HAL
open science

Au fondement de la relation thérapeutique : l'humilité

Guillaume Monod

▶ **To cite this version:**

Guillaume Monod. Au fondement de la relation thérapeutique : l'humilité. Philosophie. Université Paris-Est, 2015. Français. NNT : 2015PESC0068 . tel-01408728

HAL Id: tel-01408728

https://theses.hal.science/tel-01408728v1

Submitted on 5 Dec 2016

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

ÉCOLE DOCTORALE UNIVERSITÉ PARIS-EST
Organisations, Marchés, Institutions

Thèse de doctorat en philosophie pratique

Soutenue le 12 juin 2015

Monsieur Guillaume Monod

Au fondement de la relation thérapeutique : l'humilité

Président :	Monsieur le professeur Olivier Abel
Directeur :	Monsieur le professeur Dominique Folscheid
Membres du jury :	Monsieur le professeur Bruno Falissard
	Monsieur Philippe Barrier

Introduction 8

PREMIERE PARTIE : L'antinomie de la relation thérapeutique 12

CHAPITRE PREMIER. Un exemple d'humilité dans la relation thérapeutique ... 16

L'histoire clinique de Ray, le « tiqueur blagueur » 16

La maladie de la Tourette 17

L'enfance et le début de la maladie 18

La prescription faite par le médecin 19

Le travail autour de la guérison 20

Une critique de la raison médicale 21

CHAPITRE II. La norme comme fondement de la relation thérapeutique 26

La norme médicale rejette l'ambiguïté de la maladie 26

La norme et la forme 27

Les limitations de la norme médicale 30

Normativité et guérison 37

L'aporie de la norme médicale chez Aristote 37

La normativité : une poièsis de la guérison 38

La normativité comme évolution de la forme 42

CHAPITRE III. L'antinomie des jugements du médecin et du malade 48

La maladie du médecin et la maladie du malade 48

Le vocabulaire anthropologique de la maladie 51

Jugement de raison du médecin, jugement du gout du malade 53

CHAPITRE IV. Critique de quelques idées reçues sur l'humilité 56

Une vertu indéfinissable 56

L'humilité n'est pas une vertu scientifique 60

La médecine est laïque, l'humilité est une vertu religieuse 63

L'humilité stigmatise la maladie comme sanction d'une faute 65

DEUXIEME PARTIE : Du caractère de l'humble 68
CHAPITRE V. L'humilité : un mot à la définition incertaine 70
Homme, humus, humilité, humiliation 70
Les traductions de l'hébreu vers le grec : la diversité des sens de l'humilité 73
CHAPITRE VI. L'humble : un caractère qui se cache 76
La timidité 76
La pudeur 78
La discrétion 80
La pauvreté 82
La honte 89
CHAPITRE VII. L'antidote de la rivalité 92
La rivalité du premier et du dernier 93
Orgueil et amour-propre 97
La modestie et la rivalité 99
La fraternité et la rivalité 100
L'équité et la rivalité 102
Le refus de la rivalité 104
CHAPITRE VIII. Humilité et rivalité en médecine 106
Une anthropologie de la rivalité entre médecins 106
Rivalité et déontologie 107

TROISIEME PARTIE : La sagesse prudente de l'humilité 110
CHAPITRE IX. L'humilité n'est pas l'humiliation 114
L'humilité, la faute, l'humiliation et la punition 114
L'humilité n'est pas l'humiliation par l'autre 115
L'humilité n'est pas l'humiliation de soi 119
L'humilité n'est pas la pusillanimité 121
Les mouvements inverses de l'orgueil et de l'humilité 124
CHAPITRE X. L'humilité est une prudence paradoxale 128
La* tapeinophrosuné *: l'abaissement réfléchi 128
Tapeinosis et *phronèsis* 128
La *tapeinophrosuné* 130
Une vertu dianoétique qui s'apparente au Gnothi Seauton 132
Une sincérité intime, une maïeutique socratique de soi-même 133

La laïcisation de l'humilité 135
CHAPITRE XI. Une sagesse qui « humblifie » 138
L' « humblification » 138
La douceur de l'humilité 140
La place de la douceur en médecine 142
CHAPITRE XII. Une sagesse de la tempérance qui fait croître vers l'excellence 146
Une **aréte** *sans* **hubris** 146
Une croissance sincère 149
L'humilité, vertu morale et intellectuelle 153

QUATRIEME PARTIE : L'humilité, un schème de l'homme et de la maladie 156
CHAPITRE XIII. Sans lien à la transcendance, l'humilité n'est plus une vertu 162
L'humilité est une discipline de la mystique 162
La négation de la transcendance de l'humilité : Baruch Spinoza et David Hume 166
L'affirmation de la transcendance de l'humilité : Emmanuel Kant 167
La fonction schématique de l'humilité 169
La notion de schème 169
*L'humilité est un schème semblable à l'*apeiron 172
CHAPITRE XIV. L'humilité est un schème de l'immanent et du transcendant 174
L'humilité permet de concilier le prix et la valeur 174
Médecins et malades: d'humbles observateurs de l'univers 178
L'humilité, la tristesse et la misère 182
CHAPITRE XV. La maladie, une épreuve de la nature 188
La maladie, une force sublime de la nature 188
Le sublime de l'humilité 190
Force de l'humilité, force du sublime 194
CHAPITRE XVI. L'humilité : kénose et *katharsis* de la maladie 196
La kénose dans la relation thérapeutique 196
La kénose: une vertu morale 196
La kénose de la maladie 199
La kénose de l'humilité : une **katharsis** *de la relation thérapeutique* 201
L'humilité est une katharsis *de la gnose du médecin* 202
L'humilité est une katharsis *du détachement mystique du malade* 204
L'humilité évite l'arrachement de l'homme à sa nature humaine 206

CINQUIEME PARTIE : Quelles applications cliniques pour l'humilité ? 210
CHAPITRE XVII. Une leçon d'humilité médicale 214
Un entretien médical initiatique 214
Kairos *et* sémanai *en médecine* 215
CHAPITRE XVIII. Clinique de l'humilité, clinique du doute 218
Les algies chroniques de monsieur B. 218
Une vie discrète 218
Les douleurs rebelles 219
L'entrée dans la folie 220
La remise en question du diagnostic 220
Une vie en taxi 221
Les ressorts d'une démarche clinique 222
Un doute clinique 222
Une humblification du discours médical 223
Le cadre médical des entretiens avec monsieur B. 224
CHAPITRE XIX. La neutralité bienveillante : une humilité de la thérapeutique 228
Un refus de l'appropriation du malade 228
Un schème de la relation de transfert 230
La neutralité bienveillante : un fondement du lien clinique 231
CHAPITRE XX. L'éducation thérapeutique : l'humilité de l'apprentissage 234
L'éducation : un schème du savoir 235
L'apprentissage au lit du malade 236
Apprendre du malade 237
Apprendre par le malade 238
La complémentarité de la norme et de la normativité 239

Conclusion : L'humilité, une maxime d'action dans la relation thérapeutique 242

Remerciements 246
Bibliographie 248
Index nominum 252
Index rerum 256
Résumé 264

Introduction

La relation thérapeutique est ce qui unit le médecin et le malade dans le processus de soin que le malade est venu quérir auprès du médecin. « Théoriquement, les rapports entre un malade et son médecin se ramènent à des rapports entre deux hommes raisonnables, dont l'un, qui a reçu une formation scientifique, cherche à aider l'autre, qui est atteint dans sa santé [...] Cet idéal suppose que l'un et l'autre soient parvenus à la maturité de leur raison et de leur humanité »[1]. Au delà des moyens qui la définissent, des actes posés par le médecin et de ceux effectués par le malade, et de la finalité de cette relation, curative ou palliative, la relation thérapeutique peut se définir par la satisfaction que le médecin et le malade en retireront. Satisfaction pour le médecin d'avoir exercé son art, satisfaction pour le malade d'avoir obtenu auprès de l'homme de l'art le soulagement de ses maux. Il semblerait donc qu'il découle naturellement de la relation thérapeutique que la satisfaction de l'un coïncide avec celle de l'autre : le médecin est satisfait d'avoir pu aider le malade à la hauteur de ce que la science médicale lui permet, le malade est satisfait d'avoir obtenu tous les moyens de bien-être que la médecine peut mettre à sa disposition.

Pourtant, même si elle est fréquente, cette satisfaction n'est jamais acquise d'avance ; aucun mécanisme prédéfini dans la clinique, aucune automaticité établie par la science médicale ne permettra d'en assurer la présence au terme de la relation médicale. Bien au contraire, il arrive fréquemment que le médecin estime le malade guéri alors que ce dernier ne se considère pas comme tel, ou, à l'inverse, que le malade peut s'estimer guéri alors que le médecin pense qu'il a encore besoin de soins. Comme l'a observé Georges Canguilhem : « Il se peut que le médecin ne comprenne pas que tel patient, au terme de ce qui a été prescrit, exécuté et obtenu pour la

[1] Jaspers, K., « L'idée médicale » dans *Philosophie de la médecine*, Textes réunis par M. Gaille, Vrin, 2011, p. 300.

disparition d'une infection ou d'une dysfonction, ne se tienne pas pour quitte, refuse de se dire guéri et ne se comporte pas comme tel. En somme, du point de vue de la pratique médicale, fortifiée de sa scientificité et de sa technicité, bien des malades se satisfont de moins que ce qu'on estime leur devoir, et certains autres refusent de reconnaitre qu'on a fait pour eux tout ce qui leur était dû » [2]. Cette situation paradoxale où le médecin peut affirmer, preuves scientifiques à l'appui, qu'il a bien travaillé, et où le malade peut affirmer tout aussi légitimement que ce n'est pas le cas, son vécu personnel à l'appui, est une antinomie, que l'on peut qualifier d'antinomie de la relation thérapeutique.

