigne du plaisir que ces personnes en ont retiré. Le nombre d'aléas me paraît suffisamment important pour dénoncer un consensus illusoire largement reconnu. Il n'empêche que ceux qui se servent de cette mesure confondent allègrement la culture d'un peuple (ses manières collectives de sentir et de penser) et la culture de masse que produisent les télévisions commerciales à longueur de programmes abrutissants. L'Audimat, donc, ne mesure que le taux de massification, une proportion de personnes calées sur une chaîne de télévision à un moment donné. Thomas Ferenczi signale que Bourdieu et Passeron avaient déjà transcrit dans un article des *Temps Modernes*² qu'il ne s'agissait pas d'un processus d'intégration mais d'une juxtaposition d'individus qui, placés devant un même spectacle réagissent chacun à sa manière. Malgré cela beaucoup croient au mythe d'intégration audiovisuel, d'ailleurs comment ne pas penser que la seule et même information récurrente ne fabrique pas du sens commun. Par exemple, aujourd'hui, le paysage audiovisuel présente les émissions de style « *Star Academy* » comme seules références de musique populaire lors des heures de grande écoute. De fait, la loi du moindre effort, que l'on peut rapprocher de *l'anankè* dont nous avons parlé plus haut dans le sens où elle s'impose à nous, promeut la consommation à grande échelle de ce type de musique. « Nous nous trouvons tous engagés dans le besoin de loisir et de divertissement, sous une forme ou une autre, parce que nous sommes tous assujettis au grand cycle de la vie ; et c'est pure hypocrisie ou snobisme social que de nier le pouvoir de divertissement et d'amusement des choses, exactement les mêmes, qui font le divertissement et le loisir de nos compagnons humains.³ » S'il m'est plaisant d'imaginer Hannah Arendt, dans son fauteuil devant sa télévision, fascinée devant la *Starac*, il n'en demeure pas moins qu'il ne s'opère aucun consensus sur le fait

¹. En réalité le nom actuel du système est « Médiamétrie » mais continue, dans le langage courant, à être nommé « Audimat ».

². Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, « Sociologues des mythologies et mythologies des sociologues », *Les temps Modernes*, décembre 1963 in Thomas Ferenczi, *Défense du consensus*, Paris, Flammarion, 1989, p. 159.

³. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Idées-Gallimard, 1972, p.265-266.

d'intégrer cette musique comme des canons culturels musicaux. Au contraire, on voit très régulièrement la plupart des artistes issus de ces émissions retomber dans l'oubli le plus total. Ces stars « kleenex » ne participent en rien à une culture de masse. Par contre, cette loi du moindre effort, elle, est significative d'une culture et si l'on peut imputer à la télévision une fonction intégratrice, ce serait celle de promouvoir cette forme culturelle de la recherche du divertissement par la méthode du « zéro effort ». Beaucoup d'auteurs se fourvoient en pensant, à l'instar d'Armand et Michèle Mattelart, que « l'idée de divertissement recèle une potentialité de consensus, de ralliement interclassiste, d'universalité, de popularité à laquelle ne peut surement pas prétendre l'éducation¹. » En effet, je crois qu'il y a là, confusion entre objet de culture et objet de loisir. Hannah Arendt fait d'ailleurs la distinction nécessaire en expliquant que la différence se trouve dans la « durée de la permanence » de ces objets. « Son caractère durable est l'exact opposé de son caractère fonctionnel, qualité qui le fait disparaître du monde phénoménal par utilisation et par usure.² » La *Starac'* ne l'aurait divertie qu'un temps... L'objet de loisir n'opère donc qu'une fascination éphémère qui s'érode à mesure qu'on le pratique et ne peut faire acte intégrateur culturel. La télévision déploie des moyens qui eux, favorisent des comportements en rapport avec notre propension à la paresse et qui nous font nous satisfaire de ce qu'on nous propose. Entre deux émissions médiocres de divertissement musical il nous reste de faire le choix de la moins mauvaise. Pour cette raison, le *médiocre* laisse la place au *meilleur* dès que celui-ci pointe le nez, et le médiocre s'oublie d'autant plus vite. Si la médiocrité fait œuvre de normalité, elle ne fait pas pour autant œuvre de culture. La loi du moindre effort n'est pas culturelle, elle est humaine ! Elle s'exprime néanmoins de deux manières différentes :

La première est une paresse négative, souhaitée par le système et qui fait écho à notre difficulté de nous déterminer par nous-mêmes. Cette paresse n'est qu'une paresse intellectuelle, voulue pour empêcher la pensée au profit du système. Rien à voir avec une paresse réactionnelle en rapport avec la tâche à accomplir ! On se laisse faire, on se laisse distraire en faisant de moins en moins de choix, si ce n'est qu'entre un mal et son pire. « On se laisse aller » : dans cette expression il est clairement dit qu'une forme d'hétéronomie décide à notre place. On se laisse ainsi distraire, on se laisse occuper (travail), on se laisse porter pour ne pas se départir d'un sentiment de confort et de sécurité. Ici l'ombre de *1984* d'Orwell n'est pas loin. Cette paresse est conditionnelle à l'exercice d'une dictature qui s'applique à ce que cette paresse intellectuelle soit maintenue.

La deuxième expression de cette loi du moindre effort est une paresse aux antipodes de la première. Celle-là est une paresse physique et intellectuellement tout à fait autonome. Magnifiée par Yves Robert dans *Alexandre le bienheureux*, la paresse d'Alexandre est un fantasme, un eldorado d'images improbables, inconstructibles dans nos sociétés aliénées à une production indissociable du travail de chacun. Tourné en 1967 (en plein mouvement hippie et un an avant les événements de mai 1968), le message était fort sur l'endoctrinement des masses par des tâches répétitives au service d'un capital avare en redistribution. Ce pamphlet annonce l'exigence d'un peuple aux lois cérébrales de souveraineté (mais fainéant comme une couleuvre...).

Ces deux formes de paresse sont toutes deux des formes intégratrices de culture, capables de diffuser dans une société. Et là se trouve la différence qui permet de ne pas confondre loisir et culture. La paresse peut faire œuvre de culture quand le loisir

¹. Armand et Michèle Mattelart, *Penser les médias*, Paris, La Découverte, 1986, p.156.

². Hannah Arendt, *La crise de la culture*, op. cit., 1972, p. 266.

qui l'anime n'est qu'éphémère. La paresse est une *poiésis* dans un but de récréation de soi. Le loisir est une *praxis* pour le plaisir qu'on a à le pratiquer :

« Quand je dance, je dance, quand je dors, je dors et quand je me promène solitairement en un beau vergier, si mes pensées se sont entretenues des occurrences étrangères une partie du temps, quelque autre partie je les rameine à la promenade, au vergier, à la douceur de cette solitude et à moy...¹ »

Montaigne nous invite ici à faire coïncider le temps et le plaisir. Tel est le loisir, une acuité portée à une coïncidence provoquée, sachant que cette acuité est pourvoyeuse de plaisir immédiat.

La télévision, grande pourvoyeuse d'informations à notre paresse qui l'accueille sans broncher, tient à son rôle fondateur d'opinion et les journalistes sont parvenus à une sorte de prouesse stratégique obligeant le monde politique : les hommes politiques sont obligés de se plier à un jeu qu'ils n'ont pas choisi car « ces derniers ne doivent pas seulement lutter contre leurs adversaires, et travailler à leur propre réélection. S'ils ne veulent pas aligner leurs prises de position publiques sur celles qui semblent recueillir un large assentiment, ils doivent lutter pour avoir avec eux cette "opinion publique" produite par les instituts de sondage et doivent consacrer une partie de leur temps à tout un travail spécifique pour la faire bouger.² » On peut faire un lien avec les stratégies politiques de la Rome antique dont nous avons déjà parlé. Aux *contiones*, qui servaient aux politiques à recueillir l'opinion publique, se sont substitués les instituts de sondage qui désormais sont l'objet de la plus grande attention des hommes politiques. Comme Pierre Bourdieu, nous pensons que « l'opinion publique n'existe pas³ » en tout cas elle n'existe pas telle qu'on voudrait nous l'imposer par les sondages d'opinion. Les sondages, tels qu'ils sont pratiqués, ne permettent pas d'atteindre cette « conscience collective » si tant est qu'elle existe et que l'on puisse l'atteindre... Quand nous lisons dans les journaux ou qu'un présentateur du *20 heures* nous assène que « 60% des Français sont favorables à... » Il ne s'agit que d'un artéfact pur et simple « dont la fonction est de dissimuler que l'état de l'opinion à un moment donné du temps est un système de forces, de tensions et qu'il n'est rien de plus inadéquat pour représenter l'état de l'opinion qu'un pourcentage.⁴ »

Si l'opinion publique n'existe pas, qu'appelons nous alors « opinion publique » ? Qu'est ce qui fait germer cette idée que nous puissions être habités par une idée semblable d'un individu à un autre ? De La Boétie à Schopenhauer plane l'idée de la *servitude volontaire* qui s'exprimerait sous forme de paresse à ne pas penser suffisamment par soi-même. Schopenhauer explique qu'il est bien possible que ladite opinion publique vienne de l'idée commune « que deux ou trois personnes ont précédemment admise, avancée et affirmée, et qu'on a eu la bienveillance de croire qu'elles l'avaient examinée à fond. Ainsi s'est accru le nombre de ses adeptes paresseux et crédules.⁵ » Fondée plus sur la capacité de croire que celle de penser, l'opinion publique laisse dans la bouche un arrière goût d'imbécilité, largement adouci par le bien être de penser la même chose ensemble au même moment. L'appartenance au groupe

¹. Michel de Montaigne, *Essais* – livre 3, Paris, Flammarion, « GF », 2002, p. 319.

². Champagne Patrick, « Le Cercle politique, usages sociaux des sondages et nouvel espace politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 71-72, Paris, Seuil, mars 1988, p. 71-98.

³. Pierre Bourdieu, « L'opinion publique n'existe pas », art. de 1973 repris in *Question de Sociologie*, Paris, Minuit, 2002, p. 222.

⁴. *Id.*, p. 224.

⁵. Arthur Schopenhauer, *L'Art d'avoir toujours raison*, Paris, Mille et une nuits n° 191, 2006, p. 51.

passé aussi par ce genre de lien, cette force d'agglomération n'étant pas très regardante sur les moyens.

La télévision, toujours elle, s'organise pour constituer une mémoire collective (INA – Vidéotheque de Paris). Celle-ci ambitionne de faire acte de mémoire. Cela semble possible à la condition première que l'on remette à chaque fois l'image dans son contexte historique. Tant que nous sommes les témoins vivants de cette histoire filmée, nous sommes aussi capables de remettre ces images dans leur situation globale, mais il est facile de manipuler l'image avec un commentaire décalé de son contexte. Il y a la même distance entre ce qui est filmé et le visionnage de ce qui est filmé qu'entre un évènement historique et une historiographie. La main ou l'œil du témoin n'est jamais neutre et la transcription de l'évènement reste une interprétation plus qu'un témoignage. De là, la frontière entre le vrai et le faux se fait mince et à ce propos, Ferenzi tombe dans le piège tendu par Habermas quand il le cite pour cautionner qu'il y ait un vrai et un faux consensus « S'il est vrai que " les systèmes de communication sont avant tout des systèmes de consensus " ils sont appelés à parfaire cet espace public.¹ » C'est à la gloire d'Habermas que Ferenzi insiste sur le fait qu'il y aurait « un vrai consensus lié à l'organisation démocratique d'un espace public et un faux consensus issu de l'agrégat de pseudo-opinions et que le premier, lui, se construit par la communication rationnelle.² » J'ai peur que cette insistance tende à inculquer qu'il y a une pensée populaire très empreinte d'un « conformisme irréfléchi », autant dire qu'il n'y a pas de pensée populaire pour Habermas : la pensée populaire n'est ébranlée que par « un flux continu d'information ou de propagande auquel les consommateurs sont exposés, surtout pendant leurs loisirs³ ». Cette pensée est totalitaire dans le sens où elle n'admet pas la possibilité de s'arracher à ce conformisme pour accéder à une pensée plus ipséique. Seules les « opinions formelles » élaborées dans la discussion publique rationnelle méritent selon Habermas la capacité de construire les vrais consensus. Le consensus est donc réservé à une élite, seule capable de fonctionner dans sa communauté idéale de communication. Si l'on reproche à Nietzsche un antidémocratisme il faut lui accorder, contre Habermas, qu'il laissait à l'homme l'opportunité de se dépasser. Ceci pourrait donner encore un argument contre Habermas dans ce sens où son *espace public* ne pourrait avoir du sens que dans l'espace « privé » d'une aristocratie mal définie mais seule capable de communication rationnelle...

Pour finir, Ferenzi accuse élégamment le corps enseignant en regrettant leur non-conformisme qui serait à l'origine du présumé dédain et mépris de la population : « il importe que ces valeurs sociales qu'ils (les enseignants) sont chargés de transmettre et qu'ils ont pour mission d'incarner soient à l'unisson de la communauté nationale et que celle-ci éprouve ainsi à leur égard estime et reconnaissance. [...] Si le courant n'est pas rétabli, on voit mal comment l'école pourrait redevenir un facteur de consensus.⁴ » Bref, tout doit faire consensus pour le plus grand bien du grand Tout ! S'il redoute le « conformisme irréfléchi » c'est sûrement dans sa lenteur de diffusion et la cause incomberait aux enseignants, ces « fainéants toujours en vacances.⁵ » ! Que voudrait-on nous faire avaler ? Qu'un grand œcuménisme stérile soit moins délétère pour notre société qu'un esprit d'ouverture capable de se déterminer et de débattre en place publique ? Ceci reste encore à prouver. Habermas n'est pas loin de cette logique qui

¹. Thomas Ferenzi, *Défense du consensus*, Paris, Flammarion, 1989, p. 173-174.

². Jurgens Habermas, *L'espace public*, Paris, Payot, 1978, p. 253.

³. *Id.*, p. 253.

⁴. Thomas Ferenzi, *Défense du consensus*, *op. cit.*, p.198.

⁵. *Id.*, p. 197. Il titre ainsi un paragraphe en récupérant prudemment les paroles d'un professeur de Nantes qui reprend une accusation contre le corps enseignant...

tendrait à organiser le consensus au profit d'une société qui tiendrait l'opinion publique ainsi construite (par une élite communicationnelle) comme vérité en soi et nouvelle norme. Nous lâcherons là Ferenczi qui, de toute évidence, fait une confusion entre consensus et cohésion sociale où chaque acteur de cette société idéale doit participer à son bon fonctionnement. Son discours est assez édifiant (il en fait un livre), mais il est représentatif de ce que certains voudraient que le consensus soit. Simplement pour conclure, je crois plus ouverte l'attitude qui consiste à s'interroger sur la pertinence de l'accord à tout prix pour bien vivre ensemble. S'il est inconvenant de confondre consensus et opinion publique, la distinction est peut-être plus mince entre consensus et sens commun.

Consensus et sensus communis

Les philosophes se sont interrogés sur ce qui construit le sens commun mais ce n'est pas pour autant qu'il soit aisé d'en faire une définition universelle. La question de savoir comment il est possible de connaître ensemble ou de posséder du savoir en commun me semble essentielle pour poser un cadre à notre discours. Peut-on fabriquer de toute pièce une forme de pensée collective ?

Une société bien pensante peut, par exemple, se construire à partir de la censure. Ici le sens commun se construirait moins à partir des individus formant la société en question qu'à partir d'une élite de cette société qui déciderait pour elle. Pire que le consensus, l'arbitraire de quelques uns promet alors, un totalitarisme où la dialectique entre le beau et le laid, le bien et le mal, le juste et l'injuste, disparaît au profit des seuls « beau », « bien » et « juste ». *Le Meilleur des Mondes* revisité ! La société ne réagit plus alors de façon autonome mais elle subit ce que l'autorité lui impose. Ainsi formatée, la société n'a plus à s'offusquer de ce qui est non conforme puisque le non conforme est censuré en amont. Le subversif devient alors nocif et les filtres sont nécessaires au bénéfice du doux sentiment de vivre dans une opérette... Penser des objets uniques sera toujours plus confortable que de s'attaquer à penser des objets duels. Néanmoins, le confort de pensée ne doit pas être confondu avec la non-pensée. Si ne pas penser peut paraître confortable, l'aliénation librement consentie qui s'en suit nous éloigne de notre travail d'humanité. Par contre, les subversions et les démesures qui surgissent ont pour elles, le bénéfice de nous bousculer, nous choquer, bref, de nous obliger à penser et à nous déterminer.

Penser l'objet dans son ensemble et penser ensemble le même objet

Il convient de préciser ce que l'on entend par *ensemble*. La première acception consiste à penser l'objet dans son unité par le même individu. Il y aurait, selon Aristote, un sens commun qui permettrait, au-delà des cinq sens, de connaître l'objet par ce qu'il est un, les sens, eux le connaissant de façon cloisonnée. La vue d'un objet ne pouvant pas définir son goût, Aristote dit qu'il est nécessaire qu'il existe un « sens commun », un « sixième sens » pour avoir une idée globale de cet objet. La deuxième acception consiste, elle, à penser le même objet au sein d'une communauté humaine et faire en sorte que d'un individu à un autre, il ait le même sens pour tous. Un lien d'intellection intersubjective. Nous verrons comment Kant et l'une de ses plus brillantes lectrices, Hannah Arendt, ont construit ce *sensus communis*.

Le sixième sens d'Aristote

Aristote avait commencé par régler le problème individuel en instituant une forme de sixième sens, différent des cinq autres, mais immanente à tous et transcendante par rapport à leur capacité propre. Il s'agit alors d'une unique sensibilité commune qui permet d'appréhender un objet dans sa globalité. De là, imaginer qu'il existe un sens commun qui fasse œuvre de transcendance horizontale entre les hommes dans leur diversité, il n'y a qu'un pas. Ainsi dès le moment qu'un sens sait déterminer ce qui est amer et un autre sens sait déterminer ce qui est jaune, il existe un sens commun à la vue et au goût qui peut définir la bile comme étant, en même temps, jaune et amère. Les hommes définissant tous avec les mêmes organes et les mêmes sens ce qui est amer et jaune comme étant de la bile, Il existerait un sens commun qui réunirait

tous les hommes pour qu'ils reconnaissent ensemble ce qui est amer et jaune comme étant de la bile.

Ce n'est pas une aberration philosophique pour Aristote que de penser ainsi. « Rappelons que l'existence séparée (*chôris*) est pour Aristote le propre d'une substance, soit de ce qui subsiste, c'est-à-dire ce qui existe à part des autres êtres. Pourrait-on ainsi inférer, que la différence de ce qui est ainsi sentie est « manifeste (*dêlon*) » c'est-à-dire sentie par le fait même ?¹ » Mais nous savons par l'expérience qu'elle est absurde et fautive, parce que nul n'est en mesure de discerner les sensations d'un autre, ce discernement fut-il l'objet d'un désir intense, comme Lacan le dit de la jouissance sexuelle. Il est intéressant de noter au passage que l'expérience, telle que la mobilise Aristote, nous démontre certaines impossibilités de réalité, autrement dit, certaines vérités. Le sens commun discrimine par la fonction intellectuelle car seul l'intellect est capable d'énoncer ce sentiment et Aristote en déduit :

« Puisque nous discernons le blanc et le doux, ainsi que chacun des sensibles par rapport à chacun des autres, il y a aussi quelque chose par quoi nous sentons qu'ils diffèrent. Et cela atteste que la chair n'est pas l'organe sensoriel ultime. [...] Car même si c'était moi qui sentais telle chose et toi telle autre, il serait manifeste qu'elles diffèreraient l'une de l'autre. Il faut donc que ce soit ce qui est un qui se prononce (*légeïn*) sur la différence : car le doux est autre chose que le blanc. C'est donc le même sens qui se prononce. Par conséquent, c'est pour autant qu'il se prononce qu'à la fois il pense (*noeï*) et perçoit (*asthanétaï*). »

Aristote, *de l'Âme*, livre III, 2, 426b 8- 22.

Il semble qu'après les recherches platoniciennes dans le *Théétète* et le *Timée*, Aristote nous offre ici la première étude systématique de la perception sensible. Dans le traité *De l'Âme*, après l'exploration des cinq sens (externes) que nous connaissons, Aristote introduit une nouvelle notion, celle d'un *sens commun*, irréductible aux sens externes et pourtant inhérent à leur exercice. Ce sens commun peut être une sorte de sixième sens que le Philosophe refuse d'admettre en tant que tel car « il n'a ni objet déterminé ni organe propre. Il lui attribue néanmoins trois fonctions :

- La perception des sensibles communs, soit l'appréhension de tout ce qui dans le sensible, ne relève pas en propre d'un des sens externes ;
- La réflexivité par laquelle, en sentant, nous sentons que nous sentons, soit la conscience sensible ;
- Le discernement par lequel nous pouvons appréhender ensemble les divers sensibles sans les confondre et les rapporter les uns aux autres.² »

La thèse d'Aristote est que, s'il n'existait pas de sens commun, il serait impossible de percevoir les différences entre les divers sensibles. Ce sens commun se caractériserait par une unité qui l'opposerait à la diversité des sens externes. Dès le moment où Aristote en vient à dire que seul l'intellect est capable de produire ce sens commun, on retrouve l'idée d'un jugement implicite du sens, qui ne serait pas un acte logique mais une appréhension première d'un ordre de différenciation qui serait lui-même immanent aux choses avant d'être signifié en tant que tel par l'intellect. Il finit en disant que ce *sens commun* « se prononce » dans le fait « qu'il pense » et « qu'il

¹. Michel Nodé-Langlois, « Aristote, *De Anima*, le sens commun », revue numérique *Philopsis*, 2008, <http://www.philopsis.fr>.

². *Idem*.

perçoit ». Dans cette forme implicite de jugement, Aristote reconnaît une forme de pensée qui connote les notions de *logos* et de *noûs*. La force intellectuelle du discours s'adosse ainsi à celle de l'intellection intuitive des essences intelligibles. Husserl le rejoint quand il construit le terme de *noèse* pour parler de cette relation intuitive au monde qui consiste à viser par la conscience, le « penser à » sans considérer l'objet en lui-même. Si nos sens sont « en bon état », nous dit Aristote, « ils sont infaillibles », « par accident les sens perçoivent les objets propres les uns des autres, non pas en tant qu'ils fonctionnent chacun pour soi, mais en tant qu'ils ne font qu'un, lorsqu'il y a sensation simultanée d'un même objet, par exemple que la bile est amère et jaune : car il ne revient à aucun sens de dire que les deux ne font qu'un. De là vient que ce sens commun puisse se tromper pensant que parce que c'est jaune, c'est de la bile.¹ » Ce sens commun n'est donc pas infaillible et court le risque d'éluder des éléments essentiels au jugement juste. Cette *noèse* vise l'objet sans pour autant le considérer en tant qu'il est vraiment.

Ce sixième sens, s'il est décrit par Aristote comme la faculté de percevoir plusieurs objets simultanément par un individu, pourrait, suivant sa logique, faire percevoir le même objet de la même façon simultanément par plusieurs individus. Nous avons vu que l'expérience nous l'interdisait et cette intuition d'Aristote sur l'*intuition* elle-même en tant que pensée nous renvoie à une aporie quand on l'applique en transversalité. Il y préférera sans doute la logique du principe de contradiction, beaucoup plus efficace et productive en termes de logique, même si à l'origine, Aristote en fait une loi ontologique. D'une manière dérivée elle devient, pour une civilisation, une loi de l'esprit.

Penser ensemble, ciment social

Faut-il aussi que ces passerelles soient accessibles à d'autres car c'est un grand moment de solitude que celui de rester interdit devant ce qui est difficile à penser. Devant l'affiche de Toscani qui mélange l'image d'Isabelle Caro nue avec un message contre l'anorexie et une marque de vêtement, il était amusant de voir les passants qui regardaient tour à tour l'image, puis le regard des autres passants. Une façon de se rassurer ou de partager l'angoisse de l'aporie. Nous avons besoin de nous consulter dans ce qui fait question, quitte à ne pas être d'accord, l'entendement de l'autre nous est nécessaire. Le conflit sera préférable à l'angoisse d'être seul devant l'impensable. « Quand nous disons que quelque chose est beau, c'est que nous attendons des autres qu'ils éprouvent la même satisfaction, [...] nous exigeons d'eux cette adhésion. On ne peut pas dire à chacun son goût, cela reviendrait à dire que le goût n'existe pas, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de jugement esthétique qui puisse légitimement revendiquer l'assentiment de tous.² » Le goût, d'après Kant est une sorte de *sensus communis*, justement parce que l'attente d'une unanimité, la visée de l'accord avec autrui, lui sont inhérentes. C'est bien en cela que la douleur apparaît car entre la volonté de partager le sens avec un *alter ego* et la réalité de l'altérité se creuse un fossé sur lequel quelques passerelles plus ou moins sécurisées sont jetées. « Or, sous l'expression *sensus communis*, il faut entendre l'idée d'un sens *commun à tous*, c'est-à-dire, l'idée d'une

¹. Aristote, *De l'Âme*, III, 1, 425a 30 – b 3, in Michel Nodé-Langlois, art. cit.,

². *Id.*, Première section – Analytique de la faculté de juger esthétique – livre I : Analytique du beau – V, 213, § 7, p. 141.

faculté de juger qui tient compte dans sa réflexion, lorsqu'elle pense (*a priori*), du mode de représentation de tous les autres êtres humains.¹ »

Kant imagine même des « maximes à ce sens commun : 1. Penser par soi-même ; 2. Penser en se mettant à la place de tout autre être humain ; 3. Penser toujours en accord avec soi-même.² »

L'ennemi de ce sens commun, serait d'après Kant, le *préjugé*, le jugement qui relèverait de la passivité et donc de l'hétéronomie de la raison. En effet on peut comprendre que la superstition et les préjugés en général soient l'entrave principale pour rallier le sens commun. Cela nécessite un travail que Kant appelle l'*Aufklärung* qui demande de se libérer des superstitions car ces dernières, comme les préjugés soulignent « le besoin d'être guidé par d'autres, et donc l'état dans lequel se retrouve une raison passive.³ » Nous rapprocherons d'ailleurs plus loin cette *Aufklärung* comme moteur du travail d'ipséité pour s'arracher autant que faire se peut à ce que les Grecs nommaient l'*anankè*.

Hannah Arendt au sujet de ce sens commun, assimile le *sensus communis* à l'aptitude du sujet à la parole et à la communication. Tel serait même le point par lequel esthétique et politique « s'entr'appartiendraient ». « Parce que ce n'est pas le savoir ou la vérité qui est en jeu mais plutôt le jugement et la décision, l'échange judicieux d'opinions portant sur la sphère de la vie publique et le monde commun.⁴ » Hannah Arendt, montre la difficulté de faire du sens en commun, puisqu'elle énonce à partir de ses lectures de Kant : « (les jugements de goût) partagent avec les opinions politiques leur caractère de persuasion : la personne qui juge – dit Kant non sans beauté – peut seulement "courtiser le consentement de l'autre" dans l'espoir de parvenir à un accord avec lui. Cette cour, cette persuasion correspond étroitement à ce que les Grecs appelaient *peithein*, le discours convainquant et persuasif, qu'ils considéraient comme la forme typique politique d'entretien.⁵ » Une forme de séduction pour convaincre et gagner la confiance de l'altérité concernée se révèle par conséquent nécessaire. Ainsi se construit une des entrées multiples du sens commun, une alliance autour d'une idée, d'une représentation, et là, l'alliance va s'avérer incontournable pour décider ensemble. D'une manière générale, donc, le *sensus communis* kantien est interprété par Hannah Arendt comme une capacité à « partager-le-monde-avec-autrui⁶ », d'édifier un monde commun, une culture, et donc comme un certain sens de la sociabilité humaine.

De façon amusée, je ne peux m'empêcher de relever que Kant n'accorde pas à tous la faculté de juger et d'apprécier l'agréable en général. S'il dit toutefois « qu'il peut y avoir une unanimité entre les hommes dans l'appréciation et le jugement de l'agréable, unanimité dont précisément on exceptera certains, auxquels on dénierait le goût alors qu'on le reconnaît à d'autres.⁷ » Si je respecte au plus haut point la profondeur de la philosophie de Kant, je ne peux m'empêcher ici de penser que Bouvard et Pécuchet auraient pu produire la même... Néanmoins cela permet un relativisme qui met à mal la probabilité de l'existence d'un sens commun. En tous cas,

¹. *Ibid.*, V, 293, § 40, p. 244. Les traducteurs signalent ici que dans la notion de *sens commun à tous* il faut y joindre *Gemeinsinn* ou *gemeiner Menschenverstand*, c'est-à-dire une faculté commune aux hommes en tant que genre humain, et *gemeinschaftlicher Sinn*, c'est-à-dire faculté propre au genre humain en tant que communauté « socialement organisée ».

². *Ibid.*, p. 245.

³. *Ibid.*, p. 246.

⁴. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 285.

⁵. *Idem*, p. 284.

⁶. *Ibid.*, p. 283, Hannah Arendt parle précisément de « sharing-the-world-with-others » idée de pluralité de l'altérité non rendue dans la traduction française.

⁷. *Id.*, § 7, p. 143.

si la faculté de juger le beau relève de règles empiriques, la faculté de juger le bien, elle, prétend à une validité pour tous. Si le beau résulte d'une expérience (que nous voudrions universelle), « le bien n'est représenté comme objet de satisfaction universelle que grâce à un concept, ce qui n'est le cas ni pour l'agréable ni pour le beau.¹ »

Histoire du sens commun

C'est en traduisant *sensus communis* en anglais par *common sense* que la sémantique s'est rapprochée pour nous, en français, de l'idée de « bon sens » et sa signification s'est amplifiée par la langue parlée. L'extension du contenu du concept *sensus communis* et sa transformation en *sens commun* et *bon sens* est un processus moderne qui consiste en une faculté de juger, jugée elle-même comme juste pour se reconnaître comme même. La spontanéité du jugement sur les données des sens s'est étendue à une faculté générale de juger de manière immédiate sans faire appel à un raisonnement complexe ni à des connaissances spécifiques. On voit l'accomplissement de ce processus dans l'œuvre de Descartes. Il distingue le concept scolastique *sensus communis*, qu'il traduit par l'expression « sens commun », de son fameux concept de *bon sens* qu'il emploie comme synonyme de la raison. Dans l'introduction de son premier ouvrage, *Les règles pour la direction de l'esprit*, comme dans l'introduction du *Discours de la méthode*, Descartes va ordonner le *bon sens* comme mouvement de la pensée incontournable à notre faculté de donner un sens aux choses, qui soit entendu de la même sorte par les individus d'une même communauté. Dans la première règle des *Règles pour la direction de l'esprit*, qui traite de la croissance de la connaissance scientifique, le bon sens est défini comme :

« La sagesse humaine qui reste toujours invariante. Assurément, il me semble extraordinaire que la plupart scrutent avec le plus grand soin les mœurs de l'homme, les propriétés des plantes, les mouvements des astres, la transmutation des métaux et les objets de semblables disciplines, sans que, pendant ce temps, presque qu'aucun deux ne pense au bon sens ou à l'universelle Sagesse dont nous parlons, alors que néanmoins tout le reste doit être estimé, non par tant pour soi-même que pour la contribution qu'il lui apporte.² »

Pareillement, au début du *Discours de la méthode*, nous trouvons la parole célèbre de Descartes sur le bon sens :

« Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux qui sont les plus difficiles à contenter en toutes choses n'ont point coutume d'en désirer davantage. [...] Distinguer le vrai d'avec le faux, qui est ce qu'on nomme proprement le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas du fait que certains soient plus raisonnables que d'autres, mais seulement que nous conduisons nos pensées par diverses voies et que nous ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez que d'avoir un esprit bon, le principal est de l'appliquer bien.³ »

¹. *Id.*, § 7, p. 142.

². René Descartes, *Les règles pour la direction de l'esprit* [360 – 361, 2 – 3], trad. J. Sirven, Paris, Vrin, « bibliothèque des textes philosophiques », 1992, p. 3.

³. René Descartes, *Discours de la méthode I*, [5-15], Trad. Etienne Gilson, Paris, Vrin, « bibliothèque des textes philosophiques », 1987, p. 2.

Pour résumer la conception cartésienne de sens commun, rappelons que le *bon sens* comme synonyme de la raison et comme outil de reconnaissance pour la vérité, a un rôle important dans le système de Descartes : la *méthode* consiste à écarter, par une critique progressive, tout ce qui ne passe pas l'épreuve du doute hyperbolique. Ce dernier nous mène en toute sécurité vers la vérité première, par une méthode scientifique qui va légitimer le *cogito*. Cet exercice passe par le doute et celui-ci reste la condition de la connaissance (*dubito, ergo cogito, ergo sum*). Le bon sens comme faculté de juger possède ainsi, pour Descartes, une valeur critique qui permet de rejeter tout ce qui est sujet à la controverse dans les abîmes de la métaphysique. Valentina Gueorguieva conclut sa thèse sur le sens commun en insistant sur le concept d'intuition qu'elle assimile, comme le font Kant et Arendt à une volonté de se mettre d'accord. « L'intuition de l'indéterminé est une connaissance du vraisemblable, du convaincant et du convenant (le *verisimile*) et dans ce cas son idéal sera la vérité rhétorique. Le sens commun comprend comme propriété inhérente non seulement le sens du particulier et l'intuition de l'indéterminé, mais aussi la volonté de se mettre d'accord.¹ » Difficile à mon sens d'essayer de concilier l'inconciliable ! Pourtant cette tentation reflète le désir d'unité de notre humanité.

Gueorguieva ne résiste pas à la tentation, après un travail remarquable sur le concept de sens commun, elle invoque une forme d'intuition d'une transcendance transversale dans la société qui permet de vouloir ensemble les mêmes choses au même moment. Là, je ne peux qu'insister sur ce préjugé qui court depuis Habermas jusque dans les sciences psychosociales de Moscovici : penser que nous avons une naturelle volonté de nous accorder relève du préjugé idéaliste et le sens commun ne peut se fonder sur cette fausse vérité. Ici, je pencherai davantage sur une définition du sens commun fondé sur des intuitions comme les décrit Bergson : c'est-à-dire dans le souci de décrire les choses « en durée », dans leur manière propre de changer. Le concept bergsonien de l'intuition porte l'idéal d'une connaissance immédiate, qui serait une sorte de « contact » et même de « coïncidence ». Cette perception relève d'une intention de revoir notre mode de pensée et d'appliquer une méthode dont la source est une connaissance sans concept qui trouve ses modèles dans l'instinct et dans la pure réceptivité de nos sens. « Aussi l'acte suit-il l'impression sans que ma personnalité s'y intéresse : je suis ici un automate conscient, et je le suis parce que j'ai tout avantage à l'être.² » Bergson explique que la plupart de nos activités quotidiennes sont mues par ce genre de processus, elles sont le « substrat de notre activité libre ».

Le troisième œil infirmier, voilà l'exemple type de ce que personne encore ne se risque à développer : en deçà ou en dehors du *logos*. Le *logos* ne permettrait pas toutes les compréhensions et il s'agirait de développer des compétences particulières encore mal, peu ou pas définies. L'expérience dans la durée du temps passée à soigner nous habite et construit en nous ce troisième œil. Il est communément reconnu mais tellement flou qu'il ne peut rentrer dans aucun critère d'évaluation. Pourtant chacun fonctionne plus ou moins en confiance avec ces intuitions. Développer des projets pédagogiques pour faciliter l'émergence de ces intuitions n'est pas encore au goût du jour en Europe quand en Afrique on s'en remet aux augures d'un renard pâle pour savoir s'il convient de se faire opérer ou pas... Ce mode de décisions, qualifié chez

¹. Valentina Gueorguieva, *La connaissance de l'indéterminé - Le sens commun dans la théorie de l'action*, Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval, Québec, dans le cadre du programme de doctorat en sociologie. Août 2004, p. 283.

². Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, édition critique dirigée par Frédéric Worms, Paris, PUF, « Quadrige », 2007, p. 185.

nous d'irrationnel, fonctionne depuis des centaines d'années dans d'autres civilisations. Pour s'en approcher, il conviendrait de s'extraire du principe dialectique de contradiction édicté par Aristote pour atteindre un nouveau niveau de pensée qui rejoint l'idée de Baudrillard, selon laquelle il y aurait autre chose que la représentation que nous avons de la pensée : « Peut-être faut-il accepter deux niveaux de pensée : une pensée causale rationnelle, correspondant au monde newtonien dans lequel nous vivons, et un autre niveau de pensée, beaucoup plus radical qui ferait partie de cette destination secrète du monde dont elle serait une sorte de stratégie fatale.¹ »

Pour conclure sur le sens commun, il m'a semblé intéressant de renvoyer à la difficulté de penser librement à plusieurs, le même objet de la même façon au même moment. Pour ce faire, sur le plan pratique, le modèle de la régression des règles reflète notre incapacité de décrire de manière exacte les circonstances dans lesquelles nous appliquons une règle plutôt qu'une autre. Ici, l'intuition va nous renvoyer à des mécanismes qui, une fois analysés montrent que nous répondons très souvent de façon réflexe et conformiste, alors que nous pensons être libres de nos choix. Il existe toujours la possibilité de donner plusieurs réponses à l'exigence d'une règle. Dans l'exemple de Wittgenstein sur les suites mathématiques (2,4,6,8, ...), la règle étant « continuez de la même façon » (« *go on in the same way.* »²), il existe plusieurs possibilités de continuer une suite mathématique : on est plutôt incliné à continuer de la manière suivante 2,4,6,8,10,12,... ; Wittgenstein nous indique une autre solution, 2,4,6,8,2,4,6,8,2,4,6,8,... ; et Collins encore d'autres possibilités³, 2,4,6,8,6,4,2,4,6,8,... ; Le choix entre plusieurs possibilités de « continuer de la même façon » dépend de la description des consignes dictées et relève le plus souvent d'un choix intuitif, déterminé par la tradition ou par la convention sociale. il y a donc dans une règle, plus que sa spécification, une convention sociale qui se substitue le plus souvent à notre libre arbitre. Il est plaisant à ce niveau de noter que les concours d'entrée dans nos instituts de formations en soins infirmiers sont conditionnés à des tests psychotechniques de cet ordre où les suites « à continuer de la même façon » prennent une large part pour évaluer les capacités de raisonnement des candidats ;

Le souci étant que dans ces examens ou concours, ce qui sera évalué relèvera plus de la capacité du candidat à se conformer à la convention sociale (ou à la conformité de l'énonciateur du test) que sa capacité d'ouverture à continuer une suite mathématique. Se pose donc la question de l'évaluation de l'évaluation... Nous pourrions avancer, dans le cas des suites mathématiques utilisées dans des concours d'entrée, que le sens commun « attendu » est décidé et imposé aux candidats et que ce sens commun est souvent élaboré par un seul énonciateur. Leur réussite au concours dépend donc au mieux, de leur imprégnation culturelle, au pire, de leur fortune à rejoindre la logique de l'énonciateur des tests.

Entre la pluralité humaine et le commun, il n'y a pas de synthèse, pas d'articulation harmonieuse, des tensions demeurent, une « antinomie comme loi de la nature et de l'intelligence qui ne se résout pas. Elle reste éternellement ce qu'elle est, cause première de tout mouvement, principe de toute vie et évolution, par la

¹. Jean Baudrillard, *Mots de passe*, Paris, LGF, « le livre de poche », 2004, p. 87.

². Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. G.E.M. Anscombe, Oxford, B.Blackwell, 2000, § 143, in Valentina Gueorguieva, *op. cit.*, p. 311.

³. Harry Collins, « Tacit Knowledge, Trust, and the Q of Sapphire », *Social Studies of Science*, vol. 31, 1, 2001, p. 71-85.

contradiction de ses termes. Elle peut être balancée soit par l'équilibration des contraires, soit par son opposition à d'autres antinomies.¹ »

Penser ensemble demande le courage d'approcher l'altérité non pas pour vérifier que notre fantasme de l'*alter ego* mais pour établir un lien primordial pour la communauté humaine. Ce lien est loin d'être confortable, il passe par la réalité de l'autre en tant qu'il est lui-même différent de moi. L'impératif moral nous demande comme Jankélévitch d'imaginer cet autre « à la fois semblable et différent » ou comme Ricœur de s'identifier « soi-même comme un autre ». Nous pouvons avancer que la complexité de l'objet ne peut s'approcher qu'à la condition d'assumer notre propre complexité. Les paradoxes, rationnellement insupportables pour Aristote, ne doivent pas nous empêcher de tenter l'expérience de les penser ensemble. Penser la complexité c'est avoir le courage d'affronter la logique de l'autre pour mieux analyser, mieux comprendre et mieux fonctionner avec nos différences. Ce courage est une forme de prudence nécessaire pour mieux se projeter et donc mieux assumer cette fluidité de la norme. Plus nous l'expérimenterons et plus nous serons à même de réconcilier ce différend entre éthique et politique. Cela nous impose de prendre des risques réfléchis et décalés pour imaginer et tester de meilleurs possibles élaborés sur la base d'un débat.

Ce débat se construit avec toutes les réalités individuelles qui émanent de la communauté ainsi que de toutes leurs représentations *d'opinion publique, de sens commun, de bon sens...* S'il est une idée simple et essentielle mais qui ne doit jamais quitter le travail que nous menons, c'est que le débat doit prendre corps et place dans la communauté humaine. Cette dernière doit lui réserver un temps et un espace public. A cette condition nous pourrions parler d'un *éthos* sociétal favorable à la discussion et au débat des idées. Cet *éthos* public, loin de la vérité de chacun, garantit toutefois le lieu, le temps et la *physicalité* du débat, son existence. Loin d'Habermas et de sa communauté idéale de la communication, l'espace du débat reste une condition *sine qua non* à un *éthos* de la discussion qui consiste simplement à la rendre possible dans le temps, le lieu et par ses interlocuteurs. A partir de cela, le langage est donné en pâture aux interlocuteurs qui livreront bataille pour tenter de construire du sens ensemble. Il est perceptible que derrière l'idée de Descartes, « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée... », se cache un idée plus triviale et que l'on puisse remplacer « bon sens par le mot « bêtise » sans pour autant que la pensée de Descartes ne perde de son bon sens...

Nécessité de l'Autre pour penser la complexité

En dehors de l'acception aristotélicienne centrée sur les sens, le fait de penser un objet dans sa globalité ne nous assure pas de le penser de façon juste. Pour ce faire, il est nécessaire de confronter son jugement à celui des autres, de s'assurer que nous ne le pensons pas d'une telle façon parce que les autres le pensent ainsi. Il convient aussi de le penser par soi-même, libéré des préjugés, tout en tenant compte de la façon dont les autres le pensent. Cela implique qu'il faille nécessairement vivre ensemble pour penser la complexité car sans autrui le sujet fait de sa logique une vérité qui ne peut à aucun moment, prétendre à l'universalité. Ce n'est pas pour autant que ce sujet doive se plier à un conformisme, à un bien-penser communautaire. Au contraire, ma compréhension différente de l'objet n'est pas forcément antinomique avec la vision de l'autre, elle ne présume en tout cas en rien de l'impossibilité de vivre ensemble. Elle garantit justement mon existence en tant que moi-même avec les autres, car l'opposition oblige la parole et

¹. Pierre Joseph Proudhon, *La théorie de la propriété*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 206.

le débat. Cette opposition est un lien essentiel de la communauté humaine, ce que Hannah Arendt définit comme primordial pour son « vivre-ensemble » : « un intérêt pour le monde¹ ». L'*inter-est*, chez Arendt, c'est le fait d'« être-parmi-les-hommes » – *inter homines esse* – « c'est ce qui est entre les gens et par conséquent peut les rapprocher et les lier.² » D'une manière générale, le *sensus communis* kantien est interprété par Hannah Arendt comme une capacité à « partager-le-monde-avec-autrui » (*sharing-the-world-with-others*³), d'édifier un monde commun, une culture, et donc comme un certain sens de la sociabilité humaine.

Au lieu comme chez Kant, d'être suspendue à une universalité, toujours visée mais indéfiniment différée, la communauté, chez Arendt, trouve dans la culture le partage des « belles formes » et dans les débats que leur contemplation suscite, la base d'un sens commun *effectif* inébranlable. Les « passerelles » pour penser l'objet de l'individuel au collectif dont parlent Kant, pourraient prendre leur origine dans le sublime. « Or eu égard au consensus et aux rapports entre éthique et politique, cette question n'est abordée à aucun moment par Hannah Arendt lors de ses "Conférences sur la philosophie politique de Kant" » nous dit Edouard Delruelle « Or ce qui se livre dans ce retrait du sens commun, notons-le, c'est l'éthique elle-même.⁴ » Ce serait donc dans le sublime, cet état qui déborde du sens commun, cet irréprésentable, qu'émergerait le sens informe et transcendantal propre à la morale. Mais avant l'accès au sublime, il convient de reconnaître les fondamentaux de ce qui fait sens commun et l'exercice est parfois compliqué dans la collusion (collision ?) des messages simultanés de l'objet.

Certains artistes se sont fait une spécialité de présenter des objets complexes, si complexes qu'ils sont devenus très (trop) difficiles à penser. Leur ambivalence et leur équivocité, offerte en l'état au public, trouble la pensée. Les publicitaires sont eux-mêmes déstabilisés quand ils ne savent plus s'il faut choquer ou édulcorer pour mener des campagnes efficaces. Si l'expérience individuelle est déjà « sportive » la mise en commun du sens devient quasiment impossible. Déranger le conformisme, Olivier Toscani sait le faire, quitte à se heurter à des incompréhensions : mordant, à contre-courant, sûr de soi, photographe de renommée mondiale, il a travaillé pour des marques comme Chanel, Benetton, Fiorucci ou Prénatal. Il a signé de grandes campagnes publicitaires. Il met le doigt là où ça fait mal : il exhibe une réalité qui devient dérangeante parce que décalée avec notre habitude de ne pas mélanger les genres. Activité, où justement, Toscani se complait. Ce photographe italien, auteur du très médiatique portrait d'un mannequin anorexique vient de se faire censurer pour avoir donné son image de l'Europe : vingt cinq enfants nus photographiés sur fond blanc. Ces enfants avaient de 4 mois à 5 ans et l'image a été censurée par Bruxelles parce qu'ils ne portaient pas de couches.

A partir de cette décision, regarder des enfants nus devient un problème. Pour le photographe, dire cela « revient à donner le pouvoir aux pédophiles⁵ ». Tant que la décision de retenir telle ou telle photographie ne relève que d'un choix esthétique, cela maintient la décision dans le cadre d'un concours. Seulement là, le choix devient une décision d'exclure une image considérée, par une autorité européenne, comme

¹. Hannah Arendt, *la crise de la culture*, trad. Dir. P. Lévy Paris, Gallimard, 1972, p. 284.

². Hannah Arendt, *Conditions de l'homme moderne*, trad. Fradier, Paris, Calmann-Levy, 1961, p. 205.

³. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 284.

⁴. Edouard Delruelle, *Le consensus impossible – Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas.*, Bruxelles, Ousia, 1993, p. 51.

⁵. Oliviero Toscani in Elisa Marengo « Oliviero Toscani : l'Union a rejeté mon idée de l'Europe », <http://www.Cafébabel.com/fr/>, 28/11/2007.

indécente. Une image d'un enfant nu au bain avec son père serait-elle moralement acceptable en Europe ? Et tant d'autres questions qui deviennent désormais tendancieuses...

Ces organismes de censure confondent peut-être ce que l'on regarde et ce que l'on voit. L'image d'un petit lapin dans l'herbe doit-elle nous faire craindre une vague zoophile¹ ? Si c'est le cas, certains vendeurs de légumes en conserve devraient rapidement réviser leur campagne publicitaire... *A contrario*, je ne minimise pas ce que certains artistes sont prêts à faire pour attirer l'attention du public, ils ne se situent déjà plus dans l'esthétique : ils tournent autour de « créations », de « productions », de « performances », de « gestes »... Un de leurs chefs de file, Jean-Louis Costes, se produit en *opéra trash* où il insulte, défèque, blasphème, urine, copule ... Il est, pour beaucoup, cette bête malade et névrosée qui se défèque un peu trop sur les doigts et qui veut les faire sentir à tout le monde !

D'autres y voient un rapprochement avec les rites de possession qui sont, dans une certaine mesure, une façon de se libérer de l'énergie en excès. Lui, ne se veut ni moral ni nihiliste, il ambitionne de « réintégrer le négatif et de libérer la part maudite ». Serge Rezvani, dans son analyse de ces nouvelles formes de productions, annonce qu'« au nom d'un art neuf certains *anartistes* viendront à torturer et même à tuer devant une caméra vidéo.² » Qu'il y ait un public pour cela est malheureusement à craindre.

¹. Je rappelle que si depuis Platon nous considérons l'homme comme « un bipède sans plume », le lapin, lui n'est pas plus habillé... même s'il l'est par nature. Il est certain aussi, que par excentricité, l'homme, ou plutôt sa femme, peut être amenée à se déguiser en lapin, rapport aux *bunnies* de Playboy, pour précisément susciter le désir, alors là, bien sur... tout devient plus compliqué !

². Serge Rezvani, *l'origine du monde pour une ultime histoire de l'art à propos du cas « Bergamme »*, Arles, Actes Sud, 2000, p. 38.

Emmanuel Kant nous dit qu'« Il ne peut y avoir aucune règle objective du goût qui déterminerait par concept ce qui est beau. Car tout jugement émanant de cette source est esthétique, c'est-à-dire que son principe déterminant est le sentiment du sujet et non pas le concept d'un objet.¹ » Si le beau doit rester subjectif, toute tentative d'universalisation du concept lui-même serait une aberration philosophique, donc d'après Kant, l'intention de mélanger le beau et le moral n'est pas soutenable puisque « Le beau doit plaire immédiatement indépendamment de tout intérêt contrairement au bien moral dont l'intérêt doit résulter du jugement.² »

Or dans cette affaire de jugement esthétique et plus particulièrement dans le portrait du mannequin anorexique Isabelle Caro, n'y a-t-il pas aussi une intention d'opposer le beau et le bien ou plutôt le laid et le mal, ou mieux encore le beau et le mal ? Dès lors, la démarche devient plus compliquée car elle est souvent moins au service de l'art ou d'une cause qu'au service de la notoriété de l'artiste lui-même... Cet

¹. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, Première section – Analytique de la faculté de juger esthétique – livre I : Analytique du beau – V. 231, § 17, Paris, Gallimard, « folio-Essais », 1999, p. 165.

². *Id.*, Deuxième section – Dialectique de la faculté de juger esthétique – V. 354, § 59, p. 317.

arrière plan rend encore plus difficile l'appréhension et le jugement d'une œuvre où l'on retrouve pourtant les catégories traditionnelles du jugement.



Après l'affichage, nous avons vu Isabelle Caro interviewée dans les journaux et sur les chaînes de télévision. A ce propos, le photographe Toscani avouait au journal *Libération* que son modèle était en train de se « starlettiser » et que l'on passait ainsi à côté du message qu'il voulait faire passer. Difficile aussi de penser qu'une marque de vêtements puisse sponsoriser cette campagne en apposant son logo en visuel contre l'anorexie³ !

³. La marque de vêtement est « No-Ita » et le « No » de la marque est repris en visuel pour le message « No anorexia ».

Difficile encore de penser que le ministère de la santé du gouvernement italien puisse participer à cette campagne ! Chacune de ces questions, prises individuellement peuvent facilement trouver une réponse, mais ajoutées les unes aux autres le processus devient plus compliqué. A qui bénéficie finalement cette campagne de publicité ? A la santé publique ? A la marque de vêtement ? Au modèle ? Au photographe ? Ce qui est certain c'est que cette image mélange les genres et les messages sont nombreux (trop ?). Ici le beau (esthétique de la photo), le bien (campagne de santé publique contre l'anorexie), l'utile (publicité pour la marque, notoriété du photographe), s'associent au risque de proposer au sens commun...une aporie !

Revenons sur le portrait du mannequin anorexique, cette censure émane d'un institut de veille publicitaire (BVP : bureau de vérification publicitaire) auquel appartient un groupe de publicitaires qui n'a pas le pouvoir de décider de ce qui peut être publié ou non mais qui conseille aux afficheurs de ne pas afficher. Ce bureau oppose, à mon avis, une censure qui relèverait moins de l'ordre moral que d'une stratégie de vente qui risquerait de desservir la publicité elle-même. Les fins de cet institut de veille sont certainement différentes de celles qu'afficherait un comité d'éthique citoyen. Les membres de cet institut de veille étant eux-mêmes issus du milieu de la publicité, on imagine que les critères de décisions s'attachent à la « meilleure » façon de promouvoir les produits commerciaux. Cette « meilleure » façon tend à interpeller une clientèle en la choquant, en la séduisant, en l'attendrissant... peu importe, mais la clientèle doit être interpellée ! Et c'est là que tout le monde perd le sens de la mesure. Pour les uns la publicité est un vecteur commercial, qui n'a qu'un droit, celui de nous abrutir et de nous conditionner pour céder au paquet de gâteaux ou au 4x4 lorsque l'image subconsciente se manifeste devant ces produits. Pour d'autres, au contraire, il n'y a aucun mal à présenter une grande cause pour l'adosser à une grande marque commerciale et tout ceci dans une démarche artistique.

Existe-t-il seulement une vérité ? Rien n'est moins sûr. Plaçons-nous maintenant d'un point de vue extérieur, en essayant tant que faire se peut de rendre compte de l'impact de ces publicités. Car c'est bien là la problématique qui s'ouvre à nous et au photographe Oliviero Toscani : trop *trash*, le message « *No anorexia* » *cannibalise* la marque de vêtement (Nolita). Mais eût-il été trop sage, la cause ne se serait-elle pas mise trop au service de la marque ? La difficulté étant d'équilibrer les bénéfices de chacun.

Aujourd'hui les modes d'interpellation mélangent les genres au point de mettre la publicité au service de plusieurs causes. Qu'allons-nous retenir de ce type d'information ? Devons-nous redouter ces apories ou les apprivoiser pour tenter de les domestiquer ?

Soyons sûrs d'une chose, une censure comme celle que proposait le BVP nous aurait épargné de nous interroger. En ne nous offrant que des images simples, propres et bien pensantes il ne nous reste qu'à consommer tranquillement ce que l'on nous invite à consommer. De fait, la société reçoit non pas des images critiquables ou à critiquer, mais des images qui sont prêtes à regarder. Une forme de prêt à penser. N'ayant plus de curseur à mobiliser entre un excès et un défaut, il ne reste plus qu'à se satisfaire d'un état stable de beau et de bien. L'inverse serait aussi à craindre quand des artistes en mal de notoriété sont prêts à gommer sur leur palette le beau et le bien pour ne faire apparaître que le laid et le mal. Cela devient plus compliqué quand l'intention est avérée de mélanger l'éthique et

l'esthétique. Si la guerre est laide en soi, n'y a-t-il pas de belles images de guerre ? Si l'anorexie est laide en soi ne peut-on pas apprécier sur le plan esthétique la démarche de l'artiste et de son modèle, et par là même d'y voir du beau ? Ici le conflit donne sens à la thèse que nous défendons : d'une part parce la volonté d'un consensus esthétique n'aurait de sens que dans une intention totalitaire et d'autre part parce que penser le conflit entre éthique et esthétique se révèle difficile, moins confortable que le consensus mais assurément plus riche en réflexion. Cette transgression de l'artiste qui mélange et oblige l'expérience esthétique et l'expérience éthique, montre que le difficile à penser appelle l'humain dans ses capacités propres. C'est donc bien au spectateur-sujet qu'il appartient de se déterminer grâce à une expérience intérieure qui consiste à décider avec ce qu'il est et ce qu'il ressent, mais il appartient aussi à ce sujet de se donner les moyens de juger.

Si par exemple la bombe (l'objet lui-même) larguée sur Hiroshima reste moralement une des plus grosses abjections que l'homme ait pu élaborer, les formes et les peintures qui lui ont été données peuvent faire en sorte que l'on puisse y voir un bel objet. D'un côté cet objet symbolise le mal, de l'autre, les formes et les couleurs qui lui ont été données appellent un jugement esthétique et le fait qu'il y ait une intention de beau, renvoie à une difficulté de penser l'inconciliable entre le mal et le beau. Or le mal et le beau sont là, réunis, obscènes et fascinants, certes, mais ils sont là.

La dualité nous dérange et nous empêche en même temps qu'elle nous oblige en tant qu'humain à nous dépasser pour assumer ces difficultés. Si la dualité nous agresse, c'est assurément par la nostalgie de l'unité. Le beau apparaît toujours comme une unité harmonieuse et en même temps, cette unité harmonieuse produit sa différence en se défaisant, en se délitant. Dès le moment où l'harmonie se défait, elle nous montre l'incomplet, et Rosenkranz va jusqu'à définir le laid de la façon suivante : « le laid est un beau négatif, une non-unité, un non-achèvement, une indétermination de la forme. Au lieu de retrouver l'unité de la forme avec elle-même, il opère au contraire la transition de l'état de dualité vers le chaos des faux contrastes.¹ » N'est-ce pas une absence de forme(s) que nous renvoie le corps d'Isabelle Caro et qui donne ce sentiment du laid ? N'est-ce pas par une nostalgie de la forme, de ses formes, qui brusquement la rend laide ? Le laid est une infraction à l'unité, à l'harmonie. Dans sa pose esthétisante, le corps d'Isabelle Caro est une provocation à cette unité. Sa pose n'a rien de différent de celle que prendrait n'importe quel modèle et pourtant sa différence nous saute à la figure. Le laid s'affiche là comme le ferait le beau et de cette façon, il ne fait qu'exacerber sa différence, sa dysharmonie, son absence de forme. Cette photographie exploite une forme particulière du laid qui n'est pas celle du *repoussant* ni celle du *vulgaire*, ce laid là est un laid d'ordre pathologique qui affiche en même temps avec violence, l'idée de mort et l'infime espoir d'y échapper. Cette pathologie est d'ordinaire totalement niée par le sujet et à ce propos, on peut se demander si l'impact souhaité de cette campagne atteindra sa cible. Les anorexiques ne se voient pas maigres, bien au contraire. Il est probable qu'ils ne se reconnaissent pas dans cette exhibition. Le modèle de cette photo confesse qu'elle a accepté cette photo dans le but de se guérir et dans une intention altruiste pour ceux que cette maladie touche. Elle avoue aussi « avoir du

¹. Karl Rosenkranz, *Esthétique du laid*, Belval, Circé, 2004, p. 90.

mal à se voir ». Je crois qu'il lui est possible de se *regarder* mais elle a effectivement beaucoup de mal à se *voir*. Y a-t-il un regard commun que l'on puisse porter à cette image ? Il y a sûrement la possibilité de poser mille regards au même moment sur la même image, cela n'empêchera pas les mille façons de voir cette image. Dans ces mille regards, il se peut que l'on trouve quelques dénominateurs communs sur lesquels nous pourrions fonder une forme de sens commun mais le fait d'isoler ces dénominateurs communs pour définir le regard que porte une société sur une image ne pourra jamais être satisfaisant. La dualité de perception étant là tellement forte, qu'aucune définition en termes de sens commun ne pourra réunir les mille regards derrière le même œil.

Si le ministère de la santé italien a participé à cette campagne, je trouve de sa part, que l'affaire a été menée de façon légère. Si le contexte est celui de la communication, il mélange aussi les genres. A mélanger les genres, faut-il additionner les spécialistes de ces genres ? La question est difficile, pourtant l'expérience par la proximité de cette pathologie qu'est l'anorexie nous enseigne à chaque fois le déni de la personne concernée face à l'altération de son schéma corporel. Or, une campagne visuelle de ce type ne communique pas sur le bon canal pour les patients atteints d'anorexie, elle ne leur montre qu'une *étrangeté*, bien loin de leur représentation d'eux-mêmes.

Ces derniers, s'ils peuvent trouver que le modèle est démesurément maigre, ce n'est pas pour autant qu'ils vont s'y reconnaître. C'est bien le problème d'Isabelle Caro, modèle de la photo et comédienne de son état, qui a « du mal à se voir¹ » sur cette photo, d'autant que cette campagne l'a mise au devant de la scène, ce qui, professionnellement pour elle reste une aubaine. Bref, nous nous retrouvons avec un photographe qui dit avoir manqué son coup, une jeune comédienne qui dit se savoir malade mais qui ne se voit pas totalement, une marque de vêtement cannibalisée par le message « anti-anorexie » et une campagne de santé publique qui manque sa cible par méconnaissance de la pathologie. Tout ceci en posant des passerelles moyennement sécurisées entre l'art et l'éthique.

Ce n'est pas la première fois que des campagnes de santé publique mélangent les genres avec plus ou moins de talent, mais c'est à chaque fois pour que l'art se mette au service d'une cause. Ici le message mélangé à une marque de vêtement brouille les pistes, comme si la démesure visuelle du sujet malade qui exhibe sa pathologie au service d'une cause de santé publique et pour une marque de vêtement, annihilait une forme de dignité.

Dans un registre similaire, le photographe Florian Launette a exposé dans le hall du ministère de la santé en octobre 2007. Il montre des femmes blessées dans leur corps par le cancer du sein qui ont eu le courage de poser pour une campagne de prévention contre ce cancer (voir à ce propos les planches de photographie en annexe 1 p. 273). Ces photos ne nient pas la violence des traitements ni la laideur de la dysharmonie, de l'asymétrie provoquée par la chirurgie sur le corps de ces femmes. Ici la démarche artistique demeure différente, car le photographe efface sa démarche derrière la puissance de ce que dit son modèle et aucun produit commercial ne vient interférer pour ajouter de la complexité. Néanmoins le sujet reste-t-il complètement maître de ce qu'il a à dire ?

¹. Isabelle Caro interviewée sur le plateau du *Journal de 20 heures* de France 2, 9 avril 2008.

Le message de nécessité de prévention, s'il est très présent dans l'intention et le lieu d'exposition, reste énigmatique pour le spectateur qui se heurte là, à une dialectique paradoxale. En effet, ces femmes exposent simultanément leur peur, leur pudeur leur beauté et leur laideur, tout ceci mêlé dans un hurlement discret de besoin d'espoir, de reconnaissance et d'amour que provoque cette maladie et ses conséquences. L'ipséité dont parle Ricoeur doit être retravaillée pour *redonner forme* à la relation de soi à soi, quant à la même, cette relation que nous entretenons avec les autres en tant que même que l'autre, elle s'est au mieux, pour un instant, évanouie. Une identité à reconstruire, et remodeler sa propre représentation à partir d'une *inquiétante étrangeté*¹. L'adjectif substantivé *Unheimlich*, utilisé par Freud dans un article de 1919, signifie à la fois inquiétant, familier et non familier. La traduction la plus communément retenue est « inquiétante étrangeté » qui a fini par s'imposer comme un syntagme freudien en langue française. Il y a bien des choses dans cette notion de *unheimlich*, notamment un lien à la sexualité et à l'imaginaire. Dans ce texte de 1919, Freud appelle *Unheimlich* une impression effrayante qui « se rattache aux choses connues depuis longtemps et de tout temps familières. » Freud commente ici le conte d'Hoffmann et va chercher dans l'imaginaire la part d'érotisme (contrarié), il renvoie ainsi aux photos de déportés dans les camps nazis. Cette impression d'étrangeté surgit dans la vie quotidienne et dans la création esthétique quand des complexes infantiles refoulés sont brutalement réveillés. Elle se déploie alors en plusieurs thèmes angoissants comme la peur de la castration, la figure du double et le mouvement de l'automate. Nous reprendrons cette figure du double dans la troisième partie de ce travail comme figure de complétude. Ces trois modalités de l'étrange ont pour trait commun de réactiver des forces primitives que la civilisation pensait avoir oubliées et que l'individu croyait avoir surmontées. Lacan, s'appuyant sur l'*Unheimlich*, montre que l'angoisse surgit quand le sujet est confronté à un « manque du manque », c'est-à-dire à une altérité toute puissante qui l'envahit au point de détruire en lui toute faculté de désir. Freud en arrive à cette conclusion que « serait *unheimlich*, ce qui devait rester secret, dans l'ombre et qui en est sorti.² » Voilà une notion qui résonne puissamment dans les exemples cités de ces images ambivalentes et si difficiles à capturer. Si l'*unheimlich* ne donne pas la recette d'appréhension des ces images, la notion freudienne propose l'explication de la cause de cette difficulté.

A ce stade, l'idée de Jankélévitch de se retrouver en tant que « même et différent à la fois » devient trop compliqué. Ces campagnes de santé publique nous imposent de faire mentalement des passerelles entre l'image et le message, souvent en mélangeant le beau et le bien ou le laid et le mal. Nous ne sommes pas rompus à ce genre d'exercice qui consiste à voir dans le même objet du beau et du laid, de la pudeur et du vulgaire, du bien et du mal. Le sens commun (celui qui consiste à sentir un objet dans sa globalité) se construit plus facilement car la quantité de message est moindre. Cette campagne contre le cancer du sein est restée très polémique du fait de la difficulté d'assimiler la complexité du message. Même si aucun produit commercial n'est venu ajouter à la complexité, le beau de cette féminité exprimée et le laid du mal invisible sans compter ces cicatrices sur ces corps meurtris, mettent en scène des femmes qui exhibent des paradoxes, et

¹. Expression que Sigmund Freud emploie pour signifier le regard de soi sur l'altérité.

². Sigmund Freud, « l'inquiétante étrangeté » (1919), in *Id.*, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985, p. 221.

penser des paradoxes n'est pas de la plus simple agilité. Si une campagne de prévention contre le cancer du sein misait sur la beauté d'une poitrine féminine (photos, grandes affiches urbaines), n'aurions-nous pas ce même effet ambivalent bien que la tactique soit inversée ? Ce n'est pas improbable...

Kant avait bien compris que pour « l'entendement commun¹ » il était concevable d'imaginer des passerelles. « Le goût rend en quelque sorte possible le passage du charme sensible à l'intérêt moral habituel en représentant l'imagination dans sa liberté comme déterminable de façon finale par l'entendement, et enseigne à trouver une libre satisfaction, mêmes dans les objets des sens sans charme sensible.² »

Voilà ce qui probablement construit l'aporie quand nous sommes cois devant l'affiche de Toscani ou devant les photos de Launette : nous sommes noyés en même temps dans une expérience esthétique et un test moral *d'universabilité*, c'est-à-dire que nous nous demandons si le sentiment éprouvé est universalisable. Nous devons en même temps nous déterminer sur le beau et le laid ainsi que sur le bien et le mal, sachant que notre culture a largement œuvré pour qu'il nous soit quasiment impossible de les penser ensemble. Une fois notre conflit intérieur passé, il faut affronter l'altérité dans son jugement pour voir si l'on peut accorder nos pensées et construire ainsi un fondement commun, un entendement de l'objet en transversalité dans une communauté humaine. Le sens commun pourrait donc être cette capacité de connaître l'indéterminé, l'incertain, l'irrégulier, ce qui peut être autrement qu'il n'est (le contingent). « Le sens commun est aussi la capacité de maîtriser ce qui découle du hasard, du caprice, de l'imprudence, la puissance d'y trouver une certitude pratique nécessaire pour la poursuite de l'action.³ » Pouvoir communiquer mes sensations personnelles à autrui permet le lien qui autorise à imaginer la possibilité de faire du sens ensemble. La communicabilité des sensations est une garantie pour la réalité du monde des apparences, Hannah Arendt affirme aussi l'existence d'une communauté des hommes qui perçoivent les mêmes objets. Ce qui rend possible la communicabilité du sentiment construit les « passerelles » dont parle Kant pour permettre le jugement en commun. Cette expérience intersubjective séduit Arendt pour donner de la consistance à sa communauté et du sens à son vivre-ensemble. C'est à l'intérieur de cette expérience qu'il faudra creuser pour démontrer que le lien se fait plus par le conflit que par le sens commun lui-même. C'est l'opposition et la confrontation de la perception de l'objet entre les individus qui construisent le corps du sens commun.

¹. Le traducteur précise qu'il réserve l'expression « sens commun » quand Kant parle de *Gemeinsinn*, alors qu'ici il convient mieux de traduire par « l'entendement commun » pour *der gemeine Verstand*.

². Emmanuel Kant, Deuxième section – Dialectique de la faculté de juger esthétique – V. 354, § 59, Paris, Gallimard, 1999, p. 317.

³. Valentina Gueorguieva, *La connaissance de l'indéterminé - Le sens commun dans la théorie de l'action*, Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval, Québec, dans le cadre du programme de doctorat en sociologie. Août 2004.

Consensus et consentement

Il y a de l'intention dans le fait de consentir, soyons-en sûrs ! Il y a de l'intention, de la volonté dans un but recherché de contractualiser l'action avec un sujet, de lui donner son accord pour que l'action soit partagée en termes de responsabilités mais aussi en termes coproduction de sens. « Les actes de décision aussi bien que les actes de consentements sont avant tout des actes de participation [...] Ils (les acteurs) ont besoin de savoir qu'ils prennent part aux choses et peuvent se fier les uns aux autres.¹ » nous disent Doise et Moscovici, mais leur discours semble aveuglé par cette *nécessité foncière* d'appartenance à un groupe. Je suis d'accord avec eux sur l'importance à ne pas négliger le plaisir que retire l'acteur du sentiment d'appartenance. Néanmoins je voudrais souligner qu'il y a quelque chose dans le fait de consentir qui déborde l'intention pure de participer : il y a « sentir » dans consentir, donc une priorité à l'éprouver, à l'émotion de la passion commune. Mais au-delà du partage il y a l'accord du sujet de *laisser faire* autrui, de lui accorder son aval dans une forme de prise de pouvoir sur le sujet lui-même. Le laisser faire en partageant la responsabilité de l'acte. Dans consentir il manquerait donc le début de l'intention. C'est l'autre, et surtout *les autres* dans leur pluralité qui détiennent le départ de l'idée, la volonté de l'action sans pour autant avoir le pouvoir de la réaliser seul. Il leur faut le consentement du sujet.

C'est ce qu'explique Sebastian Haffner à partir de l'intérieur. Il analyse la réaction politique des enfants pour qualifier une génération qui prit « l'horreur de la guerre pour le sel de la vie » et « l'encamaraderie nazie » pour les promesses d'une société idéale. Il vit, impuissant, se déliter l'Allemagne, s'effondrer le masque des hommes ordinaires et se transformer des pères de familles en bouchers du front de l'Est. Ecœuré, il ne trouva de salut que dans l'exil. « Curieusement les hommes politiques de tous bords n'avaient pas assez de louanges pour saluer cet abrutissement soudain, ils trouvaient merveilleux que nos instincts guerriers pussent se donner libre court sur un gazon pacifique grâce à la course et à la gymnastique, et voyaient la paix universellement assurée. [...] Ils n'avaient pas l'idée que, bien loin de chercher un exutoire à nos instincts belliqueux, nous nous exercions à attiser la flamme du jeu guerrier, antique image du grand, du passionnant championnat des nations. Ils ne voyaient ni le rapport, ni la rechute.² »

Consentir procède d'un espoir de gain dans un contrat formulé avec *ces autres*, qui eux, sans aucun doute, y trouveront leur compte. Consentir c'est bailler sa responsabilité pour un acte à accomplir. Ce n'est pas pour autant que le consentement est garant d'éthique. On peut très bien consentir à un acte criminel. Michela Marzano dit que la notion de consentir « oscille entre un sens négatif, *ne pas empêcher*, et un sens positif, *approuver*.³ »

Dans cette dernière acception se situe sinon le malaise du consensus, en tous cas l'idée que je propose pour expliquer la cause de sa concussion. Les glissements sémantiques inter linguistiques et les progrès scientifiques ont

¹. Serge Moscovici, Willem Doise, *Dissensions et consensus*, Paris, Puf, 1992, p. 73.

². Sebastian Haffner, *Histoire d'un Allemand Souvenirs 1914-1933*, Arles, Actes Sud, 2004, pp.116-117.

³. Michela Marzano, *Je consens donc je suis...*, Paris, puf, 2006, p.4.

contribué à la mutation du consensus pour acquérir de nouvelles normes. N'étant pas mieux servi que par soi-même, le consensus fait aujourd'hui office de feu prométhéen quand l'homme tente de l'utiliser à des fins pragmatiques. Volé aux dieux, manipulé et reconstruit par l'homme, le consensus devient une *tekhnè* pour légitimer son agir et générer du sacré en termes de nouvelles normes. Le problème semble venir du fait que, sorti de la Nature (ou de l'Olympe) la recette ne fonctionne pas aussi bien. La dé-naturation de certains consensus semble donc être à la source de leur perte de sens et cela nous amène à pouffer devant leur précarité qui reniflent plus le dissensus non avoué que le consensus *universorum*...

L'unanimité, la primeur à la supériorité de l'Un (ne faire qu'Un) est un vieux thème néo-platonicien, la convergence, l'adhésion générale, le consentement, construisent le consensus certes, mais est-ce pour autant que l'assertion terminale consensuelle reflète la vérité de chaque partie ? Et même si elle renvoyait une part de vérité de chacun, devrions nous en déduire qu'elle serait pour autant une manifestation de la Vérité ? N'y a t il pas dans *consentir* l'idée d'accepter, de céder, de concéder, de convenir, de se résigner à, bref de capituler et de s'aliéner à la force de l'opinion adverse ? Georges Picard y voit un point de moindre résistance « tout accord concédé à autrui dans une discussion introduit un point de moindre résistance dans le dispositif argumentatif de celui qui a essayé de faire preuve d'objectivité. C'est à cet endroit que se forment les premières lézardes jusqu'à ce que la pression psychologique rompe les digues.¹ » Dans l'adage « qui ne dit mot consent » comment ne pas y voir l'aliénation du silence des uns au pouvoir du bruit des autres ? Le silence comme pourvoyeur d'assentiment. Le mutisme rend esclave, le bâillon que l'on s'inflige est aussi efficace et puissant que celui que l'on subit dès le moment où la parole empêchée sert le dessein de la parole exprimée. Consentir pourrait (« doit » dirait Habermas) procéder d'une synergie de logiques nourries les unes des autres. Si nous pouvons entendre *consentir* comme une forme de *penser ensemble*, hélas, *consentir* pourrait également se révéler comme une forme de refus de s'opposer, de lâcheté qui aboutirait à une soumission librement accordée à autrui. Laisser à l'autre le pouvoir et le droit d'agir. Un genre de reddition, un refus de rhétoricité où l'on se rend à l'ennemi avant de combattre. C'est dans une concession, un abandon d'au moins une partie de notre dignité qu'il me semble entrevoir dans un consentement, une perte d'âme du consentant.

En conclusion, consentir relève d'une double négativité qui fait que le sujet qui consent abandonne à autrui une partie de son âme en même temps qu'il accepte sa soumission.

En ce qui concerne la personne soignée, dans la loi du 4 mars 2002, le législateur avait déjà envisagé le consentement comme insuffisant en soi puisqu'il impose que celui-ci soit *libre et éclairé*. Le texte de loi préfère, quitte à risquer le pléonasme, insister sur la nécessité d'accompagner le consentement contre une éventuelle hétéronomie : « Toute personne prend, avec le professionnel de santé et compte tenu des informations et des préconisations qu'il lui fournit, des décisions concernant sa santé. Le médecin doit respecter la volonté de la personne après

¹. Georges Picard, *Petit traité à l'usage de ceux qui veulent toujours avoir raison*, Paris, José Corti, 1999, p. 35.

l'avoir informée des conséquences de ses choix. Si la volonté de la personne de refuser ou d'interrompre un traitement met sa vie en danger, le médecin doit tout mettre en œuvre pour la convaincre d'accepter les soins indispensables. [...] Aucun acte médical ni aucun traitement ne peut être pratiqué sans le consentement libre et éclairé de la personne, et ce consentement peut être retiré à tout moment.¹ » On peut croire ici à la volonté du législateur d'avoir exprimé une véritable intention de défense de l'autonomie de la personne soignée, de protection contre l'ingérence. Ce droit à la protection contre l'ingérence, nous dit Sophie Botros, « pourrait être interprété comme la composante fondamentale de la morale.² » Or si la notion de consentement se définit comme une autodétermination permettant d'accéder au bien-être, comment peut-on s'assurer que la personne est capable de s'autodéterminer de façon libre et éclairée ? Les éclairages du médecin seront, au mieux, mis en adéquation avec les compétences du consentant, mais alors à quel niveau de compétences sommes-nous à même de consentir convenablement ? Nous touchons là la limite de l'efficacité juridique et par conséquent au risque de négligence qui pointe son nez dès le moment où la loi laisse une zone d'incertitude aux acteurs. S'assurer que la personne reste maître de sa décision en termes de liberté et de connaissances est une gageure sur l'altérité. Sa liberté de consentir est déjà sérieusement entamée par le désordre de santé (et par son incompetence à régler ce désordre) qui le pousse à consulter. Consentir pourrait relever, comme le pensent les aliénés de *l'anankè*³, d'une nécessité n'offrant aucun autre choix possible. La faiblesse du consentant représente le fond de commerce du consentement.

En pratique, le consentement se traduit par une signature au fond d'un formulaire où le médecin a décrit les risques encourus. Ce dernier a même pris l'habitude d'imaginer et de traduire les risques les plus grands jusqu'à la mort éventuelle du sujet et ce, moins pour favoriser la liberté de consentement et la compréhension de la problématique chez le patient que pour se protéger en termes de responsabilité juridique. Par conséquent, la signature de la personne censée valider son *consentement* libre et éclairé, ne reflète finalement que sa *soumission* librement consentie sans qu'elle comprenne non plus réellement à quoi elle se soumet. Nous pouvons avancer que si la loi a voulu sincèrement promouvoir l'autonomie de la personne soignée, les résultats pratiques ne font, le plus souvent, que générer une inquiétude supplémentaire. La loi fait énoncer au corps médical les risques les plus graves, la priorité est alors donnée plus à la procédure qu'à la protection de la liberté du patient. Le processus invite trop souvent à négliger la nécessité de compréhension pour consentir réellement librement. L'effet pervers qui en découle se traduit quelquefois par un refus du traitement, dû au fait de la crainte qu'il inspire et de l'incomplète compréhension de la part du patient, alors que la recherche de consentement *libre et éclairé* s'appliquait à son contraire. On peut en déduire, si l'on suit Anne Fagot-Largeault que ce dispositif est surtout construit pour laisser une possibilité de refus d'un traitement ou de l'inclusion dans un protocole de recherche par exemple : « si les documents

¹. Loi n° 2002-303 du 4 mars 2002, art. L. 1111-4.

². Sophie Botros, « consentement » in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 2004, p. 384.

³. Nécessité, contrainte indépassable, destin qui empêche aux hommes l'accès à des meilleurs possibles. Voir dans ce travail le chapitre sur *La soumission librement consentie de Platon à Milgram*.

d'information de protocoles de recherche ne sont pas toujours limpides, la procédure de recueil du consentement permet en général à la personne sollicitée : de comprendre qu'il ne s'agit pas de soins ordinaires et de ne pas s'engager et d'exercer son "droit de refus" sans culpabiliser.¹ »

Voilà donc une première piste qui pourrait nous inviter à imaginer, que moins on instruit le patient sur les risques encourus, et plus on augmente les chances de son consentement... Le consentement en soi ne présume en rien de son éthicité ni de l'éthicité de sa production, comment pourrait-il en être autrement du consensus ? Issu des mêmes mécanismes d'élaboration, le consensus se voudrait garant d'une forme d'éthique de la décision. Nous sommes loin d'une vérité qui émane de la nature quand un protagoniste s'aliène à un autre par nécessité (ressentie) ou par faiblesse.

Entre consentement et abus de confiance

« (...) Je ne m'inquiétais nullement de trouver mon médecin ennuyeux ; j'attendais de lui que, grâce à un art dont les lois m'échappaient, il rendît au sujet de ma santé un indiscutable oracle en consultant mes entrailles. Et je ne tenais pas à ce que, à l'aide d'une intelligence où j'aurais pu le suppléer, il cherchât à comprendre la mienne, que je ne me représentais que comme un moyen, indifférent en soi-même, de tâcher d'atteindre des vérités extérieures.² »

Le consentement implique un climat de confiance sur lequel le contrat sera établi, et la disposition de l'homme à s'aliéner lui fournira mille raisons de se soumettre. Un contrat ne peut s'établir que si les membres contractants retiennent de l'altérité leur volonté de remplir leur part de contrat. Pour ce faire, outre la menace de sanctionner le contrevenant, doit s'instaurer une confiance mutuelle. Malgré cela nous savons que la trahison ne peut advenir que de la part de quelqu'un en qui l'on a confiance. Par conséquent, c'est bien la confiance et elle seule qui oblige la possibilité de trahison.

Quand nous cherchons à établir un climat de confiance avec la personne soignée, nous lui imposons en même temps l'éventualité de la trahir. Demander sa confiance à autrui c'est aussi lui laisser penser que l'on puisse en abuser. Ainsi *l'abus de confiance* n'est rien d'autre qu'une pure trahison. Il est légitime de la part des personnes soignées, quand elles signent leur consentement aux soins, qu'il leur reste un fond d'angoisse. Ce fond d'angoisse est directement lié à la peur d'être trahi, à la peur d'avoir signé sa soumission à celui qui tient une position privilégiée : le soignant, le médecin, le chirurgien, l'anesthésiste...

Le plus souvent, c'est une confiance donnée à une autorité énonciative qui porte la figure du père. Le milieu de la santé a nourri la figure du père dans la fonction médicale. Le médecin tient encore ce rôle, soit parce qu'on le lui prête, soit parce qu'il lui est confortable. Pour qu'il ait du sens, ce consentement ne doit pas se satisfaire d'un paternalisme énonciatif, la représentation de l'Autre comme suffisamment compétent pour que je puisse m'abandonner à son pouvoir et ses compétences ouvre la porte à l'abus de confiance d'un côté et donc au sentiment

¹. Anne Fagot-Largeault, « Les pratiques règlementaires de la recherche clinique », *Médecine Sciences*, novembre 2000, n°11 - vol 16, p. 1201, 2000.

². Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, Boston, Elibron Classics, 2001, p. 136.

de trahison, de mépris et d'abandon de l'autre. Le consentement de la personne soignée oblige le soignant en termes de responsabilité, il faut que ce consentement soit *donneur de sens ensemble*, et pour cela, il est nécessaire d'admettre que l'éthique du consentement doit se centrer sur la qualité de la relation que doit s'appliquer à établir le privilégié sur le plus vulnérable. La qualité de la relation que va établir le soignant avec la personne soignée sera déterminante sur la compréhension et la validité même de ce consentement. Or, le *don de sens* peut être sophistique, via une rhétorique aliénant la liberté, comme nous l'exprime magnifiquement Kant : « Par cette voie, un accord pathologiquement extorqué en vue de l'établissement d'une société, peut se convertir en tout moral.¹ » Jean-Pierre Graftieux insiste sur le fait que l'intérêt du patient « ne repose plus sur les bienfaits d'un paternalisme bienveillant mais sur le respect de son autonomie décisionnelle acquise au terme d'une information loyale.² » Celui qui ne verrait pas dans le fait de consentir une forme de vulnérabilité passerait à côté de sa propre responsabilité ; qu'il soit celui qui consent comme celui à qui l'autre consent. Consentir ne peut donc en aucun cas occulter la responsabilité de chacun. Celui qui consent expose sa vulnérabilité au pouvoir de l'autre et puisqu'il est responsable de cette mise à disposition de soi, autant qu'il soit correctement conscient des risques qu'il encourt. D'autre part celui qui tient la position privilégié du contrat est plus à même de trahir le consentant du fait du pouvoir qu'il a sur lui. Ce dernier, ne peut moralement que se sentir engagé dans la responsabilité du devenir de cette soumission consentie. Cette responsabilité consiste à parier sur l'accroissement de l'autonomie via cette soumission consentie. La vulnérabilité, soumise temporairement au pouvoir d'autrui, n'a du sens que si cet autrui s'oblige dans la restitution de l'autonomie accrue du sujet. Cette soumission fait l'objet d'une double responsabilité, il n'y a aucun des contractants qui en soient exempts. Ce consentement, s'il est réellement libre et éclairé, doit faire l'objet d'un double souci :

Celui du consentant qui doit être conscient et donc soucieux d'une possible trahison, et celui à qui l'on consent qui doit être soucieux et avoir le souci du premier.

Cette explication a l'ambition de désacraliser le consentement tel qu'il est préconisé par la loi. Nous voyons l'obligation morale à double sens qu'implique le consentement pour qu'il soit libre et éclairé, et par conséquent, la difficulté de garantir qu'il en soit ainsi à chaque fois qu'un patient signe les formulaires de consentement aux soins. Le risque serait de légitimer le consentement en tant que tel en le sacralisant par une signature ;

Sacralisation du consentement et mort de l'éthique

Sacraliser le consentement enclenche automatiquement le mécanisme de sa légitimation, soit en tant que rituel, soit carrément en tant que culte.

¹. Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 4e proposition, trad. S. Piobetta in *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Garnier-Flammarion, 1990, pp. 74-75.

². Jean-Pierre Graftieux, Christophe Pacific, A. Chays, « Du paternalisme ou que feriez-vous à ma place ? », Issy-Les-Moulineaux, *éthique & santé*, Elsevier Masson, vol.4 – n°2 – juin 2007, p. 87.

L'éthique se trouve dès lors menacée par cette légitimité car on peut alors tout légitimer : « pourquoi ne pas accepter comme légitime qu'un individu en tue et en mange un autre si ce dernier lui donne son consentement.¹ » D'où la nécessité d'une réflexion plus avant sur le consentement. Si consentir n'est pas produire du consensus, il n'est pas exclu que certains consensus se construisent avec des participants qui consentent librement une soumission à une autorité quelconque ; qu'elle vienne du leader, du groupe lui-même, voire d'une contrainte intérieure, d'une nécessité, d'un destin contre lequel on ne pourrait rien². Le lien symbolique que l'on trouve dans le fait de *tuer et de manger l'autre* vient ici illustrer l'idée que je souhaite donner du double risque du consentement.

- En premier lieu consentir revient à s'abandonner, à soumettre sa vulnérabilité à la puissance de l'autre. La mort symbolique de la soumission s'accomplit dans le consentement.

- En second lieu, une fois tuée, la proie devient consommable pour nourrir la puissance du prédateur.

L'incorporation se retrouve dans beaucoup de rites tribaux guerriers et resurgit au gré des situations d'expression de la violence. Au Liberia, par exemple, pendant les exactions de la guerre civile à Monrovia, des enfants soldats dépassaient toutes les limites de l'entendement pour laisser libre cours au mal le plus profond, jamais encore imaginé par des enfants. Viols collectifs, meurtres de sang froid, ils arrachaient le cœur des cadavres pour s'en repaître et s'octroyer symboliquement leurs forces, ils les vidaient de leurs entrailles pour les exposer en signe de terreur pour impressionner leurs adversaires. Ils arrachaient un œil, une main, un sexe, tout ce qui pouvait ressembler à un trophée ou pire, sans raison particulière. Dans de nombreuses tribus primitives il était mentionné cette éviscération et ces rites anthropophages dans le but de s'octroyer la force et l'intelligence de l'adversaire.

Ces rituels anthropophages servaient des destinations diverses : ils affirmaient d'une part, la domination ultime ainsi que l'accroissement de la puissance du prédateur et d'autre part pouvaient traduire, en dehors d'un contexte violent, une forme de « mélancolie cannibale » selon l'expression de Pierre Fédida « l'anthropophagie réactive la mélancolie de l'objet perdu et dont l'incorporation signe le fantasme de l'appropriation définitive.³ » Ces deux facettes ne sont pas contradictoires car on peut voir dans l'adversaire ce qui nous est contraire bien sûr, mais aussi ce qui nous est nécessaire pour exister plus fort. Le fait de vouloir l'incorporer traduit donc la double volonté d'anéantir et de conserver pour toujours.

Aujourd'hui cette volonté d'appropriation définitive par l'incorporation symbolique a remplacé ces rites anthropophages. Proudhon avait d'ailleurs stigmatisé certaines pratiques spécifiques : « l'anthropophagie a disparu depuis longtemps ; toutefois avec ces rites atroces ; elle subsiste dans nos institutions, en attestent l'eucharistie et le Code pénal.⁴ » C'est dans cette incorporation

¹ Michela Marzano, *Je consens, donc je suis...*, op. cit., p. 132.

² Cette nécessité est en rapport avec l'anankè platonicienne qui sera traitée plus loin dans le chapitre sur *La soumission librement consentie de Platon à Milgram*.

³ Pierre Fédida, « Le cannibale mélancolique », *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n°6 automne 1972, Paris, Gallimard, p. 126.

⁴ Pierre-Joseph Proudhon, *Les confessions d'un révolutionnaire*, Antony, Tops -Trinquier, 1997, p. 40.

symbolique que je souhaiterais traduire le consentement ; dans le meurtre d'une part ; dans la conservation d'autre part. D'affaiblir et d'anéantir d'un côté pour renforcer et immortaliser de l'autre. La contradiction se retrouve dans la relation soignant-soigné, mais aussi au sein des groupes de décision où se jouent des formes de prédatons symboliques, dans lesquelles certains meurent pendant que d'autres existent plus fort.

Cette prédation symbolique est un risque encouru à chaque détour du consentement, car on sait la vulnérabilité des uns et l'appétit des autres. Ce qui est intéressant à noter c'est la facilité avec laquelle cette symbolique peut à nouveau *prendre corps*. C'est pour dire que cette incorporation symbolique reste très présente à nos esprits et que le cannibalisme revêt aujourd'hui des formes qui sont si peu éloignées du réel qu'il peut resurgir de temps à autre dans toute son atrocité.

A ce propos je ne résiste pas à reprendre le fait divers auquel fait allusion Michela Marzano qui magnifie l'inversion de la règle éthique du consentement. C'est au printemps 2001 que Bernd Juergens Brandes, ingénieur à Berlin se rend à Rotenburg pour rencontrer celui qui allait le tuer et le manger. Armin Meiwes avait précédemment passé une annonce sur Internet où il « recherchait un homme prêt à se faire manger » Après lui avoir tranché le pénis, il le tue de plusieurs coups de couteau et le découpe en morceaux. Il en conservera quelques uns au congélateur avant de les consommer. Meiwes avait reçu plus de 400 réponses à son annonce, il a plaidé « l'homicide sur demande » affirmant que la victime était consentante. Au procès, il dit au juge qu'il regrettait son geste mais « qu'il gardait un bon souvenir du repas. »

La justice a rendu un verdict en janvier 2004 en statuant que l'accord de la victime ne permettait pas de juger le crime selon les critères les plus sévères. Il a été condamné à 8 ans et demi de prison. En 2005, le Parquet trouvant la peine insuffisante, saisit la cour de Cassation en demandant de rejuger Meiwes pour « crime sexuel ». Il est condamné à la réclusion criminelle à perpétuité. S'il est une chose claire dans cette affaire c'est bien le risque délétère de la sacralisation du consentement. Basé sur le consentement de la victime, le crime perd de son charme... La justice arrive même à trouver des circonstances atténuantes à l'horreur dès que celle-ci est consentie. Nous entrevoyons ici la nécessité d'alerter autour du risque funeste de légiférer sur le consentement. Mon intention est moins de dénigrer l'intérêt de la loi sur le consentement éclairé du patient que d'alerter sur la nécessité de continuer à y réfléchir pour y donner davantage de sens.

Machiavel pensait que politiquement, la violence pouvait être entendue comme un bien si elle était au service d'une fin respectable. C'était une façon de renverser la norme et de laisser penser que tuer pouvait être un bien, si c'était fait pour le bien de l'état et du Prince. La sacralisation du consentement déborde de fait de l'éthique car, moins que de légitimer le mal, elle le présente comme un bien et le fait désirer au rang des plaisirs pour accéder à une forme fantasmée de bonheur. La norme s'inverse, le mal devient un bien souhaitable pour accéder au bonheur.

D'autres se sont inspirés de ces préceptes et ont tenté de les appliquer à la morale. Il est intéressant d'aborder ces idées, ne serait-ce que pour s'en préserver. Léopold Sacher-Masoch a douloureusement mélangé sa vie et sa littérature. Il croit voir l'incarnation de « Wanda de Dunajew » héroïne du roman *La Vénus à la fourrure* en la personne d'Aurora Rümelin qui deviendra sa femme

en 1873. « Léopold signe et parafe un contrat que "Wanda" (c'est ainsi que désormais il appelle Aurora) a rédigé, à son instigation : " J'engage ma parole d'honneur, à être l'esclave de Mme Wanda de Dunajew à ses conditions, et à me soumettre sans résistance à tout ce qu'elle m'imposera ".¹ » Ce consentement libre, contractualisé est ici poussé à un paroxysme de soumission. Cette soumission est ici souhaitée, fantasmée, et finalement réalisée. Gilles Deleuze, dans sa *Présentation de Sacher Masoch*, souligne dans ce rituel une volonté d'expiation du père « quand le supplice porte sur le fils, l'amoureux, c'est le père qui est abjuré, expié rituellement, c'est la ressemblance du père, c'est la sexualité génitale héritée du père. C'est cela l'Apostasie. Devenir un homme signifie donc renaître de la femme seule, être l'objet d'une seconde naissance, [...] une seconde naissance autonome, une parthénogénétique.² » Nous tombons ici dans un paradoxe que Sacher Masoch a tenté d'ériger en éthique, et qui consiste à dire que consentir et se soumettre à l'extrême, jusqu'au supplice et à la mort symbolique, amenait à renaître. Le lien psychanalytique œdipien est alors évident par l'expiation et l'« Apostasie » deleuzienne à la religion du Père. C'est en acceptant de se soumettre totalement et sans condition que l'homme peut s'assurer de se connaître et d'exister par lui-même. Pour ce faire, le médium devient la femme désirée qui doit, par la souffrance et l'autorité, devenir mère et recréer ainsi les conditions de la re-naissance.

Cette philosophie ne transparait pas dans ce que notre société a retenu de Léopold Sacher Masoch et quelle a traduit en perversion sexuelle sous le nom de masochisme. Néanmoins, cette philosophie peut être entendue au titre de ce travail d'extirpation nécessaire à notre liberté. C'est prendre le mal par le mal pour finalement accéder à une condition épurée de toute nécessité. Se soumettre totalement, pleinement aboutirait à une liberté garantie par la douleur, la souffrance et la mort (symbolique ?). Le détournement par la perversion sexuelle, voire par le passage à l'acte meurtrier, occulte toute réflexion au profit du plaisir et de la réalisation du fantasme. Les adeptes du masochisme cherchent à confondre, médiocrement, la douleur et le plaisir. La quête philosophique n'étant que très secondaire, les acteurs restent le plus souvent déçus que la douleur ne soit que douleur... Inverser la norme entre douleur et plaisir ne pourrait avoir du sens que dans l'acception masochique, en sachant que lui-même n'y est pas arrivé. Sa « Wanda » s'est ennuyée à force de le supplicier et a demandé le divorce... Si l'on reprend des passages à l'acte comme dans l'affaire du cannibale allemand, rappelons que la justice a statué à la déviance et au crime sexuel ramenant la sanction pénale à la réclusion criminelle à perpétuité... Des amateurs ?

A travers la littérature de Sacher Masoch j'ai fait le choix de cet éclairage pour explorer les zones sombres du consentement. C'est à partir de la soumission totale et librement consentie qu'il était intéressant de voir comment certaines logiques pouvaient prétendre à l'émancipation paradoxale. Il est évident que nous pourrions prendre l'affaire par son pendant et voir comment le Marquis de Sade, lui aussi, pouvait prétendre à la libération de l'être par l'inversion de la norme, mais cette fois-ci par la contrainte. De Sade prouve dans son œuvre que la bonté et la vertu sont contre nature, par contre la cruauté et le vice sont plus en adéquation avec la Nature. Si la nature est cruelle il ne sert à rien d'essayer de la

¹ Jean-Paul Corsetti, « repères biographiques » in Léopold von Sacher Masoch, *La mère de Dieu*, Paris, Champ Vallon, 1993, p. 241.

² Gilles Deleuze, *Sacher Masoch le froid et le cruel*, Paris, Ed. de Minuit, 1971, p. 100.

penser autrement sinon pour aller de déception en déception. Sade échafaude une dichotomie vertu-vice et il projette cette inversion jusque dans la vie sexuelle libératrice. Le mal, tel que la morale le pense, triomphe partout dans la nature alors qu'il n'y a que des penchants naturels qui s'expriment. C'est en piochant dans le sens premier de « vertu » que Sade va trouver le germe de son inversion de la norme : « *virtus* dérive de *vir* (homme) par opposition à "femme", c'est d'abord dans une vision sexuellement hiérarchisée de la morale, l'ensemble des qualités viriles.¹ » Cette acception avait largement été pratiquée par Machiavel et le XVIII^e siècle s'est employé à sexualiser le concept. Vertu signifiait alors chez la femme « virginité, chasteté et moralité ». Par opposition, le vice portait sur la dépravation, la pratique sauvage du sexe et les déviances sexuelles. Sade reprend l'acception machiavélienne de la *virtù* qui la propose comme une partie *courageuse* de l'homme, cruelle mais nécessaire, pour survivre dans la nature. Entre loi et désir se tient le combat entre Kant et Sade. Kant oppose à Sade la « limite de jouissance », et s'ils se rejoignent sur l'antinomie entre loi et désir, Sade opposera à Kant le point aveugle de l'éthique. C'est ainsi que dans *La nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu. Suivie de Juliette sa sœur ou les prospérités du vice*, Juliette résume sa conception de la vie :

« Je l'avoue, j'aime le crime avec fureur, lui seul irrite mes sens. Exempte de toutes craintes religieuses, sachant me mettre au dessus des lois, par ma discrétion et par mes richesses, quelle puissance, divine ou humaine pourrait donc contraindre mes désirs ? [...] La nature n'a créé les hommes que pour qu'ils s'amuse de tout sur la terre ; c'est sa plus chère loi [...] Tant pis pour les victimes, il en faut ; [...] ce n'est que par des forfaits que la nature se maintient et reconquiert les droits que, lui enlève la vertu. Nous lui obéissons donc en nous livrant au mal ; notre résistance est le seul crime qu'elle ne doive jamais nous pardonner.² »

Énoncée de cette façon, nous pourrions penser que la philosophie de Sade consiste à coller à l'obligation naturelle de cruauté. Inverser la norme permettrait à l'homme d'accomplir son harmonie avec la nature. « Ah ! Renonce aux vertus Eugénie, Est-il un seul sacrifice qui vaille une minute des plaisirs que l'on goûte en les outrageant ? Va, la vertu n'est qu'une chimère [...] La nature conseille-t-elle ceux qui l'outragent ?³ » Peut-on réellement fonder une société où l'on inverse la norme pour rejoindre la cruauté de la nature, sans tomber à l'état de nature auquel sont aliénés les animaux ? Si l'on remplace la norme par la permissivité sans limite, on ne peut plus prétendre inverser la norme mais plutôt l'abolir. En ce qui concerne les femmes et le désir d'en jouir « La loi qui les obligera de se prostituer, tant que nous le voudrons, [...] et qui les y contraindra si elles s'y refusent, qui les punira si elles y manquent, est donc une loi des plus équitable.⁴ » Imaginer les femmes comme simple objet de jouissance renvoie

¹. Le Robert dictionnaire historique de la langue française, dirigé par Alain Rey, Paris, Ed. Dictionnaires LE ROBERT, p. 4046.

². Donatien Alphonse Marquis de Sade, *La nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu. Suivie de Juliette sa sœur ou les prospérités du vice*, Œuvres complètes, Paris, Garde du livre précieux, 1966, p. 532.

³. Donatien Alphonse Marquis de Sade, *La philosophie dans le boudoir*, Paris, Gallimard, « folio classique », 2002, p. 67.

⁴. *Id.*, p. 222-223.

effectivement à l'état de nature et aux plaisirs immédiats. Satisfaire ses instincts au prix du viol et de la cruauté nous assurerait une vraie liberté puisqu'en lien direct avec les lois de la nature. Suivre Sade dans cette voie reviendrait à renoncer à notre humanité en cédant à ce que Platon appelle *l'anankè*, ce fardeau qui nous oblige à voir la nécessité comme une loi à laquelle nous ne pourrions pas déroger. Ce serait renoncer à ce travail d'extirpation qui nous assure l'accès à des plaisirs d'un autre ordre, des plaisirs issus d'une résistance et non d'une aliénation. « Obéir plutôt que résister » dit Juliette, C'est hélas la décision de beaucoup, certes, dans une moindre mesure que celle de Sade, mais qui acceptent le joug du plaisir immédiat au détriment de ce qui pourrait les libérer. Ce n'est pas une république naturelle que propose Sade ni une libération de l'individu en inversant la norme, mais au contraire un asservissement au vice à qui il prête beaucoup de vertus... Obéir renvoie à consentir, mais Sade contraint, contrairement au cas Masoch. Dans l'obéissance à une contrainte il y a une réponse sous forme de consentement, alors ne pourrions-nous pas imaginer une forme perverse de la sympathie stoïcienne avec la « nature » ?

Deleuze précise très justement que le masochiste ne rencontre pas *automatiquement* par bonheur son persécuteur. « Quand on mélange sadisme et masochisme c'est qu'on a commencé à abstraire deux entités : le sadique indépendamment de son monde, le masochiste indépendamment du sien. [...] en fait, chaque personne d'une perversion n'a besoin que de l'élément de la même perversion et non pas d'une personne de l'autre perversion.¹ » Il faut entendre ici, la lacune fondamentale de ces perversions qui réifient la personne en objet de fantasme. L'autre n'est plus qu'un *sex toy*, une nouvelle forme d'altérité où les jeux qui s'organisent sous l'égide de l'appellation « sadomasochiste », sont moins des rituels où le sujet cherche son objet, que des dérives égotiques où les sujets cloisonnés ne se rencontrent jamais. Une certaine symétrie n'est pas à exclure, comme le pense Michela Marzano, mais le sadomasochisme en tant que pratique sexuelle n'a rien à voir avec la quête philosophique de Sacher Masoch ou celle de Sade. Les rendez-vous sadomasochistes ne sont pas des rencontres. Il n'est pas possible au sujet de *rencontrer* un objet, il peut tout au plus s'en servir pour *donner corps* à son fantasme.

Le consentement des personnes aux soins n'est pas moins sujet au dérapage moral qu'un consentement dans un autre contexte. La confiance accordée, nous l'avons vu, est sujette à trahison, même et surtout si l'intention de nuire n'est pas sous-entendue. Christine Malèvre illustre cet exemple quand on sait qu'elle répond à la demande de mort de certains patients² par l'administration d'une injection létale en son âme et conscience. Si elle agit seule, et donc sans consensus, son acte ne peut être néanmoins, considéré comme satisfaisant du fait qu'il n'est ni consensuel ni dissensuel, en fait il s'agirait là d'un passage à l'acte individuel sans concertation ni dissension. Il ne relèverait que des propres logiques et ne répondrait pas à une interrogation éthique mais à une angoisse personnelle. Cette infirmière n'aurait pas inscrit son acte dans une démarche dissensuelle ; si elle agit seule c'est parce qu'elle est convaincue qu'il n'y a pas d'autre moyen de prendre soin. Christine Malèvre se croyait en accord avec les personnes éliminées, elle les a supprimées consentantes mais *n'osant pas*, alors il

¹. Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher Masoch le froid et le cruel*, Paris, Ed.de Minuit, 1967, p. 37.

². Si tant est que la demande fut réellement formulée.

lui restait à les « comprendre ». C'est une éthique de conviction qui prend le pas et s'érige au dessus de l'éthique elle-même. Ici, il n'est pas possible de parler de réflexion professionnelle individuelle, le passage à l'acte procède d'un syncrétisme des lacunes du collectif : elle a cumulé, cristallisé tous les ingrédients nocifs qui sont habituellement disséminés dans le groupe. Sa réflexion s'est cantonnée dans la sphère des émotions jusqu'à l'insupportable. Elle n'a pas fait le travail nécessaire d'humanité qui consiste à voir l'autre comme différent et même, elle s'est contentée de la mêmété. Un travail d'ipséité l'aurait sans doute aidée à penser l'autre comme un être singulier, certes, mais surtout comme différent. De cette manière elle aurait pu imaginer que la solution létale ne fût pas la seule solution comme elle n'eut de cesse de le répéter à son procès. A aucun moment Christine Malèvre n'a tenté de s'élever au-dessus de son humanité pour la surpasser, l'améliorer, au contraire elle a creusé au fond de la sienne pour ne trouver que le seul substrat assez nocif pour permettre le passage à l'acte. Elle a fait confiance à sa propre humanité, celle-là même qui l'amena à tuer plus d'une dizaine de personnes (37 dossiers ont été classés sans suite par manque de preuves à charge). Peut-on laisser les infirmiers faire confiance en leur humanité ? Les infirmiers peuvent-ils être inhumains ? Ne pas répondre à ces questions serait irresponsable, répondre par la négative serait nier la nature humaine...

Ici la confiance du patient est trahie dans le sens où l'infirmière se laisse noyer par ses émotions, ne partage pas ses problématiques de soins avec ses collègues et fait de sa logique une simple vérité qu'elle applique en toute bonne foi. Hélas sa bonne foi n'excuse pas son acte et sa confusion. La mort est certes la seule issue à la vie mais elle n'est pas la seule issue à la souffrance. Nous savons que nous diminuons de 98% les demandes d'euthanasie de la part des patients quand on palie la douleur. Christine Malèvre n'est certainement pas la seule à fonctionner de cette manière à la différence que les autres ne sont pas encore passés à l'acte ou qu'ils n'ont pas été découverts... Nous devons pouvoir *profiter* de ce genre d'évènement pour promouvoir, chez les soignants, les armes d'émancipations aux contraintes que l'on s'impose et que l'on pense indépassables. Le passage à l'acte de Malèvre n'est que la pointe émergente d'un iceberg, et ne pas agir pour prévenir ce type de réaction revient à nier que ce comportement est dû à un manque de réflexion pouvant affecter la profession toute entière.

C'est une étudiante en 3^{ème} année de formation d'infirmière qui, interrogée lors d'un cours en casuistique de fin de module concernant l'éthique et la déontologie, répondait très honnêtement « Oh, vous savez, l'éthique, moi, ce n'est pas trop mon truc... » Ce genre de *réflexion* doit nous alerter sur le risque de ne pas assez promouvoir l'analyse et le positionnement dans la démarche éthique professionnelle. Que certains étudiants puissent penser, en toute bonne foi, que la réflexion éthique n'est pas forcément utile ou nécessaire, doit inquiéter au plus haut point les responsables de formation.