L'antinomie de la relation thérapeutique n'est pas due à une mauvaise entente ou à des défauts de communication au sein de la relation thérapeutique, elle n'est pas non plus la résultante d'une insatisfaction constitutionnelle du médecin ou du malade, ou d'un désaccord ou d'une rivalité fondamentale entre eux deux. Elle est la conséquence inévitable de ce que la guérison n'est pas un retour à l'état de santé du malade d'avant sa maladie, elle n'est pas un retour en arrière dans le temps, elle n'est pas la suppression de l'événement de vie et du temps qui est celui de la maladie. Comme nous l'a appris Georges Canguilhem : « aucune guérison n'est le retour à l'innocence biologique »[3]. En d'autres termes, la guérison n'est pas un retour à la norme de vie d'avant la maladie, elle est au contraire la constitution d'une nouvelle norme. Cette aptitude de l'homme à se donner des nouvelles normes physiologiques en réponse à l'épreuve de la maladie est ce que Georges Canguilhem a désigné sous le nom de normativité.

Comme nous le verrons dans la première partie de ce travail, l'antinomie de la relation thérapeutique est liée au fait que bien trop souvent la guérison est une volonté de retour à l'innocence biologique ; en ce sens, elle est un déni de la normativité biologique du malade face à la maladie. Résoudre l'antinomie de la relation thérapeutique nécessite de placer la normativité du malade, et non pas la norme médicale, au cœur de la relation thérapeutique.

Si la normativité est un concept maintenant accepté en médecine, l'humilité ne l'est pas encore. L'humilité peut même paraitre incongrue en médecine au XXIème siècle. Les progrès fulgurants de la science et de la technique ne semblent laisser plus aucune place au doute, au hasard, à l'imprévu. Par conséquence, les seules improvisations admises ne seraient que celles qui permettent d'affiner une démarche de soin déjà bien au point, validée par des preuves objectives, des conférences de consensus interdisciplinaires et multicentriques. Dans une époque caractérisée par le recours à la rassurante théorie de l'*evidence-based medicine*, l'humilité ne serait que l'apanage des médecins des temps anciens, ceux qui remettaient le succès de leurs œuvres entre les

---

[2] Canguilhem, G. « Une pédagogie de la guérison est-elle possible ? » in *Ecrits sur la médecine*, Seuil, 2002, p. 82.
[3] Canguilhem, G. *Le normal et le pathologique*, Quadrige, PUF, 2006, p. 156.

mains d'une intervention divine, ceux qui proclamaient comme Ambroise Paré : « je le pansais, Dieu le guérissait ».

Aux antipodes de cette humilité humaniste incarnée par Paré, le discours contemporain sur la médecine fait preuve d'un triomphalisme débordant, qui oscille entre le comique et le dangereux. Rappelons-nous simplement que lorsqu'il avait été annoncé, à grand renfort publicitaire, que le génome humain était enfin séquencé, la quasi totalité des commentateurs et une inquiétante proportion des chercheurs et des médecins croyaient déjà apercevoir l'horizon au delà duquel la maladie, la douleur, la vieillesse et — après tout, pourquoi donc pas ! — la mort, elle aussi, seraient vaincues. Les tenants du transhumanisme se figuraient avoir enfin entre les mains l'outil qui leur permettrait de réparer et d'améliorer le corps humain. Les normes établies, et même la normativité, semblaient obsolètes, puisque la science pourrait enfin réaliser tous les rêves et fantasmes d'une humanité en quête de perfection physiologique.

Hans Jonas nous a averti des dangers de l'inflation exponentielle de nos moyens techniques et de nos connaissances scientifiques, qui induisent ce triomphalisme progressiste, cette course à outrance pour l'amélioration de la condition humaine. « Si donc la nature inédite de notre agir réclame une éthique de la responsabilité à long terme, commensurable à la portée de notre pouvoir, alors elle réclame également au nom même de cette responsabilité un nouveau type d'humilité — non pas une humilité de la petitesse, comme celle d'autrefois, mais l'humilité qu'exige la grandeur excessive de notre pouvoir qui est un excès de notre pouvoir de faire sur notre pouvoir de prévoir et sur notre pouvoir d'évaluer et de juger. Face à ce potentiel quasi eschatologique de nos processus techniques, la méconnaissance des effets ultimes devient elle-même la raison d'une retenue responsable — le second meilleur bien après la sagesse elle-même »[4].

Soulignons dès à présent que l'humilité réclamée par Hans Jonas n'est pas celle de la petitesse ; elle n'est pas une humilité qui tourne le dos aux acquis de la recherche médicale, en particulier, et des progrès scientifiques, en général. Elle ne suppose pas un retour en arrière vers une « innocence scientifique » perdue. L'humilité qui est maintenant nécessaire est une humilité qui ne renonce pas mais qui fait face, qui ne fuit pas mais qui accueille, qui n'est pas passive mais est active. Face à la maladie, la souffrance, elle ne cherche pas à se dissimuler ni se faire oublier, mais elle décide d'affronter l'inévitable ; elle se confronte aux normes de la biologie, non pas pour s'y soumettre, mais pour être un moteur de leur évolution, un moteur de la normativité.

---

[4] Jonas, H. *Le principe responsabilité*, Champs Flammarion, 1998, p. 58.

Partir à la recherche de cette humilité, une humilité qui nous protégera des excès de notre nouveau pouvoir de faire, nécessite de s'aventurer dans trois directions successives.

Première direction : celle des coutumes, des mœurs, de la morale. Que signifie être humble au quotidien ? Quelles sont les caractéristiques anthropologiques de l'humilité d'Ambroise Paré et que peuvent-elles nous apprendre sur celle réclamée par Jonas ? Ce questionnement sera développé en examinant le quotidien de la vie humaine, ainsi que celui du médecin et du malade liés par une relation thérapeutique. Une lecture critique de la vie de quelques personnages littéraires — en particulier Job et le mendiant rencontré par Don Juan dans la pièce éponyme de Molière — permettront de dresser le portrait de ce personnage mystérieux qu'est l'Humble.

Deuxième direction : les vertus aristotéliciennes. Vertu intellectuelle et morale, la *phronèsis* est emblématique du médecin ; si elle a beaucoup à nous apprendre sur la pratique clinique, elle a encore plus à nous apporter pour comprendre ce qu'est l'humilité, une humilité étrangement absente — du moins, en apparence — du corpus hippocratique et de la philosophie médicale de la Grèce antique. Nous verrons que l'humilité n'est pourtant pas absente de la philosophie classique, car elle se cache derrière les enseignements de Socrate.

Troisième direction : la mystique, la transcendance et la métaphysique. L'humilité ne se définie pas seulement dans la contingence anthropologique ni dans l'immanence d'un intellect humain. La critique kantienne de la faculté de juger nous montre que l'humilité possède une fonction schématique qui lui permet d'être un intermédiaire entre l'immanence et la transcendance. En réponse à l'épreuve tragique de la maladie, l'humilité permet à l'homme une ouverture et un agrandissement de son être qui n'est pas une démesure mais une kénose, qui lui permet d'appréhender la maladie comme étant une épreuve de vie apparentée au sublime.

Après avoir ébauché une exploration de ces trois chemins philosophiques, nous reviendrons à notre point de départ, celui du quotidien de la clinique.

La finalité de notre recherche est de déterminer si l'humilité possède une application pratique en médecine, et plus précisément si, prise comme fondement, elle est en mesure de résoudre l'antinomie de la relation thérapeutique. En d'autres termes, nous nous poserons la question de savoir si l'humilité peut être un fondement de la relation thérapeutique, si elle peut être une maxime d'action de la pratique médicale.

PREMIERE PARTIE

L'antinomie de la relation thérapeutique

Des relations thérapeutiques qui font apparaître entre médecin et malade des divergences d'appréciations parfois diamétralement opposées l'une à l'autre, et en apparence irréconciliables, sont beaucoup plus fréquentes que l'on ne le supposerait, et cela même pour des maladies et des soins aussi routiniers que pour la prise en charge du diabète.