Le constat est fait aujourd'hui dans tous les IFSI de l'insuffisance de la qualité d'analyse des étudiants. Pour la plupart, la production syntaxique et grammaticale, ainsi que la conjugaison des verbes et auxiliaires, posent des problèmes lors des corrections de copies d'examens. Les formateurs doivent faire souvent l'effort paradoxal, à travers les écrits des étudiants, de comprendre ce qu'ils essaient de dire. Une pensée mal organisée et mal retranscrite, ne risque-t-elle pas à terme, de précipiter un professionnel devant l'irréparable ? Les

étudiants les plus structurés, capables de produire une pensée organisée, creusent rapidement, en termes de résultats, l'écart qui les sépare de la moyenne des autres. Il nous reste à trouver des solutions efficaces pour ces nombreux autres qui courent le risque de ne penser que l'immédiat, là où très souvent, les émotions empêchent la raison. Il nous incombe à nous tous, responsables de structures de soins, enseignants, professionnels du soin, de rechercher l'excellence plutôt que de normaliser la médiocrité. Le soin est ce que l'homme peut offrir de meilleur, et pour cette raison que nous développerons plus loin, la médiocrité ne doit jamais pouvoir faire œuvre de normalité.

En agissant de cette façon, Christine Malèvre n'a pas fait de *soin*, elle a juste trouvé un moyen de calmer ses propres angoisses pour un instant. Cette trahison vient du fait de l'isolement de cette infirmière, de son incapacité à « rentrer chez soi¹ » et à s'extraire de sa logique érigée en loi universelle. Les patients dont elle avait la responsabilité ont bel et bien été trahis et cet exemple nous montre l'extrême vulnérabilité de certains patients en fin de vie, à la merci d'une pensée pouvant se révéler insuffisante et délétère. Cet exemple doit obliger à penser le souci de l'autre dans sa profondeur, car le risque de rester sur la superficialité du concept peut amener les professionnels à se noyer dans la légèreté de la réflexion.

La demande du patient doit être relativisée au vu de l'impact de la douleur et de l'épuisement. Cette demande doit être analysée dans une démarche humaine et professionnelle. L'infirmier doit être capable, au terme de son apprentissage, de penser cette demande et de la passer au filtre pluridisciplinaire avant de répondre seul. Le consentement du patient dans cette situation est alors loin d'être libre. Le consentement est totalement aliéné à la souffrance qui voile l'expression rationnelle. « La peur et la liberté sont compatibles, ainsi, lorsqu'on jette à la mer ce qui nous appartient parce qu'on a peur que le bateau coule, on le fait pourtant de façon très volontaire et on pourrait refuser de le faire si on voulait, il s'agit donc de l'action de celui qui est libre.² » Dans le cas qui nous occupe le patient, en demandant de mourir, se jette lui-même à la mer car rester à bord serait trop douloureux, même s'il peut encore faire le choix de rester à bord. Il s'agit bien d'une liberté forcée, aliénée et que la douleur oblige.

La fiction reste en littérature un excellent moyen de penser l'impensable. Par exemple, Aldous Huxley dans *Le Meilleur des mondes* imagine un monde totalitaire construit sur un consentement fondamental. Pour élaborer ce consentement consensuel qui assure la stabilité sociale, l'Administrateur s'ingénie pour que les individus n'aient plus de besoins, même les plus fondamentaux : le développement de l'embryon est stoppé selon la place que l'on veut lui donner dans la société (les Alpha dominant les Béta...). Dès leur naissance, tout est prévu pour palier le besoin, le désir, l'envie : « Le bébé hurle, immédiatement une infirmière paraît avec un biberon de sécrétion externe. Le sentiment est aux aguets pendant cet intervalle de temps qui sépare le désir de la satisfaction. Réduisez cet intervalle, abattez tous ces vieux barrages inutiles.³ » Huxley lui-même pense que la terreur est moins efficace que la manipulation non violente ; partant de là, nous

¹. Concept énoncé par Hannah Arendt pour signifier la nécessité de penser et de faire son propre examen.

². Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris, Gallimard, « folio essai », 2006, p. 338.

³. Aldous Huxley, *Le Meilleur des mondes*, Paris, Plon, 1977, p.62.

ajouterons que l'effort d'émancipation nécessaire de l'individu sera d'autant plus compliqué, voire paradoxal, qu'il aura l'impression de confort dans le système dans lequel il consent et où il se soumet librement.

Le Meilleur des mondes a pour lien social... l'amour, entretenu rituellement lors des « offices de solidarités » mais il s'agit d'une solidarité impersonnelle, fusionnelle, sirupeuse, à base de sexualité diffuse en laquelle tout le monde « communit » anonymement. Dans *1984*, le lien social est... la haine. La haine de tout ce, et de tous ceux, qui pourraient infinitésimalement s'écarter de la ligne, une haine qui est fortifiée chaque jour, en face du Télécran, lors du spot rituel intitulé « les deux minutes de la haine ». Cette haine est à base d'hystérie sexuelle, la sexualité étant réprimée en tant que telle pour être convertie en pulsion de pouvoir. Dans ces deux œuvres, la ritualisation sacralise la communion dans l'espoir de fonder le consentement au système.

Pour finir, nous pouvons avancer que le consentement est loin de produire de la justice ou de la morale. Poussé dans ses sombres retranchements, le consentement peut exprimer une inversion de la norme qui tente de fonder une éthique nouvelle. C'est en fait de la mort de l'éthique qu'il s'agit. Ce n'est plus inverser la norme mais l'abolir. Rallier les lois de la nature n'est pas le *télos* de l'humanité. Ce serait accepter l'aliénation première, celle dont l'animal ne peut s'affranchir. Ce serait renoncer à la chance que nous n'avons pas complètement exploitée : celle de résister ! Le consentement est plus facilement librement soumis à une quelconque forme d'autorité, qu'elle soit naturelle ou sociale, que libre et éclairé.

Pour que la volonté du législateur dans la loi du 4 mars 2002¹ s'accomplisse pleinement pour garantir l'autonomie² de la personne soignée, il faut penser les risques du consentement dans ces facettes les plus laides. « Cette autonomie, qui fait de l'homme un sujet, apparaît aussitôt comme la grandeur, et comme la misère de l'homme. Grandeur d'un être capable, sinon toujours en fait, du moins toujours en droit, d'inventer souverainement les chemins de sa propre existence ; misère d'un être qui sera tenu pour responsable de ses propres errances³. »

Par conséquent il paraîtrait logique de repenser, ou du moins continuer à penser le consentement, si l'on veut qu'il fasse œuvre de justice et de morale puisqu'il n'en est pas garant en soi. Ce qu'il faut enfin, c'est peut-être ne jamais cesser d'interroger ce consentement qui risque aujourd'hui de se perdre dans une signature au fond d'un formulaire. C'est interroger ce consentement dans la parole elle-même qui doit permettre d'empêcher qu'il meure au fond d'une page. Ce consentement dans les mains d'un soignant doit être tenu dans la parole et c'est au soignant qu'il appartient non pas d'accepter ce consentement mais bien au contraire de le refuser pour que le sujet qui le donne reste vraiment sujet. L'objectivation du consentement reste aujourd'hui l'écueil auquel nous devons faire face. La facilité de voir un objet de soin dans la personne soignée, nous empêche de nous extirper d'une nécessité qui ne répond que trop vite à l'immédiat. Si la signature du consentant permet la juridicité attendue du contrat

¹. Loi 2002-303 du 4 mars 2002, relative au droit des malades et à la qualité du système de santé.

². Autonomie dans son sens plein où la loi est énoncée par l'individu lui-même et que par conséquent elle ne lui est pas imposée de l'extérieur.

³ Eric Fiat, « Les enjeux éthique de la décision », *La lettre (espace éthique AP-HP)*, Été/automne 2000.

de soin, elle empêche en même temps que le soin soit réellement un soin. Pour que la loi n'ait pas servi qu'à enfermer la personne soignée dans une condition de soumis par nécessité, il convient de poursuivre la réflexion sur le plan juridique en même temps que sur le plan éthique.

De l'intention

Cette intention humaine souterraine ou présidente au débat est très difficile à décrypter en termes de sincérité. Le faux a ceci en propre qu'il porte le masque du vrai et rien ne permet de vérifier la teneur de l'intention d'autrui dans un débat. Aristote postulait déjà que, si l'on donnait à l'homme le choix entre le vice et la vertu, il choisirait le vice avec plus de facilité. La vertu, elle, demande un effort plus grand. Cet effort est celui qui nous rend humain. Cicéron, dans le discours de Cotta nous laisse entrevoir son pessimisme sur la nature humaine :

« Si les dieux ont donné aux hommes la raison, ils leur ont donné la fourberie, qui n'est rien d'autre qu'un moyen astucieux et travesti de faire le mal ; [...] Très peu en font bon usage, et cependant ce sont souvent ceux-là mêmes qui sont victimes de ceux qui en font un mauvais usage, et ils sont innombrables ceux qui s'en servent avec de mauvaises intentions, de sorte que le don divin de la raison et de la réflexion semble avoir été donné aux hommes dans le but de tromper et non de faire le bien.¹ » Si dans cet argument Cotta continue à démontrer l'impossible inférence des dieux dans les affaires humaines, il tient l'homme pour unique responsable de ses actes, du seul fait de sa raison qui lui est propre. L'intention relève bien de la volonté humaine. Celui qui est maître de lui, aura par sa raison, tous les outils nécessaires pour accomplir l'action dictée par sa volonté, « ceux qui ne se maîtrisent pas aboutissent au contraire de ce qu'ils désirent.² » nous dit Aristote.

Je crois qu'il convient de ne pas se satisfaire de cette dernière idée aristotélicienne ou du moins, plus humblement, de la réinsérer dans son contexte. Même si l'on comprend que les désirs qui s'écartent de la vertu peuvent prendre les commandes de la raison humaine, il n'en reste pas moins que c'est la raison et elle seule qui fait dévier de l'objectif celui qui l'avait fixé. Ce serait ôter une responsabilité à l'homme que de penser qu'une force extérieure à la raison puisse s'opposer à elle, de telle façon que l'action qui en résulte soit contraire à l'objectif fixé. Je pense qu'il faille, hélas, se contenter de l'idée que le vice comme la vertu dépendent tous deux de la raison. La responsabilité reste pleine et entière pour celui dont la raison se sera soumise au vice. Ce dernier ne se soustrait ni à la volonté ni à la raison, il ne navigue pas dans d'obscures eaux irrationnelles. C'est cette raison comme entendement et capacité à faire des choix qui fait que le vice reste dans la sphère de ces choix. Nous parlons ici bien entendu des actions humaines qui se catégorisent en vice et en vertu dans le champ moral aristotélicien. Nous ne parlons pas de nosographie médicale concernant les déviations pathologiques qui alimentent aujourd'hui le débat sur la responsabilité ou l'irresponsabilité pénale face à des actes meurtriers ; il faut ramener le propos à ce qui est de l'ordre de la vertu ou de ce qui ne l'est pas, et non à ce qui est répréhensible ou pas par la loi. Si l'intention première vise un acte vertueux et qu'un désir contrarie le projet, ce n'est pas pour autant que nous nous écartons de la raison. C'est bien la raison en termes d'intention, de volonté, de choix qui va orienter notre décision, même si le projet de départ visait un acte vertueux. Nous

¹. Cicéron, *De natura deorum, liber III*, Pars XXX, op.cit., p. 36.

². Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Pocket, « Agora - Les Classiques », 1992, p. 53.

nous écartons certes de la vertu mais c'est la raison qui commandera l'acte et non une force irrationnelle qui pourrait dédouaner la responsabilité de l'acteur. La force nécessaire à l'accomplissement de l'acte vertueux sollicite plus d'énergie que pour accomplir un acte vicieux. La vertu procède d'une habitude, d'un travail de tous les instants alors que le vice est plus facilement accessible. Pour replacer la raison en termes aristotéliens, il convient d'entendre donc par *raison* le sens de *raison morale* et plus précisément conforme à la recherche du bien supérieur. La vertu étant la voie de prédilection pour l'atteinte de ce bien supérieur, la raison doit, selon Aristote, s'accorder avec cette vertu et en même temps s'éloigner du vice. C'est pour cet argument qu'Aristote insiste sur le fait que celui qui est maître de lui est un être de raison « ...l'homme tempérant et courageux : tout chez lui s'accorde à la raison.¹ »

Des mauvaises intentions de bonne foi

Le concept d'Intention est ancré au plus profond des débats, des combats pour avoir raison et par conséquent, au cœur des décisions qui en résultent. « Les principes de la volonté sont de certains désirs et communs à tous les hommes² » nous dit Pascal, mais qu'est donc ce principe de la volonté sinon l'intention qui pousse l'homme à l'action pour arriver à ses fins. L'importance de l'intention est sans cesse soulignée dans le discours des philosophes et G.E.M. Anscombe l'a extraite et développée de façon exhaustive. Je veux parler de ce concept d'intention qui gouverne la volonté d'exprimer « un état interne du sujet... et qui est intimement liée à l'action.³ » Il serait donc probable que le nœud de la discussion, le dissensus même, cette tension, voit sa source dans les intentions des hommes qui les poussent à combattre ou à s'accorder. Le point de départ, cette intention, serait l'étincelle qui signerait le premier mouvement de l'être vers sa réalisation. En tout état de cause, c'est l'acte lui-même qui permettra la mesure de l'intériorité de l'être et qui le nourrira en retour. Franck Fischbach décrit ce phénomène d'oscillation entre l'être et l'acte et c'est dans ce « passage » que se crée le mouvement de l'être « Parce que l'action est justement le lieu où l'homme fait l'épreuve de sa finitude sous la forme de la résistance que la nature oppose à son agir ...⁴ » Pour que cette action ne *finisse* pas l'homme, ce dernier doit inventer sans cesse sa propre continuité ; et par là même sa propre réalisation.

La qualité ostensible d'une intention sera déterminante dans le débat. C'est le sens que nous souhaitons lui voir donner qui aura un impact sur l'interlocuteur. C'est plus exactement la qualité perçue de ce dévoilement d'intention et le sens que celui qui la perçoit va lui donner qui seront déterminants dans l'interaction des agents en présence. Ce que nous montrons n'est encore pas forcément en adéquation avec notre intention propre, ou plutôt, l'intention de fond n'est pas aussi *propre* que ce que nous voulons bien montrer. Ce serait occulter toutes les stratégies existantes dans l'art de conférer. Il y a donc, dans ce qui nous

¹ *Id.* p. 53.

² Pascal, *l'art de persuader*, Paris, Payot et Rivages, « Rivages poche / Petite Bibliothèque », p. 133.

³ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, Mayenne, Gallimard, « Bibliothèque de Philosophie », 2002, p. 14.

⁴ Franck Fischbach, *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin, 2002, p. 141.

est montré, de l'intention, certaines choses qui sont en parfaite communion avec elle, et d'autres, sujettes à des enjeux du débat, qui y sont contraires. Il y a contre l'intention de fond des contrariétés parasites qui peuvent la détourner de son objectif (les contraintes systémiques, les désirs, les promesses à tenir, le pouvoir de l'autre, la menace...). Autrement dit, ce qui nous est montré en termes d'intention ne nous garantit en rien sa sincérité. Il semble qu'il soit parfois difficile d'assumer cette intention et que nous soyons contraints par notre raison d'exprimer le contraire de cette même intention.

Les conduites paradoxales :

Par exemple, par manque de connaissance, de peur de se rendre ridicules, nombre de soignants vont adhérer à la cause scientifique dans un débat autour d'une décision d'arrêt de soin plutôt que de défendre une idée humaniste construite avec les arguments que produisent la proximité et les connaissances du contexte psychosocial. C'est dans ce genre de réunion pluridisciplinaire que l'on constate le manque de substance du discours éthique, il reste individualisé, entropique ou, au contraire, aliéné à un discours scientifique qui, tellement bruyant, n'autorise pas un autre champ de pensée. Trop souvent nous avons entendu que les philosophes ne servaient à rien et qu'il n'y avait pas de place pour eux à l'hôpital. L'hôpital aspire bien plus aujourd'hui à des soignants obéissants qu'à des soignants subversifs qui remettent en cause la politique de qualité des soins. Il n'est pas de bon ton de proposer de nouvelles voies, de résister sur des limites à ne pas transgresser qui mettraient en péril le sens même du soin. La pensée se rétrécit dans l'espace soignant pour ne laisser place qu'à l'obéissance et à l'exécution des tâches confiées. Le débat oppose désormais, de plus en plus violemment, l'éthique à la politique des soins.

De ce fait, il n'est pas rare de voir des soignants, errants dans leur propre espace, qui posent des questions embarrassées pour savoir si, pour tel ou tel patient, ils doivent se situer dans une démarche curative ou palliative. Le rétrécissement de la sphère de pensée et de décision aboutit à des incompréhensions qui extraient le sens même de certaines démarches de soins. Le seul fait de vouloir savoir pourquoi on soigne un patient de telle façon devient une question subversive. Comme si le soignant mettait en cause le bien fondé d'une démarche thérapeutique, alors qu'il s'agit le plus souvent de comprendre et de donner du sens à une démarche de soins. Quelques ilots de lumière sont épargnés par ces directives quand certains médecins résistent aux côtés des soignants. Le pouvoir médical, réaffirmé dans l'organisation par pôles de l'hôpital, reste déterminant pour la libération de la réflexion éthique au sein des structures de soins. L'époque est propice pour reconstruire le sens d'une équipe de soins. Le danger consisterait à vouloir s'enfermer sur des méthodes managériales obsolètes alors que les partenaires sont aujourd'hui, plus que jamais, à même de se comprendre ?

La diabolisation des émotions dans l'enseignement infirmier a eu pour conséquence une culpabilisation chaque fois que la compassion étreignait un professionnel. Ce dernier cherchant alors dans la technique un outil pour s'en protéger. C'est ainsi que l'on présente souvent l'empathie, comme un bouclier contre les émotions, un outil technique permettant de trouver la juste distance entre le soignant et le patient. Cette *juste distance* prend, chez ces nouveaux

professionnels, l'allure d'un éloignement, d'une distanciation morale pour privilégier une proximité technique et juridique. Comment prendre soin sans émotions ? Un soignant sans émotion serait-il encore soignant ? La compassion, voilà un sentiment obscurci dans le champ professionnel infirmier. Alors quel sens cela aurait-il de le prendre comme argument, comment le mettre en avant dans une réunion pluridisciplinaire ? Quelle place donner aux sentiments humains quand ils n'ont plus droit de cité à l'hôpital ? Si le temps de la résistance ne vient pas, il ne nous restera qu'à nous compromettre dans un consensus qui prophétise la mort du soin à l'hôpital. Consentir à la mort d'un processus éthique revient à régresser dans notre humanité et faire le lit de la barbarie. Occulter et diaboliser ces émotions dans le champ professionnel, revient à démunir les soignants quand ils y sont confrontés, de là à ce qu'ils polarisent cette compassion dans un geste technique, il n'y a qu'un pas. Il est de notre responsabilité de résister aux nécessités du système et de ne pas former des ouvriers du soin. Il est logique, à ce propos, de saluer ceux qui s'y emploient : « Le concept *d'agir compassionnel*, [...], représenterait cette manifestation d'un mouvement vers l'autre respectueux de la singularité et de l'autonomie du sujet. Il s'agit ainsi de ne jamais considérer que ma compassion puisse remplacer ou compenser la perte de liberté du sujet, elle doit permettre d'accompagner cette liberté, de l'aider simplement à réaliser les capacités qu'il désire.¹ »

C'est par cette illustration que j'en viens à démontrer que les contraintes systémiques peuvent parasiter une intention de fond et mener certains acteurs à des conduites paradoxales qui mettent en contrariété l'intention de fond et l'action terminale. Seule, une intention de fond politique ostensible qui se concrétiserait par des décisions pour un enseignement collégial autour de la philosophie morale pour tous les instituts de formation d'acteurs de santé, pourrait initier ce vivre ensemble et générer une autre acception de *l'équipe* de soin². L'excellent rapport Cordier remis au ministre de la Santé, de la Famille et des Personnes Handicapées le 19 mai 2003 n'est-il pas en train de prendre la poussière sur une étagère du ministère ? Si tant est qu'il soit encore sur une étagère... L'intention de fond était sûrement très honorable mais l'enfer n'est-il pas pavé de bonnes intentions ? En attendant, les contraintes systémiques, les priorités gouvernementales semblent avoir oublié de suivre les recommandations. Le rapport Cordier n'a fait que vérifier jusqu'ici la difficulté pour l'éthique de fonctionner avec le politique.

L'intention de fond n'est donc pas forcément en prise directe avec l'action. Elle passe par un processus complexe parasite qui la fait dévier ou pas de sa cible d'origine. Quoi qu'il en soit, au bout du processus c'est-à-dire au moment de la décision, l'action procèdera d'une intention plus ou moins en adéquation avec l'intention de fond (l'intention de départ). Les modifications de cette

¹. Philippe Svandra, *Le soin, une éthique au cœur de la vie Approche par l'agir compassionnel*, Thèse de doctorat de philosophie, Université Paris-Est, Institut Hannah Arendt, 2007, p. 136.

². Il est quand même ahurissant de voir que l'université réussit ce que l'hôpital seul ne peut accomplir avec ses propres acteurs : réunir ces dits acteurs autour d'un même enseignement. Ainsi se côtoient sur les mêmes bancs : éducateurs d'enfants, psychologues, infirmiers, directeurs d'hôpitaux, médecins, sages-femmes... ceux-là mêmes qui s'étripent à longueur de journée ! Quelle réussite de l'Université de promouvoir le vivre ensemble autour d'un même enseignement philosophique ! Ce nouveau « possible » nourrit le projet de changer d'utopie en abandonnant la volonté de construire une société la moins mauvaise, pour accéder à une société qui vise un meilleur possible. Ce faisant, l'université démontre la réalité de ce possible.

intention de fond se manifestent à travers l'impact du système et des autres acteurs du système sur l'acteur lui-même. Ainsi, l'intention se construit, s'affirme ou se modifie au gré du processus d'interaction entre les acteurs du système, mais il en résulte une action, issue d'une intention bien réelle, que l'auteur ne peut que reconnaître puisqu'elle participe à la décision et à l'action qui en découle. Cette décision et cette action renvoie à l'intention de départ, et cette passerelle injecte de l'être dans l'acte en termes de responsabilité.

C'est pour cette raison que l'on confond souvent une intention de fond et un souhait ou un espoir. Leur différence se situe dans le fait que sans parasite extérieur, l'intention de fond peut se retrouver en intention terminale et être celle qui va déterminer la décision et l'action. Elle peut rester, si rien ne la détourne de son objectif, en prise directe avec la décision et l'action. Si des parasites l'affectent, cette intention de fond se délite pour laisser la place à une nouvelle intention, mais il y aura toujours une intention qui sera mère de la décision et de l'action. Le souhait et l'espoir, eux, déconnectent le sujet de l'acte et s'en remettent à autre chose qu'à la seule capacité du sujet à réaliser l'action. Le souhait et l'espoir comptent sur un agent tiers, qu'il soit réel ou providentiel, l'intention, elle, représente le lien direct entre le sujet et l'action.

Il s'agit donc bien d'une intention et non d'un souhait ou d'un espoir car à la différence de ces derniers « nous ne sommes pas surpris d'avoir réalisé ce que nous avons l'intention de réaliser.¹ » Il est aussi certain que seule l'intention ne suffit pas à garantir la réussite de l'action, « toute action humaine est fragile et peut échouer à exécuter l'intention dans laquelle elle est faite.² » C'est pourquoi l'intention doit s'allier une méthode, une *tekhné*, pour mettre le plus de moyens en œuvre capables de se rapprocher du succès de l'action. Vu qu'elle se détermine en termes de conscience du projet d'action, l'intention définit la responsabilité de son auteur. C'est bien là où nous voulions en venir, car l'intention signe le niveau éthique interne du sujet.

C'est ici que germe la propension éthique qui va gouverner le sens du discours et l'accessibilité à l'objectif ambitionné. Si l'intention de bien conduit alors directement au *télos* aristotélicien, Machiavel, lui, nous a désormais appris à admettre le germe possible du mal, et il devient impératif de l'envisager. Envisager, mettre un visage sur l'intention, ne peut relever que de l'interprétation car rien ne peut nous garantir d'avoir décrypté dans le cœur de l'intention les germes du bien ou ceux du mal. « On est sûr de ce que l'on voit, jamais de ce que l'on regarde...³ ». Envisager le mal dans l'intention permet d'imaginer des possibles, le temps de nourrir la réflexion, pour une réaction plus efficiente. Hans Jonas nous parle d'une heuristique de la peur, elle permet bien sûr d'éviter le pire mais surtout elle s'impose comme un devoir en termes de responsabilité quand on prévoit d'imaginer un futur digne d'humanité :

« De même que nous ignorerions le caractère sacré de la vie si l'on ne tuait pas et que le commandement "tu ne tueras pas" ne ferait pas apparaître ce caractère sacré ; et que nous ignorerions le caractère de la véracité s'il n'y avait pas de mensonge, la liberté s'il n'y avait pas d'absence de liberté, et ainsi de suite, de même aussi dans notre cas d'une éthique encore à chercher de la responsabilité à longue

¹ G.E.M. Anscombe, *L'intention*, op. cit., p. 19.

² *Ibid.*, p. 20.

³ Daniel Marcelli, *Les yeux dans les yeux – l'énigme du regard*, Paris, Albin Michel, 2006.

distance qu'aucune transgression actuelle n'a déjà révélé dans la réalité, c'est seulement la *prévision* d'une *déformation* de l'homme qui nous procure le concept de l'homme qu'il s'agit de prémunir et nous avons besoin de la *menace* contre l'image de l'homme – et de types tout à fait spécifiques de menace – pour nous assurer d'une image vraie de l'homme grâce à la frayeur émanant de cette menace. Tant que le péril est inconnu, on ignore ce qui doit être protégé et pourquoi il le doit : contrairement à toute logique et toute méthode, le savoir à ce sujet procède de ce contre quoi il faut se protéger. [...] Nous savons seulement *ce qui* est en jeu lorsque nous savons *que* cela est en jeu.¹ »

Nous retrouvons une forme de positivisme de cet esprit dans ce qu'appelle Pierre Magnard « le devoir d'humanité envers tout vivant² » et la menace, sans être exclue, construit alors cette déontologie, au-delà même d'une simple responsabilité. L'illustration suivante devrait donner un éclairage spécifique sur l'intention.

Le syndrome de Monsieur Homais

La science nous pousse toujours à imaginer de nouvelles techniques pour plus de confort, plus de vie. Le scientisme galopant contemporain aurait sûrement happé Monsieur Homais, personnage de *Madame Bovary* qui personnifie aujourd'hui une forme de bêtise bourgeoise anticléricale.

Il encourage avec passion Charles Bovary à opérer Hippolyte, un jeune garçon d'écurie handicapé d'un pied bot, une intervention très innovante et surtout très en dessus des compétences de « l'officier de santé ». Monsieur Homais n'est pas insensible à la gloire que confèrerait un succès chirurgical d'autant qu'il favoriserait son propre épanouissement commercial, son enthousiasme traduit son intention de fond tant pour éblouir la multitude que pour s'illusionner lui-même. L'incarnation même de la mauvaise foi où le dessein n'est en aucune façon altruiste, ni pour la gloire médicale de Bovary, ni pour la santé du jeune Hippolyte, mais bien pour ses propres profits par procuration. L'intervention se solde par une amputation et Monsieur Homais se détourne rapidement de Monsieur Bovary et lui laisse seul la responsabilité de son échec, « sacrifiant sa dignité aux intérêts plus sérieux de son négoce.³ » L'excitation d'une avancée scientifique motive chez Monsieur Homais tous les moyens utiles pour finaliser l'action. Il ne s'embarrasse pas de scrupules et le bien-être du commis n'est assurément pas au centre de ses préoccupations. Nous pourrions même avancer que Monsieur Homais a été pris d'un accès de bovarysme aigu dans le sens où sa limite est celle qu'il cherche à dépasser à travers le geste de Charles (sans que Charles en ait les moyens lui-même). Ici le mal germe au cœur de l'intention, masqué par une mauvaise foi qui feint le paternalisme.

Le bovaryque n'a point besoin d'un Monsieur Homais pour vivre son existence molle et terne mais il reste à sa merci car Homais pique Bovary dans son talon d'Achille : le manque d'audace, le besoin de reconnaissance et d'amour. Il s'avère qu'un Homais a beaucoup plus d'avenir qu'un Bovary du simple fait

¹. Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, Paris, Flammarion, « Champ », 1998, p.65-66.

². Pierre Magnard, *Questions à l'humanisme*, Paris, Puf, « intervention philosophique », 2000, p. 134.

³. Gustave Flaubert, *Madame Bovary*, Paris, L.G.F., « le livre de poche », 1972, p. 215.

que Monsieur Homais reste en retrait de la seule exposition aux risques de Charles Bovary. Homais est opportuniste, bruyant et son existence dépend de l'aliénation de pauvres bougres comme Charles Bovary qui n'osent pas se positionner. Bovary, lui, pourrait très bien traverser la vie sans encombre, sans déranger, au prix de ne s'élever ni en audace ni en gloire, mais toujours suspendu au risque de croiser Monsieur Homais.

La bêtise, ici, n'est pas étrangère à l'affaire et elle nous laisse entrevoir cette part de nocivité qui peut motiver certaines intentions de fond. Curieusement, cette intention de fond chez Homais est dévoilée par son comportement post critique quand il abandonne Charles à la responsabilité de l'acte auquel il l'a largement poussé. Au vu des résultats de l'intervention chirurgicale, le niveau éthique de son intention se signe par le sacrifice de sa dignité au profit des intérêts de sa pharmacie.

La nature nous a laissés aveugles devant la qualité de l'intention de l'altérité mais nous pouvons et devons répondre de la nôtre. Faire face à ses propres intentions et ne pas s'illusionner soi-même est une première étape nécessaire car « à l'action intentionnelle nous pouvons répondre à la question "pourquoi ?" ¹ » et cette cécité nous renvoie au devoir de faire face au mal ou du moins de l'anticiper. Pour ajouter à la complexité, la mauvaise intention peut se dissimuler sous le masque de la bonne foi car cette bonne foi ne garantit pas la justice, elle exclut seulement le mensonge, non l'erreur. Nombre d'horreurs sont commises de bonne foi comme celles commises par les terroristes fanatiques. « La bonne foi est un fait qui est psychologique et une vertu qui est morale ; Comme fait c'est la conformité des actes et des paroles à la vie intérieure, comme vertu c'est l'amour ou le respect de la vérité et la seule foi qui vaille. ² » Méfions-nous donc de ces messieurs Homais qui ont tendance dans certains débats à pousser à la roue pour leur propre compte. Voilà un masque que l'on peut mettre en difficulté dès le moment où nous *l'envisageons* dans tous ses possibles. Charles Bovary n'a pas eu cette force et sa bonne foi n'a pas pesé lourd face au mal de Homais. Nous voyons aussi qu'en termes de persuasion la mauvaise foi peut se révéler puissante quand les éléments d'intentions sont plus clairement construits. Chez Homais par exemple, la persuasion est étayée par des fantasmes de gloire et de réussite sociale qui forcent la main à Bovary. Ce dernier n'étant qu'officier de santé, l'intervention chirurgicale se révèle largement au dessus de ses compétences. Bovary, lui, n'a pas de moteur ! Il n'a que des faiblesses. Le manque d'intention le fait acquiescer facilement. C'est une stratégie efficace que celle de la mauvaise foi quand elle détecte et exploite le vide.

Nous pouvons rapprocher cela au manque de réflexion dont parle Hannah Arendt quand elle dépeint le fonctionnement d'Eichmann. Ce dernier se caractérise par une propension à ne pas penser, à faire ce qu'on lui dit de faire sans s'interroger sur les tenants ou les aboutissants. Des « Monsieur-tout-le-monde » sans bruit mais capables d'un mal infini. Ce syndrome touche de façon précise toutes ces personnes qui, loin de s'impliquer dans un débat, se laissent porter mollement par lui. Ils sont ni dans l'acquiescement ni dans la controverse mais dans un silence qui consent. Un silence délétère qui brille par le vide qu'il exhibe, obscène, inhumain par son absence d'humanité, par son manque de

¹ G.E.M. Anscombe, *op. cit.*, p. 74.

² André Comte-Sponville, *petit traité des grandes vertus*, Paris, Seuil, « Points », 2001, p. 289.

motivation et de force pour s'inscrire dans une réflexion éthique. Sa préférence pour l'aliénation et l'acquiescement au bruit d'une logique prémâchée le fait se vautrer dans l'indécence.

Le bovarysme hante certains groupes de consensus et notamment les consensus de petits groupes décisionnels comme nous le verrons plus loin. Il est évident que le bovarysme n'a de sens que s'il existe des « Monsieur Homais » pour exploiter leur mollesse. Soyons certains qu'il n'en manque pas ! Il reste à espérer deux choses (au risque du vœu pieu) : que les bovarystes puissent s'affranchir de leur vide et qu'en dehors de ces derniers il existe aussi des gens de bonne foi pour combattre, avec au moins autant de force, le risque « Homais ».

L'inextricable pointe encore son nez quand il s'agit d'annoncer la vérité (d'une mort prochaine) au patient, ce que l'on nomme aujourd'hui assez paradoxalement une « consultation d'annonce ». Une intention de bien peut motiver un mensonge de bonne foi si toutefois il s'agit de respecter le *pathos* du patient, à condition aussi et surtout de centrer l'intention sur le bien de l'altérité. Le piège serait de penser à la place du patient. Un paternalisme de bonne foi peut se révéler irrespectueux et catastrophique s'il n'est pas en phase avec le *pathos* du patient. « Les médecins sont là pour soigner, non pour décider à la place de leur patient si sa vie - sa mort ! - vaut la peine d'être vécue. Attention, amis médecins, au paternalisme : vous êtes en charge de la santé de votre patient, non pas de leur bonheur, de leur sérénité.¹ » Le paternalisme semble être un piège récurrent pour nous soignants. Nous avons cette tendance nocive à penser à la place de la personne soignée comme si son cerveau aussi était en mauvaise santé et qu'il fallait y pallier. Cette incessante propension à penser ce qui est bon pour l'autre nous positionne, nous soignants, dans une sphère divine bien au-dessus de l'humanité de la personne soignée, le reléguant ainsi à un niveau d'homo simplex.

Nous devons donc nous concentrer sur cette intention, intention positive qui est à mettre en parallèle avec une empathie sympathique comme l'ouverture nécessaire à l'altérité pour une rencontre équitable. Ici se fait le lien entre la nécessité, voire l'impératif moral de la bonne foi de la *rhétorique* d'Aristote avec pour horizon le bien d'autrui et l'obligation de prendre en compte ce mal qui peut s'immiscer au plus profond de l'intention d'autrui. Admettre l'existence de la mauvaise foi est la seule façon de se préparer à sa rencontre. Savoir qu'elle est « une plante vénéneuse dont le poison a des suavités si profondes que, qui y a goûté une fois ne peut plus s'en passer.² » permet d'une part de connaître sa possible existence, mais surtout de conscientiser sa récurrence et donc se préparer à l'affronter. Il n'y a pas de détecteur de mauvaise foi, sa probabilité suffit à légitimer notre méfiance. Il ne s'agit pas de faire une apologie paranoïaque, mais ne pas envisager le mal dans l'intention d'autrui serait totalement irresponsable. Envisager le possible mal reste une stratégie prudentielle dans les discussions décisionnelles. Il ne faut surtout pas occulter que le propre de cette mauvaise foi est de porter le masque des bonnes intentions et que l'enfer en est pavé !

¹. *Ibid.*, p. 305.

². Georges Picard, *op. cit.*, p. 34.

Bovarysme, psychosociologie et consensus

Le consensus se met au service des besoins d'une société. D'une part du fait qu'une société a besoin de règles et de normes sur lesquelles ses membres vont pouvoir fonctionner, se connaître et surtout se reconnaître autour de vérités partagées. D'autre part, parce qu'il est confortable de s'aliéner à des idées nourrissantes en termes de plaisirs, fussent-ils immédiats. J'entends, par progrès, ce qui fait avancer une société sans pour autant que ce progrès soit porteur d'un champ moral universellement partagé.

Il se peut qu'une forme d'oligarchie s'impose dans un groupe, dès le moment où les autres individus de ce même groupe sont assurés (et rassurés) par elle d'un confort de fonctionnement. Ce confort, ils se le procurent par leur aliévation à un prêt à penser que les promesses de la science, par exemple, servent en pâture à des individus devenus incapables de nourrir une controverse. Cette forme de bovarysme professionnel se décline facilement dans les services de soins et s'illustre dès qu'une décision d'équipe (ou de service ou encore de pôle) est requise. Pour se protéger du doute, participer sans déranger et être glorieusement reconnu comme membre nécessaire au consensus, nous devenons bovaryste. En retour, ces individus bovaryques sont assurés d'une reconnaissance de leur place dans ce groupe, quitte à faire le deuil d'une pensée élaborée qui risquerait d'être subversive et de remettre en question le bien fondé des décisions et donc les orientations du groupe. Ces individus s'exposent de fait à la responsabilité de la décision prise mais la dilution dans le collectif semble les rassurer comme une promesse d'impunité.

La psychosociologie a bien compris ce besoin humain de participation pour être reconnu dans le groupe, quand Doise et Moscovici disent « Il est donc vrai que pour nous, être, c'est participer.¹ », il faut ajouter que pour certains (les nombreux bovaryques), participer ne correspond qu'à consentir à l'idée phare. Peut-être même, devrions nous dire, que consentir demande encore un effort que ces individus n'ont pas l'intention, l'intérêt ou la force d'exprimer. Cet effort serait celui de l'acquiescement, de la validation et l'évidence montre que ces individus sont plus habités par le vide que par une intention. Ne pas penser protège du doute et assure une reconnaissance qui stabilise et homogénéise le groupe. Le consensus offre à l'individu, une forme de reconnaissance en même temps qu'une forme d'anonymat du fait du collectif. Le consensus permet de ne pas s'exposer seul, bref, le confort parfait pour les nouveaux Bovary : exister mollement, participer à fonder de nouvelles normes et être reconnu pour cela par le groupe sans pour autant s'être réellement positionné.

Allport confirme en 1924 cette propension au compromis des individus réunis à d'autres individus « il y a, dit-il, une tendance humaine à tempérer ses opinions et sa conduite par déférence pour les opinions et la conduite des autres.² » Or je pense qu'il manque certaines variables pour entériner le paradigme. Il semble, au vu de l'expérience des réunions de consensus dans les services de soins, que la notion de contrainte soit prépondérante dans les résultats de décisions obtenues. Quelle que soit la composition du groupe de réflexion en termes de catégories professionnelles, le groupe va s'organiser sur les schémas

¹. Serge Moscovici, Willem Doise, *Dissensions et consensus*, Paris, Puf, 1992, p. 37.

². F.H. Allport, the influence of the group upon association of thought, *journal of experimental psychology*, 1920, 3, p. 278 in Serge Moscovici, Willem Doise, *Dissensions et consensus*, op. cit., p. 278.

connus de dynamique de groupe : le ou les « leaders » vont organiser et planifier la réunion pour s'assurer le leadership du groupe, alors peut-être certains « déviants¹ » viendront-ils mettre à mal leur logique pour tenter de la leur ravir. Mais le gros de la troupe se situe dans des fonctions dynamiques beaucoup moins agressives. C'est ainsi que l'on retrouve les « participants », lesquels se divisent en *participants actifs* et *participants passifs*. Nous verrons, dans l'expérience *la jeune femme et le fou*, que les rôles récurrents de ces archétypes sont déterminants ainsi que les interactions qui se jouent entre les différents acteurs d'un groupe de décision.

Mais avant d'analyser la dynamique d'un groupe dans le but d'en tirer un enseignement quelconque, nous devons nous expliquer sur les choix épistémologiques retenus.

Choix épistémologique

Dans un cadre épistémologique, Karl Popper attire l'attention sur l'impossibilité de prouver une théorie de façon positive : seules ses failles nous apprennent quelque chose et nous ne savons rien avec certitude. De ce fait, aucune autorité ne peut revendiquer une quelconque autorité. « Nous ne pouvons prétendre qu'à des approximations d'une vérité, qui reste toujours en partie incompréhensible.² »

Comme pour Bouvard et Pécuchet, les échecs successifs qui jonchent leur aventure les poussent à envisager cette forme de lucidité et de prudence qui pourrait bien servir d'axiome de départ à tous les protagonistes de la discussion.

Nous nous placerons donc dans une perspective plus inductiviste et compréhensive qui a pour principale caractéristique d'envisager autrement le rapport entre la théorie et l'empirisme.

Pour mieux définir cette méthodologie, je reprendrai les travaux de Marie-Laure Ricard³ qui explicite ce rapport entre théorie et empirisme. Elle enseigne que la théorie n'est pas une production définie d'emblée, une fois pour toutes. En effet, un ouvrage explicitant les réflexions d'un auteur vient souvent après plusieurs recherches empiriques. Cela signifie que la production théorique naît des confrontations successives avec le terrain. Dès lors la théorie ne saurait être le préalable requis à toute investigation. Si la théorie joue ici un rôle fondamental, il est nécessaire d'en mesurer les limites car elle ne produit qu'un regard partiel de la réalité. La place ainsi laissée à l'expérience permet l'ouverture nécessaire au doute et à l'accueil des possibles.

R. Quivy et L. Van Capenhoudt illustrent le rapport d'adéquation entre théorie et empirisme, ce rapport ne saurait être qu'hypothétique, il doit faire l'objet d'une vérification par le terrain. « La théorie ne serait donc qu'une manière d'envisager la réalité dont la validité ne serait tranchée en finalité que par cette

¹. Terme dédié à la dynamique de groupe et n'ayant aucun lien avec une pathologie. Le déviant vient déranger les idées en place en proposant de nouvelles idées qui risquent de détrôner le leader. Le déviant prend alors la place du leader et l'ex-leader est relégué au statut de bouc émissaire ou de déviant suivant qu'il aura à défendre de nouvelles idées ou pas.

². Karl Popper, *La langue de la découverte scientifique*, op. cit., p. 27.

³. Marie-Laure Ricard, *Banlieues lilloises dans des campagnes Méridionales*, Mémoire de D.E.A., sous la direction de A. Tarrus, UFR de Sociologie-Université du Mirail à Toulouse, 1994, p. 38.

dernière.¹ » Tout ceci nous conduit à penser que c'est par le terrain qu'une théorie peut être fondée. Cette optique amène à une autre acception du phénomène, celui-ci n'est plus donné, extérieur aux individus, mais au contraire, il est produit et interprété par ces derniers, et c'est ce caractère qui lui confère sa valeur philosophique. C'est entre autre au travers du langage que le sens se manifeste pour autrui, il justifie par là l'analyse de contenu et donc il habilite la méthode utilisant le discours (cas concrets, histoires de vie, etc.) comme instrument d'analyse en vue d'en restituer le sens endogène. C'est donc pour cette raison, après avoir posé les bases d'un cadre conceptuel, que j'utiliserai des cas concrets et en particulier une expérience de dynamique de groupe, mainte fois reproduite dans un cadre d'enseignement de psychosociologie, hautement signifiante en termes d'illustration et qui me servira de fil d'Ariane.

Pour la réflexion que nous menons, il semble inopportun, voir réducteur, de vouloir donner des solutions, des recettes éthiques face aux cas concrets que nous énoncerons. Cette perspective déductiviste court à terme le risque de bâtir l'analyse sur des préjugés et des idées reçues, cela même dont nous essayons de nous départir autant que faire se peut et de dénoncer comme un fléau dans l'art discursif. Dès lors, toutes les tentatives de définitions que nous proposons ont simplement pour objectif de construire un cadre théorique souple pour mieux mettre en valeur notre questionnement. Ce cadre théorique sera confronté à la réalité du terrain, juge de sa pertinence.

Il est nécessaire de prendre conscience de l'émotivisme comme du scepticisme éthique pour celui qui prétend à cette quête ; en effet comment se départir de tout jugement des émotions pour définir ce qui est juste ou ce qui est faux et quand il est impossible de savoir ce qui est bon ou mauvais il vaut peut-être mieux s'en tenir à ce qui *semble* être le mieux pour la personne concernée. En ce qui concerne le relativisme, s'il ouvre la vision de chacun vers la différence culturelle de l'autre, il établit un lien trop direct entre action et circonstance et risque à terme de faire bon ménage avec un scientisme utilitariste : ce qui est bon est utile – ce qui est bon passe par la connaissance et la science – donc il faut se référer à la science pour déterminer ce qui est utile... Nous ne souhaitons pas prendre ce chemin.

« J'appelle rationaliste celui qui désire comprendre le monde et apprendre en échangeant des arguments avec autrui...l'art de l'argumentation est une variante un peu particulière de l'art du combat dans lequel les mots tiennent lieu d'épées et dont le mobile est l'intérêt pour la vérité et le désir de s'en approcher de plus en plus.² »

Au total, l'affrontement intellectuel est un substitut de la violence physique sur le plan de la méthode et doit servir à éliminer des erreurs plutôt que fournir des vérités. Encore une façon de cimenter l'art du moindre mal direz-vous, mais l'ambition de ce travail s'inscrit justement dans une recherche de dépassement de ce moindre mal pour tenter un accès plus positif vers un meilleur possible.

¹ R. Quivy et L. Van Capenhoudt, *Manuel de recherche en sciences sociales*, Paris, Dunod, 1988, p. 108.

² Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1988 in D. Rouchon et Ch. Pacific, *De la parole à l'acte*, Mémoire de D.I.U. d'éthique de la Santé, Université Paul Sabatier, 2000, p. 26.

Analogies des décisions en éthique clinique et en démocratie politique

Il est ici nécessaire de poser un *distinguo* dans le pragmatisme des décisions démocratiques en politique générale et les conséquences des décisions collectives en éthique clinique. On peut dire avec Roger Caillois que la démocratie politique est fort imparfaite mais qu'elle permet des décisions et des choix des dirigeants non violents. Elle est non violente dans sa vertu première. Pour cette raison, elle est préférable à toute anarchie ou à une tyrannie qui pousserait à la cruauté naturelle. On sait ce que Hitler a fait de cette idéologie, en prônant un retour à la nature comme Sade le proposait... « La cruauté impressionne, la cruauté et la force brutale. L'homme de la rue n'est impressionné que par la force et la brutalité. La terreur est donc la méthode la plus efficace en politique.¹ » Dans le chapitre « Oui, nous sommes les barbares ! » de son *Hitler m'a dit*², Rauschning prête à Hitler des propos qui tendent à légitimer la violence, mieux, à la légaliser ! La nature est cruelle, des victimes il en faut, il y a des proies et des prédateurs, il suffit de choisir son camp... En opposant nature et morale, on inverse la norme en donnant un sens légitime à la cruauté.

Enfin, il est bien clair que la violence (non légitime) est possible dans toute démocratie (par exemple en Turquie face aux Kurdes), mais cela s'explique par l'imperfection de tout système de législation, avec des degrés variés d'imperfection. Il y a par ailleurs tout un éventail de violences, qui ne sont pas à situer sur le même plan. La violence répressive, la bavure policière ou judiciaire, la violence larvée de la publicité sont par exemple, bien différentes.

Dans cette complexité du légal illégitime et du légitime illégal, Thomas Ferenczi, concernant les droits de l'homme, s'interroge pour savoir jusqu'à quel point il faut rester non violent et il demande « faut-il refuser de reconnaître aujourd'hui comme hier, la légitimité des actions destinées à permettre leur application et des violences qui parfois sont nécessaires pour assurer leur victoires ?³ » Cette interrogation vient aussi faire écho à l'argument de Roger Caillois qui dit que la démocratie a ceci de propre qu'elle prône la non violence. Mais comment éviter à cette démocratie d'user de violence pour que la plupart du temps elle puisse exister ? Nous connaissons par trop le calvaire tibétain, et les combats silencieux du Dalai Lama comme ceux de Gandhi. Quelle société contemporaine occidentale est capable aujourd'hui d'endurer une oppression sans combattre, sans répondre à la violence par la violence ? Condorcet, soulignait ce passage obligé de la violence que l'on voudrait quelquefois gommer des mémoires : « ... on ne commémorera pas la Révolution dans ses luttes et ses combats, malheureusement toujours sanglants, mais une Révolution propre qu'on

¹. Adolf Hitler cité in Hermann Rauschning, *Hitler m'a dit*, Paris, Hachette, « Pluriel », 2005, p. 135.

². Nous ne rentrerons pas dans le débat qui tend à mettre en doute l'authenticité de cet ouvrage fortement décrié par les courants révisionnistes (voire négationnistes).

³. Thomas Ferenczi, *Défense du consensus*, Paris, Flammarion, 1989, p. 213.

s'attache à nettoyer des événements révolutionnaires, en somme de tout ce qui a fait qu'il y a eu révolution, et non évolution pacifique, tranquille et douce vers le bonheur.¹ » Comment, en fait, gardera-t-on vivant l'esprit de la Révolution si l'on se dépêche d'en oublier les manifestations les plus dérangeantes pour n'en célébrer que l'esprit dans un œcuménisme troublant ? Condorcet termine en une sorte de bénédiction « Surtout que personne ne bouge et ne vienne troubler un si beau consensus.² » L'esprit et les actes qui ont fait la Révolution ne peuvent pas être dissociés mais c'est un tout qui doit être assumé.

A l'instar de la démocratie, l'opposé de la décision éthique serait directement le mal, il se traduirait le plus souvent par la mort de celui qui est censé être le bénéficiaire de la décision collective. La barbarie peut s'immiscer au cœur d'un système qui se prétend vertueux, voire d'un système dont l'intention même est vertueuse. La démocratie politique comme l'espace de délibération en éthique clinique affichent et assurent *l'intention* de bien et de non violence mais en aucun cas ils n'en garantissent l'effet. Toutefois il est nécessaire d'apporter une précision en ce qui concerne l'analyse de ces systèmes. En ce qui concerne la distinction à faire, elle est liée à une question de taille. Tous les bons auteurs politiques le disent : ce ne sont pas les mêmes procédures et les mêmes effets que l'on constate dans les petits groupes (un staff), un canton suisse, un Etat moyen (France) ou géant (Chine). Mais ces différences valent essentiellement dans le registre politique. Ce qui implique qu'on se penche avec une extrême attention sur les institutions destinées à organiser la démocratie. Cela va jusqu'à la loi électorale, dont chacun sait à quel point elle modifie la représentation populaire et le type de gouvernement. Exemples : scrutin à un tour (Grande Bretagne), majoritaire à deux tours (France), proportionnel strict (Israël) ou formule mixte (RFA).

Si l'on passe maintenant au niveau psychosociologique, alors on rencontre des phénomènes similaires : l'autorité peut être despotique, médiatique, charismatique, bref, quelle qu'elle soit, il nous est possible de cheminer par analogie entre deux systèmes fondamentalement différents qu'il soit de grande taille ou de petite taille. Les phénomènes ici analysés sont transversaux, d'un petit groupe à un grand groupe, ce qui ne veut pas dire que nous cherchons à confondre le fonctionnement de ces différents groupes. Simplement, nous cherchons à démontrer que ces phénomènes sont observables dans quelques groupes que ce soit, prescrits à doses variables, et qu'ils ont à chaque fois un impact non négligeable sur les décisions que prennent ces groupes. Nous trouverons dans tous les systèmes des leaders et des moutons noirs au fonctionnement analogue. Mais ceci est devenu surtout sensible avec les médias, qui rendent les affaires publiques quasi privées (voire les affaires privées quasi publiques), ce qui n'était pas le cas quand le peuple ne voyait jamais ses dirigeants. Nos dirigeants politiques laissent penser que la politique puisse se confondre avec le milieu du spectacle et la presse *people* nourrit cette confusion. On voit aussi la mise en scène surmédiatisée de grands procès de meurtriers en série. Tout est spectacle, tout est *people* ! Néanmoins, si nous pouvons tirer un avantage de cette confusion de genres, c'est justement le fait de mettre à jour des analogies en termes psychosociaux de fonctionnement sur les groupes quels qu'ils

¹ Nicolas de Condorcet, *Lettre au Président de la Mission du Bicentenaire*, Paris, Quai Voltaire, 1989, p. 27.

² *Id.*, p.31.

soient, petits ou grands. Ainsi, du petit groupe de décision en éthique clinique aux grands groupes de décisions politiques démocratiques, nous allons pouvoir opérer en démarche inductive, des corrélations ciblant les rouages vicieux à l'intérieur du groupe. Malgré une intention saine de non violence clairement affichée, la décision exposée s'avère étrangère au groupe qui l'a construite.

Deuxième partie

de l'anthropologie classique

à la dynamique de groupe institutionnelle

Je vais m'appuyer sur une expérience d'enseignement en psychosociologie qui me semble significative pour comprendre l'impact du comportement des participants *actifs* et des participants *passifs* dans un groupe de décision. Cette expérience, si elle s'inspire des sociodrames et psychodrames décrits par Moréno¹, n'aura ici d'intérêt qu'en termes de dynamique de groupe pour étayer la récurrence des comportements de soumission naturellement consentis plus ou moins conscientisés. Merleau-Ponty confirme l'intérêt épistémologique de ce genre d'exercice qui permet, dit-il « de recourir au mythe à propos des fameux "psychodrames" du médecin viennois Moréno. Si le psychodrame représentait en effet une situation fictive et inventée à toutes fins thérapeutiques, le patient qui joue ce drame s'y investit assez pour que s'y expriment ses différents conflits psychiques et que s'y dénoue une certaine spontanéité individuelle. Ainsi le patient joue sans jouer, investissant de sérieux ce qu'il sait pourtant être fictif. »²

En fait, Merleau-Ponty s'appuie sur les travaux des anthropologues comme Mauss, Granet et Durkheim pour décrire cette phénoménologie et l'expérience qui va suivre peut amener du grain à moudre dans les passerelles à faire entre le fonctionnement de certaines sociétés et celui des petits groupes.

Dans un premier temps, Durkheim s'applique à décrire le comportement des individus lors des rituels funéraires. Il y fait prévaloir la figure de la contrainte du social sur l'individu.

Dans la situation du deuil, par exemple, l'obligation de répondre à cette situation par des rites, contraint l'individu à se conformer aux règles du groupe. Précisément il existe, dans ces sociétés primitives, l'obligation culturelle d'exprimer les sentiments. Nous retrouvons dans nos sociétés évoluées le *continuum* de cette obligation sociale dans les rituels de deuil par le recours à des « pleureuses » pour exacerber les sentiments de la perte dans le groupe.

Dans un second temps, c'est Mauss et Granet qui eux, vont au contraire souligner la spontanéité de l'adhésion de l'individu au rite. A rebours de Durkheim, qui insiste sur le fait que l'individu subit la culture de son groupe, ils avancent que l'individu, loin de la subir, s'y inscrit librement. C'est en plein accord avec ces deux auteurs que Merleau-Ponty déclare : « Tout se passe comme s'il était impossible d'établir un clivage entre ce qui est vécu par l'individu et ce qui est exprimé par lui. Cette conventionalité et cette régularité n'excluent nullement la sincérité ; on fait plus que manifester les sentiments, on les manifeste aux autres [...]. Il n'y a pas, dans des cas comme celui-ci, suppression de la conscience au profit du rite : la façon d'exprimer devient façon de sentir ; pas plus opposition du naturel et du culturel. Granet paraît prêt de rencontrer la notion de rôle, non pas senti comme rôle naturel ni comme fin, mais comme vécu dans le mythe.³ »

¹. Jacob L. Moréno est un médecin viennois du début du XX^{ème} siècle, qui fit école en tentant de démontrer les bénéfices du sociodrame et plus précisément du psychodrame dans les petits groupes. L'analyse des interactions humaines dans des petits groupes permet, selon lui, la compréhension des comportements individuels et par conséquent la possibilité de les réguler.

². Maurice Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de cours (professés en 1949 - 1952)*, Lagrasse, Cynara/Verdier, 1988 in Etienne Bimbenet, *Nature et humanité, le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, p. 290.

³. Maurice Merleau-Ponty, *Idem*, p. 557-558, in Etienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 291.

L'apport de l'anthropologie classique nous conforte dans l'idée que ce qui se passe dans le genre d'exercice qui va suivre, expérimenté sur des petits groupes d'étudiants, est loin d'être étranger, ni à ce qui a été observé dans les sociétés primitives par Mauss et Granet, ni à ce qui se passe à l'intérieur de petits groupes institutionnels (équipes de soins). La contrainte sociale n'exclut en rien la spontanéité de l'acteur dans quelque système qui soit. Le sociodrame morénien permet donc un support pertinent à l'observation des acteurs en situation de décision et permet également de faire des liens avec des situations non fictives dans le contexte professionnel. C'est dans cet esprit que le développement et l'analyse de l'expérience qui suit seront utilisés.

La jeune femme et le fou

Depuis plus d'une dizaine d'année je suis chargé de cours dans des Instituts de formation en Soins Infirmiers, école d'Éducateurs spécialisés, Assistantes sociales, Institut de formation de Cadres de Santé. J'effectue chaque année un exercice de dynamique de groupe riche d'enseignement pour les étudiants et pour moi-même. « Dans les aspects connaissance de soi et connaissance de l'autre, la dynamique de groupe met en jeu des facteurs psychologiques et sociologiques. Elle aide à prendre conscience de nos manières de penser, d'être, d'éprouver des sentiments, soumettant à notre vécu personnel confronté à celui de l'autre pour mettre en évidence l'inadéquation ou la distorsion de nos *a priori*.¹ »

Outre le fait de la mise en évidence de certaines *distorsions* ou *inadéquations* de nos *a priori* et de certains de nos comportements, la dynamique de groupe nous éclaire sur la responsabilité que nous prenons en agissant ou en n'agissant pas. C'est sur la responsabilité de l'individu dans le groupe que je m'emploie ici à analyser et à construire, avec et pour les étudiants, des conduites professionnelles qui permettent individuellement d'exister et de s'assumer dans une équipe ainsi que de se reconnaître dans les décisions de cette équipe. Comment bien décider ensemble : une forme *d'eubolia* empreinte de prudence, de rhétorique aristotélicienne pour la délibération et de *proairésis* en termes de justes choix. Une série d'exercices se succèdent, alimentés par des cours magistraux autour des grands courants philosophiques qui ont construit l'éthique pour arriver à l'étude de cas professionnels qui font émerger des problématiques éthiques.

Le premier exercice est donné avant tout apport théorique philosophique et le thème se situe en dehors du champ professionnel pour faciliter la prise de parole et éviter le sentiment d'évaluation des compétences. De cette façon les participants bénéficient d'une liberté de réaction plus en phase avec leur personnalité.

Cet exercice se nomme la *jeune femme et le fou*, c'est un exercice récupéré par les psychosociologues, qu'ils font jouer en sociodrame à de petits groupes. Il consiste à proposer une situation problématique aux étudiants pour que ces derniers élaborent une décision consensuelle. L'énoncé est le suivant :

Une jeune femme, délaissée par son mari décide de céder aux avances amoureuses d'un homme de son âge. Elle décide de passer la nuit chez son amant. Celui-ci habite sur l'autre rive du fleuve. Il y a un pont mais celui-ci est rageusement gardé par un fou qui menace d'un couteau tous les passants qui se présentent. Un passeur offre ses services pour la somme de 20 euros. Elle se rend chez son amant et au matin doit rentrer chez elle car son mari risque de rentrer d'un moment à l'autre. Elle n'a plus d'argent. Le passeur refuse le passage. L'amant prétend des difficultés financières. Elle se souvient d'un ami mais celui-ci, secrètement amoureux d'elle et déçu par son comportement refuse. Dépitée,

¹. Nathalie Falcon, Marcus Enyouma, Pascal Soubeyrand, *Sciences Humaines*(2^{ème} édition), Paris, Masson, « Les nouveaux cahiers de l'infirmière », 2002, p. 153.

elle tente de braver le danger en passant par le pont. Le fou se jette sur elle, la poignarde et la tue.

L'injonction faite au groupe est la suivante : qui de l'amant, du passeur, de l'ami, du fou et du mari doit être tenu pour responsable de la mort de la jeune femme ? Classer les acteurs par ordre de responsabilité (1 = le plus responsable, 5 = le moins responsable). Il est évident que les assertions de l'énoncé (*délaissée* par son mari, l'amant *prétextant* des difficultés financières...) nourrissent grassement les représentations individuelles et par conséquent favorisent leur large expression.

Il y a deux lectures des résultats de cet exercice :

– La première consiste à repérer ce qui est de l'ordre de l'idée reçue personnelle, ce qui est de l'ordre de la logique, ce qui peut être d'emblée partagé par le groupe et ce qui ne l'est pas.

– La deuxième consiste à décrypter la dynamique de groupe à chaque moment fort de l'exercice et de renvoyer à chacun par l'intermédiaire du groupe comment a été ressenti sa participation (leader, déviant, soumis, participant actif ou passif, bouc émissaire...).

Précisons maintenant le contexte de l'exercice :

– Tous les participants sont au même niveau de connaissance, ils sont issus de la même discipline (le groupe n'est composé par exemple uniquement que d'étudiants en soins infirmiers, ou uniquement d'étudiants cadres). Autant dire qu'il n'y a aucune différence hiérarchique ni aucune différence disciplinaire dans le groupe.

– Cet exercice a été pratiqué avec un minimum de 12 participants et un maximum de 20.

– L'énoncé de l'exercice et ses termes choisis ont pour but de favoriser l'expression des représentations, des *a priori*, jugements de valeurs, opinions, etc. Ceux-ci étant majorés par le manque de précisions données dans l'énoncé sur le type de responsabilité recherchée (juridique, morale).

– La liberté de méthode laissée aux participants permet l'observation de l'autorégulation du groupe. Ils sont livrés à eux-mêmes sans pouvoir espérer une aide extérieure.

– Il n'y a pas d'enjeu formel : l'exercice est une fiction et semble à chaque fois très éloigné des problématiques de terrain des participants.

– Ils se savent surveillés et étudiés mais sans savoir sur quels critères.

– Un temps limité à 30 minutes est imposé au groupe.

En dix ans d'expérience, cet exercice a été pratiqué 90 fois dans les mêmes conditions sur plus de 1500 étudiants, il m'a été donné de relever les constantes suivantes¹ :

¹. Ces données n'ont pas fait l'objet d'une recherche formelle en sciences psychosociales mais ont été, à plusieurs reprises, communiquées dans le réseau universitaire et dans le réseau enseignant de l'enseignement supérieur du champ médico-psychosocial. Cet exercice est maintenant repris largement dans ces réseaux pour mettre en évidence les archétypes de la dynamique de groupe, ses points forts et ses dangers. Les constantes retranscrites ici seront limitées à celles qui étayaient le comportement nocif des participants soumis et le profit tiré de cette cause par les leaders.

Constantes mineures

J'appelle constantes mineures celles qui ne révèlent que peu d'intérêt pour la problématique qui nous occupe, à savoir le lien entre la psychosociologie et la teneur éthique du consensus d'équipe. Ces constantes mineures sont des archétypes de dynamique de groupe et sont connues depuis les premiers travaux de la psychosociologie.

– Une des caractéristiques récurrentes de cet exercice est la difficulté voire l'incapacité des participants à se déterminer ensemble sur le type de responsabilité à juger (responsabilité juridique ou morale). Cette constante se révèle tant sur les groupes d'étudiants que sur les groupes de professionnels en formation continue. Cette constante, si elle n'éclaire pas directement les mécanismes du consensus sera reprise dans l'analyse pour signifier les lacunes des participants dans la situation de jugement et leurs conséquences dans les décisions prises. La raison de cette incapacité semble due au fait que chaque individu se laisse porter par ce qui l'affecte en priorité. Beaucoup vont juger tel personnage sur le plan juridique et tel autre sur le plan moral, d'où leur difficulté ultérieure à pratiquer un classement en termes de responsabilités. Pour le personnage du *fou* par exemple, certains vont rapidement dédouaner ce personnage d'une responsabilité juridique pénale au vu de ses déficiences mentales, alors que d'autres s'acharneront sur lui du fait qu'il est celui qui a commis l'acte meurtrier. Nous voyons s'exprimer, le plus souvent, un mélange des genres entre le juridique et le moral qui contribue à exacerber le dissensus, non pas sur des idées et des préceptes fondés par une discipline de sciences humaines mais sur des opinions et des convictions personnelles. Le débat se perd alors sur un conflit d'opinions où les leaders tentent d'avoir raison sur leur adversaire.

– Les leaders ne le restent pas longtemps, rares sont ceux qui contrôlent le groupe jusqu'au bout de l'exercice. De hardis déviants se lancent quelquefois à l'assaut du leadership, la plupart réussissent... pour un temps.

– Les déviants, en amenant des idées nouvelles et subversives sur les débats en cours peuvent ravir le leadership, et se retrouver en lieu et place du leader. Ils sont de ce fait suivis par la majorité, au risque de subir (par un nouveau déviant ou un ancien leader) ce qu'ils ont précédemment fait subir à l'ancien leader.

– Les conflits lourds se soldent par des désignations de boucs émissaires qui se font exclure du groupe de façon symbolique (ils sont contournés et ne bénéficient plus de la même écoute que les autres participants).

Constantes majeures

Les constantes majeures sont celles retenues pour nourrir notre argumentaire autour de l'impact des relations intersubjectives sur le groupe ainsi que de l'impact du groupe sur les individus. Le statut de chacun est loin d'être anodin dans l'accomplissement du processus de décision et dans la teneur même de la décision. Ces constantes seront reprises et analysées en croisant les éclairages anthropologiques, psychosociologiques et philosophiques.

– La commande d'une « décision consensuelle » est à chaque fois honorée par une liste rendue qui détermine un ordre de responsabilité de chaque

acteur de l'histoire énoncée. Cette constante est générale, quelque soit le groupe d'étudiants et quelque soit la discipline médicosociale.

– Le vote à la majorité est le processus quasi constant pour élaborer le résultat. Ce processus s'élabore le plus souvent en dernier recours au vu du temps imparti, donc le plus souvent dans l'urgence.

– Dans un quart des cas, le processus du vote à la majorité intervient très rapidement dans l'exercice quand le groupe prend conscience de la difficulté de se déterminer sur le type de responsabilité.

La règle qui préside au vote introduit aussi un facteur important de détermination de responsabilité : à chaque fois, la règle retenue étant que le personnage le plus souvent cité comme le plus responsable serait classé en « 1 » et donc considéré comme le plus responsable. Même si un personnage n'a été cité que 5 fois comme étant le plus responsable, il sera classé officiellement (c'est-à-dire sur la liste à remettre) en « 1 » si les autres personnages ont été moins souvent cités en « 1 ».

Rien n'empêche les participants d'élaborer leur propre règle de vote. Par exemple Nous pourrions imaginer que le personnage le plus souvent classé en « 3 » pourrait être considéré officiellement comme le reflet de responsabilité le plus commun pour le groupe. A aucun moment cette éventualité n'a été suggérée ni donc retenue.

– Paradoxe : en interrogeant individuellement les participants *a posteriori*, à chaque fois, la majorité d'entre eux ne se reconnaît pas entièrement dans le résultat, alors que la liste rendue a été le plus souvent élaborée par vote à la majorité. Néanmoins, personne ne voit d'inconvénient à appeler ce résultat « consensus ». Les leaders eux-mêmes ne sont pas convaincus par l'intérêt du résultat mais disent s'être concentrés sur l'organisation du groupe.

– En ce qui concerne les leaders nous remarquons une forte proportion de leaders organisationnels qui mettent au deuxième plan une idée à soutenir et lui préfère la réussite et l'avancée d'un groupe sur la commande qui lui est faite.

Constantes dans le déroulement de l'exercice

Une fois la question posée un silence s'installe, les participants s'interrogent du regard et très rapidement l'un d'entre eux propose une organisation. Tous disent le départ de l'exercice douloureux face au manque de méthode et de consigne. Le silence du début est insupportable pour la plupart et de ce fait le positionnement d'un leader spontané a pour effet de tranquilliser le groupe dans sa majorité et d'inquiéter celui ou ceux qui ont trop tardé à se positionner mais qui en avaient l'intention.

Nous pouvons constater que l'injonction de juger et de rendre un jugement est toujours respectée. Nous pouvons nous demander si le statut d'étudiant aide ou suffit à la compliance pour cet exercice. Jamais aucun groupe n'a refusé de s'exécuter au vu de données insuffisantes. Les rares individus rebelles sont phagocytés par les participants actifs ou bien tentent un leadership réactionnaire et se retrouvent très vite évincés en tant que boucs émissaires ou au mieux en tant que déviants isolés et non suivis. Les participants disent se prêter très facilement à l'exercice du fait que la problématique ne touche pas leur discipline et que leur valeur professionnelle n'est pas à démontrer. Il ne leur reste

qu'à réagir « avec ce qu'ils sont » disent-ils avec un sentiment de n'avoir été aliénés d'aucune façon.

Les *leaders* qui managent l'organisation de l'exercice, et/ou la défense d'une position, disent avoir le scrupule de répondre le mieux possible à ce qui leur était demandé. Nous reviendrons plus loin sur les catégories de leaders que nous avons croisés dans ce genre d'expérience en reprenant le travail de Max Weber dans son *Economie et société*.

La majorité des *participants actifs* partagent ce scrupule sans pour autant n'avoir eu ni la force, ni l'ambition, ni l'obligation ressentie de prendre le leadership. Il leur suffit de répondre aux questions qui sont posées, se positionner seul ou bien quand cela leur est demandé en propre, sans pour autant « mourir pour une idée ». Ces *actifs* ont la franche impression d'avoir existé dans la progression du groupe, ceci étant partagé par les leaders. Les participants actifs nourrissent les controverses et se positionnent en leur âme et conscience pour l'idée du leader qui est la plus proche de la leur. A aucun moment le participant actif ou passif ne tentera de faire exister son idée plus énergiquement que celle du leader. Seuls les déviants se frottent à cet exercice et réussissent la prouesse de ravir quelquefois le leadership du groupe. Les participants actifs se reconnaissent pour la plupart dans la décision finale du fait de leur participation à son élaboration. Dans ces constantes majeures nous ne pouvons pas définir de qualités spécifiques de relations propres et récurrentes entre les participants quels qu'ils soient et le leader. Par contre nous verrons que le caractère des relations est fortement dépendant des qualités dudit leader et que, s'il ne maîtrise pas forcément tout ce qui se passe dans le groupe, son influence est loin d'être négligeable.

Ce qui caractérise les *participants passifs* c'est leur discrétion, leur silence, leur capacité à se faire oublier. Ces soumis consentants ne gênent en rien la progression du groupe et ne se retrouvent dans une position inconfortable que quand la solution du litige dépend de leur voix. Ils ne prennent uniquement part au débat uniquement que s'ils sont agressés par un leader ou un déviant qui a remarqué leur absence de positionnement. Ces participants soumis disent le plus souvent ne pas se sentir concernés par la problématique, que ce n'est pas important, c'est un exercice, une fiction... Ils reconnaissent en général leur manque d'implication et disent avoir consenti sans retenue à la décision de la majorité par facilité. Ces participants passifs se manifestent peu, leur indifférence leur procure une distance vis-à-vis du groupe, une forme de distanciation spectatrice qui les dédouane d'implication. Ils avouent parfois même une dissidence (jamais exprimée) à la majorité qu'ils ont nourrie sans pour autant en être contrarié. Leur passivité discrète (c'est-à-dire non ostentatoire) leur permet de traverser l'exercice sans heurt, préférant ne pas exister plutôt que de s'exclure d'emblée de la dynamique. Leur dissidence, si elle est exprimée *a posteriori*, ne cède jamais la place à une sédition pendant l'exercice. Leur désaccord semble subordonné à leur passivité et à leur silence quand ils disent (toujours *a posteriori*) qu'ils ne sont pas *forcément* d'accord avec la décision du groupe à laquelle ils ont participé. L'expression « pas forcément d'accord » est très récurrente chez les participants passifs et précède souvent leur justification du désintéret global, de leur distanciation de la problématique.

La tentation de lier rapidement passivité et soumission dans ce groupe de participants est forte, néanmoins, ceux que l'on nomme *participants actifs*

pourraient bien être sous l'emprise d'une *soumission consentie*¹ non conscientisée mais pensée comme une naturelle et nécessaire justification de leur existence dans le groupe.

¹. Depuis Milgram dans sa *soumission à l'autorité*, Joule et Beauvois, *soumission librement consentie*, il est utilisé l'expression *soumission consentie* pour ce rapport d'obéissance spontanée à l'autorité.

Analyse des constantes majeures

Impact de l'injonction participative dans les groupes de décision

Dans les constantes majeures de l'exercice, la première montre qu'à chaque exercice, tous les groupes sans exception, ont rendu la liste que l'animateur demandait (à savoir la liste des personnages de l'histoire par ordre de responsabilité vis-à-vis du meurtre de la jeune femme). Une précision est toutefois nécessaire : 5 minutes avant la fin de l'exercice, les groupes n'ayant pas encore réussi à élaborer une liste, étaient pressés de s'exécuter par l'animateur. Il leur était précisé qu'il ne leur restait que 5 minutes pour présenter la liste demandée. Cette injonction n'a été utile que dans 10% des cas, le reste du temps les groupes avaient élaboré une liste avant la fin du temps imparti.

Une autre occurrence régulière concerne l'obligation de rendre une liste. Dans 40% des cas, au début de l'exercice, un membre du groupe (souvent identifié comme un leader ou un déviant avec un avenir de bouc émissaire dans le groupe) va demander à l'expérimentateur s'il est vraiment obligatoire de rendre cette liste ? Question à laquelle l'expérimentateur répondra par l'affirmative, ce qui suffira au groupe pour qu'il se remette au travail.

Le consensus prend une tournure très particulière quand on le frotte à l'épreuve de la psychosociologie. Le contexte de réflexion des groupes amenés à produire un consensus doit absolument être pris en compte pour analyser la teneur dudit consensus. Le consensus sera-t-il construit de la même façon et aura-t-il le même sens s'il est produit par des agents qui consentent une part de soumission ou bien si ces agents ont le sentiment d'être libres dans leur choix ? Les années 1960 ont été riches en expérimentations psychosociales autour de l'impact de la contrainte plus ou moins conscientisée par les agents. Les années 1980 ont vu, elles, la mise en application de nouveaux modes de management loin d'être étrangers à ces expériences. De l'expérience de Milgram au management participatif nous verrons qu'il n'y a qu'un tout petit pas et que le consensus en termes de processus de décision comme en termes de résultat n'est pas exempt de l'influence des mécanismes intestins qui transitent dans les expériences psychosociales citées.

Du management participatif à la soumission consentie

Des théories managériales participatives élaborées dans les années 1930 certains psychosociologues se sont appliqués à décortiquer ces processus et ont tiré des conclusions qui remettent en cause l'éthique même de ces théories.

Les intentions démocratiques affichées par l'entreprise à travers les processus de participativité sont louables mais il semble que la réalité des rapports humains complique l'affaire. L'exercice pur et dur du pouvoir hiérarchique pour l'accomplissement des tâches laisse un goût amer aux acteurs qui ne font que subir ce pouvoir. Le sentiment d'arbitraire et de ne pas pouvoir agir sur le système place l'acteur dans la position décrite, par Henri Laborit, comme *mortifère*¹. L'acteur ne peut ni fuir le système (qui est son gagne-pain) ni le combattre car n'ayant aucune prise sur lui. Ce sentiment de servitude n'est non seulement pas

¹. Henri Laborit, *Eloge de la fuite*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 1985.

propice au développement de l'entreprise mais générateur de résistances ou de tentatives d'évasions par la tangente... On comprend l'attrait d'une nouvelle théorie qui promet à l'entreprise une meilleure implication des acteurs, une meilleure cohésion inter-catégorielle, et un sentiment de bien-être pour les acteurs eux-mêmes. Il ne reste guère que peu d'institutions qui peuvent revendiquer le pouvoir comme valeur suprême et où la hiérarchie et l'obéissance fondent leur cohésion. L'armée, la police, (et sans stéréotypie, la mafia) n'ont que peu ou prou recours aux méthodes participatives.

Il est ici nécessaire d'énoncer un présupposé qui dit que toute organisation implique l'exercice du pouvoir. J'entends par organisation, des systèmes sociaux humains construits par eux « pour atteindre des buts en réponse à des contraintes objectives, venant de l'extérieur.¹ » où chaque acteur est évaluable et déplaçable. Ce qui différencie les autres organisations sociales comme la famille, la bande, le clan, où le pouvoir assure encore un exercice mais où la place de chaque acteur n'est pas soumise à une *rotation de personnel*. Dans les organisations qui nous intéressent, et plus précisément les hôpitaux, les acteurs ne peuvent pas décider seuls s'ils peuvent être membres de ces organisations ou s'en exclure de leur propre chef.

C'est après-guerre, que l'Américain Kurt Lewin et ses élèves ont montré les vertus de la décision de groupe en parvenant à modifier les habitudes des ménagères. Juste après, « Coch et French (1948) s'essayaient avec succès à retrouver les vertus de la décision de groupe en faisant décider les travailleurs de leur rythme de production.² » Rapidement, un attrait pragmatique est apparu. Il s'avérait que ces méthodes étaient le moyen le plus efficace pour contourner les fameuses *résistances au changement*. La théorie lewinienne voulait exprimer deux grandes idées : un idéal démocratique d'une part et des vertus managériales d'autre part. Ce qui me semble intéressant à relever ici, est que certains rejettent haut et fort le pragmatisme manipulateur des méthodes de Coch et de French et que ce sont les mêmes qui prônent la théorie lewinienne au vu de son idéal démocratique. Le management participatif, pris dans son acception procédurale, fait œuvre de *pharmakon*. Entre remède et poison, la théorie lewinienne est aussi dépendante de ceux qui l'impulsent que de ceux la subissent.

Les promesses de la théorie managériale participative

Les participants actifs deviendraient ainsi capables de produire ce que l'on attend d'eux dans une ambiance participative, dès lors qu'ils ont le sentiment d'une marge de manœuvre, un espace de liberté. Nous retrouvons, en termes de management dans les institutions, le mode de *management participatif* qui est enseigné dans les instituts de formation de cadres de santé. Ce mode de management est enseigné en opposition au *management directif*... Ce management prône la participation de l'individu pour un meilleur fonctionnement du système. L'idée veut que l'acteur, en participant à l'élaboration du système (avec ses avantages et ses contraintes), puisse mieux y fonctionner du fait qu'il en soit à l'origine et au suivi. « Les salariés détiennent des connaissances, des savoir-

¹. Philippe Bernoux, *La sociologie des organisations*, Paris, Seuil, « Points », 1990, p. 116.

². Robert-Vincent Joule et Jean-Léon Beauvois, *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2003, p. 74.

faire, une expérience précieuse pour améliorer les performances de l'entreprise. Il faut donc les associer le plus possible.¹ »

Le sentiment de moins subir les injonctions, de profiter d'une marge de manœuvre, de liberté, doit permettre une plus grande motivation, une plus grande implication aux bénéfices partagés de l'acteur et du système. Or, si la théorie et sa logique semblent rationnelles et applicables, la marge de manœuvre laissée à ces acteurs participants ne leur permet pas pour autant de remettre en cause les fondements de ce système. Seules quelques zones de manœuvre leur sont ouvertes pour leur action superficielle sur le système. Né des recherches d'Elton Mayo dans les années 1930, le management participatif s'est généralisé dans les années 1980 et continue à être prôné comme outil foncièrement démocratique et favorable au rendement de l'entreprise. « A travers les "boîtes à idées", les "cercles de qualité", les "GRP" (groupes de résolution de problème), l'acteur s'interdit toute distance critique vis-à-vis de son gagne-pain, cette mutation a plongé les syndicats dans un désarroi durable.² » Ces nouveaux rituels ont permis de faciliter l'identification de l'acteur comme identité idoine au système. La réciprocité « nourrissante » construit ainsi la viabilité et la stabilité de l'écosystème en permettant à l'acteur d'agir sur son environnement de façon à ce qu'il lui paraisse plus favorable. Le sentiment d'appropriation et de maîtrise se fait ainsi plus prégnant en même temps qu'il inhibe sa capacité critique. Rien de plus efficace que de faire s'approprier et promouvoir un projet par ses acteurs plutôt que de leur seriner les qualités d'un projet qui leur serait étranger.

La liberté est un luxe auquel nous prenons très facilement goût et ce qui lui ressemble nous suffit trop souvent pour nous croire libres. La menace de l'aliénation n'étant pas assez forte il se pourrait que des situations qui nous maintiendraient dans une forme de confort ou de liberté vraisemblable nous suffisent. Il y a des situations où d'autres peuvent choisir à notre place sans que cela ne bouscule notre confort quotidien, ou du moins ne le grignote de façon à ce que la douleur soit insupportable. De la même façon, pour notre corps par exemple, nous compensons souvent la détérioration d'une articulation avec une articulation plus saine de façon à ne pas ressentir la douleur. Ce temps où nous nous appliquons à nier le mal, pour donner au corps l'apparence d'un corps sain, ne profite qu'au mal pendant que des dommages plus sérieux s'installent au risque de s'avérer irrémédiables.

L'aliénation sournoise par la privation lente des libertés ne dérange pas assez le sujet dès le moment où ses besoins fondamentaux sont assurés dans un *confort de crise*, surtout quand une marge de manœuvre lui est octroyée et qu'elle lui donne un sentiment de maîtrise et de liberté dans le système. Dès le moment où le sujet a le sentiment d'opérer des choix, il se satisfait de ces choix qu'il cautionne, légitime et promet comme étant les garants de sa liberté. Les contraintes sont ainsi intériorisées et assumées confortablement.

¹. Danièle Linhart et Robert Linhart, « des salariés pris au piège du consensus », *Manière de voir* n° 96 – janvier 2008, Paris, Le Monde diplomatique, p.86.

². Mona Chollet, « motiver le travailleur », *Manière de voir*, n° 96 – décembre 2007- janvier 2008 « la fabrique du conformisme », Paris, Le Monde diplomatique, p. 69.

Le désenchantement participatif

Dans les hôpitaux pendant les années 1990-95, à travers l'obligation légale de produire un projet d'établissement, nous avons constaté un enthousiasme certain de la part des acteurs du système dans une volonté de coopération. En ce qui concerne précisément le projet de soin qui est une partie de ce projet d'établissement, une demande de participation massive a été enregistrée si bien que l'on a été obligé de refuser un nombre important de demandes. 10 ans après il n'en est plus de même ; les participants spontanés sont moins nombreux et les managers sont obligés d'user de stratagèmes d'alliance au sein de leurs équipes pour fournir les participants aux groupes de travaux institutionnels. Le management participatif s'essouffle dans une forme de désenchantement. Tout s'est passé comme si des sous-groupes sociaux s'étaient peu à peu autonomisés ou plutôt s'étaient écartés d'une culture commune.

Quand les uns prolongeaient la réflexion autour des concepts de soins (les soignants), d'autres progressaient et se spécialisaient techniquement (le corps médical) et d'autres encore s'appliquaient à ce que l'hôpital ne perde pas trop d'argent et puisse survivre (les directions). Malgré la louable intention de chacun, la communauté hospitalière s'est divisée quant aux objectifs de l'hôpital. Ainsi, l'Autre, l'ancien partenaire d'action de santé, s'est progressivement transformé : de cet *alter* qui nous ressemblait et avec qui nous fonctionnions assez facilement, il est devenu cet *alienus* menaçant qui ne nous ressemble plus. De l'Autre vu comme même que moi mais autre que moi et nécessaire à moi, nous en sommes venus à une conception de l'altérité qui soit de l'ordre de la menace, Sigmund Freud dirait « cette inquiétante étrangeté ». Pris par nos disciplines nous avons laissé se désagréger une culture que nous avions en commun. Si aujourd'hui nous regardons tous vers l'avenir, nous n'avons pas le même horizon. A mesure que se développait dans le secteur privé une culture d'entreprise, celle de l'hôpital public se délitait.

Le management participatif a eu son effet dans cette dérégulation, car il a amené plus de confusion que de bénéfices à chacun des partis. Dans l'entreprise, le taylorisme fut une contrainte pour palier la « flânerie » de l'ouvrier ainsi qu'un outil pour réduire une forme de résistance ouvrière à la pression patronale. Dans ce schéma, l'homme représente la principale source de productivité. Plus tard, l'automatisation a visé une autre source de productivité comme le dit de façon saisissante Ehud Zuscovitch « l'automatisation vise essentiellement à réduire la flânerie et l'oisiveté du capital pour assurer la rentabilité de celui-ci.¹ »

Ce qui est exigé de l'employé aujourd'hui, c'est qu'il coopère à ce mode de contrôle : il faut qu'il coopère et participe à cette lutte de tous contre la flânerie du capital. On lui demande de s'engager dans une grande croisade pour la productivité et la rentabilité et de se solidariser avec les autres salariés quelles que soient leur fonction, leur catégorie et leur place dans la hiérarchie. Le management participatif a tenté de mélanger les différentes catégories de population hospitalière autour des mêmes projets, avec l'intention de reconstruire une culture commune, où chacun amène sa contribution personnelle. Ainsi, le réseau d'information se constitue, fiable, car d'importants enjeux dépendent de la

¹ Ehud Zuscovitch, cité par Martine Delpierre, *Automatisation : état des débats et enjeux sociaux*, Rapport Last-Clersé, juin 1984, in Danièle Linhart et Robert Linhart, « des salariés pris au piège du consensus », *op. cit.*, p. 87.

conformité des comportements. « D'où la pertinence d'une morale qui viendrait se substituer à une discipline contraignante et répressive et qui symboliserait une participation consensuelle des salariés aux activités de l'entreprise.¹ »

Nous avons vu par le biais de ce management participatif, s'opérer une forme de consentement paradoxal qui atteint aujourd'hui son paroxysme : l'implication des agents dans ces groupes de travail rend viable la réalisation des projets institutionnels et cette même implication correspond en réalité à un rejet de ce système, une révolte contre sa logique. Ce paradoxe est à rapprocher de ces comportements signalés dans des groupes de décision, où les participants actifs ou passifs se retrouvent à collaborer dans une logique qui ne leur appartient que très peu pour certains, voire pas du tout pour d'autres.

Le désenchantement est donc nourri d'une part par la compréhension du système d'organisation par les agents et de ce fait, par le sentiment d'instrumentalisation, de trahison, de manipulation au service d'une cause qui, si elle ne leur est pas étrangère, n'est pas forcément leur priorité. Ce désenchantement se traduit en première intention par des ruptures. Des ruptures entre catégories professionnelles, qui peuvent de moins en moins compter les unes sur les autres, et où les agents se fatiguent d'une idéologie de la concertation. D'autre part, nous assistons contrairement au renforcement de la solidarité à l'intérieur de chaque sous-groupe : c'est une solidarité horizontale par couches qui s'empilent les unes sur les autres. Pendant ce temps les liens verticaux s'effritent et nous passons d'une culture communautaire chancelante à une culture de sous-groupes qui se renforce.

Quand il semble qu'il faille entreprendre une sortie de crise urgente où chacun puisse retrouver un profit et réhabiliter une culture communautaire, l'hôpital se retrouve à une époque, dans une situation, où il a le moins de contrepartie à proposer à ses agents. Le consensus, comme processus de concertation, était arrivé en même temps que le management participatif, on peut même s'autoriser à penser qu'ils sont apparentés. On comprend après cette analyse comment le consensus en termes de résultat était pressenti comme promesse de convergence catégorielles, institutionnelles et a pu être glorifié par l'entreprise et aspiré dans les processus décisionnels hospitaliers.

Nous assistons aujourd'hui à un début de prise de conscience désenchantée, du fait de l'usure de ces concepts de management qui n'ont pas réussi à tenir leur promesse.

Néanmoins, une contre-attaque politique est venue renforcer cette perte d'énergie du management participatif, de nouveaux moyens ont été élaborés pour tenter une modernisation du processus. Ce management ne s'adresse plus aux catégories ouvrières (épuisées par le précédent processus), sans pour autant les évincer totalement de la méthode. En fait, cette combine prévoit de toucher une catégorie plus investie dans le système en la mélangeant avec des experts selon le thème abordé. Sur un plan pragmatique les recommandations habermassiennes ont fait école puisqu'on retrouve de façon très sérieuse une méthode de conférence de consensus labellisée par l'HAS (la Haute Autorité en Santé). Cette méthode, construite par six médecins et un économiste prétend à une « rédaction de recommandations par un Jury au terme d'une présentation publique de rapports d'experts faisant la synthèse des connaissances. L'analyse critique de la

¹. Danièle et Robert Linhart, *op. cit.*, p. 87.

littérature, ainsi réalisée par les experts, permet d'élaborer des réponses à des questions préétablies. Le déroulement de la séance publique tient à la fois de la conférence scientifique (avec établissement du degré de preuve scientifique des éléments de réponses), du débat démocratique durant lequel chaque participant (les experts et l'auditoire présent) peut exprimer son point de vue, et du modèle judiciaire avec l'intervention d'un Jury. Celui-ci, multidisciplinaire et multiprofessionnel, établit les recommandations à huis clos, de la manière la plus indépendante et la plus objective possible, en distinguant ce qui relève de la preuve scientifique, de la présomption et de la pratique usuelle.¹ »

Cette méthodologie, initialement prévue pour « définir une stratégie médicale optimale en fonction de l'état actuel de " l'art ", précisant ce qui est approprié de ce qui ne l'est pas et ce qui doit faire l'objet d'études complémentaires.² », s'est vue promue au rang de méthodologie de résolution de problème sociétal, validée par des ministres du gouvernement (M. Borloo, Mme Boutin) pour réguler par exemple les journées « Sortir de la rue » animées par la FNARS (Fédération Nationale des Associations d'accueil et de Réinsertion Sociale). Ces journées interviennent après les événements sociaux qui ont amené les Sans Domiciles Fixes à manifester en 2007 épaulés par l'association des Enfants de Don Quichotte. Il n'est pas question ici de critiquer la FNARS qui tente par ce biais de consolider la légitimation de la réflexion et surtout par le jeu stratégique de la validation ministérielle, de faciliter la passerelle entre éthique et politique. C'est de bonne guerre et *l'éthos* de l'initiative est repérable. Non, ce qui est critiqué ici, c'est d'une part la qualité de cette méthodologie qui veut laisser croire, sous l'égide du « consensus » à la garantie éthique d'une nouvelle norme et, d'autre part, la volonté de vouloir appliquer à une problématique sociale un processus construit essentiellement par le corps médical³. L'HAS se propose même de labelliser ce type de conférence pour y donner plus de légitimité. Le logo comme certificat de moralité ? Voilà bien le pire des dangers que notre système peut produire : un « AOC » qui garantirait que la discussion s'est déroulée selon les règles et protocoles en vigueur et dont la décision pourrait se déguster... les yeux fermés ! J'insiste sur la dichotomie entre ce qu'est le consensus ou ce qu'il promet et les recommandations d'un jury qui se veulent consensuelles. Les propositions qui en ressortent, garantissent une négociation mais pas un consensus. La composition du jury qui garantit logiquement une pluridisciplinarité, doit témoigner inévitablement des controverses et par conséquent des négociations, des deuils d'idées, des batailles qui aboutissent à un dénominateur commun la plupart du temps bien en dessous de chaque logique de départ. Nous pourrions croire que nous sommes là dans un constat de compromis ou l'éthique s'aliène un tant soit peu à la politique. En fait, une lueur d'espoir s'éclaire quand l'intention de cette démarche vient à contre courant solliciter les

¹. Agence Nationale d'Accréditation des Etablissements de Santé, Les conférences de consensus – Bases méthodologiques pour leur réalisations en France, Paris, ANAES - Service Communication et Diffusion, 1999, p. 6.

². *Idem.*, p. 7.

³. Ce document a été réalisé par les Docteurs Françoise Carpentier et Lionel Pazart, sous la responsabilité du Professeur Alain Duroucher, avec l'aide des Docteurs Patrice Dosquet, Frédéric Fleurette et Hervé Maisonneuve et de Madame Suzanne Charvet-Protat, Économiste.

politiques. C'est ce qui s'est passé dans l'exemple cité des journées « Sortir de la rue » de la FNARS : nous sommes ici devant un processus stratégique sociétal nouveau où l'on voit l'éthique courtiser la politique pour pouvoir mieux l'habiter. Cet exemple montre qu'il est possible aux membres de la société de prendre la politique à son propre piège, c'est-à-dire de solliciter des membres du gouvernement pour parrainer une démarche sociale et de la labelliser par le biais de l'HAS. A l'instar des *contiones* romaines antiques, ce genre de processus donne une idée assez précise au gouvernement des attentes sociales, mis à part que l'initiative ne vient pas des dirigeants mais du peuple lui-même et qu'il est difficile au gouvernement de ne pas entendre la requête, puisqu'il est amené à la parrainer... Voilà bien une démarche autonome de la population pour forcer élégamment la porte du politique. Construire la passerelle entre éthique et politique par un agir normatif pour un meilleur vivre ensemble possible. Le collectif associatif renverse donc la dynamique de la politique antique qui prémâchait le consensus pour le peuple pour servir sur un plateau un consensus à l'adresse du politique.

La population s'approprie ainsi le mécanisme d'élaboration de consensus et *de facto* sa promesse de légitimité, de nouvelle norme, pour obliger moralement le politique à agir, à légiférer en fonction d'une demande populaire.

La notion de pouvoir est indissociable de cette théorie et les chercheurs qui se sont penchés sur le contenu des décisions de groupe se sont aperçus que la marge de manœuvre laissée comme espace de liberté aux acteurs dépendait du *poids social interne*¹ de la décision. On laisse facilement décider les acteurs subalternes de la couleur de la peinture des murs ou du modèle de lampe de bureau quand on préfère laisser aux experts le choix des nouvelles technologies dont dépendra l'entreprise. Maier pense que l'on peut laisser les décisions au fort *poids social interne* à une pluridisciplinarité mais à la condition d'avoir recours à « un "super animateur" qui sait élever le niveau de la discussion et qui sait conduire à la sélection d'une solution. Cet animateur doit surtout être habile.² » Remarquable euphémisme ! En effet la marge de manœuvre des acteurs étant réduite mais ne devant pas leur apparaître en tant que telle. Un expert faisant autorité dans le domaine va inévitablement influencer les acteurs si cet expert est positionné comme animateur du groupe. Son autorité énonciative lui évite d'user d'autorité fonctionnelle mais ne pèsera pas moins sur la décision du groupe.

¹. Norman Maier, *Psychology in industry*, Boston, Houghton Mifflin, 1965, in Robert-Vincent Joule et Jean-Léon Beauvois, *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*, op.cit., p. 235.

². Robert-Vincent Joule et Jean-Léon Beauvois, *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*, op.cit., p. 235.

Le leader, une figure du dealer ?

Pourrions-nous voir dans le mot *dealer* une anagramme *signifiant* du mot *leader* ? De là, imaginer une relation intersubjective comme celles qui ont cours autour des addictions, c'est-à-dire une relation de dépendance, serait assez simple à mettre en place.

La place et le rôle du leader dans un groupe sont de longue date connus et ont été étudiés sous les différents angles politique, psychologique ou sociologique. Il me semble intéressant de lier ces constats et notamment ceux de Max Weber au processus de décision de groupe. Ces phénomènes sont transversaux dès le moment où un groupe s'est organisé. Que ce soit en démocratie politique ou bien en groupe de décision collective en éthique clinique. Ce qui est ici intéressant pour nous, c'est de faire le constat que les relations entre le leader et les participants vont être d'autant plus déterminantes sur le plan du sentiment collectif que le leader va mélanger les genres que Weber a décrit.

Les types de domination légitimes sont décrits d'après Weber de la façon suivante : il distingue trois formes majeures de domination : charismatique, traditionnelle, légale. On sait également qu'à chacune de ces formes répond un type différent de dirigeants. « Le leader "charismatique" a ainsi un certain nombre de disciples ou de fidèles ; le leader "légal" moderne dispose, lui, d'une bureaucratie ; le leader "traditionnel", pour sa part, se repose sur une sorte d'administration *ad hoc* assez primitive.¹ »

Si Max Weber s'est appliqué à catégoriser la qualité de plusieurs leaderships il n'en reste pas moins que ces catégories peuvent avoir une force supplémentaire quand elles sont réunies en lieu et place d'un même leader. Il n'est pas exceptionnel de voir se combiner la figure emblématique du leader « charismatique », que Weber a décrite, avec la figure du leader « traditionnel » il parle alors de « féodalisme ». Là s'organisent des relations hiérarchiques (seigneur – vassal) où l'on voit opérer une soumission librement consentie quand l'obéissance nourrit la tradition et que le leader incarne le bien fondé de cette tradition. Les décisions de ces groupes sont en général très conservatrices. Il n'est pas exceptionnel non plus de voir s'agencer les figures du leader « traditionnel » avec celle du leader « légal »² : ici, le leader incarne la foi en la loi pour la transmuter en sacré, dans ce cas le groupe travaille dans un esprit où le moralisme légal n'est pas très éloigné : le leader devient un prêtre de la loi et la loi est son dieu ! Bureaucratie et archaïsme font alors bon ménage pour décisions conformes à ce qui est déjà prescrit. Enfin le leader « charismatique », quand il fait ses propres lois et augmente ses compétences de celles du leader « légal », peut diriger un groupe en étant à la fois Dieu et la loi. Il fait de la loi du sacré par le simple fait qu'il l'énonce. On sait le mal infini qu'est capable de produire ce pouvoir à partir du culte de la personnalité et d'une politique au naturalisme discriminant.

¹. Richard Swedberg, « Max Weber, économie et société : une introduction » in Hinnerk Brühns, *Histoire et économie politique en Allemagne de Gustav Schmoller à Max Weber*, Paris, MSH, 2004, p. 217.

². Max Weber, *Economie et société*, Paris, Agora, 1995, p. 320.

Pour relier cette étude de Weber à *la jeune femme et le fou*, il est évident que, des leaders, dépendent la tournure des décisions. S'il est un leader récurrent, facilement reconnu par les participants, c'est bien le leader « traditionnel ». Celui-ci arrive à point nommé pour répondre à l'angoisse d'organisation d'un groupe livré à lui-même. Il rassemble le groupe en quête d'organisation, d'ordre, de processus de réflexion voire, au mieux, d'une idée à suivre. Cette idée phare n'est pas ce qui caractérise le leader « traditionnel » car il suffit en principe à ce dernier de proposer une organisation de réflexion plus qu'une réflexion en soi. Il va distribuer la parole dans le groupe, il va rassembler les idées, proposer une démarche démocratique (par exemple un vote à la majorité), les plus brillants vont s'assurer que tout le monde se soit exprimé (les passifs seront alors obligés de donner une opinion molle mais suffisante). Ces leaders sont parfaitement fonctionnels dans les groupes de réflexion institutionnels. Dans cette configuration de fonctionnement bureaucratique, ce n'est pas l'idée qui est motrice pour le groupe mais le système d'organisation lui-même. Dès que le leader cadre le fonctionnement de groupe, ce dernier se rassure la plupart du temps et observe sans sourciller la règle proposée. Peu importe le résultat, pourvu qu'il y ait un résultat. Schopenhauer abonde dans ce sens quand il explique la diffusion des idées dans un groupe. Il explique qu'une idée affirmée, soutenue et avancée par une personne est le plus souvent accueillie comme une idée examinée à fond par celui qui l'énonce et donc suffisante dans sa teneur globale. « Quelques autres se mettent à adopter cette opinion, [...], leur paresse les incitant ainsi à croire d'emblée les choses plutôt que de se donner le mal de les examiner. Les suivants pensent que l'opinion ne s'est construite que par la justesse de ses fondements.¹ » Pour que sa pensée ne fasse pas l'ombre d'un doute Schopenhauer précise que « le *vulgus* n'a que bêtise en tête, et si on voulait s'y arrêter il y aurait beaucoup à faire [...] ce sont des moutons qui suivent le bélier de tête ; où qu'il les conduise : il leur est plus facile de mourir que de penser.² » Voilà tracé, sans complaisance le destin tragique des participants actifs, conduits, sans pensée, vers un monde où la sécurité dans le groupe se substitue au bonheur.

Ces leaders traditionnels purs que l'on pourrait aussi qualifier de leaders « organisationnels » sont ceux qui se mettent le plus facilement en place pour faire ronronner le système. Ils sont aussi ceux qui sont le plus facilement déstabilisés car garantir seulement l'organisation reste bien faible quand un déviant monte à l'assaut avec une idée qui a plus trait à la passion qu'à la raison traditionnelle.

Nous mettons ici le doigt sur la faiblesse de cette expérience. Le manque d'enjeu autorise d'avantage la raison traditionnelle que la passion politique du fait du détachement, trop de *Distanz* dirait Weber. Si le politique doit observer une forme de détachement il ne doit pas non plus trop s'éloigner son objet. On retrouve encore, dans les exercices d'enseignement de fin de cycle autour de la casuistique, cette forme de distanciation qui favorise l'émergence de leader organisationnel. Sur le terrain managérial, lors de recherche de décision collective, la proportion d'émergence de leaders traditionnels reste forte et c'est ce qui a fait la gloire du management participatif comme nous l'avons décrit plus haut.

Sur le terrain des soins et précisément lors de recherche de décisions éthique collectives touchant au patient, la configuration change. Le groupe ne

¹. Arthur Schopenhauer, *L'Art d'avoir toujours raison*, *op. cit.*, p. 51.

². *Id.*, p. 50.

s'autodétermine pas hiérarchiquement. Il est déjà catégorisé et le plus souvent c'est un leader institutionnel qui prend les rênes du groupe. C'est le médecin, bon gré, mal gré, qui se retrouve la plupart du temps à la place de leader pour mener la démarche de consensus. De sa personnalité propre va dépendre la catégorisation du leadership. Rien, ni personne ne l'a préparé dans sa formation initiale à cette tâche et il se retrouve de fait à l'assumer avec plus ou moins de facilité. Ce rôle difficile ne peut s'improviser sans risquer de tomber dans les pièges délétères que favorisent les excès ou les défauts idéologiques. Max Weber l'avait bien perçu : « Si jamais on inculquait à notre jeune génération d'intellectuels le mépris à l'égard du détachement indispensable, on la condamnerait à l'impuissance politique. Le problème suivant se pose alors : comment peut-on faire cohabiter dans le même individu, la passion ardente et le froid coup d'œil ?¹ » Weber aborde ici sans la nommer, l'idée chère à Aristote qu'est celle de la juste mesure. Il énonce clairement les « péchés mortels » de la politique qui se traduisent, dans les comportements des concernés, par l'absence de détachement (l'excès de passion) et « ne défendre aucune cause, n'avoir pas le sentiment de ses responsabilités² » (le défaut).

Le groupe, lui, constitué de plusieurs disciplines se retrouve à la place des participants qui vont librement accepter ce schéma d'organisation. Certains rares déviants viendront opérer quelques tentatives de déstabilisation sans pour autant briguer la place du leader. Les participants de ces groupes de délibération d'éthique clinique se distribuent de la même façon que ce qui est décrit dans *la jeune femme et le fou* : une majorité de participants actifs, une faible minorité de participants passifs, de rares déviants sans avenir au vu de la souveraineté du leader. On peut dire que la position du médecin en tant que leader lui est donnée par son expertise médicale et par sa responsabilité professionnelle accrue depuis les lois de la nouvelle gouvernance. Le médecin, ancien leader expert des politiques de soins, se retrouve en complément, chargé de pouvoir politique à la tête des pôles et de fait d'une voix prépondérante aux commissions exécutives des établissements hospitaliers. Ramené à la délibération en éthique clinique, la position du médecin dans le groupe découle de sa position institutionnelle et se trouve instantanément reconnue, selon la nosographie de Weber, comme celle d'un leader « traditionnel-patrimonialiste » et la soumission librement consentie se fait à partir du caractère sacré de la tradition. Le médecin se retrouve ainsi lui-même aliéné à sa position, reconnu comme leader avant même d'en avoir tenté l'exercice. Si certaines personnalités ne s'en trouvent pas le moins du monde bousculées et assument pleinement leur rôle, pour d'autres, la charge est très pesante et déclenche des mécanismes de défense qui quelquefois précipitent le groupe vers les apories que décrit Weber en termes d'excès ou de défaut. La soumission librement consentie du groupe devient alors complice d'une pensée inexistante ou tout du moins insuffisante.

Prenons un exemple qui traite de ce défaut. Mme R. est en fin de vie, elle est atteinte d'une tumeur évolutive du pancréas avec des métastases hépatiques qui majorent ses douleurs. Le traitement antalgique prescrit ne l'empêche pas de souffrir et elle demande que l'on mette fin à ses jours. Elle ne mange plus et on envisage de lui brancher une alimentation parentérale. Son médecin traitant, compatissant, n'accepte néanmoins pas d'octroyer à Mme R. la

¹. Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, « 10/18 », 2006, p.196.

². *Id.*, p. 197.

solution létale qu'elle demande. Hospitalisée et suite à sa demande répétée, le médecin responsable, poussé par l'équipe soignante, réunit une pluridisciplinarité immédiate et limitée à l'équipe de soin pour tenter de trouver une solution. La pression de l'équipe soignante, maladroite par son exubérance émotionnelle n'a fait que provoquer des réactions défensives de la part du médecin qui a rapidement pris le parti de se réfugier derrière la loi et son expertise scientifique.

A la demande de l'équipe soignante de tenter d'autres thérapeutiques analgésiques au risque du « double effet », le médecin répondait qu'il connaissait son métier et qu'il ne transgresserait pas la loi, de plus il affirmait que la patiente pouvait espérer des bénéfices thérapeutiques du traitement en cours qu'il convenait de moduler et de parfaire. Le médecin expliqua longuement certains détails de physiopathologie pouvant interférer dans le traitement en cours. Quelques questions de la part des soignants se sont alors catonnées dans le domaine d'expertise du médecin. Le leader s'est ici cantonné dans un rôle « traditionnel » et « légal » qui n'a eu aucun mal à être accepté par les soignants qui, eux, n'ont pas su ou voulu s'arracher à leur condition et mener un débat qui puisse donner du sens, autre que scientifique ou juridique, à un projet thérapeutique. Ce qui est certain, c'est que tous les participants sont repartis frustrés de cette rencontre d'éthique clinique où même la principale concernée n'a pas eu droit de cité. Le médecin est reparti avec le sentiment d'avoir été remis en cause dans ses fonctions institutionnelles et expertes. Certains soignants (participants actifs du débat) n'ont pas eu le sentiment d'avoir été totalement compris dans leur requête. D'autres, très minoritaires (participants passifs) ne se sont absolument pas exprimés lors de la discussion et reconnaissent qu'ils ne sont pas tout à fait d'accord avec la décision terminale, ils reconnaissent aussi les contraintes et le pouvoir de décision du médecin qu'ils ne contestent pas... Nous nous retrouvons dans la configuration où aucun des acteurs n'est pleinement satisfait et l'espace de discussion n'a été qu'un lieu où se sont exprimées des stratégies de règles logiques, de techniques pragmatiques pour tenter de prendre en défaut le discours d'autrui afin de le disqualifier. Il est évident que la patiente n'a pas été entendue, les seules logiques s'étant exprimées l'ayant fait sans elle. Le leader se réfugiant derrière son expertise, a su conserver l'autorité décisionnelle et celle-ci fut respectée par des soignants qui eux, se sont raccrochés à la seule branche solide du discours (la science médicale) même si l'intention semblait contraire au départ. Le discours du leader, s'appuyant sur des socles solides (juridique et scientifique) n'a trouvé en face de lui qu'un discours flou teinté d'émotions et d'humanisme compassionnel désorganisé. L'intention de départ des soignants, quelque peu déviante, n'a toutefois jamais montré l'ambition de menacer le leader dans sa position décisionnelle. De ce fait, le travail qu'aurait nécessité une argumentation de controverse éthique n'a pas été accompli et, faute de mieux, la solution de se ranger derrière la voix de la science et de la loi fut, sinon celle du juste, du moins celle du légal et de l'opinion médicale. Il planait dans le service un rassurant parfum d'obéissance malgré quelques légères frustrations qui se sont finalement très vite dissipées à la mort de Mme R. ... 10 jours après.