Philippe Barrier, souffrant depuis l'adolescence du diabète de type 1 décrit une relation thérapeutique paradoxale qu'il a entretenue avec l'un des médecins qu'il a rencontré au cours de l'évolution de sa maladie. « [J'étais] suivi par un diabétologue avec lequel j'entretenais des relations quasi amicales. Nous discutions habituellement de cinéma (dont il était féru), de philosophie (dont il était curieux), et accessoirement de mon diabète. Il était cependant pris parfois de crises subites de normalisation repentante qui lui faisaient trouver « scandaleux » que je ne tienne pas de carnet de traitement, ahurissant que je ressemble à un éternel vacancier, et irresponsable que j'envisage de continuer à mener une vie amoureuse... Je pense qu'il lui semblait choquant que je n'adhère pas à l'image du malade que mon tableau clinique dessinait pourtant »[5].

L'antinomie de cette relation thérapeutique est manifeste : malgré leur bonne entente, le médecin et le malade sont en désaccord sur l'attitude à tenir face à la maladie, et chacun a raison de son point de vue. Le médecin ne comprend qu'une maladie aux complications aussi graves que le diabète puisse être traitée avec légèreté, le malade manifeste une évidente joie de vivre malgré sa maladie et ne sent absolument pas lié par les impératifs techniques et scientifiques imposés par la médecine.

Tout aussi sympathique et chaleureuse que soit leur relation thérapeutique, figurant ce que doit, idéalement, être une telle relation sous le régime des vertus prônées par le serment d'Hippocrate, elle ne permet pas pour autant de réconcilier des points de vue incompatibles et antagonistes, de résoudre l'antinomie de leur relation.

L'antinomie de la relation thérapeutique peut parfois être le fruit du hasard, être due à un manque de vertu ou d'éthique. Comme le montre l'exemple de Philippe Barrier, même quand les

---

[5] Barrier, P. *La blessure et la force*, Science, histoire et société, PUF, 2010, p. 77.

relations entre le médecin et le malade sont aussi proches de la perfection qu'elles peuvent l'être, il n'en reste pas moins que l'antinomie peut s'établir. L'existence d'une telle antinomie de la relation thérapeutique suggère que « santé et guérison relèvent d'un autre genre de discours que celui dont on apprend le vocabulaire dans les traités de médecine et dans les conférences cliniques »[6].

Construire un autre genre de discours ne signifie pas parler autrement, avoir une autre logique, changer le vocabulaire en abolissant l'ancien et en choisissant un nouveau, cela signifie introduire de nouveaux mots, de nouveaux concepts, qui enrichissent l'ancien vocabulaire, complète le nouveau discours. La résolution de l'antinomie de la guérison ne passe pas par l'élimination des anciennes pratiques médicales, mais par leur rénovation, leur réactualisation.

Un apport au discours médical qui peut permet de résoudre l'antinomie de la relation thérapeutique est l'humilité. Si l'humilité permet de résoudre cette antinomie, c'est parce qu'elle doit s'appliquer par le médecin envers le malade et par le malade envers le médecin, mais aussi de l'un et l'autre envers la maladie et ses conséquences, en particulier la normativité telle que Georges Canguilhem l'a définie.

[6] Canguilhem, G. « Une pédagogie de la guérison est-elle possible ? », *op.cit.*, p. 82.

CHAPITRE PREMIER. Un exemple d'humilité dans la relation thérapeutique

La trace de l'humilité dans la relation thérapeutique ne se trouve ni dans le serment d'Hippocrate, ni dans les écrits théorétiques ou pratiques des anciens et des nouveaux maîtres, ni dans le corpus scientifique qui s'est constitué au fil des siècles. La trace ne se trouve pas dans des textes écrits, recopiés et commentés, mais elle se trouve dans le quotidien de la pratique médicale, dans l'intimité du cabinet de consultation, dans les propos que le médecin et le malade échangent lorsqu'ils se font face à face.

« Le temps semble venu d'une Critique de la raison médicale pratique qui reconnaîtrait explicitement, dans l'épreuve de la guérison la nécessaire collaboration du savoir expérimental avec le non-savoir propulsif de cet a priori d'opposition à la loi de la dégradation, dont la santé exprime un succès toujours remis en cause. C'est pourquoi, si une pédagogie de la guérison était possible, elle devrait comporter un équivalent de ce que Freud a nommé « épreuve de réalité » »[7]. L'épreuve de réalité de la médecine n'est pas celle de la conformité aux normes édictées par la science, sous ses différentes manifestations telles que la physiologie, l'hygiène, la pharmacologie, mais celle de la relation thérapeutique entre un individu médecin et une autre individu malade.

Un exemple de l'humilité dans la relation thérapeutique nous est donné dans un écrit par un médecin, le neurologue Oliver Sacks, qui se contente de décrire le quotidien de sa pratique clinique.

L'histoire clinique de Ray, le « tiqueur blagueur »

La relation thérapeutique n'est pas une relation comme les autres. Ce qui est en jeu n'est pas une amitié, une tractation commerciale, une aventure amoureuse, mais les conditions mêmes de

[7] *Idem*, p. 98.

vie de l'un des deux protagonistes de la relation. « La maladie est un ébranlement de l'existence; elle la met en danger. C'est pour cette raison que sa détermination exige comme point de départ le concept de l'être individuel »[8]. Comprendre le fondement de la relation thérapeutique exige de s'intéresser non pas à la médecine en tant que science du médecin, capacité à soigner, processus décisionnel, somme de connaissances scientifiques universelles, capacité individuelle de «faire» et de «prévoir» mais au contraire de questionner ce qui est posé avant le recours à la science : la rencontre de deux individus, dont l'un souffre et l'autre pas.

Dans son ouvrage *L'Homme qui prenait sa femme pour un chapeau*, le neurologue Oliver Sacks décrit la prise en charge de Ray[9], l'un de ses patients, atteint de la maladie de Gilles de la Tourette. Le récit de cette relation thérapeutique raconte les différentes étapes par lesquelles le traitement de la maladie est mise en route, puis modifié jusqu'à ce que Ray retrouve un nouvel équilibre de vie. Il permet de mettre en évidence les aléas de la relation entre le médecin et le malade, la nécessité pour l'un de s'accorder au discours de l'autre, et plus fondamentalement l'obligation catégorique pour l'un et l'autre de s'ouvrir à la maladie, qui apparaît comme n'étant pas un simple accident de parcours dans la vie d'un individu, mais comme étant une ouverture sur un mode de vie nouveau.

La maladie de la Tourette

La description de la maladie a été publiée pour la première fois en 1885, par le neuropsychiatre Georges Gilles de la Tourette, un élève de Jean-Martin Charcot.

Cette maladie est une affection neurologique qui se traduit par divers symptômes, associés les uns aux autres à des degrés variables. Les symptômes caractérisant la pathologie sont des tics moteurs et sonores. Ils affectent le cou, les membres supérieurs, le tronc et moins fréquemment le visage. Les tics sonores peuvent être simples (raclements de gorge, grognement) ou complexes (cris, bruits d'animaux, paroles), et peuvent aller jusqu'à la répétition des paroles des interlocuteurs (écholalie) et la profération d'injures (coprolalie).

Les symptômes peuvent être suspendus brièvement lorsque le malade fait un effort de concentration, ils sont suspendus durablement lors du sommeil.

Diverses manifestations pathologiques sont fréquemment associées : le trouble obsessionnel compulsif, le trouble de déficit d'attention avec hyperactivité (TDHA), les troubles de l'humeur, du comportement, des apprentissages.

---

[8] Goldstein, K. *La structure de l'organisme*, TEL, Gallimard, 1983, p. 345.
[9] Sacks, O. *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau*, Points Essais, Editions du Seuil, 1992, p. 125.

La maladie peut se déclencher dès l'âge de sept ans; elle est généralement diagnostiquée vers l'âge de seize ans; son évolution n'entraine aucune complication somatique, elle n'induit ni syndrome démentiel ni ni mort prématurée. Elle appartient au registre du handicap, de gravité variable selon les individus.

Le traitement de la maladie est symptomatique, et permet d'atténuer les symptômes de façon transitoire. Les classes pharmacologiques employées sont les neuroleptiques, les antidépresseurs et les benzodiazépines.

L'enfance et le début de la maladie

De sa naissance jusqu'à l'âge de quatre ans, Ray mène une vie normale, il grandit et se développe comme tous les autres enfants de son âge. Ses parents ne remarquent rien d'anormal dans son comportement ou lors de l'apprentissage de la parole. Par la suite, aucune symptomatologie clinique ne sera retrouvée par le docteur Sacks.

A partir de l'âge de quatre ans, la maladie se déclare et va transformer la vie de Ray. Il va grandir et devenir adulte, malgré la gêne représentée par la maladie. Ce n'est qu'à l'âge de vingt-quatre ans qu'il découvre fortuitement que son comportement pourrait être lié à la maladie de la Tourette, et qu'il se décide à aller consulter le docteur Sacks.

> *Lorsque je vis Ray pour la première fois, il était âgé de vingt-quatre ans, et se trouvait presque complètement frappé d'incapacité par des tics multiples d'une extrême violence [...]. Il y avait été sujet dès l'âge de quatre ans, et le fait d'attirer l'attention d'autrui l'avait profondément marqué, bien que sa haute intelligence, son esprit, sa force de caractère et son sens de la réalité lui aient permis de suivre l'école et le collège, et de se faire apprécier et aimer de quelques amis et de sa femme. Cependant, depuis qu'il avait quitté le collège, il avait été mis à la porte d'une douzaine d'emplois - toujours à cause de ses tics, jamais pour incompétence.*

La maladie de la Tourette est donc un handicap majeur pour Ray, principalement sur le plan professionnel et social, car malgré son handicap, il fait preuve de ressources personnelles importantes qui le soutiennent dans sa vie affective.

Mais si cette maladie induit un comportement inhabituel et hors norme, choquant sur le plan social, cette même originalité est une source de créativité artistique musicale insoupçonnée.

> *Il était (comme beaucoup de tourettiens) remarquablement bon musicien, et aurait à peine pu survivre (affectivement comme économiquement) s'il n'avait été, pendant les week-ends, un batteur de jazz d'une réelle virtuosité, célèbre pour ses brusques et sauvages improvisations-*

provoquées chez lui par un tic ou un battement compulsif sur une caisse -, devenant le noyau d'une superbe composition.

Pour Ray, la musique n'est pas seulement une activité de loisir, dont le plaisir qu'elle lui procure est paradoxalement augmenté par la maladie - phénomène que les médecins appellent le bénéfice secondaire à la maladie. La musique est bien plus qu'un simple bénéfice secondaire de la maladie de Tourette, elle est possibilité de vivre sa vie d'une autre manière, selon une nouvelle norme. Sans pour autant être la thérapie souhaitée, la musique lui offre un champ de possibilité nouveau.

Les seuls moments où il se libérait de ses tics étaient la détente post-coïtale ou le sommeil ; ou bien lorsqu'il nageait, chantait ou travaillait de façon régulière et rythmé, trouvant alors une « mélodie kinétique », une activité libre de tension, libre de tics, libre de tout.

La rencontre de Ray avec le docteur Sacks va être à l'origine d'un cheminement thérapeutique original, qui sera menée de front par le médecin et le malade.

La prescription faite par le médecin

Dés la première consultation, le docteur Sacks confirme le diagnostic que Ray avait suspecté pour lui même, et il lui prescrit le traitement alors en vigueur.

[Ray] avait fait lui-même le diagnostic de son syndrome de Tourette en lisant l'article sur les «tics» dans le Washington Post. Lorsque je lui confirmai le diagnostic et lui parlai de l'haldol[10]*, il fut à la fois excité et circonspect. Je lui fis un test à l'haldol sous forme d'injection et il s'y révéla extrêmement sensible: ses tics le laissèrent tranquille pendant une période de deux heures [...]. A la suite de cet essai heureux, je le mis sous haldol en lui prescrivant une dose d'un quart de milligramme trois fois par jour.*

Il revint la semaine suivante avec un œil au beurre noire et le nez cassé en disant: « Voila le résultat de votre foutu haldol ». Même à cette dose infime, le médicament l'avait déséquilibré, avait perturbé son allure, son rythme, ses réflexes étonnamment rapides. Comme beaucoup de tourettiens, il était attiré par les choses qui tournent et en particulier par les portes tournantes dans lesquelles il entrait et sortait en trombe: sous l'effet de l'haldol, il avait perdu la main, mal calculé ses mouvements et reçu la porte sur le nez.

Ray souhaite arrêter son traitement, car non seulement il en a subi les conséquences traumatiques, mais par dessus tout, il ressent une modification de sa vie psychique qui l'effraye. Le

[10] Nom commercial de la molécule dénommée halopéridol.

traitement par haldol l'a débarrassé de ses tics, mais il l'a également vidé d'une partie de sa personnalité.

> *« Supposons que vous arriviez à supprimer les tics, disait-il, que restera-t-il ? Je ne suis qu'une succession de tics - il n'y a rien d'autre ». Il semblait, même en plaisantant, avoir une pauvre idée de son identité, sauf comme tiqueur: il se désignait lui-même comme « le roi des tiqueurs de Broadway » et parlait de lui à la troisième personne comme « Ray le tiqueur blagueur », ajoutant qu'il était si enclin aux « gags tiqueurs et aux tics blagueurs » qu'il ne savait plus si c'était un don ou une malédiction. Il dit qu'il ne pouvait imaginer la vie sans son syndrome de la Tourette et qu'il n'était pas sûr de le souhaiter.*

Ray s'est construit depuis l'âge de quatre ans avec cette maladie, qui a fini par faire partie de sa personnalité. Grâce à son intelligence, sa force de caractère, Ray a su s'adapter à son syndrome de Tourette et à partir de ce qu'il pouvait en tirer comme bénéfice, il s'est créé un caractère, celui du tiqueur blagueur, un personnage original, hors norme, mais doué d'une vie riche et productive. La perception que Ray a de sa maladie, la façon dont il a réussi à l'intégrer à sa vie et les avantages qu'il en retire montrent bien toute l'ambivalence et la complexité de ce handicap, qui reste pourtant une gène quotidienne. Mais plus que la gêne physique et sociale induite par le maladie, c'est la perte de cette richesse et le vide psychique qui en découle que Ray redoute pardessus tout.

Le travail autour de la guérison

Après l'échec initial du traitement et le désir de Ray de tout arrêter, le docteur Sacks comprend que le problème de Ray n'est pas sans solution, car il ne s'agit pas de perdre les bénéfices de la maladie, mais de trouver d'autres bénéfices dans le cas d'une guérison.

Le docteur Sacks propose à Ray de suspendre le traitement pendant trois mois, afin qu'ils puissent de se rencontrer régulièrement pour discuter de la maladie, de sa guérison et « d'explorer tout ce que la vie peut offrir» en dehors du syndrome de Tourette, et comment Ray « pourrait continuer à vivre en s'en passant ». Les effets de ce travail furent concluants puisque lorsque Sacks remis Ray sous haldol, « il se trouva délivré de ses tics sans pour autant subir les inconvénients importants qu'il avait eu la première fois ». Le revers de la médaille était que son talent musical s'en trouva atteint.

> *Sous l'effet de l'haldol, il se trouve musicalement « engourdi », interprète médiocre, non dépourvu de compétence, mais privé d'énergie, d'enthousiasme, de joie et d'excès — ce qui était pour lui quelque chose de vital à la fois comme moyen d'expression et comme soutien*

moral. Il n'a plus de tics et ne frappe plus de manière compulsive sur la batterie, mais du même coup il a perdu ses élans sauvages et créatifs.

Après le travail de réflexion que Sacks a proposé à Ray avant de reprendre le traitement, Ray va poursuivre seul sa réflexion, une fois qu'il a résolu de ne plus revenir à son état antérieur, mais qu'il a décidé de pouvoir vivre autrement, grâce à son traitement.

> *Comme ce tableau se confirmait, Ray a pris une décision capitale, après en avoir discuté avec moi : pendant la semaine de travail, il prendrait « par devoir » de l'hadol et, durant le week-end, il arrêterait et « laisserait courir ». C'est ce qu'il a fait ces dernières années. Il y a donc maintenant deux Ray - l'un avec de l'haldol, l'autre sans. Le citoyen sobre qu'il est du lundi au vendredi laisse la place, pendant le week-end, à « Ray, le tiqueur blagueur », frivole frénétique et inspiré.*

La rencontre de Ray et de Sacks aboutit enfin au moment où, après un long processus qui relève autant d'une démarche de recherche clinique que d'un processus analytique, le médecin et le malade parviennent à se servir du médicament d'une manière nouvelle, qui sort radicalement des normes de l'industrie pharmaceutique et des recommandations des autorités médicales. Comme nous allons le voir par la suite, ce qui a rendu possible cette co-construction par Sacks et Ray d'un processus original de soin et de guérison, est l'attitude d'ouverture et de respect de l'un envers l'autre, l'aptitude de l'un et de l'autre être tour à tour actif et passif, auteur et acteur, donateur et récipiendaire d'une expérience de vie unique centrée sur l'événement d'une maladie.

Une critique de la raison médicale

L'histoire de Ray et de Sacks est celle d'une relation qui commence par une confrontation et qui finit par une alliance, l'humilité de l'un et de l'autre ayant pu transformer ce rapport de forces antagonistes en une union de forces protagonistes.