La soumission librement consentie de Platon à Milgram

Nous avons plus haut utilisé le terme d'*anankè* (ἀνάγκη)¹, et pour mieux l'approcher, on peut rappeler ici que c'est à partir de Platon, dans le *Timée*, que la notion est exprimée en termes de soumission consentie. Elle est le plus souvent traduite en français par *nécessité* et exprime donc une forme d'obligation par rapport à une instance divine ou morale.

« Il faut ajouter à notre exposition ce qui naît par l'action de la nécessité ; car la génération de ce monde est le résultat de l'action combinée de la nécessité et de l'intelligence. Toutefois l'intelligence a pris le dessus sur la nécessité en lui persuadant de diriger au bien la plupart des choses qui naissent. Le pouvoir qui forme le monde et lutte contre la nécessité est l'esprit, plus téléologique que l'âme.² »

Platon exprime déjà le fait d'une soumission librement consentie par le sujet qui serait insuffisante si nous la laissions gouverner. Il y a dans l'esprit les forces nécessaires pour combattre ce relâchement de l'âme. La nécessité se présente donc à la fois comme une loi de relâchement (un destin contre lequel l'homme n'a pas de prise) et à la fois comme un manque, une lacune à laquelle l'homme se doit de palier par son intelligence.

On retrouve par conséquent dans la notion d'*anankè*, une force qui s'exerce sur l'homme et l'injonction à celui-ci d'y résister. En français, *nécessité* peut avoir un sens positif, si le terme s'oppose au hasard. Mais *nécessité* peut aussi avoir un sens négatif, s'il s'agit d'un principe de compliance à l'ordre comme dans le *Timée*, ou s'il s'agit d'une obligation dans le domaine moral ou matériel.

Dans sa *Lettre à Ménécée*, Epicure exhorte à l'affranchissement de cette nécessité car l'homme doit se rendre maître de son destin sans craindre ni les dieux ni la mort. Au-delà des jugements de valeur et des idées reçues dont Epicure a fait l'objet, sa philosophie est admirable par la quête de qualité qui la caractérise. Epicure est le philosophe de l'élégance, il invite au plaisir par la voie d'une juste mesure et l'accession à ce souverain bien n'est possible qu'à la condition d'un très gros effort de résistance d'une part à la nécessité et d'autre part à la fortune : « car il (le sage) voit que la nécessité n'est pas responsable, que la fortune est instable et que ce qui dépend de nous est sans maître.³ » Ni l'une ni l'autre ne doivent être pensées comme souveraines. C'est à ce prix que « tu vivras comme un dieu parmi les hommes. Car il ne ressemble en rien à un vivant mortel, l'homme vivant dans des biens immortels.⁴ » Epicure propose l'homme

¹. Pour la compréhension du terme d'*anankè*, l'auteur allemand Rufener, donne une explication du sens d'*Anankè* en dehors du texte, dans un index où il propose deux traductions possibles pour ce nom, ceux de *Notwendigkeit* (allemand. 'nécessité') et de *Schicksal* (allemand. 'destin'). En finnois le terme est traduit par *constrainte* (Pakko) : in Marja Nivakoski, *Les noms mythologiques du Banquet de Platon en traduction*, Mémoire de maîtrise de philologie française, Département des langues romanes (Section traduction) / MonAKO, Université de Helsinki, avril 2006. p. 50.

². Platon, *Timée*, trad. Emile Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1969, p. 401.

³. Epicure, « Lettre à Ménécée » in *Epicure - Lettres, maximes, sentences*, trad. Jean-François Balaudé, Paris, L.G.F., 1994, p.197.

⁴. Epicure, in *Epicure - Lettres et Maximes*, trad. Marcel Conche, Paris, PUF, 1987, in supplément à la revue *philosophie* n°16, Paris, Philo Edition, février 2008, p.9. Cette traduction de Marcel Conche est ici préférée à celle de J.-F. Balaudé du fait que ce dernier emploie l'expression « animal mortel » (avec raison pour *zoon*) quand M. Conche emploie « vivant mortel ». Nietzsche aurait aussi préféré la traduction de Marcel Conche du fait qu'il nous semble entrevoir dans le

autarcique capable d'élaborer une *autarkéia* (qui se traduit par : suffisance à soi-même, contentement) qui aurait réussi un état stable de plaisir, une ataraxie *positive* qui assurerait l'accès au bonheur. Une « suffisance à soi » dit Jean-François Balaudé qui permettrait le plaisir de penser « la joie qu'éprouve l'âme a son origine en elle-même ¹ ». La meilleure façon de se rendre maître de soi. Cette acception positive de l'ataraxie qui s'embellit de ce sentiment de plaisir, de contentement serait le résultat d'une *praxis* : la philosophie comme exercice.

« Hiérocles au V^e siècle est conscient de cette nouvelle Nécessité quand il écrit : "Il n'est pas nécessaire pour les animaux privés de raison et pour les plantes, comme pour les hommes, de veiller sur l'ordonnance (*taxin*) de leur mort, selon le mérite accordé à leur âme". D'ailleurs la *taxis* n'est-elle pas, elle aussi, une nécessité ? L'ordre suppose la soumission à une contrainte, soumission librement consentie, en vue du bien suprême, certes, mais soumission tout de même et le désordre est durement réprimé pour le plus grand bien du contrevenant. ² »

L'apport de la psychanalyse permet aussi de nourrir cette notion car Freud a théorisé cette notion et en a fait ce message persistant : qu'il y a de la contrainte à être, donc une violence, une privation à laquelle il faut répondre pour s'affranchir d'elle. L'*anankè*, qui apparaît à la dissolution du complexe d'Œdipe, c'est la réalité sans nom pour qui a renoncé au père et accepte d'être seul au monde, « c'est l'univers sans visage tel qu'un moi adulte est capable de l'affronter. Maintenant, la science nous apporte-t-elle autre chose qu'un constat de solitude et d'échec ? Peut-on fonder sur elle une éducation, une thérapeutique, une éthique ? Peut-on remplacer par elle la religion ? ³ » Nous sentons parfaitement dans cette acception, une contre-nécessité de résistance qui s'impose à l'homme face au néant. Ce monde sans père et donc sans visage intermédiaire, doit obliger l'homme à envisager le monde.

Voilà cette *anankè* bien proche de ce contre quoi Aristote oppose l'*eubolia*, cette bonne délibération qui doit aboutir au juste choix et permettre à l'homme de s'affranchir de la nature.

Hobbes dans son *Léviathan* prend le problème à l'envers et définit une *liberté forcée* car « peur et liberté sont compatibles [...] liberté et nécessité sont compatibles parce que les actions que les humains font, parce qu'elles procèdent de leur volonté, procèdent de leur liberté. ⁴ » Il explique que la connexion des causes amènent à l'évidence que le principe de toute cause est Dieu et que la liberté des hommes de faire ce qu'ils veulent « s'accompagne de la *nécessité* de faire ce que Dieu veut. ⁵ » Néanmoins, avec *Léviathan*, Hobbes substitue l'histoire à la théologie. Il imagine un homme artificiel souverain (l'Etat) qui serait le seul

choix de ce dernier du mot « vivant » et non « animal », une intention de dépasser la condition humaine. Ainsi le texte d'Epicure prend son essor dans une sémantique un peu plus spéculatrice qui cherche à signifier l'effort récompensé dans l'atteinte d'un niveau supérieur sans toutefois atteindre celui d'un dieu (qui n'aurait aucun sens).

¹. Jean-François Balaudé in introduction Epicure, « Lettre à Ménécée » in *Epicure - Lettres, maximes, sentences*, trad., Paris, L.G.F., 1994, p.197.

². Noël Ajoulat, *Le Néo-platonisme alexandrin, Hiérocles d'Alexandrie. Filiations d'un néo-platonicien intellectuelles et spirituelles du V^{ème} siècle*, Leiden, Brill, 1986, p. 310.

³. Jean Guillaumin, *Entre blessure et cicatrice, destin du négatif dans la psychanalyse*, Seyssel, champ Vallon, 1987, p.45.

⁴. Thomas Hobbes, *Léviathan*, tr. fr. Gérard Mairet, Paris, Gallimard, « folio essais », 2006, p. 338.

⁵. *Id.*

produit des hommes et de leur capacité de penser, de se doter d'une loi commune. La loi se fonde désormais dans l'humanité et non plus dans le divin. L'idée d'émancipation est encore présente et qu'elle soit liberté forcée ou soumission consentie, cette dépendance mérite un sevrage qui ne peut se faire que dans un effort, un travail volontaire d'extirpation. « C'est librement, bien que contraints par la nécessité que les individus ont rassemblé leur puissance pour instituer celle du souverain. Ainsi ils sont auteurs des actions qu'il accomplit en leur nom : donc, rien de ce qu'il fait (y compris les mettre à mort) n'est injuste. [...] Cela dit rien n'empêche le sujet de résister s'il en a les moyens mais ce à ses risques et périls.¹ » En termes de droit, le souverain est donc absolu et le sujet libre.

Comment ne pas faire le lien avec ces participants dans *la jeune femme et le fou* ? D'une part, ces participants passifs qui caricaturent *l'anankè* dans sa forme de soumission *pleinement* consentie et se laissent embarquer par le courant du groupe. D'autre part, les participants actifs qui eux, sous l'injonction de l'expérimentateur, vont naviguer dans un sentiment non conscientisé de soumission librement consentie pour élaborer une liste consensuelle. Ces soumissions pleinement ou librement consenties, sont nourries par une culture occidentale très ancienne, mais seuls quelques leaders ou quelques déviants vont résister pour s'affranchir de cette nécessité et imposer leur idée.

Je dois souligner que sur 90 expériences de cet exercice, aucun groupe ne s'est positionné contre la nécessité de rendre une liste par ordre de responsabilité. Un espoir tout de même, dans 40% des cas, quelques déviants ont tenté cette *résistance à la nécessité* en demandant si cela était obligatoire de rendre cette liste, hélas la réaffirmation par l'expérimentateur suffisait à les faire rentrer dans le rang... Le pouvoir et l'autorité sont des facteurs déterminants pour le comportement des acteurs et les limites de la soumission dépassent largement le cadre de mon expérience et il convient maintenant de parler de celle qui fut décriée par les médias mais qui eut le bénéfice d'un éclairage sur les limites de soumissions consenties d'acteurs. Nous ferons le lien entre cette expérience de Stanley Milgram et le comportement des participants actifs et passifs en situations de décision. Nous essaierons d'en tirer des conclusions sur les mécanismes de groupes de consensus en éthique clinique et leur pertinence.

De Milgram à Tibbets et Eichmann

De 1960 à 1963, à l'université de Yale, Stanley Milgram organise les premières expériences de psychologie sociale sur le concept de soumission à l'autorité. Ses conclusions sont édifiantes.

Stanley Milgram se demandait ce qui avait poussé autant d'Allemands à suivre Hitler dans ses idées pendant la deuxième guerre mondiale et avait le secret espoir de nouer des liens entre soumission à l'autorité et nazisme. Comprendre comment s'élaborait cette relation bien cadrée entre un peuple et son Führer. Pour ce faire, il voulut mener son expérience en Allemagne mais au vu des résultats surprenants qu'il obtint dans les tests de son expérience en Amérique, il décida de rester dans son pays pour poursuivre le protocole.

Milgram recrute par voie de presse les sujets de son expérience qui joueront le rôle du « professeur ». Il est proposé à ces candidats une rémunération

¹. Gérard Mairet, note de bas de page, in Thomas Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 341.

confortable. Le sujet arrive dans un lieu (hôpital, labo d'université ou appartement en ville) il est censé participer à une étude sur la mémorisation. Cette dernière serait, selon l'explication donnée au sujet de l'expérience, facilitée ou améliorée par une répression (punition) associée à une mauvaise réponse. Pratiquement, l'expérience comporte trois personnages:

- – *l'élève* : un comédien et complice de l'expérimentateur qui est censé apprendre et recevoir une décharge électrique, de plus en plus forte, en cas d'erreur.
- – le *professeur* : le véritable sujet qui dicte les mots à apprendre et envoie la décharge électrique en ignorant qu'elle est fausse et qui pense donc faire souffrir l'élève.
- – *l'expérimentateur* : professeur à l'université habillé en blouse blanche et qui représente l'autorité pour l'expérience.

Au départ, *l'élève* récite quelques mots puis se trompe. Le *professeur* lui envoie une décharge électrique faible. Au fur et à mesure, la décharge devient plus forte (de 45 volts à 450 volts) et l'élève continue par se tordre de douleur, simule un coma jusqu'à la menace de mort. *L'expérimentateur* tente de pousser le *professeur* à infliger les décharges électriques dans l'intérêt de la science, quitte à les infliger jusqu'à la mort. L'étude consiste à évaluer jusqu'où peut aller la soumission à l'autorité. Les résultats étonnants de l'expérience montrent que l'autorité inhibe le sens critique et entrave le libre arbitre de l'individu. 60% des sujets vont jusqu'au bout de l'expérience, c'est-à-dire qu'ils continuent à infliger des décharges électriques de 450 volts à un autre sujet alors que celui-ci ne donne plus de signes de vie. L'expérimentateur donne, au fur et à mesure de l'expérience, les injonctions suivantes : « Veuillez continuer », « L'expérience ne peut se construire sans vous, veuillez continuer s'il vous plait », « il faut absolument que vous continuiez » et « Vous n'avez pas le choix, il faut continuer¹ ». Les résultats montrent que parmi les quarante individus soumis à l'expérience, aucun n'a jamais stoppé en dessous du niveau de 150 volts.

Éloignement : le sujet et l'acteur sont placés à des distances variables. Dans le cas de plus grande proximité, les sujets sont face à face et *l'élève supplicié* doit volontairement maintenir sa main sur une plaque pour recevoir la fausse décharge. À l'inverse, dans le cas où la distance est plus grande, le *professeur* ne communique avec l'élève placé dans une autre pièce que par un système de voyants lumineux. Plus le *professeur* est éloigné de *l'élève* et plus la soumission est importante.

Nervosité : au fur et à mesure que les *professeurs* infligent des punitions de plus en plus importantes, ils montrent des signes d'inconfort et d'angoisse de plus en plus grands jusqu'à ce qu'ils cessent l'expérience.

Danger de mort : dans un certain nombre d'expériences, l'acteur prétend avoir des problèmes de cœur et se sentir très mal au fur et à mesure que les

¹. Stanley Milgram, *soumission à l'autorité*, Paris, Calmann-Lévy, 1994, p. 125.

décharges augmentent. A partir de ce moment là les sujets désobéissent plus rapidement.

Figure d'autorité : les scientifiques jouent sur leur comportement et leur habillement pour accentuer leur autorité. Le port de la blouse par exemple à un effet important sur les sujets qui désobéissent moins. Les injonctions verbales insistent sur l'obligation de persévérer. Ces injonctions sont déterminantes pour la persévérance des sujets.

Milgram affirme non seulement que les structures sociales sur lesquelles se fonde le fascisme n'ont pas disparu, mais qu'elles se sont modernisées, gagnant ainsi en efficacité. Il en conclut que l'exercice du libre arbitre est non seulement indispensable sur le plan intellectuel mais qu'il est salutaire dans les faits. Un point rassurant de son étude est que 10% à 15% de la population semble rebelle à toute forme de pression psychologique, quelle que soit son intensité.

Dans les sociétés industrielles contemporaines, l'accroissement de la population et le progrès technique se traduisent par une perte de sens critique de l'individu qui fait que ces sociétés remplissent toutes les conditions posées à l'exercice du pouvoir autoritaire : « En mettant à la portée de l'homme des moyens d'agression et de destruction qui peuvent être utilisés à une certaine distance de la victime, sans besoin de la voir ni de souffrir l'impact de ses réactions, la technologie moderne a créé une distanciation qui tend à affaiblir des mécanismes d'inhibition dans l'exercice de l'agression et de la violence.¹ » Les sujets sont ainsi réduits à la simple condition d'agents, état dans lequel l'individu cesse de se voir comme responsable de ses actions et se considère comme un simple instrument à travers lequel une instance supérieure réalise son plan. On comprend dès lors pourquoi le comportement du sujet se voit si aisément contraint par l'autorité. Dès sa naissance, l'enfant est fortement socialisé selon le principe d'obéissance, à l'école, dans la famille, dans toutes les règles et lois que la société met en place pour assurer un vivre ensemble et par conséquent jusque dans l'entreprise.

Soumission librement consentie : archétype et caricatures

Dans les constantes majeures de notre expérience *la jeune femme et le fou*, nous avons remarqué ces participants actifs qui suivent et s'identifient à la pensée conduite par un leader. Ces participants sont déterminants dans la réalisation de la décision. Ils forment l'archétype du soumis consentant : ce sont ceux-là mêmes qui vont s'approprier les idées fondatrices de la décision et seront les plus à même de la réaliser en actes. Certains ont même pensé que cet état de fait procédait d'une forme de volonté intrinsèque et naturelle de la nation et comme le dit Alexis de Tocqueville « il y en a qui l'ont découverte [la volonté nationale] toute formulée dans le silence des peuples, et qui ont pensé que du fait de l'obéissance, naissait le droit du commandement.² » Poussons cette idée vers des personnages tristement célèbres de notre histoire qui ont tragiquement illustré

¹ *Id.*, p. 68.

² Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I*, Paris, Gallimard, « Folio-Histoire », 2007, p. 106.

le comportement du participant actif. Georges Bernanos avait déjà fait remarquer en son temps que le pilote d'un bombardier peut déclencher la mort de cent mille personnes par un geste aussi peu chargé émotionnellement que celui consistant « à boire une tasse de thé ». Il faut ici préciser que si le *geste* en lui-même (appuyer sur un bouton) du pilote d'Enola Gay qui a largué la bombe atomique sur Hiroshima¹ est, certes, anodin si on le considère en dehors de son contexte. Néanmoins nous ne pouvons pas penser aussi simplement que ce geste ne soit pas chargé en émotions. Que le geste soit réalisable est une chose, qu'il soit dissocié des émotions du sujet et du contexte en est une autre. L'expérience de Milgram montre parfaitement que des actes terribles et destructeurs puissent être réalisables et dépendants d'une soumission consentie. D'une part nous retrouvons l'affirmation unanime, consensuelle de la directive de l'Etat Major pour lancer l'ordre du bombardement de façon à ce que cette prescription soit entendue comme indiscutée par l'autorité et donc indiscutable par les exécutants : « Il demeure historiquement établi, et c'est ce fait qui devra être jugé dans le temps à venir, que la question de savoir s'il fallait ou non utiliser la bombe atomique pour contraindre le Japon à capituler, ne s'est même pas posée. L'accord fut unanime, automatique, incontesté autour de notre table.² » Le pilote qui fut envoyé n'a certainement pas été choisi au hasard et fut sélectionné en rapport avec un conformisme nécessairement fiable en vue de la réussite de sa mission. Il était colonel, officier supérieur de l'armée américaine, ce qui peut aussi vouloir traduire la volonté de l'armée d'ancrer la décision avec une symbolique hiérarchique forte. Le reste du temps les pilotes simples officiers suffisaient à conduire les avions pour les bombardements *ordinaires*. Le moindre risque de dissidence et encore moins la sédition ne pouvait caractériser le pilote qui serait choisi pour cette prescription. Le sujet a simplement choisi un état d'esprit qui lui permette le conformisme idoine à son métier, sa culture, sa mission.

Paul Tibbets, le pilote d'Enola Gay (le nom de l'avion rendant hommage à sa mère : Enola Gay Hazard Tibbets) n'a jamais exprimé de regrets concernant son action à Hiroshima. Décédé récemment, en novembre 2007, il estimait avoir agi par devoir patriotique, affirmant que c'était la bonne chose à faire. « *Je ne suis pas fier d'avoir tué 80.000 personnes, mais je suis fier d'avoir été capable [...] d'organiser cela, et de le faire aussi parfaitement que nous l'avons fait* », avait-il confié dans un entretien en 1975 accordé à la BBC. « *Je dors bien toutes les nuits* », avait-il ajouté. Ce choix consiste à ne pas s'affranchir de la logique de son groupe mais il n'en reste pas moins un choix ! Cette décision l'amène au passage à l'acte. Même si la décision et son mécanisme tendent à la passivité de réflexion morale, il n'en demeure pas moins que de ne pas choisir la désobéissance revient à choisir librement la soumission et cette soumission ne l'exonère pas de sa responsabilité. Si l'on pensait que le système s'impose à lui et qu'il l'empêche,

¹. Même si nous ne parlerons ici que de la bombe d'Hiroshima, nous n'éversons pas celle de Nagasaki (*Fat Man*) et du pilote qui l'a conduite : Charles Sweeney, lui n'était que Major mais déjà présent sur le bombardement d'Hiroshima trois jours auparavant pour réaliser des mesures sur l'explosion. Nous ne nous attarderons pas non plus sur les noms donnés aux bombes (*Little boy* et *Fat Man*) ni moins encore à l'effort d'esthétique de ces dernières (bleu ciel pour la première, jaune avec des bandes noires pour la seconde). Si l'interprétation de ces données risquent de nous éloigner de notre problématique, il m'a semblé bon de les signaler.

². Winston Churchill, *La Deuxième Guerre mondiale. Tome XII, triomphe et tragédie. Le rideau de fer*, Paris, Plon, 1954, in Cliotexte, *Les bombes atomiques Hiroshima 6 août 1945 – Nagasaki 9 août 1945*, <http://hypo.ge-dip.etat-ge.ch/www/cliotexte/html/bombe.atomique.html>.

l'inhibe et le contraint, cela signifierait que nous acceptons de croire à l'idée de l'omnipotence du système autoritaire. Dès lors nous ne vaudrions pas mieux que ces soumis et nous nous soumettrions nous-mêmes d'emblée à ce paradigme. Les séditieux seraient alors perçus comme pathologiques. Or nous savons depuis Aristote que l'homme peut s'affranchir de cette nature et que justement c'est ce qui le rend humain. Par conséquent le fait de ne pas choisir de s'affranchir de la contrainte nous laisse dans une sphère instinctive animale.

Nous devons remarquer que Milgram recherche le niveau de soumission consentie, jusqu'où peut aller le sujet dans un contexte de soumission à l'autorité. La recherche ne consiste pas à connaître les mécanismes qui déclenchent la désobéissance. Elle ne met en lumière que l'existence d'une récurrente soumission librement consentie ; Si nous pouvons tirer quelques conclusions concernant la désobéissance après cette expérience, c'est qu'elle est entravée par cette *anankè*, cette nécessité en termes de contrainte. Que cette désobéissance pourrait être, justement dans ce type de situation violente une expression du surgissement humain tel que le conçoivent Aristote pour s'affranchir de la nature ou même Nietzsche quand il développe son idée du *surhumain*. Nous développerons notre conception du dissensus sur la base de cette idée. Nous retrouvons ce processus parfaitement décrit par Hannah Arendt dans *Eichmann à Jérusalem* où elle explique ceci :

« Il n'était pas stupide. C'est la pure absence de pensée – ce qui n'est pas du tout la même chose que la stupidité – qui lui a permis de devenir l'un des plus grands criminels de son époque. Et si cela est "banal" et même comique, si, avec la meilleure volonté du monde on ne parvient pas à découvrir en Eichmann la moindre profondeur diabolique ou démoniaque, on ne dit pas pour autant, loin de là, que cela est ordinaire. [...] Qu'on puisse être à ce point éloigné de la réalité, à ce point dénué de pensée, que cela puisse faire plus de mal que tous les mauvais instincts réunis qui sont peut-être inhérents à l'homme – telle était effectivement la leçon que l'on pouvait apprendre à Jérusalem.¹ »

La capacité à se distancier de la conséquence de l'acte semble donc dans ces différents cas cités, être favorable, non seulement à une soumission librement consentie, mais aussi à un refus de désobéissance, celui-là même qui nous libérerait de notre animalité pour nous ouvrir le chemin de l'humanité.

Une autre variante importante dans « *l'obéissance acritique* » s'est révélée être l'influence spécifique du groupe. Ainsi, quand la responsabilité est partagée, elle semble être pensée par les acteurs comme diluée. Plus les acteurs sont nombreux et moins ils se sentent responsables. Comme si la gravité d'un acte était amoindrie par le fait qu'elle n'émane pas d'un individu mais d'un groupe. Ce fut une spécialité de l'armée prussienne de Frédéric II où l'on faisait appliquer la punition d'un soldat par tout son régiment : chaque soldat d'une compagnie donnait un coup de baguette au puni, il se trouvait ainsi rossé mais les bourreaux, très nombreux, pouvaient plus facilement assumer leur acte individuel de châtement. En Indonésie, pour la peine de mort, le peloton d'exécution comporte 14 fusils dont 2 sont chargés à blanc. En France, un seul fusil était chargé à blanc. Cette méthode ne fait-elle pas œuvre de perversité en laissant espérer l'innocuité ?

¹. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem – Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, « Folio – Histoire », 2002, p. 495.

Ici nous faisons le lien avec les décisions d'équipe de soins et plus précisément les décisions des groupes d'éthique cliniques qui sont amenés à décider un arrêt de soins ou de traitement : l'individu ne serait-il pas moins impliqué dans le consensus d'équipe que s'il avait pris seul la décision ? Fondu dans la décision il peut se rassurer en pensant qu'il n'est qu'une petite partie de la décision. Pire, s'il n'avait pas été là le résultat aurait été le même puisqu'il a suivi le courant du moment.

Nous retrouvons ce comportement dans *la jeune femme et le fou* où les acteurs disent, pour la plupart (hormis les leaders et quelques uns de leurs alliances fortes chez les participants actifs), ne pas se reconnaître dans la décision consensuelle. A chaque fois, des nuances, ou des traits marqués de dissension apparaissent *a posteriori*. Une soumission consentie est donc d'autant plus favorable à l'autorité pour l'exécution des prescriptions que la responsabilité est partagée, diluée dans un groupe. L'expression d'un désaccord individuel *a posteriori* révèle des dissensions sûrement pensées mais non exprimées pendant l'exercice, ce qui laisse penser que le conformisme pourrait être prioritaire sur le libre arbitre dans un groupe de décision.

Nous pouvons faire un parallèle entre ces différentes expériences dans le sens où la décision individuelle se conforme facilement à l'autorité en cours. Quand les acteurs sont interrogés individuellement ils sont sous le contrôle de leur seule autorité et se conforment davantage à leur libre arbitre, alors que dans le groupe l'autorité énonciative ou institutionnelle prend le pas sur leur libre arbitre. Selon la pyramide de Maslow, se soumet celui qui n'est pas arrivé à résoudre les besoins supérieurs de la hiérarchie, mais qui doit encore résoudre ses besoins d'estime, d'amour, d'appartenance et de protection. Sera considéré comme un bon leader, par exemple, celui qui répondra aux besoins affectifs de ses subordonnés.

Pour revenir en parallèle sur l'exercice de *la jeune femme et du fou*, nous savions que l'exercice promouvait l'ambiguïté entre responsabilité juridique et responsabilité morale, le groupe ne se déterminant jamais sur un type de responsabilité. Ceci montre le plus souvent que le groupe préfère se conformer et se satisfaire à la prescription (rendre une liste consensuelle) plutôt que de donner du sens à la décision prise. Certains groupes l'expriment clairement « *cette liste, c'est n'importe quoi ! Mais on a réussi à la rendre !* » Répondre à la consigne est ainsi assimilé à une réussite, le résultat dût-il, pour ce faire, n'avoir aucun sens. Ce sentiment de réussite semble magnifier l'effet rassurant du conformisme en même temps qu'il déprécie le sens de la décision. L'apparence du produit de la réflexion étant conforme à la prescription, il suffit qu'il soit *vraisemblable*, ressemblant à ce qui est demandé pour qu'il fasse sens au groupe. Le paradoxe fait que le groupe est capable à 90% des cas de produire une décision et de s'en satisfaire, ce qui n'a que très peu de sens commun.

Notons que pendant l'exercice, les étudiants se savent observés mais sans savoir sur quels critères, ce qui génère à chaque fois, chez la grande majorité des participants, le sentiment d'être évalué. Cette inférence augmente la volonté du groupe de rendre une liste pour avoir le sentiment de réussir l'exercice. La demande d'élaboration d'une liste consensuelle est associée à une demande de réussite de groupe. Cette interprétation fait suite aux dires des étudiants qui individuellement, affichent facilement *a posteriori* une distance à la problématique qu'ils ne montrent pas pendant l'exercice.

Les participants mettent ainsi en œuvre une participativité en termes de soumission consentie où leur bénéfice sera de deux ordres : appartenir à un groupe qui a réussi l'exercice, et être reconnu comme un élément ayant contribué à cette réussite. Le sens et les conséquences que pourrait avoir la décision consensuelle ne sont que très rarement évoqués. Les participants s'inquiètent beaucoup plus de la forme que du fond. Coller à la représentation qu'ils ont de la réussite de cet exercice correspond, à chaque fois, à l'élaboration et à la production bâclée d'une liste qui sera malgré tout énoncée comme consensuelle et donc, conforme à la prescription. Le contenu, le sens de leur production est relégué en arrière plan et quelquefois même énoncé par eux comme *sans substance*. Il serait intéressant de proposer cet exercice dans une parodie de délibération de jury d'assise et de voir si le groupe pourrait se mettre d'accord sur un seul coupable...

Enfin, selon Milgram, il y a lieu d'ajouter un dernier facteur, l'influence décisive du système en tant que tel sur les acteurs. La société occidentale devait, déjà à son époque, faire face à l'alternative suivante :

1. Encourager le sens critique de manière à rendre possible une désobéissance consciente et volontaire, avec évidemment les inconvénients que cela représente (revendications sociales, négociations, pouvoir en danger...). Milgram précise à cet égard que la propension à la *désobéissance* est d'autant plus grande que le niveau d'instruction augmente. Un magnifique exemple d'affranchissement, de désobéissance à la pensée du groupe a été porté à l'écran dans le film de Sydney Lumet : *Douze hommes en colère*. Le rôle du déviant qui réussit son tour de force d'inverser la norme par la preuve et le doute est prestigieusement interprété par Henry Fonda.

2. Ou éduquer a minima des individus qui seront formés à bon marché et soumis et obéissants à n'importe quel pouvoir à venir, aussi peu éthique soit-il. Ce second futur était pressenti par le visionnaire George Orwell dans son *1984*. Il nous annonçait les risques de la désobéissance dans une société obligatoirement soumise, consentante et vouant un culte, adorant un nouveau dieu : le système (Big Brother).

La première alternative, à l'intention éminemment démocratique, invite à faire confiance en les capacités des individus pour tendre à une autonomie prometteuse de sagesse. Un individu libéré, capable de décider en son âme et conscience et capable d'action juste. Ce serait mettre le *surhomme* de Nietzsche à la portée de chaque individu. Une éducation promouvant l'esprit critique à destination du peuple dont parle Milgram, n'est pas concevable sans une permanente négociation éthique et politique, et donc très inconfortable pour le pouvoir en place. D'autant qu'une société de surhommes sans homme à gouverner s'interdit d'elle-même puisqu'elle n'aurait, de fait, plus aucun mètre étalon pour se penser au dessus de celui-ci. Hitler, lui a voulu être pensé comme un *maître* étalon et il le fut hélas par trop ! Sa parole faisait loi pour Eichmann et tant d'autres. Alors, pour une société de surhommes, la seule condition d'existence risque d'être l'aliénation d'une société voisine, moins ambitieuse, moins guerrière, bref, plus vulnérable. Ce sont là les premiers ancrages du nazisme et de

la tyrannie. Ce qui a caractérisé l'idéologie nazie n'est pas une volonté de développer l'esprit critique du peuple, mais seulement de développer la capacité des individus (du moins certains d'entre eux) à se penser supérieurs. Il suffisait de trouver et surtout d'appliquer des critères superficiels et subjectifs pour transformer l'altérité cible en inquiétante étrangeté, en danger, en menace pour le devenir humain. L'idéologie nazie a galvaudé le *surhomme* nietzschéen pour n'en garder que l'idéologie utopique de la *race supérieure*.

Or, dans la deuxième alternative plus pessimiste que propose Milgram, on trouvera aussi les germes mûrs pour enraciner la tyrannie : des individus éduqués à minima pour obéir et se soumettre facilement à toute autorité. Mais la perte des valeurs identitaires par l'asservissement nourrit le ressentiment de ne pas savoir exister par soi-même et la seule possibilité restante à ces individus sera de trouver dans le groupe la force fédérée d'expression de la violence libératrice de leur condition. Les individus peuvent sentir dans le groupe l'énergie à rejoindre pour que cette synergie provoque, ce que seuls ils ne pourraient pas accomplir. Se débarrasser de ses fers ensemble est plus sécurisant que de le tenter seul. Envisager le monde avec des *alter ego* permet de conserver au monde un visage médiateur. Ce visage médiateur, jadis celui du père, s'incarne dans le groupe sans que celui-ci puisse promettre ce qu'un père peut promettre. Le groupe à ce niveau peut lever les inhibitions, et la haine partagée trouve ainsi une forme de légitimité. La polarisation, prenant le pas sur l'esprit critique des individus, va privilégier la forme d'expression au détriment du fond. On retrouve là le même dispositif que dans *la jeune femme et le fou*, quand les participants préfèrent donner du sens à leur action en rendant la liste qu'on leur demande plutôt que de donner du sens à la liste elle-même. Le groupe se fédère autour de la forme de l'exercice plutôt que sur le fond.

Dans ces groupes nous voyons se développer une forme de cohésion autour du vide, comme si cette cohésion était à la fois rassurante et donnait aux individus un moyen de palier cette angoisse d'un problème qui manque de substance. Cette substance manquante sera transformée à travers cette cohésion en fonction de la plus grande reconnaissance que le groupe peut acquérir. Dans un exercice anodin comme *la jeune femme et le fou*, la reconnaissance attendue par le groupe se limitera à la réussite de l'exercice d'où la production superficielle mais consensuelle de la liste demandée. Le consensus et la production de l'élaboration de la liste étant ce que l'expérimentateur avait demandé au groupe. Préférant la soumission consentie plutôt que de désobéir et élaborer un résultat plus rationnel mais qui demanderait de solliciter des instances plus réfléchies, le groupe fait le choix de la facilité. Cette facilité ne produit que du vide en termes d'intelligence collective malgré le sentiment de réussite du groupe. La liste est là, elle est donnée comme étant consensuelle donc répondant à la prescription mais la liste n'a aucun sens. Elle n'est que l'impôt payé à l'autorité parce qu'il faut le payer sans que le groupe ait besoin de savoir pourquoi et comment il faut le payer.

Je voudrais tenter un parallèle qui porte la problématique dans un paroxysme et où la non-pensée d'un groupe peut l'amener à une violence rare. Des exactions se produisent dans notre société à travers des sous-groupes culturels, plus particulièrement dans le milieu... du football (précisément dans les groupes de supporters qui développent une haine des équipes adverses¹!).

¹. Mention spéciale aux *Boulogne boys*, association de supporters du club de football Paris-Saint-Germain. Cette association a été dissoute par La ministre Michèle Alliot-Marie après l'affichage

Certains matches de football sont caractérisés par le déploiement de cordons de centaines de policiers dans la crainte de débordements violents desdits supporters. Chez les hooligans, le sens de cette haine n'aura de rationalité que dans sa forme d'expression et dans ses conséquences. Le sens même de cette violence étant totalement occulté. Les groupes sont organisés le plus souvent avec une autorité interne, il existe des chefs de supporters équivalents à des chefs de gangs mais ils ne sont là que pour nourrir l'enthousiasme du groupe autour de la haine de l'adversaire. A ce niveau il ne reste plus d'idée, il n'y a qu'un groupe qui se suffit pour générer de la haine et être mû par elle. Le sens de cette haine étant subordonné à la haine en soi.

Si un lien peut être fait entre l'expérience *la jeune femme et le fou* et la dynamique de groupe des supporters hooligans, il est dans le vide de sens du résultat que produit un groupe qui se soumet librement à une ambiance. Ce dont sont capables ces groupes en termes de production collective n'est pas rationnel et ce qui est le plus affligeant, c'est que les membres de ces groupes se satisfont de ce vide au profit de la reconnaissance qu'ils en tirent de la part du groupe lui-même.

Outre une autorité déterminée, le groupe pourrait donc, par lui-même, générer une forme d'autorité qui assure à l'individu une reconnaissance en termes d'appartenance et qui lui suffise pour vouloir y appartenir. La production de ce groupe, fut-elle irrationnelle, peut donner du sens par elle-même uniquement dans sa forme d'expression si elle correspond à l'injonction de départ. Le sens de cette production n'étant nécessaire ni au groupe en tant que groupe, ni aux membres de ces groupes pris individuellement. La soumission librement consentie exonère les individus, et le groupe constitué par ces individus, d'élaborer une pensée qui puisse donner un sens à leur action. L'action par elle-même suffit à donner du sens dès le moment qu'elle est conforme à ce qui est prescrit par l'autorité et consensualisée par le groupe.

Cette synergie lève les inhibitions morales et libèrent les individus qui diluent leur responsabilité dans le groupe. Pris individuellement *a posteriori* ces individus tiennent un discours très différent de celui qu'ils sont capables de tenir en tant que membre du groupe à l'intérieur de celui-ci. Par exemple les participants dans *la jeune femme et le fou* se désolidarisent très vite de la liste élaborée en consensus devant une demande de précision de la part de l'expérimentateur et les hooligans reprennent très vite une attitude citoyenne devant un juge...

En ce qui concerne la haine nourrie par le groupe de hooligans, il lui reste à trouver un objet, une cible pour pouvoir s'exprimer. Curieusement, ou plutôt devrais-je dire *fatalement*, de vieux rituels fascistes réapparaissent : saluts nazis et chants provocateurs, marketing d'incitations à la haine (écharpes et vêtements affichant des slogans haineux à l'encontre des supporters de l'équipe adverse, injures racistes...) On a vu ainsi des groupes de supporters d'équipes de football s'autoproclamer supérieurs à d'autres groupes, les provoquer et se jeter sur eux. Au stade du Heysel par exemple en 1985, « cette horreur à l'état nu, cette explosion de sauvagerie que la télévision n'a fait que rendre plus atroce et plus

d'une banderole injurieuse dans les tribunes du stade lors d'un match télévisé. Il est bon de signaler aussi qu'un autre club de supporters alsaciens a été dissout au même moment pour des gestes et propos à connotation nazie.

dérisoire encore.¹ » A ce niveau, ceux qui se considèrent comme des surhommes ne sont que des hooligans à la recherche d'une nouvelle identité d'un *homme nouveau*, mû par un sentiment d'injustice sociale.

Patrick Tort propose ainsi un lien avec les conditions d'emprise du néonazisme² : « 1 – Un renforcement conjoncturel de la souffrance sociale, de la frustration économique et symbolique ; 2 – Une blessure narcissique du corps social exigeant réparation, restauration de la dignité perdue dans un enlèvement subi, et rétablissement dans une identité déchue ; 3 – Un ressenti en quête d'objet ; 4 – un objet assignable au ressentiment.³ »

Ce qui peut ne pas paraître clairement exprimé chez Milgram, c'est que la soumission à l'autorité n'est pas pathologique, c'est au contraire un comportement qui pourrait s'entendre comme *naturel*. Je préférerai ici revenir sur l'acception aristotélicienne pour préciser que l'homme est capable d'un meilleur possible grâce à sa capacité de faire des choix pour s'affranchir de la nature. Le choix qu'il fait de se conformer à l'autorité par cette soumission consentie n'est donc pas le propre de sa nature humaine. Le fait d'obéir est moins compliqué que de désobéir.

« C'est le peuple qui s'asservit et qui se coupe la gorge ; qui, pouvant choisir d'être soumis ou d'être libre repousse la liberté et prend le joug ; qui consent à son mal, ou plutôt le recherche.⁴ » La dissidence et encore mieux, la sédition, ne s'expriment qu'au prix d'un lourd effort sur soi. Mais c'est bien cet effort qui signe notre nature car seul l'homme en est capable. Si la nature ne peut s'affranchir d'elle-même car la nature ne délibère pas, l'homme lui, le peut de par sa capacité à élaborer une *eubolia* (rectitude dans l'art de délibérer et de faire des justes choix).

Les études de Milgram montrent que l'influence du groupe dans la prise de décision individuelle est déterminante, et aident à comprendre comment des idées irrationnelles parviennent à s'imposer aux membres d'un groupe, d'une organisation, d'une société. « Ces travaux mettent en évidence la sensibilité des jugements et des actions individuels à la pression collective, que ce soit sous la forme d'une majorité locale, ou celle d'une figure d'autorité désignée par l'ensemble de la société.⁵ »

Le concept platonicien d'*anankè* repris par Hiérocles résume d'une part cette nécessité qui pousse l'individu à cette soumission librement consentie et d'autre part complète l'expérience de Milgram et les exemples cités dans l'idée que s'en tenir à cette nécessité ne nous fait pas accomplir notre travail d'humanité : il convient donc de résister à cette nécessité pour tenter de s'en affranchir. Le fait de s'aliéner à cette loi de relâchement nous retient dans une sphère où s'exprime seulement une partie de notre humanité. Notre résistance consiste à nous éloigner de notre animalité et tendre non pas vers une forme de

¹. Patrick Mignon dans un article de la revue *Esprit* de 1985, cité in Camille Dal et Ronan David, *Footballsociologie de la haine*, Paris, l'Harmattan, 2006, p.45.

². Patrick Tort parle de fascisme alors qu'il serait plus adéquat de parler de nazisme ou de néonazisme quand des groupes prônent *l'homme nouveau*. Le fascisme, lui, faisant davantage référence à la politique de la Rome antique.

³. Patrick Tort in Camille Dal et Ronan David, *op. cit.*, p. 46.

⁴. Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Editions Mille et une nuits, 1995, p.12.

⁵. Bénédicte Vidaillet, Véronique d'Estaintot, Philippe Abécassis, *La décision, une approche pluridisciplinaire du choix*, Issy les Moulineaux, De Boeck, 2005, p. 216.

supériorité mais vers une place dans la nature qui nous offrirait une plus complète dignité. Cette dignité s'acquiert au prix d'un effort d'arrachement, mais le confort que nous procure la dilution de nos responsabilités dans les décisions de groupe ne nous entrave-t-il pas ? Le risque de s'exposer contre la pensée en marche ne nous freine-t-il pas ?

Le consensus : machine à fabriquer le sacré

Le consensus a été utilisé plus qu'à son tour. Nous l'avons vu mijoter à toutes les sauces. Il a trouvé une place de choix dans l'organisation quand il s'est agi de construire de nouvelles normes. Il a profité du vide, du fait que rien n'existait avant lui, pour fonder de nouveaux sens communs, pour permettre à divers types de systèmes de progresser. Il s'est instauré rapidement à l'hôpital en tant que rituel décisionnel tant sur le champ administratif organisationnel que sur le champ clinique.

Alors que la recherche de consensus répond à une lacune, elle peut facilement se ritualiser à l'intérieur du groupe. Elle peut se ritualiser afin qu'un groupe puisse se fédérer autour d'une méthode traditionnelle de résolution de problème. La recherche de consensus se présente en termes de rite fondateur et plus précisément en termes de machine à fabriquer du sacré. L'homme a une tendance permanente à fabriquer du sacré grâce à un processus d'idéologisation qui s'incorpore des mythes et qui appelle à un culte. Sans que ce sacré soit assimilable à du religieux, le groupe a besoin de sacraliser la méthode pour que le consensus (en termes de résultat) fasse œuvre de vérité. La recherche de consensus (comme processus) et donc le consensus (comme résultat) qui en découle, répondent pleinement à la demande de sacré. Tant que la sacralité n'aura pas de rite fédérateur elle sera l'objet de luttes intestines. A ce titre, Konrad Lorenz définit la triple fonction du rite : « supprimer les luttes à l'intérieur du groupe, consolider l'unité du groupe et opposer le groupe en tant qu'entité indépendante à d'autres groupes semblables.¹ ».

La recherche de consensus peut s'imposer en termes de rite culturel du moment que rien n'est déjà prévu pour régler un problème social. Le besoin de rituel émerge quand il est nécessaire de rendre pensable, ou acceptable, quelque chose qui ne l'est pas encore, et c'est surtout dans cette acception qu'il convient d'envisager le sens du processus de recherche de consensus. Le but est de produire de la vérité quand il n'y a que du doute, de la forme quand il n'y a que du vide, du sens commun quand il n'y a que des opinions. Claude Lévi-Strauss a appelé ce phénomène *efficacité symbolique*², il en parle à propos du rite chamanique *Cuna* au Panama où il relate le traitement d'un chaman sur une femme en prise avec un accouchement dystocique. Son incantation consiste d'une part à intercéder avec le démon qui freine l'accouchement, et d'autre part, à retracer le parcours de l'enfant pour qu'il retrouve le chemin de la naissance.

René Devisch parle de « tisser la fonction vitale sur la fonction symbolique ». La fonction chamanique tend à refaire le lien entre nature et culture et la symbolique employée sur le corps de la femme dans son contexte culturel de croyances assurerait un effet thérapeutique. Lévi-Strauss tire de ces expériences des thèses d'efficacité symbolique minimale et maximale (la maximale étant plus controversée)³. Julien Bonhomme, dans *le miroir et le crâne* y fait référence :

¹. Konrad Lorenz, *L'agression*, Paris, Flammarion, « champs », 2000, p. 81-82.

². Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale – X : l'efficacité symbolique, magie et religion*, Paris, Plon, 1973, p. 205-226.

³. Julien Bonhomme, *le miroir et le crâne, parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, Paris, Editions CNRS, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2006, p. 103-104. J. Bonhomme fait la critique suivante : « L'hypothèse maximale voudrait que cette intégration culturelle

« Cependant, le noyau central de tous les traitements majeurs des *nganga* repose sur une manipulation symbolique visant l'agent sorcellaire responsable du mal : coupure de la corde, déclenchement du fusil nocturne ou enterrement du mauvais esprit. Leur efficacité serait donc symbolique plutôt que directement physiologique : ce type de traitement permet de rendre pensable l'expérience affective informe des malades en l'intégrant dans un schéma culturel cohérent, schéma mis en actes par des manipulations verbales et / ou matérielles¹. »

L'efficacité symbolique se rapproche ici beaucoup de l'effet *placebo* et nous connaissons l'ambiguïté de cet effet : on a souvent cru que l'effet placebo était dû au facteur de suggestion individuelle et que celui qui ne voulait pas y croire ne ressentirait aucun effet du médicament-placebo. C'est faux ! Nous savons que si l'on dit aux gens que c'est un placebo, l'effet thérapeutique persiste et de façon plus puissante encore, quand les sujets sont des experts dans la pratiques du placebo. Dans les différentes couches socioprofessionnelles, les plus placebo-répondants sont les médecins et les infirmières car ils sont le plus immergés dans la croyance en l'efficacité du médicament. Ce phénomène de l'efficacité symbolique est indépendant de toutes critiques logiques que l'on peut faire. Les enfants répondent moins bien à ce phénomène bien que très suggestibles, cela semble dû à une immersion moins grande dans le système. Cet exemple du placebo pourrait réhabiliter la thèse maximale de l'efficacité symbolique de Lévi-Strauss.

Il est tentant de penser que le consensus dans sa forme rituelle ait un effet curatif, une efficacité symbolique sur le groupe lui-même sur le vide ambiant qui l'angoisse. La symbolique du passage de ce qui interroge le groupe par l'épreuve de la recherche de consensus, permet de recréer du magique : le passage de l'Un au Tout, de l'opinion individuelle au sens commun.

Le lien entre les membres du groupe se tisse grâce à la parole prise comme outil de lien et outil de rite. Cette parole permet au groupe de se réunir, d'échanger, de régler par elle les luttes intestines et par ce biais, permet aussi aux membres du groupe d'en ressortir uni, *groupe* à nouveau. Le rituel du consensus hypothèque de soigner les ruptures et de recréer de l'homogène. La parole mise en relation intersubjective va servir de ciment, de véhicule, au projet consensuel. Contre la mort imminente du groupe par les risques de dissensions et de séditions, le rituel de la recherche de consensus, promet la renaissance du groupe, quitte à ce qu'il y ait des *petites morts* pendant le processus. J'entends par *petites morts* tous les compromis, les soumissions consenties par autorité ou croyances et les abdications, les redditions de certains membres du groupe qui rendent possibles les consensus. L'essentiel étant que la promesse d'un résultat homogène et fédérateur assure le sentiment de cohésion du groupe.

Il me semble évident qu'Habermas compte sur la fonction rituelle du processus de recherche de consensus. Il attend du groupe qu'il se mette dans un état d'esprit favorable à cette recherche de cohésion : « l'intérêt de tout un chacun

débloque un processus proprement physiologique de guérison, par un jeu d'introduction entre structures homologues de niveaux différents (manipulations rituelles, schémas culturels, psychisme inconscient, corps organiques). Il faut pourtant reconnaître que les ressorts réels de cette introduction demeurent parfaitement mystérieux, les concepts d'abréaction et de conversion psychosomatiques mobilisés par Lévi-Strauss étant peu convaincants. Dans sa version maximale, la notion d'efficacité symbolique reste donc largement problématique. »

¹. *Id.*, p. 104.

orienté en fonction de la réalisation de soi doit être ici en accord avec l'intérêt de tous. [...], doit pouvoir ensuite découler des orientations d'actions normatives qui tirent leur rationalité pragmatique d'une *praxis*.¹ » Cette praxis dont parle Habermas quand il aborde son *agir communicationnel*, ne doit pas s'entendre comme *praxis* pure mais bien en même temps comme une *poiésis* capable de produire d'autres positionnements sociaux. Cette éthique de la communication n'est qu'une pierre apportée à l'édifice sémiologique d'un nouveau rituel.

La recherche de consensus peut être envisagée comme *praxis* en termes de rituels, de processus social en soi, quand il s'agit de mettre en place un processus idéal de communication mais ne doit pas se dichotomiser en même temps d'une intention *poiétique* car capable de produire une intégration, une intériorisation de nouvelles normes quand le groupe fait face à un vide sémantique.

Le culte du malade

Par contre si un consensus est déjà en place, les sous-groupes qui tenteront de changer ce consensus et de l'imposer au groupe entier vont se voir opposer de grandes résistances du fait qu'ils touchent à ce qui a été sacralisé. En changeant de vérité, ils changent de culte. A ce niveau, si le sous-groupe tente de recréer du sacré à l'aide du rite fondateur (la recherche de consensus) il risque d'échouer dès le moment où ce qu'ils veulent désacraliser reste sacré pour le reste du groupe.

C'est ce qui se passe à l'hôpital quand les soignants cherchent à renommer celui que l'on appelle encore « malade ».

Après un progrès technique fulgurant, qui s'est *caricaturé* chez les soignants par le passage au matériel à usage unique, l'opportunité leur était donnée de conceptualiser le soin. Construire le sens qu'ils souhaitaient donner au soin. Dans ce processus, le bénéficiaire de ces soins devait changer de dénomination pour que le soin lui-même puisse revêtir un sens nouveau.

Par exemple, il fut décidé dans de nombreux établissements de bannir les mots : « malade », « patients », « clients » et de les remplacer par : « personne », « personne soignée » ou « personne accueillie ». La demande n'est pas tant de changer la dénomination pour elle-même mais bien davantage d'offrir en même temps un nouveau sens au soin et à celui que nous soignons un changement de statut : lui permettre de ne plus être *l'objet* de nos soins mais bien le *sujet* avec qui nous devons co-penser le soin qui lui est nécessaire.

Cette tentative rituelle de correction, toujours en exercice depuis une quinzaine d'années, éprouve beaucoup de difficultés à trouver une assise solide. Les travaux produits par les soignants n'ont été que très peu suivis par le reste de la société institutionnelle, en dehors d'un contexte de recherche qui permet encore de valoriser et d'exporter leur réflexion dans des applications concrètes. On constate que l'on nomme encore régulièrement « malade, patient ou pire...client » celui qui fait toujours *l'objet* de nos soins. La désacralisation du *malade* n'est pas encore définitive elle est au mieux en cours de désacralisation. Ceci tient à ce que seul un sous-groupe souhaite changer de culte. Les soignants travaillent à extraire le *malade* du centre de notre réflexion pour qu'il ne soit plus *l'objet* de nos soins.

¹. Jurgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Flammarion, 1999, p. 44.

Cette désacralisation du *malade* tend à lui rendre sa place de *sujet* afin de penser avec et pour lui le soin dans des institutions justes¹. Il faudrait donc désacraliser l'objet pour sacraliser le sujet. Le problème actuel est que, pour modifier le statut du malade, seul le sous-groupe des soignants est en demande de sacré. Par conséquent le fait qu'ils passent par la « machine à fabriquer du sacré » (la recherche de consensus) ne suffit pas puisque le reste du groupe n'éprouve pas le même besoin. Habermas n'y pourrait rien non plus au vu d'un manque évident d'empathie solidaire. Pour que le processus rituel fonctionne, il faut que tout le groupe participe à sa *praxis*. On ne peut envisager aucune poïétique consensuelle fiable, autrement dit aucune production de sens commun global, sans l'adhésion du groupe entier au rituel lui-même.

La recherche de consensus dans les petits groupes institutionnels comme dans les grands, donne au groupe un moyen de socialiser une décision qui, jusque là, restait individualisée. Ce nouveau rituel permet de fédérer le sens d'une décision pour lui donner l'étoffe communautaire. Il est plus facile d'instaurer un rite que d'en changer. L'émergence d'un rite répond à une lacune. Cela revient à socialiser, *traditionaliser* des pratiques, implanter des habitudes pour donner du sens à un culte. Corriger un rite modifie de fait le sens que l'on donne au culte pratiqué. Nous n'avons pas le même rapport de soin avec un *malade* qu'avec une *personne soignée*. La tentative de correction rituelle se heurte au sens profond du culte.

L'impossibilité de transformer un rite vient du fait qu'en voulant changer de rite on cherche à changer de culte. Il faut donc que tout le groupe ait besoin de sacré pour changer de croyance. Il faut que chacun soit en manque pour qu'il s'investisse dans la recherche de sacré. Une recherche clandestine de sacré ne peut aboutir qu'à condition qu'elle sorte de sa clandestinité, qu'elle se diffuse et génère un nouveau besoin de sacré chez les autres acteurs de la société concernée. Sans besoin de sacré, un groupe restera accroché à ses croyances et les sous-groupes qui tenteront de passer par le rituel communautaire pour changer ce sacré, feront œuvre de profanation sectaire dans le secret espoir de partager et de diffuser leur nouvelle norme. En attendant, le groupe se divise sur les valeurs et le vivre ensemble est plus douloureux.

La discrète trahison des participants passifs

Revenons à notre exercice *la jeune femme et le fou*. Dans les constantes majeures nous avons identifié des participants *passifs* qui se caractérisent par leur discrétion et leur capacité à se faire oublier. Ces passifs paraissent peu nombreux, dans chaque expérience, qui incluaient de 12 à 20 étudiants, nous en trouvions de 1 à 2 (maximum)². Ils développent aussi une capacité à réagir avec efficacité, c'est-à-dire à intervenir juste quand cela leur est nécessaire pour conserver sans risque leur position de participant passif. Ce comportement n'est généralement pas facilement détecté par le groupe mais quand il l'est, ce comportement est jugé nocif au vu de sa réactivité pour son propre compte. Le participant passif *roule*

¹. L'expression est volontairement construite avec l'esprit qu'à voulu donner Paul Ricoeur à sa philosophie.

². Je préfère énoncer la proportion par groupe d'expérience car ramenée à un pourcentage, cette proportion me paraît horrifiante (5 à 10%...)

pour lui et pour lui seul, le groupe ne lui sert que de substrat pour assurer son confort. Il ne lui donne sa voix que quand le groupe menace de l'abandonner et il donne sa voix au leader le plus prometteur. C'est une sorte d'anarchiste malhonnête et fainéant qui ne s'intéresse qu'à son plaisir immédiat, il n'a pas de projet au-delà de son confort. Il n'assume en rien son fonctionnement puisqu'il intervient dans le groupe à chaque fois qu'on le lui demande. Le présent confortable hétéronome lui confère un plaisir (ou une non douleur ?) immédiat qu'il confond avec le bonheur. Il ne s'inscrit dans aucun projet d'existence, sinon celui de ne pas sortir d'un présent qui lui permet de ne pas s'épuiser à construire des projets.

Cette organisation sociale spontanée entre leader et participants passifs mais aussi entre participants eux-mêmes (actifs et passifs) révèle une dynamique intrinsèque particulière : il existe, en dehors de l'autorité officielle des relations, une forme de hiérarchie, ou plutôt de contrat tacite qui s'installe entre les participants eux-mêmes. Cette organisation s'équilibre plus en termes de *vouloir* exister dans le groupe que de *devoir* exister. Ainsi les leaders (ou déviants), sont respectés en tant que tels par les divers participants qui sont assurés d'avoir un garant de l'organisation – les participants passifs, eux, respectent la position des participants actifs et celle du leader qui nourrissent le débat – enfin les passifs ne sont guère inquiétés puisque le reste du groupe est occupé à sa tâche. D'une part, cet arrangement intrinsèque signe une gradation quantitative du niveau d'intention de participation et d'implication. D'autre part, elle signe aussi une gradation qualitative d'investissement dans le travail du groupe. Le danger serait d'interpréter le rôle de certains comme moins important que celui des autres. Or nous nous apercevons que selon la qualité de chaque rôle (leader – participant actif – participant passif – déviant – bouc émissaire – personne centrale...) le niveau d'implication peut varier à l'intérieur même de chaque rôle. Par exemple, des leaders organisationnels peuvent être plus ou moins impliqués dans leur tâche, et nous pouvons trouver ainsi des groupes organisés, avec chaque acteur spontanément positionné dans un rôle mais avec un niveau global d'implication très bas. Les résultats de ces groupes sont calamiteux de mollesse ! D'autres, par contre, tous très impliqués dans leur rôle, seront capables d'un résultat plus empreint de sincérité et d'authenticité (ce qui ne présume toujours pas de l'éthicité de leur réflexion mais simplement de leur niveau d'implication). Des variations quantitative sont notables à l'intérieur de chaque catégorie et influent bien entendu sur la qualité du débat. Notons toutefois la singularité de la catégorie des participants passifs : contrairement aux autres acteurs, plus ils habiteront quantitativement leur position et moins ils existeront dans le groupe. Ils font le choix de s'exclure pour leur propre confort. Quand, après l'expérience, les participants passifs parlent de *distanciation* qui leur confère une position qui relève plus du spectateur que de l'acteur, il est clair que cette distance au groupe est assez paradoxale puisqu'elle les éloigne du groupe en même temps qu'elle leur assure une appartenance. Cette réactivité efficiente est une forme de soumission consentie mais à la fois maîtrisée.

En effet nous nous apercevons que ces passifs sont capables de dire exactement, à celui ou ceux qui les interpellent, ce qu'ils ont envie d'entendre. Voilà bien une attitude qui tient aussi bien de la soumission que de la maîtrise car on sent bien que leurs interventions ne sont que des os à ronger pour pouvoir regagner leur espace de tranquillité dans le groupe. Ils suivent et nourrissent la

majorité et en retour cette majorité les protège et les reconnaît comme nécessaires au groupe. Ces alliances ne sont pas que stratégiques, elles répondent à une conscience collective inscrite dans les rites des peuples les plus anciens.

Ces alliances se contractualisent tacitement dans une forme de don et de contre-don qui pourrait correspondre à ce que Mauss décrit sur les peuples animistes : « On comprend clairement et logiquement, dans ce système d'idées, qu'il faille rendre à autrui ce qui est en réalité parcelle de sa nature et substance ; car, accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son essence spirituelle, de son âme ; la conservation de cette chose serait dangereuse et mortelle et cela non pas simplement parce qu'elle serait illicite, mais aussi parce que cette chose qui vient de la personne, non seulement moralement, mais physiquement et spirituellement, cette essence, cette nourriture, ces biens, ces rites ou ces communions, donnent prise magique et religieuse sur vous.¹ » Cet échange de principes entre individus mais aussi entre le social et l'individuel rend très naturel ce comportement paradoxal de soumission consentie réciproque qui permet à certains acteurs de n'être que des spectateurs en retour de quoi ces derniers sont quand même reconnus comme membres du groupe. De son côté, la majorité les accepte en tant que passifs parce que garants aussi de son existence tant que ces passifs la nourrissent.

Nous avons vu précédemment que du leader pouvait se dégager une force charismatique. Cette dernière pourrait tout à fait nourrir ce schéma quand un groupe a besoin de magie et de sacré. Le leader charismatique de Weber va pouvoir alors faire son office de *dealer* en cristallisant la réponse attendue dans le besoin collectif. La drogue serait alors cette magie, cette religion qui assure à l'individu la confusion, l'illusion du plaisir et de la dépendance. Confondre la soumission consentie et la liberté procède d'un relâchement tel, qu'il serait, vu de cette façon, pathologique. Ces participants auraient opéré une déviance qui consiste, à rebours de l'émancipation, à faire de la soumission une assurance de tranquillité. Le culte de *l'anankè* par des rites qui reviennent à justifier sa suffisance.

Ce que nous pouvons redouter, c'est cette position attentiste et spectatrice qui par essence ne rend pas l'individu acteur et penseur de la décision collective. Qui sont ces participants passifs qui ne pensent pas et qui aident à construire les majorités ?

Leur voix comptera la plupart du temps pour déterminer une majorité. Ces soumis auront besoin de la protection de ce leader et de sa majorité pour qu'ils puissent rester dans leur confort d'absence et de non pensée. Le silence des uns nourrit le bruit des autres et inversement. Il se passe une réciprocité contractuelle utile à tous. Pour cela, nous dit Hannah Arendt, « il suffit de ne jamais entamer le dialogue silencieux et solitaire que nous nommons pensée, de ne jamais rentrer chez soi et de ne jamais commencer l'examen.² » L'auteur explique aussi que ces personnes qui mettent ces stratégies de communication en

¹. Marcel Mauss, *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives*, édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, « les classiques des sciences sociales », 2002, p. 17.

². Hannah Arendt, *Considérations morales*, Paris, Rivages poche « Petite bibliothèque », 1996, p. 70.

place sont loin de toute méchanceté ou de bonté, ni d'intelligence ou de stupidité, et par conséquent qu'ils n'éprouvent aucune difficulté à se contredire.

Mais le pire est à venir car n'étant pas capable d'un retour sur soi pour un examen intérieur, ce participant peut produire un mal infini car « il ne pourra non plus s'inquiéter de commettre quelque crime, puisqu'il peut être sûr, qu'aussitôt il l'oubliera.¹ » On pourra me reprocher de caricaturer l'espace de communication et de lui donner un destin tragique mais nous savons tous, hélas, que les exemples cités ne sont pas des suppositions ni des prophétisations alarmistes.

Habermas aurait-il vu dans la conférence de Wannsee une *empathie solidaire*, tellement l'espace de communication était idéal pour trouver un consensus ? Il faut dire que tout le dispositif de la solution finale était déjà en place (camp de la mort, fours crématoires pour effacer les crimes...) ce groupe de décision qui était constitué de 15 hauts dignitaires du III^e Reich et présidé par Reinhard Heidrich et ne mit que deux heures à statuer. Eichmann fut nommé à cette occasion responsable des transports vers les camps de la mort. La soumission librement consentie était évidemment le nerf de cette conférence. Le doute n'a pas eu droit de cité. Nous pouvons avancer que ces participants, de par la caste dans laquelle ils furent choisis ont tenus le rôle de participants actifs de façon à drainer dans le même courant toute l'armée derrière eux.

Le plus effrayant dans le constat de ces dynamiques de groupe, c'est de voir quelquefois la discrétion avec laquelle certains de ces protagonistes traversent l'exercice sans émettre une quelconque opinion. Ils s'appliquent toujours à faire alliance avec un leader ou quelquefois avec un déviant au potentiel de leader. Cette position n'est pas sans risque ; ce risque de suivre un « déviant-perdant » conduit parfois à se faire remarquer comme opposant à l'idée pilote en cours et de ce fait, devenir bouc émissaire au même titre que le déviant lui-même.

Ces participants passifs² sont certainement moins soumis que ce qu'il paraît. La position du P. passif procède d'une forme de fonctionnement *freelance* qui consiste à appartenir à un groupe pour bénéficier de ses avantages tant qu'il peut lui en procurer mais de s'en dégager si son confort était mis en danger. Il travaille pour lui, plus que pour le sentiment d'appartenir au groupe. Ce *passif* fonctionne comme un parasite mais semble beaucoup plus autonome que le participant actif. Le P. actif confond sa liberté avec la marge d'autonomie qui lui est conférée alors que le P. passif, lui est conscient et décide sa position parasite. Il reste distant de la problématique qui ne le concerne qu'à minima et n'intervient que quand il sent que c'est nécessaire pour sa propre sécurité et son confort. La crainte de s'exposer lui intime l'ordre intérieur de se taire autant que faire se peut, car sa sécurité en dépend. Il se ralliera au pouvoir le plus fort et n'hésitera pas à se détourner d'une idée déviante vouée à l'échec, fut-elle la sienne ou celle d'un déviant qui loupa la marche du leadership. La fidélité et les scrupules ne sont pas son fort, c'est la pensée minimale qui le meut. Une moindre pensée très utile à son espace vital. Sa seule ambition ostensible serait de pouvoir faire perdurer les conditions de son confort que lui procure le groupe. Plus que de ne pas penser, il va s'appliquer à penser juste ce qui lui est nécessaire. Les conditions de sa tranquillité deviennent son culte, autant dire qu'il fait peu cas de la morale du

¹. *Idem.*

². Dans l'intention d'alléger la lecture, les expressions « participant passif » et « participant actif », très récurrentes dans ce passage, seront écrites « P. passif » et « P. actif ».

groupe, il le nourrit suffisamment pour que celui-ci lui assure à son tour un environnement protecteur. S'il appartient au groupe et que celui-ci le reconnaisse comme l'un de ses membres, il est aussi en quelque sorte extérieur au groupe au vu de son sentiment exprimé de spectateur. Il contemple le groupe de l'intérieur en feignant d'être un participant actif. Il reste attentif à ce qui se passe sans pour autant s'impliquer dans le fond du problème comme le ferait un P. actif.

Je crains que cette forme de participation dans le groupe demande plus de conscience que celle dont usent les participants actifs. Si les P. actifs semblent de bonne foi dans la dynamique du groupe, ce n'est pas forcément le cas chez les P. passifs. Les P. passifs, s'ils se soumettent à l'autorité, ils s'y soumettent avec plus de conscience car en plus de feindre leur participation active ils doivent par-dessus tout préserver leur tranquillité. Les P. actifs, eux, œuvrent de bonne foi dans la pensée collective et consensuelle, ils s'approprient les idées motrices comme leurs propres idées et de ce fait sont plus impliqués.

La bonne foi des P. actifs les expose un peu plus dans la responsabilité des décisions prises car ils l'assumeront davantage que les P. passifs, qui eux, se désengageront plus facilement. Néanmoins dans les deux sous-groupes la soumission librement consentie les amène à générer des décisions qui seront unanimes ou acceptées comme telles si elles sont votées à la majorité.

Consensus et majorité

Le consensus exprimé comme résultat d'une délibération mérite à chaque fois des précisions : a-t-il été unanime ? A-t-on procédé à un vote ? A-t-il donné lieu à des négociations, à des compromis ? Car pris en tant que tel, il pourrait très vite faire office de vérité. Or, on se rend très vite compte que le consensus n'est pas nécessairement l'avis de tous, encore moins la voix d'une conscience collective. Voilà le reproche principal fait, non pas au consensus, mais à ceux qui voudraient que le consensus auquel ils ont participé soit compris dans ce sens. D'ailleurs, il n'est pas certain que tous les participants au dit consensus veuillent revendiquer la paternité de cette nouvelle conscience publique...

Les groupes de décision qui pratiquent les méthodes de recherche de consensus ont quelquefois recours au vote à la majorité. En tout cas, certains de ces groupes cherchent à exprimer la voix de la majorité. C'est le cas du Comité Consultatif National d'Éthique comme nous le dit Nicolas Aumonier : « En prenant position dans le débat, le CCNE choisit de représenter la tendance majoritaire. Cependant la généralité de son objet, l'éthique, a pour conséquence de faire de la ligne majoritaire, la seule ligne éthique.¹ » Le point d'achoppement entre consensus et majorité se fait d'emblée sur un questionnement éthique qui nous conduit sur les concepts d'universalité et de *plus grand bien pour le plus grand nombre*². Entre universalité et majorité (entendue comme plus grand nombre) on ne peut que constater le fossé entre le tout et le presque tout !

Le problème se corse quand l'écart entre la majorité et la minorité est infime comme dans la plupart des cas de nos élections présidentielles. Dans ce cas, la minorité ne représente qu'un peu moins de la moitié de la population électorale. Nous savons par expérience que ce qu'une majorité a fait, une autre peut le défaire et donc que les décisions d'une majorité sont plus proches de l'arbitraire que de l'universel (objectif général de l'éthique).

Or le CCNE, dans le texte rédigé par Lucien Sève définit l'éthique sur le modèle de ce qui est « acceptable pour le plus grand nombre³ » et cette acception coïncide assez bien avec ce que produit une majorité. Le risque me semble évident, dans le sens où la majorité, par le pouvoir qu'elle détient, peut imposer à la minorité des règles qui peuvent lui être délétères. Le risque est bien sûr qu'une majorité trébuche dans une forme de légalisme moral au détriment d'une minorité. Entre universel et plus grand nombre se creuse le même fossé qu'entre idéal et réalité, mais accepter le plus grand bien immédiat pour le plus grand nombre en politique c'est faire aussi le choix d'accepter un mal pour le plus petit nombre. A ce stade, il suffit de ne pas se tromper de camp... Nicolas Aumonier nous rappelle très justement qu'« en pratique, majoritaire ne veut pas dire immédiatement éthique.⁴ » Le CCNE a fait le choix, pour ses avis (rares) qui ne furent pas unanimes, de passer au vote et de retenir l'avis de la majorité. La majorité exprimée se présente ainsi, du fait de la soumission consentie par la minorité,

¹. Nicolas Aumonier, « L'éthique consensuelle au CCNE et ses limites » in Alain Létourneau et Bruno Leclerc, *Validités et limites du consensus en éthique*, Paris, L'Harmattan, 2007, p.87.

². Selon la formule de J. Bentham que nous allons développer.

³. CCNE, *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine*, Paris, La Documentation Française, 1988, p. 12-13.

⁴. Nicolas Aumonier, *op.cit.*, p. 88.

comme la volonté générale admise. Quelques courageux s'insurgent dans certaines situations, d'où la réaction de Mme Labrusse-Riou quand Jean Bernard refusait d'afficher les opinions minoritaires (chose que font les juges américains). Le fait de ne pas afficher les opinions minoritaires, exprime la volonté même de ne pas exhiber au grand public la dissension au sein du comité. Comme si le comité était à chaque fois unanime. Il s'agit clairement de prétendre faussement à la volonté générale par la seule voie de la majorité. Les quelques membres rebelles à ce fonctionnement sont encore minoritaires.

Partant de là il ne reste plus qu'à faire le pas suivant qui consiste à reconstruire l'unanimité bancaire en présentant le résultat comme pouvant rassembler toutes les consciences. Si l'intention de produire une réflexion éthique n'est pas en cause, le résultat en termes d'unanimité et de consensus, lui me semble suspect. Les dissensions exprimées par la minorité disparaissent dans l'expression du consensus. Ce qui n'était pas vrai pour tous lors de la délibération devient vrai pour tous dans le résultat. Le fait de ne pas présenter le résultat tel qu'il est produit, à savoir par le vote, provoque la disparition et la dilution de la dissidence minoritaire dans le consensus.

Ce qui me paraît d'autant plus curieux, c'est qu'une minorité dans un groupe de réflexion éthique puisse accepter de se dissoudre de la sorte. Comment ne pas parler de violence exercée à l'encontre de la minorité quand la majorité fait de sa loi une morale. Nicolas Aumonier rappelle que seul l'avis n°8 du CCNE a fait l'objet de divergences *publiquement* exprimées. Dans les autres cas de dissidences non rendues publiques (et donc supposées¹), cette énergie dissensuelle s'est perdue, évaporée, dans la candeur de l'unanimité. Alexis de Tocqueville imaginait au début de son voyage en Amérique après ses premiers contacts « une société où tous, regardant la loi comme leur ouvrage, l'aimerait et s'y soumettraient sans peine.² » Le consensus, pour Tocqueville, devrait se faire naturellement par l'évidence que produit la démocratie : l'homme doit comprendre que l'intérêt particulier se fond dans l'intérêt général. Au début de son analyse, la démocratie n'est guère éloignée de l'idéal politique mais il remarqua plus tard que le chancre de cette démocratie résidait dans les rapports entre la majorité et la minorité. Une condition de l'idéal démocratique de l'Amérique fut « l'égalité dans les fortunes et les intelligences³ » précise-t-il, le problème est que pour notre société actuelle nous nous sommes considérablement éloignés de cet idéal.

Cela ne gêne pas tout le monde, bien au contraire ! Il faut accorder à Habermas une part de raison dans le sens où effectivement, le processus doit pouvoir fonctionner à plein quand le groupe entier a besoin de construire du sacré, il parle d'empathie solidaire comme condition favorisant l'acquisition du consensus. Néanmoins il a conscience de certaines difficultés si on laissait ce processus au *pecus vulgum*... Habermas le réserve à une forme d'élite, un concept idéal réservé à une société idéale quand il énonce prudemment : « Il tombe sous le

¹. Les « suppositions » reposant sur des rapports qui nous autorisent à penser le dissensus pendant la délibération ; voir rapport suivant l'avis n°1 (Xe anniversaire p. 13-14) « les uns estiment que...l'opinion majoritaire semble-t-il, considère que... » cité in Nicolas Aumonier, *Id.*, p. 89.

². Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I*, Paris, Gallimard, « folio-histoire », 2007, p. 45.

³. *Id.*, p. 86.

sens que de telles structures de surmoi postconventionnelles ne peuvent naître que dans certains milieux.¹ »

Or dans ce sens il ne s'agit pas de négocier à partir de divergences mais de construire ensemble quelque chose qui n'existe pas. C'est plus simple. Engelhardt reprend cette idée et la critique de façon très équivoque : il dit que le consensus est la seule voie acceptable pour prendre des décisions dans les groupes, même si il peut masquer une prise de contrôle et même représenter un nouvel opium² : il explique que pour guider l'élaboration des lois et des réglementations dans les milieux de santé par exemple, il est préférable de ne pas faire appel à des personnes qui ont des idées fondamentalement opposées sur le plan moral sinon les débats n'auront pas de fin et le consensus sera impossible à obtenir. « Il préconise même de nommer à la présidence de ces comités d'éthique clinique, des personnes qui seront mues par ces mêmes visions et idéologies afin de diriger et d'accompagner la réussite du consensus. Contrôler les personnes et le discours semble donc requis pour obtenir ce qu'on recherche.³ »

L'important est de s'organiser pour qu'à la fin ressorte clairement ce qui a été introduit au début. Ce qui est difficile, notera Engelhardt finalement, c'est de faire face de façon « robuste » au pluralisme moral de la société. La constitution de ces comités comme il le préconise est quasi impossible au vu des gains potentiels de gloire et de pouvoir des individus qui les constituent en particulier pour les personnes spécialisées en éthique. Il veut parler de ces « éthiciens » qui ont fleuri en Amérique du nord et qui risquent de monopoliser l'expertise morale « *It's an open door to built partisans able to give a common vision of particular moral schools and deny the diversity of moral understandings.*⁴ » Dans l'ambiguïté qui le caractérise, il dénonce la violence du consensus en même temps qu'il donne sa recette.

C'est quand un processus de pensée permet à l'homme de ne plus réfléchir qu'il devient un danger. Les principes ainsi établis par nos savants ont contribué, tout au long de l'histoire, à la construction de notre société. Leur ébranlement par de nouvelles vérités met à chaque fois en péril tout le système, et de ce fait le système se défend contre toute déviance, Galilée en a fait les frais. Le malheureux imprudent prétendait en plus faire de la théologie... Au vu des mésaventures galiléennes, René Descartes étant arrivé aux mêmes conclusions, s'est bien gardé, lui, de les publier.

Le confort acquis par la science se traduit par un pouvoir de celle-ci librement consenti par ceux qui en profitent et/ou ceux qui n'en souffrent pas. Dès lors que le profit est toujours prégnant, ou la souffrance absente, il n'y a aucune raison de se débarrasser de ces principes. « Il n'y a point de liberté de conscience en astronomie, en physique, en chimie, en physiologie, en ce sens que chacun trouverait absurde de ne pas croire aux principes établis dans ces sciences par les hommes compétents.⁵ » Deux cents ans plus tard, cette affirmation du philosophe

¹. *Id.*, p. 44.

². T.H. Engelhardt, « *consensus formation : creation of an ideology* » Cambridge Quarterly of Healthcare ethics 11, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 7-16.

³. Jacqueline Fortin, « Le désir de consensus des comités d'éthique clinique » in Alain Létourneau et Bruno Leclerc, *Validité et limites du consensus en éthique*, Paris, l'Harmattan, 2007, p. 105.

⁴. T.H. Engelhardt, « *consensus formation : creation of an ideology* », *op. cit.*, p.11. (C'est la porte ouverte à des pensées capables de produire des visions réduites à certaines écoles morales et surtout nier la diversité, la pluralité des regards que nécessite une approche éthique.)

⁵. Auguste Comte in H. Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, Paris, Vrin, 1997, p. 119.

Auguste Comte n'a rien perdu de sa pertinence et s'augmente d'une dimension aliénante du fait de cette logique pourvoyeuse de sécurité et d'économie intellectuelle. De fait, les savants bénéficient d'une écoute confiante et exercent un pouvoir certain sur ceux qui ne se donneront pas la peine d'essayer de remettre en cause un système dont ils tirent paresseusement profit.

Le problème actuel fait que les sciences « dures » font de tels progrès qu'elles sont en train d'ébranler le système moral par l'accès à des connaissances jusque là voilées par la nature. L'actualité nous montre par exemple la difficulté de légiférer quand une femme paye pour avoir un enfant avec une mère porteuse dans un pays voisin. Rien n'est prévu pour valider l'identité de l'enfant quand il revient sur le territoire... Nous ne sommes pas (encore) capables en France de déterminer juridiquement la généalogie de l'enfant né d'une mère porteuse dans un pays étranger. La science avance plus vite que notre réflexion morale et nous met au pied du mur. Il ne nous reste que des constats à faire et nous demander, non pas si cela est bien ou mal, mais vu que cela *est*, comment envisager les conséquences en termes de moindre mal. Ce constat nous coince dans une impasse intellectuelle et le consensus en est la figure type. Nous sommes désormais contraints à un moindre mal plutôt que de tenter à chercher un meilleur possible.

Les scientifiques, capables aujourd'hui de détourner les gamètes de leur trajet naturel détournent au même moment les individus de leur morale et de leurs lois pour la réalisation de leur ambition parentale. Quand la fin justifie les moyens, le courant utilitariste¹ s'enracine à partir de ces pratiques nouvelles qui obligent les juristes et les philosophes qui ne peuvent traiter que les conséquences d'actes perdus dans des vides éthiques et juridiques. Cette science exerce donc un pouvoir sociétal où le gain direct aux membres de cette société lui assure une confiance populaire.

Dans une démocratie, cette confiance confère à une majorité une paresse intellectuelle et morale. Seul le profit en termes de plaisirs immédiats s'installe en dehors du champ moral. Les plaisirs immédiats ne sont pas ceux qu'Epicure préconise pour accéder au bonheur. Bentham lui aussi, les repousse au vu des peines ultérieures supérieures qu'ils provoquent. On comprend alors plus facilement que le danger guette dans la concentration des pouvoirs dans la seule majorité. « Cette concentration des pouvoirs, en même temps qu'elle nuit singulièrement à la bonne conduite des affaires, fonde le despotisme de la majorité.² » Alors, si la majorité est capable d'imposer ses propres plaisirs immédiats à une minorité dissidente, si la majorité confine au despotisme sur la minorité, quelle éthique porte la démocratie quand elle fonde ses décisions sur la loi de la majorité ? On ne peut suivre Habermas dans le sens où la démocratie est promise à un espace idéal de la communication. La démocratie, si elle promeut l'expression de tous, elle ne garantit pas le pouvoir de tous. Elle peut tout au plus assurer des décisions suivies par le plus grand nombre au risque d'asservir le plus petit nombre qui se soumet à la loi du précédent. La sédition d'un individu ou d'un groupe face à la décision majoritaire tomberait alors sous le coup de la

¹. Il est nécessaire ici de faire un distinguo entre un courant utilitariste machiavélien, c'est-à-dire éminemment politique (qui dit qu'il est nécessaire parfois de passer par un mal pour accéder à un plus grand bien) et le courant philosophique dont Jeremy Bentham porte la paternité que nous aborderons plus loin et qui s'éloigne de l'acception machiavélienne.

². Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I*, *op. cit.*, p.238.

répression légale. Il ne lui reste donc qu'à se soumettre où à s'extraire (si cela lui est encore permis) du système.

La démocratie n'est ni le lieu du compromis, ni le lieu d'une volonté commune. Elle est, plus que jamais le lieu du dialogisme et de la dissidence et plutôt que de vouloir fondre le dissensus réel en un consensus éthéré, nous ferions mieux d'essayer de comprendre comment concilier l'hétérogénéité. Plutôt que de créer de l'homogène, du Tout-pareil artificiel pour tous, tenter d'exister différents, mais nous-mêmes et ensemble. « Le litige est la vraie mesure de l'altérité, celle qui unit les interlocuteurs tout en les tenant dans leur distance.¹ » Le risque de la majorité, reste aussi comme nous l'avons vu plus haut, de n'être constituée que grâce à des participants passifs uniquement soucieux de leur plaisir immédiat et de participants actifs caractérisés certes par une bonne foi mais imprégnés d'une soumission librement consentie à l'autorité. Alors resterait la seule idée du leader comme idée à suivre du début à la fin, appropriée par une majorité de soumis consentants et de paresseux vigilants. Le salut de notre identité propre serait-il alors dans la dissidence ? A la condition, bien entendu, que cette dissidence ne fasse jamais consensus...

La zone d'incertitude :

Le consensus est en lien avec une perte de position ou une position non convoitée, un abandon de poste, un espace de terrain concédé à l'autre. Il eût été préférable qu'il soit pensé comme un terrain vague. Vague, car il est un terrain *borderline* entre l'agglomération et la campagne et, de ce fait, potentiellement accessible à la fois par l'une et par l'autre. Cette imprécision pourrait nourrir la convoitise de la ville en termes de terrain éventuellement constructible et celle de la campagne comme terrain potentiellement cultivable. Il n'en est rien ! Seuls les experts occupent cet espace sans aucune résistance de la part des autres disciplines qui trouvent leur compte à ne pas s'exposer dans un débat qui demande un effort conséquent de compréhension des données. « Du reste, l'accord entre esprit est ennuyeux [...] Si un accord intervient préluant à l'immobilité, ce ne peut être qu'en raison de leur usure réciproque. Les trop grandes coïncidences d'idées sont suspectes.² » Picard présente le consensus comme pensée déviante mais surtout manquant de transparence. Seul un consensus ne lui semble être admissible s'il ne se pose que comme armistice provisoire entre deux assauts, juste une fin de *round* destinée à souffler avant la reprise du combat. Sans cela, le consensus ne devient qu'un malentendu supplémentaire où l'on ne peut que se compromettre dans le sens où l'on expose soi-même sa propre logique à des dommages non anticipés. Ainsi nous risquons de transformer un compromis en une fâcheuse compromission.

C'est dans ce dernier cas que le consensus peut ne pas être la promesse éthique pour la discussion que nous fait Habermas dans son idéal de communication. Une éthique de la discussion qui bouscule les concepts

¹ Jacques Rancière, « La démocratie corrigée » in *Consensus nouvel opium ?*, Automne 1990, Paris, Seuil, « Le genre humain » 1990, p. 66.

² Georges Picard, *Petit traité à l'usage de ceux qui veulent toujours avoir raison*, Paris, José Corti, 1999, p. 35.

aristotéliens et kantien en se défendant de les exclure mais au contraire qui avoue l'intention de vouloir les intégrer. « Ce n'est qu'en temps que participant à un dialogue inclusif visant un consensus que nous sommes amenés à exercer la vertu cognitive d'empathie, eu égard à nos différences réciproques qui se manifestent dans la perception d'une situation commune.¹ »

Mais le consensus qui s'établit dans les services de soins quand il concerne la vie d'un patient (et plus souvent la mort...) ne ressemble en rien à un terrain vague. Le fut-il seulement un jour ? Aujourd'hui le consensus est habité par la science et les experts. Ils ont pris le contrôle d'un espace, celui de la discussion qui leur confère un pouvoir politique, celui de la décision et de l'action. Cela ne veut pas dire pour autant que les autres feraient mieux, mais nous sommes loin de la *boulè* et de la *proairésis*, encore plus de *l'eubolia* aristotélienne. Du moins, *l'eubolia* en tant que bonne délibération s'est transformée en pensée unique, non pas comme un consensus naturel, harmonie entre les éléments (acception cicéronienne) mais bien comme une compromission, une aliénation consentie, calculée au profit d'une forme de tranquillité intellectuelle et sociale. Comme si l'esprit de corps était une condition *sine qua non* à l'existence même des membres du groupe.

« Quant à la participation normalisée, elle suppose une hiérarchie fondée sur les compétences, [...] Ainsi, cette hiérarchie explicite ou implicite, freine l'expression libre des sujets, surtout de ceux se situant au bas de l'échelle. Les décisions étant alors prises par ceux se situant au sommet.² » Tout se passe comme si les catégories professionnelles qui participent au débat avaient chacune une vision partielle des autres catégories et prenaient cette vision pour la vérité des relations objectives. Ainsi, les agents des différentes catégories « s'accordent tacitement pour laisser masqué l'essentiel, c'est-à-dire la structure des positions objectives qui est au principe, entre autres choses de la visions que les occupants de chaque position peuvent avoir des occupants des autres positions.³ »

Bourdieu parle de « cécités croisées » pour définir les représentations réciproques des différents acteurs. C'est bien dans ce sens que s'établissent, dans les services de soins, les relations d'une catégorie à une autre dans un groupe de réflexion à la recherche de consensus. Il faudrait que s'opère une rupture de ces « cécités croisées » pour repenser l'ensemble du fonctionnement social hospitalier et pouvoir assumer ensemble la plénitude de ses conséquences. La lourdeur des réformes hospitalières a usé la fraîcheur des catégories soignantes et ces dernières ont consenti, au fil du temps, une forme de soumission volontaire au système. Quand l'aura des Centres Hospitaliers Universitaires permettait encore à ses soignants de résister à travers une mince pratique de la recherche en soins, le difficile combat des hôpitaux périphériques pour leur survie, regardait cette recherche comme un luxe superflu et chronophage. Dans ces derniers, la gestion de la pénurie s'est organisée, jusqu'à faire oublier aux soignants la part importante qui leur revient pour faire progresser la qualité du soin. Ainsi, la contamination s'est faite, insidieusement, de la pratique quotidienne du moindre mal et celle de la médiocrité. Il s'agit là d'une sociopathie qui transforme lentement le moindre

¹. Jurgen Habermas, *l'éthique de la discussion et la question de la vérité*, Paris, Grasset, « nouveau collège de philosophie », 2003, p. 18.

². Richard Lair, « Le consensus en psychologie sociale » in Alain Létourneau et Bruno Leclerc, *op. cit.*, p.35.

³. Pierre Bourdieu, *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Ed. de Minuit, 1979.

mal en médiocrité et la médiocrité en normalité. A force de réduction, le moindre mal fait figure de bien sans que nous prenions conscience de la limite, en deçà de laquelle, ce moindre mal n'est qu'un mal en soi. Il en résulte un immobilisme béat, ou le prêt à penser remplace l'effort individuel de compréhension et de positionnement.

Le remède consiste à se reconnecter au monde, à relier sa propre subjectivité à une altérité quelquefois *contrariante*. Cette démarche courageuse ne peut se faire qu'à partir d'un projet de mieux vivre ensemble. Pour entamer ce voyage, il faut commencer par se rendre en un endroit précis : « rentrer chez soi » nous dit Hannah Arendt pour exprimer ce dialogue avec soi-même, l'examen intérieur qui force l'individu à se mettre d'abord en accord avec lui-même. C'est souvent un début de ce travail que l'on constate chez celui que la psychologie sociale appelle le « déviant ».

Les déviants : Aliens du consensus

Nous avons cité cet excellent film de Sydney Lumet ou Henry Fonda tient le rôle de l'archétype du déviant. Ce dernier, membre d'un jury d'assise est le seul juré à voter contre l'avis général de culpabilité d'un adolescent. Tout le scénario promeut la capacité d'un seul homme à convaincre le reste du groupe. A force de démonstration, de logique et d'*éthos*, le seul juré dissensuel arrive à obtenir un vote à l'unanimité (un consensus ?) à l'avantage de sa proposition de présomption d'innocence. Ce film, met à la fois en lumière la force du dissensus portée par un seul individu, et la faiblesse de certains autres qui tend à les diluer dans une décision vite prise où les désirs de chacun sont loin de la problématique juridique qui devrait les occuper. Nous pourrions nous attarder sur les enseignements nombreux de ce film sur le plan psychosocial qui en font un document d'école. Néanmoins il convient aussi de modérer l'enthousiasme du spectateur du fait qu'une telle réussite pour un déviant (au début seul contre tous) relève de l'exception sinon de la science fiction psychosociale.

Cette œuvre nous éclaire néanmoins sur plusieurs points. Tout d'abord sur les facilités et les tentations de *rentrer dans le rang*, de se fondre à la pression d'un leader ou d'un groupe. Ensuite sur la difficulté de s'en extraire et d'assumer, face aux autres, un changement d'opinion. Les alliances qui se nouent et se dénouent tout au long de la délibération, ont à chaque fois des influences sur les positions des acteurs. Le juridique peut pallier l'éthique quand le vide moral s'installe mais cela ne signifie pas, qu'à ce moment là, le juridique est pleinement éthique. En effet, si le juridique reste un rempart contre l'anomie morale, il ne suffit pas à rendre la dignité à ceux qui ne font rien pour se positionner, surtout quand le juridique dépend de ces individus quand ils sont appelés à délibérer en tant que jurés.

La France pioche ses jurés sur les listes électorales et les citoyens se retrouvent sur le banc des jurés sans pour autant avoir de compétences spécifiques pour juger leurs concitoyens. Ils sont là, choisis (ou retenus) par les deux parties du procès pour leur impartialité et capacité à juger en leur âme et conscience. Aucune formation ne leur est proposée et ces individus sont amenés à juger avec pour seuls outils leurs qualités personnelles propres. Platon imaginait déjà qu'il convenait dans la cité de faire jouer les enfants avec les lois pour les imprégner de ces dernières « Il faut sans attendre faire jouer nos jeunes à un jeu qui les

rapproche davantage de la loi, en tenant compte que si ce jeu en vient à contourner la loi, et que ces enfants agissent de même, il sera impossible que ces jeunes se transforment en hommes respectueux des lois et intègres.¹ » Ceci étant, et nous y reviendrons, le fait d'existence de ce jury permet aux citoyens l'expérience de la responsabilité. Faire partie d'un jury c'est revêtir une sorte de magistrature et ne l'expérimenter qu'à travers des affaires criminelles ne permet pas, au plus grand nombre, de se responsabiliser face à la société elle-même.

Alexis de Tocqueville avait déjà pressenti cette lacune qui n'existe pas en Amérique. En effet l'existence d'un « jury civil sert à donner à l'esprit de tous les citoyens une partie des habitudes de l'esprit du juge ; et ces habitudes sont précisément celles qui préparent le mieux le peuple à être libre.² » Il enseigne aux hommes la pratique de l'équité, l'auteur poursuit en disant « ainsi chacun, en jugeant son voisin, pense qu'il pourra être jugé à son tour [...] le jury apprend à chaque homme à ne pas reculer devant la responsabilité de ses propres actes.³ » Tocqueville pense que c'est justement dans ce jury civil que la démocratie trouve les principales sources de son pouvoir. Néanmoins, il semble que le groupe des jurés civils fut très hétéronome quant à la liberté de son verdict. Tocqueville signale très clairement et déçu, qu'ils sont fortement soumis à l'autorité du juge « C'est lui qui les circonscrit, leur enseigne la réponse qu'ils doivent faire à la question de droit. Les jurés prononcent l'arrêt que le juge a rendu.⁴ » Il est à noter qu'aujourd'hui en Amérique, la souveraineté du jury est pleine et entière, le juge se contente d'appliquer la loi, mais seul le jury décide et se prononce sur la responsabilité.

Pour en tirer des enseignements concernant notre problématique, toute personne participant à un groupe de réflexion devant aboutir à une décision aurait effectivement tout intérêt à s'instruire de ces modes de décision. La pratique de ces positionnements, pour en assumer la responsabilité, semble incontournable pour acquérir une digne place de co-décideur. Cet investissement, devient une obligation morale pour contrer cette *anankè* platonicienne et accéder à un digne statut d'humanité. Dans les groupes de réflexion éthique qui doivent, par exemple, à la demande d'une personne dialysée, statuer sur l'arrêt ou pas de cette dialyse, comment imaginer que certains participants puissent se satisfaire de l'idée de majorité ? Ce genre d'expérience vécue montre que les participants s'organisent de la même façon que dans l'expérience *la jeune femme et le fou*. Il y a là une forme de barbarie à ne pas vouloir *être* et à laisser la décision se faire.

Contrairement à la thèse de Moscovici et de Doise qui disent que les individus « polarisent » leur décision dans un groupe, nous avons déjà constaté que certains individus se refusaient même à penser la décision pour n'adhérer qu'à la décision qui leur assurerait le mieux une place dans le groupe. Nous établissons ici un lien transversal entre un jury populaire d'assises, qui n'a reçu aucune formation spécifique pour rendre un jugement, et une équipe de soignants qui doit participer à la décision d'arrêt de soins pour un patient en fin de vie. Aucun des membres de ces deux groupes n'a été entraîné à prendre des décisions concernant la responsabilité du citoyen pour les jurés, ou concernant la mort d'un patient pour

¹. Platon, *La République*, IV, 424e-425a, trad. Georges Leroux, Paris, Flammarion, « GF », 2002, p. 222.

². Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I*, op. cit., p. 407.

³. *Idem*, p.407.

⁴. *Ibid.* p.409.

les soignants. Ceci dit, cela n'empêche en rien les jurys d'assises ni les équipes de soins de se prononcer pour les affaires qui les occupent. Si, comme nous le disait Descartes, « le bon sens est la chose au monde la mieux partagée ...¹ » je crains qu'en termes de prudence il faille, substituer le terme de *bêtise* à celui de *bon sens*, car on préfère toujours le risque à la sécurité quand il s'agit de la liberté ou de la vie d'un individu. C'est pourquoi il devient nécessaire de consolider la participation citoyenne pour garantir la démocratie. Dans l'esprit du jury civil américain, on pourrait imaginer les moyens d'introduire en France cette culture de la responsabilité, quand il s'agit pour le citoyen de se prononcer sur le sort de son prochain. D'une part pour offrir une garantie démocratique, d'autre part pour donner à chacun des moyens de se déterminer en son âme et conscience. Le travail d'ipséité ne peut se faire convenablement que si l'accès à ces outils est possible. Il faut ici entendre l'action de juger, de prendre une décision pour autrui, en même temps comme une *praxis* et une *poïésis*. La première étape consiste à pratiquer le jugement pour lui-même, s'approprier ses causes et ses conséquences, se former à l'action de juger, le pratiquer pour ce qu'il est en soi. Ensuite, sa mise en situation réelle doit faire œuvre de démocratie.

De la même façon pour les soignants, il conviendrait de prévoir à l'hôpital, un espace citoyen : un espace au sein de l'hôpital et un *lieu* au sein de cet espace citoyen qu'est l'hôpital pour promouvoir l'engagement de chacun dans les problématiques éthiques, mais toujours mises en situation réelle. Or, nous ne pouvons que constater l'écart qui sépare un tel projet de la réalité du terrain. Ne rien engager en termes de réflexion éthique reviendrait à laisser chacun juger *comme il le sent*, par intuition, avec le sentiment honnête de le faire « *xun holè tè psuchè*² ». C'est pourtant ainsi que cela se passe dans les délibérés de jurés d'assises comme dans les prises de décisions au sein des équipes de soins. Hélas, ce sentiment de décider *avec toute l'âme* n'est, le plus souvent, qu'une soumission librement consentie de notre conscience au conformisme ambiant. Bergson, à ce propos, a démontré que nous n'avions pas intérêt à ce que les événements nous affectent vraiment totalement. Si nous croyons avoir agi librement quand ce n'est pas le cas, c'est seulement en y réfléchissant *a posteriori* que nous reconnaissons notre erreur, si toutefois on veut bien se donner la peine d'y réfléchir. Toutefois Bergson laisse entrevoir une lueur d'espoir, celle qui meut plus souvent les déviants dont nous parlions que les participants actifs qui forment la masse : « au moment où l'acte va s'accomplir, il n'est pas rare qu'une révolte se produise.³ » Néanmoins, ce processus d'invitation à la citoyenneté ne peut que contribuer au travail d'ipséité nécessaire au positionnement éthique. Ce processus n'empêchera certes pas les mécanismes psychosociaux à l'œuvre dans toutes les communautés, mais il donnera à chaque individu la conscience de ces derniers et le pouvoir de s'en détacher s'il le souhaite. Il lui donnera aussi, de fait, la responsabilité de son non-positionnement s'il en fait le choix.

Le choix d'exister dans le groupe, de mobiliser ses idées, de les confronter à celles qui font loi au moment de l'action, c'est le choix du déviant.

¹. René Descartes, *Discours de la méthode* I, [5-15], Trad. Etienne Gilson, Paris, Vrin, « bibliothèque des textes philosophiques », 1987, p. 2.

². « Avec toute l'âme », Platon, *La République*, VII – 518c, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 364. Platon explique que c'est avec l'ensemble de l'âme, et non pas telle ou telle de ses facultés qui doit se tourner vers le bien.

³. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op.cit.*, p. 186.

« Parce qu'il n'est rien, l'homme est condamné à se faire », autrement dit, il n'est que ce qu'il se fait. Mais par les choix qu'il fait, y compris les plus personnels, l'homme engage l'humanité toute entière. En choisissant un certain type d'homme, nous affirmons en même temps la valeur de ce que nous choisissons. L'homme est « responsable de tous les hommes », nous dit Sartre. Voilà, la vraie responsabilité du déviant, si l'existence précède l'essence, c'est à travers sa puissance d'agir et ses actes mêmes, que l'homme devient son projet. Ses actes lui somment donc d'être responsable de l'humanité : « Et quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire qu'il est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes.¹ » Mais sommes-nous réellement « condamnés à être libres » comme le pense Sartre ? « Je suis condamné à exister pour toujours par delà mon essence, par delà les mobiles et les motifs de mon acte : je suis condamné à être libre. Cela signifie qu'on ne saurait trouver à ma liberté d'autres limites qu'elle-même ou, si l'on préfère, que nous ne sommes pas libres de cesser d'être libres.² » Peut-être ne pouvons-nous pas *cesser* d'être libres, mais il est possible, hélas, de ne jamais *commencer* à l'être. Dès le moment où l'on élimine la possibilité même d'être libre, on se lève de fait la condamnation ! Il y a, par conséquent, un fossé à combler entre l'existence et l'essence, et cet abîme se comble par un effort à se condamner soi-même à être libre. S'infliger une telle peine peut paraître douloureux pour beaucoup, néanmoins, il s'agit d'un plaisir supérieur qui déborde l'être et *s'ouvre* vers le souci de l'autre. Si cette condamnation sartrienne concerne l'humanité en soi, il reste encore à assumer cette condamnation pour s'engager à subir la peine de libération. Il faut trouver en soi cet élan de dépassement que le quotidien s'applique à rendre inaccessible.

¹. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 31.

². Jean-Paul Sartre, *l'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, « Tel », 2001, p. 484.

Entre conviction et persuasion, éthique et stratégie

Le sens que nous donnons aujourd'hui à la rhétorique a été largement galvaudé et trop amalgamé à celui de polémique, avec une connotation péjorative du rhéteur. Revenons donc un peu en arrière pour tenter de définir ce mode de discours, ce qu'il est, entre ce qu'il doit être et ce qu'il peut être...

La rhétorique est née dans les Cités-Etats de la Grèce ancienne où les affaires se réglaient par la parole entre un nombre restreint d'hommes libres. Dès le début, la rhétorique fut marquée par le modèle judiciaire, réglé sur l'opposition entre l'accusation et la défense. Après la chute des tyrans et la propagation de la démocratie, la rhétorique eut un regain de succès en raison des nombreux procès qu'intentèrent ceux que le régime autoritaire avait privés de leurs biens. Aristote en a indiqué le statut et les limites, en effet il convient d'opposer le raisonnement de tous les jours au raisonnement que pratiquent les sciences : « le syllogisme peut être scientifique et contraignant dans ses conclusions...ou être rhétorique et énoncer ce qui n'est pas nécessairement vrai ou ne livrer que des arguments dont la vérité est probable.¹ » C'est ici un tournant capital qui est pris car, à ce niveau, le mode du dire prend le pas sur le dit. Le langage, lieu privilégié des interactions humaines, se module selon les formes et les intentions. Mais cela ne suffit pas à définir le *logos* ? Car c'est par lui qu'Aristote dit que l'homme est un être politique et moral. Le *logos* est le vrai fondement qui fait de l'homme un être familial, social, moral et politique. « Le *logos* n'a rien à voir avec les signaux des animaux qui expriment des besoins, des humeurs, des directions utiles à une espèce donnée. Le *logos* permet immédiatement l'accès au sens. Il est donc bien davantage qu'un simple système de communication.² »

Corax fit le premier la démonstration de l'efficacité du discours dans les plaidoiries en assurant lui-même sa propre défense. Il fit école avec des élèves comme Tisias, qui eut lui-même Gorgias comme disciple. Car ce sont les sophistes qui ont introduit la rhétorique sur la scène philosophique. C'est ainsi que la rhétorique est devenue un véritable problème pour la pensée, comme en témoigne sa condamnation par Platon. En effet un rhéteur peut tout défendre, une thèse comme son contraire, au mépris de la vérité et de la justice, à partir du moment où on le paie. Alors l'injuste peut devenir juste, le faux peut devenir vrai. Déchargé de sa mission de dire l'être et le sens des choses, le verbe peut ainsi se transformer en instrument de pouvoir, permettant de prendre possession des esprits et des consciences et, dès lors, il devient une menace pour l'espace démocratique. « Dans ses versions politiques totalitaires, il n'est plus que le pur vouloir du pouvoir. Ainsi est déclenché le processus d'adhésion – adhérence – d'autrui situé au stade du réflexe et non de la réflexion.³ »

¹. Aristote, *rhétorique*, introduction de Michel Meyer, *Aristote et les principes de la rhétorique contemporaine*, Paris, LGF, « le livre de poche », 2001, p.8.

². Dominique Folsheid, « cours de première année DESS d'éthique médicale et hospitalière », Paris, MLV/AP-HP, 2003, p.121.

³. Dominique Folsheid, *L'esprit de l'athéisme et son destin*, Paris, La Table Ronde, 2003, p. 221. A ce propos, Dominique Folsheid précise en note que « le réel c'est ce qui est énoncé par le détenteur du pouvoir, qui contraint sa victime à avouer, sous la torture, que deux et deux font cinq. On retrouve ici, par le truchement politique de l'idée rousseauiste de volonté générale, qui veut tout ce qu'elle veut, un emploi logique de l'idée cartésienne de la toute puissante volonté divine,

Mis sur le devant de la scène par les puissants, les rhéteurs règnent sur les assemblées, guidant les choix de la cité au gré des intérêts particuliers maquillés sous leur éloquence. Mais pour Platon, être capable de soutenir une opinion et son contraire est inacceptable. Dans le *Phèdre* il déclare que la seule bonne rhétorique est la philosophie, car le vrai doit rester le vrai et le juste doit demeurer le juste. En fait, il critique plus la sophistique que la rhétorique. On sait que Socrate a été jugé semblable aux autres sophistes, alors qu'une différence essentielle les sépare : si les sophistes prétendent toujours pouvoir donner une réponse, en s'ingéniant à défendre n'importe laquelle, Socrate, lui, est capable de n'en retenir aucune, précisément parce que l'on peut toutes les défendre. Les différences entre sophistique et dialectique sont, certes, plus difficiles à appréhender : chez Kant, la dialectique est définie comme une logique des apparences, alors que Joubert dit que « le sophiste se contente des apparences et le dialecticien de la preuve.¹ » Mais ce qui nous importe ici, en faisant ce rapide tour historique de l'art de convaincre, tant sophistique que dialectique, c'est bien de démontrer qu'à aucun moment il n'est question d'une intention morale fondatrice.

C'est chez Aristote que nous avons trouvé une voi(x)e discursive plus rassurante sur le plan humain, pour lui, la rhétorique s'efforce de résoudre des questions portant sur le convenable, le souhaitable, l'utile et le préférable. Le facteur humain, l'*éthos*, est prédominant dans la rhétorique, alors que dans la dialectique l'humain n'est là que pour signaler la contradiction qui se manifeste à travers les opposants et les thèses qu'ils expriment. Les passions sont essentielles en rhétoriques, nulles en dialectique, où seule la nature du raisonnement compte. Les fins sont importantes en rhétorique, puisqu'on discute des meilleurs moyens d'y parvenir, alors qu'elles ne rentrent pas en ligne de compte en dialectique, puisque la victoire argumentative est l'unique objectif. Ce qui distingue la rhétorique de la sophistique et de la dialectique pourrait donc bien se situer dans l'usage qu'on en fait, dans le « pour quoi faire ».

Nous en venons ici à montrer que la rhétorique compte une part de *tekhnè*, que nous traduirons par « art » dans le sens où il désigne les moyens mis au service de fins précises. Le propre de l'art rhétorique, nous dit Aristote, est de produire l'énigmatique : stupeur, étonnement, admiration, recherche de sens... et il précise même que *l'énigmatisme* doit en être la source de sa forme. Mais une part seulement de *tekhnè*, car il ne faudrait pas qu'elle ne soit que *tekhnè*. Aristote nous explique qu'il n'y a pas de bonne ou mauvaise rhétorique, mais plus exactement une bonne ou mauvaise utilisation. Une part incontournable d'*éthos* complète donc l'essence de la rhétorique, ce qui requiert que le locuteur en soit porteur, c'est même ce qui doit le définir. Bref, pour en revenir à ce qui nous occupe, Aristote nous permet d'affirmer qu'il n'y a pas de rhétorique sans éthique ! « Nous nous en rapportons plus volontiers et plus promptement aux hommes de bien sur toutes les questions en général [...] c'est au caractère moral que le discours emprunte, je dirais presque sa plus grande force de persuasion.² »

Mais pour que la construction soit complète, il faut introduire une troisième composante : le *pathos*. Pour que la rhétorique soit efficace, le *pathos*

créatrice des vérités éternelles, capable de faire une arithmétique autre, des cercles carrés, etc. », note 155, p. 454.

¹. Joseph Joubert in Paul de Raynal, *Pensées de J. Joubert précédées de sa correspondance*, logique – LII, Paris, Didier et C^{ie}, 1866, p. 159.

². Aristote, *rhétorique*, Paris, LGF, « le livre de poche », 2001, p.83.

dont est porteur l'auditeur, doit être pressenti par le locuteur. Ce *pathos* représente l'état d'esprit, ce à quoi l'auditeur tend naturellement, sa propension à être ceci ou cela. Si l'*éthos* fait le locuteur, c'est le *pathos* de l'auditeur qui en sera la cible. L'*éthos* consacre les vertus de l'orateur tant pour ce qui suscite des louanges que pour ce qui suscite le blâme en cas de défaut. Mais pour Aristote, pressentir le *pathos* de l'auditeur ne veut pas dire manipuler l'auditeur. Il s'agit plutôt de travailler ses intuitions pour se mettre activement à l'écoute de l'autre. Au moment venu, le *kairos*, c'est-à-dire le moment opportun où il s'agit ici de faire coïncider le choix de l'argument avec la propension de l'auditeur à le recevoir (son *pathos*), alors l'alchimie de la rhétorique fonctionne : *éthos* (du locuteur) + *kairos* + *pathos* (de l'auditeur) ;

S'il reste quelque chose à approfondir, ce serait le rapport qui se joue entre l'orateur et son discours. Que se passe-t-il entre ce qui est dit et celui qui le dit ? Nous sentons bien qu'Aristote préconise une sorte de mesure entre le discours et son porteur, que l'implication de l'orateur dans l'opinion qu'il soutient doit être en rapport, en phase avec celui qui l'entend. Si l'efficacité du discours est en rapport étroit avec l'*éthos* de l'orateur, cela revient à dire qu'un niveau d'implication est nécessaire. L'art de la rhétorique consiste donc à créer cette juste mesure, cette juste distance entre le locuteur et son discours pour que l'*éthos* produise de la crédibilité et agisse sur le *pathos* de l'auditeur pour le faire accepter. *Pathos* et *éthos* deviennent complémentaires pour que la rhétorique soit telle que la développe Aristote. Le Philosophe avait déjà bien vu que les valeurs des uns et des autres relevaient d'un pluralisme incontournable et par conséquent qu'il fallait faire avec. « Les hommes discutent des problèmes qui les divisent autant des solutions qu'ils se proposent. Moins que jamais une réponse unique prévaut, et c'est tant mieux pour la liberté. La discussion est devenue le substitut des vérités monolithiques et des dogmes en tous genres.¹ » La rhétorique s'impose donc comme la méthode qu'utilisent les citoyens dans une démocratie pour décider des fins et des moyens.

Donc convaincre oui, mais toujours avec l'intention de gagner à chaque fois un bien plus important ou, au pire, entre deux maux choisir le moindre. A cette condition, la rhétorique deviendrait même un impératif catégorique dans toutes les discussions puisqu'elle concourt à la recherche du bonheur. Notons qu'ici, Aristote ne prône pas une communauté idéale et utopique de la discussion, mais bien une loi que le rhéteur doit s'imposer à lui-même avant de tenter l'exercice. La *Rhétorique* est un plaidoyer pour travailler l'art de la discussion dans une acception éminemment éthique, sans pour autant la positionner dans une sphère idéale et élitiste. Le rhéteur sera bon si les conséquences de son discours ont le bien comme fin. « Cela posé, il résulte, nécessairement que l'adoption des choses bonnes est bonne elle-même, ainsi que le rejet des choses mauvaises. Ce rejet a pour effet de ne pas causer le mal, et l'adoption du bien pour effet ultérieur de procurer le bien.² » Comme nous le verrons plus loin dans les situations vécues, il arrive que les deux parties soutiennent des opinions à l'utilité reconnue, alors la discussion s'installe. A cette étape il ne s'agit pas de déclarer bonne une opinion contre une autre mais plutôt celle qui contiendra le plus de bien, ou bien celle qui sera la plus utile et donc de hiérarchiser sur ces critères les deux opinions

¹. Michel Meyer, *Aristote et les principes de la rhétorique contemporaine*, in Aristote, *rhétorique*, Paris, LGF, « le livre de poche », 2001, p.40.

². Aristote, *rhétorique*, *op. cit.*, p.109.

présentées. « Aussi, tout le monde, plus ou moins, les pratique l'une et l'autre (rhétorique et dialectique) ; Tout le monde, dans une certaine mesure, essaie de combattre ou de soutenir une raison, de défendre, d'accuser.¹ »

De l'art de conférer à celui de persuader

Montaigne de par ses caprices, détours et digressions, nous a montré dans ses essais l'intéressant chemin de la ligne sinueuse face à la rudesse de la ligne droite à qui Descartes impose le nom de méthode. Les sinuosités et les escapades de son cheminement ne sont que des enrichissements de la pensée critique car aborder un objet de par des angles différents ne le rend que plus empreint de réalité. Montaigne, dans son essai VIII du L.III *De l'art de conférer*, nous convie à la « conférence », mot qu'il choisit dans une sémantique qui oscille entre conversation et comparaison pour tirer les raisons et les conclusions qu'elle porte. La conférence de Montaigne est une rhétorique de haut vol dont on ne sort pas indemne et que Pascal a salué dans ses *Pensées*. La *conversation civile* de Guazzo, où les interlocuteurs coopèrent mais ne sont pas rivaux, évite les tensions, arrondit les angles, une conversation qui caresserait le politiquement correct, une discussion où il y aurait tellement de distance entre le locuteur et son discours que le détachement de la conviction s'effectuerait au profit de l'accord, du consensus. Montaigne dénonce déjà chez Guazzo ce que Ricoeur dénoncera chez Habermas, à savoir une idéalisation des théoriciens de la conversation. « La conférence montagnienne ne biaise pas avec la confrontation. C'est un corps à corps, il n'a rien de violent ni d'hostile. Mais il s'agit bel et bien de se comparer durement à autrui, afin de prendre sa mesure exacte et briser ses idoles.² » Il y a bien là cette idée de combat dans la mesure, et il faut y voir une joute chevaleresque ancrée sur le monde réel où l'on doit s'instruire de la contradiction et où le faible se nourrit des armes du fort.

La contradiction paraît donc plus essentielle que la recherche d'un éventuel accord. Le dissensus ici, en terme de contradiction, se trouve être le moteur même de la conférence. Si, comme il le préconise la contradiction doit éveiller l'attention et non la colère, nous pouvons y déceler cette intention d'Aristote (même s'il ne le cite pas) quand il recherche cette juste distance entre le locuteur et son discours. Se distancier de ses propres émotions contribue à l'efficacité de la persuasion en se concentrant sur ses arguments et les capacités de l'auditeur à les recevoir.

L'idée d'une certaine contingence que je trouve très séduisante dessine la *méthode* de Montaigne. Ne pas s'enfermer dans des protocoles et ne pas faire d'un cas une école, pourrait être sa devise. Prônant l'ouverture d'esprit, il engage à se laisser porter par la conduite du hasard, non pas pour se déresponsabiliser de nos choix mais pour ne pas croire que « l'humaine prudence puisse remplir le rôle de la fortune.³ » En ce sens, penser qu'un homme puisse tout peser, causes et conséquences, serait une vaine entreprise. Penser seul avec obstination relèverait d'une pure bêtise. Il convient alors, dès le plus jeune âge, de s'étonner du monde

¹ *Ibid.*, p.74.

² Marc Fumaroli, Préface à *Pascal, L'Art de persuader précédé de L'Art de conférer de Montaigne*, Paris, Rivages poche, « petite bibliothèque », 2001, p. 20.

³ *Ibid.*, p.77.

et de le courir, nous suggère Montaigne : « ... pour froter et limer nostre cervelle contre celle d'autrui.¹ » La conférence donc, exercice spirituel, relève d'un entraînement sérieux entre gens qui ont l'intention de progrès pour « s'entravertir de nos défauts » et se garder de ceux qui ne voient dans la discussion qu'une voie d'autosatisfaction et de jouissance dans des jeux de pouvoir. La conférence n'est autre que remise en question de soi, crainte de l'amour propre, et ouverture d'esprit. Une dimension supplémentaire à la rhétorique d'Aristote qui, même si Montaigne n'en fait pas état, montre par son approche qu'il en est empreint. L'Amitié est pour lui le *télos* des rhéteurs nouant ici un lien entre éthique et rhétorique.

Ah ! Les charpardeurs que sont Montaigne et Pascal qui, de toute évidence, se sont inspirés d'Aristote pour élaborer leurs méthodes de conférer ou de persuader sans avouer un instant y avoir glaner quelques idées (Si d'aventure on m'accusait des mêmes maux, qu'on les embastille en premiers...)

A la différence de Montaigne, Pascal explique qu'« aussitôt qu'on fait apercevoir à l'âme qu'une chose peut la conduire à ce qu'elle aime souverainement, il est inévitable qu'elle ne s'y porte avec joie.² » N'est-ce pas une façon de définir le *pathos* de l'auditeur dont parle clairement Aristote dans sa rhétorique ? Pour ne point clabauder trop facilement Pascal, car là n'est pas mon intention d'irriter les pascaliens, d'autant qu'il m'en manque les moyens, je soulignerai ce qu'il me semble novateur dans sa méthode. Pascal, lui, propose d'assimiler la rhétorique à la géométrie, pour que les démonstrations soient mathématiques, fondées sur des axiomes et des définitions, afin d'éclairer les vérités que l'on possède pour ne laisser aucune place à l'interprétation. « Car on ne devrait consentir qu'aux vérités démontrées, les hommes étant emportés presque toujours à croire, non pas par la preuve, mais par l'agrément.³ » Pascal insiste fortement sur la nécessité de donner du sens au détail par les définitions, de façon à ce que l'auditeur ne puisse y mettre un sens différent lié à ses propres représentations. Ici s'annonce donc une méthode qui se veut ancrée dans la détermination et le pragmatisme, une volonté de pallier les difficultés de la réalité par une simplicité acquise par les avantages de la rigueur géométrique. La séduction de cette méthode est tentante dans le sens où sa volonté d'humilité rejette « tout esprit guindé et enflure vaine » pour y préférer « une nourriture solide et vigoureuse ».

Il prône ici une forme d'EBM⁴ de façon avant-gardiste. Malgré cela il avoue humblement qu'une méthode parfaite est intenable : « Certainement cette méthode seroit belle mais elle est absolument impossible : car il est évident que les premiers termes qu'on voudroient définir en supposeroient des précédens pour servir à leur explication...⁵ » Finalement, le discours ne peut s'inscrire dans la rigueur d'une science, il vaut mieux chercher, comme l'annoncent nos deux auteurs, du côté de l'art.

¹. Michel de Montaigne, *Essais*, livre 1, XXVI, Paris, Flammarion, « GF », 2002, p. 200.

². Pascal, *l'Art de persuader*, *op. cit.*, p. 134.

³. Pascal, *Id.*, p. 131.

⁴. Evidence Based Medicine : une médecine factuelle, fondée sur des faits cliniques, qui commence quand un patient et un clinicien doivent prendre ensemble une décision de soin.

⁵. Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, « Mathématiques – De l'esprit géométrique » Paris, Librairie L. Hachette et C^{ie}, 1864, p. 337.

C'est mon cœur que caresse la philosophie de Montaigne, dans cette incertitude qui fait partie du jeu et qui doit nous étonner continuellement, quand ma raison, elle, se rallie aux intentions de rigueur pascaliennes nécessaires pour se préparer au combat.

Prudence et moindre mal, mésalliance démocratique

Phronésis, sophia, noos, épistémé

Le destin du consensus est intimement lié au concept de prudence. A en croire Pierre Aubenque, Aristote a utilisé le concept de *phronésis* (φρόνησις) dans une sémantique évolutive : « disposition s'accompagnant de raison et de vérité tournée vers l'action et concernant les biens humains.¹ » La prudence n'est pas une *poiésis* (ποίησις) puisqu'elle vise à l'action, elle est plus proche d'une *praxis* (πρᾶξις). La prudence serait alors un art ? Non, nous dit Pierre Aubenque, car elle n'est ni une science, ni un art, il reste qu'elle soit une disposition (ce qui la distingue de la science) et il ajoute l'adjectif « pratique » (ce qui la distingue de l'art). Il en arrive à recomposer la définition aristotélicienne par une exégèse qui aboutit à la définition suivante : « la prudence est une disposition pratique concernant la règle du choix ; il ne s'agit pas ici de la rectitude de l'action mais de la *justesse* du critère.² » Dans les premiers écrits d'Aristote, rien ne différencie la *phronésis* de la *sophia* (sagesse), du *noos* (connaissance) ou de *l'épistémé* (*science*) qu'il qualifie d'ailleurs comme telle dans la *Métaphysique*. Il n'y a que dans les traités éthiques que la *phronésis* prend son sens de prudence tel que nous l'avons repris en termes de choix de l'action droite.

Ce n'est donc qu'à partir de *l'Éthique à Nicomaque* qu'il utilise un nouveau champ sémantique de la *phronésis* qui, sortant du monde contemplatif pénètre le monde de l'action et où elle devient un moyen, une vertu : subordonnée à la sagesse elle n'est plus qu'un moyen, une intuition morale au service de ce qui est utile et bon à l'homme. Elle devient concrète et intimement liée au monde réel pour une action droite sans référence à la norme transcendantale.

En synthèse il semble que la philosophie d'Aristote crée un nouveau cadre de la *phronésis*, cela permet de l'extraire d'une dialectique sémantique et de lui donner à la fois une vocation contemplative et une exigence pratique. Aristote n'amène pas une vraie et une fausse définition, mais bien une nouvelle définition, un nouveau cadre. « L'existence du *prudent*, telle qu'elle est attestée par le langage des hommes, précède la détermination de l'essence de la *prudence*.³ » l'homme prudent est, en quelques sortes, un peu *sartrien* dans la nécessité. Il doit s'imposer une acuité : la prudence est une prise de conscience de l'importance du présent que nous connaissons car la prudence a besoin de raison droite (scientifique) et raison pratique. Elle est cette passerelle entre l'intention et l'action, entre « l'intention de vérité d'un côté et l'intention de profit de l'autre. ⁴ » Elle représente « la chance et le risque de l'action humaine » et nous concluons en suivant Aubenque, qui éclaire notre route pour ce travail :

« Elle (la prudence) est le premier et le dernier mot de l'action humaine. Elle est le premier mot et le dernier de cet humanisme qui invite l'homme à vouloir tout le possible, mais seulement le possible, et à laisser le reste aux dieux.⁵ »

¹ Aristote, *Éthique de Nicomaque*, VI, V, 6, Paris, Flammarion, « GF », 2001, p. 175.

² Pierre Aubenque, *la prudence chez Aristote*, Paris, puf, 2004, p. 34.

³ *Id.*, p. 35.

⁴ *Id.*, p. 121.

⁵ *Id.*, p. 177.

Prudence et consensus, entre éthique et politique.

Le consensus est lié à la prudence dans ses deux acceptions :

Le consensus cicéronien quand il dépend de la nature seule dans une harmonie, une sympathie des éléments entre eux et qui n'a pas droit de cité dans les affaires humaines. Il est aussi en lien avec la Prudence dans son autre acception quand il devient un moyen au service de l'homme dans ce qui lui est utile pour l'action. Ici se situe la prudence et le Consensus : à la limite entre l'éthique et le politique. C'est par cette position double que lui confère le sens antique que le consensus se pense et se veut prudent. Il est un processus qui s'insère parfaitement dans le milieu hospitalier tout simplement par le fait que l'hôpital se transforme en entreprise. L'hôpital devient cette hétérotopie qui mélange les genres éthique et politique ; éthique par sa culture soignante et politique par ses nouvelles contraintes sociétales, mais aussi scientifique et technique, savoir et savoir-faire, ce qui correspond à ce que dit Aristote quand il parle de « droite raison ».

Le consensus est un aboutissement qui, dans ses promesses, convient autant à ceux qui revendiquent du sens moral qu'à ceux qui aspirent à des résultats politiques et économiques. Il trouve une confiance *a priori* dans les deux camps mais peut-être pas sur les mêmes fondements. Les premiers attendront de lui cette harmonie et cette sympathie naturelle dont parle Cicéron quand les seconds lui conféreront une utilité à leur projet institutionnel (même si cette utilité est pensée en termes de bien). Le consensus, dans l'organisation hospitalière, a trouvé un terrain de prédilection du fait de ses accointances avec l'éthique et la politique mais il doit nous interroger dès le moment où ces accointances sont en conflit entre elles. Si le consensus trouvait ses lettres de noblesse à l'hôpital nous construirions nos décisions sur un paradoxe ou un non sens. Il ne reste qu'à galvauder l'utile et le bon en « profit », en « croissance » pour faire, de la prudence comme du consensus, des frères d'arme au service de l'action politique utilitariste anthropocentrique.

Or, si Aristote dit dans le *Des parties des animaux* que « la nature tire le meilleur parti des possibles dont elle dispose », il a en vue des analogies humaines et là doit se faire la différence entre un « moindre mal », qu'à théorisé Aristote dans son *Ethique à Nicomaque*, et le « meilleur des possibles » :

Le meilleur des possibles *dont on dispose*, n'est pas différent pour un homme d'accéder à un moindre mal quand l'action nous presse. Un arbre, qui pousserait à l'ombre d'un autre, tenterait de s'en écarter autant que faire se peut, dans *les limites du possible* : le meilleur du possible dont il dispose, qu'il a sous la main. Ce meilleur là n'est qu'un moindre mal car la nature n'a pas d'autre choix que ceux *dont elle dispose*. La nécessité l'oblige. « La Nature tire le meilleur parti des possibles dont elle dispose », revient à dire : la nature tire le *moins mauvais* parti parce qu'elle est contrainte par elle-même, elle ne peut pas s'affranchir d'elle-même.

Alors que l'homme, lui, dans sa délibération ($\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma = \textit{boulésis}$), va pouvoir opérer des choix ($\pi\rho\omicron\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma = \textit{proairésis}$) qui procèdent de cette dernière qui peuvent l'affranchir de la nature et c'est dans cette acception que les utilitaristes vont se vautrer en occultant la pensée d'Aristote qui dérange et qui dit que cette *proairésis* est ce qui engage notre liberté, notre responsabilité et notre

mérite. Il y a dès lors confusion dans *l'utile*, entre ce qui est profitable à l'homme et ce qui est bon pour l'homme : entre avoir du Bien et ce qui est Bien pour être.

Ainsi, la confusion contamine le champ éthique entre moindre mal et meilleur possible : nous nous heurtons quotidiennement aux limites que nous oppose la nature. Par exemple, il est impossible qu'un remède ne soit aussi poison, c'est le paradoxe du *pharmakon* (φάρμακον). Mais justement, l'homme a la possibilité d'envisager mieux que cela, il peut viser bien plus haut puisqu'il peut imaginer d'autres possibles (ceux dont il ne dispose pas dans l'immédiat mais qu'il sait accessibles) : avant de se planter auprès d'un grand arbre il peut choisir d'aller se semer dans un meilleur espace où il pourrait mieux s'épanouir avec et pour l'autre. Il peut donc envisager un meilleur possible supérieur à celui dont dispose la nature car la nature elle, ne délibère pas. En délibérant et en faisant des choix, l'homme peut gouverner le *pharmakon*, alors que l'animal ne le peut. L'homme peut s'affranchir, et quand il prend conscience qu'il le peut, alors il le doit, c'est ce que reprendra Sartre dans sa « condamnation à être libre ». Néanmoins, nous ne saurions que trop insister sur la propension humaine à se satisfaire des limites de la nature. S'en libérer demande un effort *surhumain*... Nous reprendrons cette idée dans la troisième partie.

Revenons à ce *meilleur possible*, est-il accessible grâce à la *boulésis* et la *proairésis* (la délibération et les choix, les décisions justes) ? Aristote sait que la délibération ne se suffit pas à elle-même, car emprunté au système politique elle porte sur les moyens et non sur la fin. Il apporte à ce sujet un nouveau concept : l'*eubolia* (εὐβουλία) : « dont le concept même implique l'idée d'une certaine rectitude (ὀρθότης), et plus particulièrement sur la rectitude de l'entendement.¹ » Aristote finalise sa définition de l'*eubolia* avec une empreinte politique et une petite confusion, selon Aubenque, qui ne permet pas de distinguer l'action techniquement efficace de l'action moralement bonne, de l'utile et du bien : « rectitude relative à l'utile, portant à la fois sur la fin à atteindre, la manière et le temps.² » La critique d'Aubenque est certainement pertinente mais nous remarquons qu'ici, Aristote reprend une logique théorisée dans sa *Rhétorique*, symbolisée par les trois piliers de soutènement que sont : la manière, la fin et le temps (l'*éthos*, le *télos* et le *kairos*). L'*eubolia* est, de fait, refusée à l'incontinent et au pervers nous dit Aristote... si tant est que l'on puisse les démasquer. Nous savons qu'en réunion de consensus, le pervers et le muet portent tous deux le masque du *phronimoi*. Le faux a ceci en propre qu'il ne s'affiche jamais en tant que tel. Il porte toujours le masque du vrai.

Telle que définie par Aristote, cette bonne délibération se doit d'être nourrie de liberté, de responsabilité et de mérite... c'est de l'*éthos* que dépendent donc la bonne délibération et le juste choix : ainsi se construit le *phronimoi*, c'est-à-dire le sage en termes de prudence. Car c'est le propre de l'homme prudent que de bien délibérer, ni Dieu, ni l'animal ne délibèrent, seul l'homme le fait. Or bien délibérer procède de ce qui va habiter la délibération : la qualité des motivations et des intentions qui les meuvent : avec d'une part la force ou la faiblesse avec laquelle elles seront portées, et d'autre part la qualité éthique ou politique qui les meut. Nous voyons ici la difficulté de juger une bonne délibération. Les tours

¹. *Id.*, p. 116.

². *Id.*, p. 117.

généralistes de surveillance de la qualité de la délibération seront postées selon que le juge sera prince ou philosophe.

Quant à la *proairesis* (*l'art de faire des justes choix*), est le moment éminemment éthique du choix, de la décision car c'est ce moment qui engage sa liberté, sa responsabilité et son mérite et c'est à ce moment que se cristallise le consensus. Malgré l'affirmation d'Aristote de la suprématie de la fin sur les moyens, nous sommes toujours tentés d'inverser le théorème. Surtout que rien n'empêche les utilitaristes de se revendiquer d'Aristote en prônant que *la fin justifie les moyens*.

Le fossé entre vertu et moindre mal

Revenons sur la vertu et surtout sur la définition qu'en donne Aristote : elle est une juste mesure entre un excès et un défaut. « La vertu est donc une sorte d'attitude moyenne entre deux vices, l'un par excès l'autre par défaut. La vertu est une attitude moyenne mais une extrémité selon l'excellence et le bien.¹ » Nous avons l'habitude, depuis Aristote, de considérer le moindre mal comme une vertu, un bien en soi. Or, ce n'est pas exactement ce qu'il raconte : Aristote nous dit « Ce serait la même prétention que de soutenir qu'il y a dans la pratique de l'injustice, de la lâcheté, de la licence : juste moyenne, excès et défaut. Dans ces conditions il y aurait dans l'excès et le défaut une moyenne, un excès de l'excès et un défaut du défaut.² » Aristote nous recentre aisément sur le fait que seule une juste mesure permet d'atteindre la vertu, de la même façon l'excès et le défaut ne peuvent être autre chose qu'eux-mêmes. Demander donc à l'excès et au défaut de s'étirer chacun d'eux en excès et en défaut reviendrait à briser l'étalon mètre de la vertu. On ne peut donc trouver une vertu ni dans l'excès, ni dans le défaut puisqu'ils sont, par définition, extérieurs à cette juste mesure. Il n'en est pas de même dans le registre de la *tekhnè* médicale où nous pouvons nous retrouver devant des choix dont aucun n'est satisfaisant à 100%. Nous allons voir, à ce propos, que l'exemple de l'excision en Afrique, quand elle essaye de frayer avec la médecine, nous propulse dans une aporie dès lors que se mélangent les registres de la technique et de la morale. C'est pour cette raison qu'il convient d'abandonner l'idée d'une juste mesure entre deux maux, nous serions sûrs de nous satisfaire d'un mal. Quant au moindre mal, s'il reste souvent le meilleur des possibles disponibles, il convient toujours de vouloir le dépasser.

Si un défaut d'excès est inconcevable qu'en est-il d'un moindre mal ?

Le moindre mal n'est-il pas justement le défaut d'un défaut, ou le défaut d'un excès ? Si nous déterminons un mal en soi, nous pouvons l'étirer et obtenir de ce mal une forme de nuancier qui va se décliner entre le moindre mal, le mal lui-même et son pire. En aucun cas la juste mesure entre un moindre mal et son pire sera un bien en soi, elle ne peut être qu'un mal en soi. De ce fait, nous rejoignons Aristote sur l'idée que le moindre mal fait *figure de bien* eu égard à un

¹. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre II - 1107a, trad. Jean Defradaz, Paris, Pocket, 1992, pp.63-64.

². Aristote, *éthique de nicomaque*, Livre II -VI -19., trad. Jean Voilquin, Paris, Flammarion, « GF », 1992, p. 62.

mal plus grand. Et nous ajoutons un principe qui renforce cette idée et qui doit empêcher de penser qu'un moindre mal puisse être conduit comme un bien, il ne fait que seulement figure de bien, c'est-à-dire qu'il porte le masque du bien sans l'être. Il est évident que ce qui porte le masque du bien n'est pas un bien en soi, non ! Si le moindre mal passe pour un vraisemblable bien il n'est en aucun cas et ne sera jamais un vrai bien. S'il n'est pas un vrai bien il faut le considérer comme un simple mal et rien d'autre. Démasqué, le moindre mal n'est qu'un faux bien ! Ce ne sera donc qu'un mal en soi, et s'en contenter ne sera se contenter que d'un mal et de rien d'autre. Voilà pourquoi, dans une situation clinique, il faut se méfier au plus haut point des solutions qui n'offrent que des références morales négatives, c'est précisément là que le moindre mal fait figure de bien et qu'il convient de vérifier si l'action est nécessaire. Une action de moindre mal ne peut être créditée d'une forme de prendre-soin que si un pire est inéluctable. A partir du moment où une non décision reste possible, elle sera préférable à un moindre mal car elle suspend le jugement et promeut la réflexion en vue d'un meilleur possible. Dans ce sens, sur un même mal on ne peut concevoir qu'une blessure volontaire soit considérée comme un bien en soi si on la compare à un assassinat. On ne peut considérer que tuer un homme est un bien en soi quand l'alternative serait d'en tuer dix. Le moindre mal restera à jamais un mal et il convient que nous ne nous leurrions pas nous-mêmes en nous habituant à entendre le moindre mal comme un bien en soi. Cette attitude tendrait à faire le lit d'une pensée sans résistance et complice d'une transparente et tragique destinée.

Consensus et moindre mal, la douleur du bien

Excision propre et sans douleur : un moindre mal ?

Engagé depuis de nombreuses années dans des missions humanitaires en Afrique sahélienne, j'ai dû faire face à des situations auxquelles mes études ne m'avaient pas préparé. Dans un dispensaire de brousse, une jeune mère nous présente son enfant de 2 ans pour que nous pratiquions l'excision et l'infibulation sous anesthésie locale et avec les méthodes d'asepsie idoines. Le médecin africain préférerait cette pratique médicalisée à la méthode traditionnelle qui consistait à remettre l'enfant aux mains des *femmes forgerons* (femmes d'une caste sociale spécifique, seules habilitées à pratiquer l'excision et l'infibulation). Le médecin devait prendre en charge de nombreuses infections suite à ces pratiques, dues au fait que l'acte était pratiqué à vif, avec des aiguilles forgées et non stériles. Participer ou pas au geste du médecin africain, tel était notre dilemme : le faire avec les méthodes d'analgésie et d'asepsie ou le laisser faire par la *femme forgeron*. Je ne suis pas certain d'avoir fait un juste choix : j'ai préféré la méthode « propre et sans douleur », je pensais que ma collaboration à cette pratique médicalisée, participait d'un moindre mal. J'ai cédé au politique ! Alors que j'aurais été plus en accord avec moi-même si j'avais communiqué mon refus. Le choix que j'ai fait n'est pas un bien en soi, même s'il est considéré comme un moindre mal. Il fait juste *figure* de bien. *Il reste un mal en soi*. Dans le moindre mal, le mal porte le masque du bien et il convient donc de s'interroger sur ce que nous appelons moindre mal et qui nous rassure !!! Il y eut un consensus d'équipe qui invoqua la prudence à ce moment là, mais cette prudence n'était que fondée sur l'action alors qu'elle aurait pu être fondée sur la contemplation sans perdre de sa force de décision. En participant n'était-ce pas, d'une certaine façon, cautionner cette pratique ? Entre les deux mutilations, fallait-il choisir la moins douloureuse et la plus propre pour simplement mieux l'assumer ? A ce stade, nous ne réglions que nos propres angoisses immédiates avec des moyens techniques, mais le problème moral n'était pas traité.

Toutefois, nous pensons que, dans le contexte sociopolitique de la brousse sahélienne, la demande de cette mère était relativement subversive et largement critiquée par la majorité des villageois qui eux, privilégiaient la méthode traditionnelle. Cela restant pour nous une trop mince consolation. Nous n'avons fait preuve que de précaution sanitaire en nous aliénant à l'obligation de l'acte inhumain. La prudence politique nous a semblé être accessible par la pratique d'un moindre mal. Dans cet épisode là, s'il est quelque chose de certain, c'est qu'en aucun cas nous avons pratiqué un soin.

Nous ne pouvions tomber que de Charybde en Scylla sur le plan éthique.

Nous nous sommes contentés du meilleur des possibles disponibles alors que nous pouvions tenter un autre possible celui qui magnifie notre humanité : refuser au nom de l'humanité en dénonçant ces pratiques au titre de l'inhumain. Nous n'aurions peut-être pas réussi sur le plan politique en laissant l'enfant aux mains de la *femme forgeron*... mais la délibération qui aurait abouti à un refus de participation expliqué, n'aurait-elle pas été meilleure ? N'aurait-elle pas eu un impact dans le choix expliqué du refus de participer ? Le meilleur des possibles ne serait-il pas, dans l'obligation de se dépasser, supérieur à un moindre mal ? Nous le croyons fermement car le meilleur des possibles laisse l'ouverture à la

recherche de ce que l'homme, en tant qu'homme, est capable d'accomplir tout en restant dans le monde réel. Le moindre mal nous enferme dans ce que nous connaissons déjà alors que le meilleur du possible nous pousse à découvrir un progrès de ce que nous connaissons.

L'*hubris* n'admet pas de juste mesure ni de défaut de l'excès ni d'excès de l'excès. Par conséquent Il nous est impossible de demander au moindre mal de faire office de juste mesure et donc de vertu. Il est désormais indispensable, pour ne plus se leurrer, de penser le moindre mal comme un mal en soi. Quand on choisit ce moindre mal parce qu'il *nous* est le moins douloureux, il faut toujours avoir à l'esprit qu'il est quand même douloureux et que jamais un bien ne peut se définir par une douleur.

Le conseil de Circé

Entre deux maux il faut choisir le moindre et « le moindre mal *fait figure* de bien, eu égard à un mal plus grand.¹ » Et non pas *doit être considéré comme un bien en soi* ! Aristote précise aussi que : « Le moindre mal est préférable à un mal plus grand. Ce qu'on recherche est toujours le bien et plus ce bien est souhaitable, plus il est grand.² » Entre un mal et son pire il n'y a rien à préférer librement, moralement entre Charybde et Scylla, ce sont tous deux des excès aux enchaînements différents. Il n'y a que la fin que recherche Ulysse (et dont il a convaincu ses hommes) qui soit pour lui moralement acceptable mais les moyens le sont-ils vraiment ?

Revenons sur ce que dit et fait Circé : elle l'envoie voir Tirésias aux enfers – Elle l'avertit du danger de Charybde et Scylla – Elle lui dit simplement que Charybde est mortelle à tous les coups et que Scylla emporte six marins avec ses six têtes dès qu'on l'approche – A la remarque d'Ulysse qu'il combattrait Scylla, Circé l'invite à ne surtout pas le faire car ce serait offenser les dieux qui commanderaient alors au monstre une nouvelle attaque.

Seule la fuite permettrait d'y échapper : nous pourrions voir ici le vrai conseil de Circé qui consiste à fuir ces dangers qui ne sont que des maux en soi plutôt que de les affronter. Aristote préfère rappeler le conseil que Circé donna à Ulysse devant son obstination : « Rapproche-toi de Scylla et dirige ton navire en effleurant l'écueil. Il vaut mieux regretter six compagnons que de les voir périr tous ensemble. » Ulysse est un roi, un guerrier et son but est de rentrer à Ithaque. Les moyens pour y parvenir ne feront pas réellement l'objet d'une étude approfondie de sa part. De toute façon, la fuite et l'éloignement d'Ithaque ne peuvent convenir comme solution à cet homme qui s'est fixé comme seul but de rentrer dans son royaume. Circé n'invite Ulysse à se rapprocher de Scylla uniquement parce qu'il ne pourrait pas échapper à Charybde.

On ne peut pas tomber de « Charybde en Scylla » mais seulement le contraire de « Scylla en Charybde » car Il n'y a pas la possibilité de sortir vivant des mains de Charybde alors qu'on le peut de celles de Scylla. Scylla est un moindre mal *politique* et non éthique car elle est un mal en soi. Là est peut-être la maladresse d'Aristote dans son illustration du moindre mal. Cet exemple homérique pousse à croire qu'il faut rechercher le moindre mal comme meilleur

¹. *Idem*, p.143.

². *Ibid.* p. 143.

possible, mais ceci est la voie unique du politique et il est essentiel dans la réflexion éthique de ne pas faire l'amalgame. Les moyens pour parvenir aux fins que nous nous sommes fixées sont déterminants de la position éthique ou politique que nous adopterons. Ulysse dans son objectif de retour à Ithaque ne va pas hésiter à sacrifier certains de ses compagnons en toute connaissance de cause. Non seulement il ne diffuse pas l'information du danger de Scylla de façon transparente à ses marins mais il leur explique que ce qui les attend n'est pas plus dangereux que ce qu'ils ont déjà vécu avec Polyphème. Il préfère s'étendre sur l'anticipation du danger du chant des sirènes en insistant sur la protection qu'il peut leur garantir en leur bouchant les oreilles avec de la cire molle. Ulysse aurait pu penser que la fin justifie les moyens et que le sacrifice de certains de ses compagnons était un mal nécessaire pour accéder à un plus grand bien : le retour à Ithaque. L'Odyssée par exemple est une œuvre qui nourrit le mythe par le politique : les moyens de parvenir aux fins ne seront pas examinés sous l'angle de la morale mais uniquement sous l'aspect de l'efficacité. La fin justifie les moyens et la fin est loin d'être un choix d'universalité puisqu'elle ne concerne qu'Ulysse... Il sera le seul à rentrer de ce long voyage. Ses compagnons n'ont pas été vus par lui comme des fins en soi mais comme des moyens pour servir leur roi. Voilà peut-être à mon sens pourquoi Aristote fut maladroit dans son *éthique à Nicomaque* quand il illustre le moindre mal avec le conseil de Calypso¹ Le Philosophe nous dit qu'entre deux maux il faut préférer le moindre.... Certes, s'il tue moins ! Mais en aucun moment Aristote nous dit qu'il faut le considérer comme un bien en soi ! Il fait juste figure de bien eu égard à un mal plus grand. Il reste néanmoins un mal en soi. Il n'y a pas de juste mesure dans l'*hubris* (la démesure). Il n'y a que de l'*hubris* ! Définitivement, le moindre mal n'est pas un bien en soi, il fait juste figure de bien, il reste un mal en soi.

Pour conclure, on pourrait m'objecter l'insuffisance de cette démonstration sachant que l'on ne peut, concrètement la plupart du temps, éviter le choix politique. En référence à Levinas, l'éthique ne se réduit pas au deux, elle requiert le trois. Le tiers nous oblige aussi et c'est justice : du deux au trois, on passe au politique. « Sans le tiers qui m'interpelle à même ma relation à autrui, la proximité n'accéderait jamais à son statut éthique et resterait dans l'affectivité d'un contact érotique.² » Le tiers est le prochain du prochain, il ouvre l'altérité sur l'universalité et nous oblige par sa présence. Par conséquent, le tiers représente l'obligation morale mais aussi l'obligation politique. Nous connaissons bien ce dilemme quand les salles d'attente des services d'accueil et d'urgence se remplissent, que les personnes en besoin de soins demandent chacune une priorité de prise en charge. Il fut une époque où un statut de soignant était dédié à cette tâche philosophique qui consistait à évaluer les priorités de prises en charge dans les salles d'attente des Urgences : l'IAO (Infirmière d'Accueil et d'Orientation) ne tenait généralement pas longtemps à ce poste, il lui fallait légitimer sans cesse ses choix vis-à-vis des patients, très souvent agressifs, elle s'épuisait et fuyait le poste dès qu'elle le pouvait. Les organisations de soins ont tenté de faire fonctionner ce

¹. Aristote cite des paroles qu'il attribue à Calypso alors qu'elles sont d'Ulysse quand il s'adresse à son pilote pour éviter Charybde « Loin de ce brouillard et des flots agités écarte ton vaisseau ». Il fait de ces paroles le conseil de Calypso alors que ces paroles sont dites à la fin du séjour chez Circé.

². Emmanuel Levinas in Michel Dupuis et Paul Ricoeur, *Levinas en contrastes*, Louvain-La-Neuve, De Boeck Université, 1994, p. 8.

poste par un *turn over* des infirmières du service même des Urgences, mais le plus souvent, ce poste s'est effacé, abhorré par les soignants et la population accueillie.

Le tiers rompt sans cesse la relation duelle, alors il faut que le politique tranche pour reconstruire du deux à partir du trois. Il en résulte une cruelle réalité : la relation duelle est fragile, le tiers peut à tout moment remplacer l'un des deux sujets de cette relation, il oblige l'éthique et le politique. Mais en fait, il n'oblige pas *plus* que la première altérité, il oblige *en plus*, et nous pensons que cette obligation du tiers mérite davantage une prise en compte qu'une prise en charge. Peut-être l'urgence nous poussera à choisir, alors à ce moment, il conviendra de se déterminer en faveur de la meilleure solution plutôt que de la moins mauvaise. La différence se fera dans la capacité à se dépasser en tant que soignant dans une forme d'excellence que nous développerons plus loin.

Le moindre mal, de Rousseau à Machiavel

« Dans une législation parfaite, la volonté particulière ou individuelle doit être nulle, la volonté de corps propre au gouvernement très subordonnée, et par conséquent la volonté générale ou souveraine toujours dominante et la règle unique de toutes les autres.¹ » S'en tenir à ce qu'à dit Rousseau pour fonder le contrat social serait réducteur si l'on voulait fonder la place de l'individuel par rapport au collectif. C'est dans l'optique d'une législation parfaite que Rousseau énonce la hiérarchie des volontés et non en termes de morale ni dans une intention de fondre le Un dans le Tout. Il augmente et précise sa réflexion en disant « Selon l'ordre naturel, au contraire, ces volontés se renforcent à mesure qu'elles se concentrent.² » Il n'est pas exclu, que les psychosociologues aient voulu bâtir des ponts entre la réflexion rousseauiste et les fondements du fonctionnement des individus dans un groupe sur le passage qui servait leur cause.

Machiavel a fait l'objet d'une apologie par Rousseau. Si leur représentation de la nature humaine diffère Machiavel et Rousseau vont se rejoindre pour fonder la stabilité d'une société par une politique adéquate. Ce dernier pensait que Machiavel était un honnête homme et il n'est pas curieux de trouver dans le contrat social des idées comme : « qui veut la fin veut aussi les moyens.³ » Quand Rousseau justifie la vie de l'individu non plus seulement comme un bienfait de la Nature, mais aussi comme un don de l'Etat, en développant le fait que « ces moyens sont inséparables de quelques risques et même de quelques pertes.⁴ » Voilà définie et reprise la politique de Machiavel, qui est celle du moindre mal. Expliquée précisément à partir du meurtre de Remus par Romulus dans le Discours sur Tite Live :

« Un esprit sage ne condamnera pas un homme supérieur d'avoir usé d'un moyen hors de l'ordinaire pour l'important objet de régler une monarchie ou de fonder une république. Si le fait l'accuse, il faut que la fin puisse l'excuser. Un bon résultat excuse toujours le fait : c'est

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, Paris, Gallimard, « Folio – Essai », 2004, p. 223.

² *Id.*

³ *Ibid.* p.198.

⁴ *Ibid.*

le cas de Romulus. La violence n'est condamnable que lorsqu'elle est employée pour mal faire, et non pour bien faire.¹ »

Il est parfois nécessaire de passer par un moindre mal pour accéder à un plus grand Bien. Le moindre mal vu par Aristote est inabordable selon Machiavel, or le moindre mal est le seul bien véritable, il est la voie unique du politique. La politique (plus que la philosophie) de Machiavel s'entend à partir du mélange des genres : il invite à comprendre la violence comme un moyen moralement acceptable dès le moment où cette violence se met au service d'une fin acceptable. Ainsi s'opère l'inversion de la norme et la violence peut être entendue comme un bien.

L'école de Francfort et leurs émules :

Moscovici :

Les sciences sociales nous disent que les individus libèrent une propension au compromis quand ils sont réunis à d'autres individus. Ils constatent un fait en sociologues, certes, mais ils auront tendance à déborder de leur science dans l'interprétation qu'ils font de cette propension au compromis comme nous le verrons à la fin de ce passage. Ce qui leur est reproché ici, c'est cette froideur du constat, ils évacuent toute la dimension affective qui dans le monde vécu introduit une dimension morale. C'est une psychosociologie sans passion qui semble s'élaborer dans leurs expériences, mais est-ce vraiment rationnel ?

Julien Freund, lui, est un adepte d'une politique raisonnable et modeste (comme Tocqueville), il prône le courage du compromis pour éviter que tel ou tel groupe s'arroge la rationalité et l'impose ensuite aux autres, processus générateur de violence la plupart du temps. Il donne une définition pour éclairer ce concept : il commence par éliminer les idées des détracteurs « On voit trop souvent dans le compromis une faiblesse morale de la volonté ou bien une manifestation de l'opportunisme ou encore de la demi-mesure.² » Il corrige ensuite l'erreur en donnant la définition, selon lui idoine, qui mérite d'être pensée « Or, aucun de ces reproches ne sont fondés³ » puisqu'il le dit... « Loin d'être un signe de faiblesse, le compromis exige au contraire une forte volonté et même du courage pour dominer les passions [...] et pour trouver la sérénité nécessaire à la discussion positive du litige qui oppose les acteurs.⁴ » Nous sommes ici dans une tentative politique du vivre-ensemble qui mélange sans violence les contraires. *A contrario*, Habermas, lui, cherche à sortir du conflit entre systèmes de valeurs, et mise tout sur la vertu supposée de la communication langagière. Il fonde ainsi une nouvelle éthique, mais admettra finalement que son éthique est quasi juridique (à l'américaine)⁵.

Serge Moscovici, lui, insiste sur le fait que la réunion même d'individus fait qu'il se passe quelque chose entre eux, une naturelle alchimie capable de

¹. Machiavel, *Discours sur Tite Live*, I.I.c.9 in Paul Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique*, Paris, Librairie philosophique de Ladrangé, 1860, p. 458.

². Julien Freund, *Sociologie des conflits*, Paris, PUF, 1983, p. 266.

³. *Id.*, p. 267.

⁴ *Ibid.*, pp. 267-268.

⁵. Jürgen Habermas, interview donnée au Figaro en 2002 (?) dont nous avons cherché en vain les références...

produire du sens commun et de « polariser » une opinion. Comme si le groupe, uniquement parce qu'il est groupe, enclenchait le mécanisme de polarisation d'une idée. Il y a là une distinction cruciale à faire entre ce que constatent Moscovici et Doise sur le fait de cette polarisation que nous ne nions pas et la cause de cette polarisation. Nous ne pouvons pas accorder notre crédit aussi facilement à cette thèse sur le seul fait de la réunion d'individus et leur propension à s'adapter les uns aux autres puis de polariser l'opinion commune. Non, il y a quelque chose d'autre, de beaucoup plus puissant, de beaucoup plus souterrain, une vraie cause psychosociale que ces auteurs n'abordent pas, préférant une naturelle propension de notre humanité à nous entendre. Ce qui est occulté est ce qui se passe entre les acteurs dans tout ce que nous avons précédemment décrit autour de la soumission librement consentie au groupe certes, pour son confort, mais surtout au leader. Car c'est de lui que vient l'opinion et de personne d'autre. La servitude volontaire ne se fait pas au groupe mais aux lois que dicte ce groupe par la voix de son leader. Alors Moscovici parle d'« hypnose » – « le groupe nivelle en accentuant les qualités communes aux dépens des qualités propres » – « le groupe protège du doute » – « le groupe rassure et ôte l'aiguillon du scrupule ». Tout ceci n'a d'intérêt que si l'on admet, comme les auteurs le font, que le groupe peut tout. Bien sûr avons-nous vu des foules en délire, des légions dégoulinantes de barbarie par une forme d'escalade de la violence au sein même de ces groupes, mais jamais un groupe ne s'engage dans la barbarie uniquement parce qu'il est un groupe ! Une idée peut se polariser dans un groupe, certes, mais cette idée vient bien de quelque part. L'idée ne naît pas *par* le groupe : cette idée vient d'un leader qui ensuite, et seulement ensuite, fait école par les alliances et les soumissions librement consenties. La mayonnaise prend et la polarisation s'effectue dès que la logique énoncée garantit une sécurité pour l'individu dans le groupe. Si la logique d'un déviant vient contrecarrer la logique en cours et qu'elle promette plus de sécurité aux individus de ce groupe, il n'est pas rare de voir les alliances et les soumissions librement consenties se polariser vers cette nouvelle logique et, de fait, abandonner l'ancienne au leader déchu. C'est donc bien le leader (ou le déviant futur leader), par ses qualités de persuasions, qui sera la cause d'une nouvelle polarisation et non le groupe en tant que groupe. C'est ce leader, par son idée qui circule et diffuse dans le groupe, qui provoque la dynamique de polarisation. Un groupe sans leader (si tant est que cela puisse exister) ne polarise rien du tout. Il faut une raison, une cause, une étincelle pour mettre le feu. Sans raison, sans cause particulière, je ne vois absolument pas comment ni pourquoi un groupe s'enflammerait. Si l'on revient sur l'épisode des supporters de club de foot, les *Boulogne boys* par exemple, ils avaient affiché une banderole injurieuse à l'encontre de l'équipe de Lens et des habitants de leur région. Le club de supporters a été dissout en même temps qu'un autre club de supporters alsacien : *Faction Metz*, ces derniers affectionnaient les gestes et les propos à connotation nazie. L'erreur serait de penser qu'il suffit d'appartenir aux dits clubs de supporters pour instantanément se transformer en un abruti moyen gesticulant et vociférant des insultes nazies. Ce serait occulter tout le *travail* fait en amont par des leaders nocifs et capables de rassembler autour de leur insanité suffisamment de moutons noirs pour permettre de polariser cette bêtise. Autre hypothèse, il y aurait deux niveaux d'absorption : un premier qui consisterait en une polarisation autour du leader – un second qui voit le groupe devenir un tout

(holiste) et le nouvel entrant est contraint d'assimiler les valeurs de la communauté (et non forcément celles du leader).

« En somme, dit Moscovici, penser ou choisir avec les autres, c'est se soumettre à leur étalon.¹ » et arrive à la conclusion « A croire que, sans s'en rendre compte, chaque sujet s'ajuste à l'autre pour ne pas le dépasser ni être dépassé par lui et ainsi le résultat global s'équilibre autour de la moyenne.² » A ce stade, plus grand chose n'aurait de sens, le consensus deviendrait un inévitable anesthésique général et permanent. Nous serions dans *le Meilleur des Mondes* d'Aldous Huxley où justement c'est la pression du groupe qui prime... Il reste à diaboliser le comportement inverse en tant que veau d'or pour sacraliser le nouveau dogme :

« ... les attitudes et les jugements extrêmes sont liés à la névrose, à la déviance, au désir de certitude. Ou encore ces pathologies sociales que sont l'autoritarisme et le dogmatisme, faisant toujours apparaître par contraste la conformité et la modération comme indice de santé sociale³ » !

Il insiste par un dogmatisme sans ambiguïté : « Au point qu'on peut parler d'un véritable paradigme sur lequel se fait le consensus scientifique.⁴ » Et voilà ... *Ite missa est* ! Participer et le sentiment « d'en être » satisfait, rassure et comble le vide. La réunion, l'empathie ambiante faisant le reste...

Moscovici soutient l'importance du dissensus mais ne le légitime que s'il est propice au but commun (il estime un pré-consensus su la fin attendue nécessaire au débat)... le débat ne servant qu'à consensualiser les moyens. Les protagonistes doivent rester toujours prêts à rechercher une entente (influence forte d'Habermas et de son essentielle « empathie solidaire » dans une communauté idéale de la communication). Il parle de l'obligation de consensus !

Questionnement psycho-social : « Comment combiner l'égalité et la distinction entre individus pour que les diverses alternatives qui naissent à partir des discordes soient limitées ou empêchées de proliférer *au profit d'une norme à laquelle consentir* ? ». Si Moscovici avoue l'aperçu insuffisant de son étude il conclut : « confortons-nous à l'idée qu'une explication existe et qu'elle est assez générale pour saisir une portion significative du réel⁵ » Une manière de réécrire Flaubert dans Bouvard et Pécuchet qui, déçus par la science avouent que : « la science est faite par les données fournies par un coin de l'étendue. Peut-être ne convient-elle pas à tout le reste qu'on ignore, qui est beaucoup plus grand et qu'on ne peut découvrir.⁶ »

Nous sommes encore à la recherche de ce qu'avait imaginé Aristote cette « bonne délibération » qui nous donnerait des « choix justes » et ferait de nous des hommes prudents. Tous, Aristote, Habermas, Machiavel, comme les Moscovici, Doise, Quinche ont pressenti la nécessité d'un *éthos* en propédeutique de la discussion pour nous assurer des décisions sociétales justes. Cette impossible

¹ Serge Moscovici et Willem Doise, *dissensions et consensus*, Paris PUF, « psychologie sociale », 1992, p. 45.

² *Id.*, p. 44.

³ *Ibid.*, p. 49.

⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁵ *Ibid.*, p. 273. Ceci étant la phrase ultime de conclusion de son livre...

⁶ Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, *Dictionnaire des idées reçues*, Paris, Flammarion, « GF », 1999, p. 128.

assurance d'*éthos* nous projette dans un idéal irrationnel qui lui, prétend produire de la norme, du rationnel. Le consensus est-il pervers en soi ? Il demande l'*éthos* de chacun mais il ne l'assure pas. Par contre il prétend à la norme attendue par tous. Florence Quinche a fort justement critiqué le recours au tiers quand ce tiers se trouve être un juge de paix, le discours change alors de registre, passant de l'éthique au juridique. Au vu de la propension à la persuasion et à l'autojustification dans la réalité des débats, Florence Quinche propose même une argumentation qui tend à interroger les fondements de chaque argument. En favorisant la controverse, nous pourrions assister là à une éthique embryonnaire du dissensus. Toutefois, elle pose une condition qui convoque cette communauté idéale de la discussion, précisément celle qui nous semble inaccessible : « Mais, il ne suffit pas, pour entrer dans un dialogue éthique, d'appliquer n'importe quelle forme de discussion en groupe. Reste encore à définir quel type de dialogue est le plus à même de permettre au questionnement éthique de se déployer dans une argumentation bilatérale et ouverte.¹ » Florence Quinche semble faire œuvre de sympathie pour le dissensus et se démarque nettement de la normativité de la discussion habermassienne à laquelle elle reproche la quête utilitariste : « le terme d'"intérêts" est d'ailleurs souvent employé. Ce qui peut surprendre dans le contexte d'une délibération éthique. C'est au contraire le propre de la négociation, il nous semble que d'opposer les intérêts de chacun.² »

Prudence selon Habermas :

Le consensus est un moindre mal, la moins mauvaise solution, un compromis raisonnable pour éviter le pire. Pour faire fonctionner le paradigme habermassien il faut présupposer un principe d'empathie solidaire, une intention commune d'accéder au consensus qui suppose lui-même une communauté idéale de la communication. Ceci doit être compris dans le sens où Habermas est un pur théoricien, contrairement à Moscovici qui lui, tente de travailler sur du réel, le groupe réel et non idéal. Néanmoins, il semble que la tentation de théorisation pro-habermassienne transparaisse dans son interprétation. Le consensus est alors présupposé comme un *télos* qui servira à légitimer les actions qui en découleront alors qu'il n'est qu'une décision qui ne présume en rien de sa qualité morale. Dans *Morale et communication* Habermas nous dit que trois types de relations sont en jeu dans le discours : la relation entre le locuteur et l'allocutaire, la relation entre le locuteur et son intention, la relation entre ce qui est dit et le monde « Lorsqu'un locuteur qui est en relation avec un auditeur à propos de quelque chose, exprime ce qu'il veut dire, il y a nécessairement une situation de parole effective, ou, au moins imaginée.³ » La connaissance, dans la théorie de l'agir communicationnel ne sera pas simplement véhiculée par le langage, elle sera construite et fondée par lui. Le langage est censé devenir alors, plus qu'une abstraction, mais bien une substance en tant qu'il fournit le lien entre les sujets et le monde, il leur donne un mode d'agir en intersubjectivité. La théorie de l'agir

¹. Florence Quinche, « Analyse d'un conflit en éthique clinique », *éthique et santé – Regards sur l'humain*, Issy les Moulineaux, Masson, vol. 2, n°4, novembre 2005, p. 190.

². Florence Quinche, *La délibération éthique – contribution du dialogisme et de la logique des questions*, Paris, Kimé, p. 198-199.

³. Jürgen Habermas, *Morale et communication, conscience morale et communicationnelle*, trad. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1986, p. 44.

communicationnel fonde bien entendu la réalité du sens commun et par conséquence magnifie le consensus comme le résultat attendu et réussi de l'éthique de la communication. Nous pouvons toutefois faire la remarque suivante : si cela marche, il ne peut alors y avoir que consensus. Mais alors, est-ce toujours du consensus faute d'alternative possible ? Si en face il n'y a rien, aucun dissensus ? Peut-être devons-nous aussi admettre une forme d'immanence extérieure au débat et donc extérieure au consensus comme au dissensus.

En cela il n'est pas un bien en soi. L'école de Francfort est très critiquable sur ce fait. Il n'est pas étonnant qu'elle fasse un tabac dans le champ psychosocial néo-utilitariste. Le consensus se veut acte prudentiel et rassurant... il est Utile ! Au sein même de l'école de Francfort demeure un débat « technique » entre Habermas et celui qui a été son guide, Karl Otto Apel. Le point d'achoppement entre les deux philosophes tient dans les conditions de sens en général, mis à jour par la contradiction performative, c'est-à-dire par la mise en contradiction des incontournables présupposés de la communication avec ce qui est dit dans cette communication. Ainsi la logique elle-même présuppose-t-elle une éthique parce que « la validité logique des arguments ne peut pas être contrôlée sans présupposer une communauté de penseurs capables de parvenir à une compréhension intersubjective et à la formation d'un consensus.¹ » Tant de présupposés propulsent cette éthique de la discussion dans un champ qui relève, soit de l'utopie, soit du despotisme du fait que cette discussion est réglée par un cadre qui limite l'accès à cette discussion. L'horizon de Apel est une *critique du sens* alors que celui de Habermas est une *théorie de l'agir*. Le débat porte donc sur ces présuppositions communicationnelles qui sont, selon Apel, « purement transcendantales et infalsifiables », alors que pour Habermas elles ne sont que « quasi-transcendantales, ancrées dans les langues naturelles et non dans une nature de la raison. Il [Apel], stylise la fondation du principe moral en une fondation ultime.² » On voit bien qu'une philosophie téléologique de type aristotélicien ou déontologique de type kantien n'intéresse pas Habermas. Il critique Apel quand ce dernier reproche à Rawls de ne pas avoir donné une fondation rationnelle au fait de "savoir pourquoi la justice... en général devait exister".³ » A partir de là les choses sont claires et Habermas a choisi son camp. L'intérêt de fonder l'éthique de la discussion non pas sur une base transcendantale mais sur l'utilité d'un agir communicationnel, projette sa philosophie dans le champ pragmatique pour s'accorder totalement avec Rawls, par exemple sur le fait que la justice n'a de sens qu'à condition de se poser la question « Que dois-je faire ? » plutôt que « pourquoi dois-je le faire ? »

Par ces pré-requis d'intention, ces présuppositions de consensus préliminaire, qui consistent en une volonté commune d'accéder à un accord, Habermas tend à imaginer un « Sur-Nous » (Odo Marquard)⁴ immanent qui va légitimer sa chimère, sa « communauté idéale de la communication ». C'est exactement ce que va lui reprocher Jonas qui ne cessera de polémiquer en prenant

¹ Karl Otto Apel, Raphaël Lellouche, Inga Mittmann, *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1987, p.92.

² Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Flammarion, « champs », 1999, p. 167.

³ *Id.*, p. 165. Ici Habermas cite Apel dans *Diskurs und verantwortung*, Francfort-sur-le-Main, 1988, p. 348.

⁴ Ce « Sur-Nous » dont parle Odo Marquard est cité par Jean Greisch dans l'introduction de Hans Jonas, *Principe responsabilité*, Paris, Flammarion, « Champs », 1998, p. 13-14.

le contrepied d'Habermas en affirmant la dissymétrie des relations partout où elles se présentent. La force de Jonas face à la précarité habermassienne est bien posée : elle montre le fossé entre une utopie consensuelle et une réalité dynamique dissensuelle qui va nous obliger moralement à nous positionner face à la vulnérabilité. Le fait de prendre conscience de la vulnérabilité (dans le visage de l'autre nous dit Levinas) dans le visage du monde pourrait dire Jonas, nous oblige dans le sens où nous sommes capables d'agir et d'anticiper les risques de nos décisions. Nous devenons responsables en cela que « nous acceptons d'être pris en otage¹ » par la vulnérabilité du monde quand nos actions ont prise sur lui. A partir de là, émergent des jeux de pouvoir qui construisent le différend entre éthique et politique. Le manque de code commun entre l'éthique et le politique provoque souvent cet instant. « Le seul consensus dont nous ayons à nous soucier est celui qui peut encourager cette hétérogénéité, ces "dissensus"² » dit Lyotard.

¹. Jean Greisch, in Hans Jonas, *Principe responsabilité, op. cit.*, p. 14.

². Jean-François Lyotard, *Pérégrinations*, Paris, Galilée, 1990, p. 87.

Contre le moindre mal... Le meilleur des possibles ?

Méliorisme et meilleur des possibles

Le meilleur de moi – faire de son mieux est différent de faire mieux. Le Bien contre la compétition ! Il ne doit être confondu ici le méliorisme et le meilleur des possibles. Entre le mieux que je puisse faire et le meilleur de moi-même que je puisse offrir, il y a une différence fondamentale. Cette différence est d'ordre éthique. *Faire de son mieux* implique un *éthos*, une force morale intérieure qui m'oblige et que je choisis. Alors que *faire mieux* est la plupart du temps une injonction extérieure qui m'est imposée et que je subis. La différence se situe entre l'utile et le nécessaire. Faire mieux est politiquement utile alors qu'offrir le meilleur de soi-même est moralement nécessaire.

De l'optimisme au méliorisme, de l'idée où tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles, à celle où il faut cultiver son jardin, il existe sûrement une brèche qui permette d'envisager le futur dans une forme de confiance inquiète, d'optimisme soucieux et attentif. En référence à Jonas, il y a une distinction essentielle à faire entre le principe baconien qui s'inscrit dans une optique progressiste « rendre toutes choses possible¹ », et le principe espérance de Bloch qui vise l'utopie. L'institution bonne élève, en voulant décider de tout, ne décide finalement plus de rien du tout puisqu'elle ne fait que répondre à ce que l'on attend d'elle. En voulant *faire mieux*, l'institution se jette dans un engrenage qu'elle ne maîtrise pas et ne fait que répondre à ce que l'on attend d'elle en subissant les injonctions et en les basculant sur son organisation. Les initiatives qui pouvaient donner du sens commun à ses acteurs, se font de plus en plus rares. Offrir le meilleur de soi pour que l'institution *fasse mieux* n'obtient que de moins en moins de suffrages. Elle doit, pour survivre, démontrer qu'elle est la moins mauvaise institution possible, elle se retrouve comme une entité juridique qui voudrait commander à une organisation d'hommes qui ne voit plus du tout d'humanité dans une institution qui devrait logiquement en produire. Le méliorisme se vautre désormais dans un paradoxe qui consiste non pas en une philosophie qui tend à améliorer le monde mais à faire en sorte qu'il soit le moins mauvais possible.

Alors que le moindre mal se cantonne dans la sphère du mal possible, nous nous empêchons *de facto* d'imaginer ce qui pourrait s'offrir à nous en termes de bien. Loin de l'école de francfort, de ses communautés idéales de la communication (Jurgen Habermas), de son *principe espérance* (Ernst Bloch), la méditation du meilleur des possibles doit nous obliger moralement à envisager les risques, comme Jonas le préconise, en tant que possibles. Elle doit aussi absolument nous extraire de cette chimère du moindre mal pour pouvoir enfin penser le bien en soi, lui aussi en tant que possible. De cette façon nous pourrions sortir d'une réflexion qui ne prend en compte que les maux pour en déterminer le moindre et penser le Bien en soi. Entre une naïve utopie et une mélancolique paranoïa, entre l'espérance et la peur, il y a peut-être la place d'une philosophie d'alliance qui puisse mettre en œuvre le meilleur des deux.

Le méliorisme a, bien entendu, trébuché dans les contraintes et les apories contemporaines du faire et de l'avoir. Le monde meilleur dont rêvaient ces

¹. Francis Bacon, *La Nouvelle Atlantide*, Paris, Flammarion, « GF », 1995.

mélioristes s'est aliéné aux désirs plus qu'aux besoins. Ainsi, le méliorisme a prêté le flanc à l'utilitarisme et se confond aujourd'hui avec ce dernier. Améliorer le monde veut dire mieux l'utiliser pour notre profit et tenter de satisfaire notre insatiable appétit. Le méliorisme se décline donc sous plusieurs formes, une version forte décrite par Jonas et une version faible qui se traduit par un médiocre positivisme utilitariste et consumériste qui ne sert qu'à endormir l'opinion publique pour favoriser l'idée de croissance, de domination et donc d'exploitation.

Le calcul consiste à hiérarchiser les résultats en conservant le meilleur et en éliminant les moins bons. C'est un jeu qui ne pousse pas à l'excellence d'une prestation mais à ce qu'elle soit conforme aux critères énoncés : par exemple l'accréditation des établissements ne détermine pas les meilleurs hôpitaux mais les moins mauvais. Dans cette acception les meilleurs établissements ne sont pas excellents en termes de prestations de soins mais simplement ils sont ceux qui correspondent le mieux aux critères d'évaluation dont on dispose. Cette façon de déterminer la qualité s'élabore sur le concept du moindre mal car les résultats sont bons dès le moment où ils ne descendent pas en dessous du seuil d'acceptabilité. Il devient alors parfaitement clair que cette démarche que l'on appelle « démarche qualité » n'est pas une démarche qui tend à faire progresser la qualité ! Non, cette démarche s'applique juste à vérifier que les prestations ne sont pas mauvaises. Pendant que les hôpitaux s'éreintent à satisfaire aux normes qu'on leur impose, ils se retrouvent dans l'incapacité de développer des initiatives. Ils gâchent des opportunités qui pourraient leur donner le souffle nouveau que tous ses acteurs attendent. Loin de moi l'idée de cracher dans la soupe, simplement il suffit de voir la formidable expansion des établissements privés et leur appropriation de disciplines médicales que nous avons vu proportionnellement disparaître au fur et à mesure du domaine public. « Le trop d'attention qu'on a pour le danger, fait le plus souvent qu'on y tombe¹ » nous dit La Fontaine. Le méliorisme (faible) devient donc un idéal qualitatif qui se construit autour et pour les normes. Il se retrouve décalé par rapport à la réalité et à ce qu'il conviendrait mieux de faire. Il s'agit là, d'un méliorisme *mal placé*. C'est en s'assurant du moindre mal qu'il a fallu mettre en œuvre une quantité démesurée d'énergies de telle façon que ces énergies se sont épuisées. Les ressources humaines ont été et sont toujours sollicitées sur leur temps de travail pour participer à ces démarches qualité : nous sommes passé d'un mode de management basé sur le volontariat à un mode que l'on appelle curieusement « participatif ». En fait, il ne s'agit plus pour le personnel de participer en termes d'initiatives volontaires aux dynamiques institutionnelles mais bien de demander aux cadres d'impliquer les individus avec une notion d'obligation si le volontariat n'était pas au rendez-vous... Les contraintes sont telles que viser le moindre mal reste aujourd'hui la seule politique envisageable rationnelle dans un contexte où l'hôpital est exsangue.

L'obligation de répondre aux normes nous aliène à un mode de pensée qui est celui du moindre mal puisque la norme nous impose un cadre plutôt abstrait dans lequel il convient de fonctionner. En même temps cette obligation nous empêche d'imaginer autre chose que ce moindre mal, nous y sommes contraints. Dans ce contexte il n'est même plus envisageable de mettre en œuvre un imaginaire pour modifier notre ambition vers un meilleur possible. La politique hospitalière actuelle nous empêche ce qui nous permet de nous affranchir de ce

¹. Jean De La Fontaine, *Fables*, « le Renard et les Poulets d'Inde », La flèche, Maxi-Livres, 2002, p. 362.

moindre mal cette *eubolia* (εὐβολία), la bonne délibération (constituée selon Aristote de la βούλευσις et de la προαίρεσις). *L'eubolia* voit son droit de cité dans l'organisation hospitalière se réduire en peau de chagrin et de ce fait, il devient très compliqué de s'émanciper à l'intérieur du système. Les zones d'incertitude disparaissent et les acteurs se retrouvent sans marge de manœuvre. Nous ne pouvons pas faire des choix extérieurs à ce *moindre mal*, tout simplement parce qu'il nous contraint à penser le bien en termes de *possible dont on dispose* et non de possible à imaginer. Cette faiblesse, cette inaptitude, cette impuissance à imaginer des possibles autres que ceux dont on dispose nous ramène violemment aux règles de la nature. Cette propension humaine à s'affranchir de la nature et donc d'un système quel qu'il soit est dès lors immobilisée, paralysée. Il en ressort que la motivation des agents, leurs projets, leurs ambitions perdent du sens en eux-mêmes. La logique qui voudrait que le projet professionnel de l'agent et les besoins de l'institution puissent entrer en synergie, cède la place à des logiques plus autoritaires où le tout (l'institution) laisse peu de place au singulier. Le règne du moindre mal s'installe au détriment de celui du meilleur des possibles. Ami lecteur, si vous êtes un jour malade, inconscient, souhaitez-vous que les décideurs pour votre santé pensent le moindre mal ou qu'ils cherchent le meilleur des possibles ?

Le meilleur des possibles : utopie ou espérance (espoir ?)

Nous avons du mal à extraire la Prudence du moindre mal pour l'orienter vers le meilleur possible, l'inconnu nous effraie alors qu'un mal moindre que nous connaissons nous rassure. Etonnant non ? Hans Jonas, dans son principe responsabilité, nous pousse vers une heuristique de la peur :

« c'est pourquoi la philosophie morale doit consulter nos craintes préalablement à nos désirs afin de déterminer ce qui nous tient réellement à cœur [...] A ma connaissance la philosophie morale y a insuffisamment prêté attention, la quête du concept du bien qu'elle poursuit l'a amené à consulter nos désirs sous la présupposition socratique que le plus désirable doit aussi être le meilleur alors que notre crainte serait un bien meilleur guide.¹ »

Cette obligation de l'homme dont parle Jonas à anticiper ses actes pour ne pas risquer le destin de l'humanité n'est pas forcément antinomique avec une philosophie du meilleur possible. Il n'est pas ici question de rejeter la philosophie de Jonas, d'autant que je pense que l'humanité n'a pas aujourd'hui les moyens d'en faire l'économie. Par contre elle pourrait être une forme de garde fou contre l'utopie totalitaire. Le meilleur possible doit aussi être capable de négocier avec le moindre mal. Il serait vaniteux de croire que l'on puisse passer d'une société du moindre mal à une société du meilleur possible sans risquer l'enivrement idéologique.

L'idée de construire un climat de confiance inquiète peut se traduire comme la possibilité d'élaborer de meilleures décisions en tension entre les différents protagonistes d'un espace communautaire. La confiance mesurée en l'altérité ne pioche pas dans le *Principe Espérance* de Ernst Bloch. Seule sa

¹. Hans Jonas, *Principe responsabilité*, Paris, Flammarion, 1998, p. 66-67.

promotion de l'imaginaire en termes dynamiques peut servir le beaucoup plus sérieux *Principe responsabilité* de Jonas. A la recherche d'une nouvelle pensée, c'est dans cet esprit de meilleur possible que s'inscrit Michel Foucault : « que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît. [...] Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui - je veux dire l'activité philosophique - si elle n'est pas le travail de la pensée critique sur elle-même et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre à savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement ?¹ »

La suffisance du presque-vrai, un moindre faux

Comment pourrions-nous avancer vers un meilleur possible quand le grain à moudre est empoisonné ? Quand les repères communs nous entraînent vers une fausse réalité. Comment décide-t-on ? A quoi consent-on ? Voyons, par cette digression qui nous semble nécessaire, quelques exemples triviaux du monde vécu qui pourraient éclairer un processus délétère en marche : les émissions télévisées dites de « télé-réalité » diffusent un poison dont nous n'avons peut-être pas mesuré encore l'ampleur ni les conséquences.

L'île de la tentation par exemple, record d'audience de l'été 2007, consiste à tester l'amour sur des concepts de confiance et de trahison.... Sachant que la trahison ne peut subvenir que sur un terrain de confiance, il suffit de promouvoir la trahison par la tentation la plus ordinaire, celle de l'aventure sexuelle. Dès le moment où l'on nourrit la possibilité de trahison, on peut s'attendre à certains dérapages, ce que cette émission cherche justement à mettre en spectacle.

Concept de l'émission : pour que le spectacle soit assuré, il suffit de séparer des couples présentés comme légitimes : on isole les dames qui seront tentées par de charmants éphèbes inconnus, ainsi que leurs conjoints qui eux aussi écartés, seront tentés par de délicieuses nymphes peu farouches. A chaque incartade d'un protagoniste, les preuves vidéo sont montrées à son conjoint. La colère, les pleurs se mélangent aux remords et aux demandes de pardon. Une sorte de moraline déplacée se distille *a posteriori* contre le fauteur, comme pour s'assurer que les valeurs essentielles soient préservées.

Ici la sphère de l'intime est mise en spectacle. Le paradoxe, moteur de l'émission, fonctionne et nous renvoie la triste réalité d'un public qui se laisse aspirer par une bêtise nocive aux parfums de distraction. Quand l'intime est mis en spectacle, il perd de fait son caractère secret et ne peut plus être considéré comme tel. Or, il semble que le public (vu le succès de l'émission) se laisse volontairement leurrer en acceptant le vraisemblable comme critère suffisant de vérité. La conséquence de ce processus insuffisant et inacceptable, fait que d'une part, il y ait confusion entre vraisemblable et vrai, d'autre part que ce style de test de fidélité puisse être admis comme tel. Il y a ici aussi une complaisance du public qui se soumet très librement au vraisemblable, et ce concept de télé-réalité promeut

¹. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, in Anick Beaulieu, « De l'ontologie au scepticisme – essai métaphysique d'inspiration dickienne » *revue Phares*, Université de Laval, hiver 2003, Laval, p. 5.

la confusion jusqu'à l'adhésion imbécile et sans conditions de ce public de plus en plus nombreux.

Schéma de Perversion :

On objective un protagoniste qui devient Objet de désir. On abandonne l'Objet de désir (la femme) au Rival (l'amant potentiel) sans que le Désirant (le mari) n'ait de prise ni sur l'Objet du désir ni sur le Rival. La situation est doublée en sens inverse en positionnant le mari en Objet de désir et sa femme en Désirant. Dès lors, la seule relation possible reste celle qui relie les Objets du désir aux Rivaux¹....

Plus le fantasme prend corps plus le besoin de réel s'évapore et cette règle du jeu qui consiste à isoler le Désirant pour qu'il devienne en même temps Objet du désir semble ravir le public. Il semble émerger une forme d'imaginaire social ou le moins-jouir ne fait plus recette. Au contraire, le jouir-plus-fort-plus-vite-plus-longtemps (quitte à ce que ce soit par procuration), lui, retient largement l'attention. Tout se passe comme si le moins-jouir était périmé et qu'il faille saisir les opportunités du contraire. « pourquoi s'encombrer des contraintes du désir, se confronter à l'angoisse ou à la précarité de l'exercice du désir. Le droit au bonheur est revendiqué [...] Nous n'avons plus affaire qu'à une agglomération d'individualité, toutes occupées à se protéger collectivement de cette perte que l'autre pourrait leur infliger et à ériger des remparts pour neutraliser le risque de soustraction de jouissance.² » Cette revendication du bonheur par tous au même titre qu'il se revendique un droit à mourir, nourrit la confusion qui s'opère entre droit et liberté. Confusion entre bonheur et plaisir, confusion entre liberté et droit, la confusion semble gagner la société, non pas parce qu'elle réfléchit mal mais bien parce qu'elle ne réfléchit plus. Il y a un glissement de la démocratie au démocratisme et le lieu se vide de ce pouvoir que le peuple devrait investir pour qu'il ait du sens. Il y a une émancipation négative qui consiste non pas à se libérer d'une soumission librement consentie au groupe mais pire, une volonté à se vautrer dans le groupe en s'émancipant de l'Autre. L'autre court le risque de n'être qu'un *kleenex*, une utilité jetable, à usage unique, juste nécessaire à assouvir un besoin ou un plaisir immédiat. Le sexe a inventé un nouveau type de liberté, « la liberté libérée, qui ne nous laisse d'autre choix que de consentir à ce que le sexe exige. [...] Une contradiction à présenter le plaisir sexuel comme une obligation dont on prescrit les moyens et les formes. Contradiction à ériger la liberté sexuelle ("soyez libérés !") parce qu'on en fait une contrainte.³ » Cette contradiction dont parle clairement Dominique Folscheid n'est-elle pas la sacralisation de la servitude volontaire ? Les sujets, en demande exponentielle de plaisirs immédiats sacrifie leur subjectivité, l'autre perd son altérité à mesure qu'il s'affiche comme objet possible ; dans les jeux télévisés, les films pornographiques, l'autre devient un objet utile pour le plaisir immédiat, il devient un *sex toy*. La réification de l'altérité mène inéluctablement à l'impossible rencontre car la seule réciprocité est celle de deux objets qui s'attendent. La prudence est évacuée au profit du possible plaisir immédiat. Public qui se régale des perversions en même temps qu'il les condamne... La confusion s'impose car

¹. Ce schéma d'analyse reprend le triptyque du fonctionnement du désir énoncé par Dominique Folscheid dans *Sexe mécanique : la crise contemporaine de la sexualité*, Paris, La table Ronde, « Contretemps », 2002.

². Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire*, op. cit., pp. 123-124.

³. Dominique Folscheid, *Sexe mécanique : la crise contemporaine de la sexualité*, op. cit., p.15.

l'illusion de la relation est dès lors préférable à une vraie rencontre. L'illusion permet de cristalliser le fantasme sans pour autant que la vérité s'impose et s'incrute. L'éphémère plaisir du presque-vrai suffit à assouvir les besoins primaires et non les besoins premiers. La recherche du vrai se subordonne au spectacle du presque-vrai. La perversion ordinaire consiste à se satisfaire en toute conscience d'un presque-vrai qui donnera des émotions médiocres, au rabais, mais qui ne laisseront pas de traces et qui n'encombreront pas le réel. Ce réel devenant difficile à supporter tellement il peut se révéler triste et cruel. Alors l'illusion suffit, mais seulement pour un temps car la perversion ordinaire fait son œuvre. La conscience de cette illusion affadit l'émotion et pour équilibrer la qualité de cette émotion on va y substituer la quantité. Des jeux télévisés de plus en plus *gore*, des films de plus en plus violents, des effets spéciaux de plus en plus spectaculaires, une disponibilité pornographique gigantesque et l'*hubris* s'installe. Nous pouvons nous interroger sur le fini ou l'infini de cet *hubris*, mais dans un sens ou dans l'autre il ne nous promet que des apories. Celui-ci n'a par définition aucune mesure, aucune limite, par conséquent le fini d'une démesure ne peut s'imaginer que par la rupture du système qui va s'exprimer soit par l'épuisement, la nausée et le rejet de celui-ci, soit par un besoin pulsionnel de réel, on assiste alors à des passages à l'acte. L'infini de l'*hubris*, lui, en ce qui concerne ces ersatz d'émotions, ne peut mener qu'à un jouir sensible continu impensable, sinon en termes d'addiction. Le réel n'a alors plus d'intérêt car devenu trop fade ou trop compliqué pour retrouver de vraies émotions par trop cruelles.

Ce presque-vrai est cette conscience du faux restent suffisants pour satisfaire les besoins primaires et non premiers. Il fait figure de vrai au même titre que le moindre mal fait figure de bien. Comme le moindre mal reste un mal en soi, le presque-vrai reste un faux en soi. Il s'agit donc d'un moindre faux qui suffit pour assouvir l'immédiat mais sa perversité mobilise l'appétit par la facilité qu'il nous offre. Il fait des ravages dans le sens où il oscille sans cesse entre besoin et satiété. Ce presque-vrai brouille les sens et ces derniers arrivent à se satisfaire pour un instant de la médiocrité. Nous pourrions voir dans cette demande exponentielle, dans la subordination de la qualité par la quantité, l'espoir de l'irremplaçable réel comme repère essentiel. L'illusion ne suffit jamais longtemps et ne peut se remplacer indéfiniment par la quantité d'illusions, sinon dans l'espace de la folie. Entre un presque vrai et un moindre faux s'immisce le plaisir et le confort de croire sans forcer. Il n'importe pas tant aujourd'hui de savoir et de connaître quand il suffit de croire, il convient donc d'essayer de distinguer ce qui différencie ces notions.

Savoir, connaître, croire... l'inaccessible étoile

Condorcet, lui, attendait tout de la science pour qu'elle révèle aux hommes la Vérité, ce sur quoi l'on peut fonder une politique : « Connaître la vérité pour y conformer l'ordre de la société, telle est l'unique source du bonheur public¹. » L'histoire de la science, hélas, nous apprend la fragilité des vérités mais la philosophie s'interroge sur le bien fondé même de cette vérité. Il ne s'agit pas ici de discuter si la vérité est ici ou ailleurs mais plutôt du rapport que l'homme entretient avec elle et de la place qu'elle prend entre empirisme et rationalité. La vérité n'ayant pas plus de consistance que l'illusion de la vérité au regard de l'homme, ce dernier va s'époumoner à posséder les deux pour être en accord avec sa raison. L'esprit humain a besoin de *tenir pour vrai* les choix que fait sa raison pour légitimer ses projets. Dans cette expression de *tenir pour vrai*, la nécessité qu'a l'humanité de posséder la vérité, *avoir raison*, devient un principe pour calmer nos angoisses intellectuelles face aux mystères de la vie et répond à une exigence de consolation et de compréhension du monde vécu.

L'épistémologie propose des méthodes pour que la reproductibilité des expériences se fasse dans des conditions similaires de façon à aboutir au même résultat.

Ces mêmes résultats reproduits dans l'expérience fondent la vérité scientifique. Néanmoins, avant de se focaliser sur ces nouvelles vérités acquises et les adopter comme vérités en soi, ne devrions-nous pas nous assurer de la validité des méthodes utilisées ? Ces méthodes ne doivent-elles pas être mises en question, examinées avant de valider leur production ? Un des chimistes contemporains qui a mis en œuvre les méthodes scientifiques les plus minutieuses et les plus systématiques, M. Urbain, n'a pas hésité à nier la pérennité des méthodes les meilleures. Pour lui, « il n'y a pas de méthode qui ne finisse par perdre sa fécondité première.² » L'esprit scientifique aurait donc une mission constante, pour perpétuer les vérités, de mise en adéquation entre la pertinence de la méthode et la teneur de ces vérités. Gaston Bachelard nous dit qu'« Il ne faut rien confier aux habitudes quand on observe, la méthode fait corps avec son application. Même sur le plan de la pensée pure, la réflexion sur la méthode doit rester active. Une vérité démontrée demeure constamment soutenue non sur son évidence propre mais sur sa démonstration.³ » Une vérité scientifique ne pourrait donc pas faire autorité par elle-même, elle serait épistémologiquement liée à sa démonstration. La confusion entre vérité et illusion se fait par la force de consolation que procure l'une ou l'autre face à l'interrogation humaine. La raison se satisfait trop souvent de ce qu'elle a envie d'entendre et la réponse que lui fait le monde sera écoutée avec d'autant plus d'acuité que cette réponse convient au projet en cours. Socrate appelait *opinion vraie* une croyance justifiée que l'on a sans savoir comment répondre rationnellement aux objections, et l'opposait défavorablement à la connaissance, qui implique que l'on comprenne non seulement pourquoi quelque chose est vrai mais aussi pourquoi les autres

¹. Condorcet, *Vie de Turgot*, cité par Tzvetan Todorov, *Le Jardin imparfait*, Paris, Le Livre de Poche, 1998, p. 38.

². M. Urbain in Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, « quadrige », 1995, p.139.

³. Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, « quadrige », 1995, p. 140.

propositions sont fausses. « Il comparait ces deux versions de la vérité à de belles œuvres du grand sculpteur Dédale. Une vérité fondée sur l'intuition est comme une statue simplement posée sur un socle en plein air. Un vent fort pouvait la renverser à tout moment. Mais une vérité étayée par des raisons solides et la conscience de contre-arguments valables était comme une statue maintenue en place à l'aide de câbles. Cette méthode propose de se forger des opinions dans lesquelles nous pourrions, même pris dans une tempête, avoir véritablement confiance.¹ »

Croyance, intuition, confiance, raison, savoir, opinion autant de concepts qui s'accumulent pour tenter de consoler l'humanité de l'incessante dérobade de la vérité. Tout ce qui nous reconforte n'est pas forcément bon pour nous, tout ce qui nous fait souffrir n'est pas forcément mauvais non plus. La difficulté découle de la propension de l'homme à se satisfaire, à se consoler, à rassurer sa raison face à ses inquiétudes. Naturellement, ce qui pallie le vide en première intention, s'impose comme suffisant jusqu'à ce qu'un autre vide nous aspire. Quelquefois le sentiment de saisir un fragment de cette vérité nous rassure et nous pousse à savoir. Galilée, par exemple, louait Aristarque et Copernic, qui avaient su imaginer le système héliocentrique, parce que chez eux « la raison a pu faire une telle violence aux sens jusqu'à devenir, malgré les sens, maîtresse de leurs croyances² ».

Le vide est insupportable à la raison et la première offre qui permet d'y remédier suffit la plupart du temps à calmer notre angoisse. L'illusion, le faux, le crédible s'imposent faute de mieux comme remède et pire encore, comme vérité provisoire nécessaire. Il s'agit ici d'un dévoilement partiel mais qui fait suffisamment figure de vrai pour qu'il soit pris en tant que tel. Sans conscience de l'illusion, le sentiment du vrai occupe la raison. Nos sens sont ensorcelés, ils cherchent sans cesse ce que la raison espère. L'entendement priorise l'accord entre les sens et la raison plutôt que celui de la nature et de la raison. Les sens s'imposent comme médium entre nature et raison et la raison opère par ce biais la mutation de nature sensible à nature intelligible. La nature qui apparaît devient ainsi la nature qui est. De là à déduire de ce qui est, ce qui *doit* être pour être intelligible, il n'y a qu'un pas. Nous pataugeons dans cette malédiction. Comment ne pas ressentir les vibrations excitées de la bêtise dans un contexte où le consensus se substitue nécessairement à la vérité pour fonder des normes ? Ce moindre mal n'a rien à voir avec celui dont nous parle Aristote dans son *Ethique de Nicomaque* ; non, celui du consensus est un moindre faux, donc une conscience du faux avec la figure du presque-vrai, un dénominateur commun minimal faisant fonction de vérité pour blanchir le projet immédiat de la conscience collective.

Une vérité ne pourrait donc pas user d'autorité institutionnelle mais devrait, pour être énonciative faire assidûment la preuve d'elle-même jusqu'à la rupture qui s'effectue lorsque la méthode n'est plus pertinente ou que le résultat n'est plus celui attendu. Ce moment de rupture n'est pas imaginable tant que la méthode permet de vérifier le résultat et de cette façon se construit un lien d'intimité entre la logique et cette vérité qui intègre notre mémoire pour pouvoir

¹. Alain de Botton, *les consolations de la philosophie*, Paris, Mercure de France, 2001, p. 36.

². Galilée, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, trad. R. Fréreau et F. de Gandt, Paris, Seuil, 1992, p. 331 et 337.

passer à une étape supérieure. Pour anticiper la probabilité de cette rupture d'adéquation entre la méthode et le résultat, Bachelard a critiqué le système de Descartes qui « arrive si bien à *expliquer* le Monde mais qui n'arrive pas à *compliquer* l'expérience, ce qui est la vraie fonction de la recherche objective.¹ »

Nous avons évoqué quelques réflexions autour de la croyance et de l'élaboration de la vérité pour étayer la difficulté avec laquelle l'esprit humain s'escrime à la concevoir. « Parmi les choses qu'on ne sait pas [...], il y en a sur lesquelles on suspend son jugement, et avant et après l'examen, c'est ce qu'on appelle doute. Et quand, dans le doute, on penche d'un côté plus que d'un autre, sans pourtant rien déterminer absolument, cela s'appelle opinion.² »

La croyance se veut profondément liée à la vérité car elle résulte d'une décision : celle de tenir quelque chose pour vrai.

Quelle irrépressible tendance qu'a l'homme à croire à ce qu'il voudrait voir exister, à se retrancher dans ses rêves, en soi-même pour mettre en adéquation le monde vécu et le sens qu'il a envie de lui donner. Nous sommes mus par le désir d'imposer à la réalité un cadre rigide et toujours artificiel afin de la plier aux exigences de notre raison. La réalité angoisse notre raison car l'expérience du réel nous garantit sa double cruauté « ce qui est cruel dans le réel est en sorte double : d'une part d'être cruel, d'autre part d'être réel.³ » Proust explique parfaitement cette double cruauté dans *Albertine disparue* « Il est déjà bien triste qu'Albertine m'ait quitté avec armes et bagages, - mais le plus triste est encore de penser que tout cela est vrai.⁴ » et contre cela nous tentons de mettre en place des consolations. Coincés dans un univers dont nous ne connaissons ni le début ni les fins, enfermés entre un infinement grand et un infinement petit comment ne pas admettre que ce monde nous dépasse plutôt que de croire que nous pouvons l'aliéner à notre cause. L'apparence des certitudes que revêt la science n'épuisera jamais le champ des réalités, cette science restera toujours imparfaite et inachevée malgré un masque permanent de vérité. Dès lors, il convient d'avancer prudemment dans ce champ des illusions : sur ce point, Kant définit « l'illusion transcendante » qui correspondrait à une infirmité fonctionnelle de notre subjectivité, à une tendance à former des jugements au-delà des limites de l'expérience possible. C'est le cas par exemple de cette affirmation selon laquelle le monde doit avoir un commencement dans le temps et une limitation dans l'espace. Il est évident que cette affirmation se situe hors des limites de notre expérience, et pourtant, elle reste en nous « même après qu'on l'a découverte et que la critique transcendante en a clairement montré le néant.⁵ » Une telle illusion est en fait plus subie que créée, puisque bien qu'ayant son siège dans la raison pure, elle reste irréductible à notre volonté et s'impose à nous comme une nécessité du fonctionnement de notre raison. En ce sens, à partir de cette irréductibilité de l'illusion à la volonté on a pu penser l'illusion comme étant générée par le désir de notre subjectivité, puisque le désir est ce qui dans le

¹. Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, op. cit., p. 142.

². Jacques Bénigne Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même* (, I ; XIV), Paris, Fayard, 1990, p. 48.

³. Clément Rosset, *Le principe de cruauté*, Paris, Les éditions de Minuit, « critique », 2003, p.18.

⁴. Marcel Proust, *Albertine disparue*, in Clément Rosset, *Le principe cruauté*, op. cit., p. 19.

⁵. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Aubier, Flammarion, « GF », 2001, p. 131.

fonctionnement de la raison, échappe à notre raison, comme s'il s'affranchissait d'elle.

Les illusions surgiraient finalement inconsciemment comme l'énonce Freud « Cette croyance à la nécessité interne de la mort, par exemple, n'est peut-être qu'une de ces nombreuses illusions que nous nous sommes créées pour nous rendre "supportable le fardeau de l'existence". Cette croyance n'est certainement pas primitive, car l'idée de la "mort naturelle" est étrangère aux peuples primitifs qui attribuent la mort de chacun d'entre eux à l'influence d'un ennemi ou d'un méchant esprit.¹ » En ce qui nous concerne nous préférons aliéner notre entendement à cette *anankè* qui nous oblige en termes de nécessité. Malgré cela, la science révèle notre permanent fantasme d'éternité comme si nous pouvions assumer ce « fardeau de l'existence » en repoussant autant que faire se peut cette échéance de finitude.

Dépendant de sa fragilité l'homme devient incapable de réagir efficacement et choisit son illusion comme seul salut puisqu'elle lui apparaît comme vérité en soi. L'illusion entrave dangereusement la liberté de pensée au point de la remettre complètement en question. Ce mécanisme a été brillamment mis à l'écran dans la série américaine de science fiction *X files* où deux inspecteurs du FBI, l'un très rationnel (dans l'acception aristotélicienne du principe de contradiction), l'autre sceptique qui prône le doute et envisage des possibles irrationnels pour le premier. Le sous-titre de la série énonce que *La vérité est ailleurs*. Cette série donne au spectateur la clé du mystère et le positionne de fait comme partisan de l'inspecteur sceptique. Le spectateur assiste donc au lent cheminement de ce que nous appelons la raison qui, coincée dans son impasse intellectuelle est réduite à se fier à l'irrationnel et envisager l'inenvisageable pour pouvoir progresser.

Quels sont les socles qui permettent à la raison de s'imposer en tant que telle ? Prenons l'exemple de l'enfant à qui l'on donne l'habitude de montrer dans un livre d'images un chat, un cheval, un chien... cet enfant, pour donner du sens au langage est bien obligé de croire l'adulte qui lui dit « cheval » quand il lui montre l'image du cheval et qui lui dit « chien » quand il lui montre l'image du chien. L'adulte ne saurait enseigner quelque chose à l'enfant sans lui faire *croire* en cette chose puisque les démonstrations nécessaires à la constitution d'un savoir ne lui sont pas encore accessibles. Incapable de juger objectivement le savoir qu'on lui propose, l'enfant est obligé de l'accueillir passivement et à se l'approprier comme une croyance nécessaire, reliée mécaniquement à toutes celles qu'il possédait précédemment : « ça c'est un cheval » dit l'adulte en montrant l'image du cheval. Après quelques secondes, il demande à l'enfant « Quel est cet animal ? » et l'enfant répond sagement et fier de son nouveau savoir « c'est un cheval ! » aussitôt félicité par l'adulte qui lui renvoie la reconnaissance nécessaire à la bonne acquisition de ce savoir. Dès lors, à chaque fois que l'adulte lui montrera l'image du cheval, l'enfant s'empressera de restituer le mot « cheval » sachant désormais que « cheval » est la réponse ad hoc pour donner un sens

¹. Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse, Au-delà du principe de plaisir*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Éditions Payot, 1968, repris par "Les classiques des sciences sociales", collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>, p.42.

commun et un mot à l'image « cheval ». Or, après quelques semaines d'entraînement, si l'adulte en montrant le cheval demande à l'enfant « quel est cet animal ? », que l'enfant comme à l'habitude lui réponde « cheval » et que l'adulte lui rétorque en fronçant les sourcils « Non, ça c'est un dindon ! » le chaos se crée dans la raison de l'enfant. L'enfant, focalisé sur ce qui est vrai et ce qui est reconnu comme vrai tentera spontanément de rétablir l'ordre des choses « Non, c'est un cheval ! » de façon à se rassurer sur ce qu'il connaît comme vrai. Si l'adulte persiste dans la contrariété, il ne restera à l'enfant que les possibilités de résister à cette nouvelle assertion, se soumettre à une nouvelle vérité ou de fuir en méditant sur cette nouvelle expérience dérangeante.

C'est en ce sens que Rousseau a pu dire que de l'enseignement il fallait ôter les connaissances que l'enfant n'est pas en mesure de comprendre. « Il faut ici ôter les vérités qui demandent, pour être comprises un entendement déjà tout formé; celles qui supposent la connaissance des rapports de l'homme, qu'un enfant ne peut acquérir; celles qui, bien que vraies en elles-mêmes, disposent une âme expérimentée à penser faux sur d'autres sujets.¹ » Mais il faut pour cela être rousseauiste et croire en l'innocence innée de l'humanité. A quel âge l'enfant est-il en mesure de se confronter au mensonge et à la trahison pour pouvoir les comprendre ? Comment peut-il les déchiffrer sans en faire l'expérience ? Penser un enseignement métaphysique sans jamais passer à l'expérience revient à un cloisonnement idéaliste de l'esprit décalé avec la réalité du monde vécu. Le mensonge et la trahison sont indéfectibles du rapport humain et comme la bêtise ils sont potentiellement présents dans ce qui se présente comme la vérité.

De croire par habitude

La croyance en ce qui se présente comme vérité, peut venir du fait de l'expérience, de l'habitude de pratiquer telle sorte de phénomènes qui se répètent et que la mémoire associe à un résultat attendu. Ce résultat maintes fois répété fait office de vérité car la succession de ces mêmes situations qui offrent le même effet oblige l'homme par accoutumance, à penser par association d'idées, que ce processus de la cause à l'effet est nécessaire et donc qu'à partir de telle cause si l'on applique tel processus on obtient tel effet. La force de l'habitude fait qu'elle finit par s'imposer à notre raison comme le ferait une vérité démontrée et par conséquent que se détourner de celle-ci pour accueillir une autre logique semble au premier abord comme incongru.

Il faut ici faire la distinction entre deux dimensions : l'omniprésence et l'omnipotence de la croyance, idée que Hume a développée dans son *Essai sur l'entendement humain*, et la multiplicité de la non-vérité.

C'est dans la *République* que Platon nous éclaire de son « allégorie de la caverne », celle-ci expose les différents degrés de la vérité et de l'entente de l'être, cette dernière culminant dans la vision des Idées, et de la plus haute de toutes, l'Idée du Bien. Selon l'analyse qu'en fait Heidegger dans son *De l'essence de la vérité*, cette idée fondamentale servirait de faire-valoir pour légitimer toutes les

¹. Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'Education*, Paris, Flammarion, « GF », 1999, p.213.

autres. Pour mettre en lumière la mutation du concept de vérité, Heidegger part de la manière dont la fausseté, ou plutôt, ce qui n'est pas la même chose, la non-vérité est comprise. « La non-vérité n'est pas un contraire survenant à côté de la vérité, qui serait aussi et de surcroît à prendre en considération, mais la question en elle-même une de l'essence de la vérité est en soi celle de l'essence de la non-vérité, parce que cette dernière fait partie de l'essence de la vérité.¹ » Dans ce cours de Heidegger, il ne faut surtout pas manquer sa lucidité et sa prudence quand il explique, par rapport à cette non-vérité, les différentes dimensions dans lesquelles elle s'exprime, si bien qu'il insiste sur le fait que cette « non-vérité est équivoque en un sens tout à fait essentiel, peut-être même *plurivoque* en un sens que nous ne saisissons encore pas du tout, et qui, pour nous, devient une question.² » Ce qui revient à dire que la non-vérité est indéfinie. Dès lors, on est voué au vraisemblable, à l'accoutumé, etc. Celui qui ne verrait pas ici l'ouverture aux mondes du possible manquerait sûrement la volonté de l'auteur de préserver l'Ouvert en termes d'accueil. Descartes disait déjà que l'erreur venait d'un décalage entre entendement et liberté (4^{ème} Méditation).

En synthèse, la vérité a ceci d'enfermant, qu'elle nous oblige à ses desseins. A partir de telle vérité la logique fera que l'homme s'en servira pour fonder de nouveaux projets qui deviendront eux-mêmes de nouvelles vérités. Ainsi fonctionne le déterminisme quand le caractère d'une chose dépend d'une autre ou qu'une chose puisse, soit en produire, soit en empêcher une autre. Nous avons besoin de lien pour passer d'une chose à l'autre et pour donner du sens à nos choix. Le lien se fait d'une part par la capacité que nous avons à croire, avoir confiance en des idées, des personnes et d'autre part, par la nécessité de cohésion sociale qui nous oblige au vivre ensemble. Inclination humaine et obligation sociale, deux excellentes raisons de fonder le sens des choses sur ce qui sera admis de façon consensuelle. La vérité nourrit ce processus, l'homme en est friand et elle est on ne peut plus cohésive. Il ne reste plus, quand nous en manquons, d'en fabriquer et le consensus est un merveilleux outil pour y parvenir. Le consensus permet l'édification de nouvelles vérités, de nouvelles normes et ce qui le crédibilise c'est la pluridisciplinarité qui le constitue. Le fait que cet éclectisme constitutif valide un consensus, configure en amont le lien social qui ne peut que légitimer son fond de vérité. En effet, la vie en société semble exiger aujourd'hui une confiance mutuelle des hommes entre eux, les consensus sont là pour cimenter cette confiance. Croire semble, liminaire au vivre ensemble : « La vie que l'on nomme sociale est une succession d'acte de foi : on ne peut pas, à chaque seconde, mettre en doute la parole de l'autre. Il faut bien croire d'abord pour survivre. On s'interroge après.³ »

Croire, se fier ou se méfier

Nous lèverons l'équivoque pour le verbe « croire » qui désigne autant l'expression de la croyance que l'acte de foi. Nous l'emploierons ici pour son

¹. Martin Heidegger, *De l'essence de la vérité, Approche de l'« allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, Add. 10, Paris, Gallimard, 2001, p. 11.

². *Id.*, p.149.

³. Claude Roy, *Les chercheurs de dieux*, Paris, Gallimard, « Les Essais », 1981, p.37.

rapport entre le sujet et la vérité. « Alors que la foi désigne une certaine relation à l'Autre, la croyance repose entièrement sur le sujet qui croit. La foi suppose un mouvement d'*adhésion* à la parole, laquelle exhause le sujet qui l'accueille et l'entend au niveau de personne douée d'esprit et de liberté, capable de consentement comme de refus.¹ » Il y a dans la foi cette promesse qui construit la confiance en toute liberté, mais oserais-je dire, s'il y a consentement ne faut-il pas y voir plus que la liberté du refus ? Je propose de verser à charge dans le concept de foi une forme de soumission dès lors qu'il y a consentement.

« La croyance, au contraire, implique une *adhérence* totale à ce qu'elle vise, puisque sa force dépend de l'intensité de l'énergie déployée par le sujet, qui s'asservit à son propre *pathos*.² » Plus l'énergie injectée dans la croyance est grande et plus l'individu s'isole avec lui-même se rassurant dans ses illusions. « pour croire selon la foi, il faut être deux ; pour croire selon la croyance, un seul suffit, l'autre est de trop – et l'Autre encore plus si possible.³ » C'est clair, la croyance que l'individu nourrit d'elle-même confine à la bêtise et s'autocélèbre sur le mode de l'opinion.

C'est aussi hélas, le mode le plus courant dans les groupes de réflexion en éthique clinique quand le personnel n'est pas rompu et formé à l'exercice. Les débats professionnels pluridisciplinaires stagnent dans l'opinion et c'est le discours scientifique qui profite le plus souvent de l'inconsistance de ces opinions. Beaucoup plus rarement certaines convictions aveugles qui procèdent du même processus, provoquent des affrontements stériles qui ne relèvent pas d'un dissensus promoteur de progrès mais de croyances qui peuvent se définir en termes de projet figé.

L'impératif social imposerait une confiance inquiète, empreinte de ce lien entre deux personnes qui oblige la croyance de l'un et la responsabilité de l'autre pour pouvoir fonctionner. Il faut aussi que celui qui met sa confiance en autrui sache que ce dernier peut le trahir (la confiance étant la condition première à la trahison). Hannah Arendt elle-même insiste sur le fait qu'il faille privilégier la confiance en l'autre, en ce qu'il a d'humanité, pour vivre ensemble. Sans cela rien ne serait possible, dit-elle, et notre vie se doit donc d'être exposée en public pour que la rencontre se fasse. Le consensus procède de la même injonction car l'empathie solidaire suppose une intention de vouloir vivre ensemble pour que le débat se conclue sur un compromis. Bien entendu cela comporte un risque, il n'y a pas d'exposition en public sans risque. La rencontre humaine est elle-même un risque auquel tout soignant s'expose, mieux, la rencontre humaine est un risque choisi, assumé, que tout soignant se doit d'accomplir pour s'accomplir lui-même.

Alors, dans cette logique, doit-on pour autant, comme Claude Roy le propose, placer en premier la confiance en l'autre « pour survivre » et ne s'interroger qu'après ? Sans rejeter de prime abord son assertion je propose de l'inverser pour voir si une logique antithétique serait recevable : *on se méfie d'abord (on s'interroge) pour survivre et la confiance se construit après*. Mon inclination personnelle me pousse plus dans cette direction du fait que son cadre m'inspire plus de liberté et de prudence. La confiance *a priori* expose en première intention la liberté de l'individu qui offrirait là son cou à l'autre pour qu'il y pose

¹. Dominique Folscheid, *l'esprit de l'athéisme et son destin*, Paris, La table Ronde, 2003, p. 137.

². *Id.*

³. *Id.*

le joug. L'assertion de Claude Roy me semble trop exposer la société à *toutes formes d'hubris*, politique bien sûr, mais aussi scientifique ou encore morale. En effet, comment ne pas donner la priorité au questionnement plutôt qu'à la confiance ? Le questionnement impose une responsabilisation de l'individu, il l'oblige à la réflexion, à l'objectivité, au positionnement et ultimement à la décision. Le questionnement ouvre le champ de la liberté de pensée quand la vérité déjà implantée le referme. « On ne peut pas, à chaque seconde, mettre en doute la parole de l'autre » nous dit Claude Roy. Soit ! Mais rien ne nous empêche de la mettre en doute quand bon nous semble ! « On ne peut pas remettre en doute ... » invite à entendre « on ne *doit* pas remettre en doute la parole de l'autre à chaque seconde. Il faut bien croire d'abord et *on ne doit* s'interroger qu'après. » Mais cela nous fournit-il pour autant un axiome socialement rédempteur en cela qu'il nous sauverait d'une mauvaise socialisation ? A mon sens cet axiome exposerait trop l'individu à une adhésion passive (une adhérence mécanique) et la réflexion ultérieure est forcément aliénée à la confiance primordiale. Adhésion passive et soumission librement consentie à un primat font le lit de la bêtise et favorisent l'involution de l'âme. Inviter les professionnels du soin dans leur formation initiale vers une confiance propédeutique reviendrait à faire de l'élevage de moutons. Le questionnement, la démarche éthique, l'entraînement au positionnement, à la négociation me semblent plus appropriés dès le moment où nous souhaitons que celui qui doit prendre soin de nous soit quelqu'un en réflexion d'humanité plutôt qu'un ouvrier docile et obéissant.

L'ouverture donc, ne peut se faire que par des voies de liberté de pensée et pour ces raisons, plus que la confiance je préfère le doute en première intention qui ne peut que générer la réflexion et mobiliser le débat. La confiance, élément nécessaire à la rencontre, reste à construire en deuxième intention.

La sociologie nous apprend que les rites fabriquent du lien social et favorisent la cohésion sociale. La coutume participe de ce processus plus ou moins collectif qui fait que l'habitude partagée rassure le fonctionnement social sur sa légitimité. Le fait que différents acteurs puissent se reconnaître à travers des pratiques similaires nourrit le sentiment d'appartenance au groupe et l'*alter ego* prend corps, rassurant. La coutume nous aide donc à vivre ensemble en liant le singulier au collectif et cette coutume ne doit pas être pensée uniquement comme stérilisante pour la réflexion. Il est aussi légitime d'accorder à cette coutume une fonction d'appareil intégrateur, socialisant, permettant à des acteurs extérieurs de se fondre dans le groupe par la ritualisation partagée. La coutume est donc utile à l'acteur pour fonctionner dans le système, se reconnaître et être reconnu. Toutefois, il appartient à l'individu de garder un regard critique sur cette coutume qui peut l'entraver. La coutume intègre autant qu'elle aliène et l'on comprend la nécessité d'une tension de résistance entre le singulier et le collectif pour que sa liberté dans le groupe conserve du sens. La nécessité de se fier au groupe pour lui appartenir et se protéger de l'extérieur doit être équilibrée par la nécessité de se méfier de lui pour ne pas qu'il nous absorbe totalement dans sa pensée.

Un farouche et joyeux penseur voyait en la coutume un geôlier de la liberté d'opinion : « Car c'est à la vérité, violente et traïstresse maïstresse d'escole que la coustume. Elle établit en nous, peu à peu à la désrobée, le pied de son autorité ; mais par ce doux et humble commencement, l'ayant rassis et planté avec l'ayde du temps, elle nous descouvre tantost un furieux e tyrannique visage,

contre lequel nous n'avons plus la liberté de hausser simplement les yeux. Nous luy voyons forcer tous les coups, les reigles de la nature. Les loix de la conscience naissent de la coustume, chacun, ayant en vénération interne les opinions et mœurs approuvées et reçues autour de lui, ne s'en peut dépendre sans remords ni s'y appliquer sans applaudissements.¹ »

De la crédulité à la bêtise

Montaigne souligne la démesure d'adhésion à la coutume comme s'il voulait nous inciter à distinguer croyance et crédulité. Nous savons que les enfants sont sensibles aux évidences de l'expérience et que nous connaissons leur faculté à les accueillir facilement comme des vérités. Le manque d'objectivité et de rationalité les rend innocemment crédule, or cette forme de bêtise s'applique aussi à l'adulte ignorant, et si elle n'est pas nocive en termes d'intentionnalité, elle peut se retourner contre son auteur. En effet, cette innocence peut s'aliéner inconsciemment à une cause plus sombre que la bêtise ne manquera pas de calculer. La crédulité est une faiblesse qui relève, soit du manque de connaissance dans un processus de croissance, soit d'une mollesse de réflexion qui se satisfait et se console de l'immédiat bénéfique que *l'adhérence* propose. Dans les deux cas, la crédulité vient combler une lacune de la pensée. Elle ouvre de fait la porte en grand sur le champ de la bêtise.