L'histoire débute par la confrontation entre un médecin, un savant qui sait et qui agit, et un malade, qui vit et qui souffre, pour ensuite se métamorphoser en celle de l'alliance de Sacks et Ray, deux personnes liées par le hasard de la vie et devant faire face ensemble à la fatalité de la maladie. Dans la première partie de la prise en charge, Sacks raisonne en médecin et propose le traitement qui a fait ses preuves chez les autres malades. Il donne un traitement dont la pertinence est établie a priori, en fonction des autres prises en charges réussies. Pour Sacks, l'objectif de la guérison de Ray est le retour à l'état clinique de Ray d'avant sa maladie, le retour à l'état clinique standard, commun à la population générale, un état indiscernable de la moyenne des gens dans la vie courante. Sacks souhaite que l'utilisation de l'halopéridol permette à Ray d'avoir une vie sans aucun symptôme, et

qu'il puisse vivre comme tout un chacun, comme un individu normal, indiscernable de ses voisins. Pour Sacks, la guérison est l'obtention, au moyen du traitement médicamenteux, d'un homme au comportement normalisé, standardisé, anonymisé, et en définitive, dépourvu de toute originalité, de toute spécificité, de tout critère personnel, qui lui permet d'affirmer son individualité et sa personnalité propre. Cette guérison souhaitée par Sacks est celle des livres de médecine, celle des protocoles thérapeutiques, de la recherche médicale et des conférences de consensus qui déterminent l'utilisation des médicaments et des objectifs à atteindre. Cette recherche de consensus se fait au moyen des études médicales, qui se font selon des protocoles standardisé et qui présentent différentes caractéristiques : réalisées en double aveugle, de façon multicentrique, randomisées. Ce que ces études permettent de déterminer est la moyenne statistique de la guérison, qui n'est qu'une valeur théorique, devant son existence qu'à des processus par lesquels toute individualité, toute spécificité, toute humanité du malade ont été abolies.

Ce traitement est efficace dans le cabinet médical de Sacks, car il est le seul maitre de ce qui se passe dans cet endroit protégé, coupé du monde, pensé et organisé par lui, pour lui. Le cabinet de consultation représente pour Sacks, comme pour tout autre médecin, ce que le laboratoire représente pour le chercheur se livrant à une expérience scientifique. Il est avant tout un lieu « sûr », en ce sens qu'il est rassurant et sécurisé, qu'il est conçu pour que l'inhabituel et l'incontrôlable restent à l'extérieur et ne viennent pas perturber l'entretien médical ou l'expérience scientifique en train de s'y dérouler.

Le laboratoire du chercheur doit être un lieu où tous les paramètres possibles et imaginables sont connus, contrôlés et, si possible, neutralisés, afin que le seul paramètre qui puisse varier soit celui que l'on cherche à caractériser. Le microcosme du cabinet médical n'est pas une utopie, il est un paradoxe. Ce qui différencie le laboratoire du chercheur du cabinet du médecin est que l'immuabilité du laboratoire est une condition nécessaire, mais non pas suffisante, pour se livrer à des travaux scientifiques, alors que cette même immuabilité est ce qui induit une antinomie dans la relation thérapeutique, source d'échec médical. Volontairement coupé du monde, le cabinet du médecin élimine l' « épreuve de la réalité » qui seule peut valider la pertinence du traitement prescrit par le médecin au malade.

Dans le cabinet de consultation de Sacks, Ray est dans une position passive. Il est le récepteur d'un traitement, qui lui est donné sur la base des études statistiques , mais qui ne tient pas compte de son individualité ni des conditions de vie dans lesquelles il se retrouvera une fois la porte du cabinet médical franchie. Il est dans la même position qu'un animal de laboratoire à qui l'on l'on donne un traitement dans le but d'en caractériser les effets. L'épreuve de réalité débute dés que Ray sort du cabinet de Sacks. Et Ray se rend très vite compte que le traitement est inefficace dans sa vie

quotidienne, car dans la réalité des faits, ce n'est pas le traitement qui détermine ses conditions de vie, mais ce sont les circonstances imprévisibles et inattendues du quotidien qui déterminent les effets du traitement sur son état. L'échec du traitement, l'œil au beurre noir et la fracture du nez de Ray, témoigne du fait que le traitement n'induit pas une guérison qui lui permet de se construire une nouvelle norme de vie, c'est au contraire la nouvelle norme de vie qui détermine la pertinence de l'action du traitement.

Cette première phase de la relation thérapeutique finit par un conflit entre Ray et Sacks. L'agressivité du malade à l'égard du médecin, les reproches qu'il lui adresse, témoignent de l'antinomie dans laquelle leur relation thérapeutique a sombré. Selon son jugement du médecin, Sacks pourrait affirmer que le traitement prescrit est efficace, puisqu'il abolit les symptômes de la maladie de La Tourette, et l'état général de Ray ne se distingue désormais plus de celui de n'importe quel individu dans la foule. De son coté, Ray peut légitimement affirmer que non seulement il n'est pas guéri, mais que le traitement a même aggravé sa condition de malade, puisque depuis qu'il prend le traitement il s'est cassé le nez, chose qui ne s'était jamais passé auparavant, et que de plus, il a perdu ses aptitudes de blagueur et son talent musical et que sa vie s'en trouve considérablement appauvrie. Bien que Sacks et Ray, le médecin et le malade, portent chacun un jugement opposé sur le traitement et ses effets, chacun a raison selon ses critères personnels.

Arrivé à ce stade de leur relation thérapeutique, Sacks et Ray auraient pu y mettre fin, Sacks se tournant vers d'autres malades, Ray allant chercher de l'aide auprès d'un autre médecin. Ce qui a permis à Sacks et Ray de choisir de ne pas en rester là, mais de reconsidérer et reconstruire leur relation a été leur volonté partagée de suspendre le traitement pendant trois mois afin de réfléchir non pas aux seuls symptômes de la maladie, mais aux conditions générales de la vie de Ray, avec ou sans ses symptômes. Plutôt que de se séparer à la suite d'une confrontation, dans un rapport de force, de rivalité, ils ont choisi non pas d'accorder leurs jugement de médecin et de malade pour essayer d'en arriver à un compromis qui n'aurait sans doute satisfait ni l'un ni l'autre, mais de reconsidérer entièrement leurs jugements respectifs afin d'en construire un troisième, qu'ils n'avaient pas envisagé, qu'ils n'auraient pas pu construire séparément, chacun réfléchissant de son coté. A une relation devenue une forme de rivalité, Sacks et Ray ont choisi de ne pas s'en tenir dans un rapport de confrontation mais de construire un rapport dialectique d'échange, de discussion, d'alliance.

Dans la seconde partie de leur relation, ce ne sont pas les caractéristiques physiopathologiques de la maladie qui vont conditionner la guérison de Ray, mais l'ambigüité des

conséquences personnelles et sociales des symptômes dont il souffre. Son talent musical est bien plus enrichi par les symptômes qu'il n'est entravé, à tel point que leur disparition induit chez Ray une nouvelle vie moins satisfaisante que la précédente. Confronté à cette étonnante et paradoxale réalité, Ray va donc chercher à tirer partie de l'ambigüité des symptômes, afin de rechercher et finalement trouver la véritable nature, l'essence, de sa guérison: celle d'un individu à la double personnalité, qu'il a appris à maîtriser et faire alterner pendant la semaine et le week-end, entre un citoyen sobre et un tiqueur blagueur.

Malgré le travail de découverte et de réflexion, Ray se rend compte que le traitement ne lui convient pas, car il correspond à un retour aux normes classiques, antérieures, standardisées. Sa maladie lui a fait découvrir d'autres modes de vie, d'autres normes. C'est pourquoi il décide de créer sa nouvelle norme de vie, qu'il cherche à faire usage des possibilités offertes par le traitement et par la maladie pour déterminer des nouvelles normes de vie que ni lui ni Sacks ne connaissaient auparavant, qui n'avaient pas été prévue lors de la phase de réflexion.

Dans cette seconde partie, Sacks ne réfléchit plus seul, comme le chercheur dans son laboratoire, mais il réfléchit avec Ray, ce que ne pourrait en aucun cas le faire le chercheur, dont on se demande comment il pourrait demander son avis à l'animal sur lequel il pratique une expérimentation. Cette démarche de Sacks et de Ray illustre les propos de Georges Canguilhem : « Mon médecin, c'est celui qui accepte, ordinairement, de moi que je l'instruise sur ce que, seul, je suis fondé à lui dire, à savoir ce que mon corps m'annonce à moi-même par des symptômes dont le sens ne m'est pas clair. Mon médecin, c'est celui qui accepte de moi que je voie en lui un exégète avant de l'accepter comme réparateur »[11]. Ce qui fonde ce nouveau rapport est l'humilité dont font preuve le médecin et le malade, Sacks et Ray.

Le malade et le médecin ont l'humilité de se rendre compte qu'ils n'ont pas la même approche de la maladie. Pour Sacks, elle est univoque : il s'agit d'une gêne à surmonter ; pour Ray, elle est ambivalente, elle lui apporte des inconvénients mais aussi des avantages. A la suite de cette constatation et de la rivalité des jugements qu'elle entraine, Sacks et Ray ont l'humilité de ne plus se considérer comme ce qu'ils sont : un médecin, qui inspire le respect par sa science médical et un malade, qui inspire la compassion par sa souffrance. L'un va accepter de perdre le prestige de sa profession, l'autre va accepter de perdre la compassion et la sollicitude dont il fait légitimement l'objet. L'un comme l'autre, ils ne vont plus se positionner comme deux personnes dont l'une sait et l'autre souffre, l'une qui agit et l'autre qui subit, mais comme deux personnes qui se questionnent et qui questionnent leurs savoirs respectifs, Sacks celui de la science, Ray celui de la réalité. La

[11] Canguilhem, G. « La santé: concept vulgaire et question philosophique », in *Ecrits sur la médecine*, Seuil, 2002, p. 64.

relation thérapeutique n'est plus celle d'un chercheur et d'un cobaye de laboratoire, elle est celle de deux chercheurs qui unissent leurs savoirs distincts et complémentaires afin d'explorer un phénomène qu'ils croyaient connus mais dont ils se rendent compte que leurs connaissances sont insuffisantes pour prescrire un soin satisfaisant. L'humilité a transformé la relation d'un savant et d'un ignorant en la relation de deux étudiants qui font face au même phénomène inconnu que la vie leur a imposé.

La nouvelle relation thérapeutique que Sacks et Ray ont construite se caractérise par l'acceptation que le soin et la guérison ne sont pas définies par la norme médicale que la science a déterminée mais sont définie par la caractéristique de l'être humain qu'est la normativité, et l'humilité est la vertu morale qui leur a permis de fonder cette nouvelle relation.

Si la normativité est un concept qui a maintenant sa place en médecine, il reste encore trop peu connu des médecins, qui n'y sont que trop rarement initiés lors de leurs études médicales. L'humilité, quant à elle, est absente de la médecin, et donc de la relation thérapeutique, pour un ensemble de raisons que nous avons ébauchées.

Reprenant à son compte les propos de Geoffroy Saint-Hilaire, Canguilhem affirme que « s'il y a une exception, c'est aux lois des naturalistes et non au lois de la nature [...] En anatomie, le terme d'anomalie doit donc conserver strictement son sens d'insolite, d'inaccoutumé ; être anormal c'est s'éloigner par son organisation de la grande majorité des êtres auxquels on doit être comparé »[12]. Sacks et Ray démontrent par leur relation thérapeutique que la guérison que Ray a obtenu est une exception aux lois des médecins et non pas de la médecine, et encore moins aux lois de la biologie et de la vie. Si Sacks a, par humilité, abandonné l'idée d'imposer à son patient l'usage du médicament tel que le réclament la science et les études médicales, c'est pour permettre à Ray de donner l'exemple d'un nouveau type de guérison, jusque là non reconnu par le corps médical, non pas parce qu'il n'apporte aucun bien-être au malade, mais parce qu'il ne se conforme pas au modèle statistique que les médecins ont définis.

[12] Canguilhem, G. *Le normal et le pathologique*, *op. cit*., p. 82.

CHAPITRE II. La norme comme fondement de la relation thérapeutique

L'antinomie de la guérison telle que les débuts de l'histoire de Ray et Sacks l'illustrent trouve son origine dans le fait que leur relation était initialement fondée sur la norme médicale. Stricte, rigide, déterminée et déterminante, la norme est un outil qui sert à éliminer l'imprévu, l'exception, le hasard, et qui élimine de la relation thérapeutique tout l'imprévu, la diversité, l'originalité des événements de la vie du malade qui en fait sa richesse.

La norme médicale rejette l'ambiguïté de la maladie

L'antinomie de la relation thérapeutique est liée à la différence qui existe entre les deux conceptions que le médecin et le malade ont de la finalité de leur relation thérapeutique, c'est à dire de la guérison - ou tout au moins du soin que le médecin apporte au malade. Le médecin souhaite que le malade guérisse, en d'autres termes, il souhaite le rétablir dans la norme de l'homme sain. Mais à cette norme du médecin s'oppose la normativité du malade.

« A coté des malades qui ne parviennent pas à assumer leur guérison, à se comporter comme guéris et résolus à affronter à nouveau, quoique autrement qu'auparavant, le questionnement de l'existence, il y a des malades qui trouvent dans leur maladie un bien à leur mesure et qui refusent la guérison. Dans cette résistance passive à l'intervention médicale, le malade recherche une sorte de compensation à sa condition diminuée, dominée. Dans la relation thérapeutique, il s'assure l'initiative »[13]. Le médecin a du mal à comprendre, et encore plus de mal à accepter, que le malade qui trouve « un bien à sa mesure » est le malade qui, comme Ray, trouve dans sa maladie de nouvelles possibilités de vie qu'il ne connaissait pas auparavant.

[13] Canguilhem, G. « Une pédagogie de la guérison est-elle possible ? », *op. cit*., p. 85.

Cette découverte de nouvelles possibilités qu'offre la vie au travers de l'expérience de la maladie, cette possibilité pour le malade de vivre selon de nouvelles normes de vie a été qualifiée de normativité par Georges Canguilhem. Une étude comparaison de la norme et de la normativité permet de mieux comprendre la nature de la relation thérapeutique, et par la suite d'analyser l'antinomie de cette relation et finalement de désigner la place que l'humilité peut occuper pour la résoudre.

La norme et la forme

« Tout moyen curatif n'a pour but que de ramener les propriétés vitales altérées, au type qui leur est naturel »[14]. Au sein de la relation thérapeutique, ce que le malade demande au médecin est la guérison —cœur ou tout au moins, dans le cas d'une maladie chronique ou incurable, des soins qui permettent d'enrayer, et si possible empêcher, l'évolution de la maladie[15].

La guérison est l'acte par lequel le médecin aide le malade à retrouver la santé, ce qui, sur le plan physiologique, consiste à ramener le fonctionnement de l'organisme dans la norme qui lui est naturelle. Selon la conception médicale généralement acceptée, « guérir c'est en principe ramener à la norme une fonction ou un organisme qui s'en sont écartés »[16]. Pour la science médicale, l'état normal désigne « à la fois l'état habituel des organes et leur état idéal, puisque le rétablissement de cet état habituel est l'objet ordinaire de la thérapeutique »[17].

Pour le médecin, la maladie et la santé ne sont pas des entités distinctes, qui diffèrent par leur essence; la maladie n'est pas un nouvel état de l'organisme qui abolit et remplace la santé, elle en est uniquement une variante, qui s'écarte de la normale. « L'état physiologique et l'état pathologique ne sauraient être considérés comme deux états distincts qui se remplacent. L'état pathologique ne chasse jamais l'état physiologique. L'état physiologique est toujours présent; sans cela la santé ne pourra jamais réapparaître »[18]. Entre santé et maladie, il n'existe qu'une différence accidentelle (au sens propre comme au sens figuré) qui ne remet pas en cause ni la nature ni l'essence de l'organisme qu'elle affecte. Comme l'illustre la théorie des humeurs hippocratiques, guérir un malade consiste à rétablir un équilibre altéré.

---

[14] Bichat, X. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort (première partie) et autres textes*, GF-Flammarion, 1994, p. 225.
[15] Bien que la distinction entre soin curatif et soin palliatif soit fondamentale en médecine, elle ne fait pas l'objet de ce travail et nous ne nous y attarderons pas. Dans la suite de notre exposé, nous considérerons la guérison comme un terme englobant à la fois les actes médicaux à visé curative et ceux à visée palliative.
[16] Canguilhem, G. *Le normal et le pathologique*, *op.cit*., p. 75.
[17] *Idem*, p. 77.
[18] Bernard, C. *Principes de médecine expérimentale*, PUF, 1987, p. 140.

« La norme, le médecin l'emprunte usuellement à sa connaissance de la physiologie, dite science de l'homme normal »[19]. La guérison est ce qui ressemble à la norme, ce qui en a l'apparence, le contour, la forme. La norme possède en médecine la particularité d'être à la fois la cause formelle et la cause finale de la santé.

Dans le langage courant, guérir, rétablir la norme, c'est remettre en forme, en bonne forme. Celui qui « a la santé » est « en forme », celui qui ne « tient pas la forme » est malade. La bonne santé est le terme de la croissance de l'organisme, le modèle idéal, le canon physiologique vers lequel il doit croitre et se développer. Socrate exprime cette idée dans le *Gorgia*s de Platon, quand il évoque « l'homme qui ne connait pas ce que c'est que la bonne santé, c'est à dire l'excellence corporelle »[20].

La maladie n'est pas le passage du corps d'une certaine forme vers une autre, elle est une déviation du parcours vers l'excellence de la forme. « Les maladies sont des crises de la croissance vers la forme et la structure adulte des organes, de la maturation des fonctions d'autoconservation interne et d'adaptation aux sollicitations externes »[21].

En médecine, la forme est l'héritière de l'*eidos* grecque. E*idos* signifie forme, contour, ce qui est vu, l'*eidos* elle est la silhouette, la trace, la délimitation de ce qui apparait visible à l'œil. « On sait que le concept d'*eidos*, que nous connaissons à travers la théorie des idées de Platon, a d'abord été employé dans le cadre de la science médicale »[22]. La médecine utilise au quotidien cette notion visuelle de la forme de la santé ou de la maladie. « La maladie doit être considérée, non comme un tableau sans cesse mobile, comme un assemblage incohérent d'affections renaissantes qu'il faut sans cesse combattre par des remèdes, mais comme un tout indivisible depuis son début jusqu'à sa terminaison, un ensemble régulier de symptômes caractéristiques et une succession de périodes »[23].