La crédulité nourrit aussi le jugement de valeur, l'idée reçue, le préjugé, ces formes de pensée qui par manque d'autonomie de réflexion restent attachées aux excitations sensorielles et qui n'ont pas acquis le niveau intellectif suffisant pour devenir des idées. L'affectivité, la subjectivité, les propensions naturelles et instinctives à recevoir les apparences, prennent le pas sur la raison et induisent la détermination sans que celle-ci ait mis en place un système autonome de jugement. Nous sommes tous portés naturellement au jugement de valeur car notre histoire singulière s'est construite différemment de celle des autres et nous devons nous servir de cette différence pour nous extraire de ces « prêt-à-penser ». La rencontre humaine nous invite à faire le «saut husserlien » qui consiste à sortir du sujet que nous sommes pour approcher l'objet. Les pièges de la vérité sont légion et l'homme se console avec la croyance et la crédulité de sa difficile condition. Il est toutefois possible de se débarrasser de certains de nos préjugés et idées reçues, nous savons qu'en réfléchissant sur ce que l'on approuve d'emblée, le recul métaphysique s'opère et l'opinion devient objet de pensée. A partir de là, nous devenons apte au jugement de notre propre adhésion. Dès lors, la remise en question de cette adhésion va enclencher la réflexion qui engagera à la maintenir ou pas, à peut-être changer d'avis, pour commencer par être en accord avec soi-même.

« Telle, la colombe légère, lorsque, dans son libre vol, elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle réussirait mieux encore dans le vide.² », les traducteurs de l'édition mentionnée, jugent flou ce passage et notent que Kant paraphrase une image de Platon. L'interprétation en serait la

¹. Michel de Montaigne, *Essais, I, XXIII*, Paris, GF- Flammarion, 2002, p.155.

². Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, « quadrigé », Paris, PUF, 2001, p. 36.

suiivante (qui étaye davantage notre idée) : « l'entendement y est comparé à une colombe qui va toujours droit devant elle ; il court le risque de se lancer dans le vide et de dépenser ses efforts en pure perte. Pour que le travail de l'entendement soit utile, il faut le soumettre au contrôle des faits. L'expérience offre à cet entendement des points d'appuis grâce auxquels il peut contrôler sa marche et ses progrès. Ainsi la colombe a besoin de se poser de temps en temps pour s'orienter et changer s'il le faut de route.¹ » Encore faudrait-il discuter cette notion d'« entendement utile » qu'il ne convient pas, ici, d'entendre dans le sens *utile à une fin espérée*, mais simplement *utile à l'entendement lui-même* pour que celui-ci puisse être en accord avec la raison.

« Toute notre connaissance débute avec l'expérience », nous dit Kant en introduisant sa *Critique de la raison pure*. Et d'insister en disant qu'« aucune connaissance ne précède en nous l'expérience et [que] c'est avec elle que toutes commencent.² » L'expérience selon Kant ne donne finalement qu'une « rhapsodie de sensations » et ne serait pas la voie privilégiée de la connaissance. Aristote, par contre avec son *empéiria* (expérience) délimite par elle le premier niveau de la connaissance. Cette expérience sera convoquée tout le long de ce travail, car elle fait commerce incessant entre connaissance et bêtise ce qui implique qu'elle ne se suffit pas à elle-même comme preuve du savoir. Si Aristote fait partir la connaissance de l'expérience, Kant dit qu'elle est nécessairement mise en forme par les catégories de l'entendement, ce qui correspond à ce que le sens commun entend par « expérience ».

Aristote, en se méfiant des sens, introduit sa *Métaphysique* d'une manière similaire : « On ne regarde aucune sensation comme constituant la science (σοφία). Sans doute elles sont le fondement de la connaissance du particulier mais elles ne nous disent le pourquoi de rien : par exemple, pourquoi le feu est chaud ; elles nous disent simplement qu'il est chaud.³ », Aristote affirme que l'art est bien supérieur à l'expérience : « Nous pensons d'ordinaire, que le savoir et la faculté de comprendre appartiennent plus à l'art qu'à l'expérience et nous considérons les hommes d'art supérieurs aux hommes d'expérience. La sagesse, chez tous les hommes, accompagnant plutôt le savoir ; c'est parce que les uns connaissent la cause et les autres pas. En effet les hommes d'expérience savent qu'une chose est mais ne connaissent pas le pourquoi, les hommes d'art savent le pourquoi et la cause.⁴ » Cette notion « artistique » du savoir est bien séduisante bien qu'il faille la laisser dans son contexte historico-linguistique. L'ambiguïté du concept grec de *tekhnè* (τέχνη) nous invite à la prudence puisqu'il oscille entre art et science et dans certaines de ses déclinaisons entre œuvre d'art et artifice, ruse (τέχνασμα).

¹. A. Tremesaygues et B. Pacaud, traduction et notes in Kant, *Critique de la raison pure*, *op.cit.*, p. 576.

². Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, *op.cit.*, p.36.

³. Aristote, *Métaphysique (A-981a)*, Paris, Vrin, 2000, p. 5. Le traducteur souligne qu'il traduit σοφία par *science*, ceci pour rester totalement dans l'esprit d'Aristote et de l'importance qu'il lui accorde en termes de sagesse.

⁴. *Id.* p.4.

Croire en grec

En philosophie grecque, la croyance en général (*pistis* = ἡ πίστις) est à plusieurs niveaux selon ce qui est en cause, la *pistis* désigne notre relation courante, habituelle, aux réalités qui tombent sous le sens, donc empirique. « N'est-ce pas à pareils naturels, parfaits par l'éducation et l'expérience, et à eux seuls que tu voudras confier la cité ?¹ » et plusieurs termes étaient utilisés pour la fonction de « croire » selon qu'il y avait : une croyance à *propos de* (la *doxa* = ἡ δόξα) pour croire en l'opinion ; une croyance pour s'engager dans une science (*l'épistémé* = ἡ ἐπιστήμη) pour dépasser la *pistis* et atteindre la connaissance scientifique.

La *pistis*, ce que Kant appelle (pourtant) « la foi ». Ce niveau d'adhésion relèverait de la persuasion en ce qu'elle s'appuie sur la « nature particulière du sujet ». La persuasion désigne un acte par lequel l'esprit adhère à une proposition qui lui apparaît comme vraie uniquement par accord subjectif. Rien ne l'étaye de façon rationnelle mais cette proposition est acceptée par le fait qu'elle convient à la logique du sujet et qu'elle en nourrisse le sens. La *pistis* dériverait du verbe *peithomai* (πείθομαι) qui signifie se laisser persuader. Une forme d'adéquation entre une proposition et un terrain idoine d'accueil, fait pour elle. Entre la foi et la croyance se distinguent donc plusieurs aspects d'adhésion (et d'adhérence) : d'une part nous avons vu que l'opinion était faite essentiellement de *pathos* et que sa détermination se faisait sur l'expérience immédiate et la coutume. D'autre part il y a dans la foi une forme de déploiement qui implique une altérité. Elle, injecte une part plus intellectuelle pour confirmer l'adhésion mais n'exige aucune démonstration ni compréhension des fondements. Pascal explique que « aussitôt qu'on fait apercevoir à l'âme qu'une chose peut la conduire à ce qu'elle aime souverainement, il est inévitable qu'elle ne s'y porte avec joie.² » Pour Kant la foi la plus élevée est « foi pure de la raison », donc la morale.

Ces notions se mélangent dans notre quotidien si bien que nous confondons parfois l'opinion et la connaissance ou la foi que nous portons en telle ou telle chose. On peut, bien entendu, parler d'une opinion droite, accompagnée de raison. Ainsi, « chez Platon, la *doxa* désigne une connaissance instable car portant essentiellement sur les apparences et ainsi, constituant un état intermédiaire entre l'ignorance et la science.³ » On peut facilement reconnaître dans ce terrain vague, cet état intermédiaire, un terrain de prédisposition pour cette bêtise qui n'attend que ce *kairos* pour s'immiscer dans le raisonnement. Ainsi, l'opinion, qui se satisfait de la vraisemblance (*l'éikos* = τὸ εἰχός) assimilée au degré le plus bas de la croyance, transcrit un jugement totalement relatif effectué en l'absence de preuve et ne pouvant donc servir de fondement à aucune connaissance véritable.

Hélas, le monde vécu nous montre qu'il est perclus d'opinions qui ont trop souvent tendance à se prendre pour des vérités. La caractéristique de l'opinion consiste en une volonté d'émulation et souvent, s'aliène à elle la

¹. Platon, *La République*, VI, [487 a], *op. cit.*, p.319.

². Marc Fumaroli, *L'art de persuader précédé de L'art de conférer de Montaigne*, Paris, Rivages poche, « petite bibliothèque », 2001, p. 134.

³. www.Le Parthénon.fr, *Croyance et Liberté*, p. 6.

sophistique pour gagner du terrain. La politique d'opinion est rompue à cet exercice. La faiblesse de l'opinion, en termes d'étoffe de vérité, veut qu'elle offre à quelques encablures la possibilité de la controverse. L'opinion, si elle peut se passer de sa contrariété, lui laisse assez de brèches pour envisager sa destitution à condition d'y mettre plus d'énergie que ce que l'opinion oppose. L'opinion *saine* dans le sens où elle serait innocente, laisse exister son contraire alors qu'il existe un habit plus sombre pour une autre sorte d'opinion qui ne supporte pas l'altérité dans la controverse et se donne tous les moyens de l'aliéner à sa cause ou de l'éliminer. Cette dernière sorte d'opinion pactise avec le mal de la bêtise nocive. En fait, s'il y a bien dans l'opinion une volonté rationnelle d'exister, elle avance sans preuve et ne peut produire aucune vérité. Elle porte la conscience de la possibilité de sa négation, de la fausseté éventuelle de sa fragile vérité. On peut même avancer que l'opinion est assujettie au temps et que ce dernier ne travaille pas pour elle. En fait on pourrait lier l'opinion à la bêtise par un mixte de *pistis* et d'*éikos* en ajoutant ce qui est dépeint chez Platon, mais peut être plus en psychanalyse, en termes de dimensions *sub-* et *in-* conscientes. De là, le rôle du symbolique et pas seulement des passions.

Il est naturel, faute de mieux, de porter son crédit sur ce qui nous agréé le plus. Dans cette acception il convient de reconnaître à l'opinion la capacité de se déterminer car dans une situation d'urgence elle permettra de faire le choix qui apparaîtra comme le meilleur ou le moins mauvais pour le sujet dans le niveau de connaissance des acteurs en jeu. L'opinion n'a pas besoin d'*éthos* pour exister, ou plus précisément elle fonctionne sur un *pathos* qui repose sur du sensible individuel et/ou collectif. C'est bien le *pathos* qui gouverne l'opinion et la détermination dans l'urgence se fait par le *sentiment* éthique créé par la confusion chez le sujet qui se noue entre *éthos* et *pathos*. Le sensible prenant le pas sur l'effort de connaissance, le sujet se satisfaisant de laisser porter son âme vers ce qui lui convient le mieux avec les données du moment, le sujet se détermine alors avec seulement son état d'esprit et les sentiments que lui procure la situation demandeuse d'acte. Ainsi, le sujet n'a en son âme et conscience que des données affectives et sensibles qui vont la convaincre d'agir pour le *mieux*. Ce *mieux* n'a rien à voir avec l'*éthos*, il est construit sur l'habitude sociale et sur l'expérience immédiate qui organisent la raison en fonction des repères rassurants qui lui sont offerts.

Croire en, besoin de confiance et risque de trahison

La foi est une confiance primordiale qui relie deux êtres, un de ces accords naturels dont parlait Cicéron parce qu'ils émergent *de natura deorum*. Saint Augustin parle d'une compréhension des choses dont « la vue n'a rien de charnel ni de terrestre.¹ » c'est un état de l'esprit qui adhère à ce qui lui apparaît comme vrai, mais dont l'adhésion est essentiellement subjective puisque ne s'appuyant que sur des arguments *habitant* le sujet et dont la nature se mélangerait entre l'intellectif et l'affectif. La *fides* au sens courant religieux, est déclinée par Saint Augustin en « croire Dieu », « croire à Dieu », « croire en Dieu » et là, l'adhésion n'est plus subjective puisqu'elle résulte d'une rencontre, de l'écoute de la Parole

¹. Saint Augustin, *Confessions (VII-XIV)*, Paris, Gallimard, 2001, p. 244.

et ceci requiert un don (la grâce) pour que l'homme devienne *croyant*. En fait, pour notre propos, il s'agira plutôt de la *fides* en termes de confiance en autrui. Il n'est pas exclu que sa dimension religieuse ressorte de temps à autres, c'est ce qui se passe quand on développe un amour démesuré pour un congénère et qu'on fait de lui un dieu, nous sommes alors coincés dans une forme d'*agapé* et l'autre, s'il profite de la situation, devient gourou.

Issue de la persuasion qui comprend aussi bien l'état de celui qui est persuadé que l'action de celui qui persuade, la foi se fait vérité acquise mais non indéfectible. Acquis, car c'est avec l'auxiliaire *avoir* que l'on en dispose (avoir foi en...) et qu'on puisse la perdre. On ne perd pas la foi comme on change ... d'opinion, en effet, si l'on peut changer d'opinion au vu et au su d'une nouvelle inférence, aucune preuve tangible ne vient infirmer ou confirmer le bien fondé de la foi qu'on porte en quelqu'un.

Il faut qu'il se passe une violence interne affective que constitue le sentiment de trahison. Quand on accorde sa confiance, on suppose que celui en qui on la porte la mérite, car la confiance est une forme d'espérance dans laquelle le sujet fonde de la sécurité et de l'assurance. Cette supposition laisse entrevoir une brèche possible car dès le moment qu'un sujet se sent assuré uniquement par l'espérance qu'il met en autrui, il s'expose à ce que l'altérité en question ne réponde pas à cette espérance. Ce n'est qu'à la prise de conscience de cette brèche que le sentiment de possibilité de trahison émerge et que la foi en l'autre est, et doit être, suspendue au doute. La confiance est intimement liée à la possible trahison et la trahison ne peut intervenir que dans un climat de confiance. Il faut, pour que cette confiance fonctionne, que l'adhésion en termes d'espérance soit supérieure à la crainte de la trahison, ou encore que la trahison ne soit même pas envisagée. Qu'elle soit contractuelle ou pas, la confiance placée en autrui reste toujours suspendue au risque de trahison. En effet il ne peut y avoir trahison que si la confiance préalable est établie et donc, dès qu'il y a confiance accordée, l'opportunité de trahison est présente. Cette forme de croyance peut s'imposer en termes de vérité mais reste aliénée au fait que nous ne maîtrisons qu'une partie du contrat. Une partie de cette vérité reste cachée dans l'altérité et c'est en cette partie que nous ne pouvons qu'espérer puisque n'ayant aucune prise sur l'intention d'autrui. Cette partie de l'autre qui nous inspire confiance ne nous donne qu'une assurance ressentie. C'est une vérité éprouvée par le seul sentiment de réassurance en une forme de consolation où l'espoir mis en quelqu'un ou quelque chose est supérieur au risque de trahison que nous encourrons.

Les accointances du consensus et de la norme

Le consensus, loin d'être moral en soi est une volonté de produire de l'éthique. En cela il est une réflexion qui ne se situe pas dans la sphère éthique mais qui produit du sens commun en vue d'y accéder. Ce sens commun vise la norme et non l'éthique. Ici donc, La fin attendue n'est qu'un moyen. En manque de norme, nous préférons dogmatiser certaines opinions rassurantes et ainsi la sécurité se substitue tranquillement au bonheur. A force de moindre maux nous édifions une démesure qui consiste à croire que le dénominateur commun qui fonde notre société doit se développer jusqu'au *tout commun*. Au-delà de ceci, nous demandons à cet *hubris* qu'il fasse œuvre de prudence pour nous absoudre de sa démesure. En éliminant l'idée de dissensus on totalise le consensus jusqu'en

faire le seul bien acceptable et il ne reste, à l'organisme subversif qu'il soit un individu ou un groupe d'individus, qu'à rallier le grand Tout ou ... disparaître. Il ne peut pas exister de point de rencontre de moyen terme, de compromis entre des principes opposés. Il ne peut pas exister de *modération* dans le domaine du conflit. La raison et la morale sont précisément les deux concepts abrogés par la notion de gouvernement par le consensus car il nie l'altérité.

« Les partisans de cette notion déclareraient à cet endroit que toute idée qui ne permet pas de compromis constitue de l'extrémisme — et que toute forme d'extrémisme, toute position sans compromis, est mauvaise — que le consensus ne s'étend que sur les idées qui se prêtent à la modération — et que la modération est la vertu suprême, qui l'emporte sur la raison et sur la morale.¹ »

Voilà peut être l'indice qui pourrait nous fourvoyer dans notre raisonnement : en fait le compromis est aliéné à sa *vulgate*, il s'agit alors d'un *fond de science* qui nourrit médiocrement les savoir et savoir-faire des personnes concernées. C'est à un autre niveau que l'on retrouve le compromis : celui des avis, opinions et finalement des décisions.

Le compromis est la condition préalable, la nécessité, l'impératif d'une économie mixte. Il doit, pour être compris dans notre propos, impliquer forcément conflit, tension entre des intérêts. Le compromis du *vulgum pecus*, lui, mène au cœur, à l'essence, au mobile, et au véritable sens de la doctrine du gouvernement par le consensus : la doctrine du consensus est une tentative pour traduire en idéologie, ou en anti-idéologie, les réalités brutales de l'interventionnisme d'Etat, afin de leur fournir une apparence de justification. Il ne serait pas exclu qu'aujourd'hui, quelque démagogue vienne à nous présenter, en guise de credo directeur, les postulats suivants : que les statistiques doivent remplacer la vérité – le décompte des voix remplacer les principes – les chiffres remplacer les droits – les sondages d'opinion remplacer la morale – que l'opportunité pragmatique à court terme doit être le critère de l'intérêt d'un pays, et finalement que le nombre de ceux qui y croient sera le critère de la véracité ou de la fausseté d'une idée. Tout désir, quelle que soit sa nature, pourrait dès lors, être reconnu comme une créance acceptable, pourvu qu'il soit exprimé par un nombre suffisant de gens, et qu'une majorité ait le droit de faire ce qui lui plaît à la minorité.

C'est dans cette confusion que se fonde la base des discussions au sein d'un hôpital. Or, tout cela est contenu dans la notion de gouvernement par le consensus, contenu, mais camouflé. Moralement et philosophiquement, ce discours est éminemment suspect et contradictoire. Mais il devient clair et cohérent dans le contexte de l'anti-idéologie de l'interventionnisme de celui qui détient le pouvoir, je veux parler du leader traditionnel dans l'acceptation que lui donne Max Weber en termes de féodalisme et des liens qui se nouent entre l'autorité et la soumission que les subalternes offrent librement. Que ce soit dans un pôle hospitalier ou dans un groupe plus grand comme la nation elle-même, par exemple, on n'attend pas du Président qu'il ait un programme ou une politique particulière. Un chèque en blanc sur le pouvoir est tout ce qu'il demande aux électeurs. Par la suite, la parole est au jeu des groupes de pression, si tant est que l'énergie de *pression* se manifeste. « Et c'est ainsi que par ignorance, refus de penser, lâcheté morale, et déficience intellectuelle, un pays qui abhorre réellement le fascisme est en train, par d'imperceptibles degrés, se glisser non pas vers le

¹. Ayn Rand, « The new fascism : the rule of consensus », revue *The Objectivist Newsletter*, mai 1965 vol. 4 – n°5 in Bertrand Lemennicier : <http://www.24hgold.com>.

socialisme ni vers quelque idéal de sensiblerie altruiste, mais vers une forme ouverte, brutale, prédatrice, avide de pouvoir, de fascisme pratique.¹ »

¹. Ayn Rand, *id.*

Phénoménologie du Consensus

La force

Pour avoir raison, souvent le bruit des uns décide au détriment du silence des autres. Certains consentent en silence mais n'en sont pas moins complices. Nous ne sommes pas loin de ce Monsieur tout le Monde qui s'empêche de penser pour mieux fonctionner dans le système. La banalité du mal est trop souvent silencieuse. La force du consensus se fonde sur la servitude volontaire que beaucoup accordent aux idées qui leur sont confortables ou contre lesquelles il faudrait déployer un courage pas toujours disponible...

La faiblesse : sa propension pour le vide

Le consensus bénéficie aujourd'hui d'une écoute attentive. Il émerge en même temps dans un contexte de vide juridique et moral. La société prend conscience d'un (nouveau) vide : le sien, son propre vide. Ce vide se constitue en même temps que progresse la *technoscience*. Le résultat se dit « oubli de l'être » chez Heidegger, « ère du vide » chez les nihilistes Nietzsche comme Dostoïevski et d'autres. Les pouvoirs techniques, en faisant actes de soumission, se définissent comme source de tant de productions *utiles à la vie*. Dans son avancée, le progrès de la science, s'il comble nos espérances de recherche par le plein de jouissance qu'il nous octroie, il creuse en même temps un vide sur lequel nous ne pouvons poser de mots. Propre à notre humanité, cette forme d'angoisse, ce vide qui nous habite, nous pousse à trouver des subterfuges pour nous tranquilliser et passer à autre chose. Comment faire alors pour que « le plein des choses puisse faire disparaître le vide que comportent toujours les mots ? Autrement dit que la négativité puisse être évacuée de la condition humaine. Une nouvelle légitimité est ainsi recherchée et faussement trouvée dans les faits, dans les choses, donnant l'impression qu'on peut éviter de prendre en compte les effets de la crise de la légitimité.¹ » Cette science qui nous pousse dans nos recoins d'humanité pour nous obliger à nous demander si nous sommes toujours en phase avec notre destin ou si nous sommes prêts à assumer un monde de contingences. Le consensus à le bénéfice de répondre aux deux possibilités et de poser nos décisions consensuelles comme des laissez-passer vers l'un ou l'autre monde. Ce vide se retrouve constitutif du consensus en termes de nécessité, de besoin de combler un manque. Nous reviendrons ultérieurement sur ce besoin de combler un vide à travers le paradoxe d'Abilene que nous exposerons en détail.² Quitte à trahir sa propre pensée, nous préférons souffrir un peu plutôt que d'être envahi par le vide extérieur. Nous avons déjà beaucoup de mal à contenir notre vide intérieur et l'angoisse grandit quand le vide extérieur y fait écho.

¹ Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire, vivre ensemble sans autrui*, Paris, Denoël, 2007, p. 35.

² Voir dans la troisième partie le chapitre sur la parole trahie.

Troisième partie

La voie du dissensus

Ethique et politique : moteur de la philosophie pratique

C'est en portant un regard sur l'éthique comme étant l'enjeu même du politique que le différend s'estompe pour céder la place à une magnifique idée, celle d'une synergie au profit d'un meilleur possible collectif. En 2003, le rapport Cordier s'énonçait comme une superbe promesse de réconciliation entre éthique et politique. Ce rapport tend à renforcer les bases de la réflexion dans tous les instituts de formation d'acteurs de santé, en réinjectant de l'analyse et de la critique à travers les sciences humaines. Si un enseignement transversal autour de la philosophie morale, de l'anthropologie et de la psychologie se développait, il pourrait faire émerger une culture commune de l'ouverture. Une sensibilisation à l'éthique où les divers acteurs de santé pourraient confronter leur discipline à celle des autres pour mieux se connaître et surtout mieux se reconnaître.

Pourquoi ne pas envisager un tronc commun d'enseignement initial où les divers acteurs de santé pourraient se retrouver autour des problématiques éthiques pour lesquelles ils seront confrontés ensemble sur le terrain professionnel ? Le rapport Cordier reste encore, dans la plupart du territoire, un vœu pieux alors que l'on sait que le besoin se fait de plus en plus douloureusement sentir. Dans le cursus infirmier il est prévu de mettre en œuvre un enseignement spécifique qui traiterait de la démarche éthique. Rares sont les instituts de formation qui ont formalisé un tel dispositif. Le plus souvent, quelques cours d'information suffisent à prétendre qu'un tel dispositif est en œuvre.

Une politique visant à instituer l'éthique comme cœur de métier dans les différentes disciplines afférentes à la santé est devenu essentiel. Ce constat est celui d'un rapport ministériel brillant, qui pourrait être à l'initiative d'un changement en profondeur dans la construction de tous les acteurs de santé par l'enseignement initial et sa continuité sur le terrain avec la recommandation de la mise en place dans tous les établissements de santé de groupes de réflexions pluridisciplinaires. On ne peut que ressentir le potentiel, la puissance d'une alliance entre éthique et politique qui fonderait, non pas un espace public pour la production d'un consensus entre citoyens mais un espace public pour le débat lui-même avec les risques et les chances qui l'habitent pour vivre ensemble. Cette alliance n'assure pas, comme Habermas voudrait le laisser penser, l'harmonie et l'esthétique communicationnelle avec le consensus comme *télos* mais bel et bien un espoir immense d'un meilleur possible. Arendt et Habermas arrivent sur ce point aux mêmes conclusions : « La condition de tout accord entre éthique et politique est l'instauration d'un espace public de délibération, avec l'espoir que cet espace soit le lieu de production d'un consensus entre citoyens.¹ » Je ne peux qu'insister sur le fait que, bien entendu, l'alliance entre éthique et politique produit un espace public de délibération, mais qu'il soit la « promesse d'un consensus », là je préfère prudemment espérer qu'il soit garant d'espoir et de possible. A ne jamais emprunter de chemins inconnus on risque de ne jamais s'égarer, ce qui devrait apparaître au moins aussi inquiétant que son contraire.

¹. Edouard Delruelle, *Le consensus impossible – Le différend entre éthique et politique entre H. Arendt et J. Habermas*, Bruxelles, Ousia, 1993, p.66.

Le Dissensus : une garantie de la pensée démocratique

A partir de l'incertitude

Penser que la démocratie ne s'installe que par le consensus, serait admettre le despotisme avant d'espérer de s'en libérer. Au contraire, s'il est une garantie démocratique, elle se trouve davantage dans le conflit des idées en termes de différences qui peuvent permettre de vivre et progresser ensemble. Pour progresser, il convient de bousculer et remettre en cause les dogmes établis que produit la technoscience à laquelle nous avons fait allusion plus haut. Le conflit (sans forcément l'affrontement), la différence, l'incertitude sont des garants de démocratie plus sérieux que l'horreur d'une politique qui voudrait substituer la sécurité au bonheur par un accord parfait. L'accord parfait ne pouvant exister qu'à la condition d'éliminer tout ce qui est en désaccord... l'accès à la démocratie procède d'un équilibre fragile, déjà énoncé par Tocqueville et qui consiste en une juste mesure de la liberté individuelle. Ce flou politique intègre la notion de fragilité qui nécessite une vigilance de tous les instants pour que l'incertitude soit constitutive de cette démocratie. Si l'incertitude n'avait plus droit de cité, les dogmes règneraient et sonneraient le glas de la démocratie. Il est donc nécessaire que la démocratie permette de s'égarer. L'égarement est source de découverte à n'en point douter. C'est en m'égarant souvent dans Paris que j'ai rencontré Paris. Dans l'égarement tout reste possible, même de retrouver son chemin, alors que dans la certitude, le chemin ne nous laisse plus la possibilité de nous perdre.

Loin des normes et des certitudes, dans ce glauque fatras d'indétermination, ne pouvons-nous pas tenter d'y voir quelque chose d'autre que du négatif, de l'ordre d'une nouvelle ouverture pour la démocratie ? Même si nos habitudes nous poussent vers la sécurité, n'est-il pas jubilatoire d'imaginer qu'il y ait du sens dans l'incompréhensible et le paradoxal ? L'inconciliable, tant qu'il est inconciliable reste la preuve d'une opposition, d'une nostalgie ou d'un espoir, qui n'est autre qu'un lien entre deux unités. Cet inconciliable, pensé en tant que tel, n'est autre que la réunion de ces deux unités qui se repoussent et s'attirent passionnément. Il a des conséquences qui dirigent nos actions en termes d'évitements ou d'affrontements et de fait, ces conséquences font exister la cause. Cette cause (ici, l'inconciliable) représentée comme disharmonieuse, insécurisante, est difficilement acceptable dans notre fantasme du beau et du Un. Néanmoins, elle reste comme constituante d'un lien social obligeant à des rituels spécifiques structurants. Ce que l'on nomme, dans ce sens simplifié, la dialectique hégélienne et qui comprend la position, la négation, la négation de la négation et le résultat pourrait servir contre l'aporie. Dans la logique intellectuelle ou dans la logique de l'histoire, cela supposerait que, lorsqu'il y a conflit, contradiction, inconciliable, nous devons absolument mettre en œuvre des processus qui tendent à surmonter, dépasser cet état de fait. Le conflit, par son inconfort qu'il oppose de prime abord au faux calme consensuel, semble nous obliger dans un regard négatif, le penser comme une agression. Le désaccord, dans sa sémantique même, semble nous indiquer qu'il ne puisse exister qu'en dé-faisant l'*accord* originel. Dès lors que cette unité présupposée n'est pas (ou n'est plus), le déséquilibre est ostensible à un tel point qu'il semble falloir y remédier. Dans la dynamique historique, cela suppose des processus qui tendent à des synthèses partielles et

successives, jusqu'à la synthèse harmonieuse ultime et définitive : « la fin de l'Histoire ». L'idée de Hegel de cette « fin de l'Histoire » tend à exprimer qu'il n'y aura rien de substantiellement nouveau qui aura lieu, il n'y aura que des événements contingents, certes imprévisibles, à la différence de la vulgate issue de Marx et ses successeurs que Fukuyama eut l'intention de reprendre dans sa *fin de l'histoire*. Mais dans ces derniers, ce n'est plus l'idée que l'histoire est, par nature, *finie*, mais qu'il y aura un terme un résultat au bout de l'histoire qui reproduit un analogue de l'Eden originel (pré-historique). C'est ce dernier sens, trivial et galvaudé de la fin de l'histoire, que nous retiendrons pour notre propos.

Mais cette synthèse finale, transparente à elle-même, définitivement harmonieuse, n'a-t-elle pas un parfum (relent ?) de jardin originel ? Il serait plus sérieux à mon sens d'œuvrer activement à une vigilance démocratique plutôt que de délirer sur un idéal pragmatique fondé sur des présupposés de « communauté idéale de la communication » qui nous ferait glisser en douceur de la thèse habermassienne sur un *1984* selon Orwell...

Claude Lefort inscrit ses réflexions dans le sillage d'Arendt. Il caractérise plus précisément la démocratie comme une forme politique qui « accueille et préserve l'indétermination » dans « La question démocratique¹ ». C'est ce qui distinguerait radicalement la démocratie des totalitarismes. La démocratie, entendue ainsi aurait donc à voir avec *l'incertitude*. Elle « s'insinue et se maintient dans la dissolution des repères de la certitude.² » Ce rapport à l'indétermination serait géré dans une dynamique des conflits alimentant un espace commun : « L'aménagement d'une scène politique, sur laquelle se produit compétition, fait apparaître une division, de manière générale, comme constitutive de l'unité même de la société³ ». On retrouve l'inspiration arendtienne de la tension de la pluralité et du commun, mais dans le rapport à l'indétermination. La pluralité y suppose un rôle constitutif de la conflictualité, et non du consensus dans l'acception de Jürgen Habermas supposée incarner une rationalité supérieure : « la rationalité communicationnelle » ; ou du moins un consensus minimum sur l'indispensable place du conflit. Consensus et dissensus sont, on le voit, liés dans leur intimité. L'un ne pouvant pas être pensé sans l'autre. Loin de l'intention de vouloir rejeter le consensus en soi il est plus intéressant de faire tomber les idoles et briser la superstition de *l'idéal* consensuel. Ce travail s'attache donc à promouvoir l'intérêt du conflit à hauteur de celui que l'on a trop longtemps porté au consensus sans pour autant nier ce dernier puisqu'il nous est nécessaire dans la dialectique. De fait il ne nous sera pas douloureux de prétendre aux avantages du consensus dès le moment où l'on n'y accorde pas plus d'importance qu'à ceux du dissensus. Nous rejoignons ici Pyrrhon et son « οὐ μᾶλλον » (*ou mallon* = pas plus que) pour ne mettre en avant pas plus l'un que l'autre. De cette façon on enlève le masque diabolique à l'incertitude, dévoilant ainsi une figure sinon plus angélique, pour le moins plus humaine.

¹. Claude Lefort, *Essais sur la politique (XIXème-XXème siècles)* in Philippe Corcuff, « Pour une démocratie de la fragilité : de la critique de présupposés progressistes à des ressources philosophiques contemporaines », *revue en ligne ATTAC France*, <http://www.france.attac.org/spip.php?article7467>.

². *Idem.*

³. *Idem.*

Alors pourquoi ne pas imaginer, à la suite de Baudrillard, qu'il y ait un troisième niveau de pensée, une sorte de passerelle entre les deux précédents qu'il citait (rationnel et secret). Ce niveau est intéressant dans le sens où il inviterait à imaginer un nouveau possible, où il nous autoriserait une position suspensive entre le réel et l'irréel. Ce doute posé entre deux mondes serait différent de celui de Descartes (doute rationnel) mais aussi différent de celui de Pyrrhon (irrationnel). Ce niveau où l'incertitude tient un rôle majeur promet de nouveaux possibles. Evoquée par Baudrillard, l'incertitude demeure un vrai possible pour la pensée en tant qu'elle est un état qui correspond à cette passerelle qui héberge le questionnement pour le sortir de son contexte sans pour autant le verser dans un autre. « Si comme je le pense l'état du monde est paradoxal, ambigu, incertain, aléatoire ou réversible, il faut aussi trouver une pensée paradoxale.¹ » Sans le suivre jusqu'au bout (car Baudrillard se veut là quasiment pyrrhonien), il me semble essentiel d'explorer ce niveau interlope où l'incertitude se fait, sinon « principe » et « règle du jeu », mais bien *partie incontournable* de la règle du jeu. Le temps de sentir quel monde l'aspire le mieux. Si la décision semble inéluctable, obligatoire dans notre monde, cela ne doit pas empêcher de suspendre les vérités. Il est tout à fait possible de faire des choix et de s'engager dans des idées sans pour autant faire de ces idées des dogmes indéboulonnables. Cette incertitude flottant ainsi sur notre monde vécu nous offre une ouverture que n'offre pas la vérité. Elle nous libère de toute nécessité et laisse une possibilité à l'étonnement. « Une pensée objective était parfaitement adéquate à un monde déterminé. Elle ne l'est plus à un monde déstabilisé, incertain. Donc il faut retrouver une pensée événement...² »

Comment cet autre qui est à la fois semblable et différent ne serait pas incertain. L'incertitude n'a pas moins de chance de définir la qualité de nos relations qu'en ont le conflit ou le consensus. Si l'incertitude nous interroge, c'est déjà mieux que de ne plus penser. L'inquiétante incertitude est garante d'éthique et de démocratie, car il vaut mieux s'interroger sur le pourquoi des choses, ou sur le comment dois-je faire que de ne plus avoir à se questionner ne serait-ce que pour notre plus grand confort ! Des mots dans l'espoir d'un monde valent mieux qu'un monde sans l'espoir de mots. « Il pourrait bien s'établir dans le monde, une sorte de matérialisme honnête qui ne corromprait pas les âmes, mais qui les amollirait et finirait par détendre sans bruit tous leurs ressorts.³ » nous rappelle Tocqueville dans ses *dépressions* démocratiques.

La fin de l'histoire ...

La démocratie ne doit pas être entendue comme une nouvelle synthèse caractérisant les sociétés modernes, une « fin de l'histoire » homogénéisatrice et harmonieuse selon le diagnostic de Francis Fukuyama dans *La fin de l'histoire et le dernier homme*⁴, sur « la démocratie de marché » après la chute du Mur de

¹ Jean Baudrillard, *Mots de passe*, op.cit., p.84.

² *Idem*, p. 84-85.

³ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome II, op. cit., p. 187.

⁴ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, « Champs », 1993.

Berlin en 1989. L'idéal de consensus ne promet ainsi qu'une chose, la fin de l'histoire. Car c'est en trouvant l'unité, l'harmonie rêvée que l'histoire se ferme et se protège dans une éternelle stabilité. Fin des conflits, fin des affrontements, fin des idées nouvelles, fin du progrès, fin...

Il convient toutefois de concéder un peu de modération à la passion du propos contre le consensus. Faisons donc une distinction entre le consensus définitif et absolu, ce consensus historico-cosmique, de nature eschatologique qui serait une version matérialiste du « règne des fins » de Kant ; et une version plus *soft*, celle d'un consensus d'*anankè*, collée au monde réel, cette « noosphère » dont parle Teilhard de Chardin. Ce dernier consensus est d'essence provisoire, à reprendre sans cesse car le temps provoque de nouvelles contingences qui lui sont fatalement invalidantes. Au fond ne pourrions-nous pas définir « dissensus » par cette idée de consensus provisoire ? S'il reste en tension et ouvert en permanence au conflit, un consensus ne perd-il pas un peu de son essence ? Il nous est souvent opposé qu'en réanimation, sur des décisions d'arrêt de traitement par exemple, il faille arriver à un consensus. Il serait plus honnête de penser qu'il faille arriver à une *décision* d'où découlerait une *action* qui ne soit inquiétée ni par le juridique, par les morales présentes et concernées. Cette décision, par son aspect clinique souvent définitif, renvoie à la nécessité d'une responsabilité juridique et morale partagée, pour diluer l'acte sur plusieurs agents, et ainsi diluer les remords. « Le remords ayant pour cruauté de mordre doublement (re-mords) : la première morsure signant le regret, la deuxième constatant l'irréparable¹. » le double « re » lacanien est ici très signifiant. Le consensus provisoire, ne peut donc, en aucun cas, être un terme éthique approprié pour un arrêt de traitement. Nous traiterons plus loin la dilution de l'acte délétère pour tenter d'en extraire le sens².

La démocratie n'est pas une synthèse elle est par définition une délicate tension entre les hommes qui signifient les uns les autres, la volonté de vivre ensemble. Sans cette tension, l'esprit même de la démocratie s'éteint et dans cet esprit il faut y voir une autre fin, celle de l'éthique. La fin du débat d'idées signe définitivement la mort de l'éthique elle-même dans le sens où il n'y a plus lieu de s'interroger. Si l'on ne s'interroge plus, c'est qu'il n'y a que des réponses. Vu sous cet angle, c'est le dogme qui porte le masque de l'harmonie. Le dogme peut-il être cet état rêvé de stabilité, promesse de bonheur et de solution politique définitive ? Jusqu'ici tout nous prouve le contraire, d'autant que les dogmes, s'ils font carrière pour un temps, tombent tous, les uns après les autres. Leur chute se passe rarement dans la douceur des salons et à chaque fois, le progrès se place sous le signe d'Eris. Cette harmonie fantasmée contient une pensée très claire nous dit Pierre-Patrick Kaltenbach « c'est un "ordre moral" et si jamais vous l'inquiétez, gare aux représailles, alors qu'en façade tout semble paisible. Il agite trois leurres idéologiques issus de la "pensée 68" : le tout sexuel remplace les Lumières, le "sans-papier" remplace le prolétaire, et la dépense publique finance la fin du travail.³ »

¹. Eric Fiat, séminaire de Master-Doctorat, 2008.

². Voir plus loin passage sur : la soumission librement consentie : archétypes et caricatures.

³. Pierre-Patrick Kaltenbach, « De la pensée correcte à l'ordre moral » in Jean-Marc Chardon et Denis Lensel, *La pensée unique le vrai procès*, Paris, Economica, 1998, p. 219.

La démocratie se présenterait donc comme un mouvement conflictuel perpétuel, ce conflit assurant ainsi l'alimentation d'un moteur qui maintient en tension les sujets dans le vivre ensemble.

Sous le signe d'Eris

Selon Hésiode, Eris est fille de Nyx (la Nuit) et mère de la Douleur, de la Famine et autres fléaux. Selon Homère, elle est surtout (dans sa fonctionnalité mythologique) la sœur jumelle d'Arès, dieu de la guerre : « D'Héra et de Zeus naquirent les dieux Arès, Héphaïstos et Hébé, bien que certains prétendent que Arès et sa sœur jumelle, Eris, furent conçus lorsque Héra touchait une certaine fleur.¹ » Elle l'accompagne en propageant des rumeurs, en instillant des jalousies, cherchant constamment à susciter des guerres. Elle suscite batailles, querelles et désordre. Dans *l'Iliade* elle est la compagne, voire la sœur d'Arès, dieu de la guerre. Elle l'accompagne dans ses combats et tient en main l'emblème de la guerre. « Son nom signifie *la discorde* dont elle est la représentation symbolique. Elle apparaît ailée comme un certain nombre d'autres génies redoutables telles les Erinyes et les Harpyes ; Homère la décrit ainsi (IV, 440-443) :

"(...) la Discorde, infatigable, Tout à la fois compagne et sœur de l'homicide Arès, Qui d'abord se dresse timidement, mais qui bientôt Touche du front le ciel et de ses pieds foule la terre" ² »

Cependant Éris représente aussi l'aspect positif de l'émulation, et c'est bien entendu pour cette complémentarité qu'il me paraît intéressant de commencer le discours sur le dissensus : au chant XI de *l'Iliade*, Zeus l'envoie réveiller l'ardeur au combat des chefs grecs (XI, 3-14). Pour signifier élégamment qu'on oubliât de l'inviter aux noces de Thétis et Pélée, elle jette au milieu de l'assemblée une pomme d'or portant l'inscription « pour la plus belle » (H καλὴ λαβέτω / *hê kalê labétô*). C'est cette pomme qui sera à l'origine de la guerre de Troie. En effet, comme les trois déesses Héra, Athéna et Aphrodite se disputent ce « prix de beauté », elles sont conduites par Zeus auprès du berger Pâris, fils du roi de Troie sur le mont Ida pour qu'il y arbitre le conflit. Les trois déesses vont rivaliser de leurs charmes pour soudoyer Pâris en lui promettant, chacune d'entre elles, des présents prestigieux.

Ce mythe reprend les fondamentaux de la mythologie indoeuropéenne que le comparatiste Georges Dumézil a appelé « l'idéologie trifonctionnelle » à savoir que toutes les activités humaines se répartissent en trois fonctions auxquelles président trois catégories de divinités « – la fonction de souveraineté – la fonction guerrière – la fonction de production et de reproduction.³ » Cette *trifonctionnalité* doit toutefois être modérée, comme toute interprétation analogique dans les sciences anthropologiques ce que fit même Lévi-Strauss qui s'est inspiré des méthodes de Dumézil. Elle doit être comprise comme un regard donneur de

¹ Robert Graves, *Les mythes grecs*, Paris, Fayard, « la Pochothèque », 2002, p. 73.

² René Martin, *Dictionnaire de la Mythologie gréco-romaine*, Paris, Nathan, 2003, p. 105.

³ Georges Dumézil, *Mythe et épopée, l'idéologie des trois fonctions dans la mythologie des peuples indoeuropéens*, 1968 in Christophe Vielle, Pierre Swiggers, Claude Lévi-Strauss, Guy Jucquois, *Comparatisme, mythologies, langages*, Peeters, Louvain-la-Neuve, 1994, p. 165.

sens dès qu'il est récurrent dans une même communauté sans toutefois exclure un autre prisme analytique. La pomme d'Eris s'inscrit donc dans cette structure mythologique puisque nous retrouvons les trois déesses rivales qui œuvrent dans ce sens ; – Héra offre à Pâris l'empire de la Grèce pleine et entière et assume donc la fonction de souveraineté – Athéna lui offre la victoire dans toutes les guerres qu'il entreprendra assumant ainsi la fonction guerrière – Aphrodite lui offre l'amour de la plus belle femme du monde, Hélène, fille de Zeus et de Lédä, femme de Mélénaos roi de Sparte. Ici se fonde la fonction de production et de reproduction.

Pâris choisira la proposition d'Aphrodite qui lui offre l'amour d'Hélène et les trésors du riche roi Mélénaos. L'intérêt de ce mythe pour notre travail est de promouvoir l'idée que l'activité humaine est de tous temps liée au conflit et que ce dernier porte plus le germe de l'éthique que son contraire. Au premier niveau, La Discorde génère une activité divine dissensuelle et il appartient à un homme de départager les dieux. Nous pouvons dire que le message délivré ici confère la possibilité à l'homme de se détacher de cette *anankè* en faisant des choix. Que ces choix ne l'exonèrent pas pour autant des conséquences de ses décisions ni de ses responsabilités. En deuxième intention, nous constatons qu'à la suite des décisions de Pâris, il s'opère une alliance des prétendants d'Hélène contre lui en réponse au serment prêté à Tyndare. Symbole d'émulation par responsabilité, le conflit génère autant d'opposition que de cohésion. Enfin, par cette émulation, le désir et la cupidité humaine devront abdiquer devant la responsabilité, la cohésion, le courage et l'intelligence.

Il ne s'agit pas de faire du conflit l'essence de la démocratie mais bien de pouvoir l'envisager comme ingrédient positif, novateur et fondateur de possible. Il est de tous temps lié au destin de l'homme et vouloir s'en débarrasser confinerait à renoncer à notre humanité. Cette tension que provoque la discorde, dont parlait Hannah Arendt, permet à la société d'assumer ses fragilités, face à la composante d'incertitude de l'histoire humaine.

La philosophe française Sandra Laugier dit qu' « il n'est pas nécessaire qu'existe un trait commun à toutes les choses qui portent le même nom ; entre elles peuvent n'exister que par des ressemblances, des airs de famille. Le commun doit toujours rester objet d'enquête et d'interrogation.¹ » De cette façon, il serait possible de revisiter la démocratie à partir de l'acceptation de la différence dans la tension plus que dans la tentative de négation de cette dernière. Mieux encore, la démocratie gagnerait en vigilance dès lors qu'elle entretiendrait une tranquille suspicion sur la ressemblance des choses plutôt que de les vouloir mêmes. Assumer le conflit comme naturel et nécessaire permet de l'apprivoiser pour mieux fonctionner avec, plutôt que de le nier dans l'espoir d'un état stable d'un sens commun fantasmé. « Ce qui peut conduire à ce que je retire ma voix à la collectivité, s'il me semble que le conformisme risque d'anesthésier les principes qu'elle affiche.² » C'est alors le chemin de la désobéissance civile. Ce n'est pas quelque chose qui est extérieur à une collectivité, mais un rapport critique à la collectivité à partir de ses propres principes et de la diversité des voix individuelles qui la composent. Le rapport individus/collectivité inclurait des

¹. Sandra Laugier, *Lire les recherches philosophiques*, Paris, Vrin, 2006, p. 104.

². Philippe Corcuff, « Pour une démocratie de la fragilité : de la critique de pré-supposés progressistes à des ressources philosophiques contemporaines », art. cit..

tensions nécessaires. Ni conformisme imposé aux individus par la collectivité, car on déraperait alors dans un despotisme totalement étranger aux idéaux démocratiques ; ni extériorité totale des individus vis-à-vis de la collectivité, car on aboutirait dans ce sens à un individualisme ingérable et incapable de donner corps à la collectivité. S'ouvre alors une autre possibilité qui serait celle d'une participation non-conformiste et conditionnelle à la collectivité, ménageant les spécificités des voix individuelles ; voix individuelles présupposant elles-mêmes la préexistence d'une collectivité au sein de laquelle elles se sont formées.

L'expérience montre qu'il est douloureux de résister car une institution en mutation ne change pas au même rythme que ses acteurs. Dans le contexte de restriction budgétaire, certains hôpitaux sont tenus de réduire leur voilure en termes de ressources humaines mais aussi en termes de tranches d'activités qui ne répondent plus aux critères de rentabilité. Les soignants de ces institutions sortent d'une culture de « qualité » et doivent se plier, non sans difficultés, à une nouvelle culture qui consiste à prendre en compte le rapport « qualité/coût ». Ici le schéma de participation non-conformiste, quand il se traduit en discours conservateur, court le risque de se heurter à un pouvoir répressif qui peut afficher une politique où l'obéissance est clairement imposée. « Obéir les yeux fermés est le commencement de la panique, et choisir contre ce que l'on comprend le commencement du scepticisme. Il faut être capable de recul pour être capable d'un engagement vrai.¹ » Obéir sans plus chercher à comprendre revient à supporter le joug, à se résigner. Alors les normes changent, la servitude volontaire devient liberté, la médiocrité devient normalité. Seuls quelques rares irréductibles peuvent tenter la dissidence. Ceux-là ont l'énergie et la volonté de prendre le recul nécessaire pour imaginer d'autres possibles.

Le leader traditionnel s'emploie alors à isoler les individus déviants pour mieux les garder à sa merci (pas de zones d'incertitude pour limiter les marges de manœuvre des agents déviants, développement des emplois précaires, *turn over* important, emploi ponctuels de retraités très performants au salaire minimum au détriment d'embauche de jeunes professionnels...). De cette façon les acteurs du système menacés par la fragilité de leur contrat, préfèrent consentir à l'obéissance demandée plutôt que de se lever contre l'autorité risquant ainsi de devenir des boucs-émissaires et de se faire exclure du groupe. Il se crée un déséquilibre qui déborde les voies démocratiques. Le conflit n'a pas lieu puisque le non-conformisme ne s'exprime pas. Il ne reste donc qu'un pâle malaise consensuel qui signe une *sociopathie* aux relents de despotisme. L'émulation n'est pas au rendez-vous au vu de la menace qui pèse sur les emplois précaires et à la démobilisation des agents aux salaires à peine décents qui s'accrochent désespérément à une nostalgie ou à des utopies de jours meilleurs.

« Tant que le peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien ; sitôt qu'il peut secouer le joug et qu'il le secoue, il fait encore mieux ; car recouvrant sa liberté par le même droit qui la lui a ravie, ou il est bien fondé à la reprendre, ou l'on ne l'étoit point à la lui ôter.² »

Cette progression dans la nécessité de recouvrement de la liberté individuelle est fondamentale dans le *Contrat social* de J.J. Rousseau car il met moins en lumière la liberté originelle de l'homme et sa corruption par la société

¹. Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, « Folio », 1989, p.61.

². Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, *op. cit.*, p. 111.

qui le met dans les fers que la nécessité de ne pas s'endormir, pour faire de l'espace où nous souhaitons vivre ensemble, un espace sain.

Tocqueville, lui, en étudiant les mécanismes de la démocratie en Amérique, avait imaginé que pour l'équilibre d'une telle société la *res privata* devait se corriger avec la *res publica* : le paradoxe faisant que la victoire de l'une assurait à termes son contraire. Le citoyen, se reléguant dans un repli sur soi ou sur un petit groupe de personnes distend ainsi le lien social au risque de le briser ou bien d'isoler le citoyen, le mettant ainsi à la merci de l'état. Il plane sur l'œuvre de Tocqueville un thème cher à La Boétie qui est celui de la *servitude volontaire*. L'enthousiasme de Tocqueville pour la démocratie ne va pas sans cette tâche au tableau « Ce que je reproche à l'égalité, ce n'est pas d'entraîner les hommes à la poursuite des jouissances défendues ; c'est de les absorber entièrement dans la recherche des jouissances permises.¹ »

Nous avons évoqué l'idée de désobéissance civile parce qu'il faut qu'elle reste une possibilité. Quand l'individu ne peut même plus s'autoriser la plus petite forme de désobéissance civile, c'est qu'il n'est plus citoyen, c'est qu'il n'est plus en démocratie, c'est qu'il est en train de perdre ce qui lui reste d'humanité. Cela ne veut pas dire que le citoyen doit pouvoir désobéir à la cité comme bon lui chante, mais bien que le citoyen doit avoir *le choix* de désobéir sans pour autant commettre de délits ou de crimes. Le plus bel exemple reste celui d'Antigone s'élevant contre Créon. Ayant besoin d'aide elle tente de convaincre Ismène :

« ... J'envelirai Polynice. Pour une telle cause, la mort me sera douce. Je reposerai auprès de mon frère chéri, pieusement criminelle. J'aurai plus longtemps à plaire à ceux d'en bas qu'au gens d'ici. Là-bas, mon séjour n'aura point de fin. Libre à toi de mépriser ce qui a du prix au regard des dieux.² »

Il doit être préservé au sein de l'espace commun, cet espace singulier qui permet à l'individu de prendre des initiatives qui le protègent face à des ingérences trop fortes de la part du collectif, ou de l'altérité qui menaceraient sa liberté. Celui qui ne peut même plus envisager d'autre choix que d'obéir, celui-là est en train de nier sa propre humanité.

La pire des solutions serait donc d'imaginer que le déséquilibre, entre non-conformisme individuel et pouvoir de la collectivité autant d'un côté que de l'autre puisse être acceptable en termes de démocratie. Elle aurait, comme le présageait Tocqueville dans une fiction à la fin du tome I *De la démocratie en Amérique*, réussi à polariser ses propensions. Il explique que le Russe et l'Américain prennent des voies opposées qui les mèneront sans doutes vers le même destin : « l'un se reposant sur l'intérêt personnel, et laisse agir sans les diriger, la force et la raison des individus, l'autre concentre dans un homme toute la puissance de la société. L'un a pour principal moyen d'action la liberté ; l'autre la servitude. [...] Chacun est amené par un dessein secret de la Providence, à tenir la moitié du monde dans ses mains.³ » Mais pour spectaculaire que soit la prophétie, c'est à la réflexion globale de Tocqueville à qui il convient de rendre hommage car la compréhension de la démocratie et de ses paradoxes passe

¹. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome II, *op. cit.*, p. 187.

². Sophocle, *Antigone*, Paris, Flammarion, « GF », 2001, p.44.

³. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome I, *op. cit.*, p. 598.

aujourd'hui par sa lecture. « Tocqueville réussit l'exploit d'être parfaitement moderne dans une langue dont la limpidité et la beauté sont purement classiques.¹ »

C'est donc à partir de cette tension, cette opposition de « l'insociable sociabilité » de l'homme qu'il convient de chercher un vivant équilibre, car tenter de le trouver dans le consensus nous conduirait inévitablement au constat d'une « fin de l'histoire ». Nous ne pourrions aboutir qu'à l'arrêt de toute réflexion par la sacralisation d'une opinion en vérité, une mort du logos.

L'école de Mégare, disciples d'Eris

C'est à la suite d'une logique socratique que s'est construite l'école de Mégare avec à sa tête Euclide, lui-même disciple de Socrate. Euclide était un fidèle de Socrate, d'ailleurs présent à la Mort de celui-ci. Après le décès de Socrate, ses disciples, très mal vus par la cité, allèrent rejoindre Euclide déjà installé à Mégare. Cette école exista pendant environ un siècle, consacrée à l'éristique (vient d'Eris : art discursif consacré à la dispute) et à la dialectique.

« L'être, c'est ce qui est » ; avait dit Parménide. Ce qui n'est pas l'être s'appelle non-être, et le non-être n'est pas. Donc l'être seul est ; donc il est tout, donc il est un. Cet « un » représente le fond de l'idéal grec, il est favorisé contre le multiple, idée culminant dans le néo-platonisme de Plotin, et vulgarisée en terme de Un = Bien. De ce concept est sûrement pétrie notre idée rassurante du consensus. Et puisqu'il est tout, il est immuable et continu, il est parfait et éternel. La pensée qui le contemple ne fait qu'un avec lui-même. Quand au monde multiple dont parle le vulgaire, il n'engendre que des opinions trompeuses. Le sage en détourne sa pensée, car il n'est pas. « Ainsi, à cet univers dont la permanence n'exclut pas la vie, dont l'harmonie implique la vérité, la raison spéculative substituait l'unité absolue qui se contemple elle-même dans les muettes profondeurs de son essence inaccessible, un Dieu sans monde possible, une forme vide, une abstraction.² » Arrivé là, le raisonnement s'arrête, mais le genre humain proteste et le bon sens réclame. L'être du genre humain, ce n'est pas plus l'unité morte de Parménide que les mobiles fantômes des Ioniens ; C'est l'être complet, l'être vivant et animé ; non pas l'être sans la vie ou la vie sans l'être.

C'est ce qu'a tenté l'école de Mégare : réconcilier la spéculation et l'expérience, les sens et la raison. L'unité et la variété, selon certains, sont partout en présence dans la nature. Le monde vit de la lutte des deux principes ennemis. De l'un, vient la perpétuelle mobilité des choses ; de l'autre, leur uniformité et leur constance ; et par-là, tout est expliqué, ou plutôt...rien. Entre les sens et la raison, l'école d'Euclide tenta cette réconciliation en acceptant la théorie du double principe.

« Mais si, comme on le pense, il y a en ce monde quelque beauté ; si l'un et le multiple, loin de se combattre, se pénètrent et s'harmonisent au sein de tout, dans chaque genre, dans chaque

¹. Louis Gombaud, *Par-delà l'écho du silence, Albi, Grand Sud, 2008, p.23*. Nous voulions, par cette conclusion rendre hommage à M. Gombaud, professeur de philosophie au Lycée Lapérouse d'Albi, admirateur de Tocqueville, et « amoureux prêteur » de philosophie.

². Désiré Henne, *Ecole de Mégare*, Paris, Joubert Libraire-éditeur, 1843, p. 39.

espèce, dans chaque individu ; qu'on n'oublie pas que du monstrueux accouplement des contraires, il ne sort qu'un antagonisme universel, le désordre pour loi nécessaire, au lieu du monde le chaos. Il faut le reconnaître : tout dualisme primitif se détruit lui-même en se posant car l'être premier exclut toute pluralité substantielle.¹ »

Mais si l'être est un, d'une unité logique absolue, il ne sort pas de lui-même et la vie est impossible. Il devenait donc intéressant de combiner les deux opinions que l'être pouvait être un et multiple et qu'« il se maintient par la haine et l'amitié.² » Les sophistes avaient conclu contre la raison. Disputeurs subtils, corrupteurs et corrompus, sceptiques par frivolité, encore plus que par système, ils avaient mis en péril la foi au vrai qui légitimait le *logos* lui-même. L'école de Mégare s'est épuisée semble-t-il de par son paradigme. Il faut aussi signaler ce fait central : Platon s'accusait plaisamment de parricide à l'égard de Parménide en disant qu'il fallait que l'on accordât une existence au non-être. Impossible en effet d'avoir un discours vrai s'il n'y a pas de discours faux, et par là, d'altérité. Aristote suivra en pensant le *devenir* et critiquera ainsi le Mégarique : on peut changer, Socrate assis peut se lever !

Si l'on n'en retient pas une philosophie en soi, Euclide fonda toutefois ce lien qui généra un progrès de la pensée entre les socratiques et les sceptiques. Car si Mégare agaçait par son double principe, elle ne pouvait que faire le lit du scepticisme même si elle s'en défendait. Elle déclina dans des courants du sophisme concluant à l'insolubilité des problèmes posés par la raison. Euclide a eu ce trait déviant qui mit en évidence les difficultés du raisonnement et précisément « le passage des prémisses à la conclusion, problème de l'induction qu'il vaut mieux remplacer par l'examen des choses elles-mêmes. On peut y voir l'ébauche d'une critique de la raison.³ » A vouloir tout accepter Euclide arrive à nier le tout. Il manquait donc à Pyrrhon, bien nourri de l'enseignement euclidien, de faire un pas de plus. Si Héraclite prête le flanc à Aristote en disant qu'une chose puisse en même temps être et n'être pas, Euclide évacue tout ce qui n'est pas un et bien comme non-être. Pour sortir de ce travers et envisager une toute autre conception, à savoir qu'une chose n'est pas plus qu'elle n'est pas, il faudra attendre Pyrrhon et son « οὐ μάλλον ⁴ » (*ou mallon*).

Mais revenons en première intention sur le formatage de notre connaissance, il nous éclairera davantage sur les possibilités de penser différemment. Les éristiques, largement oubliés, doivent pourtant être salués pour ce lien philosophique dynamique qui prône l'action contre l'impassibilité obsolète du sage. « C'est par l'action qu'on mérite, c'est à l'action qu'il faut se préparer.⁵ » Ce n'est plus dans la pierre insensible qu'il faut chercher l'idéal de l'homme ni dans une raison absolue. Les passions ont leur importance dans l'ordre du monde et admettre de nouveaux possibles est une grande avancée philosophique. Ces trublions déviants de la philosophie antique ont permis l'accès à des ouvertures

¹ *Id.*, p. 40.

² Ici Désiré Henne nous signale qu'Euclide reprend une idée platonicienne pour en fonder sa philosophie.

³ Dominique Folscheid, *Les grandes dates de la philosophie antique et médiévale*, Paris, PUF, 1997, p. 41.

⁴ Marcel Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, PUF, « Perspectives critiques », 1994, p. 91. D'après le texte d'Aristoclès, Marcel Conche traduit : *Où mallon* = pas plus ceci que cela.

⁵ Euclide, Désiré Henne, *Ecole de Mégare, op. cit.*, p. 42.

nécessaires que certains, comme Aristote, se sont employés, avec talent, à endiguer. Il en reste l'essentiel : la possibilité de s'autoriser à penser autrement.

Aristote et la pensée contradictoire

Depuis le début de ce travail nous n'avons cessé de mettre la réalité du monde en dialectique, de montrer la dualité, la complexité des objets de pensée. L'éthique est fondamentalement construite sur l'incertitude que crée cette complexité. Nous ne nous autorisons pas spontanément à penser les objets dans leur embarras. Ceci étant dû spécifiquement au fait que depuis près de 2500 ans Aristote a réussi une prouesse : inculquer dans une civilisation un principe rationnel, le principe sans lequel aucune connaissance n'est possible et dont la négation entraîne la destruction de tout le savoir humain. Il s'agit du principe de contradiction (de non-contradiction). Nous commencerons son énoncé tel que Marcel Conche le propose à partir de la section du livre K de la *Métaphysique* d'Aristote qui remonte Marcel Conche, à un cours d'Aristote plus ancien que Γ (proto Γ). « Il n'est pas possible que la même chose, en un seul et même temps, soit et ne soit pas, et il en est de même pour tout autre couple semblable d'opposés.¹ » Ceci expliquant que l'énoncé du principe soit ici moins complet qu'il ne le sera dans Γ : « Il est impossible que le même attribut, appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport, sans préjudice d'autres déterminations qui pourraient être ajoutées, afin de parer à des difficultés logiques.² » Aristote ajoute que « Tel est le plus certain de tous les principes [...] Il n'est pas possible, en effet, de concevoir que la même chose est et n'est pas comme certains croient qu'Héraclite le dit. [...] Et si une opinion qui est la contradictoire d'une autre opinion, est son contraire, il est évidemment impossible pour un même homme, de concevoir, en même temps, que la même chose est et n'est pas, car si on se trompait sur ce point on aurait des opinions contraires simultanées. C'est pourquoi toute démonstration se ramène à cet ultime principe, car il est naturellement principe, même pour tous les autres axiomes.³ »

Nous ne pouvons pas manquer de remarquer qu'Aristote cite Héraclite dans son principe de contradiction comme s'il craignait alors que les héraclitéens pussent aller à l'encontre de son principe. Pour cela, il énonce que ceux qui croient qu'Héraclite dit le contraire, ils se trompent tout simplement. Comme il est possible qu'Héraclite n'ait rien écrit⁴, il est facile pour Aristote de lui faire dire ou

¹. Aristote, *Métaphysique* livre K 5, 1061 b 36 – 1062 a 2, trad. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000, p. 122.

². Aristote, *Métaphysique*, livre Γ , 1005 b 18-21, *op. cit.*, p. 121.

³. *Id.*, p. 122. Sur le livre K, Aristote s'en prend plus directement à Héraclite, propos qu'il modère dans le livre Γ (... comme *certain*s croient qu'Héraclite le dit...) Il n'en reste pas moins qu'Héraclite devient un vrai repoussoir pour l'œuvre aristotélicienne. Aristote le dépeint comme l'obstacle majeur à l'édification d'un discours rationnel et savant.

⁴. Sur ce point règne encore beaucoup de suspicion, il est possible qu'Héraclite ait écrit un « *suggráma* » qu'Aristote cite dans sa Rhétorique (III, 1407b 11-18). Ce livre aurait été déposé par Héraclite lui-même dans le temple d'Artémis pour instruire ses disciples et que ces derniers puissent le diffuser. Mais il est aussi probable que l'ouvrage que les auteurs postérieurs lui attribuent ne soit déjà qu'une compilation de sentences, paraboles, métaphores, enfin tout ce qui réussit à construire la figure d'Obscur et que ses disciples auraient rédigé. S'il accordait une importance certaine à la poétique de sa langue que l'on retrouve dans ce qui rend ses sentences énigmatiques, ce n'est pas pour autant qu'il eût matériellement écrit ce « *suggráma* ». Pour cette

de ne pas lui faire dire telle ou telle chose. Aristote énonce ainsi plus qu'un principe, il énonce une loi ontologique, et d'une façon dérivée, une loi de l'esprit. Cette loi de l'esprit fera son chemin, laminant par la force de sa logique toute tentative de corruption. Elle nous est parvenue intacte, si bien qu'elle est encore enseignée dans certains instituts universitaires comme propédeutique à l'enseignement général¹. Ce principe est devenu une condition *sine qua non* à l'entendement humain, et bénéficie d'un consensus très large. A contrario tout enchaînement différent devient suspect, réactionnaire voire insupportable.

Dans le chapitre Γ, 4 de la *Métaphysique*, Aristote s'emploie fermement à fonder son principe, non sans une pointe dialectique car il use uniquement de la vraisemblance pour sa démonstration et il n'hésite pas, pour valoriser son principe, à fustiger encore l'école de Mégare en soulignant l'invraisemblance de leur axiome qu'une chose puisse en même temps être et n'être pas. « ... et c'est par ce moyen que nous avons démontré précédemment que ce principe était le plus certain de tous.² » Pour une interprétation libre et personnelle, Aristote dut avoir maille à partir pour ancrer son principe, sinon pourquoi aurait-il mis autant de force à écarter les controverses ? Jean-François Pradeau, dans son introduction à la traduction des Fragments d'Héraclite, parle même d'un *symptôme Héraclite* quand ce dernier parvient à réunir l'ensemble des pathologies spéculatives dont Aristote montre qu'elles ont pu empêcher avant lui l'édification de la logique, de la physique et finalement de la philosophie. « Les deux reproches majeurs qu'Aristote adresse à Héraclite tiennent, pour le premier, au refus de respecter le principe de non-contradiction et pour le second, à l'hypothèse selon laquelle tout se meut éternellement.³ »

Il est intéressant de noter que si Aristote critique Héraclite, il n'est peut-être pas celui qu'il craignait le plus. En effet, si Héraclite laisse derrière lui un courant héraclitéen alors assez présent pour qu'Aristote le mentionne, il n'en reste pas moins qu'à ce moment précis de leur histoire, Pyrrhon d'Elis remplace Aristote auprès d'Alexandre. Aristote est en forte opposition à la politique d'Alexandre et notamment son refus de régner sur des esclaves, Alexandre, lui, souhaitait *libérer* l'Asie et régner sur des hommes et des peuples libres. Outre les différends politiques qui opposent les deux hommes, une cause plus profonde sourd de la problématique. Si, comme Pyrrhon le dit, une chose n'est pas plus qu'elle n'est pas (un maître ou un esclave par exemple), c'est alors tout un système qui se fragilise. C'est plus particulièrement la *Politique* d'Aristote avec son idéologie qui fondait la supériorité des Grecs sur les notions de *nature* et de différences de nature : « Il appartient à la race des Hellènes de dominer les notions asiatiques car si celles-ci sont intelligentes et d'esprit inventif, elles n'ont aucun

raison aussi peut-être, Aristote modère ses propos en soulignant que « comme certains croient qu'Héraclite le dit... » Pour plus de détails voir l'introduction à *Héraclite Fragments* de Jean-François Pradeau.

¹. J'en veux seulement pour preuve mon fils qui, un soir en sortant de son IUT, me demandait si je connaissais le principe de contradiction que lui avait enseigné son professeur d'« atomistique »... Il connaissait aussi celui du tiers exclu mais n'avait pas eu droit à leur critique. Ma proposition d'analyse critique le laissa à peine ... sceptique.

². Aristote, *Métaphysique* Γ, 4 1006 a 1-5, *op. cit.*, p. 123.

³. Introduction de Jean-François Pradeau in *Héraclite Fragments [citations et témoignages]*, trad. J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, « GF », 2004, p. 31-32.

courage et c'est pourquoi elles vivent dans une sujétion et un esclavage continuel.¹ »

Il restait auprès d'Alexandre des inconditionnels d'Aristote comme l'historiographe Callisthène (aussi neveu du Philosophe) qui tentèrent d'entraver la politique du roi mais qui finirent par se rendre insupportables à ses yeux et furent traînés prisonniers et exécutés aux Indes.² Pour toutes ces raisons, il nous est peut-être permis d'avancer que le principe de contradiction (de non-contradiction) nous paraît aujourd'hui couler de source, mais il n'en a peut-être pas toujours été ainsi. Les sceptiques ont pu, aidés par les changements provoqués par l'histoire, diffuser leur courant de pensée, le développer, le faire évoluer sans toutefois nous le transmettre avec la force qui l'habitait.

Même avec ses faiblesses, le principe de non-contradiction³, lui, a fait son chemin, bien réhabilité par Descartes et toutes les nécessités de la science. Aristote fait allusion à Antisthène⁴ quand il dit que certains philosophes demandent des démonstrations de son principe. Il s'en sort avec une pirouette dialectique en disant « C'est un effet de leur ignorance de la Logique : c'est de l'ignorance en effet que de ne pas distinguer ce qui a besoin de démonstration et ce qui n'en a pas besoin. Or il est absolument impossible de tout démontrer : on irait à l'infini de telle sorte qu'il n'y aurait pas encore de démonstration. Et s'il est des vérités dont il ne faut pas chercher de démonstration, qu'on nous dise pour quel principe il le faut moins que pour celui-ci ?⁵ »

Nous voyons clairement ici qu'Aristote n'a pas envie de s'embarrasser d'un quelconque scepticisme et qu'il le rejette purement et simplement. Comment ne pas entrevoir une brèche sur le fondement de ce principe quand Aristote fait appel à la Logique pour comprendre la non nécessité de démonstration du principe de contradiction. En effet, la dite Logique, pour fonctionner, dépend elle-même foncièrement du principe de contradiction et nous nous trouvons *de facto* devant un diallèle qui grève la pertinence du fondement du principe de contradiction. Nous pourrions même avancer, en lien avec nos travaux précédents⁶, que l'ignorance dans le cas cité par Aristote n'est pas un obstacle mais bien une ouverture qui permet d'accueillir de nouveaux possibles sans idée reçue. Quant à la Logique telle que présentée par lui, n'est-elle pas suspecte quand elle affirme qu'il n'est pas nécessaire de démontrer ce qui n'en a pas besoin ?

Il est toujours délicat de stigmatiser la bêtise, elle a vite fait de changer de camp et de prendre le masque de l'intelligence. J. F. Pradeau dans son introduction aux *Fragments* insiste sur le fait qu'Aristote a introduit sans réserve la critique d'Héraclite dans la maison platonicienne à la façon d'un cheval de Troie : « dénoncer la vacuité de l'Ephésien, c'était saper les fondements mêmes

¹. Aristote, *Politique*, VII, 1327 b, 26-33, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, trad. Tricot, 1962, in Marcel Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, *op. cit.*, p.32.

². Marcel Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, *op. cit.*, p.33.

³. Aristote intitule son principe « principe de contradiction » dans l'idée que les contraires existent et sont essentiels à la logique. Il s'agit en fait, tel qu'il est énoncé, d'un principe de *non-contradiction* puisqu'il dit qu'une chose est vraie ou qu'une chose est fausse et donc que la contradiction qu'une chose soit en même temps vraie et fausse n'est pas possible. Si la contradiction n'est pas envisageable, il s'agit donc d'un principe de non-contradiction.

⁴. Selon J. Tricot en note de bas de page in Aristote, *Métaphysique*, *op. cit.*, p. 123.

⁵. Aristote, *Métaphysique*, *op. cit.*, p. 123.

⁶. Christophe Pacific, *De la bêtise, la bonne, la brute et le remède*, Mémoire de M2R de philosophie Pratique, Université Paris Est - Marne La Vallée, 2005.

sur lesquels reposait la doctrine de Platon.¹ » Ainsi Aristote faisait d'une pierre deux coups : il fondait son principe de non-contradiction en rejetant les idées héraclitéennes, il démontait en parallèle la doctrine platonicienne et tout le courant pan-mobiliste. Il pouvait asseoir son œuvre, dès lors que les obstacles potentiels laissaient le siège libre.

La difficulté d'Aristote pour fonder son principe de non-contradiction consiste plus en une problématique ontologique pure que dans une mécanique argumentaire. Il définit au début de la métaphysique ce qu'il entend par « l'être en tant qu'être » en termes de substance, et il en vient, comme expliqué plus haut, à suivre Platon dans son parricide à l'égard de Parménide

« Telles choses sont dites des êtres parce qu'elles sont des substances, telles autres parce qu'elles sont des affections de la substance, telles autres parce qu'elles sont un acheminement vers la substance, ou au contraire des corruptions de la substance, ou parce qu'elles sont des privations, des qualités de la substance, ou bien parce qu'elles sont des causes efficientes ou génératrices, soit d'une substance, soit de ce qui est relatif à une substance, ou enfin parce qu'elles sont des négations de quelque une des qualités d'une substance ou des négations de la substance même. C'est pourquoi nous disons que même le Non-Etre est : il est Non-Etre.² »

et il souligne plus loin qu'il identifie *l'Etre* au *Un* de façon à ne pas imaginer qu'une chose puisse, en même temps, être et n'être pas une seule et même chose. En quelque sorte, Aristote prépare là son principe de non contradiction. En effet, à chaque fois que le Philosophe tente une démonstration contradictoire des préceptes héraclitéens, il décentre l'embarras sur l'attribut de l'être. Par exemple il n'explique pas ce que la chose *est* ou *n'est pas* mais il dérive sur la *façon* dont elle est :

« D'abord, il y a du moins cette vérité évidente que l'expression "être" ou "n'être pas" présente une signification définie, de sorte que rien ne saurait être ainsi et non ainsi.³ »

Il déplace l'interrogation sur l'« ainsi » et le « non ainsi » et de ce fait notre esprit s'éloigne et évacue ce que réellement signifie *être* ainsi ou non ainsi. Ce type de raisonnement reste encore très prégnant aujourd'hui, car, quand nous énonçons que :

une chose est vraie,

Notre esprit se focalise instantanément sur le sujet et l'adjectif : la *chose* et le fait qu'elle soit *vraie*. Le verbe *être* ne retient pas l'attention comme s'il ne servait qu'à lier le sujet et son attribut pour une cause grammaticale. L'essentiel est occulté car à aucun moment dans un débat nous nous soucierons du fait que cette chose puisse *être* ou *n'être pas* mais nous nous étripérons avec beaucoup de conviction sur le fait quelle soit *vraie* ou *non vraie*.

Avoir raison devient alors prioritaire dans le débat sur la question ontologique, qui elle, est reléguée au rang des choses qui ne méritent pas d'être

¹. Jean-François Pradeau, Introduction à *Héraclite Fragments*, op.cit., p. 34.

². Aristote, *Métaphysique*, livre Γ, 2, 1003b 5-10, op. cit., p. 111.

³. *Idem.*, p. 125.

débatues ni n'ont besoin d'être démontrées et qui vont donc de soi. Avoir raison, posséder la raison, régner sur le monde de l'entendement signifie une dérive vers la dialectique voire tout simplement de la sophistique. La sophistique ne s'occupe pas de question ontologique mais ne vise que le succès et le gain. Notre préoccupation nous mène donc en amont du débat, car Aristote, pour fonder son principe de non contradiction va s'escrimer à contrarier les philosophes qui nient les contraires, il s'emploie à force d'exemples à tenter de démontrer que l'être et la substance sont constitués de contraires. Sur cette base, une loi de l'esprit se met en place en termes de prémisses pour le principe de non contradiction. Ce principe nourrit la dialectique des débats car il focalise la pensée sur l'attribut du sujet : le fait qu'une chose puisse être *ainsi* ou *non ainsi* l'emportera sur le fait premier qu'elle puisse être. Tout le débat portera dès lors sur *l'ainsi* et le *non ainsi* et à aucun moment sur le fait *d'être*, de cette façon le débat nous projette naturellement dans nos propres représentations, foncièrement différentes de celles de notre interlocuteur dissensuel.

La sophistique n'est jamais loin dès le moment où il convient d'avoir raison. Le sentiment de plénitude d'avoir raison procède du désir d'accéder au règne de l'entendement et nous colle à la peau, nous, humains : « Les principes de la volonté sont de certains désirs et communs à tous les hommes¹ ». Le dissensus comme le consensus se bornent donc trop souvent à distinguer les contraires pour une seule et même cause : avoir raison. L'histoire nous montre les fluctuations de la vérité et nous invite à une prudence certaine. « Chercher à avoir raison constitue un jeu social extraordinairement complexe et varié où des passions diverses se dissimulent sous l'apparence de l'impartialité ; argumenter peut être une manière rusée de poursuivre le combat.² » Voilà bien une élégante réflexion car si quiconque tentait de contester le fait que l'homme cherche toujours à avoir raison, il ne ferait que nourrir la pensée de Ricœur en apportant de l'eau à son moulin dès le moment où il chercherait lui-même à avoir raison. Ne pas accepter la thèse reviendrait à la démontrer. Quelle esthétique de démonstration dans une telle définition !

Avoir raison, « être dans le vrai », relève à chaque fois d'un combat pour un règne éphémère. Il nous faut pourtant légitimer nos actions par un sens de vérité mais ne pourrions-nous pas envisager d'agir sans pour autant être obligés de brandir la bannière de vérité ? La possibilité de changer d'opinion, d'accueillir la parole extérieure comme une nouvelle lumière n'est-elle pas une ouverture à l'entendement ? C'est peut être à ce prix, celui d'une certaine infidélité à soi-même, un devoir de désobéissance à soi-même que l'on peut prétendre à cette dite liberté d'esprit. Certains ne manqueront pas évidemment d'allier ceci à de la légèreté d'esprit, et quand bien même il serait léger, il en gagnerait d'autant plus de souplesse, de sensibilité et de liberté. L'attribut semble donc avoir été mis en priorité sur l'être pour fonder le principe de non-contradiction et ceci pour renforcer la véracité de l'être. La science a besoin de produire de la vérité pour accéder à la vérité elle-même et Aristote a mis beaucoup d'énergie à rejeter les philosophies contraires à son principe. Ces philosophies, qui elles, nient les contraires, ont été néanmoins très écoutées par Aristote, elles n'ont pas manqué de l'interroger car elles représentaient l'obstacle majeur au fondement de son principe. Nous nous étions demandés si le principe du moindre mal énoncé par

¹. Pascal, *l'art de persuader*, op. cit., p. 133.

². Paul Ricœur, *Le Juste 2*, Paris, ESPRIT, « Philosophie », 2001, p. 282.

Aristote dans l'*Ethique de Nicomaque* était empreint d'utilitarisme. Si Aristote dit qu'entre deux maux il faut choisir le moindre et que ce moindre mal fait figure de bien, il utilise dans la *Métaphysique* le même mécanisme pour démontrer qu'entre deux faussetés, la moindre doit être retenue comme plus proche de la vérité ou plus véritable. Ici, Aristote tente une démonstration qui pourrait le conduire à la ruine de son principe de non-contradiction :

« Jamais on ne pourra prétendre que deux et trois sont au même degré des nombres pairs, ni que celui qui croit que quatre est cinq commet la même erreur que celui qui croit que quatre est mille. Si donc l'erreur n'est pas égale, il est manifeste que le premier croit une chose moins fausse, et qu'en conséquence il approche davantage de la vérité. Si donc, ce qui est plus une chose en est plus rapprochée, il doit certes exister une chose de vrai, donc ce qui est plus vrai est plus proche.¹ »

Notons toutefois qu'Aristote, s'il nous impose l'idée de vérité, se risque quand même sur un terrain quelque peu glissant dans cette démonstration. Ses adversaires pourraient lui retourner qu'il n'est pas loin de penser qu'il puisse y avoir *des bouts* de vérité dans la fausseté quand il dit qu'une chose moins fausse est plus véritable qu'une chose plus fausse. Par conséquent qu'une chose puisse être, en même temps vraie et non vraie, justement ce que le philosophe s'emploie à nier dans son principe. Il se dépêche d'ailleurs à conclure par un coup de glaive : « Et même si ce vrai n'existe pas, du moins y a-t-il quelque chose plus certain et plus véritable et nous serions ainsi déjà délivrés de cette doctrine intempérante qui condamnerait la pensée à ne jamais porter de jugement défini.² » Penser qu'Aristote a mis beaucoup d'énergie plus pour légitimer son principe de non-contradiction par nécessité pour son œuvre que par conviction pure serait insuffisant. Il ne faudra jamais oublier que chez Aristote, et c'est clairement énoncé dans sa *Rhétorique*, que c'est *l'éthos* qui doit commander l'intention visant le bien suprême. L'Utile, s'il est prépondérant en terme conceptuel chez Aristote, c'est parce que d'après lui, l'âme s'y porte naturellement et tout simplement parce que ce qui est bon est conséquemment utile et que l'âme sait naturellement reconnaître ce qui est bon.

Par conséquent, en ce qui concerne le fondement de son *principe de contradiction*, nous pourrions avancer qu'il a davantage mis en œuvre une méthode rhétorique et logique qu'une intention sophistique, ne serait-ce que par respect pour l'importance qu'il donne à *l'éthos* du rhéteur en termes de fondement éthique d'un discours. Pour cela nous devons croire qu'Aristote était convaincu de la nécessité d'une loi ontologique telle que son principe de contradiction et que ce dernier n'est pas un simple effet sophistique pour permettre la légitimation de tout un système (mathématique, logique et philosophique). Néanmoins, nous ne pouvons occulter le fait que ce principe est amené par Aristote avec une démonstration qui intègre des postulats indémontrables et qu'il se lance dans sa démonstration en énonçant que c'est un principe qui va de soi et que ceux qui en demande une démonstration se fourvoient dans leur propre ignorance de la Logique. Cette critique doit être entendue en même temps comme un hommage au

¹. Aristote, *Métaphysique*, livre Γ, 4, 1008b 35 – 1009a 5, *op. cit.*, p.137.

². *Id.*, p. 138.

Philosophe, ce qui dans cette démonstration acrobatique ne devrait surprendre que mes détracteurs...

Son principe énoncé en tant que tel, ne peut intégrer une philosophie qui nie les contraires. Nous avançons l'idée qu'Aristote s'est peut-être emprisonné dans sa propre dialectique car en avançant la nécessité du maître et de l'esclave (un des tenants de sa *Politique*), comment pouvait-il suivre la nouvelle politique émancipatrice que voulait imposer Alexandre et dont nous avons déjà parlé. Enfermé dans sa propre problématique, Aristote s'est engagé contre le roi pendant que soufflait un vent pyrrhonien antidialectique tendant à l'in-différence (ἀδιάφορα) entre toutes choses. Si les choses ne sont pas différentes entre elles les hommes ne peuvent pas le revendiquer davantage entre eux et de fait la dialectique maître-esclave s'effondre avec la politique qui en dépend. Aristote conclut donc en disant que « des énoncés contradictoires portant sur la même chose et en même temps ne peuvent être vrais et il n'est pas possible non plus que les contraires coexistent dans le même sujet.¹ » La dernière partie de la citation annonce clairement qu'Aristote ne tient pas à en rester là...

Le tiers exclu

Il restait à Aristote à enfoncer le clou de son *principe de contradiction*. Pour ce faire il énonce un second principe qui découle du premier et qui s'avère nécessaire pour n'offrir aucune brèche à toute tentative antidialectique : le *principe du tiers exclu*. Aristote applique ainsi une deuxième couche pour protéger sa théorie première. Ce principe arrive dans la *Métaphysique* précisément après la démonstration du premier principe de contradiction dans le livre Γ, et comme Aristote commence son principe de contradiction en critiquant la pensée d'Héraclite, il ne manquera pas de conclure son principe du tiers exclu en faisant de même.

Le *principe du tiers exclu* consiste, en supplément du *principe de contradiction* à nier la possibilité d'existence d'une position intermédiaire entre deux contradictoires. « Il n'est pas possible non plus, qu'il y ait un intermédiaire entre des énoncés contradictoires, mais il faut nécessairement ou affirmer, ou nier un prédicat quelconque d'un sujet.² » il convient pour expliciter ce principe de reprendre les exégèses de J. Tricot, précisément l'illustration de ce principe avec ce que nous pourrions penser du gris en tant qu'intermédiaire entre le noir et le blanc : « S'agit-il d'un intermédiaire *réel*, comme le gris est intermédiaire entre le blanc et le noir ? Sans doute il y a passage entre le gris et le blanc mais en tant que le gris est non-blanc ; mais si on considère comme le gris n'étant pas non-blanc (et on le doit car c'est ainsi seulement qu'il est intermédiaire) il est évident qu'il n'y a pas de changement de ce qui n'est pas non-blanc au blanc (Ross, I, 285). Un intermédiaire n'existe donc d'aucune façon.³ »

Aucune faille donc au système d'Aristote, il existe des choses, leurs contraires et pas d'intermédiaires entre elles de telle façon que l'on ne puisse pas confondre ou mélanger ou encore in-différencier ces choses. De toute façon, la pensée se doit d'affirmer ou de nier, pas de milieu possible. Là encore Aristote

¹ *Ibid.*, p. 150-151.

² *Ibid.*, p. 151.

³ J. Tricot, note de bas de page in Aristote, *Métaphysique*, Γ, 1011 b, 30-35, *op. cit.*, p.152.

pose une loi de l'esprit déterminante qui va au delà de la simple consolidation de son *principe de contradiction*. En effet, avec ces deux principes une attitude de pensée se confirme qui est celle d'une stabilité du monde c'est une attitude antimobiliste. Les choses ne se meuvent pas elles sont stables et ne changent pas, elles sont ou ne sont pas mais surtout elles ne peuvent pas se situer dans un troisième état qui serait un état intermédiaire tout simplement parce que l'intermédiaire n'existe pas. On peut donc désormais *entrer deux fois dans le même fleuve* comme le niaient Héraclite (repris par Socrate dans le *Cratyle* de Platon¹) et c'est bien plus rassurant, plus stable...

Pour être complet, ce discours ne doit pas occulter cette idée que nous avons évoqué, le parricide de Parménide par Platon sur l'existence du non-être et son renforcement par Aristote, précisément sur l'idée du « devenir » : « Tout ce qui devient, devient par quelque chose, de quelque chose, quelque chose ; par quelque chose j'entends ce qui devient suivant chaque catégorie : substance, quantité, qualité ou lieu. [...] De plus, tous les êtres qui sont engendrés, soit par la nature, soit par l'art, ont une matière, car chacun d'eux est capable à la fois d'être et de ne pas être, et cette possibilité, c'est la matière qui est en lui.² » Brillant Aristote qui démontre l'existence du non-être par la substance de privation qui s'exprime quand on évacue son contraire : « les contraires, eux aussi, en effet, ont en un certain sens, la même forme, car la substance de la privation c'est la substance opposée, comme la santé est la substance de la maladie : c'est par l'absence de santé que se manifeste la maladie...³ » C'est cette idée de « devenir » que certains philosophes comme Engelhardt tenteront de nier en essayant de démontrer le non-*continuum* vital. Il avance l'idée sophistique que l'embryon, dans un état X ne peut pas devenir Y (précisément un enfant), notamment quand l'embryon est extrait de son contexte naturel ou fabriqué *in vitro*. D'autre part, en dichotomisant l'humain en *human person* et *human nonperson*, il catégorise l'humanité de telle sorte que les embryons, fœtus, handicapés, comateux ne peuvent prétendre au statut de personne « Les personnes, pas les humains, sont spéciales. Des humains adultes compétents ont une stature morale intrinsèque beaucoup plus élevée que les fœtus humains ou les grenouilles adultes.⁴ » En cassant le *continuum* vital, l'idée même de devenir, Engelhardt ouvre la porte à un utilitarisme scientifique qui ne manquera pas, si rien n'est fait, de s'y engouffrer. Les personnes dans des comas neurovégétatifs, ne seraient donc plus, selon Engelhardt, à proprement parler des personnes et pourraient, par conséquent, être considérées comme des objets, des ensembles d'organes disponibles, et donc utilisées par exemple à des fins plus *opérantes*...

¹. Platon, *Cratyle*, 401e3-402d3 (trad. C. Dalimier) in *Héraclite Fragments*, trad. J.F. Pradeau, *op. cit.*, p.99.

². Aristote, *Métaphysique*, Z, 6, 1032a-5 – b9

³. *Idem*.

⁴. Tristram Engelhardt Jr., *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1986, p.104.

Du dissensus : un acte de courage

Si la négation fait acte d'opposition, Goethe nous montre dans son second *Faust* qu'il reste toujours à l'homme, la possibilité de nier la négation et plutôt que la chute dans des abysses nihilistes, et par là même, l'espoir de rédemption par la volonté humaine. « Je suis l'esprit qui toujours nie et c'est avec justice : il aurait mieux valu que rien n'exista. Tout ce qui existe est digne d'être détruit. ¹ » dit Méphistophélès. Cette première acception de la négation définit le Mal comme un nihilisme téléologique. Par un sombre pacte qui précipitera son âme aux enfers, le diable permet à Faust de s'extraire de son *anankè* (vieillesse, la mort...) mais Faust parviendra à se défaire du confort que lui procure cette magie. Il sortira d'un individualisme destructeur pour accéder au souci de l'autre « puissè-je vivre sur une terre libre avec des hommes libres. ² » et de cette volonté viendra sa rédemption. Dans cette œuvre remarquablement moderne, Goethe laisse envisager tous les possibles par-delà l'éthique et laisse comprendre que l'intérêt d'une vie humaine se cristallise dans le dépassement des nécessités qui nous aliènent et de ces facilités qui s'offrent à nous mais nous enchaînent tout autant. S'extraire de ces contraintes nécessite une part non négligeable de courage pour résister, passer à l'action. Le parcours initiatique de Faust passe par plusieurs niveaux : le premier consiste à la conscience de la possibilité de s'extraire de la triste humaine condition par un pacte avec le Mal. Le second contient un meilleur possible dans le dépassement de notre humanité par une résistance à la résistance, un combat contre soi-même qui permet de distinguer, au-delà du plaisir immédiat, un bien supérieur, le souci de l'autre.

Nietzsche définissait le bouddhisme comme une « inaction paisible » et son sentiment envers lui a évolué pour finalement aboutir à une position forte : « La tragédie doit nous sauver du bouddhisme » écrit-il dans un fragment de 1871 contemporain de sa première œuvre *La naissance de la tragédie*. A l'inaction, Nietzsche préfère la tragédie et dans cette idée il faut y voir son option pour l'action contre l'indolence. C'est se reconnaître assez fort pour le conflit et non assez faible pour ne plus désirer que le calme. « C'est vouloir la guerre plutôt que la paix anesthésiante. C'est choisir le pouvoir, le jeu des forces en lutte et la domination des conquérants plutôt que la non-violence et le renoncement. ³ » Ce n'est pas pour autant que Nietzsche condamne en bloc le bouddhisme, il y voit seulement une mauvaise faiblesse préférant le néant à l'existence.

Contre l'indolence et pour la participation aux affaires de la cité les Grecs situaient le courage dans les vertus cardinales et Aristote l'explique comme étant une juste mesure entre un excès et un défaut : « Le courage est un juste milieu entre la peur et l'audace. ⁴ » Il est à noter que le courage est la première vertu traitée par Aristote dans son *éthique de nicomaque* et Jean Voilquin insiste sur le doute concernant l'importance accordée par Aristote lui-même à cette vertu. Si certains pensent que le courage est la moins haute des vertus et qu'il ne peut se suffire à lui-même, pour d'autres, et je me rallierai à cette idée, « il serait la plus

¹. Johan Wolfgang von Goethe, *Faust*, in Henri Blaze, *Le Faust de Goethe*, Paris, Charpentier, 1859, p. 190.

². *Id.* p. 66.

³. Roger-Pol Droit, *Le culte du néant – Les philosophes et le bouddha*, Paris, Seuil, 2004, p. 206.

⁴. Aristote, *éthique de nicomaque*, Livre III-VI-1, Paris, GF Flammarion, 2001, p. 88.

haute car pas de vertu sans courage.¹ » C'est bien de courage qu'il s'agit quand il convient de secouer le joug qui pourrait nous entraver dans notre émancipation et précisément dans l'effort nécessaire d'ipséité. C'est bien de courage qu'il s'agit quand quelquefois nous sommes appelés à désobéir à la nécessité pour nous mettre en accord avec la loi morale ou simplement avec nous-mêmes. Le courage est nécessaire pour habiter le conflit que nous devons assumer pour nous libérer. Sans lui, le joug se confond en collier, en parure de reconnaissance pour un troupeau à conduire. Comment ne pas s'autoriser à penser que le dissensus dans son expression, nous apparaisse dès lors comme promesse de positivité ? Emmanuel Kant rejoint Epicure dans cette idée de suffisance à soi (autarcie) quand il énonce sa définition de l'autonomie de la volonté : « propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir).² » Kant énonce l'autonomie comme principe suprême de moralité, et si l'on admet qu'il faille s'extraire de la nécessité, s'affranchir d'un présumé destin alors c'est bien d'une force particulière qu'il faudra user. S'émanciper d'un groupe consensuel, décider de *désapartenir*, est générateur d'angoisse car la menace du vide et de l'inconnu n'invite guère à sortir du nid douillet de la sécurité. Braver la pensée collective nécessitera de fait du *courage*. Il ne faudra pas confondre ces tentatives héroïques de sédition avec un acte courageux. Le courage procède bien d'une vertu qui a trait à la juste mesure alors que l'acte héroïque est plus près de la témérité. Si l'acte héroïque n'exclut pas le courage, le courage lui, refoule l'acte héroïque du fait qu'il est ponctuel alors que le courage procède d'une habitude. Pour que le dissensus relève d'un acte vertueux il convient donc de l'inscrire dans une *praxis* de l'autonomie, de façon à ce que cet acte séditieux soit en même temps un acte moral. Plus que le consensus, le dissensus s'impose donc comme promoteur d'éthique dès l'instant où cette sédition respecte le principe d'autonomie puisque visant la loi universelle dans l'acte de vouloir. Accepter que l'autre pense différemment nous complique le débat mais nous assure en même temps plus d'éthicité dans l'émergence des idées.

Il est urgent de distinguer des actes que certains peuvent penser comme « dissensuels » mais qui ne relèvent que des désirs immédiats d'un individu ou de passages à l'acte révélateurs d'une fuite de ses propres angoisses. C'est par exemple le cas de Christine Malèvre, dont nous avons déjà mentionné l'affaire dans un autre registre, qui n'a jamais pris en compte l'autre comme une fin en soi mais qui s'en est servi comme d'un moyen pour faire taire ses angoisses. Isolée dans sa compassion démesurée elle a préféré donner ses seules réponses, celles d'un individu prisonnier de son questionnement et de sa douleur. Elle a tué les patients moins pour les soulager et répondre à leur demande que pour se libérer elle-même de la souffrance de la compassion qu'elle ressentait. Ne s'alliant avec personne, elle ne put partager à aucun moment sa problématique ni confronter ses idées qui pussent, à un moment donné (la pause café par exemple, à laquelle elle ne participait pas et qu'elle trouvait non professionnelle), être différentes de celles de ses collègues. Si son passage à l'acte est un acte déviant, il ne doit pas être considéré comme un acte libre et autonome dès le moment où cet acte répond à un vouloir qui ne peut être compris comme loi universelle. L'acte de Christine

¹ Jean Voilquin in Aristote, *éthique de nicomaque*, op. cit., p.327.

² Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, LGF, « Le livre de poche », 1993, p. 127.

Malèvre est un acte d'hétéronomie dirait Kant, car « ce n'est pas la volonté qui se donne à elle-même sa loi, c'est l'objet qui la lui donne par son rapport à elle. [...] je dois faire cette chose *parce que je veux cette autre chose*. Au contraire l'impératif catégorique dit : je dois agir de telle ou telle façon, alors même que je ne voudrais pas autre chose.¹ » Sa relation est *pathologique* car noyée dans le pathos des autres.

Si l'acte de Malèvre est un acte qui peut être compris comme non conforme, non consensuel, il n'est pas pour autant un acte dissensuel puisqu'elle n'a confronté ses idées à aucune autre logique que la sienne. Il ne s'agit pas non plus d'un acte courageux, même si les défenseurs du « droit à mourir » revendiquent *le courage de se donner la mort*. Il convient de noter à ce propos la nuance entre *se donner la mort* et *se faire donner la mort*. Cette nuance, donc, se situe *entre* l'intention et le résultat (qui sont tous deux identiques dans les deux cas). En effet, entre l'intention et le résultat, la place de l'acte est essentielle puisqu'elle suppose, dans le premier cas, l'intervention d'un tiers. Or, ce courage de l'acte n'est pas le même quand il est pratiqué par un tiers ; le tiers, lui, survit à l'acte délétère. Ce courage n'a rien à voir avec une vertu. Même si Malèvre commençait à prendre *l'habitude* de ce genre de passage à l'acte, il ne relève pas du courage en termes de vertu mais bien d'une lâcheté et d'une trahison. Si la mort est la seule issue à la vie, elle n'est pas la seule issue à la souffrance et à la douleur. Elle n'a su répondre ni de façon suffisamment professionnelle, ni de façon suffisamment humaine. Ce n'est qu'un acte hétéronome, dicté par son angoisse, ses émotions dont la logique n'a été ni confrontée ni partagée avec qui que ce soit. En aucun cas cet acte ne peut être repris comme un acte moral puisque jamais pensé dans son *universabilité* et ne procédant pas d'un travail d'*ipséité autonome* dans les acceptions éthiques de Ricœur et de Kant. Son acte prend sa source dans une humanité insuffisante que les professionnels de santé doivent dépasser par une réflexion approfondie sur la démarche éthique.

Christine Malèvre, un cas isolé ? Il ne suffit pas de l'espérer ! Il est à mon sens plus prudent de s'inquiéter de ce genre de comportement qui n'a rien à voir avec un comportement professionnel ni un comportement moral. Le risque qu'il se reproduise existe et le contexte politique et économique risque de nourrir cette problématique. Les soignants vont chercher en eux-mêmes les ressources nécessaires à l'accomplissement de leur tâche qui se complexifie et il est certain que dans cette recherche individuelle, ils puissent trouver des ressources préjudiciables pour autrui ou pour eux-mêmes.

La politique de santé doit sans cesse avoir à l'esprit que le soin, c'est *ce que l'homme peut offrir de meilleur : l'homme*, parce qu'il s'agit d'une décision et d'un choix juste et que seul l'homme digne de ce nom est capable de délibérer et de faire des justes choix à condition d'un vrai travail d'*ipséité* – *peut*, parce qu'il risque de ne pas *pouvoir* réaliser cette décision par manque de réflexion et parce qu'il risque de ne pas *vouloir* offrir ce soin par aliénation à des priorités plus sensibles que rationnelles – *offrir*, parce que le soin est une intention de prendre soin, que l'homme peut anticiper le besoin de soin et que l'offre de soin ne doit répondre qu'à un besoin de soin formulé par le patient ou décrypté par le soignant. Alors ce dernier doit proposer son offre de soin et non l'imposer. L'offre suggère la décision du patient d'en bénéficier ou pas – *le meilleur*, parce qu'il s'agit

¹. Emmanuel Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Paris, LGF, « le livre de poche », 2001, p. 121-122.

d'excellence et de rien d'autre car la médiocrité est inacceptable dans le soin. L'excellence se traduit dans l'intention et dans la qualité de réflexion qui nourrit la technique du soin. Le soin est donc une décision d'humanité de proposer à notre altérité ce que nous pouvons lui offrir de meilleur dès le moment où le besoin s'en fait sentir de la part du patient et/ou de la part du soignant. Dans la dernière alternative, si le soignant est le seul à décrypter qu'une personne a besoin de soin et que ce dernier refuse ou soit incapable d'accepter la proposition de soin, le soignant devra surpasser son humanité pour s'assurer que sa démarche est universalisable et compatible avec la liberté du patient. Il est plus facile de répondre à une demande de soin que de proposer un soin quand ce dernier n'est pas ressenti comme nécessaire par le patient. Néanmoins le décryptage de la nécessité du soin par le soignant le pousse dans une démarche de persuasion ou de conviction vers le patient qui n'en éprouve pas le besoin voire qui le refuse¹. C'est dans ce dissensus que doit sourdre la grandeur du soignant. C'est dans cette tension d'un refus de soin ou d'une incapacité d'acceptation de soin entre deux individus que s'établit la résistance essentielle au vivre-ensemble avec, pour et quelquefois contre l'autre dans des institutions justes. Sur cette base de réflexion doit se fonder tout espace démocratique, en acceptant que ce soit dans le conflit que naisse cette surhumanité. Le dépassement de notre simple humanité doit prendre en compte ce conflit comme voie de progrès.

Il est évident que ce courage qui consiste à déborder le cadre de la logique institutionnelle demande une énergie déjà largement consommée par les professionnels pour l'accomplissement de leurs soins. Mais c'est justement par la perte de sens que prennent ces soins, dans l'insupportable médiocrité que se déclenche quelquefois le courage et l'énergie pour retrouver ce sens. Nous savons après l'étude de l'expérience de Milgram que 10% à 15% de la population semble rebelle à toute forme de pression psychologique, quelle que soit son intensité. Néanmoins il n'y a pas de recette pour s'émanciper de cette soumission à laquelle les individus consentent librement et il appartient à chaque individu de se satisfaire ou pas de cette servitude volontaire. Peu d'acteurs sont capables de cette résistance car elle demande un courage subversif qui, au-delà de sa teneur éthique, dérange l'autorité en place, quelle soit énonciative et/ou institutionnelle. Ce courage passe par une démarche « déviante » que l'on doit ici entendre dans le vocabulaire de la psychosociologie. Ce courage dévie du comportement de la large majorité et *de facto* se marginalise et s'oppose à la logique en fonction. Il lui faudra être convaincant pour être recevable car le risque d'une trop grande subversion est celui de se faire exclure et stigmatiser, le vocabulaire ne manquant pas pour signifier le bouc émissaire : le critique, le dissident, le rebelle, l'empêcheur de tourner en rond, bref... l'emmerdeur ! Tous s'élèvent avec plus ou moins de force contre le consensus établi. Quand le critique s'applique logiquement, avec objectivité, à extraire et exprimer le bon et le mauvais du système, le dissident, lui s'en écarte sensiblement pour marquer son désaccord.

¹. Dans le cas d'un patient incapable de se déterminer, inconscient ou manifestant des troubles de la conscience, si le refus de sa part n'est pas sensible, la soumission sans adversité ni consentement doit faire l'objet d'une réflexion qui mobilise la même surhumanité et la confrontation des idées dans la pluridisciplinarité de l'environnement psycho-médicosocial du patient. En dehors de la personne de confiance, en aucun cas les idées et la volonté d'une seule personne ne peuvent suffire moralement pour se substituer à la volonté du patient. Seul(s) le ou les auteurs dévoileront par leur acte la teneur éthique de leur démarche.

Nous aurions pu aussi convoquer le séditieux qui exprime plus clairement son insurrection et la traduit souvent en acte plus violent. Quant à l'empêcheur de tourner en rond, il est celui qui est clairement identifié comme *alien* du groupe, il est le corps étranger à ablater. Nous examinerons plus en profondeur le sens même de la dissension dans un chapitre prochain¹.

En conclusion, la servitude volontaire parasite et inhibe autant qu'elle convainc et rassure. Le fait de vouloir le consensus plus que de chercher tous les points de dissensus ne peut que produire un œcuménisme stérile. Cette volonté se traduit dans la soumission librement consentie et légitimée par l'espoir que le consensus sera un fondement plus rassurant que ce que pourrait produire un dissensus. Entre le dissensus renvoyant à l'angoisse du combat et le consensus qui lui, renvoie à la sécurité et au confort de la norme, le choix est trop souvent vite fait. Néanmoins, la perte de sens dans des actes de soins quotidiens qui ne seraient plus en rapport avec ce que nous pouvons offrir de meilleur, peut donner le courage aux plus valeureux de résister à cette soumission trop vite consentie au nom de la sécurité que promet le groupe. Ce courage est en totale adéquation avec la vertu aristotélicienne car posée comme une juste mesure entre une témérité et une lâcheté. La témérité consisterait en des actes héroïques ou des passages à l'acte qui risqueraient d'aller à l'encontre de l'effet recherché, la lâcheté elle, souffrirait de se satisfaire à confondre bonheur, sécurité, liberté et servitude volontaire.

Les points de fracture

En ce qui concerne les expériences d'éthique clinique ou les expériences de recherche de consensus, que ce soit les psychosociologues, les philosophes, les médecins ou les soignants, s'il est un point qui fait consensus c'est bien celui de la difficulté que provoque au sein d'un groupe le dissensus ! A quel moment de la discussion les arguments divergent-ils ?

Les points d'achoppement :

Entre « casuistes » et « principalistes² » : les termes casuistes et principalistes³ sont issus de l'article référencé en note de bas de page et seront repris et employés *a posteriori* pour identifier l'intention et la priorité que se donnent certains participants à l'intérieur d'un groupe de réflexion éthique.

Les groupes se scindent souvent entre ceux qui défendent le cas particulier et de ce fait mettent en danger les principes mêmes de la morale et de la justice et ceux qui privilégient les principes et défendent les idées phares de tel ou tel principe moral ou juridique. Les dissensus se fondent sur la divergence idéologique et peut se décliner de la façon suivante :

Entre principalistes (ou principistes) : entre ceux qui défendent le principe de la loi contre ceux qui défendent le principe éthique.

¹. Voir plus loin le passage : *si vis pacem para bellum*. p. 266.

². Marie Gaille et Jean-Paul Amann, « Approches par les principes, approche par les cas : les limites philosophiques d'une opposition », revue *éthique et santé*, n°4, Paris, Masson, décembre 2007, p. 195.

³. On peut utiliser « principiste » pour « principaliste », je laisse au lecteur le choix d'utiliser le terme le moins laid, puisqu'il n'y en a aucun de beau... (un moindre mal !)

Entre principalistes juridiques (ceux qui défendent tel article de loi contre tel autre). Ces derniers font du légalisme moral en donnant donc force morale à un article de loi par rapport à un autre et bien sûr en occultant conséquemment une réflexion dans le champ éthique.