Un médecin dira à son collègue que tel malade présente « le tableau clinique » de telle maladie, posant par là un diagnostic compréhensible par l'ensemble de ses confrères. Le « tableau clinique» est tout à la fois l'état physiologique de tel patient dans son individualité et l'ensemble des éléments qui sont constitutif de la maladie dans son essence. « La médecine est à certains moments le centre de toute la connaissance de l'homme et de la nature. Elle pratique une approche globale, elle met en œuvre un sens de la totalité, qu'illustre bien par exemple le traité *Air, Eaux, Lieux*, dont la philosophie se nourrit. Elle invente, à partir de la forme particulière de généralisation

---

[19] Canguilhem, G. *op.cit.*, p. 75.
[20] Platon, *Gorgias*, 479 b, Œuvres complètes, tome I, Editions de la Pléiade, Gallimard, 1999, p. 420.
[21] Canguilhem, G. « Les maladies », in *Ecrits sur la médecine*, Seuil, 2002, p. 46.
[22]Gadamer, H.-G., « Apologie de l'art médical » dans *Philosophie de la médecine*, Textes réunis par M. Gaille, Vrin, 2011, p. 257.
[23] Pinel, P. *Nosographie philosophique*, Troisième édition, 3 tomes, A Paris, chez J.A. Brosson, Libraire, rue Pierre-Sarrazin, 1807, p. vii.

qu'elle pratique, la notion d'*eidos*, dont on sait la place qu'elle prendra dans la philosophie de Platon puis d'Aristote mais qui est issue de la typologie médicale et empruntée à l'idée que chaque maladie a un caractère spécifique » [24]. La forme de la santé (ou de la maladie) est la traduction dans le langage médical contemporain de l'*eidos* de la santé en tant qu'elle est Idée de la santé.

Le tableau clinique est la description minutieuse de la forme de la maladie, elle est ce que le médecin va mesurer pour déterminer l'acte médical nécessaire afin de ramener cette altération à la norme dans son état naturel.

Norme et forme sont inséparables en médecine, elles sont les deux faces de la même médaille qu'est l'*eidos*, l'image, le concept de la santé. Norme et forme traduisent la même idée médicale sous deux expressions distinctes : pour le médecin, la norme est la quantification de la forme naturelle, elle est son expression chiffrée, qui lui permet de mesurer avec précision les conséquences de ses actes thérapeutiques. Mettre en norme la forme de la maladie et de la santé, c'est la classifier puis la mesurer, c'est la connaître sous une modalité répertoriée et chiffrée, afin de mieux la maitriser.

La normalisation de la forme de la santé et de la maladie est le processus que Quetelet[25] théorise et met en œuvre par le biais d'outils statistiques. Dans son ouvrage *Sur l'homme et le développement de ses facultés, essai d'une physique sociale*, paru en 1835, Quetelet présente sa conception de « l'homme moyen » comme valeur centrale autour de laquelle les mesures d'une caractéristique humaine sont groupées suivant une courbe normale. En fixant la norme humaine au moyen de valeurs normalisées, obtenues en calculant les moyennes des valeurs mesurées chez chaque individu d'une population donnée supposée représentative du genre humain[26], Quetelet postule qu'il décrit un individu vivant, qu'il met en chiffre la forme, le contour, la silhouette, de l'homme, afin de donner à ce qui n'est qu'un dessin une réalité numérique.

Dans son ouvrage *Anthropométrie ou mesure des différentes facultés de l'homme*, paru à Bruxelles en 1871, Quetelet écrit: « La principale idée pour moi est de faire prévaloir la vérité et de montrer combien l'homme est soumis à son insu aux lois divines et avec quelle régularité il les accomplit. Cette régularité du reste n'est point particulière à l'homme : c'est une des grandes lois de la nature qui appartient aux animaux comme aux plantes, et l'on s'étonnera peut-être de ne pas l'avoir reconnue plus tôt »[27]. Ce que Quetelet cherche à mesurer est le processus par lequel tout

---

[24] Jean Lombard, *Aristote et la médecine*, L'Harmattan, 2004, p.9

[25] Adolphe Quetelet, (1796-1874) est un mathématicien et astronome belge, l'un des fondateurs des études statistiques démographiques. Il créé plusieurs journaux et sociétés de statistiques, en particulier, il préside le premier congrès international de statistique qui se tient à Bruxelles en 1853. Il contribue à la première conférence maritime internationale, qui aboutira à la création de l'Organisation Météorologique Internationale en 1873.

[26] et la validité de cette représentativité est un sujet à débattre !

[27] Cité par Canguilhem, G. dans *Le normal et le pathologique*, Quadrige, PUF, 2006, p. 101.

corps humain tend à acquérir la forme normale, parfaite, idéal du Corps humain. Les travaux de Quetelet, en particulier ceux sur les moyennes statistiques, seront repris par les frères Jacques et Alphonse Bertillon[28], les travaux du premier étant, comme nous le verrons par la suite, à l'origine de la *Classification Internationale des Maladies* (CIM).

La science médicale se sert des deux outils statistiques que sont la classification et la quantification, afin de déterminer avec précision la norme physiologique, qui est la forme de la santé et de la maladie. La norme - ou la forme - devient un concept qui englobe la totalité du champ médical et donne au médecin l'illusion d'être « comme maître et possesseur » de la nature du corps humain, et d'avoir de ce fait le pouvoir de le guérir.

La classification des maladies est un répertoire dans lequel le médecin va aller puiser pour identifier la maladie dont souffre son patient. Telle qu'elle est conçue, cette classification ne laisse rien au hasard, elle est une « somme physiologique » qui permet au médecin — doit la mémoire serait défaillante ou dont l'expérience serait insuffisante — de trouver l'information qui lui manque. La classification est l'outil par lequel le médecin ne se trouve jamais confronté à l'inconnu, puisque toutes les données d'observations, tous les recueils d'expériences uniques ou multiples lui ont étés intégrés.

Si la classification est ce qui permet au médecin de ne jamais être en défaut sur le plan diagnostique, la quantification lui permet de ne pas plus être en défaut sur le plan thérapeutique. La mesure du corps humain, des traitements donnés et des effets de ces traitements permet de lui donner la certitude de savoir ce qu'il fait. Chaque acte thérapeutique est mesuré, donc contrôlé, et un écart à la norme sera rectifié, grâce à la précision du chiffre et de la mesure.

Classification et quantification constituent les deux outils, les deux concepts, grâce auxquels le médecin va pouvoir s'avancer en toute sécurité sur un terrain connu, ne pas commettre d'impair, ne pas se confronter à l'angoisse de l'ignorance ou de l'échec. Ils sont ce qui donnent à la norme - ou forme - de la maladie et la santé leur identité et leur substance, sur laquelle le médecin peut agir en toute connaissance de cause.

Les limitations de la norme médicale

L'idée pour le médecin de disposer d'un outil universel qui lui permet de ne pas se tromper est extrêmement séduisante, mais elle est également source de danger. « On voit aussi tout de suite ce que peut avoir de pernicieux pour les médecins eux-mêmes la conviction plus ou moins ancrée

[28] Alphonse Bertilllon (1853-1914), criminologue, il fonde le premier laboratoire de police d'identification criminelle et invente l'anthropométrie judiciaire, appelée « système Bertillon », rapidement adopté dans toute l'Europe, puis aux Etats-Unis, et utilisé jusqu'en 1970.

de disposer d'un moyen de ne jamais se tromper : la dévaluation radicale de l'expérience passée, le soupçon porté sur la part d'intuition que comporte l'exercice médical, au bénéfice du diagnostic biologique [...] On en vient à une démarche réductrice qui demande au médecin d'accepter des résultats dont il ne peut vérifier les origines et qu'il doit ‘‘ appliquer ’’ à un patient singulier qui peut ne pas répondre à la figure idéale du parfait malade conforme aux canons, si l'on peut dire, d'une idéale population de cas »[29].

Deux critiques de la norme, en tant que classification et quantification, sont à formuler. La première, est que la norme est à risque de devenir non pas le moyen de la science médicale, mais sa finalité, et cela parce qu'elle anonymise l'homme dans la moyenne normée. La seconde est que la norme, en tant que forme, est une réalité ambivalente . Une même norme, une même forme, peut être à la fois bonne et mauvaise, à la fois santé et maladie, à la fois remède et poison.

La norme anonymise

La notion de norme est indissociable d'une connotation technique, mécanique, industrielle. La norme est l'aboutissement du processus de « mise en norme », de normalisation. Elle est la réduction de toutes les pièces produites par une usine à un seul et unique modèle, elle est une forme de clonage de la matière inerte. La norme exige que chaque élément qui est de son ressort ne se distingue en rien des autres. La norme n'est pas que normalisation, elle est anonymisation.

Le diagnostic étant posé, la norme de la santé devenant l'objectif à atteindre, il s'ensuit mécaniquement que la norme réduit le malade à sa pathologie et le déshumanise. La maladie du malade correspond à tel écart à la norme, donc il est lui-même assimilé à cet écart, selon une logique biaisée qui est que la partie vaut le tout. « L'hospitalisation dépouille le patient de ce qui fait sa personnalité. Le risque est de ne plus l'identifier que par sa pathologie. Combien de fois ai-je été ainsi désigné, au gré des séjours, comme « l'amputation» ou la «néphrectomie » ? »[30].