Entre principalistes moraux (ceux qui dogmatisent un principe moral contre un autre) ceux-là ne font pas de l'éthique mais de la morale en tentant de dogmatiser une vision du problème qui ne donnera raison qu'à leur propre raison. Ils font de la morale la loi et oublient la nécessité d'explorer le champ juridique.

Le dissensus permet de délimiter la validité du consensus, même dès le moment où ses limites seront fixées. Un désaccord met le doigt sur l'achoppement des logiques. Trouver les brèches d'un accord permet de le nourrir de davantage de sens et par conséquent le consensus ne devient acceptable que par la définition de ses limites. La notion de temps est aussi à prendre en compte, car le consensus est suspendu par cette double dimension. Il n'est valable que sur un espace donné de la connaissance (ou de l'ignorance), et cet espace est lui-même lié au temps, limité par l'état actuel des connaissances et en attente de leur remises en questions par de futures avancées scientifiques.

Prenons l'exemple qui a secoué l'opinion en début d'année 2008¹ et qui a opposé principalistes et casuistes. Une femme veut mourir. Elle a une cinquantaine d'année et souffre depuis 8 ans d'un esthésioneuroblastome, une atteinte tumorale évolutive des sinus et de la cavité nasale qui la défigurent, cause d'importantes souffrances et dont l'évolution est inéluctable.

Que s'est-il passé outre le fait de remettre, en place publique, le débat sur la légalisation ou la dépénalisation de l'euthanasie ? Parce qu'il faut bien l'avouer, dans cette affaire ici, le débat n'a pas réussi à décoller au-dessus de la médiatisation elle-même. Nous sommes restés ancré à l'agitation tragique et désespérée de la fin de vie de cette personne qui a choisi de médiatiser son agonie pour que les pouvoirs publics légitiment sa demande de mort. Dans cette affaire, les principalistes, fidèles à la règle, se sont déchirés entre légalistes et moralistes : ceux qui prônaient le respect de la loi en vantant les mérites de la loi Léonetti et ceux qui, au nom de la dignité (réversible selon les besoins car revendiquée en sens opposés), demandaient aux précédents de changer de repères législatifs. Toutefois, certaines nuances teintaient le débat. Entre principalistes moraux se dégageaient deux tendances : celle en faveur de la légalisation, voire de la dépénalisation de l'euthanasie dogmatissant le mourir comme un droit et celle qui, au nom d'un dogme moral (religieux ou séculier) la refoulait, ses adhérents ralliant ainsi le courant des principalistes légaux conservateurs. Le fait de la médiatisation de cette affaire fit que le nombre des casuistes s'envola ; Comment mieux fabriquer une opinion publique de casuistes qu'en aspirant le bon peuple pendant le journal télévisé de 20 h ou sur la une de la presse générale ? Les téléspectateurs, ahuris devant l'in vraisemblable figure de Mme S., ne pouvaient que constituer, frais moulus, le rang des légions casuistes. Tout le monde tombait dans le panneau face à l'incontournable rencontre médiatique, Mme S. entrait dans tous les foyers par la télé, la presse, l'internet...

Soyons très clair, le discours tenu ici ne cherche pas à manquer de respect à Mme S. ni à nier son calvaire qu'on ne peut souhaiter à personne.

¹. Par convenance et respect pour la personne concernée et ses survivants, nous taïrons son nom.

Néanmoins, j'émet un doute sur le fait que sa démarche ne fut pas manipulée et montée de A à Z pour le crédit d'un militantisme peu scrupuleux d'associations pro-légalisation de l'euthanasie.

Cet appel à la dignité manque justement de dignité de la part de ceux qui ont soutenu (poussé ?) Mme S. à cette campagne. Quand la bêtise s'en mêle les conséquences sont affligeantes, faisons le point sur quelques paradoxes de cette médiatisation :

Il y a des choses qu'on ne peut pas laisser dire sans réagir, car si personne ne réagissait, c'est qu'il se serait déjà passé quelque chose dans la société qui ferait que d'une façon ou d'une autre, un mécanisme transversal imprègnerait les individus des mêmes sentiments au même moment. Et cela, nous savons maintenant que ce n'est possible qu'en dehors d'une démocratie. Pour proposer une controverse, il faut tout de même se donner un peu de mal pour trouver des alliés... « Mourir n'est pas un droit.¹ » précise Maître Gilles Devers, Mme S. a saisi le Président du tribunal de grande instance de Dijon en demandant qu'un médecin puisse lui administrer une dose qui entraînerait immédiatement sa mort. « En la matière, une société a certes besoin de limites, mais il faut bien faire la différence entre une transgression individuelle et une transgression d'Etat.² » précisait le P^f Sadek Beloucif qui, par cette remarque, posait simplement le cadre de cette affaire.

D'abord la vie doit être protégée sur le plan objectif, et toute démarche juridique qui voudrait entrer dans une qualification de la vie est insupportable. Quel protocole ou grille d'évaluation permet de statuer sur le fait qu'une vie vaille plus qu'une autre, un moment de vie soit inférieur à un autre ? Qu'est-ce qui fonderait cette immixtion du droit dans le rapport à l'intime, dans les conceptions de la vie et de la mort ? Cela autoriserait les médecins, le cas échéant après une autorisation du juge, à décider de la fin de vie parce qu'elle ne répondrait plus à des critères idoines. Ce serait faire basculer sur l'immense majorité des patients et plus précisément sur le concept même de vulnérabilité, un doute terrible : va-t-on estimer que ma vie est suffisamment digne ? Vont-ils vraiment tout faire pour me soigner ou dire que finalement ce n'est plus vraiment la peine ? Nous mettrions entre les mains d'un seul homme ou seulement de quelques uns, le pouvoir de décider si une vie vaut la peine d'être vécue. Que d'économies possibles si « le Protocole » existait... les vieux, les fous, les handicapés, les meurtriers, L'histoire et La science fiction nous ont déjà alertés sur des sociétés fondées sur ces idées : dans *The Island* et *Soleil vert*, par exemple, les scénarios trouvaient même un utilité certaine à ce que la vie de certains individus soit supprimée.

La question réapparaît donc dans l'actualité de savoir si la loi Leonetti n'est pas déjà dépassée et si, sous certaines conditions très encadrées, l'euthanasie ne devrait pas être dépénalisée. Mais c'est passer directement du coq à l'âne car il faut commencer par se demander si la loi Léonetti est appliquée correctement avant de penser qu'elle soit déjà obsolète. Ce que dit la loi Léonetti c'est que la prise en charge de la douleur par les produits morphiniques a pour effet indirect d'anticiper le décès. Au regard du but recherché et de la méthode, cette attitude

¹. Gilles Devers, avocat, « Mourir n'est pas un droit » in blog *Les actualités du droit – 20 minutes*, <http://lesactualitesdudroit.blog.20minutes.fr/archive/2008/03/13/mourir-n-est-pas-un-droit.html>, 13.03.2008.

². P^f Sadek Beloucif, « Il faut accompagner les mourants », propos recueillis par Catherine Petitnicolas, *Le Figaro.fr*, 21 mars 2008.

médicale n'est alors plus condamnable. La démarche qu'entreprend Mme S. a un précédent célèbre, en Grande-Bretagne, celui de Diane Pretty. Celle-ci demandait également l'autorisation que soit pratiqué sur elle l'euthanasie. La Cour Européenne des Droits de l'Homme avait rejeté cette demande (arrêt du 29 avril 2002, Req. n° 2346/02).

Le législateur a confirmé les pratiques par la loi du 22 avril 2005 dont on retrouve les termes dans le Code de la santé publique aux articles L 1111-10 et suivants. Cette loi reprend les principes les plus anciens de la déontologie médicale : le médecin ne peut pas provoquer directement la mort ; en revanche et face aux situations difficiles, il doit conserver une attitude thérapeutique, c'est-à-dire agir là où il peut être efficace ; et lorsque le traitement direct de la maladie devient inefficace, il s'oriente vers le relationnel et la prise en charge de la douleur. Si le Code pénal ne dit rien du suicide, qui reste une liberté, il sanctionne sévèrement tout acte qui consiste à anticiper la fin de la vie d'autrui. S'il y a préméditation, le Code pénal retient la qualification d'assassinat. Par conséquent, mourir n'est effectivement pas un droit, mais reste une liberté. Légiférer autour d'un droit à mourir dans la dignité revient à bouleverser la philosophie du droit français qui œuvre à promouvoir la liberté.

Le collège des experts formé à la demande du Président de la République et le tribunal de Dijon ont rejeté la demande de Mme S.. En rejetant cette demande, la démocratie prouve que le dissensus est promoteur de liberté en confirmant que le suicide n'est pas un objet de droit. Quand la bêtise s'en mêle (s'emmêle ?), d'aucuns ont même pensé qu'en lui rejetant sa demande de droit de mourir dans la dignité, elle n'avait plus le droit de mourir tout court ...

« Ce qui paraît impossible à satisfaire c'est cette volonté de demander à la loi ou au juge d'abolir la notion de responsabilité alors qu'il s'agit de décider du passage de la vie à la mort.¹ » Comment peut-on envisager que la responsabilité guide toute l'existence et disparaisse au moment où elle est le plus nécessaire ?

Examinons maintenant, en écho au chapitre précédent (Penser l'objet dans son ensemble et penser ensemble le même objet), ce qui s'est passé dans cette campagne médiatique. Tout le monde a vu cette photo de Mme S.², qui d'ailleurs a dû se vendre un prix conséquent vu le nombre de revues et de chaînes de télévision qui se la sont appropriée. Que montre cette photo ?

Encore une fois, l'image est beaucoup trop complexe pour quelle puisse faire aisément sens commun. Une femme seule, sans décor, sans environnement, habillée simplement (sans couleurs), défigurée par la maladie, tient une photo d'elle-même qui la représente avant son affection. Elle sourit (?!), sur la photo et sur la photo de la photo. On remarque à peine qu'elle est mal coiffée. Le regard du public finit par s'égarer dans cette photographie qui semble dépouillée mais qui mélange pourtant les messages et les intentions. Qui montre quoi ? Entre la volonté de Mme S., le soutien ou la manipulation des associations militantes pro-euthanasie, la composition du photographe (style « avant-après »), il ne s'agit plus d'un appel à la dignité mais d'une indigne *monstration*. Pour ceux qui aurait besoin du son, il ne manque plus en fond, que le cri de John Merrick dans le film

¹. Gilles Devers, *Idem*.

². Nous avons finalement décidé de ne pas exposer la dite photo pour les mêmes raisons de respect pour Mme S. et sa famille.

de David Lynch « je ne suis pas un animal... Je suis un être humain !¹ ». Une image faite pour les imbéciles qui n'ont pour raison que leurs sens premiers dans lesquels ils ont plaisir à se vautrer jusqu'à s'y noyer. C'est de cette intention que j'accuse ceux qui ont poussé à l'exhibition de Mme S.. Oui, il s'agit bien plus d'exhiber que de montrer pour mobiliser la compassion, ce fut très exactement « l'opération S. », une campagne médiatisée dont Mme S. ne fut que l'instrument docile. Mais l'étrangeté de ce visage fit rapidement que la compassion se mélangea à la curiosité pour en arriver à ce que l'exhibition soit totale et en tous lieux. Mme S. qui ne pouvait *plus se voir*, se montrait pour vérifier qu'elle était *inregardable*. L'intention souterraine était de troubler avec l'insupportable idée de vivre en monstre mais on ne vit qu'un humain qui mourrait dé-figuré. Ambroise Paré savait déjà en son temps faire la différence entre ce qu'était un monstre, un prodige ou un mutilé. Il est affligeant que l'on puisse encore faire fonctionner le vieux mécanisme de la fascination du monstre jusqu'à l'exhibition. « Monstres sont choses qui apparaissent outre le cours de Nature et sont le plus souvent signes de malheurs à advenir [...] Prodiges ce sont choses qui viennent du tout contre Nature comme femmes qui enfantera un serpent ou un chien [...] Les mutilés, ce sont ces aveugles, borgnes, bossus, boiteux [...] ou autre chose que Nature contrarie.² » Si « le visage de l'autre m'oblige » dit Levinas, celui-ci doit m'obliger bien au-delà de la compassion primaire et insuffisante, il doit m'obliger dans la compréhension de ce que d'autres veulent lui faire dire. Marionnette tragique, Elle n'a été que l'instrument, l'objet d'un combat indigne pour tenter de mourir dans la dignité.

Le regard se perd dans cette mise en abyme photographique, (une photo qui montre une personne qui montre une photo d'elle-même...) Le regard et le sens qui l'accompagne restent un moment en errance devant ce va et vient entre les deux visages : le visage qui n'est plus, celui du souvenir que retient l'ancienne photographie, et le visage actuel mais qui ne se résout pas à être le sien. Dans la symbolique, la pose adoptée n'est pas sans analogie avec les photographies anthropométriques des fichiers d'identification des criminels mis en place par Alphonse Bertillon (1853-1914) pour la préfecture de police. Portrait face-profil en tenant l'ardoise sur laquelle est écrite l'identité du condamné. Il s'agit ici d'une quête d'identité entre un visage perdu et une figure qui s'impose. Au-delà de cette quête, il persiste ce sourire, énigmatique, troublant, sur les deux visages...

« Ce meurtre est continuellement perpétré par toutes les mêmes images qui s'accumulent, en série, en séquences "thématiques" qui illustrent jusqu'à la nausée le même évènement – qui croient s'accumuler mais qui en fait s'annulent les unes les autres – jusqu'au degré zéro de l'information.³ » Le public est aujourd'hui habitué à imaginer qu'une photographie soit retouchée, falsifiée, modifiée. Le cinéma et les logiciels de retouche sont à la portée de tous, de fait le rapport du vrai et du faux avec le support photographique numérique a changé notre regard sur la photographie. Mme S. tente pourtant la pose. « Il y a une

¹. David Lynch, *Elephant Man*, 1980 tiré des œuvres de Sir Frederick Treves, *Elephant Man and other reminiscence*, Londres, Star Books, (1923,1980) et de Ashley Montagu, *Elephant Man : a study in Human Dignity*, New York, E.P. Dutton, 1979.

². Ambroise Paré, *Des Monstres & Prodiges*, Paris, L'œil d'or, 2003, p. 85.

³. Jean Baudrillard, *Pourquoi tout n'a-t-il pas déjà disparu ?*, Paris, L'Herne, « carnets », 2007, p. 36.

grande affection à donner un sens à l'image photographique. C'est faire prendre la pose aux objets, et les choses elles-mêmes commencent à poser à la lumière du sens, dès qu'elles sentent sur elles le regard du sujet.¹ » Nous dit Baudrillard, ce qui tend à privilégier le sens du côté de celui qui amène la lumière par son propre regard sur l'objet. L'image numérique a rompu notre rapport avec le réel, la pixellisation a modifié notre regard. De l'idée de l'image parfaite dans sa précision nous découvrons qu'en même temps les possibilités de falsifier cette réalité sont au moins aussi importantes. Abreuvés d'images *dé-mesurées* à longueur de journée, quand nous arrivons devant celle de Mme S., l'effet de choc est ralenti par le temps de prise de conscience de sa réalité.

« Mais pourquoi ne peut-elle plus vivre ? » s'est interrogée la très catholique ministre de la Ville sur RMC-info. « Parce qu'elle dit qu'elle souffre ? Mais il y a les médicaments qui peuvent empêcher cette souffrance, parce qu'elle est difforme ? Mais la dignité d'une personne va au-delà de l'esthétique de cette personne.² » Ces propos radicaux n'ont pas manqué de faire réagir. Le président de l'Association pour le droit de mourir pour la dignité (ADMD), très impliqué dans le dossier, a fait part de son indignation. « Une ministre a tenu dans l'indifférence générale, des propos scandaleux sur Mme S. (...) alors qu'elle ne connaît absolument pas (son) dossier médical. Oser la qualifier de personne "difforme" est indigne de la part d'un ministre de la République, comme oser prétendre que son esthétique la pousse à demander la mort est aussi scandaleux que mensonger.³ » Voilà, en gros, la qualité des débats auxquels nous avons eu droit, tant de la part des principalistes aux couleurs d'une morale religieuse ostensible que de la part de ceux d'une morale séculière contraire, qui ont poussé à la *monstration* et qui nient cela même qu'ils cherchaient à provoquer ! Voilà bien l'expression d'une bêtise nocive, qui s'interdit d'un côté comme de l'autre de penser le débat en opposition, aveuglée par une fin qui ne rechigne pas sur certains moyens, quitte à faire du terrorisme médiatique en jetant en pâture à l'opinion publique une personne désespérée. Finalement, c'est le dissensus qui sortit vainqueur dans la tension qui réunit tous les protagonistes. Mme S. s'est suicidée dans des conditions qui, certes n'étaient pas celles de sa revendication, mais néanmoins très loin de toute indignité. Ceux qui sont à blâmer sont ceux qui veulent faire de ce dissensus un affrontement où une logique serait amenée à disparaître au profit d'une autre et que le droit enterrerait.

Dans ce débat le dissensus a servi la liberté, le droit a servi la liberté, le conflit a servi l'éthique. Les principalistes ayant tenté de rallier à leur cause une population comme autant de casuistes d'un jour ont échoué ne mettant qu'un peu plus d'huile sur le feu. Il me restera dans la complexité de cette campagne, le sentiment d'une vulnérabilité utilisée bien sûr, mais par-dessus tout, le sourire d'une personne sur une photo, plus énigmatique encore que celui du Louvre...

¹. *Idem*, p. 34.

². Christine Boutin interviewée par Rémi Duchemin pour RMC-info, « euthanasie le débat se durcit », http://lejdd/cmc/societe/200811/euthanasie-le-debat-se-durcit_103041.html.

³. Jean-Luc Romero, *Idem*.

Les visages de l'ennemi

Avant même d'affronter l'altérité il suffit souvent de soi-même pour souffrir le conflit. Le combat intérieur revient à cette difficulté de gouverner le moi multiple, d'équilibrer le chaos des passions, désirs et pulsions de tous ordres avec la raison. « Sous la cendre de l'indifférence, des habitudes, de la préoccupation, se cachait la petite braise de la mauvaise conscience. Elle se ravive et me brûle, à l'occasion d'un conflit de conscience, qui m'oppose à moi-même. (...) Cette connaissance de soi comme être moral n'étant pas narcissique, car il s'agit de se voir sans se regarder, de se voir pour se juger, et non pour se contempler.¹ » Le conflit freudien entre « ça » et « surmoi » pour emprunter le vocabulaire de la psychanalyse prend sa source au cœur du classicisme. Il est déjà présent chez Platon dans le *Phèdre* où il compare l'âme à un attelage tiré par deux chevaux, l'un noir et vicieux l'autre blanc et généreux. Tout l'art consiste à harmoniser ces deux bestiaux quand un tire à hue et l'autre à dia. Platon reprend dans sa *République* la division de l'âme « comme si dans le même être humain il y avait quelque chose de meilleur et quelque chose de pire. Chaque fois que ce qui est meilleur est le maître de ce qui est le pire, c'est cela que l'on appelle être plus fort que soi-même.² » Il appartient à l'âme, selon Platon, de discipliner ces forces qui s'opposent à l'intérieur d'elle-même. Mais chercher à maîtriser en soi les contradictions, les souffrances, c'est réduire celles-ci à une dimension d'affrontement pur qui diminue la dimension créatrice propre au conflit. « Le dispositif de la maîtrise de soi entraîne avec lui l'illusion qu'il est possible d'être autre que soi, de se nier et de déployer son être à partir du point de vue abstrait d'une décision purement rationnelle.³ » Ainsi le conflit intérieur ne doit pas se cantonner à un travail de surmoi qui consisterait à se rendre tel que le groupe, l'époque, le lieu nous le commande. Ce serait présenter le cou pour que l'on y pose le joug. Comme le rappelle Slavoj Zizek « le reflux de l'autorité patriarcale traditionnelle (la Loi symbolique) s'accompagne de son double inquiétant, le Surmoi.⁴ » Slavoj Zizek continue en expliquant que la Loi symbolique tolère en silence, « elle incite même à faire le contraire de ce qu'elle interdit (comme dans le cas de l'adultère), tandis que l'injonction du Surmoi ordonnant la *jouissance* – à cause de la clarté même de cet ordre – empêche bien plus sûrement que n'importe quel autre interdit le sujet d'y accéder.⁵ »

Pour bien comprendre l'idée de Slavoj Zizek, prenons l'exemple en maison de retraite, de cette personne âgée dont c'est aujourd'hui l'anniversaire. La Loi symbolique dit au soignant « Tu dois aller passer un moment auprès de cette personne que sa famille n'est pas venue visiter, même si cela t'ennuie à mourir, je ne veux pas savoir si tu en as envie ou non, tu dois y aller, c'est ton boulot ! » Le surmoi lui, va dire « bien que tu saches combien cela ferait plaisir à cette personne que tu ailles lui souhaiter l'anniversaire, tu ne dois le faire que si tu en as vraiment envie, sinon tu ferais mieux d'aller prendre une pause et boire un café. » La ruse du surmoi consiste à faire croire au libre choix mais qui est en fait un choix forcé impliquant un ordre encore plus puissant : « non seulement tu dois y aller mais en

¹. Fiat E., *Cours promotion 2000/2002, DESS de philosophie, option éthique médicale et hospitalière*. Université de Marne-la-Vallée / AP-HP. Année universitaire 2003-2004.

². Platon, *La République*, IV – 431a, *op. cit.*, p. 233.

³. Miguel Benasayag et Angélique del Rey, *Eloge du conflit*, Paris, La Découverte, 2007, p. 41.

⁴. Slavoj Zizek, *Le Spectre rôde toujours*, Paris, Nautilus, 2002, p. 29.

⁵. *Idem*.

plus tu dois être ravi de le faire !¹ » Le surmoi ordonne de *jouir* de faire ce qu'il faut faire. En cela le surmoi peut se révéler comme une menace d'inhibition et comme un producteur d'acte *mou*, où le *jouir* commandé se transforme en plaisir social normalisé, prescrit, mais pathologique.

La société se composerait alors non pas d'une multiplicité d'individus formant un groupe mais bien d'un individu sérialisé, non pas d'une multiplicité de singularités mais d'un amalgame de parties d'un tout. Des parties échangeables, remplaçables où le conflit serait finalement étouffé, les différences éliminées au profit d'une terrible mêmété. Un « homme sans qualités » dirait Robert Musil, ayant tellement évacué ses différences qu'il ne peut se résoudre qu'à être standardisé sachant qu'une qualité partagée par tous n'en n'est plus une. « Comme la possession de qualité présuppose qu'on éprouve une certaine joie à les savoir réelles, on entrevoit comment quelqu'un qui, fut-ce par rapport à lui-même, ne se targue de n'avoir aucun sens du réel, peut s'apparaître un jour à l'improviste, Homme sans qualités.² » Dès lors, une neutralité malveillante s'installe au plus profond de l'être. Malveillante, car empêchant, par son manque d'intérêt, une possible rencontre humaine dans les émotions et les sentiments. N'ayant plus d'intérêt pour soi-même, le monde se vide, l'altérité disparaît, se dissout dans l'absence de soi. De fait, s'intéresser de trop près au souci de l'autre deviendrait alors subversif, ce serait s'immiscer dans une sphère qui ne nous regarde plus. L'émotion devient menace, l'autre disparaît à mesure que la mêmété gomme les différences. Plus d'altérité donc, le Tout se charge de notre adhésion, sans quoi, exclu de ce Tout, se profile la menace du néant, coupé de la matrice. Cette peur est le premier moteur de la soumission librement consentie qui permet l'affaïssement du moi au profit du nous. Il suffit donc, pour identifier le premier ennemi, de nous regarder dans un miroir. La première menace vient de notre faiblesse et notre propension à servir.

Qui n'a jamais eu cette impression que nous ne voyons l'autre qu'avec le masque qu'il veut bien nous montrer ou dans le « rôle » qu'il joue comme ce garçon de café dont parle Sartre. Le souci arrive quand nous sortons de ce rôle, quand ce rôle ne nous contient plus et donc quand nous sortons de nos gongs³. A ce moment là nous devenons une double menace :

La première nous concerne au premier chef car le débordement du surmoi par le ça est rarement prévu au programme et provoque généralement un joli désordre... Le surmoi, cette raison gardée par l'imaginaire social a le devoir de nous protéger des débordements de cet enfant terrible, notre ça ! Le *bon* équilibre social préconise toutefois une prédominance du surmoi pour éviter le délitement du collectif. Il faut qu'une hiérarchie fonctionne entre les deux pour maintenir le lien social. L'étymologie nous rappelle la construction de *hiéros* : sacré et de *arkhè* : commandement. Le surmoi sacralisé doit commander le ça qui lui, doit se soumettre. Il s'agit donc de sacraliser la raison au détriment des pulsions puisque Dans ce *deal* intérieur où déjà le ça consent sa soumission à la raison, se dessine ce que nous sommes prêts à céder de notre singularité au profit de notre appartenance au groupe. « L'encamaraderie » a un prix, c'est celui de

¹ L'exemple cité est une situation adaptée au soin de la version de Slavoj Zizek.

² Robert Musil, *l'Homme sans qualités*, Paris, Seuil, 1956, p. 17.

³ Pour la formule il est plaisant de remarquer que quand je suis *hors de moi*, le discours n'est guère différent de celui que je pense *au fond de moi*... comme si les tréfonds de l'âme n'étaient pas si éloignés de ce qui apparaît d'elle quand elle se met à nu.

notre singularité. Quand cette singularité prend le pas sur ce qui devrait la contenir, nous risquons de ne plus nous reconnaître et de nous voir que du côté de « Mr Hide » sans possible retour dans le confortable « Dr Jekyll ». « Faute d'avoir une faille où s'abriter, le sujet risque de n'avoir à sa disposition que le meurtre pour se faire entendre "des morts pour le dire".¹ »

La deuxième menace est celle que nous faisons courir au groupe, et le danger est évidemment de se faire exclure car n'étant que par trop inquiétant, étranger, subversif. Par manque de mêmeté il ne reste que la différence dérangeante à éliminer de l'ensemble. Il n'y a plus d'adhésion et donc de moins en moins d'adhérence, plus d'ancrage au commun. L'ensemble s'applique en principe à éliminer l'exception, le singulier déviant, car le groupe court le risque de la gangrène à se laisser contaminer sans réagir. Il préférera, à n'en point douter, l'amputation du *membre*. Cette menace que nous faisons courir au groupe, s'il peut s'en préserver, se retournera contre nous. Par conséquent le « hors de soi » nous expose, nous dévoile et nous met en danger car nous ne maîtrisons pas l'exercice. Le ça et le surmoi ont maille à partir avec les deux chevaux de l'attelage dont parle Platon dans le *Phèdre* pour imaginer la difficulté que nous avons à nous conduire quand l'un tire à hue et l'autre à dia. Il appartient à la raison de savoir les conduire, certes, mais à qui appartient-il de mesurer la qualité de cette conduite ? Ne retrouve-t-on pas la nécessaire tension entre le singulier et le collectif dans l'éthique de cette mesure ? Si l'autorité de cette mesure ne dépendait que d'un parti, nous retomberions dans le risque totalitaire ou anarchique.

Ce serait se tromper que d'imaginer que l'Autre est ce que je crois qu'il est. Il y a donc d'emblée un vide que nous devons assumer avant de rencontrer cet autre. Le rencontrer sera en première intention rencontrer un inconnu, passer par un vide.

Cet inconnu doit être *envisagé* et pour ce faire la prudence nous oblige à imaginer cet autre, tant en termes d'*alter ego* qu'en termes d'*alien* car occulter une de ces possibilités nous expose à manquer son *pathos*. Si l'*alter ego* promet plus de plaisir que de douleur dans la rencontre, il ne doit pas nous aveugler sur la possible menace de cette altérité quand elle se fait *alien*. Il y a bien sûr cette possible violence qui peut se déclencher par simple désir de pouvoir ou de vouloir « La violence – la vraie, l'humaine – n'est pas d'abord physique et corporelle ; elle est d'abord violence du langage, sitôt que ce dernier est voué à la séduction, à la possession des âmes, au viol des esprits et des consciences. Le dialogue n'est plus recherche de vérité entre partenaires égaux, sujets de langage, mais épreuve de force, qui doit laisser un vainqueur et un vaincu.² » La possible barbarie intérieure au sein d'une communauté s'exprime, tout d'abord, par les manipulations diverses qui tendent à sécuriser un pouvoir bien avant de privilégier une qualité du vivre-ensemble. C'est par le langage que s'érige en barbarie le discours d'une protection offerte en échange d'une soumission librement consentie. Cette barbarie n'est pas de la seule responsabilité du dominant (leader), elle est partagée avec celui qui l'accepte (participants actif et passifs) comme avenant au contrat social.

¹. Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire*, Paris, Denoël, 2007, p. 47.

². Dominique Folscheid, *L'esprit de l'athéisme et son destin*, Paris, La Table Ronde, 2003, p. 221.

« Elle (la barbarie) sait prendre son temps et mûrir son goût du néant. La civilisation européenne n'a pas dissous la barbarie en conquérant de lointaines steppes ou de nouveaux déserts, elle l'a introduite en son sein et l'a laissé gagner par son propre processus de dissolution, irriguant de son sable les déserts intérieurs.¹ »

Nous ne pouvons pas nous empêcher de penser que cette servitude volontaire est, de près ou de loin, liée à la bêtise. A ce stade, la nocivité de la bêtise ne semble pas toujours évidente, elle émerge *de facto* dès qu'elle s'inscrit dans un « projet figé » comme l'explique Gabriel Liicéanu dans *De la limite*. Ne pas réagir, consentir à cette domination reviendrait à excuser un calcul dévastateur qui, abandonné à l'indifférence, attendrait son heure et s'éveillerait un jour en barbarie. Parallèlement, Liicéanu a parfaitement conscience de la dangerosité de la bêtise, il a détecté la nocivité potentielle qui peut mener à la catastrophe quantité d'hommes, des peuples entiers voire toute l'humanité. Il l'accuse « d'ériger l'immobilité en tant que projet.² » Consentir à sa servitude revient à nourrir la barbarie et donc à se déshumaniser.

La bêtise comme projet figé est effectivement celle qui peut jouir d'elle-même, celle qui va se nourrir et grandir en n'appliquant que sa propre logique. Elle se fige dans le sens ou elle ne va pas chercher à s'enrichir d'une autre logique. Elle se fige dans sa vérité unique. Elle est un projet car elle se fixe dans une logique qui s'inscrit dans le temps. Le paradoxe du « projet figé » a l'avantage de laisser supposer la partie immergée de l'iceberg, celle justement qui évolue sous la surface, invisible, insoupçonnée, insaisissable mais aussi incommensurable. Cette bêtise est celle de ceux qui ne pensent plus, ne s'autorisent plus à se lever pour gagner leur humanité et font de la médiocrité ambiante le lit de leur confort. Ils sont ceux qui ont renoncé. Voilà donc la première violence paradoxale qu'un groupe s'inflige par le langage, celle d'un discours qui sacralise l'aliénation comme bonheur possible. De là naît la nécessité de retrouver une relation saine pour rejoindre une sphère digne de notre humanité. Ce n'est qu'en retrouvant une tension entre le singulier et le collectif que le sens même du social et de la démocratie peut émerger.

Si vis pacem para bellum

Le dissensus est cette tension positive naturelle, essentielle au vivre ensemble. La cour, les tentatives de séduction, les manipulations sont autant de médecines douces ou poisons discrets qui s'immiscent dans le conflit à hauteur des affrontements plus violents. « J'appelle rationaliste celui qui désire comprendre le monde et apprendre en échangeant des arguments avec autrui...l'art de l'argumentation est une variante un peu particulière de l'art du combat dans lequel les mots tiennent lieu d'épées et dont le mobile est l'intérêt pour la vérité et le désir de s'en approcher de plus en plus.³ » Ces armes dont parle Popper sont bien présentes dans les débats qui sont effectivement de vrais champs

¹. Jean-François Mattei, *La barbarie intérieure*, Paris, Puf, 2001, p. 47.

². *Ibid*, p. 88.

³. Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Paris Payot, in D. Rouchon et Ch. Pacific, *De la parole à l'acte*, Mémoire de D.I.U. d'éthique de la Santé, Université Paul Sabatier, 2000, p. 26.

de batailles. Concevoir le débat et l'argumentation comme un combat permet d'imaginer l'autre, non pas comme un *alter ego*, cet *autre moi* empreint d'empathie solidaire, mais comme un possible *alien* (cette inquiétante étrangeté). Qu'il fasse preuve d'empathie solidaire habermassienne n'est pas totalement exclu, mais il est sage d'envisager des intentions belliqueuses pour mieux s'y préparer et faire face dignement à ce qui nous est contraire.

Le dissensus apparaît alors non pas comme un état réactionnaire, mais bien comme une opposition naturelle nécessaire au déroulement du débat.

Vu par Popper, l'affrontement intellectuel est un substitut de la violence physique sur le plan de la méthode, mais plutôt qu'un instrument d'accès au vrai, il doit servir à éliminer des erreurs plutôt que fournir des vérités. Il dépasse là l'idée d'un moindre mal car en effet il vise un meilleur possible qu'il nomme « vérité » mais qu'il sait ne jamais pouvoir atteindre complètement. Alors nous garderons cette idée de dépassement car elle nous engage vers un meilleur possible. Ce dépassement oblige le courage de faire face à l'étrangeté adverse, il oblige d'habiter cette tension pour faire du vivre ensemble une forme de *chez soi*. Nous retrouvons là le vocabulaire arendtien lorsqu'il s'agit de donner du sens à l'édification d'une communauté à travers l'intersubjectivité.

C'est bien dans cette acception de conflit que je souhaite inscrire le dissensus pour qu'il se démarque bien d'une éventuelle négociation molle en vue d'accéder à un accord. Non, le dissensus ne cherche pas l'accord, au contraire, il cherche à résister, à mettre en opposition, à rompre avec l'harmonie obligatoire, à exister en tant que deux. Il refuse l'unité, l'uniforme, il prône la dualité comme complétude. Il est le moteur de la « salutaire crise d'identité » dont parle Paul Ricœur :

« Ce ne sera pas un devoir de taire le mal mais un devoir de le dire sur un mode apaisé, sans colère. Cette diction ne sera pas non plus celle d'un commandement, d'un ordre, mais d'un vœu sur le mode optatif.¹ »

Le dissensus se doit d'être subversif en tant qu'il signifie le dés-accord, il délie, il défait les liens et donc il libère les contraires (alors que le consensus les fait disparaître). Formé sur *dissensio*, onis le dissensus signifie désaccord, désunion. Le mot « dissension » lui, vient de *dissentum*, supin de *dissentire* (dé – sentir)² exprimant la position de ne plus sentir comme précédemment, se démarquer d'une position acquise. « Il peut désigner une division violente de sentiments, d'intérêts, de convictions. Voisin de dissentiment, il est plus employé dans un contexte psychologique.³ » Le dissident, lui, marque, par sa formation latine *dissidens* qui vient de *dissidere* (composé de *dis* et *sedere* = être assis, séjourner), la volonté de se lever en termes de se dés-asseoir, s'éloigner, de ne plus séjourner. Une volonté de changer sa position contre la précédente en passant de la position assise à la position debout et en mouvement. « Le mot a été introduit en médecine où l'on parlait de parties "dissidentes et desjointes", puis à quiconque

¹ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, « Essais », 2000, p. 589.

² Alain Rey (sous la direction de), *Le Robert Dictionnaire historique de la langue française*, A-E, Paris, Le Robert, 2000, pp.1102-1103.

³ *Idem*.

professe une religion que la religion officielle avant de désigner les opposants à l'idéologie dominante d'un pays.¹ »

Un autre terme vient enrichir la sémantique du dissensus, il s'agit de la sédition. « emprunt savant au latin *seditio* "acte d'aller à part"² » marque aussi la désunion et insiste peut-être plus sur la discorde. Il illustre le soulèvement, la révolte contre la puissance établie. Il s'emploie largement pour « tumulte » et « résistance ». Nous retiendrons cette sémantique, venant compléter le sens que nous voulons donner au dissensus. C'est un soulèvement, une attitude progressiste qui tend à se tenir debout contre l'harmonie obligatoire et prescrite, un acte de courage et d'extraction, de *dés-obéissance*, qui libère la voix des possibles de la multiplicité quand son contraire (le consensus) tend à les éliminer pour retrouver l'unité. Le dissensus révèle un conflit, puisqu'il désunit, et ce conflit libère l'énergie créatrice de nouveaux possibles.

Travail d'ipséité : la voie du dissensus

Populariser la pensée philosophique, inviter à penser. Que serait une société d'esprits singuliers, capables de se déterminer par eux-mêmes ? Une société de surhommes nietzschéens est-elle pensable ? N'y aurait-il pas un danger d'anarchie, une menace sadienne d'un retour à la loi naturelle cruelle ? Aucun danger, nous dirait Nietzsche ! Si l'effort que demande la singularisation n'est pas à la portée de tout le monde, ce n'est pas pour autant qu'il faut y voir une tentative de boursoufler son *ego* puisqu'il est prévu, dans sa réussite, au final, un retour vers le souci de l'autre. Néanmoins, cette démarche nécessite de se construire correctement en première intention. L'effort de singularisation demande de se libérer d'un épais carcan fait de nécessité, de confort, de mollesse et de médiocrité. Si Nietzsche ne réservait cet accomplissement qu'à de très rares élus, ne pourrions nous pas imaginer toutefois que soit possible ce type de réussite de manière moins exclusive ? Ou du moins, un stade intermédiaire entre la médiocrité et la surhumanité qui permettrait, à ceux qui voudraient bien s'en donner la peine, de se construire une identité différente de celle qui génère un *Nous*. C'est dans ce sens, dans ce passage du *nous* au *je* que commence le travail d'ipséité. Il doit être compris en même temps comme construction de soi dans un monde habité par moi avec les autres.

Exister en propre, accepter le combat, défier l'éthique du *tous pareil* avec le travail d'extirpation. Être soi par l'effort sans lequel nous ne serions personne, voilà ce qui, moins que de déterminer une éthicité de la rencontre humaine, va décider de la rencontre elle-même. Il devient donc évident qu'être soi demande un travail d'existence qui consiste à s'extraire d'un Tout qui nous phagocyte trop facilement. Comme si l'ipséité n'était pas innée et qu'il faille la construire à côté de notre identité qualifiée d'« identité *idem* » par Paul Ricœur. Dans cette acception nous pourrions arriver à penser que l'*anankè* ne serait pas tout à fait étrangère à cette « identité *idem* » qui nous pousse à être *même* qu'autrui par nécessité. Cette même est contaminée par le besoin d'appartenance

¹. *Idem*.

². Alain Rey (sous la direction de), *Le Robert Dictionnaire historique de la langue française*, PR-Z, *op. cit.*, p. 3439.

pour avoir le sentiment d'existence par le retour du groupe en termes de reconnaissance. L'ipséité représente le travail contradictoire qui consiste à exister, non pas en tant que même que l'autre, mais bien en tant que soi-même mais différent de l'autre. La référence à l'altérité est essentielle car il ne s'agit pas de se construire seul et pour soi-même mais se construire différent de l'autre, avec l'autre et enfin pour l'autre. Kant nous donne le moteur de l'ipséité quand il parle d'*Aufklärung*.

« En effet, ne pas laisser passive sa raison, se donner constamment sa propre loi n'est pas chose très aisée pour l'homme qui veut ne correspondre qu'à sa finalité essentielle.¹ »

Cette *Aufklärung* nous demande de nous arracher à cette facilité, cette passivité qui consiste à fonctionner en hétéronomie à force de préjugés et de superstitions. *L'Aufklärung* nous oblige à mobiliser notre réflexion pour nous déterminer par nous-même tout en se mettant à la place de tout autre, de façon à nous mettre toujours en accord avec nous-mêmes. C'est donc d'un mouvement de la pensée qu'il s'agit et qui consiste en un va et vient entre ce que je dois être, en tant que moi-même, mais aussi en fonction de tout autre, pour penser juste. Ce mouvement vient ainsi contrecarrer l'immobilisme rationnel éventuel que produit l'hétéronomie. L'extraction du même pour penser en tant que soi avec et pour l'autre dans des institutions justes, voilà une idée de ce que doit être et doit permettre le travail d'ipséité. Nous voyons donc, que d'un côté, la nécessité nous oblige à ressembler à l'autre pour pouvoir être reconnu par lui pour appartenir au clan, à la tribu. D'un autre côté cette ressemblance peut nous amener une forme de nocivité qui, si on ne lui oppose rien d'autre, pourrait nous conduire à nous fondre dans un monde d'*alter ego*, tellement mêmes que l'on se détruirait en tant qu'individu. Michel Maffesoli pose dans ce sens son diagnostic raisonné des sociétés d'aujourd'hui : quand le sentiment et les émotions se substituent aux idéaux de la raison et qu'à la logique de l'identité se substitue la logique de l'affect, il s'opère alors un ensauvagement. C'est aussi dire qu'en se laissant aller à la nécessité des émotions des désirs immédiats on s'écarte d'autant de ce qui pourrait nous affranchir de cette nature animale pour accéder à une identité plus empreinte d'humanité, c'est-à-dire une identité-ipsé. « Le moment tribal peut être comparé au moment de gestation : quelque chose se parfait, s'éprouve s'expérimente avant de prendre son envol [...] Sur un territoire donné, les uns s'ajustent aux autres, et les uns et les autres à l'environnement naturel.² » La notion de temps présent est ici très prégnante sur cette pensée organique car elle est en elle-même ce retour au collectif où l'Un et l'Autre ne sont que *mêmes* en tant qu'organes pour faire fonctionner et donner du sens à un Tout. Ici et maintenant les organes se doivent de se conformer à la logique et au mécanisme de la globalité. Reconnu comme particulier (partie d'un tout) l'individu se satisfait de cette reconnaissance que lui renvoie le groupe comme une bénédiction : « tu es conforme au bon fonctionnement de mon Tout ! » Par conséquent, une fois le bonheur d'appartenance réalisé, il n'y a aucune raison, sinon des dangers, à se singulariser. L'organe n'ayant aucune finalité en soi, l'individu organicisé ne

¹ Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., § 40, V, 294, p. 245.

² Michel Maffesoli, *Le temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, LGF, « le livre de poche », 1991, p. 37.

trouvera du sens que dans la volonté de trouver sa place dans le tout du système. Par l'anodin fait d'odeurs, de bruits, d'images, se construit ce que Nietzsche appelait le « journal figuratif », journal où l'on apprend « Ce qu'il faut dire, penser, aimer. Journal qui nous apprend "qu'ici on pourrait vivre puisqu'on y vit" [...] et permet de sentir comme "l'esprit de la maison, de la lignée, de la cité".¹ » L'identité se construit alors dans la pensée de Ricoeur quand il parle d'« identité-*idem* » en opposition à l'« identité-*ipse* ».

Tant que le soi-même se satisfait, non pas d'être « comme l'autre », mais d'être *le même que l'autre* et de ne chercher en soi-même qu'un autre toi (un *alter tu*) cette identité ne sera que l'identité organique précédemment décrite : individu nécessaire au fonctionnement du système et reconnu par lui en tant que tel. Cet individu prend un autre chemin que celui de l'ipséité, en cherchant la mêmété, il espère trouver en lui-même ce qui constitue spécifiquement l'autre. Quand, en termes d'identité, l'autre devient l'idéal suffisant, la différence disparaît et le standard prend forme. Il s'agit là d'un individu divisible (et remplaçable) dans le commun, ayant la volonté de se fondre au format des organes du groupe et faisant donc partie d'un tout plus global. Cet individu se vide de son individualité par le fait de vouloir se fondre dans la mêmété de l'autre.

En voulant te ressembler, devenir toi, je ne peux plus rentrer chez moi, et je deviens dès lors un sans-abri. Je ne suis en sécurité que sous ton *toi*.

La nécessité commande cet individu ! Cet individu est aliéné à l'*anankè* qu'il pense comme une destinée qui va lui conférer un accès au bonheur par la seule pensée médiocre de sécurité et que s'en écarter provoquerait sa chute. Ainsi se construit un *On* supérieur au *Nous* de par son indéfinition identitaire, garant d'un environnement reconnaissant, médiocre mais confortable. Beaucoup se satisfont du bonheur qu'on leur indique et la « mêmété » de Ricoeur, en termes d'identité, peut suffire à l'impression de ce bonheur. En ce qui concerne une décision d'équipe, une identité du type *idem* peut correspondre parfaitement à ce qui est attendu de la part du *On* groupal et de l'autorité (institutionnelle ou énonciative).

Il faudra, pour exister en temps que soi-même dans une décision, déployer une énergie inverse et faire un travail d'ipséité. Pour ce faire, l'identité en tant que soi-même doit s'affranchir de l'altérité pour être réellement soi comme soi seul différent de l'autre. En concentrant l'attention sur le soi, Ricoeur invite à penser l'ipséité comme un terreau pour la visée éthique. En effet, il édicte trois axiomes qui procèdent d'une dichotomie de la téléologie aristotélicienne et de la déontologie kantienne. S'il raccroche l'estime de soi à la téléologie, il suspend le respect de soi à la déontologie.

« 1) L'estime de soi est plus fondamentale que le respect de soi ; 2) le respect de soi est l'aspect que revêt l'estime de soi sous le régime de la norme ; 3) enfin, que les apories du devoir créent des situations où l'estime de soi n'apparaît pas seulement comme la source mais comme le recours du respect, lorsqu'aucune norme n'offre plus de guide sûr pour l'exercice *hic* et *nunc* du respect.² »

Ainsi Ricoeur présente une gradation entre estime de soi et respect de soi mais il insiste sur le fait qu'ils procèdent d'une démarche, d'un travail. Il utilise

¹. *Id.*, p.185.

². Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, « points essais », 1996, p. 201.

les termes de « croissance » et de « dépli » pour signifier le mouvement intrinsèque de l'ipséité et je voudrais ajouter en toute humilité la notion d'impératif pour que cette ipséité s'inscrive dans un mouvement volontaire progressiste moral. Un devoir d'ipséité pour que le *Nous* soit construit avec des *Je*. Un espace démocratique se doit de promouvoir le je pour que s'établisse en son sein une tension naturelle et saine entre des je différents capables, par cette tension, de garantir la démocratie de cet espace. Si Ricœur dit « estime de soi et respect de soi représenteront conjointement les stades les plus avancés de cette croissance qui est en même temps un dépli de l'ipséité.¹ », alors il convient d'ajouter que ce mouvement se doit d'être intentionnel et impératif pour l'accomplissement d'une complétude identitaire citoyenne, c'est-à-dire pour exister en tant que membre participatif et résistant au vivre ensemble. C'est par l'intention d'effectuer ce chemin d'ipséité que l'individu s'affranchira de ce *On* nocif en tant qu'il contraint. Il contraint dans l'acception déjà décrite de soumission librement consentie et cette nocivité est, pour cette raison, plus ou moins conscientisée, elle peut même être niée de la part des individus. Dès le moment où cette soumission est volontaire, il n'y a aucun sentiment de nociception et le travail d'ipséité n'apparaît donc pas comme nécessaire. Non seulement il n'apparaît pas comme nécessaire, mais il est le plus souvent vécu comme anxigène au vu du danger de perdre sa place dans le groupe. La subversion de la démarche d'ipséité fait prendre des risques et l'époque n'est pas à l'audace...

Néanmoins si l'on devait laisser s'hypertrophier l'ipséité, on imagine vite les dégâts que cela pourrait produire et Ricœur se dépêche d'ajouter le concept de « sollicitude » à celui d'ipséité pour n'en faire qu'un et donner sa définition de la perspective éthique : « *viser la vraie vie avec et pour l'autre dans des institutions justes.*² » Dès lors, le soi-même ne peut se concevoir sans autrui et la rencontre, elle, dans un rapport d'altérité philanthropique. Il faut saluer ici Paul Ricœur dans sa lucidité puisqu'il souligne bien que cette définition donne la *perspective* de l'éthique et non un dogme. Cette perspective invite à une direction mais n'oblige pas. Il est conscient que l'ipséité peut s'avérer être une menace dès le moment où elle se boursouffle et prend le dessus sur la « mêmété ». Par l'estime de soi, le risque de l'ipséité est bien entendu ce mouvement de réflexivité qui peut nourrir l'hypertrophie. « La réflexivité semble porter en elle la menace d'un repli sur soi, d'une fermeture.³ » Cette remarque de Ricœur, ressemble à s'y tromper à la définition de la bêtise dans son mouvement entropique et mortifère⁴ que constitue la boursoufflure égotique. De plus, en suivant cette remarque, Ricœur a l'élégance de proposer à son lecteur de ne pas voir le paradoxe « estime de soi » et « sollicitude » comme impensable. Cette souplesse donne le sentiment de pouvoir conserver un esprit critique à sa lecture. Ce n'est pas toujours le cas, notamment chez Habermas que Ricœur et surtout Karl Otto Apel ont critiqué dans son pragmatisme dogmatique.

¹. *Idem*, p. 201.

². *Ibid.*, p. 211.

³. *Ibid.*, p. 212.

⁴. Christophe Pacific, *De la bêtise – la bonne la brute et leur remède*, mémoire de Master professionnel, Université de Marne la Vallée - Institut Hannah Arendt – Paris VIII, septembre 2004.

Pour Habermas et son éthique de la discussion, il ne propose pas, il explique ce qu'il convient de faire, ce n'est pas une éthique de la discussion mais bien de nouvelles normes pour donner du sens au débat :

« (Habermas) habilite le disciple de la science reconstructrice à admettre – et à reconnaître au plan critique normatif – un processus de rationalisation du monde vécu de manière telle que la discussion argumentée et ses présuppositions puissent être admises en tant que présupposé incontestable...¹ »

Ricoeur, au contraire pense que l'éthique de la discussion procède d'un monde vécu qui semble différent de celui d'Habermas, Il inverse son processus en proposant une structure plus en lien avec la réalité de l'identité des individus « le dissensus doit être pensé non pas comme le mal mais comme la structure même du débat.² » L'architecture identitaire de Ricoeur est évidemment en faveur d'une naturelle propension au dissensus. L'ipséité n'est rien d'autre que la construction d'une singularité nécessaire et il est logique que celle-ci s'exprime dans un débat. Cette identité-*ipsé* oblige le dissensus et lui donne même son acception positive. Ce que je souhaite saluer chez Ricoeur c'est d'une part ce mouvement de « croissance » et de « dépli » de l'identité-*ipsé* auquel je m'autorise à ajouter l'idée d'intention impérative en termes de condition *sine qua non* de l'accomplissement éthique citoyen.

Cette construction est loin d'être automatique et procède d'un travail d'extraction. Si elle se révèle essentielle pour une identité citoyenne, ce n'est pas pour autant que les citoyens soient aujourd'hui faits de ce bois. Loin de nous une utopie où chaque citoyen participerait à la cité en son âme et conscience, parfaitement équilibré, en tension permanente entre l'individuel et le collectif. Par contre, je ne cache pas que m'effleure l'idée d'une meilleure démocratie, plus participative que représentative, mais dont les acteurs seraient ceux qui s'engageraient dans ce processus de tension. Les autres, ayant eu tous les moyens de s'engager dans ce processus mais ayant fait le choix de la soumission librement consentie pour suivre plutôt que de guider et réguler, continueraient à servir le système dans le ronron confortable de ce qui leur suffit comme idée de bonheur.

D'autre part, Ricoeur nous permet de proposer ici le travail d'ipséité comme fondamental pour donner du sens à la participation à une délibération autour d'une problématique éthique. Le dissensus devient ainsi, non plus un danger, mais un élément structurant du débat, voire une garantie de réflexion. Non plus un pourvoyeur d'angoisse mais bien une réassurance en termes de progrès de pensée avec et pour l'autre et donc d'éthicité.

Nous avançons ici que le travail d'ipséité est une propédeutique à la démarche éthique. Le travail d'ipséité émerge donc comme fondement de complétude identitaire pour en même temps rallier et s'écarter de la Mêmété (identité-*idem*). L'expérience précédemment citée, *la jeune femme et le fou*, nous laisse penser qu'il est bien possible que l'équilibre *ipsé-idem* (ipséité – mêmété) soit très précaire. La boursoufflure n'épargne ni l'une ni l'autre, provoquant ainsi des déséquilibres qui aboutissent à une expression égotique pour l'une et à une dilution du moi dans le nous pour l'autre. Nous avons vu précédemment la

¹. Karl Otto Apel, *Penser avec Habermas contre Habermas*, Paris, L'éclat, 1990, p.43.

². Paul Ricoeur, « juger autrement la mal gouvernance », Paris, *Le Monde des DEBATS*, avril 1999, nouvelle formule, n°2.

prédation naturelle qui ère dans les délibérations, les ruines du cannibalisme sont encore bien présentes dans nos rituels symboliques.

Entre moment et résultat, il convient de distinguer le dissensus du consensus. En termes de moment, c'est au cœur de la démarche d'ipséité que le dissensus s'exprime pour s'extraire de la mêmeté, et en termes de résultat pour la réussite de l'accomplissement de la différence. Ce moment est nécessaire à l'échange et le fait progresser. Si le dissensus devient le résultat de l'échange, ce n'est pas pour autant qu'il faille le considérer comme un échec. Au contraire, l'inconciliable doit être momentanément assumé et la tension que le dissensus impose, le maintient toujours comme un moment où les contraires existent. Le dissensus ne peut être considéré comme une fin en soi, un résultat définitif. Par contre il est un moteur qui reste en marche, alors que le consensus *coupe le contact*. Le consensus comme fin nécessaire, nous l'avons vu, est un poison démocratique. Si nous voulons le considérer comme un moment qui survient après un dialogue, dissensus inclus, il faut alors le nommer autrement, car d'un dissensus ne peut émerger un consensus mais plutôt un compromis, provisoire ou définitif ou encore une démonstration, une persuasion réussie.

Si le dissensus maintient la relation dans une dynamique de combat, le consensus est le résultat d'une prédation accomplie. S'engager dans un travail d'ipséité c'est aussi préparer sa survie, sa défense. Se laisse aspirer dans le consensus c'est servir son repas au cannibale ! C'est, par l'incorporation symbolique, se laisser phagocyter par le groupe. C'est vivre mais en consentant à se faire dévorer (être-mangé). L'expérience a largement montré la propension au déséquilibre de l'architecture identitaire que propose Ricœur. Les participants actifs, les plus nombreux (70 % environ) seraient ceux chez qui « l'identité-idem » serait prépondérante et qui se fondraient aux idées en cours (les étants-mangés). Les leaders et les déviants, eux, auraient commencé leur travail d'ipséité et auraient, de ce fait, la capacité supérieure à faire exister leurs idées propres pour organiser l'avenir du groupe (les pré-dateurs). Quant aux participants passifs leur identité est adaptable ou pire, ils refusent de la construire : ils ne se fondent pas plus qu'ils n'existent. Il n'est pas impossible que la boursoufflure ipséique ait provoqué chez eux une identité onaniste et parasite, loin de toute problématique sinon trop près de leur seul confort. Ceux-là sont dans le plaisir immédiat du syndrome de Faust mais le plus tragique est qu'ils entraînent quelquefois la majorité dans leur chute car il se peut que cette majorité ne puisse exister que par eux (Rares sont ceux qui acceptent de mourir seuls pour sauver Marguerite...). Les participants passifs sont dans l'adhérence râpeuse, leur projet est immobile, leur progression est involutive et anémique, ils sont la banalité du mal, cette bêtise nocive qui nourrit la barbarie intérieure.

Nous concluons en retenant que le travail d'ipséité, s'il n'est pas essentiel pour vivre, s'avère la meilleure arme pour survivre et accéder à un niveau d'estime de soi qui oblige le souci de l'autre. Il est une condition *sine qua non* d'une vie bonne du fait qu'elle ne pourrait advenir si ce travail n'était pas fait. Ce *travail* d'ipséité devient donc un *devoir* d'ipséité car impératif à la construction identitaire morale. Il découle d'un refus de se soumettre trop librement et par là, oblige à un mouvement d'arrachement à la nécessité. Sans toutefois garantir le succès du projet, il assure un progrès de liberté et cette volonté d'exister par soi-même avec les autres prend le risque d'un meilleur

possible plutôt que de se satisfaire d'un moindre mal, quitte à ne pas trouver ce meilleur possible et revenir sur ce moindre mal mais avec le mérite et le courage d'avoir essayé. Le devoir d'ipséité nous ouvre la voie d'une humanité courageuse et subversive, empreinte de liberté et d'autonomie et en même temps rationnelle et attentive à l'altérité. C'est la voie de la subjectivation, c'est par ce travail d'ipséité que naît le sujet à partir de lui-même. A la fois en s'arrachant du collectif mais surtout en se construisant par soi-même pour vivre-mieux-ensemble.

C'est peut-être parce que le sujet vient pour une part d'une génération physiologique, d'une histoire génétique, c'est-à-dire d'un collectif, qu'il a du mal à s'en détacher. L'Autre est l'histoire même du sujet. Nous sommes issus de l'altérité, nous sommes construits par elle. C'est elle qui nous a conçus par son propre mélange naturel mais aussi de par la culture du groupe et de son environnement. Néanmoins la complétude subjective se réalise à partir du sujet lui-même, il doit ajouter sa part de construction pour finir ce qui va déterminer sa liberté humaine. C'est donc par ce travail d'ipséité que le sujet va se réaliser. Dès lors, sans travail d'ipséité, la seule identité-*idem* (mêmeté), non seulement ne permet pas d'accéder à cette vie bonne mais elle tend au contraire à diluer l'identité dans le Tout. La mêmeté prête à l'incorporation symbolique pour la seule existence du prédateur qu'il soit Un (le leader par exemple) ou qu'il soit Tout (le groupe ou la majorité). Ne pas s'engager dans un travail d'ipséité ne peut que tendre à construire et à sacraliser le Même. En fait, le Même se sacralise ici sans intention propre, mais le Même se sacralise du fait que *l'idem* n'a plus l'éventuelle concurrence, celle de *l'ipsé*. Sans travail d'ipséité, s'opère une normopathie, car le Même devient synonyme de normal et la recherche de ce normal sera synonyme de quête du bonheur. Ce bonheur là est un bonheur qui ne coûte pas grand-chose, à la portée de tout un chacun dès le moment que le sujet reste une partie du Tout et qu'il ne tente pas de se singulariser. C'est une promesse d'un bonheur de masse qui écarte de fait toute dangerosité de s'exposer seul. On retrouve la volonté de recherche de consensus comme *télos* de la discussion dans cette communauté idéale (et...utopique !) d'Habermas.

Dès le moment où le normal s'installe sur la sépulture du différent il empêche la complétude identitaire. Il occulte la part *éthicogène* du soi, existant par lui-même avec et pour l'autre. Cette voie que propose Habermas ne peut que nous engager, certes sans intention de nuire, dans une médiocrité ambiante et par là même, transformer cette médiocrité en normalité. Ricœur nous démontre, par contre, que c'est par le dissensus que l'on s'assure que le débat est en vie. Pour produire du dissensus il faut avoir franchi le pas, il faut avoir commencé ce travail d'ipséité qui nous assure d'être *nous-mêmes* en vie, contre le risque de cannibalisme des autres. Chercher une jouissance à se faire dévorer vivant par un prédateur, relève tout de même d'une forme de perversité. Le risque de ne jamais s'engager dans cette voie de l'effort d'être soi-même, oblige le statut de proie, en espérant que le moment de la curée ne sera que jouissance. Des amateurs ? Quoi de pire que de se sentir heureux parce que l'on a réalisé le schéma prescrit et de n'avoir le sentiment d'exister uniquement parce qu'on pense en conformité avec le groupe. Tel est le risque de ne jamais « rentrer chez soi », dirait Hannah Arendt.

De la servitude maîtrisée

Curieusement, Valérie Marange prend le problème à l'envers et se demande « Comment sortir l'individu contemporain de sa narcose fataliste ?¹ » Elle pense que son salut peut venir du collectif et reprend le travail de Felix Guattari quand il dit « il est difficile d'amener les individus à sortir d'eux-mêmes, à se dégager de leurs préoccupations immédiates et à réfléchir sur le présent et le futur du monde. Ils manquent, pour y parvenir, d'incitations collectives.² » c'est en partant des nouveaux réseaux et plus précisément d'Internet que Valérie Marange pense qu'ils produisent des univers de valeurs alternatifs « au nihilisme de masse, à l'abandon comme à la désespérance.³ » Qu'il faudrait donc attendre du collectif le salut de l'individu. J'y vois là le pire des dangers. Je crois effectivement que le collectif peut produire de grandes inférences sur l'individuel mais hélas que le collectif ne peut produire que du conformisme et que ce dernier ne peut en aucun cas permettre à l'individu de se libérer et de se réveiller comme le croit Valérie Marange, bien au contraire. Si Internet peut effectivement produire des prises de conscience sur les responsabilités de chacun pour participer à une résistance d'« écologie » selon le terme intéressant de Valérie Marange, il n'en reste pas moins que cela reste une participation et donc un acte de sens commun. Cela n'assure en rien l'émergence d'un travail d'ipséité mais bien au contraire, un travail du collectif sur l'individuel pour produire du consensuel. S'il convient de ne pas occulter cette direction possible, je préfère la voie contraire qui oblige l'individu à se libérer de par lui-même et de choisir en son âme et conscience les valeurs qui fonderont son action. Ceci étant la première condition à l'expression d'une liberté identitaire. La consistance éthique du projet d'écologie de Marange nécessite un réveil de l'individu pour que, réuni à d'autres individus réveillés, il puisse recréer du collectif résistant à un collectif plus grand : « La question est de construire des conditions concrètes, collectives, permettant à l'individu de sortir de ses intérêts de court terme, de sa course au pouvoir et au profit, pour penser et construire ses rapports au monde, à l'altérité, au temps.⁴ » C'est à mon sens abonder dans un principe d'espérance dans le collectif qui ne tient pas compte de ses trop grandes faiblesses. Si le collectif doit pourvoir au bonheur de l'individu « en sortant de ses intérêts à courts termes » c'est que l'individu devra pouvoir trouver par son action dans le collectif suffisamment de plaisir pour ne pas en chercher ailleurs. Or nous connaissons *l'utopie de l'utopie* que cherche Ernst Bloch. Il pense que la société doit pouvoir s'acheminer, par les vieilles idées de Marx, vers la transformation du travail corporel par le travail intellectuel de telle sorte que le sentiment de travail soit remplacé par celui de loisir. Il sait que ce loisir posera, à termes, le problème de l'utopie de la matérialité et qu'il faudra trouver un « solution humaine » à ce problème. Hans Jonas critique longuement ce *principe espérance* en disant que cette solution attendue par Bloch ...

¹. Valérie Marange, « Ecosophie ou barbarie, soigner la vie anormale des gens normaux », Revue EcoRèv', mai 2000, Paris, Co-errance, 2000.

². Félix Guattari, « Pour une refondation des pratiques sociales », *Le Monde Diplomatique*, octobre 1992, Le Monde Diplomatique, p. 26.

³. Valérie Marange, art.cit.

⁴. *Idem*.

« ne peut se trouver que dans l'utopie elle-même à l'aide des "professeurs" qui gouverneront alors. Ce sont ces paroles voilées du "nouvel état de besoin du loisir lui-même" qui produit "une nouvelle superstructure", sa propre "idéologie", précisément la "réponse" cherchée et sans doute dotée d'une autorité officielle par ces professeurs qui nous gouverneront. Pour l'heure le loisir reste une *terra incognita* ; et sans doute faudra-t-il attendre ces professeurs du futur pour avoir une réponse.¹ »

C'est aussi privilégier la puissance du collectif comme salut pour le singulier. D'autre part, il n'est pas plus rationnel d'imaginer une société libertaire comme ensemble de singularités éveillées, capables de s'autodéterminer et surtout de vivre en bonne intelligence. Loin de l'utopie, il n'est pas question d'espérer en une pluralité de singularités assez brillantes pour construire un collectif de sages...

L'idée serait davantage d'offrir à l'individu les clés de ses fers et qu'il en fasse le meilleur usage ! Il n'est pas exclu qu'il s'y complaise et qu'il jette ladite clé. A ce stade, ses couinements plaintifs confinent quelquefois au paradoxe quand il vient demander qu'on lui desserre l'étreinte, mais ceci étant moins pour se libérer réellement que pour caresser l'illusion suffisante de la liberté. Jonas fait un parallèle avec Marx quand ce dernier pense pouvoir opérer le passage de la « soumission servile » vers le besoin et le plaisir de l'individu, quand ce dernier arrive à confondre la division du travail avec le loisir.

« Quand auront disparus l'asservissante subordination des individus à la division du travail et par suite, l'opposition entre le travail corporel et le travail intellectuel ; quand le travail sera devenu un moyen de vivre et plus encore un besoin de la vie ... La société pourra écrire sur ses bannières "De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins !" ² »

Le travail sera alors volontaire parce qu'il émanera du besoin propre il deviendra le propre de l'homme dans le sens que sans lui, l'homme ne pourrait accéder au bonheur. D'où la problématique ultime de Bloch en quoi le loisir permanent doit trouver du sens ailleurs que dans la rationalité.

« C'est là, où le métier pour ainsi dire fortuit, *le job*, satisfait très peu de gens, comme en Amérique, qu'on rencontre le plus grand nombre de violon d'Ingres, de *hobbies*. Et le passe temps ne disparaîtra que lorsqu'il sera devenu le métier adéquat. En attendant le violon d'Ingres nous apprend comment l'homme privé rêve de s'épanouir dans les loisirs, dans un travail qui prend l'allure d'un délassement.³ »

La différence avec Aldous Huxley est que ce dernier pouvait se permettre une utopie sans complaisance du fait de sa fiction. L'utopie de Bloch, reprenant celle du marxisme, est obligée de rester dans un flou artistique du fait que le concret courrait le risque d'être moins idyllique. Pour rentrer chez soi ou

¹. Hans Jonas, *le principe Responsabilité*, Paris, Flammarion, « Champs », 1998, p. 377.

². Karl Marx, *Critique du Programme du Parti ouvrier allemand*, trad. M. Rubel et L. Evrard in *Karl Marx, Œuvres*, tome I, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1965, p. 1420.

³. Ernst Bloch, *Le principe Espérance*, II-552, trad. mod., p.1066, in Hans Jonas, *le principe Responsabilité*, *op. cit.*, p.378.

pour en sortir il convient donc d'avoir la clé, et cette dernière doit être accessible à partir du collectif. Il faut que la démocratie donne le sentiment à l'individu qu'il y est chez lui et qu'il est libre d'en sortir comme d'y rentrer. Il convient aussi que l'individu donne le sentiment à la démocratie qu'il sera un élément nécessaire et respectable. Pour que ce sentiment s'exprime il convient que les forcent qui s'exercent entre la démocratie et l'individu fassent œuvre de tension permanente. Pour qu'il y ait sans cesse cette vigilance partagée entre le groupe et l'individu il faut qu'il y ait du pouvoir de l'un sur l'autre. Ce n'est qu'à la condition d'une dose de servitude *calculée et maîtrisée* et non d'une servitude volontaire ou consentie que la liberté peut s'exercer. Ce n'est que parce que l'individu en tant que tel sera devenu obligatoire au groupe, en même temps comme singularité et partie du tout, qu'il aura réussi ce calcul et cette maîtrise sur le groupe. Son absence en tant que voix singulière, ou précisément le vide que génère son absence doit savoir angoisser le groupe. Si son absence ne génère aucune angoisse, cela veut dire que le groupe se satisfait de la puissance collective au détriment du singulier et que chaque membre du groupe a déjà renoncé à son ipséité, à son individualité, à sa liberté. Ce serait alors le signe de son incorporation dans le tout et donc de l'effacement ipséique. L'excès de servitude volontaire mène sans aucun doute à la mêmeté totalitaire. Si la servitude offerte est équilibrée, calculée et surtout maîtrisée par celui qui l'offre, elle reste une décision active et positive, une prudence dans la mesure. Elle permet, par la tension vivante qu'elle produit, entre autonomie et hétéronomie, une vigilance permanente des contraires, une naturelle opposition qui garantit le double progrès du groupe et de l'individu.

Georges Duby a montré que les « attitudes mentales » du monde pré-féodal et féodal étaient gouvernées par « les nécessités de l'oblation » et de ce fait, « une intense circulation de dons et de contre-dons, de prestations cérémonielles et sacrnalisées, parcourt d'un bout à l'autre le corps social.¹ » Il est donc probable que cette circulation, ce flux de dons et de contre-dons participe de l'essence du social et qu'il puisse se retrouver dans cette négociation entre l'individu et le groupe. Il se pourrait que ce soit dans ce *deal* que s'organise cette tension. De cette action réciproque dépendront la réussite ou l'échec de l'équilibre entre le singulier et le collectif. La position de chacun dans le groupe se construit à partir de la qualité de cette tension et donc de l'énergie qu'il voudra bien y consacrer. Cet équilibre est très fragile car il penche en faveur du collectif à mesure que le singulier démissionne. Nous connaissons la propension humaine à la soumission librement consentie, et de fait ce schéma est le plus courant. Entre un leader et un participant actif il y a une différence d'énergie dans le *deal* d'existence dans le groupe qui permettra à l'un de commander à l'autre. Le leader est celui qui réussit à assumer son idée et à l'exposer au groupe en termes de politique. Ce dernier propose (impose ?) au collectif une énergie supérieure à celle que les acteurs de ce collectif s'autorise à produire et ces derniers se rangent à l'autorité pour constituer le corps social. Les participants actifs offrent une soumission librement consentie à l'autorité moins par manque d'énergie que par facilité et plaisir à se laisser

¹. Marc Augé, Georges Duby, Maurice Godelier et Paul Veyne, « Pour une histoire anthropologique : la notion de réciprocité », *Annales ESC*, 1974, p. 1358-1380, in Yan Potin, « Les usages du don », <http://lamop.univ-paris1.fr/w3/don.html>.

guider. Leur conscience de cette soumission n'est pas forcément effective, au contraire, la plupart revendiquent leur choix comme d'une décision autonome¹.

Une subtilité concerne l'économie d'énergie dont fait preuve le participant passif (celui qui offre sa mollesse végétative au leader le plus offrant en retour de sa tranquillité et de son confort). Celui-là suit et nourrit la majorité et en retour cette majorité le protège et le reconnaît comme nécessaire au groupe. Quand la majorité dépend de sa voix propre, qu'il a la possibilité de faire changer le pouvoir de mains, c'est en faveur du leader le plus prometteur pour son confort qu'il va se positionner sans scrupule. De la même façon que les fourmis font de l'élevage intensif de pucerons, car friandes de leur miellat, le leader traditionnel a tout intérêt à protéger ces participants passifs dans son groupe, qui lui donneront leurs voix en retour. Il convient donc, pour le leader, de repérer ces participants pour leur assurer le maximum de sécurité et ainsi s'assurer leur soutien. En même temps, le *ratio* de ces participants semble stable au fil des expériences et ne représente à chaque fois qu'une légère minorité. Leur nombre ne menace en rien la majorité à laquelle ils appartiennent toujours, Ils se conforment toutefois uniquement à la voix de leur maître (le leader)². Mais il n'y a pas d'inquiétude réelle à se faire à ce niveau... car leur émancipation n'est pas leur projet et de ce fait le groupe ne risque pas de leur part une révolution libertaire. Leur addiction au confort et à la non-pensée leur impose la soumission au groupe. Ces participants n'ont ni une philosophie libérale ni une philosophie sociale, ils n'ont pas de philosophie. Il s'agit d'un individualisme onaniste et paradoxal puisque sans intérêt pour sa singularité. Son projet (si tant est qu'il puisse en élaborer un) est abruti par le plaisir immédiat que confère le confort du collectif. Ces participants n'opèrent aucune tension positive entre le singulier et le collectif ils participent simplement à la majorité qui leur promet le plus de jouir. Ils ne sont pas acteurs de démocratie, ni dans le collectif, ni dans le singulier, ils ne sont impliqués dans aucun conflit ni débat d'idées, ils brillent par leur absence. Ils prennent bien plus du groupe que ce qu'ils ne lui donnent, ce sont des escrocs nocifs de la démocratie car ils ont conscience de n'être là que pour eux-mêmes sans aucune intention de prendre part au projet collectif.

«Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme au sein de la Société, pour autant que celui-ci est cependant en fin de compte la cause d'une ordonnance régulière de cette Société. J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société.³ »

Il était ici essentiel de citer ce texte magnifique de Kant, si différent de ses œuvres canoniques de par le ton employé. Ici, Kant devient poétique, enthousiaste et la sombre figure de caractère que je lui prête d'ordinaire, s'éclaire

¹. En référence à l'expérience de *la jeune femme et le fou*.

². L'expérience de *la jeune femme et le fou* montre toutefois que le nombre de ces participants passifs dans un groupe est stable. Sur les 90 expériences menées, ce nombre varie de 1 à 2 pour un groupe de 12 à 20 acteurs.

³. Emmanuel Kant, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », 4e proposition, trad. S. Piobetta in *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Garnier-Flammarion, 1990, pp. 74-75.

soudainement dans un petit sourire subversif et malicieux. A l'idée d'une réconciliation avec la nature par cette tension d'opposition, indispensable à « l'éveil » de l'homme pour se démarquer de son troupeau de moutons... Il trouve à cette « résistance » humaine le moteur même de son humanité. Empreint d'un réalisme fébrile, son texte trouve ici toute la sphère du concret nécessaire pour étayer sa loi morale qui doit nous habiter. Il sait la propension humaine à la facilité et la difficulté qu'il a à s'en détacher « C'est cette résistance qui éveille toutes les forces de l'homme, le porte à surmonter son inclination à la paresse, et, sous l'impulsion de l'ambition, de l'instinct de domination ou de cupidité, à se frayer une place parmi ses compagnons qu'il supporte de mauvais gré, mais dont il ne peut se passer.¹ » Le travail d'ipséité vient en écho à cette résistance pour œuvrer contre cette paresseuse propension de l'homme à la servitude volontaire. Car c'est d'un combat contre soi-même qu'il s'agit de mener avant de tenter d'affronter les autres.

¹. *Idem.*

Dissensus : un paradoxal souci mutuel

Le travail d'ipséité est une démarche courageuse, un effort pour tuer en soi le même et accoucher finalement de soi. Cette ipséité vient ainsi compléter la construction subjective humaine qui, en prenant conscience de sa marge de manœuvre, découvre aussi sa responsabilité morale. Le travail d'ipséité projette la singularité du sujet dans un corps social où il redécouvre l'autre comme soi-même. Si cela l'engage comme dit Ricœur à la sollicitude il n'en demeure pas moins que le sujet sait désormais qu'il convient aussi d'exister contre les dangers de la prédation qui peuvent venir du collectif comme du singulier. N'oublions pas que le « soi-même comme un autre » de Ricœur est une construction puissante dans laquelle il ne faut surtout pas occulter la référence à l'autre.

C'est dans le « *comme un autre* » que s'affirme discrètement cette différence et c'est dans cette différence que naît, par l'ipséité, cette opposition, cette tension nécessaire entre l'individuel et le collectif qui font du social un espace de démocratie. L'élégance de Ricœur ne doit pas nous laisser penser que ce qui nous socialise, n'est que cette capacité à reconnaître notre humanité en notre prochain. Si Ricœur privilégie la piste éthique « avec et pour l'autre dans des institutions justes » il n'a jamais nié que notre soi-même puisse être aussi sombre que l'altérité. Se penser « soi-même comme un autre » laisse ouverte la porte des possibles et dépasse largement le niveau premier d'une représentation positive de soi et de l'altérité. Il sait que c'est dans l'opposition et l'émergence des différences que naît le moment et l'espace d'un vrai débat. « Le dissensus doit être pensé non pas comme le mal mais comme la structure même du débat.¹ » C'est dans le travail d'ipséité que se fonde la naissance du soi-même et cette naissance crée un nouvel « être-là », jeté dans le monde, inquiet et désirant.

A travers la naissance du soi-même à partir du corps social, il y a cette idée de *Dasein* chère à Heidegger qui jette au monde un étant hors de la mêmeté. La coexistence du soi et du social définit cet « être-avec » mais seulement en termes d'insuffisance d'ipséité. « On fait soi-même partie des autres et on renforce leur puissance. "Les autres" comme on les appelle pour camoufler l'essentielle appartenance à eux qui nous est propre, sont ceux qui, dans l'être-en-compagnie quotidien, d'abord et le plus souvent "sont là".² » Les autres « confisquent » l'être au soi-même et le *Dasein* se tient sous « l'emprise des autres ». C'est bien chez Heidegger que l'on sent la puissance de la nature dans ce lien qui noue le soi-même à la mêmeté. Si Ricœur spécifie cette ipséité en termes d'identité propre, c'est Heidegger qui jette avec son *Dasein* dans l'acception « d'être-au-monde » la dimension ontologique du lien entre soi et les autres.

« Or la mêmeté du soi-même existant proprement est alors séparée ontologiquement par un abîme de l'identité du je se maintenant à travers la multiplicité du vécu.³ »

¹ Paul Ricœur, « juger autrement la mal gouvernance », Paris, *Le Monde des DEBATS*, avril 1999, nouvelle formule, n°2.

² Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Première section - chap. IV – § 27 – 126, Paris, Gallimard, « bibliothèque de philosophie », 2004, p. 169.

³ *Id.*, §27 – 130, p. 173.

Il y a dans cette philosophie du *Dasein*, plus qu'un flux, un circuit entre soi et le monde qui fait que quand je m'inscris dans ce flux, il ya une décision de me jeter au monde et d'y appartenir sans pour autant qu'il m'absorbe. C'est un lien vivant qui se nourrit de toutes parts et je dois contribuer à ce flux pour « être-là ». Ce lien vivant, à condition du monde, à condition de soi et à condition des autres, n'est pas mieux défini que par l'idée de *souci mutuel*.

« C'est parce que l'être-au-monde est essentiellement souci [*Sorge*], que l'être après l'utilisable a été saisi comme préoccupation [*Besorgen*], l'être en compagnie de la coexistence des autres se rencontrant à l'intérieur du monde comme *souci mutuel* [*Fürsorge*].¹ »

C'est bien dans cette acception que nous comprenons ce lien qui réunit le soi au monde et lui permet « d'être-là », « d'être-en-compagnie », en même temps dans un souci d'être soi exposé au monde, au risque d'être absorbé par le *on*. Être soi, ce souci qui flotte entre peur et désir, détermine la consistance de notre « être-au-monde » en réponse au souci que nous provoquons et que nous imposons au monde. C'est à cette condition de ce « souci mutuel » qu'il faut entendre dans notre propos la *tension nécessaire* à un vivre-ensemble.

Il ne faut pas entendre ce souci comme une simple intention de prendre soin. Ici, avoir le souci de l'autre c'est une *vive attention empreinte d'inquiétude pour soi-même et pour les autres*, une double sensation de peur et de désir. La peur d'être possédé et le désir de possession, le sentiment inconfortable de ne point savoir si nous sommes la proie ou le chasseur. Le déséquilibre de cette tension provoque inévitablement l'effondrement du social, soit par la prééminence et la prédation du nous sur le je qui mène à l'incorporation, la sacralisation de la mêmeté, soit par la boursoufflure égotique du je à tendance tyrannique aboutissant à une multiplicité chaotique de je insociables.

Ce dévoilement du soi-même comme étant au monde inquiet et désirant produit « cette insociable sociabilité » dirait Kant et rétablit le lien par la tension, d'une unité à la fois nécessairement à fuir et à retrouver. Sur cette tension peut être élaborée la garantie du lien social entre le collectif et l'individuel. Dans la conscience de soi qui oblige la conscience de l'autre dans un monde commun. Cette tension ne présume en rien d'une éthique mais si nous faisons le choix de nier cette tension, nous participerions à la penser comme un mal, c'est précisément dans son refoulement que s'érige la sacralisation du consensus. Le consensus devenant ainsi un remède au conflit : figure de l'insociabilité, de la menace, de l'inconfort et de l'insécurité.

Chercher à se dissimuler dans la mêmeté en œuvrant pour un consensus sans travail sur soi ne peut fonder qu'un social au rabais destiné à l'insuffisance. Le consensus n'est que cette utopie qui, dans son *in-tension*, reflète la molle nostalgie d'une présumée unité du monde que nous pourrions reconstruire à chaque fois que nous réalisons cet accord unanime. Quand on sait les mécanismes avec lesquels il se construit on imagine trop bien la médiocrité de ce *paradis retrouvé*...

¹. *Id.*, chap. VI – § 41 – 193, p. 242.

Le mythe de l'androgynisme : impulsion unificatrice

Le débat entre réalistes et constructivistes n'est pas d'aujourd'hui. Il oppose deux conceptions : la première, qui pense que le monde est constitué d'unité de toute éternité dans toutes les choses de la nature et que nous n'avons qu'à les observer ou les reconnaître quasi passivement. La deuxième, qui croit qu'au contraire le monde et son unité sont à construire ou à reconstruire par le sujet connaissant à qui il revient d'ordonner un flux héraclitéen sans structure. Les deux positions ont leur faiblesse : d'une part, les réalistes courent le risque d'imposer une méthode fondée sur le principe d'unité et les vérifications ne peuvent qu'être parasitées par cet énoncé même. Il faut aussi que le connaissant soit d'emblée pensé comme unité en soi. D'autre part, les constructivistes, eux, n'ont pas une position plus confortable. Si nous admettons que nous passons notre vie à structurer un flux chaotique, qu'est-ce qui permet de penser que le connaissant lui-même est cohérent ? Sinon qu'il est une exception heureuse à la règle...

Les réalistes sont généralement des partisans du consensus et pensent que ce dernier est une résurgence naturelle de l'unité du monde et que sa perfection (de part l'unanimité) est un signe de confiance pour fonder de nouvelles normes sécurisées. Les constructivistes ne sont pas forcément des ennemis farouches du consensus et peuvent y avoir recours dès le moment où il participe à organiser une pensée pragmatique et servir un projet unificateur (scientifique par exemple). La différence sera que les constructivistes n'y accorderont qu'un crédit limité, de par le fait que sa construction n'est qu'un moyen et ne peut être confondue avec une unité comme fin en soi. « L'unité absolue est en bref la caractéristique d'une représentation (il faudrait parler ici plutôt d'une *présentation*) qui n'a pas "encore" été désarticulée par la forme du temps.¹ » La position constructiviste correspond plus largement à nos pratiques quotidiennes.

L'impulsion unificatrice n'est pas étrangère à l'idée que, dans un *avant-mythe* qui précède logiquement la forme temporelle, l'unité de ce qui se présente était parfaite. Le mythe platonicien de l'androgynisme, que raconte Aristophane à Eryximaque et Pausanias dans *Le Banquet*, participe de cette dynamique : à l'origine, il y avait chez les humains trois genres distincts : les mâles, les femelles et les androgynes. Ces êtres étaient doubles,

« la forme de chaque homme constituait un tout, avec un dos arrondis et des flancs bombés. Ils avaient quatre mains, le même nombre de jambes, deux visages tout à fait pareils sur un coup parfaitement rond [...] De là leur force terrible et leur vigueur et leur orgueil immense. Ils s'attaquèrent aux dieux.² »

La suite nous apprend que la sanction divine consiste en une double peine : une sanction physique ferme et une menace faisant œuvre de sursis : les androgynes se font couper en deux et s'ils recommencent leur audace ils se referont couper en deux si bien qu'ils marcheront sur une seule jambe. Ce mythe nous explique que la sanction divine, cette déchirure, est une plaie qui ne cicatrise

¹. Michel Bitbol, « Anticiper l'unité : une méthode de connaissance » in Michel Cazenave, *Unité du monde, unité de l'être*, Paris, Dervy, 2005, pp. 24-25.

². Platon, *Le banquet*, Paris, Gallimard, 2007, p. 35.

que quand nous avons retrouvé notre moitié manquante. Ce mythe permet de comprendre l'impulsion unificatrice par la perte d'une unité primordiale suivie du désir de la retrouver.

Vu autrement, nous pouvons nous demander si le mythe de l'androgynie sacralise l'Un par une nécessaire unité à ne pas perdre ou à retrouver, ou au contraire s'il ne sanctifie pas la dualité dans le sens où, dès lors, il faudrait comprendre que pour être complet il faille être deux. L'être premier est duel : une tête et deux visages – un corps qui, partagé en deux reste symétrique – un visage qui garde les stigmates de la dualité (deux yeux, deux oreilles, deux narines) – un projet qui tend non pas à retrouver l'unité mais à construire un monde à deux...

Les androgynes vus sous cet angle, ressemblent à s'y méprendre, à cette âme double mixte qui ressemble tellement à celle que l'on retrouve dans le mythe africain des Dogon. Le mariage idéal chez les Dogon est un mariage où un jumeau épouse une jumelle d'une autre famille, ils deviennent symboliquement la reconstruction du couple originel de jumeaux. La conception du mariage comme actualisation du rapport gémellaire mythique s'articule étroitement à une autre figure de la complémentarité des éléments de l'unité duelle : de la même façon que la parole est génératrice, le couple gémellaire est l'addition des symboles de masculinité (3) et de féminité (4). Il génère la perfection du « septième rang » (7) « perfection Bien, il est l'aboutissement de la série parfaite, la réalisation de l'union totale, ce tout homogène a notamment le rang de la maîtrise et de la parole.¹ » Si le mythe platonicien rattache cette dualité à une sanction divine les Africains sont partagés et offrent deux versions fondatrices : l'une, assez calme, où les jumeaux primordiaux naîtraient des rapports entre Amma (Dieu) et la Terre. L'autre plus chaotique où un jumeau se serait échappé de l'œuf du monde avant la formation de sa jumelle, d'où une vengeance réparatrice divine. On ne peut manquer le corollaire de la première version avec la mythologie grecque pour la naissance des jumeaux Eris et Arès du couple céleste Zeus et Héra, eux-mêmes jumeaux.

« La Terre-Mère offrit à Héra un arbre couvert de pommes d'or.² C'est une de ces pommes d'or (symbole de la Terre-Mère qu'Eris jettera aux pieds d'Aphrodite, d'Héra et d'Athéna pour semer la discorde. Ces jumeaux symbolisent la dissension, ils sont à l'origine des conflits, des guerres et par conséquent du mythe lui-même donnant sens à l'histoire. Nous retrouvons donc la complexité de la gémellité dans l'attraction et la répulsion de ses deux composants (tentative de séduction de Zeus sur Héra – refus – pitié et compassion d'Héra qui serre sur son sein Zeus transformé en coucou – viol d'Héra par Zeus – honte d'Héra qui préfère se marier – passion du couple divin « leur nuit de noces dura trois cents ans. Héra se baignait dans la source de Canathos, près d'Argos, et renouvelait ainsi sa virginité.³ »

De cette union naît aussi des jumeaux, Eris et Arès, générateurs de dissensus entre les dieux eux-mêmes mais aussi entre les hommes.

Il convient, chaque fois que l'on se prête à l'exercice de décrire un discours sur le monde, comme ici quand nous parlons de la cosmogonie dogon, de

¹. Marcel Griaule, *Dieu d'eau*, Paris, Fayard, 2007, p. 32.

². Robert Graves, *Les mythes grecs, op. cit.*, p.73.

³. *Id.*

préciser qu'il s'agit d'un discours sur un discours, comme sait trop bien le faire quelquefois notre culture européenne sur les autres cultures dans le cadre des sciences sociales. Cette distanciation doit nous intimer la plus grande prudence quand il s'agit d'y voir telle ou telle interprétation. La transmission s'éloigne du sens très rapidement du fait de la langue, quand nous avons à traduire la langue d'origine, ainsi que du fait de nos représentations rationnelles. La tendance à rationaliser le *discours traduit* (qui est déjà un discours du discours) s'éloigne à chaque fois du sens premier et il faut donc admettre cette perte de sens probable ou effective à chaque fois que nous essayons de le reconstruire. Il est flagrant, dans une conversation avec un Dogon, que nos systèmes rationnels s'opposent et par conséquent que des incompréhensions, des lacunes de sens émergent. Si, à chaque fois, ces vides non comblés ont tendance à égratigner la confiance de l'Européen en ses capacités d'entendement, ce genre d'incertitudes semble parfaitement assumé par l'Africain.

Par exemple, la question de savoir s'il fera beau demain va intéresser l'Européen car cela lui permettra d'anticiper et d'adapter le programme de la journée à venir. Demain sera donc une journée ensoleillée ou une journée pluvieuse, reste à savoir laquelle. Pour l'Africain, demain porte en lui la dualité naturelle du monde et à la question de savoir s'il fera beau, il restera interdit devant le manque de sens de la question elle-même. Si jamais il se risque à une réponse, elle sera empreinte d'une incertitude flagrante qui ne manquera pas d'agacer le demandeur européen nourri au biberon du principe de contradiction aristotélicien. Vu que nous n'avons aucune influence sur le climat, il ne sert à rien de décider s'il fera beau temps ou pas le lendemain. En France nous maudissons Monsieur Météo quand ses prévisions ne sont pas conformes à l'annonce. Nous avons cru nous rapprocher de la nature en fondant notre confiance en la science (météorologie) mais il n'en résulte qu'une soumission consentie aveugle qui peut nous mettre en danger. Quel marin aujourd'hui prend la mer sans les infos météo et le compas GPS ? Un grain non annoncé par les prévisions météo devient alors totalement irrationnel.

L'incertitude nous prépare mieux aux possibles car nous sommes obligés de les penser ensemble. Sans le principe de contradiction d'Aristote comme parasite nous aurions sûrement plus de facilités à penser la dualité. Le principe de contradiction nous oblige à évacuer la dualité comme possible. Nous pouvons penser le Un en tant que Un mais notre culture peine à imaginer le Tout dual comme entité constituée de contraires. Il nous est plus facile de penser les contraires un à un et de ce fait imaginer un ensemble où se rejoignent ces singularités contraires sans pour autant qu'elles se fondent dans une aporie. Le principe dualité nous est difficile d'approche, pourtant l'Afrique et les philosophies orientales semblent s'en accommoder confortablement.

L'autre, cet alibi

Le dissensus apparaît donc comme l'épreuve de résistance qui permet d'une part de construire sa singularité et d'autre part de s'arracher du collectif. De grandes civilisations africaines sont bâties sur des mythes fondateurs qui reprennent ce combat. L'expérience en médecine humanitaire au Mali (ancien Soudan français) nous a permis de nous instruire sur ces façons d'appréhender le

monde. La dualité est principe, elle est au cœur du mythe de la création de la cosmogonie dogon. Marcel Griaule évoque ce mythe dans *Dieu d'eau*. Pour commencer il est frappant de constater que, pour signifier ce que chez nous nous appelons « âme », le mot se double dans la langue dogon « *kinndou-kinndou* » et devrait, pour garder son sens plein, être traduit par « âme-âme ». En effet, le Nommo (qui est le dieu d'eau) crée pour chaque être deux âmes jumelles. L'enfant qui naît de sa mère, naît dans la grande maison au centre de quatre poteaux de soutènement. Il lui faut toucher le sol avec ses quatre membres « car le Nommo a dessiné sur la terre le contour de deux âmes, deux silhouettes à forme humaine. La première tracée est femelle, l'autre est mâle. Et quand le nouveau-né prend contact avec le sol, les deux âmes l'investissent.¹ » Le sujet est seul dans son corps mais spirituellement double. Nous avons constaté ce phénomène, encore très vivant chez les Dogon, où les nouveau-nés, s'ils sont *a priori* considérés en genre par le sexe qu'ils portent en apparence, doivent être respectés dans leur androgynie spirituelle. Les rites de circoncision et d'excision permettant à chaque genre de se débarrasser de la partie duelle pour exister dans le genre qui lui est le plus présent. Le schéma culturel européen concernant la sexuation reste interdit devant cette acception du genre pour le nouveau-né africain. Les Africains, eux, s'amuse de notre incompréhension et de nos difficultés d'approches de la nature en général.

La dualité comme principe est un moteur de compréhension du monde au moins aussi favorable que celui de l'unité. La dualité nous donne un alibi : l'autre. Si nous sommes tous l'alibi de l'autre, le lien s'instaure comme essentiel, le conflit comme inéluctable, le meurtre comme envisageable. Sans cet alibi il nous faudrait trouver une autre cible pour légitimer notre existence. Le fait d'incarner l'alibi en l'autre nous responsabilise dans notre relation avec autrui. Si à l'origine la naissance n'était que gémellaire, la naissance simple trouverait son explication dans le fratricide. Cette explication du mythe africain est mise en scène dans la magnifique pièce de théâtre *Big Shoot* de Koffi Kwahulé qui dit que nous sommes tous des meurtriers :

Un néant, un lieu au milieu de nulle part, deux hommes, peut-être une seule entité. Une rencontre, *la* rencontre, celle du premier fratricide. Voilà où *Big Shoot* nous emmène. Nous pourrions être sur les bords du Jourdain ou encore dans Sarajevo assiégé, nous pourrions nous trouver dans cet endroit du monde où la mort devient un spectacle, une mise en scène de notre propre démission.

Il paraît qu'au début de notre conception nous sommes tous Abel et Caïn dans le ventre de notre mère ; si un seul naît, c'est qu'il a mangé l'autre, qu'il a été le bourreau de son double pour exister. Seuls les jumeaux nés n'ont pas connu le premier meurtre. Autrement, nous sommes tous nés en étant des Caïn, voués peut-être à errer sans cesse, à expier notre faute. Caïn n'est-il pas le premier bâtisseur des villes ? N'a-t-il pas construit des remparts pour fuir l'œil qui l'observait ? Et Babylone s'est construite partout de part le monde, de plus en plus grande, de plus en plus haute, et même en *tours jumelles* ! Toujours plus loin en dépassant les limites de la physique, en trafiquant les molécules, pour montrer aux cieux notre grandeur et notre force. Le mythe d'Aristophane avec l'audace des humains reviendrait-il frapper à la porte des dieux pour les provoquer au risque de se faire une fois de plus déchirer ? Qu'en est-il enfin ? Sommes-nous le gardien de

¹. Marcel Griaule, *Dieu d'eau*, *op.cit.*, p. 157.

notre frère ? Voilà ce que le meurtrier répondit à Dieu, quand celui-ci lui demanda raison. Voilà ce que chaque bourreau, nous-mêmes, pourrions répondre face à notre propre lâcheté. Souvent, notre passivité devient complice et outil tranchant, nous participons aux sacrifices, nous recréons à chaque instant le premier fratricide, comme si à jamais, cette marque devait guider le monde.

- « – Tu es venu de toi-même, comme tous les autres ?
- Comme tous les autres Monsieur.
- Tu aurais pu t'enfuir, n'est-ce pas Stan, quitter la cité ?
- Personne ne m'empêchait de m'enfuir Monsieur.
- Alors ?
- Je ne sais pas Monsieur.¹ »

Dans cet extrait de *Big shoot* nous sentons la lourdeur de l'ascendant que prend Monsieur sur Stan ainsi que la soumission que consent Stan librement au pouvoir qui lui est imposé. Stan n'est qu'un alibi aux pulsions délétères qui habitent chacun de nous et en tant qu'alibi consenti, il scelle sa destinée tragique en même temps qu'il magnifie le pouvoir en place. Si une intention de rébellion pointait son nez, elle serait juste assez puissante pour ne déclencher que le passage à l'acte de son exécution. Pire, Koffi Kwahulé montre que le fratricide n'est pas du simple pouvoir d'un homme sur un autre mais aussi du consentement du second à se faire suicider.

« Parce que aussi j'ai compris... et c'est grâce à toi Stan, c'est toi qui l'a enseigné, ça, Stan, c'est toi qui me l'a enseigné... J'ai fini par comprendre que le pouvoir véritable, le pouvoir absolu, réside non pas dans notre capacité à inoculer la mort, mais bien dans le choix de ne pas tuer alors même que tout nous l'impose. Ça, je l'ai compris grâce à toi, Stan.² »

Stan fini par porter l'arme à sa tempe et par appuyer sur la détente...

C'est peut-être aussi l'endroit du monde où le bourreau veut enfin combattre cette fatalité, remettre les pendules à zéro, répondre au meurtre par l'ipseité et la responsabilité en termes de sollicitude. Mais laquelle ? Mais comment faire oublier à la terre le goût du sang ? Comment, face à l'absurdité de notre monde, construire sans vouloir bâtir ? Une façon de répondre au meurtre qui nous hante tous ! Se re-construire *sans et pour l'autre*...

Toute la symbolique africaine repose sur ce dualisme fondamental, il énonce la loi cosmique par excellence : la rivalité et la complémentarité des choses sont indéfectibles comme le haut et le bas, la droite et la gauche. Les opposés se trouvent dans chaque être et dans toutes ses relations avec tout être. Dans le système *arythmosophique* des Bambara du Mali, le chiffre de la dualité est symbole d'amour d'union ou d'amitié. Les mythes de la création, chez les Bambara, impliquent une philosophie de l'être et de l'univers qui s'est développée à partir du Vide, (de Rien : *Fu* mot signifiant aussi néant et zéro). « Le mot *glã* qui désigne le vide originel et connote en même temps les idées en mouvement, d'éveil, de résurrection. *Glã* s'est fait deux vides, deux vides se sont fait *glã*.³ » D'autre part, le terme implique l'idée que la création est continue dès le moment

¹. Koffi Kwahulé, *Big shoot - P'tite souillure*, Paris, Editions THÉÂTRALES, 2000, p. 39.

². *Idem.*, p. 43.

³. Germaine Dieterlen, *Essai sur la religion des Bambaras*, Paris, P.U.F., 1951, pp. 2-3.

de son élaboration et perpétuellement entretenue dans toutes choses en même temps que dans l'univers considéré comme un tout. La création du *glã* est dans l'invisible, l'inconnu, le non réalisé. Il émit une « voix de Vide » qui créa d'abord son double *dya* ; « *Glã* fut deux marquant ainsi le caractère primordial de la gémellité, principe existentiel.¹ »

Cette cosmogonie pansoudanaise court dans les veines bambaras comme dans celles bozos ou dogons... Elle célèbre le dualisme comme principe d'une volonté mixte d'ordre et de désordre. Ainsi, le village s'oppose à la brousse comme un centre stable et sacralisé, protégé du désordre. La brousse au contraire est indéfinie, tout peut y arriver, tout ce qui outrepassé les normes. La brousse marque d'un sceau d'étrangeté toutes les activités humaines qui s'y déroulent. « Là bas les chasseurs sont *manu*, ou "jumeaux" des sorcières.² »

Il était important ici d'insister sur cette représentation africaine du fonctionnement du monde ; Elle invite à une pensée positive et essentielle du conflit. Le progrès du monde s'opère depuis son origine par le mouvement entre une opposition et une complémentarité. « Deux est l'autre en tant qu'autre. De même si la personnalité se pose en s'opposant, deux est le principe moteur sur la voie de l'individuation.³ » La dualité légitime l'ipséité en même temps que la mêmeté par la présence de l'autre. Je ne peux être moi-même qu'à la condition de l'existence de l'autre. La réciprocité initie un mouvement permanent, un flux inexorable qui constitue le social. Héraclite pointe ici le bout de son nez. La dualité met en évidence cette tension naturelle qui attire en même temps qu'elle repousse. Une pensée qui propose qu'à l'origine, une chose contienne son contraire et ne puisse jamais s'en défaire. Le mythe du meurtre du jumeau consiste à penser l'incorporation de l'autre avant notre naissance. C'est par le sentiment d'être-au-monde, en l'ayant décidé au détriment de son double, que nous devons assumer notre présence.

Analysant le rêve d'*Alice au pays des merveilles*, qui rencontre deux jumeaux après un carrefour, André Virel voit dans ces jumeaux « le symbole d'une ambivalence, analogue à la croisée des chemins, symboliquement les jumeaux jouent le même rôle que le carrefour.⁴ » Il faut que le meurtre ait lieu pour choisir notre voie et que l'on puisse progresser sur notre parcours. Les conflits intérieurs sont des résurgences de cette dualité originelle. Le meurtre n'est pas inéluctable, la dualité peut rester en tension, dès lors, l'unité se traduit par une dualité équilibrée, une contradiction insoluble et heureuse. On retrouve cette division dans la statuaire dogon « il y a une constance du dédoublement symétrique des volumes de part et d'autre d'un axe central inscrit dans la sculpture, soit par un sillon dorsal très prononcé, soit par une ligne de chevrons relevés sur la masse du bois.⁵ » La tendance à scinder l'unité originelle, que ce soit aux niveaux social, individuel ou mythique s'accompagne en retour d'une répartition en couples équilibrés de termes potentiellement opposés et de la valorisation de la notion de couple. « Le mythe de la création relate l'extension de

¹ *Idem.*, p. 5.

² Denise Paulme, *Organisation sociale des Dogon*, Paris, Domat-Montchrestien, 1940, p. 280.

³ Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont / Jupiter, 1989, p. 351.

⁴ André Virel, *Histoire de notre image*, Genève, Editions du Mont Blanc, 1965, p.75.

⁵ Françoise Jones et Pierre-André Michel, *Analyse stylistique de quelques œuvres du pays dogon, suivie d'un essai d'analyse sémantique*, Paris, micro-édition de l'Institut d'ethnologie, n° 70.828.30., 1970, p. 90-91.

la différenciation dans le monde nouvellement créé, immédiatement compensé par la constitution d'unités duelles.¹ »

Enfin, tenter de comprendre l'autre en Afrique de l'Ouest en tant qu'*individu* serait typiquement européen. L'individu Dogon n'existe pas puisqu'il est né divisé-reconstruit et nous manquerions son être à vouloir le penser dans son unicité. A sa naissance, le placenta est appelé *i kùru* « petite mère » pour l'aspect nourricier mais aussi et surtout *i girè* « petit frère » on voit bien par ce vocabulaire l'importance donnée à la dualité constituante de l'être. Sans la sortie du placenta, l'enfant est considéré comme incomplet. Marcel Griaule signale dans ce sens une croyance dite de « l'animal interdit ». La croyance consiste à penser qu'en même temps que la naissance de l'enfant naît un double animal. De même sexe que l'enfant, son sort sera parallèle. Cet animal est aussi *interdit* de la famille car tuer cet animal reviendrait à tuer le jumeau symbolique que représente l'espèce pour l'intéressé. « Cet animal a lui-même un animal interdit et ainsi de suite jusqu'à épuisement de la catégorie de la famille considérée. Tous les animaux interdits, tous les interdits d'interdits naissent en même temps.² » En somme, le « 2 » est base du « 1 » et les Dogon peuvent éclairer le mythe d'Aristophane (le deux est la clef), à la différence que la « coupure » de l'âme ne passe pas par le meurtre de l'autre dans le mythe d'Aristophane. Le conflit est vertical entre les hommes et les dieux.

¹. Françoise Michel-Jones, *Retour aux Dogon – figures du double et ambivalence*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 46.

². Marcel Griaule, *Dieu d'eau*, *op. cit.*, p. 132.

La parole fécondante

Du verbe à la parole

« Au commencement était le Verbe, le Verbe était la parole de Dieu. La Parole était avec Dieu et la Parole était Dieu. Elle était au commencement avec Dieu. Toutes choses ont été faites par elle, et rien de ce qui s'est fait ne s'est fait sans elle.¹ » Même si ce « 2 » devient plus tard « 3 » dans le christianisme, comment rester sourd à ce lien interculturel qui hurle le principe de dualité. Le christianisme nous enseigne, en insistant sur le fait que le principe est duel « la Parole était avec Dieu »... « la Parole était Dieu ». La création s'est faite par et avec elle. C'est une Parole fécondante et créatrice qui a le pouvoir de donner la vie en lui donnant un sens, une origine et une direction. « A tous ceux qui l'ont reçue, elle a donné le pouvoir de devenir des enfants de Dieu [...] et la Parole a été faite chair.² » c'est par la Parole que se véhicule le message divin et c'est en multipliant le message que se multiplient les enfants de Dieu ? La Parole est semence divine et nous retrouvons dans le mythe africain cette notion de parole fécondante très imagée. L'oreille est un sexe double chez l'homme et chez la femme : « le pavillon est le penis ("main" du Nommo) qui protège le conduit auditif ou vagin. Le nom précis du lobe de l'oreille est *sùgurudoló* qui signifie testicule de l'oreille.³ » La semence divine est à l'origine de la cosmogonie dogon, Amma (Dieu) veut s'unir à la terre qui présente une termitière (clitoris de la terre, symbole masculin) et une fourmilière (sexe de la terre, symbole féminin). La termitière s'érige en opposition, égale au sexe étranger, l'union n'aura pas lieu. Mais Amma tout puissant, « abat la termitière rebelle et s'unit à la terre excisée.⁴ » Depuis ce temps, c'est la fourmi qui sort de la sa fourmilière pour divulguer la parole aux hommes et les hommes la répètent. La semence divine enfouie dans la terre est ramenée à la surface, transformée en Parole par la fourmi, qui a mission de traduire et transmettre cette Parole aux hommes. Les hommes se fécondent entre eux du fait de la sexuaction des oreilles : la semence pénètre dans l'oreille et féconde celui ou celle qui la reçoit. Il y a une inversion symbolique tête-sexe qui fait que l'on retrouve dans la bouche les différents organes de la mise au monde, la bouche est génératrice de création, c'est elle qui met au monde la Parole. Il faut donc voir dans les organes de la parole et ceux de l'audition un système de fécondation et de création : la bouche lance sa semence dans l'oreille de l'autre qui se trouve fécondé et après un temps de gestation de cette parole, ce dernier est capable à son tour d'accoucher de la parole par la bouche qui va en même temps féconder à son tour celui qui recevra cette nouvelle Parole. Elle est le germe et le fruit. « La bouche figure le vagin, le placenta a pour équivalent la langue, le cordon ombilical est représenté par la lulette.⁵ » L'intention de ne pas prendre cette parole à la légère se traduit par le fait que les Dogon, après le

¹. Evangile selon Jean, 1,1-3, *La Sainte Bible, trad. Louis Segond*, Paris, Société Biblique Française, 1966, p. 115.

². *Id.*, 1, 12-14, p. 115.

³. Geneviève Calame-Griaule, *Ethnologie et langage, la parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard, 1965, p. 269.

⁴. Marcel Griaule, *Dieu d'eau, op.cit.*, p. 23.

⁵. Geneviève Calame-Griaule, *Ethnologie et langage, la parole chez les Dogon, op. cit.*, p.85.

mariage, se liment en pointes les quatre incisives supérieures « pour mieux tisser les paroles » nous précise Geneviève Calame-Griaule.

De la première union défectueuse (ressemblant très fortement à un viol) entre Amma et le Terre au lieu de la naissance de jumeaux prévus, un être unique naît, le Chacal (ou Renard pâle), symbole de la difficulté de Dieu. De l'union suivante naîtront les jumeaux originels, les Nommos ou le Nommo (l'emploi indifférent du singulier ou du pluriel rend compte de la complémentarité duelle). « Le Nommo incarne le chiffre 8, c'est-à-dire la parole confisquée depuis le premier désordre, le 8 est constitué du 3 masculin, du 4 féminin et donc du 7 symbole de la perfection, du tissage, du mariage, et du 1 de la parole.¹ » ; et Isabelle Fiemeyer ajoute « étant entendu précise Griaule, que l'unité n'est valable, comme symbole de la Parole, que lorsqu'elle est placée en huitième.² ». Leur tâche consiste à protéger leur Mère (la Terre) de leur ainé (le Chacal incestueux) et par leur présence humide (ils sont Dieux d'eau) de purger et purifier cette Terre pour permettre aux hommes les travaux de la vie. L'équilibre du monde se fait par le retour à la dualité, les naissances uniques sont une calamité que les Nommos rétablissent par l'octroi de l'âme double. Les hommes se débarrasseront de la partie superflue de cette âme-âme en fonction du genre définitif de l'individu par la circoncision ou l'excision. C'est par conséquent d'un équilibre instable qu'il s'agit et il convient sans cesse de travailler à son rééquilibrage.

C'est dans le commerce que la représentation cosmogonique gémellaire se traduit le plus de façon pragmatique. La relation de commerce offre le caractère privilégié de constituer un *jumeau* de chaque partenaire. L'origine du commerce ou plutôt de la relation d'échange institué lors du commerce est directement rapportée à l'existence de jumeaux. « Les jumeaux ont la parole juste, égale. L'homme qui vend, l'homme qui achète, ils sont tous deux la même chose. Ils sont jumeaux³ » et l'idée de personnes échangeant glisse de la même façon sur les choses échangées car elles doivent s'équilibrer « acheter et vendre, c'est échanger des jumeaux.⁴ » De là il faut entendre la nécessité de tensions, de négociations, d'équilibrages permanents entre soi et l'autre pour que le monde tourne rond... l'unité est menace de désordre, le rééquilibrage duel, est promesse d'ordre. Dans cette acception de négoce nous voulons inscrire la dualité comme plus sécurisante que l'unicité. Le dissensus en termes de tension, de négociation serait ainsi une garantie d'ordre que le consensus n'offre pas en termes de moment. Le dissensus me rapproche de mon jumeau, le consensus m'en sépare. Cet autre tellement même et tellement différent me construit en tant que moi-même. Vouloir le consensus reviendrait à inciter au meurtre de l'un des deux jumeaux en laissant l'autre, déchiré dans sa complétude et déchirant par son errance, seul au monde, cherchant à expier son fratricide. La mise en tension assure la circulation de l'énergie du vivre-ensemble. C'est d'une énergie vive qu'il s'agit et tout ce qui est vivant est fondamentalement vulnérable. Cette vulnérabilité est une proie de choix, elle s'offre à tous les prédateurs, qu'ils soient divins exécuteurs de Némésis où naturellement cruels par la simple réalité de ce monde.

La parole en Afrique est une politique du mot parce que le mot est politique. Les africains ont dédié des lieux à la *palabre*, ces lieux ayant fait l'objet

¹ Isabelle Fiemeyer, *Marcel Griaule citoyen dogon*, Arles, Actes Sud, 2004, p. 72.

² Marcel Griaule, *Descente du troisième verbe*, Paris, Fata Morgana, 1996, p. 30.

³ Marcel Griaule, *Dieu d'eau*, *op. cit.*, p. 201.

⁴ *Id.*

d'une *mini-palabre*. « Ce lieu est stratégique car il exprime une certaine neutralité, ainsi qu'une certaine contradiction dans la mesure où, n'appartenant ni à l'un, ni à l'autre, il ne fait le jeu ni de l'un, ni de l'autre.¹ » Souvent, en Afrique de l'Ouest, des arbres sont choisis pour accueillir cette palabre. « L'arbre symbolise l'enracinement, il surplombe le conflit par le vivre-ensemble.² » Nous trouvons des lieux construits pour sacraliser cette parole, notamment au Pays Dogon où s'érigent des cases à palabres (*toguna*) ce sont des abris caractérisés par un très épais toit de tiges de mil et sous lequel on ne peut tenir debout. De ce fait la palabre se fait en position assise ou semi couché. Cette fonctionnalité singulière est très pragmatique, elle oblige à « se poser » et évite les effusions véhémentes, elle empêche la violence physique.

Cette palabre est un système de juridique et l'espace est réservé aux hommes. « cela soulève deux problèmes : celui du caractère très masculin des jurys des palabres et celui de l'accès des femmes à la propriété foncière dans l'Afrique traditionnelle.³ »

Il n'est jamais donné tort à quiconque lors de conflit entre individus, on attribue le conflit à un mauvais génie même si tout le monde sait que c'est une manière de dire pour ne blesser personne. Des règles strictes obligent les protagonistes (parler après l'autre, se taire ou prendre la parole à un moment précis) d'autres règles demandent à observer une hiérarchie (certains prennent la parole et d'autres la reçoivent) et des contraintes (observer les règles de bienséance). La palabre substitue les mots à la violence brute, et révèle souvent un lien social oublié. « Être sujet de droit, c'est se voir destiner une parole : celle qui sépare, celle qui accompagne, celle qui réconcilie.⁴ »

Être au monde sans *Dasein*

Pour illustrer le principe de dualité et l'importance qu'il peut prendre dans le quotidien d'une cosmogonie je voudrais revenir sur un épisode vécu dans les années 80 au pays Dogon lors d'une mission humanitaire. Le chirurgien dogon du dispensaire principal nous avait demandé de mettre en place une campagne de d'information ciblée sur les soins d'hygiène aux nourrissons. La mortalité infantile est très importante lors des fins de périodes de sécheresse, avant l'arrivée de la saison des pluies. Cette période coïncidant avec la fin des réserves alimentaires, augmente la vulnérabilité des nourrissons sous-alimentés, les mères étant elles-mêmes insuffisamment nourries. Dans cette précarité, un simple épisode diarrhéique, la moindre petite plaie infectée, peuvent être fatals à l'enfant. Les recommandations autour de l'hygiène du nourrisson et de son hydratation pouvant éviter d'accroître les fragilités.

Une jeune parturiente épuisée, dénutrie, se présente au dispensaire vers le début de l'après-midi, la température pendant cette saison peut aisément atteindre le 55°C. L'accouchement est dystocique, une césarienne est pratiquée en urgence, l'enfant naît bien-portant mais la mère meurt quelques heures après l'accouchement. La sage-femme dogon prend en charge l'enfant et l'emmène à la maternité du dispensaire. Nous la rejoignons peu de temps après et elle nous

¹. Jean-Godefroy Bidima, *La palabre une juridiction de la parole*, Paris Michalon, 1997, p. 12.

². *Id.*, p. 13.

³. *Ibid.*

⁴. Antoine Garapon, *Le gardien des promesses*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 222.

conduit auprès de l'enfant. Il est calme, seul dans un lit (les nourrissons en Afrique n'étant ordinairement jamais séparés de leur mère.) la sage-femme nous fait entendre que cet enfant n'a pas de famille et qu'il sera très difficile pour lui de survivre à... sa propre naissance.

Nous comprenons au fur et à mesure des discussions que cet enfant n'est pas considéré comme les autres enfants, la mort de sa mère fait de lui un exclu du fait d'un double meurtre qui lui est imputé : le meurtre symbolique de son jumeau *i girè* « petit frère » (culturellement admis et légitimé par le mythe) se double de l'interdit de celui de *kùru* « mère » qu'il se devait de protéger. N'ayant pas su protéger sa mère il reproduit le meurtre incestueux du Chacal contre lequel il était censé la protéger à l'instar des Nommo (les jumeaux dieux d'eau). L'interdit bravé, l'enfant se retrouve dans une position sociale intenable : l'interdit transgressé fait que les (jumeaux) interdits meurent aussi, et l'enfant se trouve dans un néant où il n'a plus accès au monde et où le monde ne peut avoir accès à lui. Cette explication cosmogonique dogon arrangerait bien nos psychanalystes pour décrypter et donner du sens au sentiment de rejet de ces enfants nés d'une mère morte en couche...

Notre équipe soignante s'est tout de suite mobilisée pour lui offrir une chance de survie : achat de lait maternisé pour l'immédiat – recours à une nourrice dogon – placement familial – budget de suivi par l'association pour assurer une compensation à la famille dogon qui le prendrait en charge ... Cet être qui nous semblait tellement innocent et vulnérable était regardé d'une autre façon par les villageois. Cet être tellement unique, l'était en fait beaucoup trop. Son unicité était le stigmate de son mal, la preuve de son acte délétère. Difficile pour nous de nous extraire de la compassion, d'un souci de lui, de l'idée que nous pourrions le sauver d'une mort certaine. A aucun moment nous n'avons tenté de comprendre ou du moins d'accéder à leur croyance. Les conversations du groupe de soignants que nous étions n'ont cessé d'évoluer entre révolte et incompréhension.

Outre la conception duelle du mythe africain, il ne faut pas oublier, dans un contexte de famine, de conditions climatiques extrêmes, ce qu'un enfant sans mère signifie : si le mari a d'autres épouses, aucune d'entre elles ne verra d'un œil favorable la tâche de nourrir un enfant supplémentaire quand elle a déjà tellement de mal à faire survivre le(s) sien(s). Une bouche supplémentaire à nourrir peut, à ce stade, mettre en danger la vie d'un autre nourrisson dès le moment où il serait obligé de partager le rare lait de sa mère. Le principe de cruauté de Clément Rosset nous revenait en pleine figure : « le réel est doublement cruel, d'une part parce qu'il est cruel et d'autre part parce qu'il est vrai. »

Dans cette petite et courte histoire de vie, notre esprit européen s'enlisait. Toutes les solutions que nous tentions d'amener, se décalaient en même temps avec la réalité. Rosset insiste sur le fait que dès le moment où la réalité s'impose à nous dans une acception qui nous est contraire nous mettons en place des mécanismes de défense que souvent la bêtise ordonne : « quand elle décide que ce qui s'offre à sa perception se réduit à une réalité nulle et non avenue, il lui faut bien le secours de cette machine à ignorer le réel qui constitue la spécialité de la folie.¹ » Il est moins question ici de savoir qui a raison ou qui a tort que de prendre conscience que nous n'avons pas essayé une seconde d'imaginer que leur relation au monde était au moins aussi acceptable que la nôtre. Il n'est sûrement

¹. Clément Rosset, *Le principe de cruauté*, op. cit., p. 67.

pas inutile non plus de rappeler que l'on philosophe plus facilement quand on a le ventre plein – nos apories philosophiques étaient, dans la communauté dogon, largement subordonnées à des priorités de survie. Néanmoins, la présence et le destin de l'enfant était loin de laisser les villageois indifférents. Cette tragédie traversait toute la communauté avec au moins autant de force que la violence des interrogations qui nous occupaient. Ce qui se passait là se situait bien au-delà ou en deçà du bien et du mal, et vouloir cloisonner le débat dans la sphère morale aurait été très insuffisant en termes d'humanité partagée. Les questions resteront entières, à savoir s'il était possible ou pas de trouver une meilleure solution car cette histoire est fondamentalement extérieure à la parole. La parole ne peut contenir cette histoire, elle est débordée par elle. Le mythe africain explique la transgression de l'interdit par le fait que l'intéressé s'exclut de lui-même de la communauté humaine pour servir le monde voilé des esprits. Comment cet enfant pourrait « être-au-monde » dans un concept de *Dasein* heideggérien quand tout le retient ailleurs ? Il est jeté dans un monde qui n'est qu'abîme pour lui. Il est un dévoilement insupportable de ce qui reste ordinairement caché car interdit. Le vide se fait autour de lui et tout ce qui tente de le relier n'y parvient pas car il n'a pas d'accroche. La parole elle-même n'y parvient pas du fait qu'il incarne la non-parole : il est le symbole de tout ce qui détache au lieu de relier, il est le symbole de tout ce qui détruit au lieu de construire « La parole est cet enchaînement par lequel "se signifie" l'intelligence de l'être-au-monde, dont l'être-avec fait partie, et qui se tient chaque fois dans une sorte déterminée d'être-en-compagnie préoccupé.¹ » La seule *préoccupation* que cet enfant impose à sa communauté est celle de son impossible reliance au réel, une forme de hantise insupportable. Ni l'être-avec, ni l'être-en-compagnie préoccupé n'est réalisable ; sa synthèse prévue en se reliant à son âme jumelle aurait permis la reliance au monde mais la mort de sa mère l'empêche. Il ère seul, déchiré, déchirant, condamné à n'être (naître) qu'à moitié.

Cet enfant est mort un mois après notre départ, aucun commentaire n'a été fait à ce propos. Dans la même période, 6 nourrissons sont décédés de dénutrition, d'épisodes de déshydratation, d'infections diverses. Je me trouve encore bien désarmé pour examiner cette histoire. Ce qui reste sûr, est que nous n'étions pas préparés à ce que le monde nous renvoie notre propre insuffisance à penser. Peut-être étions-nous arrivés en Afrique en pensant que notre raison suffirait à rendre le monde meilleur. Cet enfant n'est jamais très loin de moi, il est celui qui m'a communiqué l'impératif catégorique de m'interroger, de douter, de suspendre mon jugement avant de décider, mais il est en même temps celui qui me pousse à décider, à faire des choix et à tenter de me dépasser.

Recherche en triple aveugle

Après cette tragique et douloureuse prise de conscience il est nécessaire d'ouvrir une paranthèse sur la *pensée blanche* en Afrique car nous avons trop souvent vu arriver des ONG en terre d'Afrique pétries de bonnes intentions et capable du pire par le seul fait de cette pensée d'occidentalisation nécessaire pour trouver des solutions aux problèmes africains « L'occidentalisation de l'Afrique n'est plus un projet théorique » écrivait déjà Mudimbé en 1982, « elle est à

¹. Martin Heidegger, *Être et Temps*, op.cit., §34,160-161, p. 207.

présent une action et un mouvement qui, dans les pays africains, président à l'aménagement de la vie et même de la pensée.¹ » Il suffisait pour une ONG de décrocher un accord cadre dans le pays concerné pour réaliser ses projets sans aucune coordination avec les autres ONG qui pouvaient officier dans le même territoire. Des ONG de divers pays étrangers pouvaient donc se côtoyer et mener des projets contradictoires dans une même aire géographique. Des affaires comme celle de L'Arche de Zoé ne sont pas aberrantes quand on connaît l'autonomie des ONG, notamment celles qui s'implantent en brousse ou dans le désert. Elles sont justes possibles parce qu'il n'y a aucune coordination ni aucun contrôle serré sur le terrain. Le Mali, pays exsangue dans les années 80 n'avait pas les moyens de contrôler toutes les ONG dispersées sur le territoire et toutes les bonnes intentions étaient accueillies les bras ouverts pour pallier les conséquences de cette période de sécheresse.

Cette pensée occidentaliste a présidé des expériences de recherche en Afrique, par exemple, cette recherche internationale qui réunissait des chercheurs italien, américain et malien, menée sur la relation entre la croissance de l'enfant, l'attachement entre la mère et l'enfant, et le temps de réponse maternelle au signal de l'enfant chez les Dogon au Mali. Ce qui a été étudié fut le rapport entre malnutrition infantile et l'attachement insécure sur 22 enfants et leurs mères. Cette étude a été menée en utilisant la procédure standard de la *strange situation*². Cette expérience est assez hallucinante par elle-même sans qu'on la mette en œuvre sur un terrain où la population tente simplement de survivre. Comment ne pas penser que l'on se vautre dans l'indécence quand on voit des chercheurs en 4x4 flambants neufs, climatisés, logés et nourris à l'hôtel avec douche à volonté et boissons fraîches ... quand l'expérience concerne une population qui meurt de faim ? Qu'en était-il du consentement des participants à l'expérience ? Qu'en était-il du bénéfice attendu pour les participants ? Qu'en est-il enfin de l'intérêt des résultats d'une telle expérience quand on sait qu'elle porte sur seulement une vingtaine d'enfants – que le standard de procédure a été élaboré dans des pays industrialisés – que la relation mère-enfant est fondamentalement différente en Afrique et donc qu'une séparation peut provoquer un stress majeur chez l'enfant africain habitué au contact permanent avec sa mère ?

Les trois chercheurs n'abordent à aucun moment le concept d'attachement ou de détachement dans la cosmogonie de la population étudiée et, par conséquent regardent l'attachement en référence au standard européen. Seules quelques imbécilités sous l'égide du problème de la direction des effets : « La tradition, ici comme dans d'autres pays africains, veut que la mère se montre peu attachée à l'enfant (voir Ortigue M.C. et Ortigue E. 1993) en cas de maladie de son enfant : son « indifférence » est une façon de le protéger des mauvais esprits

¹. Valentin Yves Mudimbé, *L'odeur du Père*, Paris, Présence Africaine, 1982, p.11.

². La *strange situation* est une expérience de psychosociologie sur l'attachement mère/enfant menée par Mary Ainsworth : Dans cette expérience avec un bébé et sa mère (où la personne qui s'occupe de lui habituellement), le bébé est en présence de sa mère et il est rassuré, puis entre dans la pièce une autre personne ; puis la mère s'en va : l'enfant montre des signes d'inquiétude, d'alarme, dont la nature montre son type d'attachement. L'expérience n'est pas prolongée très longtemps, mais elle est renouvelée et à la deuxième séparation, les réactions du bébé sont encore plus parlantes. Mary Ainsworth met en évidence deux types de relation : sécure (optimal) et insécure ambivalent (évitant ou désorganisé).

et de la sorcellerie.¹ » La bêtise atteint des sommets quand les chercheurs annoncent le contenu de leur recherche : « L'objectif principal de cette recherche était de vérifier deux hypothèses. La première était que la sous-nutrition infantile serait liée à une relation d'attachement insécure. La deuxième était que les mères des enfants sous-nourris prendraient plus de temps pour répondre aux pleurs de leurs enfants que les mères des enfants correctement nourris.² »

C'est à se demander si la famine des pays du Sahel ne serait pas due à une relation d'attachement défectueuse entre ces *mauvaises* mères et leurs enfants ! Il est toutefois tragiquement délicieux de noter la qualité de l'étonnement des chercheurs dans leurs conclusions « Néanmoins, la prudence s'impose dans l'interprétation des résultats. Tandis que le manque de sensibilité maternelle est un cofacteur de risque pour la malnutrition, il n'en ressort pas que chaque enfant mal nourri a une mère détachée ou insensible.³ » Ce genre de recherche pourrait donner du grain à moudre à des associations bien de chez nous pour aller sauver ces enfants affamés par les insuffisances affectives de leurs mères. L'Arche de Zoé pourrait reprendre du service !

De la Parole fécondante aux conversations stériles

A l'ère où communiquer à l'autre bout de la planète est *aussi simple qu'un bonjour*, il apparaît que le contenu de cette communication se résume souvent à ce *bonjour* ! L'explosion de la communication dans notre civilisation est proportionnelle au développement de la cybernétique cette science vouée aux lois de la communication, qu'elle concerne les machines, les animaux, les hommes ou la société. Ses détracteurs la dénommaient déjà à sa naissance la « bernétique »... C'est Norbert Wiener, mathématicien et fondateur du réseau initial, qui tentera dans les années 1947-1948, d'étendre la portée de cette notion de communication à l'analyse, puis à l'action politique et sociale. Il publie plusieurs ouvrages, *Cybernetics or Controls and Communications in the Animal and the Machine*⁴, puis *The Human Use of Human Beings*, traduit en français par *Cybernétique et société*. Le dernier titre en anglais ne cache pas les intentions de Wiener. Lui qui, comme Galilée, pense que les mathématiques seront la langue de l'univers, pousse le bouchon à transformer le média (milieu) en centre du monde. Un groupe de scientifiques entoureront le projet de Wiener et notamment Von Neumann, l'inventeur de l'ordinateur, qui se chargera de concrétiser ses conceptions dans un *electronic brain*. Rapidement, plusieurs médecins participent à ce groupe. Il propose une nouvelle vision du monde qui force à voir le réel sous l'angle quasi unique des relations entre des éléments. Les hommes n'existent pas par eux-mêmes mais par les relations qu'ils nouent entre eux.

« Chaque phénomène ou chaque être est ainsi comme un oignon, métaphore à laquelle recourra le mathématicien Alan Turing,

¹ Lelia Pisani, Mary True, Fadimata Walet Oumar, « Attachement et malnutrition au Mali », Paris, Editions Médecine et Hygiène, *Devenir*, vol. 4, 2005, p. 287-302.

² *Idem*.

³ *Ibid*.

⁴ Norbert Wiener, *Cybernetics or Controls and Communications in the Animal and the Machine*, Paris, Librairie Hermann et Cie, 1948 (ed. suivantes : MIT Press, Cambridge, Mass.) *op. cit.* in Philippe Breton, *L'utopie de la communication*, Paris, La Découverte, "Poche Essais", 2004, p.21.

inventeur du fameux test pour déterminer si les machines *pensent*¹, puis un peu plus tard le psychanalyste Jacques Lacan, qui mettra lui aussi *l'intérieur à l'extérieur*, en postulant que l'inconscient est structuré comme un langage. L'oignon n'a pas d'intériorité, il est tout entier fait d'extériorités superposées, enlevez-lui sa peau externe, vous rencontrerez une autre peau et ainsi de suite... L'intérieur n'existe pas, l'intériorité est un mythe, un récit qui relève au mieux de la métaphysique, au pis de l'illusion.² »

Cette citation définit, on ne peut mieux, la vision du monde de Wiener, celle d'un homme vide, ou plutôt plein de superficiel, et *de facto* sans intériorité, qui fait penser à celui *sans qualités* de Robert Musil. Plus l'homme est capable de communiquer et plus il atteint son statut d'humanité. Il s'agit, nous dit Philippe Breton d'une *débiologisation* de l'intelligence et de l'esprit. La portée sociale de cette théorie peut être catastrophique pour la civilisation : un homme nouveau, ou plutôt un nouvel être social qui se définirait donc par ses capacités à communiquer. De là, la Transparence devient l'architecture nouvelle du lien social, maître-mot pour définir une société moderne, grande maison de verre, où tout se sait sur tout, du moins dans l'idéal. Nous passons ainsi d'un monde africain où il faut entendre l'homme comme « deux » à un monde se voulant civilisé en pensant l'homme comme « un » pour aboutir à un oignon... sans intériorité !

Il ne reste qu'à tirer quelques utilités d'une telle théorie, comme la perte de sens que prendraient des hommes qui ne communiquent pas ou bien qui ne communiquent plus. Nous pourrions commencer par leur ôter le statut de personne (Engelhardt y a déjà pensé) puis les réifier pour pouvoir en disposer comme nous l'avons évoqué plus haut.

Jetons un œil sur l'Internet et ses forums généraux de « t'chat » de discussions : nouvel espace occupé par la parole, il est assez ahurissant de constater la stérilité qui assèche la relation. Une parole stérile, vide d'intériorité où la relation en termes de question-réponse se suffit à elle-même. Ce qui est intéressant de constater dans l'intention du « tchatteur » qui se « connecte », c'est justement qu'il n'y a pas ...d'intention, il ne se passe qu'une mise en abyme involutive des mots et la discussion reste engluée, collée aux mots eux-mêmes; elle ne décolle pas. D'où cette propension du vide à infecter l'intérieur de la parole. Wiener a dessiné, et peut-être même réalisé, une nouvelle utopie celle d'un monde qui en voulant communiquer à tout prix, ne communique plus du tout. Un monde qui s'opacifie à mesure que la communication se développe, alors qu'elle prévoyait de rendre ce monde transparent. C'est la thèse de Philippe Breton qu'il qualifie d'« entropie » :

« Ce terme désigne à l'origine la seconde loi de la thermodynamique : tout système (thermique) isolé, tend vers un état de désordre maximal ou en d'autres termes, vers la plus grande homogénéité possible par le ralentissement puis l'arrêt des échanges en son sein.³ »

L'espace public s'est modifié, la parole est devenue le milieu dans lequel l'homme évolue, mais son désordre vise l'effondrement des valeurs et à

¹. Alan Turing, « Les ordinateurs et l'intelligence », in *Pensées et machines*, Champ Vallon, « Milieux », 1983, in Philippe Breton, *L'utopie de la communication*, Paris, La Découverte, « Poche Essais », 2004, p. 27.

². Philippe Breton, *L'utopie de la communication*, *op. cit.*, p. 27.

³. *Ibid.*, p. 32.

l'émergence de nouveaux individualismes. Encore le spectre du consensus, une société obsédée par la volonté d'une harmonie retrouvée, un monde idéal, sans conflit, défini par des règles construites en commun. Il m'a semblé important de reprendre cette thèse de Philippe Breton pour mieux comprendre et peut-être davantage donner du sens à cette parole. La parole n'est plus qu'un moyen mis au service de la sécurité dans le groupe, c'est en voulant fluidifier, diluer la parole au niveau de la seule communication, que l'homme se dépossède de ce qui pourrait lui permettre de se surpasser. C'est en habitant cette parole que l'homme pourra retrouver sa dignité. Rentrer chez soi revient à réinvestir la parole comme responsable d'elle. Nous devons être responsables, d'une part en termes de gardiens protecteurs et en même temps en tant que transmetteurs de cette parole. Que l'homme nouveau soit pensé avec des utopies n'est pas nocif, cela nourrit l'imaginaire et ouvre de nouveaux possibles. Qu'il soit pensé en dehors de la parole ou du moins avec le sentiment que la communication tous azimuts suffit à son progrès voudrait dire que nous avons franchi le pas d'une humanité qui n'aurait pas réussi à se dépasser. En se débarrassant de l'engagement nécessaire à l'investissement de la parole nous risquons de jeter le bébé avec l'eau du bain...

Il ne faudrait pas qu'en libérant la communication nous nous défassions de son essence pour que le langage ne soit plus que du bruit fonctionnel.

La parole trahie

Si Aristote montrait une voie éthique pour la discussion dans sa *rhétorique*, l'histoire ne s'est pas privée de galvauder ses préceptes pour faire de la discussion un espace de manipulation. Nous confondons actuellement dialectique et rhétorique. « Si seule la nature du raisonnement compte en dialectique, les passions entrent en ligne de compte en rhétorique.¹ »

Qu'avons-nous fait du *logos* ? N'est-il pas réduit aujourd'hui, dans le monde vécu, à un vulgaire outil qui ne sert qu'au fonctionnement de base à *l'homo faber*. Les plus malins utilisant cet outil pour aliéner ceux qui le sont moins ; malin ne voulant pas forcément dire intelligent ni digne d'humanité mais devant plutôt être entendu comme largement teinté de mal... Ces calculateurs vont en priorité infecter le *logos* pour que, ce qui doit donner accès au sens, soit manipulé et détourné à des fins personnelles de gloire ou de fortune... le *telos* même de la bêtise. Ces méthodes ont fait leurs preuves depuis les sophistes de l'antiquité et elles soutiennent « l'hypothèse d'une possible continuité des méthodes entre les régimes totalitaires et les régimes démocratiques.² » Ce travail nous montre depuis le début que les limites sont fragiles et se penser en toute sécurité ferait le lit à une nouvelle utopie.

Nous avons vu, grâce au mythe africain, qu'il faut partir du principe que tout mouvement de parole est influence. Il faut envisager cette influence sous tous ses angles et précisément les plus menaçants « La parole manipulée est une violence, d'abord envers celui vers qui elle s'exerce, ensuite sur la parole elle-même en tant qu'elle constitue le pilier central de notre démocratie.³ » Les fissures qu'elle provoque dans les relations humaines ne sont pas sans lien avec les stratégies de repli sur soi et l'essor de l'individualisme.

Par exemple, les acteurs de santé qui évoluent dans des hôpitaux malades, éreintés par une dette insolvable, subissent ces effets. Ces hôpitaux, où les guerres de clochers font rage, favorisent l'émergence de logiques individualistes par le cloisonnement de leur espace. Le rêve s'interdit, le vide se répand. Le risque d'abrutissement qu'avance Aldous Huxley dans le *Meilleur des mondes* prend corps : l'individu est conditionné dès sa naissance, « châtré de son libre arbitre, privé de sa conscience comme d'un organe inutile, [...], heureux en ce monde puisqu'il conforme sa vie au Mythe et y participe par chacun de ces gestes.⁴ » Dès lors, il n'y a plus, ni peur, ni angoisse, juste le sentiment de faire ce qu'il y a à faire.

Le fait est que les manipulations avancent masquées, la vraisemblance guidant le discours de la tromperie. Il est ce que l'auditeur a envie d'entendre, par une attention particulière au *pathos* de l'auditeur, le « persuadeur » se calque sur ses besoins pour lui servir du sophisme en bonne et due forme. Ici le comportement moral n'est pas utile, c'est l'utile qui fabrique le dé-moral. Il se passe dans la manipulation exactement ce qu'interdit la rhétorique d'Aristote, c'est à dire un *convaincre illégitime*. De cette manière, une dé-moralisation du

¹. Aristote, *Rhétorique*, Paris, Le livre de poche, « classiques de poche », 1991, p. 19.

². Philippe Breton, *La parole manipulée*, Paris, La Découverte, 2004, p. 19.

³. *Ibid.*, p. 21.

⁴. Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, « folio essais », 1991, p. 314.

dire s'installe dans la parole et les normes s'évaporent. Néanmoins, ne peut-on pas déterminer les critères normatifs d'une théorie de la parole légitime sans verser dans une intention de censure ? Lionel Béranger, dans un ouvrage sur la persuasion, fait référence à l'« utopie » du point de vue selon lequel « le persuadeur devrait pouvoir garantir le déclenchement d'un consentement libre et authentique chez le "persuadé".¹ » Nous ne sommes pas très loin ici, de fabriquer du consensuel en toute bonne conscience, de cuisiner la recette de la servitude volontaire.

Pour revenir un instant sur le « consentement libre et éclairé du patient » nous assistons à un cache-cache de cette parole juridicisée qui joue entre le fait de ne pas vouloir tout savoir de la part du patient et la crainte de tout dire de la part du médecin. De plus, les limites du devoir d'information touchent davantage au champ de l'éthique qu'à celui du juridique et compliquent largement la tâche. Par conséquent nous subissons des situations où la parole peut infecter la parole comme une maladie sexuellement transmissible et de ce fait, le sens se voit obligé de sourdre sur d'autres terres que celles du *logos*.

Heidegger définit le *logos* comme « étant ce qui nous permet de faire partie de ce qui nous est dit », or, si ce qui nous est dit est infecté, il ne sera pas possible d'en faire partie puisque l'intention donnée à cette parole sera justement une forme d'esquive pour qu'elle ne soit appropriée par personne. Il faudra donc chercher des ouvertures qui permettront au *logos* de contourner la parole pour relier le sens à ce qu'elle cache. Nous voyons ici, que le consentement libre et authentique ne peut se révéler faute d'authenticité. Le non-dit et le vraisemblable prennent le pas sur le dit et le vrai. Ainsi s'organise une stratégie du faux qu'il est bien difficile d'enrayer. La manipulation devient cette stratégie qui consiste à traquer les silences pour empêcher la réflexion et rompre ainsi plus facilement les résistances. C'est aussi « entrer par effraction dans l'esprit de quelqu'un sans que ce quelqu'un sache qu'il y a eu effraction.² », commettre viol sous anesthésie. Georges Picard nous disait que l'homme passe sa vie à essayer d'avoir raison, il est donc logique qu'il emploie beaucoup d'énergie à des stratégies qui iront dans ce sens, quitte à mentir et à manipuler. « C'est l'importance du média en terme d'audience qui détermine la suprématie d'une opinion. N'importe qu'elle sottise cathodique émise entre vingt heures et vingt et une heures est plus crédible que la conclusion d'un colloque de spécialiste. Pourquoi plus crédible, parce que plus crue. Le public aime qu'on lui confirme que ce qu'il sent vrai l'est effectivement.³ »

L'avènement de la vraisemblance au service du convaincre n'émeut même plus les foules, on pourrait même croire que le vraisemblable leur suffit et les rassure... Je pourrais même tenter l'hypothèse que nous avons développée des addictions à la non-pensée. Nous n'avons plus besoin de réfléchir, nous avons besoin d'être rassuré. La publicité est fondée sur cette notion : le produit à vendre doit être rassurant et l'argument de vente promet de nous conduire au bonheur : le café qui nous rappelle celui de notre grand-mère (effet madeleine de Proust), la lessive qui réussit la prouesse, par ses arômes, de vous transporter à la campagne (effet *le bonheur est dans le pré*), bref, la publicité est devenue l'empire du convaincre. Il faut dire aussi que le XX^e siècle a vu l'avènement de la

¹. Lionel Béranger, *la persuasion*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1985, p. 4.

². Philippe Breton, *La parole manipulée*, op. cit., p. 26.

³. Georges Picard, *Petit traité à l'usage de ceux qui veulent toujours avoir raison*, op. cit., p.43.

manipulation de la parole à travers la propagande et la période contemporaine serait devenue un « âge des foules » où la politique mobilise les masses et Philippe Breton avance que « la propagande est souvent mise en rapport avec des phénomènes collectifs, où l'irrationalité des foules l'emporterait sur le libre arbitre dont l'individu serait le support.¹ »

Certains enseignements autour de la relation d'aide en IFSI ressemblent de près ou de loin à ce style de communication et sans un enseignement plus approfondi sur une propédeutique éthique, ces méthodes peuvent laisser penser que le style permet et suffit à construire une relation d'aide juste comme outil et technique de soin. Mécaniquement, le style pourrait se substituer à l'*ethos* depuis que nous avons diabolisé les mots de « vocation », « altruisme », « compassion » et leur cortège sémantique. Ces mots ont longtemps été raillés lors des oraux des concours d'entrée en IFSI. Beaucoup leur préféraient (leur préfèrent encore) les termes à connotations professionnelles comme « savoir-faire », « responsabilité », « rigueur ». Très peu d'IFSI s'engagent dans un enseignement de la philosophie du soin, qu'il vaut d'ailleurs mieux présenter sous le terme d'*Ethique*. La philosophie semblant traîner des concepts poussiéreux et surtout loin du pragmatisme du terrain. Il convient toutefois de saluer les rares politiques pédagogiques qui ont audacieusement implanté des embryons de démarche éthique en soutien de la démarche de soins.

S'il y a des manipulateurs c'est qu'il y a des manipulables. Or nous savons désormais comment nous devenons si perméables à la manipulation d'autrui de façon à ne lui opposer naturellement que si peu de résistance ? La soumission librement consentie des uns se délie à chaque fois qu'une soumission est demandée par d'autres. Philippe Breton propose trois pistes de recherche à ce sujet : « Rien dans notre culture et notre éducation ne nous prédispose à convaincre. La parole pour convaincre se développe en dehors de la culture et notamment de l'université – La rencontre très contemporaine entre le domaine du convaincre et les théories scientifiques qui prétendent à la maîtrise de l'être humain et de sa parole. La recherche de l'efficacité – L'incroyable division du travail... dans la gestion de la parole pour convaincre. Celle-ci se révèle largement déresponsabilisante et autorise tous les débordements de la parole.² »

Il n'y a pas forcément besoin de convaincre pour agir ensemble, le vide seul, peut faire émerger le besoin du *n'importe quoi*. Ce dernier, palliatif messianique, moindre mal avantageux, faisant très aisément figure de bien. Tel est l'explication du paradoxe d'Abilene.

Le paradoxe d'Abilene

Voilà un cas d'école qui tend à démontrer l'absurdité d'une décision consensuelle qui mène à une action collective. Quand aucune politique ne croit en ce qu'elle avance, l'absurde émerge, les moutons se suivent eux-mêmes faute de berger. La parole n'est ici rien de plus que du bruit pour combler le vide angoissant du silence. Plutôt que de l'accepter comme un bien, le silence renvoie ici à un sentiment mortifère et l'absurde suffit, dans l'immédiat, à rassurer le groupe entier. Mais au final, aucun des individus participants ne se reconnaît dans

¹. Philippe Breton, *La parole manipulée, op. cit.*, p. 73.

². Philippe Breton, *La parole manipulée, op. cit.*, p. 165-166.

cette intention supposée, par tous, consensuelle. Ce cas est extrait d'une école de management américaine (on y trouve parfois de bonnes choses) et expliqué comme un piège de l'agir juste. Jerry B. Harvey est professeur dans cette école et c'est une de ses histoires vécues que nous raconte Christian Morel :

Le professeur Jerry Harvey et son épouse rendent visite aux parents de celle-ci dans la petite ville de Coleman, au Texas. Il règne une chaleur étouffante et le vent de sable accentue l'inconfort. Les parents, leur fille et Jerry sont assis sur la terrasse de la maison et supportent les 40°C à l'ombre grâce à un ventilateur, des boissons fraîches et un jeu de dominos.

Inopinément, le beau-père de Jerry déclare : « Si on prenait la voiture et si on allait à Abilene manger quelque chose ? » Jerry se dit en lui-même : « Quelle idée par cette chaleur et ce vent de sable, 106 miles (170 km) aller retour dans cette vieille Buick sans air conditionné ! » Et sa femme de répondre : « C'est une bonne idée, je serais heureuse d'y aller. » Et Jerry : « Pourquoi pas, si ta mère est d'accord ? » La belle-mère de Jerry déclare : « Mais bien sûr, je ne suis pas allée à Abilene depuis longtemps. »

Les prédictions de Jerry se réalisent : chaleur, poussière qui colle à la peau et le déjeuner dans un lieu de restauration rapide, insipide et indigeste.

Quatre heures plus tard, de retour chez eux abattus par la température et épuisés, ils s'effondrent dans les fauteuils du salon. Pour faire la conversation Jerry déclare : « C'était bien cette promenade, n'est-ce pas ? » Personne ne répond jusqu'à ce que sa belle-mère dise : « A vrai dire j'aurais préféré rester ici, je n'y suis allée que parce que vous vouliez y aller tous les trois. » La femme de Jerry : « Ne dites pas que c'est de ma faute, c'est vous trois qui vouliez y aller ! » Enfin le beau-père de Jerry s'exclame : « Bon sang ! Je n'ai jamais voulu y aller, mais vous venez rarement et j'ai pensé que vous pourriez vous ennuyer ici. J'aurais préféré jouer aux dominos et grignoter ce qui se trouvait dans la glacière !¹ »

Ces quatre personnes étaient tombées d'accord sans l'ombre d'une négociation pour faire exactement le contraire de ce que chacune souhaitait faire.

Jerry Harvey a fait de cet épisode familial la parabole de ce qu'il appelle « le paradoxe d'Abilene », selon lequel des groupes, notamment dans les organisations, peuvent décider de faire exactement le contraire de ce que tous individuellement désirent. Tout simplement par une mauvaise gestion du processus par lequel on se met d'accord. Ce paradoxe met en évidence l'un des plus gros parasites de la communication que je nommerai le « cinéma intérieur ». Fait de logiques non partagées, ces dernières s'engluent les unes aux autres pour quelquefois converger dans une action contraire aux intentions individuelles de départ.

Dans l'exemple exposé, penser à la place de l'autre revient à s'engager dans une dynamique absurde. On peut avancer plusieurs pistes causales de cette décision : la piste privilégiée reste celle où, en l'absence de vrai leader, les participants actifs ou passifs arrivent à consentir librement les uns aux autres. En fin de compte la soumission librement consentie tombe à plat par manque de sens et chacun avoue sa soumission à l'autre en termes de « vouloir faire plaisir à l'autre ». Nous pourrions penser que dans la situation décrite plus haut,

¹. Jerry B. Harvey, *The Abilene Paradox and Other Meditations on Management.*, San Francisco, Jossey-Bass, 1988, in Christian Morel, *les décisions absurdes, Sociologie des erreurs radicales et persistantes*, Paris, Gallimard, 2004, p. 49-50.

l'abnégation prime sur l'existence de l'altérité et déclenche une conduite sacrificielle. Il serait intéressant de voir jusqu'à quel point ce comportement sacrificiel est maintenu. L'enjeu est aussi un paramètre à prendre en compte pour déterminer le choix entre abnégation et comportement assertif. Peut-être la température n'était pas assez élevée et le vent de sable assez fort pour déclencher, chez au moins un des protagonistes, un comportement déviant. Le cinéma intérieur de chacun permet d'élaborer une logique du sacrifice supportable en imaginant ce qui était préférable pour l'autre. Il faut bien entendu ne pas confondre ce sacrifice imbécile avec une philosophie du souci de l'autre. Le sacrifice construit par le cinéma intérieur ne participe pas de l'écoute au-delà du *logos* dont nous avons parlé plus haut. Le souci de l'autre demande une écoute beaucoup plus aiguisée et il faut, avant de sauter sur le *kairos*, infiltrer le *pathos* de l'altérité pour nourrir notre propre *ethos*. Ce n'est qu'à cette condition que des décisions peuvent être prises dans une acception de reliance. Le cinéma intérieur ne peut que nous conduire dans des dynamiques d'échec humain.

Ici la parole n'est pas fécondante, elle ne donne lieu qu'à des négligences, des actes manqués sans intentions de nuire mais qui se révèlent, finalement, dénués de sens quand ils ne sont pas nocifs.

Retour aux valeurs sûres

Comment donc imaginer une éthique de la discussion sans prendre en compte cette réalité ? Suivre aveuglément les utopistes comme Habermas avec une vision rousseauiste de l'homme serait suicidaire. Ne compter que sur son propre *ethos* face à des *pathos* délétères confine à l'impasse qui ne laisserait ni le choix de la fuite ni celui du combat, nous précipitant ainsi dans une nouvelle aporie. Nous avons effleuré la façon dont Aristote dans sa rhétorique souhaitait aborder l'éthique de la discussion. Nous voyons clairement aussi que le fait de parler d'*éthique* de la discussion laisse penser que la discussion puisse se passer d'*ethos*. Dans ce cas, c'est ici-même que la bêtise calculatrice prend sa source, quand elle décide de se passer d'*ethos* et que la rhétorique devient dialectique à seule fin, non pas de la *raison en soi*, mais plutôt d'*avoir raison d'autrui*. C'est dans cet univers du monde vécu auquel nous sommes confrontés au quotidien qu'il convient d'ouvrir une éthique adaptée. « Le propre du langage est d'être toujours rhétorique ou argumentatif » énonce Michel Meyer¹ en introduisant la *Rhétorique* d'Aristote, dans ce cas, vu que nous ne cessons d'utiliser le langage, comment pourrions-nous nous passer d'étudier la rhétorique quand il s'agit, dans les professions de santé, de discuter du bien d'autrui ?

Notre langage courant est imprégné de cette rhétorique de l'antiquité, elle est aujourd'hui un continent perdu mais son influence souterraine est immense. Après deux mille cinq cents ans de présence centrale, elle a disparu des enseignements (elle aussi...) et des matières qui fondent notre savoir-faire et notre culture. « Avec elle nous ne pouvons que constater l'absence d'un enseignement de la parole, l'absence d'une réflexion sur le convaincre, l'absence d'une réflexion éthique.² » Ce constat de Philippe Breton stigmatise l'effritement des valeurs qui semble s'accélérer d'autant plus aujourd'hui, du fait de l'explosion des modes de

¹. Michel Meyer, introduction in Aristote, *Rhétorique*, op. cit., p. 45.

². Philippe Breton, *La parole manipulée*, op. cit., p. 203.

communication, au détriment du contenu. Il suffit de voir la culture « SMS » déteindre sur les jeunes professionnels lors des écrits sur les dossiers de soins : les phrases sont réduites à l'essentiel, les mots sont transformés en acronymes et les symboles remplacent souvent l'expression d'une action de soin. Ces modes de communication se révèlent dévastateurs quand il s'agit de reconstruire une pensée à partir de l'écriture. Mais peut-être avons-nous déjà réduit notre langage aux strictes nécessités de l'utile ? L'explosion des moyens de communication, et avec eux l'extension des codes de communication donnent, aux linguistes contemporains, du fil à retordre. Il s'ensuit que la parole se retrouve bridée, muselée de l'intérieur, alors qu'en apparence aucune geôle, aucun censeur ne vient l'entraver. Comment la démocratie peut-elle produire cette auto-inhibition ? Tout simplement peut-être parce que ne pas prendre la parole quand cela nous incombe doit être vu comme une responsabilité, une décision de s'empêcher de décider, ces participants actifs et passifs qui se soumettent librement à un choix qui ne leur appartient en rien, sont affublés de ce même mal. Ne pas apprendre à discuter c'est aussi refuser la liberté de s'exprimer, d'exister dans la cité, cela revient donc à s'en exclure physiquement ou bien y demeurer en tant qu'esclave, être ou devenir celui qui choisit de subir les directives de ses maîtres.

Je ne crois pas rationnelle la dialectique entre la bêtise et l'intelligence, on ne peut être totalement dans l'une ou totalement dans l'autre, par contre, notre responsabilité réside dans le devoir de faire un choix, à décider face au désir et au pouvoir. « On désirerait renoncer à l'intelligence ou à la bêtise et ce serait une question de choix.¹ » Si c'est une question de choix, c'est une question de décision. Si c'est une question de décision, c'est alors une question de liberté.

La bêtise est inapte au doute, elle résiste à la raison en construisant sa propre rationalité, et si elle pouvait se soigner, on ne pourrait complètement en guérir. Tant mieux ! Le fait de se reconnaître comme « porteur sain » laisse une part à l'angoisse nécessaire de la rechute ou de l'infection potentielle. Jean-Michel Couvreur propose plusieurs voies pour remédier à cette bêtise : « la maïeutique pour soigner l'âme par un plongeon dans les eaux salubres du doute et de la réflexion critique [...] et la psychanalyse pour examiner les résistances et découvrir les pièces cachées de la fondation du moi. Dans les deux cas, il faut encore vouloir, désirer guérir.² » Mais ce serait peut-être encore trop facile de se reconnaître bête et de dire « je veux guérir » Pour en finir avec cette bêtise, le défi consisterait donc à proposer une nouvelle vision, qui ne soit pas un remède contre la bêtise, mais une éthique qui la prenne en compte. Le fait de ne pas agir quand on le peut revient, à force d'habitude, à ne pas agir quand on le doit.

Une attitude biocentrique nourrie par la vie elle-même est fondée sur une contradiction assumée, celle de cette tension entre les êtres qui les attire et les repousse en même temps. La liberté et le désir de l'*ego* face à l'existence de l'Autre fondent autant la barbarie que la beauté de la rencontre humaine. C'est à ce titre qu'il convient désormais d'organiser cette liberté et ce désir pour ouvrir cette éthique de la discussion au-delà des limites qui ont déjà été posées. Il est temps d'ancrer l'épreuve de discussion dans une réalité qui prend en compte la complexité des rapports humains autant dans leur possible beauté que de leur éventuelle laideur.

¹. Jean-Michel Couvreur, *La Bêtise se soigne-t-elle ?*, Nantes, Pleins Feux, 2004, p. 43.

². *Ibid.* p. 43.

Un double « je »

Il importe de savoir comment construire cette confiance inquiète pour établir un climat, un état propice à la rencontre humaine empreint de la plus grande lucidité possible, capable d'une attention holiste, une attention en termes de souci de l'autre pour son éventuelle vulnérabilité, mais aussi en termes de précaution face aux dangers d'une altérité prédatrice. Pour ce faire, il nous faut affronter l'obstacle majeur qui nous éloigne de l'altérité : la peur. Il est une évidence que l'inconnu nous dérange au point de l'exclure d'emblée plutôt que de l'explorer et l'accueillir, simplement par le fait des risques d'un danger potentiel. Il s'agit de mettre en place une stratégie qui permette d'évaluer au mieux les intentions de l'altérité, de savoir réagir au coup par coup, quand l'ouverture se crée et nous est offerte. La propédeutique consiste à commencer par ne compter que sur soi-même.

« Le mot *Je* signifie *me voici*.¹ » dit Levinas mais il le pose comme une obéissance à un ordre moral pour répondre à ce visage qui m'oblige. S'il est une éthique du devoir de réponse à la vulnérabilité de l'autre, je voudrais ici promouvoir ce « je » au rang de la *bravade* face à celui qui tente de me soumettre. Un « je » qui affirme la présence dans l'opposition, un « je » qui résiste dans un travail d'ipséité, un *coura-je* ! Le « je » de Levinas gagnerait en complétude s'il intégrait, en plus de son immense éthique au tour de ce « visage de l'autre qui m'oblige » une facette en termes de devoir de résistance. Un « je » qui dirait « me voici » et qu'il faudrait entendre comme complétude autant pour celui qui cherche du secours que celui qui menace de combattre. Un double « je » qui sait à la fois prendre soin de la vulnérabilité et résister à la menace. Ce double « je » offre la tension qui permet dans tous les cas le contact et ce contact assure l'« être-avec ». Ce concept heideggérien comprend plusieurs formes de compagnie, il ne faudrait pas penser que l'« être-avec » se satisfait de l'« être-pour », il ne serait pas complet s'il n'était pas constitué en même temps par l'« être-contre ». On peut sentir cette tension naturelle qu'oppose l'altérité chez Levinas « Accueillir Autrui, c'est mettre ma liberté en question.² » D'où la nécessité d'opposer un « je » capable d'accueil mais aussi capable de s'interposer, de résister pour que cet accueil ne soit pas simplement une porte ouverte à l'invasion mais aussi un contact de mise en tension, un rempart contre lequel l'autre devra se donner un peu de mal.

En ce qui concerne les soignants il leur appartient d'exister ou non et donc, non pas seulement de revendiquer cette parole mais de la prendre et de s'en servir. Il appartient donc aux soignants d'investir cette parole pour l'habiter et la rendre féconde. Le soin est plus qu'un « agir communicationnel », il est une parole qui doit féconder et c'est en cela qu'il est ce que l'homme peut offrir de meilleur. L'excellence du soin se trouve dans cette parole, la semence que l'on confie à l'autre pour que germe une humanité commune. Cette parole pour qu'elle soit digne de faire face, doit être reçue, murie et transmise. Ce processus de transmission oblige l'implication dans l'évolution d'un pouvoir de l'Avoir en pouvoir de l'Être. La peur de perdre ce que l'on possède nous rend esclave à notre tour. Le maître s'aliène alors à la méfiance par cette crainte de dépossession. Le

¹. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, 1978, p. 181.

². Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Paris, Le livre de poche, 1990, p 71.

maître devient ainsi esclave par la peur et l'esclave devient à son tour maître par la menace qu'il inspire. Cette peur d'être agressé ou nié est en lien avec l'angoisse de mort et génère une réaction qui peut se décliner en deux réponses possibles décrites par les expériences d'Henri Laborit¹ : la fuite et le combat. Quand ni l'une ni l'autre de ces solutions n'est acceptable ou possible le sujet se retrouve dans une situation mortifère. Le mépris génère chez le protagoniste la dépression ou l'agression. Plutôt que de se concentrer sur un vivre-ensemble et faire face à la difficulté, les énergies se cloisonnent comme autant de petits foyers qui confinent à l'entropie. « Comme il y a beaucoup de gens pervers dominés par l'appât du gain et remplis de peur à l'approche du danger, c'est une cause de crainte, le plus souvent, que d'être à la merci d'un autre.² » Pour transcender ces craintes, Aristote place l'*assurance* (le contraire de la peur) dans un schéma dialectique de la puissance. Ne peut être *assuré* que celui qui ne subit pas de pouvoir de la part de l'altérité à laquelle il est confronté. Aristote explique la façon de ne pas s'aliéner à la peur :

« il y a deux manières pour l'homme d'être inaccessible à la passion (la crainte dans le cas présent) : tantôt c'est qu'il n'eut pas traversé d'épreuves, tantôt c'est qu'il eut les moyens de s'en tirer. C'est ainsi que dans les dangers de la vie maritime, une même confiance dans l'avenir anime ceux qui n'ont pas fait l'expérience de la tempête et ceux qui puisent les moyens de salut dans cette expérience.³ »

L'ignorance et l'habitude sont donc toutes deux mères d'assurance contre la peur. Pour l'ignorance, nous avons vu dans les travaux antérieurs qu'elle composait une forme originelle de la bêtise et la sagesse invite, devant un univers inconnu, à user davantage de prudence que de témérité. L'habitude, l'expérience, par contre, sont constitutives de vertus et donc plus à même d'élaborer une attitude rationnelle. C'est pourquoi face à l'inconnu l'expérience, la pratique, l'habitude de la proximité humaine sera plus efficiente que l'ignorance. Transcender la peur de façon rationnelle consiste donc pour Aristote, d'être dans la vie, ni dans l'excès de l'emportement et de la confiance sans borne de la jeunesse, ni dans l'inhibition ou le calcul par intérêt de la vieillesse. Il convient donc, selon lui, de pratiquer une juste mesure, une juste proportion de ces comportements qui sont généralement réunis dans les qualités de l'« homme fait » (celui qui n'est ni jeune ni vieux) et qui s'éloignent des excès des uns et des autres.

Par conséquent, et contre Habermas, il ne suffit pas d'espérer en autrui une quelconque vertu qui permettrait à chacun de débattre sur un pied d'égalité par le respect mutuel. Avec Kant, cet impératif catégorique, en chacun de nous, du devoir de vérité est essentiel mais hélas ne suffit pas à nous assurer de la présence de la loi morale en autrui. La confiance d'emblée reviendrait à s'exposer à la perversité et au mal, sans pour autant permettre une assurance d'éthicité dans la parole partagée. La peur et la méfiance, prises isolément, n'offrent pas la souplesse de rencontre et n'engagent qu'à l'agressivité. La confiance entière nous expose trop à la trahison. Il convient donc d'envisager la rencontre avec une confiance inquiète qui assure la présence de soi à autrui, un « je » qui dit « me

¹ Henri Laborit, *Eloge de la fuite*, Paris, Gallimard, 1976.

² Aristote, *Rhétorique*, *op. cit.*, p. 206.

³ *Ibid.*, p. 207-208.

voici » pour le meilleur et pour le pire. Heidegger nous rappelle selon Aristote, que « tout *logos* est à la fois *σύνθεσις* et *διάρρησις* (synthèse et dièrèse) et non pas – soit l'un (à titre d'éventuel jugement positif) – soit l'autre (comme jugement négatif).¹ » Cette remarque d'Aristote tranche avec son *principe de contradiction* et nous réconcilie avec une position plus accueillante de la problématique ontologique principale. Cette position qu'Heidegger appelle « copule » permet d'imaginer que « Liaison et séparation sont encore susceptibles d'être formalisées de surcroît en une "relation".² »

¹. Martin Heidegger, *Être et Temps*, *op. cit.*, § 33, 159-160, p. 205.

². *Id.*, § 33, 160-161, p. 206.

Le doute et l'épochè comme propédeutique à l'action libre

Douter permet l'accueil des possibles sans préjuger. Il prépare l'esprit à décider. Le doute n'est pas penser le mal ! Il le laisse en tant que possible en deçà du bien et du mal, il est une forme de propédeutique de l'éthique. Quand le doute s'éteint dans le consensus et que ce dernier devient alors une nouvelle norme, une nouvelle vérité, la prudence meurt et les adhérents s'exposent à la bêtise par l'immobilité de son projet. Cette confiance inquiète et soucieuse devient ainsi une nécessité sociale, remettre en question une vérité n'est concevable que par ceux qui n'agrèent pas sa démonstration ou par ceux qui n'agrèent pas ses bénéfiques. Alors il suffit le plus souvent de *croire* plutôt que de douter. Croire est un choix rassurant face à l'insupportable angoisse que génère le doute dès qu'il dérange notre raison. Le crédule se suffit, alors que le confiant inquiet nécessite une relation duelle. De là, nous voyons que l'action simultanée de se fier et de se méfier oblige à beaucoup plus d'éveil et d'effort que la seule action de croire.

Le doute apparaît alors comme une liberté supérieure, une suspension libératrice, un silence qui respire ou plutôt qui inspire pour animer l'esprit. Le doute est la liberté primordiale qui nous donne le pouvoir de suspendre notre jugement, d'observer et d'examiner notre raison. Sans le doute nous serions résignés non plus à croire mais à savoir. Douter, c'est affirmer sa liberté, refuser la fatalité d'un déterminisme. Résister à la facilité de la rassurante norme. Le doute est éminemment dérangeant autant pour les autres que pour soi-même mais il oblige et assure ce mouvement vital, cet élan et cet effort de connaître que Spinoza nomme le *conatus*. Négligé à tel point qu'il nous est devenu insupportable, le doute peut se révéler comme un *moteur* de recherche qui nourrit le débat en fragilisant les logiques et en les obligeant à examiner de plus près leur fondement. La philosophie pratique devrait pouvoir trouver dans le doute une voie primordiale (essentielle ?) ; plus précisément, il pourrait apporter des éléments épistémologiques appliqués à une nouvelle éthique de la discussion qui prendrait en compte l'inéluctable obsolescence des vérités.

Heidegger pressent cette difficulté à travers la volonté, de la part de la *phusis* (φύσις), de voilement ou de dévoilement de ce qui est caché et nous invite à la prudence car il va plus loin dans un autre de ses essais, en pensant que l'homme est embarqué dans une logique d'assigner la nature à des fins anthropocentriques. Chemin faisant, il crée un système où la technique, fondée sur la science, génère un besoin de nouvelles normes et nous embarque dans un système que nous ne maîtrisons plus. Un dispositif (*Gestell*) affamé de progrès qui dévore notre libre arbitre et réclame sa ration de normes pour avancer sans but et sans pilote. « Le destin de dévoilement n'est pas en lui-même un danger quelconque, il est *le* danger.¹ » Nous avons perdu le sens de la satiété épicurienne ! Nous continuons machinalement à nous nourrir, étourdis par l'illusion d'une addiction que nous confondons avec besoin naturel ou plaisir, et nous nous contemplant béats, devenant obèses et impotents. Nous avons perdus cette sensation de satiété par la démesure des moyens mis à notre disposition pour faire et avoir. L'efficiencia

¹. M. Heidegger, « La Question de la technique » in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 2003, p. 36. (Souligné par l'auteur.)

entre le besoin et l'acquis s'est déséquilibrée par l'immaîtrisable mouvement du système dans lequel nous sommes embarqués sans pour autant le piloter.

« La technique est aussi facteur d'involution. Car son mode de fonctionnement, c'est l'absorption de son objet. Quand cet objet est l'homme, elle le digère comme elle le ferait d'une vulgaire chose, oubliant, au passage, que cet objet aspirait aussi, aspirait surtout, au statut de sujet. Ainsi le "succès" de la science a son revers, la technicisation de l'homme, sa transformation en un objet technique. Et la technicisation de l'homme, c'est sa déshumanisation. Perdre l'homme, en le sauvant, perdre l'homme, pour le sauver : voilà un beau succès, qui réalise et anéantit dans le même temps son but le plus sublime ! Dans ce choc des devoirs, de ce fracas des valeurs, naît le tragique.¹ »

Le doute, un entre deux choses

Pour le langage courant, le doute signifie « un état d'incertitude de l'esprit touchant la réalité d'une chose ou d'un évènement, la validité d'un raisonnement, la vérité d'une conception, etc., qui se traduit par la suspension du jugement.² » Dans cette définition nous remarquons la référence faite, autant à l'interrogation sans jugement de valeur en terme d'incertitude (et donc contre toute vérité ou toute fausseté), qu'à l'état suspensif de l'esprit.

En ce qui concerne l'histoire du mot, DOUTER fait partie de ces mots hérités du latin « populaire », issus par une lente évolution phonétique et par voie orale, du latin parlé en Gaule, à partir des IV^e-V^e siècles. Du latin *dubitare* « hésiter entre deux choses, être indécis », dérivé de *dubius* « hésitant, indécis » et, pour une chose, « incertain », dérivé de *duo*, « deux ». Il est donc intéressant de constater qu'à l'instar des langues voisines, l'idée « d'entre deux choses » est très présente dans le mot français. En ancien français, le verbe a exprimé d'abord l'idée de « craindre » qui s'abandonne progressivement en faveur de *redouter*. Depuis le début du XIV^e siècle, la forme pronominale *se douter de* signifie « soupçonner, deviner », valeur qui a favorisé au XVI^e le sens de « penser, supposer sans certitude, sorti d'usage. L'emploi absolu est attesté la première fois en 1580 chez Montaigne.³ »

Le déverbal DOUTE a suivi le même développement perdant son sens initial de « crainte, peur » pour désigner l'hésitation, l'incertitude, quelquefois avec une nuance de soupçon ou de manque de confiance. Il a produit la locution adverbiale sans doute « certainement » (XIII^e), « je vous l'accorde » (v. 1464) et seulement depuis le XVII^e « probablement ». Il est employé dans le champ philosophique⁴ avec Descartes (1637), et dans le contexte religieux.

¹. Anne-Laure Boch, *Médecine technique, médecine tragique*, Thèse de doctorat de philosophie, Université Paris-Est, 2006, p. 176.

². Louis-Marie Morfaux, *vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 2001, p.89.

³. Sous la direction de Alain Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2000, p. 1131.

⁴. Cette expression est reprise du *Dictionnaire historique de la langue française* ce qui pourrait laisser penser, en n'attribuant le doute qu'à Descartes, que Montaigne ne fut, ni n'est encore pas, de façon consensuelle, admis dans le champ philosophique... Cette digression venant en soutien à celui dont la légèreté surpasse, en puissance, la profondeur de certains.

L'adjectif DOUTEUX, EUSE, s'impose avec le double sens de « redoutable, de nature à effrayer » et de « craintif, peureux » comme les précédents, il a pris la valeur « d'incertain, ambigu sans garder l'acception de scrupuleux s'appliquant ultérieurement à une personne suspecte, dont les qualités morales ainsi que les actes, peuvent être mis en question.¹ Cette acception est ancrée si profondément de nos jours qu'elle fait le lit à la certitude facile, à la norme rassurante, à la crédulité bon marché.

En Psychiatrie, les médecins nous permettent élégamment de grossir le trait pour l'illustration historique du concept. DOUTE a produit DOUTEUR, DOUTEUSE, pour désigner une personne atteinte par ce qu'on appelait anciennement la folie du doute « doute perpétuel ». On ne peut ici que constater une fois de plus ce besoin nosographique scientifique où la nécessité de la norme s'impose pour ordonner le monde en normal ou pathologique. A l'instar de l'imbécillité et de l'idiotie on s'empressât, au XIX^e siècle, de reléguer le doute au titre des pathologies. Il est tellement dérangeant pour l'esprit humain, de par le fait qu'il ne peut adhérer à une norme, que s'il devient trop insistant, il ne renvoie qu'à un champ *a-normal* et donc pathologique. Celui qui doute est fou, il est malade et a besoin de soins pour moins douter. Sa raison tordue doit être redressée dans un comportement qui rend plus sûr de soi. Le doute est donc perçu comme éminemment subversif et ne peut être admis dans la normalité que s'il mène uniquement à un résultat rationnel, ou plutôt, jugé rationnel par le sens commun.

Nous comprenons mieux comment, le consensus, ne peut se satisfaire du doute, d'une part parce que le consensus doit décider une norme et que le doute l'empêche par son incertitude, et d'autre part parce que l'état d'incertitude est trop inconfortable, voire pathologique pour être tenu pour rationnel. Il me paraît assez inconcevable aujourd'hui qu'un consensus soit rendu et qu'il déclare qu'en l'état actuel des connaissances il est convenu encore de douter sur la prononciation d'un choix en particulier.

REDOUTER, au sens ancien de « craindre » a éliminé *douter* dans ce sens. Son dérivé REDOUTABLE qualifie ce qui est à redouter et par extension ce qui est propre à inspirer la crainte. La langue parlée tend à en faire un usage hyperbolique pour « pénible, ennuyeux, mauvais »². Nous retiendrons, dans la première partie de cette définition, ce qui tend à souligner une forme de prudence envers un mal potentiel. Redouter consisterait donc à avoir, légitimement ou pas, de la méfiance envers une personne ou une chose que l'on ne maîtrise pas d'emblée. Ceci nous permet d'intégrer les concepts de prudence, de méfiance et de responsabilité qui étoffent de manière indissociable celui du doute.

Enfin, nous garderons l'adjectif DUBITATIF, IVE, issu du bas latin *dubitativus* « douteux » et surtout « qui exprime le doute » (en grammaire) de *dubitativum*, supin de *dubitare* « douter ». Ce mot a produit l'adverbe DUBITATIVEMENT. Il est à noter une curieuse forme pour DUBITATION, empruntée au dérivé latin *dubitatio*, qui désigne la figure de rhétorique qui consiste à feindre une hésitation.³ Les figures de style en rhétorique sont proprement utilitaristes et le doute dans le discours crée l'interrogation chez l'auditeur pendant que le locuteur prépare une proposition faite pour rassurer

¹ *Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, p.1132.

² *Id.*, p. 1132.

³ *Ibid.*, p. 1143.

l'auditeur. Toutefois, dans la *dubitatio*, il ne peut y avoir une tentative manipulatoire à des fins misanthropiques, car la rhétorique telle que décrite par Aristote, reste une entreprise pour atteindre le souverain Bien et le rhéteur ne doit être conduit que par son *éthos*. Si l'*éthos* cédait la place au *télos*, il ne s'agirait plus que de sophistique. Le doute se retrouve ainsi dans la *dubitatio*, un outil pour permettre à l'auditoire de s'interroger et de faire face aux solutions à *redouter*.

Nous tenons à insister sur certaines acceptions qui mettent l'accent sur l'inconfort du doute comme pour la traduction latine de *dubium*, *ii* (*vocari in dubium* : devenir douteux). Ici le sens se péjore car le doute n'est pas pris comme suspensif mais comme fausseté. Le mal du doute s'intensifie même en « danger, péril » (*Esse in dubio* : être en danger). L'inconfort est plus ciblé dans *dubius* « qui flotte de côté et d'autre » et « qui balance entre deux partis, irrésolu, indécis, vague.¹ »

Le genre du doute est féminin en espagnol (*duda*)² mais ne change en rien son sens et nous retrouvons les acceptions de méfiance (crainte), autant que d'incertitude (suspension) et d'ambiguïté (inconfort).

En anglais, le sens de *crainte et méfiance* s'impose rapidement (*misgivings*) vis-à-vis des autres acceptions suspensives plus en retrait. On retrouve cette assertion quand on traduit une négation par une expression ou un mot positif comme pour « sans doute » que l'on traduit par *probably* ou *for sure*³ ce qui tend à confirmer l'aspect malsain que le doute fait encourir à l'esprit anglais. L'inconfort lui, se traduit dans la difficulté d'appréhender l'objet du doute que l'on qualifie de *doubtful* « envahi par le doute » l'objet se retrouvant ainsi voilé par quelque chose qui le rend suspect. En français, un objet douteux renvoie tout autant cette suspicion ; mais ce n'est pas l'objet qui se remplit de doute mais plutôt le sujet qui le pense.

En allemand, la notion d'incertitude (*ungewissheit*⁴ = qualité d'une chose in-certaine) suit de très près la notion même de doute (*zweifel*). Cette notion d'incertitude se traduit plus directement quand elle a trait au doute lui-même par *zweifelhaftigkeit* = qualité de celui qui possède cette idée double). Le doute (*zweifel*) correspond ici en une installation du sujet dans un état, un lieu dialectique où cohabitent les idées duelles (*zwei*), un monde du possible où les idées contradictoires peuvent exister ensemble. La notion de *demeurer* dans le doute semble émerger sur les autres sémantiques linguistiques, comme si le doute n'habitait pas le sujet mais qu'au contraire ce soit le sujet qui habite le doute lui-même. Le doute serait donc un lieu de retrait pour le sujet qui nous renvoie à l'idée de suspension. Nous pourrions même pousser l'interprétation jusqu'à définir ce lieu comme neutre et loin du sujet comme de l'objet.

Le grec : *amphisbêtèsis*⁵ (ἀμφισβήτησις) nous renvoie, comme en allemand, cette notion de « deux côté » (ἀμφισ-) et la notion de *controverse* est présentée en premier lieu et nous retrouvons cette cohabitation de deux idées contraires. ἀπιστέω (ne pas croire – ne pas obéir) ἀπιστία (défiance - infidélité)

¹ A. Gariel, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hatier, 1973.

² Ramón Garcia-Pelayo, *Dictionnaire français-espagnol / espagnol-français*, Paris, Larousse, 1974.

³ Michael Janes, *Harrap's de poche, Dictionnaire français-anglais/anglais-français*, Glasgow, Harrap, 1997, pp. 96,102.

⁴ Ralf Brockmeier, *Dictionnaire général français-allemand / allemand-français*, Paris, Larousse, 1994.

⁵ Sous la direction de H. Berthaut, *Dictionnaire français-grec et dictionnaire grec-français*, Paris, Hatier, 2002.

ἀπιστως (d'une manière non digne de foi, incroyable) : avec cette racine, une forte impression de refuser ce qui est donné, jusqu'à la désobéissance, nous invite à un devoir de ne pas accepter une vérité en soi, à ne pas lui être fidèle. Une notion d'inconfort vient compléter la sémantique grecque, qui je l'avoue, ajoute à la complexité de ce concept. L'inconfort est signifié en termes d'indécision ou plutôt de non-décidé : *acritos* (ἀκριτος), aussi bien que d'embarras, de voie sans issue quand quelque chose est pensé comme douteux (ἀπορείται qui vient d'ἀπορία et qui a donné en français *aporie*). Un autre aspect de ce qui est douteux que nous « dévoilent » les Grecs, serait que le doute tiendrait les choses dans l'invisible, ce qui ne se voit pas, ce qui est caché, obscur (ἀδηλος). Nous garderons de près cette acception pour la développer plus loin en ce qui concerne la difficulté d'appréhender la vérité.

Peut-être devons-nous à Descartes son sens le plus commun dans le *doute méthodique*, qualification donnée à la méthode philosophique décrite dans les *Méditations métaphysiques* (I). La méthode vise à fonder de façon inébranlable la certitude en frappant systématiquement du doute tout ce qui n'est pas certain, d'une certitude absolue ; ce doute est dit par lui « hyperbolique » ou « métaphysique » en ce double sens qu'il traite, comme absolument faux, ce qui n'est que simplement douteux, et comme toujours trompeur, ce qui a pu le tromper quelquefois. La distinction est majeure d'avec le doute sceptique, car dans l'acte même du doute, la pensée saisit sa propre existence : « *dubito, ergo sum* » (je doute donc je suis) ou bien ce qui en découle, en tout cas, ce que l'on en a retenu : « *cogito, ergo sum* » (je pense donc je suis). Descartes conclut : « à partir de ce doute universel, comme à partir d'un point fixe et immobile, je me suis proposé de faire dériver la connaissance de Dieu, de nous-mêmes et de tout ce qui existe dans ce monde.¹ » Par extension du doute cartésien, le doute scientifique est devenu épistémologique pour la mise en question des observations et des théories en vue de les soumettre au contrôle expérimental.

« Le douteur est le vrai savant ; il ne doute que de lui-même et de ses interprétations, mais il croit à la science ; et il admet même dans les sciences expérimentales un critérium ou un principe absolu. Ce principe est le déterminisme des phénomènes.² »

Le doute, pour qu'il soit rassurant pour notre raison, doit n'être qu'une étape vers les fins en soi qui ne sont rien d'autre que vérité et certitudes. Voilà comment la science a détourné la philosophie première du doute pour l'« utiliser », en faire un outil visant un but plus lointain, celui de la vérité.

Ce doute qui justement visait à s'extraire du jugement, à arrêter le mouvement qui faisait osciller la raison entre le vrai et le faux, se retrouve instrumentalisé pour guider la raison en partant du faux pour atteindre le vrai. Cette instrumentalisation du doute est parfaitement ancrée dans notre *modus vivendi* si bien que tous les systèmes de recherche sont fondés sur lui et que, sans preuves données par l'expérience, nous ne pouvons plus fonctionner. Stationner sur l'étape du doute, apparaît aujourd'hui comme totalement incongru et le manque de sens que cela procure (et donc l'inconfort rationnel) est foncièrement dû à l'absence téléologique. Le doute *légitime* (celui de Descartes) a droit de cité

¹. René Descartes, *Recherche de la Vérité* in Louis-Marie Morfaux, *vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 2001, p.89.

². Claude Bernard, in Louis-Marie Morfaux, *Id.*, p.90.

dans la recherche appliquée car il sert de toute évidence à progresser vers l'application attendue.

Descartes est considéré comme le père de la philosophie moderne¹ du fait de l'apport d'une nouvelle forme de scepticisme, le scepticisme épistémologique, qui garde pignon sur rue dans le champ de la recherche scientifique. Ce scepticisme part d'un postulat essentiel qui consiste en ceci, que l'on suppose que le monde existe pour légitimer tous les processus qui contribueront à la connaissance de ce monde. Le doute « hyperbolique » de Descartes n'a de cesse de fonder le rationalisme, lequel réfute de facto le scepticisme. « *Descartes considered scepticism like an epidemic disease ; all his philosophical activity was devoted in search of a remedy.*² »

Le doute de Descartes est un doute pragmatique, qui diffère complètement du doute du scepticisme ancien, qui lui, est un doute philosophique pur dédié à la recherche du bonheur. Le scepticisme ancien ne s'attaque pas à la *connaissance* mais à la *croyance*. Nos croyances étant conflictuelles, pour atteindre le bonheur il convient, par conséquent, de suspendre nos croyances. Le bonheur consiste alors à tendre vers la tranquillité de l'esprit : l'ataraxie (ἀταραξία). Pour cette raison il ne sera pas nécessaire de développer plus avant le doute hyperbolique de Descartes, celui-ci n'amenant pas de principe d'étalement au sujet qui nous concerne.

Dans tous les cas, nous retrouvons cette idée d'extraction ou du moins celle d'un mouvement que crée le doute pour habiter ou posséder, soit l'objet (un voilement), soit le sujet (sentiment intérieur d'aporie), soit encore l'esprit du sujet qui s'extrait dans un lieu de neutralité qui ne soit ni objectif ni subjectif (un temps et un espace d'arrêt, de suspension). Le doute revêt des acceptions qui vont de la crainte, la difficulté de croire, le sentiment d'insolubilité de la problématique, au devoir de refus de la vérité en passant par la réflexion pure. Le doute renvoie de toute façon à une volonté d'accéder à une liberté ou la peur d'en être dépossédé. Le doute est intimement lié à la liberté du sujet même si, au premier abord, il lui donne souvent l'impression de l'aliéner, de l'interdire par le sentiment d'inquiétude qu'il lui cause.

Nous retiendrons de cette recherche sémantique autour du doute, la symbolique d'un lieu où les idées contraires peuvent exister ensemble, un séjour de l'idée en dehors de la morale, là où ni le bien ni le mal n'ont encore accès. Loin d'un arrêt de la réflexion le doute assure le mouvement vital, cet effort de liberté, une propédeutique au travail d'ipséité. Il ne présume en rien de la justesse de la décision, il est seulement une maïeutique du possible en amont de l'éthique.

En deçà du bien et du mal : l'épochè

L'épochè devient donc cette suspension du jugement qui oblige la distanciation de la problématique, l'éloignement du contexte, pour que la réflexion ne soit parasitée ni par les immanences, ni par une réflexion

¹ Pour ceux qui se sentent ses fils...

² Julia Annas et Jonathan Barnes, *The Modes of Scepticism, Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge University Press, 1997, p. 6. « Descartes considérait le scepticisme comme une maladie épidémique ; toute son activité philosophique fut consacrée à la recherche d'un remède. »

transcendante. Nous reprendrons les cinq tropes de *l'épochè* telles que les énonce Sextus Empiricus pour fonder notre propos :

« Les sceptiques les plus récents nous ont transmis cinq modes de la suspension de l'assentiment : le premier qui part du désaccord, le second selon lequel on est renvoyé à l'infini, le troisième selon le relatif, le quatrième est l'hypothétique, le cinquième le diallèle.¹ »

Ces cinq tropes restent d'une puissance rare, dans le sens où elles puisent dans les apories mathématiques pour fonder leur assertion. Le désaccord irréductible reprend le monde vécu et insiste sur le fait que dans la vie et chez les philosophes il y a des désaccords qu'on ne peut trancher, et par suite, faute de pouvoir préférer ou rejeter, nous sommes forcés d'aboutir à une suspension du jugement. Assumer qu'il y ait de l'inconciliable revient à *faire-avec* les contraires, s'en débrouiller. C'est aussi une façon d'admettre que pour être complet, l'argument doit être duel. Trancher reviendrait à se séparer de la moitié des possibles et totaliser le privilège à un seul de ces points de vue. La complétude est duelle, le conflit des points de vue assure l'existence de tous les possibles, et de ce fait, en amont du bien et du mal *l'épochè* rend possible l'éthique, même si elle ne l'assure pas. Du fait qu'elle conserve en son sein l'absence de jugement et qu'elle permet aux idées contraires de se côtoyer sans se détruire, on peut avancer que *l'épochè* est une forme de pré-éthique. Elle laisse l'opportunité de la qualité de la décision. Elle n'assure ni une bonne décision ni une mauvaise, elle veut justement s'extraire de la décision. Une polémique sur *l'épochè* oppose les stoïciens et les pyrrhoniens : pour les premiers, elle se veut *suspension* du jugement quand pour les seconds elle se veut plus radicale encore, dans le sens où elle se veut *abstention* d'assentiment. Pyrrhon d'Elis critiquera le principe de contradiction aristotélicien sur le plan ontologique. Quand Aristote dit qu'une chose est vraie ou qu'une chose est fausse, Pyrrhon, lui, dit que les choses ne sont, pas plus qu'elles ne sont pas. La formule *ou mallon* (ὀὐ μᾶλλον) lui sera attribuée pour signifier le « pas plus ceci que cela ». Il démonte, en un seul coup d'épée, le principe de contradiction et le principe qui en découle, celui du tiers exclu. Pyrrhon aura ce trait de génie qui préférera l'apparence à l'être. Plutôt que de penser « une chose est vraie » Pyrrhon dira « une chose paraît vraie », de l'être à l'apparence s'offre l'opportunité d'une ouverture, celle de tous les possibles. Marcel Conche aura ce mot idoine par lequel « après Pyrrhon les choses ne sont plus ce qu'elles étaient.² »

La scission entre l'être et le paraître est désormais là, en creux, cet abîme que sonde le langage. L'apparence qui, par définition rend tout possible, en même temps nous permet de concevoir l'inconcevable et nous oblige à tout envisager sans différence, les choses apparaissant in-différentes dans une *adiaphoria* (ἀδιαφορία). Pyrrhon nous apporte dans son *épochè*, plus qu'une mesure suspensive, il nous extirpe de cette angoisse de la juste décision puisque les choses ne sont pas plus bonnes qu'elles sont mauvaises. Il n'y a donc pas de raison de choisir, de deux partis, l'un plutôt que l'autre. Pyrrhon démontre par les logiques sophistes qu'une chose ne vaut pas mieux que son contraire et, puisant aussi chez les stoïciens, il fait de l'ataraxie le repos de l'âme. Dans *l'épochè* se

¹. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, Liv. I – 15 – 164, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 2000, p.141.

². Marcel Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, P.U.F., 1994, p.194.

trouve la contemplation suprême, celle qui pourrait se poser en propédeutique de l'éthique dans le sens où elle libère une action libre. Pour cette raison l'épochè devance l'éthique, elle se situe en deçà du bien et du mal. Les contraires se côtoient et se complètent par simple équilibre naturel. La dualité originelle fonde l'épochè. « Contrairement à ce qu'ont cru Socrate et Platon, on ne saurait rendre radicalement raison de ce qu'on fait.¹ »

On peut, bien entendu, puiser chez les sceptiques le grain à moudre pour fonder le nihilisme, mais je crois plus audacieux d'y voir autre chose de non moins puissant, cette sincérité avec soi-même et avec les autres, qui émerge et qui reprend le « me voici » de Levinas en termes de courage. Ce courage qui permet d'assumer tous les points de vue et les rassembler pour les purger de leur morale. Sans construire l'utopie d'un retour à l'innocence originelle, c'est dans cette optique que le travail d'ipséité de ceux qui ont le courage de l'entreprendre devra commencer. Courage qui tend à se défaire de toutes les servitudes auxquelles nous consentons trop librement et accueillir tous les possibles pour les assumer, plutôt que de nier l'existence de certains, et ne retenir que ceux qui nous arrangent. Or, s'il n'y a pas de fondement possible à l'action, ce n'est pas pour autant qu'il nous soit interdit de décider. Il faut voir dans cette libération l'opportunité d'assumer une forme de sincérité, d'honnêteté, sans qu'elle nous expose pour autant en termes de vulnérabilité. C'est une sincérité courageuse, capable de se tenir debout, face à tous les possibles, capable de les assumer en tant qu'ils apparaissent et capable de les affronter si nécessaire.

« Ce que l'on trouve à la racine de toute décision humaine, c'est de l'arbitraire pur.² » nous dit Marcel Conche. Si l'on attend d'avoir une justification complète et parfaite de notre décision, on n'agira jamais. C'est précisément à cette aporie que le pyrrhonisme nous permet d'échapper. Si la juste décision n'existe pas alors Pyrrhon libère en nous « la spontanéité agissante », « la capacité d'action pure.³ » Cette capacité d'action pure n'est pas extérieure à nous, elle est au contraire l'avènement du soi-même, l'aboutissement, la pure expression du travail d'ipséité. C'est au cœur du scepticisme pyrrhonien qu'il est intéressant d'aller chercher cette liberté d'action qui révélera, par ses résultats, la qualité de ce travail d'ipséité. La capacité à se donner soi-même sa propre loi, l'autonomie de penser, de se déterminer avec, pour ou contre les autres est illustrée chez Conche par le *clinamen*, cette déviation spontanée de l'atome par rapport à la direction de son mouvement, « c'est par lui que des mondes peuvent se produire, et que la nature, jamais liée par ce qu'elle a été, brisant toujours avec elle-même, reste éternellement jeune et créatrice.⁴ » Ce *clinamen* qui nous vient de la physique épicurienne est repris par Lucrèce pour souligner cette capacité qu'à l'homme d'échapper à son destin, il rend spécifiquement compte de la liberté humaine en termes d'autodétermination irréductible à toute cause extérieure.

« D'où vient, cette liberté accordée sur terre à tout ce qui respire,
d'où vient, dis-je, cette liberté arrachée aux destins qui partout nous
fait aller où le plaisir entraîne chacun de nous, et comme les atomes,

¹. *Id.*, p. 140.

². *Ibid.*, p.141.

³. *Ibid.*, p. 142.

⁴. *Ibid.*, p. 149.

nous permet de changer de direction, sans être déterminés par le temps ni par le lieu, mais suivant le gré de notre esprit lui-même ?¹ »

Si le *clinamen* illustre parfaitement cette capacité à s'extraire de la nécessité en termes *d'anankè*, d'agir en propre sur notre destin, ce n'est pas pour autant qu'il suffit à le diriger. Il est la source de l'énergie nécessaire qui permet à notre esprit de réaliser en acte notre décision. Cette capacité d'infléchir le cours de notre vie doit être précédée d'un « retour chez soi », pour y pratiquer l'accueil d'un possible et de son contraire, suspendre notre jugement. A la condition de cette propédeutique, le travail d'ipséité revient donc à assumer le conflit des valeurs en termes d'équilibre, de promouvoir l'*epochè* pour libérer en soi la capacité d'action, pure expression de ce que nous voulons devenir. Il faudrait donc pouvoir assumer notre propre arbitraire : « On peut en effet *désirer* deux choses opposées, on n'en peut *vouloir* qu'une : et pour laquelle des deux s'est décidée la volonté, c'est ce dont la conscience n'est instruite qu'*a posteriori*, par l'accomplissement de l'acte.² » C'est l'acte et lui seul qui cristallisera la teneur de ce qui l'aura construit. C'est par l'acte que le sujet exprime son intériorité, qu'il expose son moi et donc la qualité de son travail d'émancipation. L'acte dévoile l'intériorité du sujet, ses conflits, ses victoires sur lui-même ou ses défaites, quoi qu'il en soit l'acte révèle le résultat du *deal* intérieur. De notre liberté dépendra notre puissance d'action, il convient par conséquent de privilégier l'effort d'émancipation ou de défense de cette autonomie, pour que nos actions soient à la hauteur de ce que nous voulons devenir.

L'action permet l'expérience, et cette dernière souscrit une relation à l'éthique qui dépasse celle de la croyance sans toutefois verser dans celle de la révélation. Elle confirme tant qu'elle confirme, ce qui veut dire qu'elle laisse entendre un chuchotement de vérité sans pour autant la dévoiler jamais. Il s'agit alors d'avoir une confiance inquiète, lucide de la possible trahison, et donc de décider et d'agir en laissant ouverte la possibilité d'une nouvelle et meilleure idée. Au vu de l'habitude de certaines contingences tout en suspendant le jugement définitif autant que faire se peut, il convient tout d'abord de suspendre son jugement au profit du questionnement, décider dans les meilleures conditions du moment et se laisser la possibilité ultérieure de décider autrement.

David Hume amène une nouvelle forme de scepticisme qui ouvre la voie à une morale qui se cherche en suivant l'index de l'approbation des hommes. Seule l'expérience offre l'opportunité d'un jugement. Hume aborde la question de la morale par la terre ferme et non par la voie transcendantale. Voilà un philosophe qui approche la morale par la méfiance des systèmes et le souci de conduire aussi loin que possible, mais prudemment, la science causale.

« Il s'agit là d'un "scepticisme mitigé" dont la modération n'est pas faiblesse [...] On y apprendra l'honnêteté et la mesure d'une pensée en quête du réel. Son contenu, riche et complexe nous convie à poursuivre et à cultiver la belle et naturelle tâche de "faire bien l'homme".³ »

¹. Lucrèce, *De rerum natura*, t. I – II – 254, trad. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 51.

². Arthur Schopenhauer, *Essai sur le libre arbitre*, Paris, Rivages poche / Petite Bibliothèque, 2006, p. 42.

³. Philippe Saltel, introduction à David Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, Paris, GF Flammarion, 2001, p. 64.

C'est contre toutes formes de dogmatismes que s'érige la philosophie humienne où son « scepticisme mitigé » vient étayer notre « confiance inquiète » pour établir une relation au monde digne d'un « homme fait », capable d'interroger les événements, et décider librement la qualité de notre relation avec eux. Il tentera d'appliquer la méthode expérimentale à la philosophie morale et il avance avec beaucoup d'ironie « ... les hommes débattent encore du fondement de leurs devoirs moraux, lorsque, dis-je, je réfléchis à cela, je retombe dans la méfiance et le scepticisme.¹ » Cette attitude offre une méfiance d'emblée mais ne rejette rien pour autant. Cette méfiance sert le libre arbitre, elle suspend le jugement au profit d'une action ultérieure, elle n'est pas hostile à l'altérité, elle est simplement suspensive. Cette attitude humienne ne prône pas l'égoïsme pour le vice et l'intéressement, mais bien l'amour de soi, qui n'exclut absolument pas de procéder du bien procuré à autrui. « J'estime l'homme, dont l'amour de soi, quelques moyens qu'il y emploie, est ainsi dirigé qu'il lui inspire de l'intérêt pour autrui et le rend capable de servir la société.² »

Voilà donc un doute en éveil qui se démarque du scepticisme *intégriste* de Pyrrhon, qui lui, en arrivait à douter du doute et qui n'écrivit jamais rien, fidèle à sa philosophie, car doutant même de ce qu'il prônait. Loin aussi du doute de Descartes qui n'est que provisoire et donc instrumental, puisqu'il n'est là que pour mieux accéder à la vérité, Hume propose une philosophie ouverte aux possibles et se fie à l'expérience tant que l'expérience se vérifie. Hume nous convie à nous recentrer sur l'expérience de la moralité dans son contexte. « Une expérience qui réussit dans l'air, dis-je, ne réussit pas toujours dans le vide.³ » Qu'elle soit habitée d'un « scepticisme mitigé » ou d'une *confiance inquiète*, l'attitude d'éveil qui consiste à suspendre son jugement, *l'épochè*, permet d'accueillir les possibles, chaque idée entraînant son pendant contraire. Elle est une attitude d'ouverture acceptant le rééquilibrage de toutes choses par la réintégration en un lieu commun de leurs antagonismes. *L'épochè* se situe en amont de l'éthique et par là, elle oblige à un travail d'épuration sur les acceptions qui se présentent. Promouvoir *l'épochè* est un effort sur soi qui libère l'agir dans la limite que se donne celui qui la pratique. Elle est la corde de l'arc que le sujet va tendre avec plus ou moins de force pour libérer la flèche de l'agir.

Husserl va ériger *l'épochè* comme seule vérité en soi acceptable. Ne rien admettre comme allant de soi, ne rien présupposer, ce n'est finalement rien d'autre que s'interroger constamment au sujet de nos connaissances, refuser de les aborder naïvement sans s'interroger sur leurs rapports entre elles et leurs rapports aux choses. Elle est le point de départ de la phénoménologie. Elle nécessite une seconde étape qui est celle de la « réduction transcendantale » qui consiste à considérer le monde comme m'apparaissant, comme phénomène pur, ainsi la conscience et le monde ne sont plus en opposition mais constituent à eux deux une attitude et un phénomène unique : la conscience du monde. Enfin, c'est par la dernière étape de la « constitution » que Husserl va opérer un retour au monde. Il s'agit, après avoir arrêté d'inscrire le moi dans le monde, de l'y remettre, de retourner dans le monde, mais cette fois sans préjugés ni présupposés. Ce retour au monde s'inscrit dans la continuité de notre intention libératrice de l'action. Le « saut husserlien » traduit cette volonté de se débarrasser des parasites de ce

¹. David Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, Paris, GF Flammarion, 2001, p. 195.

². *Id.*, p. 219.

³. *Id.*, p. 273.

monde qui polluent notre jugement, *l'époque* permet de se préparer à ce saut pour agir dans le monde et libérer notre spontanéité. De cette *époque*, surgit l'énergie pure de l'intention née du travail d'émancipation qui consiste à authentifier, *sincériser* notre action « L'intentionnalité c'est le véritable intitulé de toute explication, de toute intelligibilisation effective et authentique.¹ »

Nous en arrivons à définir cette *époque* comme cet espace-temps qui n'existe qu'en soi-même et qui accueille les possibles. Elle est le nid de l'ipséité qui se traduira par la puissance de l'élan avec lequel je produirai mon action. Plus mon action sera libre de toute inférence extérieure, plus elle sera puissante dans mon retour au monde. *L'époque* doit être, à la fin, le dernier refuge ou encore la tour de guet, pour accueillir debout, dans une confiance inquiète, les nouveaux possibles et se rendre disponibles à eux.

C'est dans cette posture qu'un soignant digne de ce nom doit s'inscrire et c'est par l'habitude, l'expérience et la puissance de ses actes qu'il déclenchera une démarche éthique. Il convient, encore une fois, de ne pas confondre cet immense travail sur soi qui mène à l'excellence avec des conduites déviantes nocives qui ne procèdent que de désirs immédiats et n'ont fait l'objet d'aucun recul. Il ne suffit pas de décider de se donner seul sa propre loi, nous avons vu précédemment que Christine Malèvre n'avait pas fait acte de dissensus puisqu'elle s'était bien gardée d'exposer sa logique à l'altérité. L'autonomie apparente qu'elle a exprimée n'est en fait que l'inévitable aliénation à ses propres émotions dont elle ne pouvait pas (ou plus) se distancier.

Malèvre sous l'emprise de Métis

L'action libérée à partir d'une *époque* n'a aucun lien avec des comportements délétères comme celui de Christine Malèvre, qu'il convient d'ailleurs de reprendre un instant sous ce nouvel angle. La démarche de cette infirmière illustre la pauvreté du processus analytique qui se satisfait de l'énergie propre du *clinamen* épicurien pour dévier de sa trajectoire. Elle s'est faite *électron libre* pour sa propre survie : elle était elle-même en souffrance compassionnelle face à la fin de vie des patients, elle a inversé les normes et elle a tué pour soulager. Cette déviance nocive procède d'un vide, d'un manque, d'une insuffisance. Elle, n'est jamais « retournée chez elle » comme le préconise Hannah Arendt. Christine Malèvre s'est noyée dans ses propres émotions, et les décisions qu'elle prit ne procédaient en rien d'une *époque* mais plutôt d'une angoisse que ses actes d'euthanasie cherchaient à calmer. Jamais elle ne se donna l'opportunité d'envisager d'autres possibles et notamment le contraire de sa propre et unique logique. Son monde n'a de sens qu'à partir de son point de vue et en s'éloignant de ses collègues elle s'est, de fait, éloignée d'un possible conflit qui aurait pu changer la donne.

Elle a totalisé la réflexion à sa propre pensée et sa logique s'est présentée comme seule possible. Elle incarne tragiquement ce Robinson de Tournier qui, à force de solitude, n'est plus capable de restaurer l'autre dans sa fonction d'altérité

« C'était cela Autrui, dira Robinson, un possible qui s'acharne à passer pour réel. Et qu'il soit cruel, égoïste, immoral de débouter

¹. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 191.

cette exigence, c'est tout ce que son éducation avait inculqué à Robinson, mais il l'avait oublié pendant ces années de solitude, et il se demandait maintenant s'il arriverait à reprendre le pli perdu.¹ »

Il ne faut donc pas confondre la capacité à développer un agir libre procédant d'un travail d'ipséité et la capacité d'agir pour calmer ses angoisses immédiates. Le travail d'ipséité ne se fait qu'avec le repère de l'altérité alors que dans le cas de Christine Malèvre, l'autre est instrumentalisé pour réguler son niveau émotionnel. Le manque de repère, de conflit, a fait qu'elle a relégué l'altérité au titre d'instrument (le patient) pour son propre bien-vivre et qu'elle a œuvré à l'occultation, la négation de l'altérité dérangeante (ses collègues), qui se seraient sûrement opposés à sa politique. A aucun moment elle n'a accueilli des logiques contraires, à aucun moment elle n'a suspendu son jugement, et l'action qu'elle a produite ne vient que d'un processus d'involution et non d'une volonté de déploiement. En niant le conflit elle ne pouvait que se rassurer ; craignant l'écho négatif, elle préféra se replier sur elle-même pour *tuer* son angoisse en perpétuant le meurtre des patients. Seulement, l'angoisse réapparaissait à chaque nouveau patient qui la sollicitait (ou pas ?) pour *en finir*. Cette déviance ne procède pas d'une liberté d'agir éclairée mais bien d'une insuffisance d'analyse de la situation. Cette infirmière stagne dans une forme de Métis, cette sphère qui n'est plus celle de la réalité, de la vérité, mais celle de l'efficacité, de la réussite. « On n'est plus dans des rapport d'altérité mais dans un rapport de métamorphoses [...] C'est bien toute l'altérité qui est remise en question dans le savoir Métis. Seul importe qu'on réussisse au coup par coup, sous la pression de l'instant, dans la rapidité.² »

C'est peut-être ce que nous devons craindre aujourd'hui, poussés par la demande d'efficacité, de rentabilité. La postmodernité semble investir davantage sur la forme Métis quand le régime de vérité se fonde sur les résultats attendus. Si la science a tendance à supplanter l'*aléthéia* archaïque, c'est le critère d'efficacité qui devient dominant et de plus en plus autonome. On voit ici, avec cette affaire tragique qui précipita dix personnes sous la seringue létale d'une infirmière, comment le savoir Métis est celui qui, « hors du lien social (*mythos*) et hors rationalité (*logos*), peut continuer sa course, même si le fait de se couper des deux autres savoirs est tout à fait problématique.³ » Ce savoir est celui de la survie, il s'impose quand le lien social et la rationalité s'opposent au sujet. Ce dernier, pour réintégrer le social et la raison commune, va utiliser un *modus operandi* de fortune, qui ne sera pas forcément conscientisé comme étant extérieur à la *règle du jeu*, dès le moment où il sera efficace. Le retour dans le monde réel se fait alors par un rééquilibrage illicite, en utilisant la ruse, en *trichant*, ou en niant une partie de ce réel (Christine Malèvre s'est éloignée de ses collègues et des médecins pour penser seule). Zeus convoitait Métis, la Titanide, qui se métamorphosait constamment pour lui échapper jusqu'à ce qu'elle fût prise et rendue enceinte. « Un oracle de la Terre-Mère déclara que l'enfant serait une fille et que si elle enfantait de nouveau ce serait un garçon qui détrônerait Zeus. C'est pourquoi après avoir entraîné Métis sur sa couche par de douces paroles, Zeus ouvrit la

¹ Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, « Folio » n° 959, 1967, p. 61.

² Jean-Pierre Lebrun, *La perversion ordinaire*, op. cit., p. 417.

³ *Id.*

bouche et l'aval.¹ » Aujourd'hui Christine Malèvre n'est pas dans « le ventre de Zeus » mais a bel et bien été avalée et reste prisonnière d'un système qui l'empêche désormais de produire des actes funestes...

La prise d'indécision

Pour terminer sur la nécessité du scepticisme en termes de préparation de l'agir libre, il me semble intéressant d'évoquer une forme d'agir qui se traduit, en termes de résistance : un non-agir agissant. Il existe une position qui consiste, plus à décider de ne pas décider qu'à simplement ne pas décider. Ce n'est pas une position floue empreinte d'incertitude mais bien une décision de ne pas changer de décision. La non-décision, elle, consiste à ne rien faire, à ne rien changer, ce qui ne veut pas dire que ce genre de politique ne soit pas lourd de conséquences. Quant à la prise d'indécision, elle renvoie à une attitude active « elle se traduit par une révocation des décisions antérieures [...] mais aussi par une relance de recherche et le report de décisions définitives.² » Cette prise d'indécision, cousine de *l'épochè* en termes de suspension de jugement et d'ouverture, s'enrichit d'une recherche active d'autres possibles. Cette proposition d'indécision permet de laisser une porte ouverte à la possibilité d'une décision future. L'idée serait que pour pouvoir encore décider dans le futur, les décisions du présent puissent le permettre. Pour cette raison, qui fait écho au *principe responsabilité* de Hans Jonas dans ce qu'il appelle « éthique de l'avenir », l'indécision devient principe quand il s'agit de laisser aux générations futures la possibilité d'opérer des choix. Il ne s'agit pas, bien sûr, de ne jamais décider, mais de se donner les moyens de pouvoir décider différemment de ce qui vient d'être décidé... Il s'agit de décider mieux pour qu'à chaque décision, l'irréversible soit le moins délétère possible. La possibilité de réversibilité de la décision est toujours plus sécurisante qu'une décision qui est définitive. Très loin des consensus, des compromis provisoires permettraient d'injecter, par leur tension, de la légitimité démocratique. Cette solution demande un *pouvoir* d'indécision qui reste encore très utopique puisqu'il compte sur une prise de conscience collective.

Si ce pouvoir d'indécision n'est pas totalement inintéressant, il sera plus efficace de commencer par compter sur soi-même, de se préparer au conflit, de mieux le comprendre pour mieux l'habiter et lui donner du sens dans une acception essentielle, humaine et sociale.

¹. Robert Graves, *Les Mythes grecs*, 9.d, *op. cit.*, p. 65.

². Yannick Barthe, *Le pouvoir d'indécision*, Paris, Economica, « Etudes politiques », 2006, p. 213.

Une confiance inquiète, éthique du conflit nécessaire

« *La montée du "réalisme" a été le grand évènement intellectuel de notre époque*, quelles en sont les causes, voilà une question à laquelle il n'est pas facile de répondre. Les interrelations entre le sadisme, le masochisme, le culte de la réussite, le culte du pouvoir, le nationalisme et le totalitarisme constituent un problème considérable qu'on vient juste de commencer à débroussailler et qu'il est même tenu comme inconvenant d'aborder.¹ » concluait George Orwell. Voilà une façon de camper le fantasme d'extraction de la complexité, pour revenir au paradis perdu, ou accéder à un nouveau monde. Difficile d'en sortir, car le réalisme en soi n'est guère éloigné de la complexité ! S'il n'est pas certain que « la montée du réalisme » soit un évènement, elle est, tout au plus, une intention de sortir de la complexité, ce qui ne fait pas d'elle pour autant un évènement. Orwell semble ne s'être jamais complètement noyé dans cette complexité, au contraire il s'en est servi pour édifier son œuvre. Il fait partie de ceux qui tirent le meilleur de la complexité pour flirter avec ses nuances. Cela comporte évidemment des risques : il a été accusé de frayer aux côtés de *l'Information Research Department* (la version anglaise de nos Services de Renseignements) où il aurait livré une liste de journalistes qu'il dénonce comme « cryptocommunistes », « compagnons de route » ou « sympathisants » de l'Union Soviétique par le biais de l'un de leurs agents. Cette information publiée le 11 juillet 1996 dans *The Guardian*, a été relayée en France par les journaux *Le Monde* (les 12 et 13 juillet) et *Libération* (le 15 juillet) et dans une émission radio sur *France Culture*. « Ces pseudo révélations doivent être entendues dans la météorologie politico-bienpensante du moment où le parti communiste est devenu nécessaire à la bonne marche d'une machine parlementaire qui aurait tendance à gripper.² » Orwell semble avoir été calomnié à partir d'une lettre à son amie Célia Kirwan qui, publiée en réponse aux calomniateurs, a fait vainement patauger les accusations. A rejeter autant les idéologies communistes que capitalistes, Orwell devait se douter qu'on l'attendrait au coin du bois. La moindre trace ou suspicion d'opposition servirait une cause ou son contraire.

Si l'on reprend l'expérience *la jeune femme et le fou*, nous avons constaté que ce schéma de fonctionnement était applicable aux grands groupes (nation) comme aux petits (staff soignant) et nous ne voyons aucune contrainte pour qu'il soit aussi applicable au groupe familial. La connaissance de schéma fonctionnant sur la base de la soumission librement consentie, nous invite à postuler que les hommes ne sont mus que par « l'amour d'eux-mêmes et l'oubli des autres³ », que l'individu ne pourrait se réaliser uniquement par l'emprise qu'il

¹. George Orwell, *Essais, articles, lettres*, t.III, Paris, Ivrea / l'Encyclopédie des Nuisances, 1995-2001, p. 284.

². <http://www.république-des-lettres.fr/242-george-orwell.php>

³. Jean de La Bruyère, *Caractères*, XI - De l'homme, Paris, Librairie de Firmin Didot Frères, 1851, p. 227. A ce propos, La Bruyère souligne « Ne nous emportons point contre les hommes en voyant leur dureté, leur ingratitude, leur injustice, leur fierté, leur amour d'eux-mêmes et l'oubli des autres. C'est leur nature, ils sont faits ainsi : c'est ne pouvoir supporter que la pierre tombe et que le feu s'élève. Les hommes ne sont point légers, ils le sont pour les petites choses. Ils changent leurs habits, leur langage, leur dehors et leur bienséance, ils changent de goûts quelquefois ; ils gardent leurs mœurs toujours mauvaises, fermes et constants dans le mal ou dans l'indifférence pour la vertu. »

peut exercer sur les autres, ou bien au contraire, par le sentiment d'être dominé par le leader et protégé par le groupe soumis. Dès lors, il ne peut plus exister que deux possibilités à notre problème politique : « soit on décide d'accepter les hommes tels qu'ils sont, il faut alors se résigner à tirer parti de leur égoïsme pour édifier *l'empire du moindre mal*. Soit on maintient un projet de l'empire du bien (autrement dit l'utopie d'un monde parfait) mais son avènement triomphal est subordonné à la fabrication d'un *homme nouveau*.¹ »

Orwell est beaucoup plus nuancé sur sa conception de l'homme et, de fait, beaucoup plus réaliste. Il pensait que le « désir de pouvoir » était l'obstacle psychologique majeur au développement d'une société décente, et la source ultime de toutes les perversions politiques autorisées par l'Idéologie. Par l'impossibilité de dissoudre cette volonté de puissance, il rejetait toute idéologie capable de l'engendrer. Cet indécrottable « désir de pouvoir » n'épargne aucune politique, on le retrouve avec plus ou moins de puissance dans toutes les sociétés ou groupes sociaux, quels qu'ils soient, l'expérience *la jeune femme et le fou* semble aussi aller dans ce sens. L'émergence spontanée d'un leader se fait lors de toute constitution de groupe. Contre le risque qu'un leader impose sa loi aux autres membres du groupe, que reste-t-il ? Nous savons désormais que le pouvoir et la soumission qui lui est consentie (librement ou pas), traversent tout le champ des relations humaines.

Pierre Clastres a longuement étudié les stratégies politiques utilisées par les sociétés dites « primitives » mais qui finalement nous donnent, à chaque fois qu'on s'y penche, d'excellentes leçons. L'exemple qu'il prend à travers son étude des indiens d'Amérique de Sud, précisément sur l'efficacité d'une stratégie déviante, montre qu'il est possible de s'extraire des schémas conventionnels : pour empêcher que le désir de pouvoir de certains membres d'une communauté tribale se transforme en pouvoir coercitif, il suffit, souvent, de promouvoir ces derniers en « chefs symboliques », une sorte de leadership honorifique tenu par une obligation de générosité illimitée envers la tribu. « En échange de sa générosité, qu'obtient le *Big man* ? Non pas la réalisation de son désir de pouvoir, mais la fragile satisfaction de son point d'honneur, non pas la capacité de commander, mais l'innocente jouissance d'une gloire qu'il s'épuise à entretenir. Il travaille au sens propre pour la gloire : la société la lui concède volontiers, occupée qu'elle est à savourer les fruits du labeur de son chef. Tout flatteur vit aux dépens de celui qui l'écoute.² » Peut-on réellement parler de manipulation quand tout le monde consent à la règle ? Le chef manipulé qui dirige les manipulateurs est-il un vrai leader ou doit-on parler d'un membre qui se soumet au leadership du groupe en le dirigeant ? Voilà en tout cas une belle leçon d'anarchie.

Le désir de pouvoir est donc dans l'ordre naturel dès que les hommes se rapprochent. Sociopathie ou egopathie ? « Il faut toutefois distinguer l'égoïsme de l'adulte qui est toujours contingent de celui de l'enfant qui apparaît comme inévitable, non parce qu'il serait naturel mais, ce qui est très différent, parce qu'il est initial.³ » Quand le premier consacre la figure du narcissisme, le second lui, par l'éducation, fait l'expérience de l'altérité. Le sens des autres est la condition

¹. Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal, Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Climats, 2007, p. 162-163.

². Pierre Clastres, *Recherche d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1990, p. 139.

³. Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal, op. cit.*, pp. 168-169.

du dépassement de l'égoïsme pour acquérir cette juste mesure de l'autonomie véritable.

C'est donc *par la grâce* d'autrui que l'homme peut devenir ce qu'il est. En niant ou en avilissant cette altérité, l'homme ne peut accéder à son dépassement. Ce dépassement n'est possible qu'à condition d'accepter cette altérité et en même temps de lui résister. C'est pour cette raison que celui qui s'engage dans un travail d'ipséité, a plus intérêt à adopter une attitude de *confiance inquiète* que de « scepticisme mitigé » comme le pense Hume. La *confiance inquiète* a ceci pour avantage qu'elle part d'un *a priori* bienveillant surveillé par un scepticisme soucieux. L'inquiétude exprime le côté *agité* de la non-tranquillité et donc un agir en mouvement proche du souci. L'inquiétude est intéressante en cela qu'elle n'est pas péjorative vis-à-vis de ce qu'elle examine, elle met la confiance *en souci*, ce qui permet d'avoir en même temps cette double attention sur l'objet de notre examen : la possible vulnérabilité qui l'affecte et la possible menace qu'il nous oppose.

La possible vulnérabilité de l'autre doit nous responsabiliser sur une bienveillance, ou plutôt sur une non-malfaisance, qui nous oblige au souci de l'autre sans penser à sa place. Pour cette raison il est supérieur de penser à ne pas nuire que d'essayer d'emblée à bien-veiller sur autrui. Nous avons parlé précédemment du don et du contre-don comme tissage du social dans un schéma de réciprocité, cet échange est au cœur de l'éthique du conflit. La vulnérabilité impose une relation asymétrique entre le fort et le faible, et la seule raison qui permette de construire un monde décent est d'assumer ce conflit qui réunit les contraires. Dans la logique où le fort élimine le faible de façon systématique, cela produit une involution inévitable jusqu'à élimination du dernier élément. La confiance inquiète invite, en première intention, à ne pas nuire. Le fort, peut protéger le faible contre sa vulnérabilité pour la simple raison que la vulnérabilité du faible ne menace pas le fort. De plus il aura davantage de plaisir à protéger le faible, de par la réciprocité de la relation solidaire qui s'engage, que s'il décidait de profiter de sa supériorité pour l'écraser. Platon disait déjà qu'il n'y a pas de tyran heureux. La volonté de puissance est une passion triste. L'exercice de la puissance au profit d'une vulnérabilité est éminemment plus joyeux dans l'acte en soi et dans sa réciprocité.

La possible menace de l'autre nous fait prendre conscience de notre propre vulnérabilité si nous ne réagissons pas. La résistance s'impose alors contre la possible tentative d'invasion. Cette menace probable de l'altérité doit être anticipée et le travail d'ipséité permet justement d'exprimer que nous puissions être un obstacle. Il y a bien entendu plusieurs modes de résistance qui vont de la résistance saine et nécessaire au vivre-ensemble à l'affrontement pur et dur qui est parfois inévitable mais rarement productif.

Le dissensus, liquidateur de l'angélisme consensuel

Ce qui pose problème, c'est qu'il faudrait admettre que la cessation du conflit est l'aboutissement du désir. Par conséquent, la fin du désir, la fin du conflit signeraient la tranquillité idéale d'une société. Ayant atteint une forme d'ataraxie, la société arriverait à un état politique de bien suprême, sans désir, sans passion, toute déviance étant sévèrement réprimandée, voire éliminée. Une surveillance accrue et la menace permanente de la punition permettent de vérifier

la stabilité de cette ataraxie. Nous voilà replongés dans le *1984* d'Orwell, cette terrifiante transparence totalitaire. L'évitement du conflit est la spécialité des politiques du consensus et nous avons vu que ces politiques de la discipline et de la transparence s'écartaient d'autant de la démocratie. « Notre société n'est pas celle du spectacle, mais de la surveillance... Nous ne sommes ni sur les gradins ni sur la scène, mais dans la machine panoptique.¹ » Le consensus permet, en éliminant le conflit, de maîtriser l'action du groupe et d'assurer sa sécurité. Les déviants et les participants susceptibles de suivre ces derniers, sont exclus, puisque absorbés par définition dans une pensée unique validée par tous. Les formes de vie dissidentes à cette société de verre auront beaucoup de difficulté à mener à bien leur projet. Elles subiront de nombreuses contrariétés si toutefois elles ne seront pas directement refoulées ou éliminées. Il est assez curieux et suspect de constater que, quand un pouvoir annonce qu'il veut notre bonheur, toute tentative extérieure d'accès à ce bonheur se rend pour le moins mal vue, sinon hors la loi.

Cette autocensure que nous sommes capables de nous infliger vient comme un équilibrage d'une expiation. Si l'on reprend la caricature du meurtre originel par Koffi Kwahulé dans *Big shoot*, ce dernier donne une raison à cette expiation : nous nous repentons par cette soumission très facilement consentie, nous cherchons la sécurité dans le groupe dans la mêmeté des autres. Les autres membres du groupe nous reconnaissent et nous les reconnaissons comme un ersatz de cet autre moi que nous avons tué. Tel Caïn essayant de fuir sa conscience nous nous enfermons dans le groupe, pensant que ses murs seront assez épais pour ne plus nous exposer à notre conscience.

«Alors il dit : "Je veux habiter sous la terre,
Comme dans son sépulcre un homme solitaire ;
Rien ne me verra plus et je ne verrai plus rien."² »

Notons ici que la recherche de l'obscurité et la volonté de ne rien voir comme celle de ne pas être vu reste très proche d'un lieu qui se voudrait transparent pour que tout soit vu par tous...

« On fit donc une fosse et Caïn dit : " c'est bien ! "
Puis il descendit seul sous cette voute sombre.
Quand il se fut assis sur sa chaise dans l'ombre
Et qu'on eut sur son front fermé le souterrain,
L'œil était dans la tombe et regardait Caïn.³ »

Si aucun refuge ne nous met à l'abri de notre conscience, comment supporter cette soumission librement consentie comme une rédemption suffisante ? Nous voyons cette servitude volontaire comme un moindre mal et nous nous satisfaisons trop facilement de sa médiocrité comme d'une normalité sécurisante et rédemptrice. Patauger dans le moindre mal fait figure de bien pour la plupart : qui n'a pas déjà joué ce rôle dans un aéroport, une gare, une banque, enfin un de ces endroits surveillés par des caméras, pour que l'image que nous donnons à voir par ceux qui surveillent, soit conforme à ce que l'on attend d'un citoyen abstrait ? Cette image attendue de conformité permet de passer les

¹. Michel Foucault, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 218. Cette phrase de Foucault fait écho à la pensée de Guy Debord qui a écrit et tourné pour la télévision *La société du spectacle*.

². Victor Hugo, *La légende des siècles*, Paris, Bordas, 1969, p.48.

³. *Id.*

barrages sans encombre, sans questions, sans fouille exacerbée, le bon citoyen conforme qui veut prendre l'avion, sera plus vite servi que celui qui affichera un comportement déviant. Le terroriste réussira mieux son projet dans un rôle de citoyen sans qualités qu'en conservant les signes de reconnaissance du cliché du terroriste potentiel. Ceci entraînant des comportements de citoyens abstraits qui *se forcent* dans leur propre rôle pour ne pas risquer d'être confondus avec un faux-abstrait... Nous en arrivons à devenir suspects pour nous-mêmes.

Le plus grand danger serait de penser que l'éthique d'une démocratie doit naître du collectif pour imprégner l'individu. C'est exactement le chemin contraire qu'il faut emprunter : construire le « nous » avec des « je » pour que la démocratie soit en œuvre dans la tension créée par le flux tendu de l'attraction et de la résistance.

L'intégration se conçoit aujourd'hui politiquement dans le dépouillement de la singularité pour s'habiller de l'uniforme sociétal. Plus qu'une consécration, il s'agit de l'avènement, de l'apothéose de *l'homme sans qualités* de Robert Musil. Conséquemment, la diabolisation du dissident s'accomplit, la chasse est ouverte. Ce n'est pas par une politique de l'intégration du « tout ou rien » que peut se construire une démocratie mais plutôt par une politique de la nuance. Cette acception de l'intégration du « tout ou rien » revient à une *dés-intégration* de la singularité au profit du standard conforme et disciplinaire. Soit le déviant devient conforme au groupe, soit le groupe lui est interdit. Si à ce stade, l'éthique d'une société se fondait sur la *dés-intégration* du singulier, il conviendrait alors d'entrer en résistance pour liquider l'éthique du consensus, celle du « tous pareils ». Cette société parfaite nous détournerait de la première étape d'une aventure, celle de l'étonnement. Sans la possibilité de s'étonner comment concevoir la moindre aventure ? L'étonnement se produit quand une force nouvelle s'oppose à l'ordinaire. En cela l'étonnement est promesse de progrès car il ouvre le champ à de nouveaux possibles.

Limite et remède du *Conatus*

Les relations humaines qui constituent le social doivent être envisagées dans la barbare réalité de ce *principe de cruauté* ; l'éthique n'advient pas comme on pourrait l'entendre, c'est-à-dire à chaque fois que nécessaire. L'éthique ne peut advenir qu'à la condition que le sujet ait encore en lui la puissance d'agir et qu'il décide de passer à l'action. Il faut que son déploiement n'exclut pas celui d'autrui, c'est-à-dire qu'il ait la force d'entreprendre une démarche d'ipséité, à partir du repère de l'altérité pour finalement revenir vers elle. Or, nous savons par triste expérience, que cette énergie peut manquer dans certains contextes et précisément dans un contexte de survie. Il n'y a pas d'« éthique de la survie », il n'y a, à ce moment là, que les moyens à portée de main pour tenter de *passer le cap*. Les besoins fondamentaux font que l'homme se rapproche du social quand il ne peut plus satisfaire seul et convenablement ses propres besoins. Malgré cela, dans des contextes géopolitiques sévères, il arrive que le social ne puisse pas subvenir aux besoins individuels pour la simple survie des membres de la communauté. Ici l'éthique se meurt dès le moment où la capacité d'action de l'individu est réduite à néant. Il existe des situations où la marge de manœuvre n'existe plus, la vulnérabilité extrême ôte à l'humain sa capacité d'influer sur son environnement. C'est l'environnement qui prend alors le dessus, il devient hostile à un tel point

que l'homme se paralyse et se résigne devant cet impossible à résoudre. La famine du Sahel de la fin des années 80 décrite plus haut, provoquait ce genre de comportement. Des hommes et des femmes se trouvaient dépossédés jusqu'au plus profond d'eux-mêmes, jusqu'à ne plus trouver l'énergie de fuir ou de tenter encore une dernière audace. Leurs regards vides et insaisissables nous imposaient le spectacle de cette inexorable fuite de l'être, et notre agitation ne brassait qu'un vent chaud, sans le moindre espoir d'endiguer l'hémorragie.

Les mères donnaient, mécaniquement et sans y croire, des seins vides et secs à leurs nourrissons qui n'avaient même plus la force de téter. La maxime de Spinoza, « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être¹ », trouvait ici ses limites : il y avait là, une forme de résignation qui préparait une sortie du monde. En deçà de l'acceptable, le *Conatus* se dissout et s'échappe de l'être, dès lors qu'une force contraire s'immisce dans l'âme et réduit d'autant sa puissance. L'existence est intimement liée à l'accroche de cette capacité, cette puissance à maintenir et à développer son être. Quand le lien se défait, la vulnérabilité dans sa forme la plus extrême s'expose à la prédation. « Le mode d'existence d'un organisme est fondé sur sa capacité à agir. C'est pourquoi plus un organisme agit, plus il développe sa puissance d'agir.² » *A contrario*, moins il peut agir et plus il se rend vulnérable et s'offre comme proie potentielle. « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose.³ » Spinoza parle de cet effort de se maintenir et se développer dans ce mode d'être, le *conatus* est cette énergie qui permet de maintenir sa *forme* dans l'existence. Spinoza fonde son éthique sur cet agir et, par son absence, nous avons montré que l'être se vidait de lui-même. Spinoza évoque le lien entre volonté et capacité d'agir : « plus on s'efforce à chercher ce qui est utile, c'est-à-dire à conserver son être, et plus on en a le pouvoir, plus on est doué de vertu ; et au contraire, dans la mesure où l'on omet de conserver ce qui est utile, c'est-à-dire son être, on est impuissant.⁴ » Par conséquent, il est évident que si un organisme développe sa puissance à mesure qu'il agit, le contraire est au moins aussi important, à savoir que moins il agit, plus il se rend vulnérable.

Il convient donc, pour ceux à qui il reste cette énergie qui précède la résignation, de développer un agir efficient pour s'arracher à cette mort annoncée. Il nous appartient donc de décider (ou non), le dépli de ce que nous sommes ou plutôt de ce que nous pouvons devenir. Il faut que par une démarche d'ipséité, ce dépli du moi s'opère dans un effort qui, bien sûr, permet de « persévérer dans son être » selon Spinoza, mais surtout, que cet effort permette d'envisager la cruauté du monde et de faire face à toutes les forces extérieures en œuvre. Ce dépli doit, dans un premier temps, produire un « je » courageux et inquiet, qui investit le présent et fait face à la complexité pour préserver son être. Seulement ensuite, cette puissance acquise confère la possibilité de dépassement de soi par un retour vers l'altérité. Cette puissance, mise au service d'une attention soucieuse des autres, pour leur offrir la possibilité de leur propre déploiement, signe la réussite de la démarche d'ipséité.

¹. Baruch Spinoza, *Éthique*, Troisième partie – proposition VI, trad. Charles Appuhn, Paris, Flammarion, « GF », 1998, p. 143.

². Miguel Benasayag et Angélique del Rey, *Eloge du conflit*, Paris, La Découverte, 2007, p. 121.

³. Baruch Spinoza, *Éthique*, proposition VII, *op. cit.*, p. 143.

⁴. *Id.*, proposition XX, *op. cit.*, p. 238.

L'être se rend vulnérable de deux façons : la première consiste à *ne pas se donner la force d'agir*, en s'interdisant soi-même, par une servitude volontaire que nous avons déjà développée, la seconde revient à *ne pas pouvoir agir* car déjà aliéné à une souveraineté extérieure, ou bien à une grande vulnérabilité intérieure qui épuise cette énergie de résistance et cède la place à la résignation. Ne pas agir affaiblit notre pouvoir d'agir jusqu'à la menace du tout-pâtir. Une soumission librement consentie totale donne, par définition, le pouvoir à autrui d'agir sans limite sur nous. Elle peut amener l'individu qui consent, à se faire dévorer librement par son prédateur.¹ L'action devient donc la voie privilégiée pour celui qui choisit, tant qu'il le peut, de se conserver et de se développer. Spinoza développe l'idée que l'homme est à sa place dans la Nature et il insiste sur le fait qu'il lui incombe d'agir pour que cette place lui soit conservée, car les dangers sont partout présents : « Il n'est donné dans la Nature aucune chose singulière qu'il n'en soit donné une autre plus puissante et plus forte. Mais si une chose quelconque est donnée, une autre plus puissante, par laquelle la première peut être détruite, est donnée.² » Cette loi naturelle nous invite en même temps à la prudence et à l'engagement. La volonté nous offre le champ des possibles et nous trouvons chez Spinoza une invitation à la joie par l'action. La voie de l'agir promet, non seulement de ne pas pâtir, mais surtout de développer la puissance nécessaire à l'accès au meilleur des possibles. « De deux biens nous rechercherons, sous la conduite de la raison, le plus grand, et de deux maux le moindre.³ » Si nous saluons ici l'invite de Spinoza de chercher le meilleur des possibles, nous ne pouvons nous satisfaire, en rapport avec ce que nous avons déjà développé, de l'idée qu'un « mal moindre est en réalité un bien.⁴ » Nous garderons par contre cette idée positive qui convie à un mouvement de l'âme pour se nourrir et développer sa puissance par l'agir. L'idée de progression dans les niveaux de connaissance permet d'ambitionner le meilleur, ce meilleur nous octroie de la puissance pour affronter la suite.

Prudence et engagement, lucidité et courage nous assurent des armes idoines pour progresser dans cette Nature, ni hostile ni bienveillante, mais qu'il nous incombe d'habiter avec respect et de rendre habitable en prenant soin, ni de la posséder, ni de s'y soumettre.

¹. Voir 2^{ème} partie : Sacralisation du consentement et mort de l'éthique.

². Baruch Spinoza, *Éthique*, Quatrième partie – De la servitude de l'homme, axiome, *op. cit.*, p. 221.

³. *Id.*, proposition LXV, p. 283.

⁴. *Ibid.*, démonstration de la proposition LXV, p. 283. A ce propos, Aristote énonce plus justement qu'un moindre mal fait *figure de bien*, alors que Spinoza se satisfait d'un moindre mal comme un *bien réel* en soi.

Le dissensus, conflit de reliance avec, contre et pour l'autre

Il convient désormais d'assumer le dissensus comme dualité essentielle à la complétude et à l'appriivoiser comme essence du social. Tension entre individuel et collectif, le conflit positif assure l'éthique démocratique. C'est en termes de lien et d'équilibre que se présente le conflit et non comme déchirement de l'unité ; Héraclite dit que « la contrariété est avantageuse, la plus belle harmonie naît des différences et que toutes choses naissent de la discorde.¹ » Assumer le conflit revient à se mettre *en rythme* avec le monde.

L'éthique du conflit passe par la mort de l'éthique elle-même, du fait même qu'il convient, en première intention, d'accueillir tous les possibles, de suspendre son jugement pour finalement pouvoir agir librement. L'éthique n'advient qu'à la condition d'admettre son impermanence, sa fragilité, c'est dans cette attitude que la réception des événements se traduit en termes de possibles. Pour que l'éthique puisse vivre en tant que réflexion et interrogation morale, il convient de pouvoir mesurer sans cesse les actes produits en vue de cette éthique ; de cette façon l'on peut vérifier le bénéfique partagé en termes de plaisir de vivre ensemble. Les possibles peuvent ainsi cohabiter dans la suspension du jugement qui permet le recul nécessaire pour libérer l'action. Ce n'est qu'au moment de l'acte posé que l'éthique peut réapparaître, quitte à ce qu'elle soit perçue comme séditeuse vis-à-vis de la morale en cours. La puissance éthique déagée, se manifeste alors dans les conséquences de l'acte qui cristalliseront la sollicitude, seule garante de la réussite du processus. A partir de ce monde en mouvement dans l'espace et dans le temps, Heidegger reprend l'idée de Nietzsche pour légitimer la nécessité d'ouverture et d'accueil de nouveaux possibles.

« Ce faisant, Nietzsche reconnaît que malgré la dévalorisation des plus hautes valeurs pour le monde, ce monde lui-même continue, et que ce monde ainsi dépourvu de valeurs tend inévitablement à une nouvelle institution de valeurs.² »

C'est à partir de cette puissance d'action et de ses conséquences que se lit l'*éthos* de l'acteur, plus l'individu développera sa capacité à agir librement plus il déploiera son être. Telle se construit l'ipsité : avec, *contre*, et pour l'autre, dans une confiance inquiète qui prend en compte, en même temps, la vulnérabilité et la menace de l'altérité.

Le lecteur ne doit pas comprendre ici qu'il faille se libérer de la morale pour agir comme bon nous semble, à l'instinct, de façon animale ou par nécessité. Bien au contraire, la suspension du jugement permet cette épuration dans le temps et dans le contexte qui octroie, à celui qui s'est engagé dans une démarche d'ipsité, l'opportunité de surpasser son humanité. Bien au-delà d'un instinct basique, cette démarche demande un élan de progrès, un courage qui doit conduire l'acteur à construire un monde avec, *contre* et pour l'autre. Pour étayer notre propos, nous nous sommes amusés à faire un peu *dérailer* la formule de Ricœur qui se trouve ainsi modifiée, en insistant sur le mot « contre » qu'il faut percevoir

¹. Héraclite, *Fragments*, op.cit., p. 121. Fragment extrait de Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VIII, 2, 1155a 32 – b7.

². Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, « tel », 2002, p. 268.

dans ses deux acceptions : la première est celle qui nous rapproche d'autrui dans le sens de « tout-contre », et qui dénote même une volonté de s'en rapprocher pour s'y réfugier. Le *tout-contre* annonce aussi le plaisir du vivre-ensemble et sa réciprocité. La seconde signification dénonce l'opposition quelquefois nécessaire, la résistance qu'il faut produire « envers-et-contre » *l'inquiétante étrangeté* de l'altérité que nous avons développée plus haut, quand celle-ci tente de mettre ses menaces à exécution.

« Avec, contre et pour l'autre » signifie donc une volonté première de construire un monde ensemble, en toute lucidité de la difficulté du projet, dans ses promesses et ses menaces potentielles. Il s'agit bien d'une acception positive, qui ne tend pas à rejeter l'altérité dans ce « contre », car il suffirait alors de dire « pour ou contre l'autre ». Non ! L'intention est bien de conserver cette tension avec l'altérité dans le sens où elle s'active entre le désir de refuge du « tout-contre » et la résistance à la menace du « envers-et-contre ». Il est essentiel d'énoncer le vivre-ensemble en termes de « avec *et* contre » car la fluctuation des intérêts des uns et des autres est loin d'être stable. Enfin, il convient d'ordonner la formule en donnant une fin à cette tension du « avec et contre » qui allie l'accueil et la résistance : la puissance acquise par cette démarche, doit finalement se déployer par le retour vers l'autre, par la sollicitude du « pour ». Nous avons ainsi une démarche qui s'organise *avec, contre et pour l'autre*.

Par conséquent, c'est en assumant d'emblée la complétude de la dualité, dans le « avec et contre » que le sujet peut tenter son propre dépassement, qui se mesurera dans les décisions, et finalement, dans les actes de sollicitude « pour » l'autre. Ce dépassement se faisant *avec, contre, et pour l'autre*, doit pouvoir produire, par l'action libre, une éthique nouvelle. Ce n'est qu'à partir de sa capacité à agir et de l'acte posé et de ses conséquences, que se mesure le déploiement de l'être et son ampleur d'éthicité. La capacité sociétale à admettre la dualité (en termes de conflit sain et nécessaire) comme essence du social, s'avère donc incontournable pour un déploiement éthique du groupe concerné.

Pour se socialiser, un conflit permanent doit être conduit. « La lutte pour une subjectivité moderne, passe par une résistance aux deux formes actuelles d'assujettissement, l'une qui consiste à nous individuer d'après les exigences du pouvoir, l'autre qui consiste à attacher chaque individu à une identité sue et connue, déterminée une fois pour toutes.¹ » Gilles Deleuze grossit le trait en disant que la lutte pour la subjectivation se présente désormais comme « un droit à la différence, à la variation à la métamorphose.² » Deleuze parle de ces formes irréductibles avec lesquelles se construit la cause commune, ainsi, l'ineffaçable nous oblige à prendre en compte ces deux formes inconciliables et nécessaires, ce champ de forces qui tient l'immanence. « La dualité des formes ou formations n'exclut pas une cause commune immanente qui opère dans l'informel.³ » Nous sommes bien dans une forme d'énergie où les forces divergentes (le « visible » et « l'énonçable » dit Deleuze) construisent le commun. C'est dans cette acception que le dissensus s'inscrit. Un rapport de forces qui agit transversalement et qui trouve dans le rapport des formes « la condition de sa propre action, de son actualisation.⁴ »

¹. Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Les Editions de Minuit, « Reprise », 2006, p. 113.

². *Id.*

³. *Ibid.*, p. 46.

⁴. *Ibid.*, p.47.

Exhortation au soignant

Cette réflexion toute entière se propose comme une exhortation au soignant de toujours progresser dans des voies d'excellence. La qualité de leurs actes de soins procède de cette démarche d'émancipation. Parce que les soignants sont ceux-là mêmes qui *peuvent* offrir ce que l'homme a de meilleur (un soin), cette possibilité les oblige dans la sphère morale. Le soin étant précisément ce que l'homme peut offrir de meilleur pour les raisons que nous avons déjà développées, ceux qui auront choisi, dans une société, d'être les gardiens et les praticiens de ce soin, seront attendus par leurs congénères sur l'excellence de leur exercice. Cet agir, plus que tout autre, ne souffre pas la médiocrité, et puisqu'un soin médiocre n'est plus un soin, un soignant médiocre n'est plus un soignant. Le soin est une décision d'humanité qui se féconde par la parole. Pour décider il faut passer par le *logos*, la parole et la discussion. Cette décision de soin, pour qu'elle tende vers l'excellence, ne peut venir que de l'individu lui-même, et qu'elle soit pensée et construite par lui, avec, contre, et pour l'autre. Personne ne peut enclencher le processus à sa place. A propos de la citoyenneté, Eric Weil dit que « ce n'est qu'à cette condition qu'ils sont citoyens –, la discussion forme, selon le principe de l'Etat moderne, l'accès à la décision rationnelle. Reste alors à savoir qui participe réellement et efficacement à la délibération et à la prise de décision.¹ »

La pire des choses serait que notre système de santé fabrique des soignants dont la médiocrité soit satisfaisante, c'est-à-dire des soignants capables d'exécuter des prescriptions, de faire nécessairement des actes à la chaîne au vu de la charge de travail et qui rentreraient chez eux, éreintés, sans peut-être, de toute leur journée, avoir offert ce qu'ils ont de meilleur : un soin.

Ce serait alors organiser une aliénation générale où dans un établissement de soins, ceux qui produisent ces soins et ceux qui les reçoivent, s'accordent dans une insuffisance, faisant bon an, mal an, office de normalité. « Dans une communauté en gros satisfaite, et qui sent ses justes intérêts reconnus, le désintéressement à l'égard de la politique ([...] que le citoyen suit plutôt qu'il n'y participe) est le signe d'un équilibre et ne constitue un inconvénient que dans les cas où une minorité mécontente profite de ce désintéressement pour troubler un ordre que les autres n'ont pas pensé à défendre précisément parce qu'il les satisfait.² » Ici, il ne faut pas attendre du patient qu'il se rebelle contre la médiocrité des soins puisque lui, soumis à la confiance donnée au soignant, va obtenir un soin technicisé, déshumanisé, mais qui lui apparaîtra comme « normal » tant qu'il ne lui nuit pas.

Le résident peut arriver à *pâtir* le soin en pensant qu'il en jouit. Leur vulnérabilité leur enlève le plus souvent l'énergie nécessaire pour réagir et s'opposer à cette médiocrité. Leur niveau de soumission a généralement dépassé celui du libre consentement. Ils consentent, contraints par leur vulnérabilité. Tels sont les soins dans de nombreuses maisons de retraites où par exemple, 4 soignants de 22 h à 2 h du matin, *changent*³ une centaine de résidents en moyenne. Cela représente une moyenne de 2 mn 30 s par résident, sachant qu'en

¹. Eric Weil, *Philosophie politique*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1996, p. 203.

². *Id.*

³. Le terme « change » correspond, très mécaniquement, au changement de couches absorbantes des résidents incontinents.

toute bonne conscience, les changes les plus tardifs se font entre 0 h et 2 h du matin et qu'inévitablement il faudra réveiller la personne pour lui mettre une couche propre. On comprendra qu'à ce rythme et dans ce contexte, la communication soignant-résident est réduite au minimum (quand elle existe) et qu'entre la couche souillée d'urine et la couche propre il n'y a pas le temps d'une toilette intime, ni même d'un « coup de gant » *expiateur*. Nous sommes là dans *l'empire du moindre mal* et ce moindre mal fait, hélas, figure de bien aux yeux des résidents qui *pâtissent* des soins.

Pour avoir participé à ces séquences de travail, je ne peux pas croire qu'un soignant soit, à ce stade, satisfait de sa qualité de soin. En tous cas, ce soin est loin de ce que nous pouvons offrir de meilleur. C'est un soin médiocre qui ne peut que déteindre sur l'être de celui qui le produit. Cet ouvrier ne s'interroge plus sur la qualité du soin qu'il produit et met sa blouse blanche comme on met un bleu de travail avant de prendre son poste sur une chaîne. Il a déjà fait acte de servitude volontaire et se soumet librement au cadre imposé. Il n'y a, dans ce cas, aucune démarche d'ipséité satisfaisante, aucune tentative de dépassement, de recherche d'excellence. La réflexion a cédé la place aux mécanismes, au soin machinal. Quand la médiocrité suffit au sujet, elle signe sa soumission librement consentie car le sujet ne voit plus clairement le lien entre une démarche de progrès (demandant une énergie supplémentaire) et ses propres intérêts. Il a fait lui-même de sa médiocrité une forme de confort de crise.

Nombreux sont ceux qui portent la responsabilité de cette insuffisance de qualité, les soignants en première intention ! Il ne peut leur être accordé des circonstances atténuantes comme par exemple, sans pour autant les nier, leurs difficiles conditions de travail. S'ils n'enclenchent aucune démarche de progrès, ils deviennent complices du système en se soumettant librement à ses injonctions.

Est-ce qu'un soignant, à ce stade, peut enclencher lui-même une démarche de progrès ? Je crois la chose très compliquée, car il n'est pas donné à tout un chacun de réaliser spontanément une telle émancipation, du fait du poids des contraintes, que chacun porte à sa façon avec plus ou moins de facilité.

Nous en arrivons à un constat qui colle à la cruelle réalité de la nature : le contexte socioéconomique tend à réduire, dans le cursus scolaire du primaire et du secondaire, les moyens mis au service du développement des capacités d'analyse et des facultés de positionnement des étudiants. Nous retrouvons par la suite, de nombreux étudiants en soins infirmiers de plus en plus acculturés, à quelques coudées de l'illettrisme pour certains, mais encore tout à fait *formatables* aux besoins techniques du marché soignant. Il ne s'agit pas ici d'une diatribe gratuite contre les étudiants mais bien d'une critique de la politique d'enseignement qui tend, depuis une vingtaine d'année, à privilégier l'efficacité entre la tâche technique à accomplir et la formation de son acteur. Quand la parole ne se déploie plus, c'est le sens même des choses qui disparaît, et avec lui, un monde. La nécessité d'instruire cette parole apparaît comme une évidence dans une vie où l'on décide de prendre soin d'autrui. Il convient de féconder la relation à l'aide de la parole, car sans cette parole, il n'y a plus d'autrui, plus d'environnement. « Nous avons une piètre intelligence de comment, de par quoi, et d'où se donne la relation et de comment elle est en tant que cette relation. Ainsi est-il bien juste de se représenter le voisinage comme une relation.¹ »

¹. Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, « tel », 2003, p. 172.

Hélas, le manque de capacités d'analyse et de positionnement entraîne ces professions vers deux travers négatifs : le premier favorise la soumission librement consentie au système où finalement, en termes de moindre mal, une vie d'homme « ouvrier du soin » peut s'accomplir. Ces participants actifs au système peuvent traverser leur carrière de bonne foi et être bien notés par leur supérieur hiérarchique, signant la reconnaissance sécurisante attendue du groupe. Ce sont ceux-là, qui quelquefois, tellement investis dans le système, sont capables de s'y épuiser... Le second travers du manque de capacités d'analyse, découle du premier : l'épuisement et le cloisonnement peuvent promouvoir un passage à l'acte délétaire de bonne foi, mal pensé ou non pensé, perpétré sur un patient devenu objet de notre angoisse. C'est le cas de Christine Malèvre et il est aujourd'hui à craindre, que sans volonté d'accroître et de développer la capacité d'analyse des soignants, ce cas isolé se transforme en syndrome professionnel.

Heureusement certains étudiants, autonomes ou en voie d'émancipation par d'autres itinéraires, ne s'inscriront jamais dans ce schéma mais ils seront d'autant plus rares. Ces soignants courageux, s'engageront dans cette voie de déploiement, et résisteront à une qualité des soins qui ne serait pas digne de ceux qui en seraient les bénéficiaires. Ceux-là, déviants dans l'âme, s'engageront dans le nécessaire dissensus, assumant la rudesse mais surtout les possibles d'un conflit. Sur eux nous devons fonder la puissance nécessaire pour « tirer vers le haut » ceux qui peuvent, veulent suivre et participer librement.

Enfin d'autres rares individus, mais toujours présents, parasiteront le système pour leur seul intérêt. Ces participants passifs ont cette adhérence râpeuse du projet immobile, ils sont la banalité du mal, cette bêtise nocive qui nourrit la barbarie intérieure. Pour leur minable confort ils sont prêts « à suivre le bélier de tête ; où qu'il les conduise : il leur est plus facile de mourir que de penser.¹ » Ceux-là stagnent dans une humanité peu recommandable, il est difficile d'imaginer qu'un soignant s'abaisse à ce statut, mais imaginer ce possible relève de la responsabilité de ceux qui ont l'énergie suffisante d'anticiper la cruelle réalité. Il y a des soignants arides, capables de nourrir la barbarie intérieure. Les affaires de maltraitance sont légion, beaucoup restent encore dans l'ombre. Ces barbares ne sont pas dignes de rester dans une profession faite pour offrir ce que l'homme a de meilleur. Comment pourraient-ils être capables d'excellence quand ils se vautrent sans cesse dans la médiocrité. Il reste donc, aux leaders et aux déviants soignants, de mettre en œuvre les conditions de cette excellence attendue. C'est bien dans ces catégories que, d'une part, peut s'imaginer le surpassement nécessaire du soignant, et d'autre part peut s'imaginer sa promotion dans les autres catégories capables d'y tendre de façon asymptotique.

Pas question de déresponsabiliser non plus les autorités institutionnelles. Celles-là sont bien entendu, de par leur fonction, tenues à des résultats économiques mais aussi à des résultats de qualité. Leur fonction d'autorité les oblige d'autant plus vers un déploiement de leurs compétences avec, contre et pour les autres, de façon à rendre habitables et justes ces institutions dont ils ont la responsabilité. A la tête de ces institutions de soins, il convient donc que les responsables fassent partie de cette catégorie de leaders que nous avons décrits plus haut de façon à ce qu'ils puissent promouvoir cette recherche d'excellence au

¹. Arthur Schopenhauer, *L'art d'avoir toujours raison*, Paris, Mille et une nuits, n° 191, 2006, p. 51.

sein de leur institution. Sans cela, prises dans un mouvement involutif inexorable, des institutions peuvent s'effondrer.

Pour conclure, l'engagement des autorités fonctionnelles et énonciatives, est nécessaire à chaque niveau de l'institution. Néanmoins, il appartient à chacun, à tous ces niveaux, de décider de déployer son humanité. Chaque individu signe son niveau d'excellence ou de médiocrité, dans la marge de manœuvre qui lui incombe, par les résultats, les conséquences de son agir. Nier cette réalité revient à ne pas assumer ses responsabilités.

Résistance et collaboration

Voilà un vocabulaire qui nous renvoie sur des événements historiques de la Seconde Guerre mondiale. Résistance et collaboration expriment les deux formes d'engagement contraires qui ont partagé la population à cette époque. Ces formes d'engagement ont trait à la facilité et la simplicité, deux concepts qui, face à l'obstacle, déterminent le mode d'action du sujet. Il est plus *facile* d'adopter la logique de l'affrontement que celle du conflit, mais plus *simple* d'adopter celle du conflit plutôt que celle de l'affrontement. « La simplicité a partie liée avec les processus réels, contradictoires, tandis que la facilité a partie liée avec les identités et les certitudes avec lesquelles une certaine absence de courage, une paresse nous conduisent volontiers.¹ » Dans la logique de l'affrontement, nous nous contentons de subir les effets ou de réagir aux actions de l'adversaire. La facilité consiste là à endurer les injonctions de l'adversité, les combattre ou les fuir, nous retrouvons ici le travail d'éthologie d'Henri Laborit qu'il décrit dans son *Eloge de la fuite*². Ce triptyque comportemental n'appelle que les potentialités réactionnelles immédiates, créditant toutefois par la fuite, une forme de supériorité vis-à-vis du combat ou de la soumission. La fuite, effectivement peut faire accéder le sujet à un autre niveau de réflexion lui permettant, de fait un recul ou un éloignement de la cause.

Dans la logique du conflit, contrairement à celle de l'affrontement, il convient d'accueillir les possibles en termes de contradictions ; à ce stade, *l'époque* permet une contemplation constructive à partir de ces possibles. Alors peuvent émerger des hypothèses, des défis qu'il conviendra de relever en libérant la décision et l'action. Il y a une part de risques dans le conflit du fait d'assumer son positionnement face à cette altérité, même et différente. D'où la nécessité de l'aborder avec courage et sans héroïsme, dans une ouverture de confiance mesurée, inquiète et soucieuse, avec, contre et pour l'autre.

Il est plus facile de collaborer que de résister, ou plutôt, il est plus facile de ne pas résister. C'est la solution de facilité : se laisser convoquer par l'immédiateté donne l'habitude de se satisfaire à réussir au coup par coup, de répondre au besoin d'efficacité, au résultat rapide, performant et immédiat. Dans une structure de soin, ce schéma invite à se concentrer sur les critères de qualité plus que sur le patient lui-même et encore moins sur la qualité du soin. Les démarches « qualité » engagées ont paradoxalement détourné le regard soignant du patient pour se focaliser sur les critères de qualité. Le soin n'est plus alors, ce que l'homme peut offrir de meilleur, mais ce que *telle* structure est capable de

¹. Miguel Benasayag et Angélique del Rey, *Eloge du conflit*, op. cit., p.100.

². Henri Laborit, *Eloge de la fuite*, Paris, Gallimard, « folio –Essais », 1976.

produire en termes de performance. Les conséquences, sur le soin lui-même, sont que l'altérité n'est plus forcément le préalable. Privilégiant ainsi l'efficacité, les soignants prennent le risque de perdre le patient dans sa fonction d'altérité. Michel Benasayag nous dit qu'il faut un grand effort pour « tourner le dos au désir de résister. [...] Quand on a maudit vingt fois dans la même journée les humiliations et complications imposées par le régime, il faut une grande force pour mater en nous ce qui nous pousse à nous révolter.¹ » Par cette curieuse mais profonde remarque, l'auteur insiste sur l'effort quotidien nécessaire pour trouver une légitimation à la non résistance. Le « collabo » est l'archétype de la soumission librement consentie. Cette légitimation se fait petit à petit jusqu'à créer l'habitude de l'indifférence, mais cette posture entraîne inexorablement le sujet concerné vers un point difficile à assumer, une situation qui ne sera plus tenable par lui, et son monde deviendra de plus en plus compliqué pour maintenir sa décision de *facilité*.

Il existe une autre solution qui est celle de la simplicité. Celle qui consiste à assumer le dissensus plutôt que de l'éviter. Puisque l'éviter suppose un refus, cela apparaît plus compliqué que de l'assumer d'emblée. Malgré le fait que la simplicité d'assumer le dissensus soit plus naturel que de le refouler, ce choix qui *va de soi*, reste difficile ; il implique le courage, vertu qui n'est pas accessible d'emblée à tout un chacun et qui expose davantage aux risques que le choix de collaborer. Mais dans cette vie, toute pensée complexe (qui admet l'association des contraires comme naturelle) devient suspecte. Le déviant renvoie une forme d'insécurité au groupe, il risque de bousculer le confort et la sécurité du système protecteur, pourtant le progrès ne peut advenir que par son combat. La voie royale, est celle de la simplicité qui assume le conflit, qui accepte de traiter avec, contre et pour l'autre. S'y préparer est donc essentiel pour qui veut tenter l'aventure : « être prêt en dehors de toute contingence est la plus grande des vertus.² » Sun Tzu écrivit son *Art de la guerre* il y a environ 2500 ans, force est de constater la puissance de son actualité, il est repris dans tous les manuels de stratégies guerrière ou managériale. Il rationalise la stratégie en trois principes fondamentaux : – agir dans les plus brefs délais « il trouve le moyen de conquérir sans opérations prolongées. » – épargner au maximum les vies humaines et si possible « Sans répandre le sang ; sans tirer même l'épée. » – infliger le moins de dommages possibles « L'art de la stratégie victorieuse consiste à se saisir de l'empire alors qu'il est intact, ainsi vos troupes ne seront pas épuisées et vos gains seront complets.³ »

La plus belle des victoires sera celle qui n'aura pas nécessité de bataille. Par conséquent se connaître soi-même en termes de forces et de faiblesses, est au moins aussi important que connaître l'adversaire, envisager ses réactions, le connaître en profondeur.

« Connais ton ennemi et connais-toi toi-même ; eussiez-vous cent guerres à soutenir, cent fois vous serez victorieux.
Si tu ignores ton ennemi et que tu te connais toi-même, tes chances de perdre et de gagner seront égales.

¹ Michel Benasayag et Angélique del Rey, *Eloge du conflit*, op. cit., p.101.

² Sun Tzu, *L'art de la guerre*, Paris, Mille et une nuits, n°122, 2007, pp. 22-23.

³ *Id.*, p.19.

Si tu ignores à la fois ton ennemi et toi-même, tu ne compteras tes combats que par tes défaites.¹ »

Le dissensus représente cette forme du conflit que Karl Popper décrivait dans *La langue de la découverte scientifique*, où « les mots tiennent lieu d'épées » dans l'art de l'argumentation. Sun Tzu, lui, nous livre une vraie philosophie de la guerre qui prône une priorité à la préparation de celle-ci et qui assure les victoires avant de mener les batailles, ce que, précisément, Clausewitz ne concevait pas « La guerre est un acte de violence en vue d'imposer à l'adversaire l'accomplissement de notre volonté. On ne peut introduire sans absurdité un principe de modération dans la philosophie de la guerre elle-même.² » Pour cette raison, il me semble intéressant de retenir chez Sun Tzu les possibles qu'il immisce dans sa philosophie. S'il est rationnel d'envisager la guerre comme un conflit sanglant, il n'en reste pas moins que les nuances qui intègrent la possibilité de gagner des guerres sans livrer bataille semblent tendre vers une forme d'excellence.

Telle pourrait se présenter la démarche d'émancipation, elle prépare à une attitude courageuse d'ouverture, à une pensée de la complexité, qui assume le conflit pour se préserver soi-même et tenter un vivre-ensemble avec, contre et pour cet autre qui s'oppose. L'affrontement doit être envisagé comme possible, même s'il représente la forme la plus rustre du conflit. Penser qu'il ne peut pas advenir nous mettrait en danger par imprudence et pour cette raison, il vaut mieux appréhender le conflit en termes de tension, d'existence des opposées ensemble. La tradition africaine inscrit la contradiction en termes positifs dans sa palabre « Le dissensus n'est pas qu'un moment provisoire qui aboutit à une réconciliation : c'est un englobant qui encadre tout le rapport au politique. Plutôt que d'harmonie, cette palabre est génératrice de compromis, d'ententes provisoires qui respectent les spécificités et l'altérité.³ » Les stratégies d'argumentations ne sont pas très éloignées de ces acceptions, elles renvoient à un conflit discursif et si la sophistique se prête à la logique des intérêts d'une seule partie, la *Rhétorique* d'Aristote se plie complètement aux exigences de l'attitude d'excellence que demande la démarche d'ipséité. Fondé sur *l'éthos* du rhéteur, penché sur le *pathos* de l'adversaire et dans l'attente du *kairos* pour poser au moment opportun la décision de l'action juste, la rhétorique me semble camper la symbolique des outils d'excellence pour se construire dans une dynamique d'émancipation.

De l'intérêt de se surpasser

Le conflit s'inscrit donc dans une logique naturelle, ce qui revient à dire que le conflit n'est pas anthropocentré. Les éléments s'agencent dans ce monde par contingences et il est de notre responsabilité de concevoir cette contingence comme moteur de possibles. L'opposition de ces différents éléments qui se rencontrent propose de nouveaux conflits qui sont autant d'évènements qui nous invitent à renouer avec les relations naturelles. L'homme n'est-il pas l'émergence,

¹ *Id.* p. 23.

² Carl von Clausewitz, *De la guerre*, VIII-6B, Paris, Ed. de Minuit, 1955, p. 703.

³ Jean-Godefroy Bidima, *La palabre, op. cit.*, p. 39.

la résultante d'un conflit naturel dans lequel chaque être, à un moment donné, puise dans ses propres déterminations pour « persévérer dans son être » comme le suggère Spinoza ? Autant d'arguments qui nous relient à cette continuité de la nature qui fait se croiser des êtres et les met quelquefois en conflit ; dans le contexte de cette cruelle réalité que dépeint Clément Rosset, n'y a-t-il pas un lien avec cette crise contemporaine qui prévoit l'émergence d'un homme nouveau, d'un post-humain ? L'homme nouveau restera sans doute une utopie. Je veux dire par là que l'évolution attendue est moins biologique et physiologique que philosophique, et n'a rien à voir avec l'émergence d'*homo sapiens* dans la masse des néanderthaliens. Mais ne serait-ce pas plus rationnel d'imaginer le phénomène *au détail* ? Elle concerne davantage tel ou tel individu que l'humanité dans son ensemble. S'estimer soi-même demande, avant d'agir sur les autres, de s'appartenir à soi. « La plus grande chose du monde, c'est de sçavoir estre à soy.¹ » Il ne faut pas attendre de cet « homme nouveau » qu'il descende d'une soucoupe volante, ni qu'il sorte du fond d'un bois ; plus qu'un post-humain aux allures extra-terrestres, l'homme nouveau est, à l'instar de Nietzsche, celui que nous *pouvons* devenir. Il ne concerne pas l'humanité dans sa masse, il appartient à chacun de nous d'opérer la mutation ou pas, le début de la démarche, comme l'énonce Montaigne, c'est de savoir être à soi. Encore une fois, nous précisons que ce déploiement ne doit pas être entendu en termes de boursoufflure égotique, il est plutôt ce dépli qui construit notre singularité hors de la mêmeté et qui vise une fin de sollicitude en tension avec, contre et pour l'autre.

Cette acception est d'autant plus prégnante que nous savons désormais que le soin est ce que l'homme peut offrir de meilleur. Or la menace de la médiocrité nous exhorte à l'excellence. Pour accéder à l'excellence, l'idée de se dépasser, de se surpasser, de déployer la pensée par la parole fécondante, s'impose au soignant. L'acteur de soin ne se déploie en *Soignant véritable* qu'à la condition de l'engagement vers l'excellence. A l'instar de la société dogon, où la parole est centrale, pour que cette parole soit réellement fécondante il faut commencer par la recevoir, dès lors, le sujet fécondé peut, à son tour, féconder l'altérité. Cette semence verbale symbolique caractérise précisément ce qui doit être recueilli pour se dépasser soi-même et parvenir à offrir le meilleur. Ce meilleur, cette excellence attendue, passe par la parole ; elle cristallise le flux du lien social qui met les êtres en tension. Il est essentiel que les projets pédagogiques, des instituts de formation des différents acteurs de santé, développent un dispositif autour de l'excellence et de la parole en particulier. Sachant que l'excellence ne s'atteint qu'à condition d'un dépassement de notre simple humanité, c'est un *télos* qui demande un immense effort sur soi. Il incombe donc à ceux qui ont la charge de la formation des soignants, de promouvoir cette démarche. Il appartient, en fin de compte, à chaque étudiant d'emprunter cette voie. Ceux qui ne feront pas cet effort ne pourront réaliser complètement ce pourquoi ils sont formés, ils ne connaîtront pas non plus le plaisir immense que cette excellence procure dans sa réflexivité. Un acte de soin grandit en même temps celui qui le produit et celui qui le reçoit.

Cette voie d'excellence passe par le dépassement de cette morne humanité. Foucault disait que sur la mort de l'homme, il n'y a pas de quoi pleurer. Il rejoint sur ce point Nietzsche qui pensait que l'homme avait emprisonné la vie et qu'il appartenait au « surhomme » de la libérer. Nous savons ce qu'Hitler a fait

¹. Michel de Montaigne, *Les essais*, I, 39, Paris, Flammarion, « GF », 2002, p. 293.

du concept de « surhomme » en le galvaudant en « race supérieure ». Il s'agissait là d'un formatage à partir de critères superficiels pour l'élaboration d'une société idéale, critères qui n'étaient guère éloignés (dans leur teneur) de ceux qui ont servi à éliminer les éléments déviants (juifs, handicapés, gitans, homosexuels...). C'est pour cette raison qu'une grande vigilance sur le maintien de la visée de la sollicitude doit être assurée. Seuls les actes posés doivent venir cristalliser le processus éthique de déploiement.

Nietzsche, à ce propos, ne voyait pas d'inconvénient à ce que l'esclavage soit rétabli, il était pour lui l'assurance du rayonnement d'une civilisation. « Pour le médiocre, être médiocre est un bonheur.¹ » et de ce fait il arrivait aisément à décliner que « Pour que l'art puisse se développer sur un terrain fertile, vaste et profond, l'immense majorité doit être soumise à l'esclavage et à une vie de contrainte au service de la minorité et bien au-delà des besoins limités de sa propre existence.² » L'antidémocratie de Nietzsche sera la limite pour nous, infranchissable. Nous y préférerons une attitude plus empreinte de sollicitude et de doute qui permet la tension entre les éléments, en ne pensant l'élimination de la médiocrité que dans le registre du soin. La médiocrité étant impensable en termes de soin, toute la difficulté consiste à la débusquer et à la transformer en excellence.

Le dissensus est donc ce qui doit être assumé mais jamais outrepassé ! La démocratie est à ce prix. Par contre, ce travail montre qu'il est possible et même recommandable de se dépasser, et que pour un soignant qui voudrait accrocher une majuscule à sa fonction, cette démarche deviendrait essentielle. « Les forces dans l'homme ne composent une forme qu'en entrant avec des forces du dehors, avec quelles forces risquent-elles d'entrer maintenant, et quelle nouvelle forme peut-il en sortir qui ne soit ni Dieu ni Homme ?³ » Deleuze s'interroge avec Foucault sur l'idée qui dépasserait celle du « pli » ou du « dépli » de l'homme et en cela, tous deux produisent une réflexion qui, en même temps, récupère et tord le « surhomme » de Nietzsche. « Qu'est-ce que le surhomme ? C'est le composé formel des forces dans l'homme avec ses nouvelles forces. C'est la forme qui découle d'un nouveau rapport de forces.⁴ » Cet homme, en se libérant lui-même, va pouvoir agir avec, contre et pour l'autre, il va libérer la vie en mettant ses forces intérieures en rapport avec les forces extérieures. Dans ce dissensus, cette mise en tension par le langage, naîtront d'autres formes qui, elles-mêmes, se mettront en tension. Le conflit s'énonce donc comme éthiquement indépassable pour enclencher un mouvement de vie. « Avec et contre l'autre » devient ainsi une formule indissociable du « pour », de façon à construire un vivre-ensemble à partir du dépassement de soi ; ce dépassement de soi n'ayant du sens qu'à la condition qu'il vise, à mettre cette puissance au service de la vulnérabilité des autres. Cette démarche s'impose dès que l'on imagine son cheminement inverse et ce que pourrait produire une pensée involutive « Ne-pas-penser, par exemple ne pas se représenter ce que j'éprouverais si ce que j'inflige à

¹. Friedrich Nietzsche, *L'Antechrist*, §57, Paris, Flammarion, "GF", 1994, p. 227.

². Friedrich Nietzsche, *L'état chez les Grecs*, trad. Michel Haar et Marc B. de Launay, in *Œuvres posthumes (1870-1873), Œuvres philosophiques complètes*, tome I, vol. 2, Paris, Gallimard, 1975, p. 179, in Yannis Constantinides, *Nietzsche*, Paris, Hachette, « prismes », 2001, p. 123.

³. Gilles Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 139.

⁴. *Id.*, p. 140.

autrui m'était infligé – voilà en quoi consiste le "mal".¹ » Si le dissensus est éthiquement indépassable, il admet des compromis mais qui n'ont rien à voir avec la mortification du consensus. Les compromis, contiennent en eux le conflit initial par l'existence des deux parties en trêve, alors que le consensus, signe l'évacuation du conflit. Ce dernier affiche une prétendue unanimité que l'on sait très *fuyante* dès qu'on essaie de la vérifier.

Le dépassement procède de la mise en mouvement des forces intérieures vers les forces extérieures pour que, finalement, de l'action qui en résulte, apparaisse une nouvelle « forme ». C'est exactement dans cette nouvelle forme, cristallisée par les résultats de l'acte de la rencontre du dedans de soi et du dehors, que va s'exprimer l'éthicité de ce qui a été libéré. En parlant de ces « justes » qui ont caché des juifs pendant la Seconde Guerre mondiale, Michel Terestchenko utilise ce même vocabulaire pour décrire cette puissance qui meut une personne vers son dépassement en faisant émerger une nouvelle forme née de l'action libre.

« Les sauveteurs dont il est question sont des êtres de chairs et de sang, leurs actes ne relevaient pas du sacrifice, d'un oubli d'eux-mêmes mais au contraire d'un engagement de l'être tout entier qui investit toutes ses forces – de sensibilité, de volonté et d'intelligence – dans l'action d'aide et de secours.² »

L'exhortation au soignant de douter, de tendre vers l'excellence et la recherche du meilleur possible au détriment du moindre mal, vise à inviter tout soignant, par un construction de soi, sur une voie d'humilité et de sollicitude. A la suite de Canguilhem, à la fin de sa thèse, nous invitons les soignants à l'ouverture et au doute, car l'expérience professionnelle a fait que « nous avons, conformément à notre discours sur les normes, réduit les nôtres.³ »

Il ne s'agit absolument pas d'une pensée révolutionnaire qui croit en un monde meilleur, ni en l'avènement d'un homme nouveau. Cette pensée s'adresse au soignant car il est celui qui, en termes d'humanité peut offrir le meilleur. Pour qu'il le puisse, nous l'exhortons à la résistance, à tout ce qui pourrait entraver le dépli d'une simple humanité vers une humanité plus agissante avec, contre et pour l'autre. « Avec » vise la volonté de vivre ensemble, « Contre » exprime la nécessité de la tension et « Pour » révèle la synthèse de la démarche, en termes de responsabilité du sujet libéré de sa simple humanité, agissant pour que la vulnérabilité d'autrui puisse se changer en force de dépli.

¹. Hannah Arendt, *Journal de pensée*. Volume 1, Paris, Seuil, 2005, p. 932 ; Arendt se rapproche ici de la Règle d'or de l'Évangile « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ».

². Michel Terestchenko, *Un si fragile vernis d'humanité*, Paris, Editions La Découverte, 2005, p. 276.

³. Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, puf, « quadrige », 2005, p. 218.

Conclusion

Le processus de dépli passe par cette démarche d'ipséité, elle est la condition première à ce mouvement vivant qui consiste à mettre en œuvre les forces intérieures. Ce déploiement est un pari sur le devenir plus que sur l'avenir. Encore une fois, la démarche d'ipséité est étrangère à une boursoufflure égotique, elle a besoin, pour s'accomplir pleinement de la référence d'autrui (sans l'autre, pas de soi-même). Le déploiement du soignant se construit, avec, contre et pour l'autre, il a pour finalité d'augmenter le plaisir de vivre-ensemble. Pour prendre soin d'autrui en visant l'excellence, il convient d'être assez puissant soi-même. Cette excellence oscille entre un art et une science qui contiennent la *phronésis* et l'*eupsukia*, prudence et résolution, qui signent la présence de soi en mouvement « avec, contre et pour ». Cette entreprise, demande une attitude courageuse qui réside en une confiance inquiète ; inévitablement cet effort demande d'assumer sa difficulté entre accueil et résistance. Sans cet effort, aucune rencontre entre les forces du dedans et celles du dehors ne peut se produire. L'action libre ne peut se passer de quelques gouttes de sueurs ou de sang.

« De tout ce qu'on écrit, je n'aime que ce qu'un homme écrit avec son sang. Ecris avec du sang : et tu apprendras que le sang est esprit.¹ »

La réalisation complète du processus de déploiement du sujet, aboutit dans la puissance, conférée à l'autre, pour qu'il puisse opérer son propre déploiement. Miguel Benasayag parle de « nouveaux sujets sociaux » quand il nous présente les « sans » : les « sans toit », les « sans papiers », les « sans terre », les « sans accès aux soins ». Ces « sans » ne se présentent pas comme des autres conventionnels, ils sont plus qu'exclus, ils sont sans lieu, ils ne sont même plus au bord, en marge de notre monde, ils sont sur le point de basculer dans un *non-lieu*. L'excellence consiste alors, à leur rendre la force, la potentialité de résister, de se remettre en tension, avec, contre, et pour que nous puissions vivre ensemble. Vivre ensemble ne consisterait pas moins qu'à leur rendre un monde. Car « c'est dans l'homme même qu'il faut chercher, pour Foucault comme pour Nietzsche, l'ensemble des forces et fonctions qui résistent... à la mort de l'homme.² » En acceptant que d'autres soient privés de cette énergie, sachant que par notre déploiement nous pourrions la leur rendre, nous nous écartons d'une digne démarche d'ipséité pour n'évoluer que dans une politique égotique. Le constat de vulnérabilité déclenche, dans la démarche d'ipséité précisément, ce qui fait de cette démarche un processus de dépassement de soi. Ce constat de vulnérabilité écarte la menace et donc libère le prendre soin. Par conséquent, prendre soin, c'est rendre à autrui son pouvoir de résistance. L'autre se remet ainsi en tension et nous assure le lien nécessaire pour vivre ensemble. L'affranchissement de l'agir permet de poser des actes qui mettent l'être en mouvement, le libère pour un instant de sa pesanteur et lui fait toucher, à force d'habitude, de nouveaux possibles. La nature résiste à l'agir humain par la nécessité, et en même temps, l'homme résiste à cette *anankè* par orgueil autant que par élan de connaître. C'est peut-être sa façon à lui de se mettre en tension avec cette nature, pour ne jamais en sortir totalement.

¹ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Maël Renouard, Paris, Rivages poche / Petite Bibliothèque, 2007, p. 75.

² Gilles Deleuze, *Foucault*, *op. cit.*, p.99.

« Lorsqu'on parle d'humanité, on se fonde sur ce qui pourrait bien être ce qui *sépare* l'homme de la nature et l'en distingue ; mais, en réalité, cette séparation n'existe pas : les propriétés "naturelles" et celles qu'on dit proprement "humaines" se sont entremêlées de façon indissociables.¹ »

De notre humanité, le soignant est celui qui peut en offrir le meilleur. Cette excellence passe par sa capacité à se libérer et à agir avec, contre et pour l'autre. En tant que sujet, il peut seul décider d'entrer en résistance contre les voies mortifères du consensus. La libération de l'agir commence par une pensée d'ouverture, d'accueil de l'altérité comme élément de complétude, dans une attitude de confiance inquiète. La relation éthique à l'altérité s'inscrit alors dans une relation naturelle de conflit sain, qui permet de mettre en tension des éléments contraires, capables, par leur différence, d'augmenter leur plaisir de vivre ensemble. La clef du déploiement est la compréhension de la complétude du deux. C'est par la parole fécondante que s'opère cette reliance, un flux tendu qui traverse l'humanité au sein même de la nature.

« Dans ses facultés les plus nobles et les plus élevées, l'homme est tout entier nature et porte en lui, l'étrangeté de ce double caractère naturel. Ses aptitudes redoutables et qu'on tient pour inhumaines sont peut-être même le sol fécond d'où peut surgir une quelconque humanité sous la forme tant d'émotions que d'actions et d'œuvres.² »

Nous avons, à plusieurs reprises au cours de ce travail, utilisé le concept de « reliance » qui nous semble idoine au mouvement qu'opère l'éthique du dissensus. L'effet de paradoxe entre dissensus et reliance n'est pas étranger à l'intérêt que nous lui portons. Il dépeint au mieux cette tension nécessaire pour un vivre-ensemble qui ne se satisfait pas de l'entropie consensuelle. La reliance touche l'humain dans toutes ses dimensions :

« L'intérêt épistémologique du concept de " *reliance* " et plus particulièrement de " *reliance sociale* ", me paraît résider dans le fait qu'il se situe à l'articulation d'au moins trois approches du lien social : une approche sociologique (la médiatisation du lien social et la création de rapports sociaux complémentaires), une approche psychologique (l'aspiration à de nouveaux liens sociaux), une approche philosophique (les liens manifestes ou latents entre *reliance* et religion).³ »

La *reliance* n'est rien d'autre que cet aboutissement fragile et impermanent de l'éthique du dissensus, où l'homme, en toute conscience, assume sa nature duelle, qui oscille sans cesse entre une chose et son contraire : entre sa légèreté et sa pesanteur, sa puissance et sa vulnérabilité, sa beauté et sa laideur...

Ce mouvement de l'être passe par le dissensus car il mobilise les possibles et les convoque dans la suspension du jugement, il libère un agir

¹. Friedrich Nietzsche, *La joute chez Homère*, trad. Michel Haar et Marc B. de Launay in *Écrits posthumes (1870-1873), Œuvres philosophiques complètes*, tome I, vol. 2, Paris, Gallimard, 1975, p. 192.

². *Id.*, p. 194.

³. Marcel Bolle de Bal, *Voyages au cœur des sciences humaines – De la reliance*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 76.

courageux et prudent, duquel peut sourdre le dépassement de soi. La digne démarche d'ipséité du soignant, s'accomplit dans le dépassement de sa simple humanité : la puissance de soi se mesure à sa capacité à revenir vers l'autre, dans une confiance inquiète, pour tenter d'accroître le plaisir de vivre ensemble. Le soignant accomplit précisément cette démarche dans la décision de soin, dans l'acte libre lui-même, qui se révèle en termes de sollicitude. Le soin, dans ce sens, sera donc cet acte qui signera l'excellence produite par le dépli de soi, avec, contre et pour que l'autre ait aussi une chance de se déployer. Il est pour cette raison, ce que l'homme peut offrir de meilleur.

Cette excellence est à ce prix. Or, on ne peut l'habiter totalement. L'homme y accède par sauts de puce, eu égard à sa pesanteur, qui le fait trébucher régulièrement dans son humanité, souvent insuffisante, mais pleine de ressources.

L'éthique du dissensus couronne la philosophie pratique par la mise en tension du vivre-ensemble, elle immisce dans nos sociétés un peu de légèreté et de désordre, qui somme toute, sont plus rassurants que leurs contraires.

Annexe

Annexe I



©Florian Launette



©Florian Launette



©Florian Launette



©Florian Launette



©Florian Launette



©Florian Launette

Index nominum

A

Abécassis Philippe 100
Ainsworth Mary 224
Ajoulat 90
Alain Rey 238, 289
Alexandre le Grand 176, 177, 181
Alliot-Marie Michèle 98
Allport F.H. 63
Amann Jean-Paul 187
Annas Julia 242
Anscombe G.E.M. 31, 56, 59, 61
Antigone 172
Antisthène 177
Apel Karl Otto 139, 201, 202
Aphrodite 169, 170, 213
Arendt Hannah . 1, 20, 21, 25, 28, 30, 33, 40,
52, 61, 95, 107, 116, 153, 164, 166, 170,
201, 204, 247, 267
Arès 169, 213
Aristarque 148
Aristophane 212, 215, 218
Aristote 17, 25, 26, 27, 31, 32, 55, 56, 62, 87,
90, 95, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127,
128, 129, 132, 133, 135, 137, 143, 148,
156, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180,
181, 182, 183, 184, 214, 228, 232, 235,
236, 240, 243, 256, 257, 264
Athéna 169, 170, 213
Aubenque Pierre 126, 128
Augé Marc 207
Aumonier Nicolas 110

B

Bachelard Gaston 147, 149
Bacon Francis 141
Balaudé Jean-François 89, 90
Balbus 16
barbarie 282
Barnes Jonathan 242
Barthe Yannick 249
Baudrillard Jean 31, 167, 191, 192
Beaulieu Anick 144
Beauvois Jean-Léon 77, 79, 84
Beloucif Sadek 189
Benasayag Miguel ... 193, 255, 262, 263, 269
Bentham Jeremy 110, 113
Béranger Lionel 229
Bergson Henri 30, 118
Bernanos Georges 94

Bernard Claude 241
Bernard Jean 111
Bernoux Philippe 79
Bertillon Alphonse 191
Bidima Jean-Godefroy 221, 264
Bimbenet Etienne 70
Bitbol Michel 212
Blaze Henri 183
Bleicken Jochen 18
Bloch Ernst 141, 143, 205, 206
Boch Anne Laure 238
Bonhomme Julien 102
Bossuet Jacques Bénigne 149
Botros Sophie 43
Boulet Paul -Emile 107, 150
Bourdieu Pierre 20, 22, 115
Bouvard et Pécuchet 13, 28, 64, 137
Bovary Charles 60, 61, 63
Bratelli Ugo 16
Breton Philippe 225, 226, 227, 228, 229,
230, 232

C

Caillois Roger 66
Calame-Griaule Geneviève 219
Callisthène 177
Calypso 133
Canguilhem Georges 267
Canto-Sperber Monique 43
Caro Isabelle 27, 35, 37, 38
Carpentier Françoise 83
Cazenave Michel 212
Chardon Jean-Marc 168
Charvet-Protat Suzanne 83
Charybde 131, 132, 133
Chays A. 45
Chevalier Jean 217
Chollet Mona 80, 286
Churchill Winston 94
Cicéron 16, 19, 55
Cicéron 13, 16, 19, 55, 127, 158
Circé 37, 132, 133
Clastres Pierre 251
Clausewitz (von) Carl 264
Coch 79
Collins Harry 31
Comte Auguste 61, 112, 113
Comte-Sponville André 61
Conche Marcel ... 89, 174, 175, 177, 243, 244
CONDORCET 285

Condorcet (de) Nicolas 66, 67, 147
 Constantinides Yannis 266
 Copernic Nicolas 148
 Corax 120
Corcuff Philippe 166, 170
 Cordier Alain 58, 164
 Corsetti Jean-Paul 48
 Costes Jean-Louis 34
 Cotta 16, 55
 Couvreur Jean-Michel 233
 Créon 172

D

Dal Camille 100
 Dalaï Lama 66
 David Ronan 100, 191
 Debord Guy 253
décisions absurdes 283
 Dédale 148
 Defradaz Jean 129
 del Rey Angélique 193, 255, 262, 263
 Deleuze Gilles 48, 50, 258, 266, 269
 Delruelle Edouard 33, 164
 Descartes René 29, 30, 32, 112, 118, 123, 149, 152, 167, 177, 238, 241, 242, 246
 Devers Gilles 189, 190
 Devisch René 102
 Dieterlen Germaine 216
 Doise Willem 41, 63, 117, 137
 Dosquet Patrice 83
 Dostoïevski Fedor Mikhaïlovitch 162
 Droit Roger-Pol 183
 Duby Georges 207
 Duchemin Rémi 192
 Dumézil Georges 169
 Dunajew (de) Wanda 47, 48
 Dupuis Michel 133
 Durkheim Emile 70
 Duroucher Alain 83

E

Eichmann Adolf 61, 91, 95, 97, 108
 Engelhardt Jr Tristram Herbert 112, 182
 Enyouma Marcus 72
 Epicure 89, 90, 113, 184
 Eris 168, 169, 170, 173, 213
 Eryximaque 212
 Estaintot (d') Véronique 100
 Euclide 173, 174

F

Fagot-Largeault Anne 43, 44
 Falcon Nathalie 72
 Faust 183, 203
 Férida Pierre 46
 Ferenczi Thomas 20, 23, 24, 66
 Fiat Eric 168, 193
 Fiemeyer Isabelle 220
 Fischbach Franck 56

Flaig Egon 18
 Flaubert Gustave 60, 137
 Fleurette Frédéric 83
 Folscheid Dominique 1, 5, 120, 145, 153, 174, 195
Fonda Henri 97, 116
 Fortin Jacqueline 112
 Foucault Michel 144, 253, 258, 265, 266, 269
 Frédéric II 30, 83, 95
 French 79
 Freud Sigmund 39, 81, 90, 150
 Freund Julien 135
 Fukuyama Francis 166, 167
 Fumaroli Marc 123, 157

G

Gabriel Liicéanu 196
 Gaille Marie 187
 Galilée 112, 140, 148, 225
 Gandhi 66
 Garapon Antoine 221
 Gheerbrant Alain 217
 Gilson Etienne 29, 118
 Godelier Maurice 207
 Goethe (von) Johan Wolfgang 183
 Gombaud Louis 173
 Gorgias 120
 Graftieux Jean-Pierre 45
 Granet 70, 71
 Graves Robert 213, 249
 Greisch Jean 139, 140
 Griaule Marcel 213, 215, 218, 219, 220
 Guattari Félix 205
 Guazzo Stefano 123
 Gueorguieva Valentina 30, 31, 40
 Guillaumin Jean 90
 Gustav Schmoller 85

H

Habermas Jurgen 23, 30, 32, 33, 42, 103, 104, 105, 108, 111, 113, 114, 115, 123, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 164, 166, 201, 202, 204, 232, 235
 Haffner Sébastien 41
 Hanna Arendt 95
 Harvey Jerry B. 231
 Hébé 169
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 166
 Heidegger Martin ... 151, 152, 162, 210, 223, 229, 236, 237, 257, 260
 Heidrich Reinhard 108
 Hélène 170
 Henne Désiré 173, 174
 Héphaïstos 169
 Héra 169, 170, 213
 Héraclite . 174, 175, 176, 177, 178, 181, 182, 217, 257
 Heysel 99

Hiérocles 90, 100
 Hitler Adolf 66, 91, 97, 265
 Hobbes Thomas..... 52, 90, 91
 Homais 60, 61, 62
 Homère..... 17, 169, 270
 Hugo Victor..... 253
 Hume David 151, 245, 246, 252
 Husserl Edmund..... 27, 246, 247
 Huxley Aldous 52, 206, 228

I

Ismène 172

J

Jankélévitch Vladimir 32, 39, 150
 Jean-François Mattei 196, 282
 Jonas Hans.. 59, 60, 139, 140, 141, 142, 143,
 144, 205, 206, 249
 Jones Françoise 217, 218
 Joubert Joseph 121, 173
 Joule Robert-Vincent 77, 79, 84
 Jucquois Guy..... 169

K

Kalinowski Isabelle 18
 Kaltenbach Pierre-Patrick 168
 Kant.... 11, 25, 27, 28, 30, 33, 35, 40, 45, 49,
 121, 149, 155, 156, 157, 168, 184, 185,
 199, 208, 211, 235
 Kwahulé Koffi..... 215, 216, 253

L

La Boétie (de)..... 22, 100, 172
 La Bruyère (de) Jean 250
 La Fontaine (de) Jean 142
 Laborit henri 78, 235, 262
 Labrusse-Riou Catherine 111
 Lacan Jacques 26, 39, 226
 Lair Richard 115
 Laugier Sandra 170
 Launette Florian 38, 40, 273
 Lebrun Jean-Pierre 11, 145, 162, 195, 248
 Leclerc..... 10, 14, 112, 115
 Leclerc Bruno..... 110
 Léda..... 170
 Lefort Claude 166
 Lellouche Raphaël..... 139
 Lemennicier Bertrand..... 160
 Lensel Denis..... 168
 Léonetti Jean Antoine 188, 189
 Létourneau Alain..... 110, 112, 115
 Levinas Emmanuel.. 133, 140, 191, 234, 244
 Lévi-Strauss Claude 102, 103, 169
 Lewin Kurt 79
 Linhart Danièle et Robert..... 80, 81, 82
 Lorenz Konrad 102
 Lucrèce..... 244, 245
 Lumet Sydney 97
 Lyotard jean-François 140

M

Machiavel 12, 47, 49, 59, 134, 135, 137
 Maffesoli Michel 199
 Magnard Pierre..... 60
 Maier Norman 84
 Mairet Gérard 90, 91
 Maisonneuve hervé 83
 Malèvre Christine. 50, 51, 52, 184, 185, 247,
 248, 249, 261
 Marange Valérie 205
 Marengo Elisa 33
 Marquard Odo 139
 Martin René..... 152, 169, 223, 260
 Marx Karl 166, 205, 206
 Marzano..... 41, 46, 47, 50
 Maslow 96
 Mattelart Armand et Michèle 21
 Maupassant..... 13
 Mauss Marcel 70, 71, 107
 Mayo Elton..... 80
 Meiwes Armin..... 47
 Mélénas 170
 Méphistophélès..... 183
 Merleau-Ponty Maurice..... 70, 171
 Meyer Michel 120, 122, 232
 Michéa Jean-Claude 251
 Michel Pierre-André..... 22, 26, 27, 59, 120,
 122, 124, 133, 144, 155, 199, 212, 217,
 232, 233, 263, 265, 267, 270
 Mignon Patrick..... 100
 Milgram Stanley ... 43, 46, 77, 78, 89, 91, 92,
 93, 94, 95, 97, 98, 100, 186
 Mittmann Inga 139
 Montaigne (de) Michel..... 22, 123, 124, 125,
 155, 157, 238, 265
 Morel Christian 231
 Moréno Jacob L..... 70
 Morfaux Louis Marie 238, 241
 Moscovici Serge 30, 135
 Mudimbé Valentin-Yves 223, 224
 Musil Robert..... 194, 226, 254

N

Nietzsche Friedrich 23, 89, 95, 97, 162, 183,
 198, 200, 257, 265, 266, 269, 270
 Nivakoski Marja 89
 Nodé-Langlois michel 26, 27

O

Œdipe 90
 Orwell George 21, 97, 166, 250, 251, 253

P

Pacaud B..... 156
 Pacific Christophe ... 1, 45, 65, 177, 196, 201
 Paré Ambroise 191
 Paris..... 95, 238, 282, 289
 Pâris..... 169, 170
 Parménide..... 173, 174, 178, 182

parole.....	279
Pascal Blaise	56, 72, 123, 124, 157, 179
Passeron Jean-Claude.....	20
Paulme Denise.....	217
Pausanias	212
Pazart Lionel	83
Péléé.....	169
Picard Geoges	42, 62, 114, 229
Pisani Lelia.....	225
Platon 34, 43, 46, 50, 89, 116, 117, 118, 120, 121, 151, 152, 155, 157, 158, 174, 178, 182, 193, 195, 212, 244, 252	
Plotin.....	173
Polynice.....	172
Polyphème.....	133
Popper Karl.....	64, 65, 196, 197, 264
Potin Yan.....	207
Pradeau Jean-François.....	176, 177, 178, 182
Proudhon Pierre-Joseph	32, 46
Proust Marcel	44, 149, 229
Pyrrhon... 166, 167, 174, 176, 177, 243, 244, 246	
Q	
Quichotte Don	83
Quinche Florence	137, 138, 287
R	
Rancière Jacques	114
Rand Ayn	160, 161
Rauschning Hermann	66
Rawls John	139
Raynal (de) Paul.....	121
Rey ALain.....	49, 197, 198
Rezvani Serge	34
Ricard Marie-Laure.....	64
Ricœur Paul..... 32, 105, 123, 179, 185, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 210, 257	
Robert Graves	169
Robert Yves..... 49, 81, 82, 84, 197, 198, 217	
Rosenkranz Karl.....	37
Rosset Clément.....	149, 222, 265
Rouchon Dominique	65, 196
Rousseau Jean-Jacques.....	134, 151, 171
Roy Claude.....	152, 153, 154
S	
Sacher-Masoch Léopold.....	47
Sade (de) Alphonse Donatien.. 48, 49, 50, 66	
Saint Augustin.....	158
Saltel Philippe	245
Sartre Jean-Paul.....	119
Schopenhauer Arthur	22, 86, 245, 261
Scylla.....	131, 132
Servier Jean	228
Sève Lucien.....	110
Sextus Empiricus.....	243
Socrate..... 121, 147, 173, 174, 182, 244	
Sophocle.....	172
Spinoza Baruch	237, 255, 256, 265
Sun Tzu	263, 264
Svandra Philippe	58
Swedberg Richard	85
Sweeney Charles	94
Swiggers Pierre	169
T	
Teilhard de Chardin Pierre	168
Terestchenko Michel	267
Thétis.....	169
Tibbets.....	94
Tibbets Paul.....	91
Tisias	120
<i>Tite Live</i>	12, 134, 135
Tocqueville (de) Alexis 93, 111, 113, 117, 135, 165, 167, 172, 173	
Todorov Tzvetan	147, 284
Tort Patrick.....	100
Toscani Olivieri.....	33, 36
Tournier Michel.....	247, 248
Tremblay Jean-Marie	107
Tremesaygues A.	156
Tricot Jean.....	175, 177, 181
True Mary.....	225
Turing Alan	225, 226
Tyndare	170
U	
Ulysse.....	132, 133
Urbain M.	147
V	
Veyne Paul	207
Vidaillet Bénédicte.....	100
Vielle Christophe.....	169
Virel André.....	217
Voilquin Jean.....	129, 183, 184
W	
Walet Oumar Fadimata	225
Wannsee	108
Weber Max..... 76, 85, 86, 87, 107, 160	
Weil Eric	259
Wiener Norbert.....	225, 226
Wittgenstein Ludwig	31
Z	
Zeus	169, 170, 213, 248
Zizek Slavoj	193, 194
Zuscovitch Ehud.....	81

Bibliographie

Essais

- ANNAS Julia et Barnes Jonathan, *The Modes of Scepticism, Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge University Press, 1997.
- ANSCOMBE G.E.M., *L'intention*, Mayenne, Gallimard, « Bibliothèque de Philosophie », 2002.
- AJOULAT Noël, *Le Néo-platonisme alexandrin, Hiérocles d'Alexandrie. Filiations d'un néo-platonicien intellectuelles et spirituelles du V^{ème} siècle*, Leiden, Brill, 1986.
- APEL Karl Otto, *Penser avec Habermas contre Habermas*, Paris, éditions de l'éclat, « tiré à part », 1990.
APEL Karl Otto, Lellouche Raphaël, Mittmann Inga, *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1987.
- ARENDT Hannah, *Journal de pensée*, Paris, Seuil, 2005.
ARENDT Hannah, *Conditions de l'homme moderne*, trad. Fradier, Paris, Calmann-Levy, 1961.
ARENDT Hannah, *la crise de la culture*, trad. Dir. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972.
ARENDT Hannah, *Eichmann à Jérusalem – Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, « Folio-Histoire », 2002.
ARENDT Hannah, *Considérations morales*, Paris, Rivages poche, « Petite bibliothèque », 1996.
- ARISTOTE, *De l'Âme*, Paris, Belles Lettres, « Universités de France », 2002.
ARISTOTE, *éthique de nicomaque*, trad. Jean Voilquin, Paris, Flammarion, « GF », 2001.
ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, trad. Jean Defradaz, Paris, « Pocket », 1992.
ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 2000.
ARISTOTE, *Politique*, trad. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1962.
ARISTOTE, *Rhétorique*, Paris, Le livre de poche, « classiques de poche », 2001.
- AUBENQUE Pierre, *la prudence chez Aristote*, Paris, puf, 2004.
- BACHELARD Gaston, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, « quadriges », 1995.
- BACON Francis, *La Nouvelle Atlantide*, Paris, Flammarion, « GF », 1995.
- BARTHE Yannick, *Le pouvoir d'indécision*, Paris, Economica, « Etudes politiques », 2006.
- BAUDRILLARD Jean, *Pourquoi tout n'a-t-il pas déjà disparu ?*, Paris, L'Herne, « carnets », 2007.
BAUDRILLARD Jean, *Mots de passe*, Paris, LGF, « le livre de poche », 2004.
- BENASAYAG Miguel et del Rey Angélique, *Eloge du conflit*, Paris, La Découverte, 2007.
- BERANGER Lionel, *la persuasion*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1985.

- BERGSON Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, édition critique dirigée par Frédéric Worms, Paris, PUF, « Quadrige n° 31 », 2007.
- BERNOUX Philippe, *La sociologie des organisations*, Paris, Seuil, « Points », 1990.
- BIDIMA Jean-Godefroy, *La palabre une juridiction de la parole*, Paris Michalon, 1997.
- BIMBENET Etienne, *Nature et humanité, le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004.
- BLEICKEN Jochen, *Lex Publica. Recht und Gesetz in der Römischen Republik*, Berlin-New York, 1975.
- BOLLE DE BAL Marcel, *Voyages au coeur des sciences humaines – De la reliance*, Paris l'Harmattan, 1996.
- BONHOMME Julien, *Le miroir et le crâne parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, Paris, Ed. CNRS/Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 2006.
- BOSSUET Jacques Bénigne, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Paris, Fayard, 1990.
- BOTTON (de) Alain, *les consolations de la philosophie*, Paris, Mercure de France, 2001.
-
- BOURDIEU Pierre, « L'opinion publique n'existe pas », art. de 1973 repris in *Question de Sociologie*, Paris, Minuit, 2002.
- BOURDIEU Pierre, *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Ed. de Minuit, 1979.
- BRETON Philippe, *L'utopie de la communication*, Paris, La Découverte, « Poche Essais », 2004.
- BRETON Philippe, *La parole manipulée*, Paris, La Découverte, « Poche Essais », 2004.
- BRHÜNS Hinnerk, *Histoire et économie politique en Allemagne de Gustav Schmoller à Max Weber*, Paris, MSH, 2004.
- CALAME-GRIAULE Geneviève, *Ethnologie et langage, la parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard, 1965.
- CANGUILHEM Georges, *Le normal et le pathologique*, Paris, puf, « quadrige », 2005.
- CHURCHILL Winston, *La Deuxième Guerre mondiale. Tome 12 Triomphe et tragédie. Le rideau de fer*, Paris, Plon, 1954.
- CLASTRES Pierre, *Recherche d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1990.
- CLAUSEWITZ (von) Carl, *De la guerre*, Paris, Ed. de Minuit, 1955.
- CONCHE Marcel, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, PUF, 1994.
- COMTE-SPONVILLE André, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, Seuil, « Points », 2001.
- CONSTANTINIDES Yannis, *Nietzsche*, Paris, Hachette, « prismes », 2001.
- COUVREUR Jean-Michel, *La Bêtise se soigne-t-elle ?*, Nantes, Pleins Feux, 2004.
- DAL Camille et DAVID Ronan, *Football sociologie de la haine*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- DELEUZE Gilles, *Sacher Masoch le froid et le cruel*, Paris, Ed. de Minuit, 1971.
- DELEUZE Gilles, *Foucault*, Paris, Ed. de Minuit, « Reprise », 2006.

- DELRUELLE Edouard, *Le consensus impossible – Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*, Bruxelles, Ousia, 1993.
- DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Trad. Etienne Gilson, Paris, Vrin, « bibliothèque des textes philosophiques », 1987.
DESCARTES René, *Les règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Sirven, Paris, Vrin, « bibliothèque des textes philosophiques », 1992.
DESCARTES René, *Recherche de la Vérité*, Arles, Actes Sud, 1997.
- DIETERLEN Germaine, *Essai sur la religion des Bambaras*, Paris, PUF, 1951.
- DROIT Roger-Pol, *Le culte du néant – Les philosophes et le bouddha*, Paris, Seuil, 2004.
- DUMEZIL Georges, *Mythe et épopée, l'idéologie des trois fonctions dans la mythologie des peuples indoeuropéens*, Paris, Gallimard, 1968.
- DUPUIS Michel, Ricoeur Paul, *Levinas en contrastes*, Louvain-La-Neuve, De Boeck Université, 1994.
- ENGELHARDT Jr. Tristram, *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1986.
- EPICURE, *Lettre à Ménécée*, in *Epicure Lettres, maximes, sentences*, trad. Jean-François Balaudé, Paris, L.G.F., 1994.
EPICURE, in *Epicure – Lettres et Maxime*, trad. Marcel Conche, Paris, Puf, 1987.
- FERENCZI Thomas, *Défense du consensus*, Paris, Flammarion, 1989.
- FIEMEYER Isabelle, *Marcel Griaule citoyen dogon*, Arles, Actes Sud, 2004.
- FISCHBACH Franck, *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin, 2002.
- FLAIG Egon, « l'assemblée du peuple à Rome comme rituel de consensus », traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski, revue *ACTES recherche en sciences sociales*, n°140, Paris, seuil, décembre 2001.
- FOLSCHEID Dominique, *Les grandes dates de la philosophie antique et médiévale*, Paris, PUF, 1997.
FOLSCHEID Dominique, *L'esprit de l'athéisme et son destin*, Paris, La Table Ronde, 2003.
FOLSCHEID Dominique, *Sexe mécanique : la crise contemporaine de la sexualité*, Paris, La Table Ronde, « Contretemps », 2002.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1994.
FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- FREUD Sigmund, « l'inquiétante étrangeté » (1919), in *Id.*, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985.
FREUD Sigmund, *Essais de psychanalyse, Au-delà du principe de plaisir*, trad. S. JANKELEVITCH, Paris, Éditions Payot, 1968.
- FREUND Julien, *Sociologie des conflits*, Paris, PUF, 1983.
- FUKUYAMA Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, « Champs », 1993.
- GALILEE, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, trad. R. Fréreau et F. de Gandt, Paris, Seuil, 1992.
- GARAPON Antoine, *Le gardien des promesses*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- GARDNER March James, Simon Herbert Alexander, Rouchy Jean-Claude, Crozier Michel, *Les organisations*, Paris, Dunod, 1964.
- GOMBAUD Louis, *Par-delà l'écho du silence*, Albi, Grand Sud, 2008.

- GOUHIER Henri, *La vie d'Auguste Comte*, Paris, Vrin, 1997.
- GRAVES Robert, *Les mythes grecs*, Paris, Fayard, « la Pochothèque », 2002.
- GRIAULE Marcel, *Descente du troisième verbe*, Paris, Fata Morgana, 1996.
- GRIAULE Marcel, *Dieu d'eau*, Paris, Fayard, 2007.
- GUILLAUMIN Jean, *Entre blessure et cicatrice, destin du négatif dans la psychanalyse*, Seyssel, Champ Vallon, 1987.
- HABERMAS Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Flammarion, « champs », 1999.
- HABERMAS Jürgen, *Morale et communication, conscience morale et communicationnelle*, trad. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1986.
- HABERMAS Jürgen, *L'espace public*, Paris, Payot, 1978.
- HABERMAS Jürgen, *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, Paris, Grasset, « nouveau collège de philosophie », 2003.
- HAFFNER Sebastian, *Histoire d'un Allemand Souvenirs 1914-1933*, Arles, Actes Sud, 2004.
- HARVEY Jerry B., *The Abilene Paradox and Other Méditations on Management*, San Francisco, Jossey-Bass, 1988.
- HEIDEGGER Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, « tel », 2002.
- HEIDEGGER Martin, « la question de la technique » in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 2003.
- HEIDEGGER Martin, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, « tel », 2003.
- HEIDEGGER Martin, *De l'essence de la vérité, Approche de l'« allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, Paris, Gallimard, 2001.
- HEIDEGGER Martin, *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 2003.
- HEIDEGGER Martin, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, « bibliothèque de philosophie », 2004.
- HENNE Désiré, *Ecole de Mégare*, Paris, Joubert Libraire-éditeur, 1843.
- HERACLITE, *Héraclite Fragments [citations et témoignages]*, trad. JF Pradeau, Paris, Flammarion, « GF », 2004.
- HOBBS Thomas, *Léviathan*, Paris, Gallimard, « folio essai », 2006.
- HUME David, *Enquête sur les principes de la morale*, Paris, Flammarion, « GF », 2001.
- HUSSERL Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.
- HUXLEY Aldous, *Le Meilleur des mondes*, Paris, Plon, 1977.
- JANET Paul, *Histoire de la philosophie morale et politique*, Paris, Librairie philosophique de Ladrance, 1860.
- JONAS Hans, *Principe responsabilité*, Paris, Flammarion, « Champs », 1998.
- JONES Françoise et Michel Pierre-André, *Analyse stylistique de quelques œuvres du pays dogon, suivie d'un essai d'analyse sémantique*, Paris, micro-édition de l'Institut d'ethnologie, n° 70.828.30., 1970.
- MICHEL-JONES Françoise, *Retour aux Dogon – figures du double et ambivalence*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- JOULES Robert-Vincent, Beauvois Jean-Léon, *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2003.

- RAYNAL (de) Paul, *Pensées de J. Joubert précédées de sa correspondance*, Paris, Didier et C^{ie}, 1866.
- KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, LGF, « Le livre de poche », 1993.
KANT Emmanuel, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », trad. S. Piobetta in *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Garnier-Flammarion, 1990.
KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, « folio-Essais », 1999.
KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure ; dialectique transcendantale*, trad. Alain Renaut, Aubier, Flammarion, « GF », 2001.
KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, « quadrige », Paris, PUF, 2001.
KANT Emmanuel, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Paris, LGF, « le livre de poche », 2001.
KANT Emmanuel, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », trad. S. Piobetta in *Id.*, *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Garnier-Flammarion, 1990.
- LA BOETIE (de) Etienne, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Ed. Mille et une nuits, 1995.
- LA BRUYERE (de) Jean, *Caractères*, XI – « De l'homme », Paris, Librairie de Firmin Didot Frères, 1851.
- LABORIT Henri, *Eloge de la fuite*, Paris, Gallimard, « folio –Essais », 1976.
- LAUGIER Sandra, *Lire les recherches philosophiques*, Paris, Vrin, 2006.
- LEBRUN Jean-Pierre, *La perversion ordinaire, vivre ensemble sans autrui*, Paris, Denoël, 2007.
- LECLERC Gérard, *Histoire de l'autorité*, Paris, PUF, « Sociologie d'aujourd'hui », 1996.
- LEFORT Claude, *Essais sur la politique (XIX^{ème} - XX^{ème} siècles)*, Paris, Seuil, « Point – Essais », 2001.
LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, 1978.
LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini*, Paris, Le livre de poche, 1990.
- LEVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1973.
- LORENZ Konrad, *L'agression*, Paris, Flammarion, « champs », 2000.
- LUCRECE, *De rerum natura*, trad. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1978.
- LYOTARD Jean-François, *Pérégrinations*, Paris, Galilée, 1990.
- MACHIAVEL (de) Nicolas, *Discours sur la première décade de Tite Live*, in *Œuvres Complètes*, Paris, Pléiade, 1974.
- MAFFESOLI Michel, *Le temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, LGF, « le livre de poche », 1991.
- MAGNARD Pierre, *Questions à l'humanisme*, Paris, Puf, « intervention philosophique », 2000.
- MARCELLI Daniel, *Les yeux dans les yeux – l'énigme du regard*, Paris, Albin Michel, 2006.
- MARX Karl, *Critique du Programme du Parti ouvrier allemand*, trad. M. Rubel et L. Evrard in *Karl Marx, Œuvres*, tome I, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1965.
- MATTEI Jean-François, *La barbarie intérieure*, Paris, Puf, 2001.

- MARZANO Michela, *Je consens donc je suis...*, Paris, Puf, 2006.
- MATTELART Armand et Michèle, *Penser les médias*, Paris, La Découverte, 1986.
- MAUSS Marcel, *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives*, Edition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Bibliothèque Paul-Emile Boulet de l'Université du Québec, « Les classiques des sciences sociales », 2002.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, « Folio », 1989.
MERLEAU-PONTY Maurice, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de cours (professés en 1949-1952)*, Lagrasse, Cynara/Verdier, 1988.
- MICHEA Jean-Claude, *L'empire du moindre mal, Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Climats, 2007.
- MILGRAM Stanley, *Soumission à l'autorité*, Paris, Calmann-Lévy, 1994.
- MONTAIGNE (de) Michel, *Essais*, Paris, Flammarion, « GF », 2002.
- MOREL Christian, *les décisions absurdes, Sociologie des erreurs radicales et persistantes*, Paris, Gallimard, 2004.
- MOSCOVICI Serge et Doise Willem, *dissensions et consensus*, Paris, PUF, « psychologie sociale », 1992.
- MUDIMBE Valentin-Yves, *L'odeur du Père*, Paris, Présence Africaine, 1982.
- MUSIL Robert, *l'Homme sans qualités*, Paris, Seuil, 1956.
- NIETZSCHE Friedrich, *L'Antechrist*, Paris, Flammarion, «GF», 1994.
NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Maël Renouard, Paris, « Rivages poche / Petite Bibliothèque », 2007.
NIETZSCHE Friedrich, *L'état chez les Grecs*, trad. Michel Haar et Marc B. de Launay, in *Ecrits posthumes (1870-1873), Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1975.
NIETZSCHE Friedrich, *La joute chez Homère*, trad. Michel Haar et Marc B. de Launay in *Ecrits posthumes (1870-1873), Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1975.
- ORWELL George, *Essais, articles, lettres*, Paris, Ivrea / l'Encyclopédie des Nuisances, 1995-2001.
- PARE Ambroise, *Des Monstres & Prodiges*, Paris, L'œil d'or, 2003.
- PASCAL Blaise, *Œuvres Complètes*, « mathématiques – De l'esprit géométrique », Paris, Librairie Hachette et Cie, 1864.
PASCAL Blaise, *L'Art de persuader précédé de L'Art de conférer de Montaigne*, préface de Marc Fumaroli, Paris, Rivages poche, « petite bibliothèque », 2001.
- PAULME Denise, *Organisation sociale de Dogon*, Paris, Domat-Montchrestien, 1940.
- PICARD Georges, *Petit traité à l'usage de ceux qui veulent toujours avoir raison*, Paris, José Corti, 1999.
- PLATON, *Le banquet*, Paris, Gallimard, 2007.
PLATON, *Timée*, trad. Emile Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1969.
PLATON, *La République*, trad. Georges Leroux, Paris, Flammarion, « GF », 2002.
- POPPER, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1988.
- PROUDHON Pierre Joseph, *La théorie de la propriété*, Paris, L'Harmattan, 1997.

- PROUDHON Pierre Joseph, *Les confessions d'un révolutionnaire*, Antoni, Tops-Trinquier, 1997.
- QUINCHE Florence, *La délibération éthique – contribution du dialogisme et de la logique des questions*, Paris, Kimé, p. 198-199.
 - REZVANI Serge, *l'origine du monde pour une ultime histoire de l'art à propos du cas « Bergamme »*, Arles, Actes Sud, 2000.
 - RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, « points essais », 1996.
RICŒUR Paul, *Le Juste 2*, Paris, Esprit, « Philosophie », 2001.
RICŒUR Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, « Essais », 2000.
 - ROSENKRANZ Karl, *Esthétique du laid*, Belval, Circé, 2004.
 - ROSSET Clément, *Le principe de cruauté*, Paris, Les éditions de Minuit, « critique », 2003.
 - ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Paris, Gallimard, « Folio – Essai », 2004.
ROUSSEAU Jean-Jacques, *Emile ou de l'Education*, Paris, Flammarion, « GF », 1999.
 - ROY Claude, *Les chercheurs de dieux*, Paris, Gallimard, « Les Essais », 1981.
 - RAUSCHNING Hermann, *Hitler m'a dit*, Paris, Hachette, « Pluriel », 2005.
 - SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, Paris, Gallimard, 2001.
 - SACHER MASOCH (von) Léopold, *La mère de Dieu*, Paris, Champ Vallon, 1993.
 - SADE (Marquis de) Alphonse Donatien, *La nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu. Suivie de Juliette sa sœur ou les prospérités du vice, Œuvres Complètes*, Paris, Garde du livre précieux, 1966.
SADE (Marquis de) Alphonse Donatien, *La philosophie dans le boudoir*, Paris, Gallimard, « folio classique », 2002.
 - SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, « Tel », 2001.
SARTRE Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.
 - SCHOPENHAUER Arthur, *Essai sur le libre arbitre*, Paris, Rivages poche / Petite Bibliothèque, 2006.
SCHOPENHAUER Arthur, *L'art d'avoir toujours raison*, Paris, Mille et une nuits, n° 191, 2006.
 - SERVIER Jean, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, « folio essais », 1991.
 - SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 2000.
 - SPINOZA Baruch, *Éthique*, trad. Charles Appuhn, Paris, Flammarion « GF », 1998.
 - SUN TZU, *L'art de la guerre*, Paris, Mille et une nuits, n°122, 2007.
 - TERESCHENKO Michel, *Un si fragile vernis d'humanité*, Paris, Ed. La Découverte, 2005.
 - TOCQUEVILLE (de) Alexis, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, « Folio-Histoire », 2007.
 - TODOROV Tzvetan, *Le Jardin imparfait*, Paris, Le Livre de Poche, 1998.
 - TOURNIER Michel, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, « Folio » n° 959, 1967.
 - VIREL André, *Histoire de notre image*, Genève, Editions du Mont Blanc, 1965.
 - WEBER Max, *Economie et société*, Paris, Agora, 1995.
WEBER Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, « 10/18 », 2006.

- WEIL Eric, *Philosophie politique*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1996.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Philosophical investigations*, trad. G.E.M. Anscombe, Oxford, B. Blackwell, 2000.
- ZIZEK Slavoj, *Le Spectre rôde toujours*, Paris, Nautilus, 2002.

Ouvrages collectifs

- CAZENAVE Michel, *Unité du monde, unité de l'être*, Paris, Dervy, 2005.
- CHARDON Jean-Marc et LENSEL Denis, *La pensée unique le vrai procès*, Paris, Economica, 1998.
- FALCON Nathalie, ENYOUMA Marcus, SOUBEYRAN Pascal, *Sciences Humaines* (2^{ème} édition, Paris, Masson « les Nouveaux Cahiers de l'Infirmière », 2002.
- *Le consensus, nouvel opium ?*, Automne 1990, Paris, Seuil, 1990, « Le genre humain ».
- LÉTOURNEAU Alain et LECLERC Bruno, *Validité et limites du consensus en éthique*, Paris, l'Harmattan, 2007, « éthique en contexte ».
- VIDAILLET Bénédicte, D'ESTAINOT Véronique, ABÉCASSIS Philippe, *La décision, une approche pluridisciplinaire du choix*, Issy les Moulineaux, De Boeck, 2005, « Méthodes & Recherches ».
- VIELLE Christophe, SWIGGERS Pierre, LÉVI-STRAUSS Claude, JUCQOIS Guy, *Comparatisme, mythologies, langages*, n° 73, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1994, « Bibliothèque des Cahiers de l'Institut Linguistique de Louvain »

textes littéraires

- BLAZE Henri, *Le Faust de Goethe*, Paris, Charpentier, 1859.
- CONDORCET Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, *Vie de Monsieur Turgot*, Paris, Association pour la diffusion de l'économie politique, 1997.
- CONDORCET Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, *Lettre au Président de la Mission du Bicentenaire*, Paris, Quai Voltaire, 1989.
- FLAUBERT Gustave, *Bouvard et Pécuchet, Dictionnaire des idées reçues*, Paris, Flammarion, « GF », 1999.
- FLAUBERT Gustave, *Madame Bovary*, Paris, LGF, « le livre de poche », 1972.
- Goethe (von) Johan Wolfgang, *Faust*, trad. Gérard de Nerval, Paris, Librio, 2004.
- HUGO Victor, *La légende des siècles*, Paris, Bordas, 1969.
- HUXLEY Aldous, *Le Meilleur des mondes*, Paris, Plon, 1977.
- LA FONTAINE (de) Jean, *Fables*, « le Renard et les Poulets d'Inde », La flèche, Maxi-Livres, 2002.
- MONTAGU Ashley, *Elephant Man : a study in Human Dignity*, New York, E.P. Dutton, 1979.
- ORWELL George, *Essais, articles, lettres*, Paris, Ivrea / l'Encyclopédie des Nuisances, 1995-2001.
- ORWELL George, *1984*, Paris, Gallimard, 1950.
- PROUST Marcel, *Albertine disparue*, Paris, Gallimard, 1990.

PROUST Marcel, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, Boston, Elibron Classics, 2001.

- Treves (Sir) Frederick, *Elephant Man and other reminiscence*, Londres, Star Books, 1980.

Articles

- BEAULIEU Anick, « De l'ontologie au scepticisme – essai métaphysique d'inspiration dickienne », *Phares*, Laval, Université de Laval, hiver 2003. p.5. (ou consultable en ligne).
- BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, « Sociologues des mythologies et mythologies des sociologues », *Les Temps Modernes*, XIX, n°211, Paris, Gallimard, décembre 1963. p.998-1021.
- CHAMPAGNE Patrick, « Le Cercle politique, usages sociaux des sondages et nouvel espace politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°71-72, Paris, Seuil, mars 1988, p. 71-98.
- CHOLLET Mona , « motiver le travailleur », *Manière de voir*, n° 96 – décembre 2007- janvier 2008 « la fabrique du conformisme », Paris, Le Monde diplomatique, p.69.
- COLLINS Harry, « Tacit Knowledge, Trust and the Q of Sapphire », *Social Studies of Science*, vol. 31, 1, 2001.
- ENGELHARDT Jr. Tristram, « consensus formation : creation of an ideology », *Cambridge Quarterly of Healthcare ethics*, n°11, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- FAGOT-LARGEAULT Anne, « Les pratiques règlementaires de la recherche clinique », *Médecine Sciences 2000*, n°11- vol. 16, 2000.
- FÉDIDA Pierre, « Le cannibale mélancolique », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 6, automne 1972, Paris, Gallimard, 1972. p.126.
- FIAT Eric, « Les enjeux éthique de la décision », *La lettre (espace éthique AP-HP)*, Été/automne 2000.
- GAILLE Marie et AMANN Jean-Paul, « Approches par les principes, approche par les cas : les limites philosophiques d'une opposition », revue *éthique et santé*, n°4, Issy les Moulineaux, Masson, décembre 2007, p. 195-199.
- GRAFTIEAUX Jean-Pierre, PACIFIC Christophe, CHAYS A., « Du paternalisme ou que feriez-vous à ma place ? », *éthique et santé – Autonomie*, Masson, vol. 4 – n°2 – juin 2007, p. 85-91.
- GUATTARI Félix, « Pour une refondation des pratiques sociales » in *Le Monde Diplomatique*, Paris, Le Monde Diplomatique, octobre 1992, p. 26-27.
- LINHARDT Danièle et Robert, « Des salariés pris au piège du consensus », *Manière de Voir*, n°96, décembre 2007 - janvier 2008 « la fabrique du conformisme », Paris, Le Monde diplomatique, 2008, p. 86-89.
- MARANGE Valérie, « Ecosophie ou barbarie, soigner la vie anormale des gens normaux », *Revue EcoRèv'*, mai 2000, Paris, Co-errance, 2000.
- MAUPASSANT (de) Guy, « Bouvard et Pécuchet », supplément du *Gaulois*, 6 avril 1881.

- PISANI Lelia, TRUE Mary, WALET OUMAR Fadimata, « Attachement et malnutrition au Mali », Paris, Editions Médecine et Hygiène, *Devenir*, vol. 4, 2005, p. 287-302.
- QUINCHE Florence, « Analyse d'un conflit en éthique clinique », *éthique et santé – Regards sur l'humain*, Issy les Moulineaux, Masson, vol. 2, n°4, novembre 2005, p.186-190.
- RAND Ayn, « The new fascism : the rule of consensus », revue *The Objectivist Newsletter*, mai 1965 vol. 4 – n°5, 1965.
- RICŒUR Paul, « juger autrement la mal gouvernance », Paul Ricoeur : témoin au procès du sang contaminé, Paris, *Le Monde des DEBATS*, avril 1999, nouvelle formule, n°2, 1999, p.8-9.

Œuvres cinématographiques

- DEBORD Guy, *La société du spectacle*, 1973.
- LYNCH David, *Elephant Man*, Mel Brooks production & Canal + Video, 1980.
- LUMET Sidney, *Douze hommes en colère*, Metro Goldwyn Mayer, 1957.
- ROBERT Yves, *Alexandre le bienheureux*, Films de la Colombe/ Madeleine Films, 1967.

Œuvre théâtrale

- KWAHULÉ Koffi, *Big shoot - P'tite souillure*, Paris, Editions THÉÂTRALES, 2000.
- SOPHOCLE, *Antigone*, Paris, Flammarion, « GF », 2001.

Cours et Travaux universitaires

- BOCH Anne-Laure, *Médecine technique, médecine tragique*, 380 pages, Thèse de philosophie, Université Paris-Est, Institut Hannah Arendt, 2006.
- FIAT Eric, Cours promotion 2000/2002, DESS de philosophie, option éthique médicale et hospitalière. Université Paris-Est, Institut Hannah Arendt, 2002.
- FOLSCHEID Dominique, « cours de première année DESS d'éthique médicale et hospitalière », Université Paris-Est, Institut Hannah Arendt, 2003.
- Fiat Eric, Cours de séminaire de Master – Doctorat, 2008.

- FOLSCHEID Dominique, « cours de première année DESS d'éthique médicale et hospitalière », Université Paris-Est, Institut Hannah Arendt, 2003.
- GUEORGUEVA Valentina, *La connaissance de l'indéterminé - Le sens commun dans la théorie de l'action*, Thèse de sociologie, Université Laval, Québec, Août 2004.
- NIVAKOWSKI Marja, *Les noms mythologiques du Banquet de Platon en traduction*, Mémoire de Maîtrise de philologie française, Département des langues romanes (section traduction), /MonAKO, Université de Helsinki, avril 2006.
- PACIFIC Christophe, *De la bêtise – la bonne la brute et leur remède*, Mémoire de Master Professionnel, Université Paris-Est, Institut Hannah Arendt, septembre 2004.
- RICARD Marie-Laure, *Banlieues lilloises dans les campagnes Méridionales*, Mémoire de D.E.A., UFR de Sociologie – Université de Toulouse Le Mirail, 1994.
- ROUCHON Dominique et PACIFIC Christophe, *De la parole à l'acte*, Mémoire de D.I.U. d'éthique de la Santé, Toulouse, Université Paul Sabatier, 2000.

Articles en ligne et sites web

- BELOUCIF Sadek, « Il faut accompagner les mourants », *Le Figaro.fr*, 21 mars 2008 disponible sur : <http://www.lefigaro.fr/actualites/2008/03/21/0100120080321ARTFIG00344-pr-beloucif-il-faut-accompagner-les-mourants.php>
- CICERON, *De natura deorum, liber III*, Pars XI, traduit par Ugo Bratelli, internet, les jardins de Lucullus, <http://www.trigofacile.com/jardins/>
- CLIOTEXTE, « Les bombes atomiques Hiroshima 6 août 1945 – Nagasaki 9 août 1945 », disponible sur : <http://hipo.ge-dip.etat-ge.ch/www/cliotexte/html/bombe.atomique.html>
- CORCUFF Philippe, « Pour une démocratie de la fragilité : de la critique de pré-supposés progressistes à des ressources philosophiques contemporaines », disponible sur la revue en ligne ATTAC France : <http://www.france.attac.org/spip.php?article7467>
- DEVERS Gilles, « Mourir n'est pas un droit », blog *Les actualités du droit – 20 minutes*, <http://lesactualitésdudroit.blog.20minutes.fr/archive/2008/03/13/mourir-n-est-pas-un-droit.html>
- LEMENNICIER Bertrand: <http://www.24hgold.com>.
- "Les classiques des sciences sociales", collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Boulet Paul-Émile de l'Université du Québec à Chicoutimi, disponible sur <http://www.bibliotheque.uqac>.
- NODÉ-LANGLOIS Michel, « Aristote, *De Anima*, le sens commun », revue numérique *Philopsis*, 2008, <http://www.philopsis.fr>.
- POTIN Yan, « Les usages du don », <http://lamop.univ-paris1.fr/w3/don.html>.
- MARENGO Elisa « Olivier Toscani : l'Union a rejeté mon idée de l'Europe », <http://www.Cafébabel.com/fr/>, 28/11/2007.
- LE PARTHÉNON *Croyance et Liberté*. www.le.parthenon.com

Autres

- AUGÉ Marc, DUBY Georges, GODELIER Maurice *et alii*, « Pour une histoire anthropologique : la notion de réciprocité », *Annales ESC*, 1974.
- BERTHAUD H. (Sous la direction de), *Dictionnaire français-grec et dictionnaire grec-français*, Paris, Hatier, 2002.
- BROCKMEIER Ralf, *Dictionnaire général français-allemand / allemand-français*, Paris, Larousse, 1994.
- CANTO-SPERBER Monique, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2004.
- CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont / Jupiter, 1989.
- CCNE, *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine*, Paris, La Documentation Française, 1988.
- EVANGILE selon Jean, *La Sainte Bible*, trad. Louis Segond, Paris, Société Biblique Française, 1966.
- GARCIA-PELAYO Ramón, *Dictionnaire français-espagnol / espagnol-français*, Paris, Larousse, 1974.
- GARIEL A., *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hatier, 1973.
- JANES Michael, *Harrap's de poche*, Dictionnaire français-anglais/anglais-français, Glasgow, Harrap, 1997 .
- Martin René, *Dictionnaire de la Mythologie gréco-romaine*, Paris, Nathan, 2003.
- MORFAUX Louis-Marie, *vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 2001.
- QUIVY R. et VAN CAPENHOUDT L., *Manuel de recherche en sciences sociales*, Paris, Dunod, 1988.
- REY Alain (Sous la direction de), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2000.