La première tentative d'une classification statistique internationale des maladies remontent à l'adoption, lors d'une conférence à Chicago en 1893, de la *Nomenclature internationale des causes de décès*, qui a été également appelée *Classification Bertillon*, du nom de son créateur[31]. La *Classification Bertillon* est à l'origine une simple liste des termes utilisés pour désigner, dans un certificat de décès ou dans un tableau statistique, l'état pathologique considéré comme la cause

[29] Lecourt, D. « De l'infaillibilité médicale » in *L'erreur médicale*, sous la dir. de Claude Sureau, Dominique Lecourt, Georges David, Quadrige, PUF, 2006, p. 18.
[30] Pellerin, P. « Témoignage d'un soigné » in *L'erreur médicale, op. cit.,* p. 65.
[31] Jacques Bertillon (1851-1922), médecin de formation, il succède à son père comme chef de service de la statistique municipale de la Ville de Paris. Il est créé une classification des causes de décès, à l'origine de la Classification Internationale des Maladies.

immédiate de la mort. A partir de ce travail rudimentaire, l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) a entrepris d'élaborer une *Classification statistique internationale des maladies, traumatismes et causes de décès*. «En 1993, un siècle après l'adoption de la *Classification Bertillon*, fut publiée à Genève la dixième révision de la classification des maladies, la première qui aspire à être exhaustive: la *Classification statistique internationale des maladies et des problèmes de santé connexes», 10ème révision* (ou, en abrégé, CIM-10) »[32]. Paradoxalement, la CIM tire ses origines non pas de l'état de santé des malades, mais des causes de leurs décès.

La CIM ne se contente pas de recenser les événements désagréables qui peuvent survenir au cours de la vie d'un individu, elle en fait une classification descriptive qui se veut exhaustive. A chaque événement considéré comme nocif, la CIM attribue un code distinct, une identité, qui permet de lui attribuer une place dans cette classification. La volonté qui a présidé à l'établissement de la CIM n'a pas tant été tant d'individualiser et identifier chaque incident que d'en faire une recension exhaustive qui ne laisse rien en dehors de son champ d'application. A titre d'exemple, La CIM ne considère pas simplement qu'un cycliste peut être blessé lorsqu'il chevauche son véhicule, elle recense les différents types d'accidents encourus. Ainsi pour la classification de la sous-catégorie « Cycliste blessé dans un accident de transport », la CIM 10 recense 10 modalités distinctes (codées de V10 à V19). De même, pour la sous-catégorie « Chutes », la CIM10 recense 15 type de chute (W 06 : chute d'un lit ; W 07 : chute d'une chaise ; W 08 : chute d'un autre meuble). Dans la logique de la définition de la santé que l'OMS a édictée, elle recense dans la CIM non seulement les accidents pet pathologies, mais également les conditions de vie du patient : code Z 59.6 : personne disposant de faibles revenus ; code Z 60.2 : personne souffrant de solitude.

Sont également recensées l'ensemble des démarches faites auprès d'un médecin, y compris toute personne consultant pour le compte d'un tiers (code Z 71.0) ou toute personne en bonne santé accompagnant un sujet malade (code Z 76.3). Dans la logique de la définition de la santé, la CIM 10 recense et classifie l'intégralité des événements de vie du patient, que ce soit sur le plan physique que sur le plan psychique ou social. D'un recensement de la totalité des événements de vie d'un individu au recensement totalitaire de la vie de l'individu en question, d'une approche totale à une approche totalitaire de la santé et de la vie, il y a une étape que la définition de l'OMS n'empêche pas de franchir. Cette définition de la santé donnée par l'OMS est problématique, car elle ne pose aucune limite au champ d'intervention du médecin.

[32] Grmek, M. « Le concept de maladie », dans *Histoire de la pensée médicale en Occident*, tome 3, sous la dir. de Mirko D. Grmek, Seuil, 1999, p. 166.

C'est quand la norme devient la finalité et l'homme un moyen que la norme devient totalitaire. La norme peut devenir néfaste quand elle n'est pas prise comme outil en vue de l'acte thérapeutique mais comme fin en soi, quand elle ne sert pas à déterminer la santé, mais quand elle devient la santé elle-même. « Ce qu'on néglige généralement de dire, quand on cite Quetelet comme ancêtre de la biométrie, c'est que, selon lui, l'homme moyen n'est nullement un homme impossible »[33]. Pour Quetelet, l'homme moyen n'est pas la moyenne numérique des hommes, il n'est pas une notion nominaliste comme le voudrait Guillaume d'Ockham, bien au contraire il est une réalité *sui generis,* qui a une existence aussi bien conceptuelle qu'existentielle. Le danger auquel s'expose le médecin qui fonde son acte clinique sur une telle conception de la norme, comme étant l'essence même de la santé, et d'inverser les places respectives de la norme et du malade. D'outil, la norme devient finalité, et de finalité, le malade devient moyen. Le malade n'est plus une personne, un individu, mais l'objet anonyme d'une étude statistique, sa personnalité disparait du champ de la relation thérapeutique, pour ne laisser de place qu'à son corps, réduit à l'état d'objet inerte manipulable à souhait par les instruments de la science. « Le corps disparait du champ de la médecine. Le corps devient autre. Il devient, il est de plus en plus ce qu'en dit la médecine; les chiffres et les images témoignent de son fonctionnement pour le meilleur et pour le pire. Ils ont pris le pouvoir pour dire la réalité de ce corps. Son existence ne tient qu'à ce qu'en disent les instruments »[34].

Le terme ultime de cette anonymisation de l'homme par la norme est décrite dans le roman d'anticipation *Le meilleur des mondes*, dans lequel Aldous Huxley décrit une population fictive, dont tous les membres sont répartis en cinq classes sociales, désignées par les cinq premières lettres de l'alphabet grec, et qui sont conçus artificiellement grâce aux techniques de fécondation *in vitro* et de clonage des embryons obtenus. Dans ce roman, les hommes ont disparu pour ne laisser place qu'à des rouages d'une mécanique sociale, dont le seul but est d'être « socialement utile », depuis leur naissance jusqu'à leur mort. Ce roman d'anticipation met en scène l'homme normal, ou plus exactement l'homme « normalisé » selon un processus industriel, cet homme qui est « l'homme moyen » de Quetelet quand il n'est plus une construction théorique mais devient une réalité vivante.

---

[33] Canguilhem, G. *Le normal et le pathologique*, *op.cit*., p. 100.
[34] Sicard, D. « La médecine sans le corps », in *Le corps relégué*, Sous la dir. de Alain-Charles Masquelet, Science, histoire et société, PUF, 2007, p. 133.

L'ambivalence de la norme

La classification et la quantification de la forme, qui aboutissent à la norme, aboutissent également à l'illusion que cette norme est parfaitement connue et déterminée. La répartition selon des critères objectifs, la mesure selon la précision du nombre et l'abondance des statistiques donnent au médecin l'illusion que la forme de telle maladie, que la norme de la santé sont connues et déterminées, et que l'acte thérapeutique consiste simplement à rectifier les défaillances de la norme, pour rétablir la bonne forme, la bonne santé.

Cette démarche de classification et quantification fait disparaître le fait que la maladie n'est pas un déséquilibre qui prive le malade de la santé. Elle fait disparaître le fait que santé et maladie ne sont pas dans un rapport binaire, manichéen, de conflit, d'opposition. La maladie est un état qui n'est pas simplement néfaste, il est avant tout ambivalent. Le maladie n'est pas qu'un mal, elle peut être un bien déguisé. De nombreux malades trouvent, comme Ray, dans la maladie « un bien à leur mesure et qui refusent la guérison ». Et s'ils trouvent ce bien, c'est parce que la notion de maladie, tout comme la notion de soin, de traitement, de médicament, est avant tout ambivalente. Le médicament n'est pas un bienfait dénué de tout mauvais coté de tout risque, il possède des effets secondaires, des inconvénients, de limitations. Il est ambivalent. De la même façon, une maladie n'est pas uniquement mauvaise, douloureuse, néfaste, elle peut receler des aspects bénéfiques pour le malade.

Loin d'être une excellence du corps et de l'esprit, la forme de la santé est beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît, et elle est beaucoup plus proche de la forme de la maladie qu'on le croit habituellement. L'histoire des traitements médicamenteux nous montre que, à l'image du *pharmakon* grec, de très nombreux médicaments étaient à l'origine des poisons, et, plus surprenant encore, certaines maladies peuvent être utilisées comme remède contre d'autres maladies.

L'ambivalence de la médecine, et donc de la forme de la santé et de l'action du médicament, se trouve aux origines de la médecine. Avant même que le corpus hippocratique ne se constitue en science, la sagesse populaire l'avait déjà décrit au travers de la légende d'Asclépios, le père de la médecine.

« Asclépios fut confié par son père au Centaure Chiron, qui lui apprit la médecine. Et bientôt Asclépios devint d'une très grande habileté dans cet art [...] En effet, il avait reçu d'Athéna le sang qui avait coulé des veines de la Gorgone; tandis que les veines du coté gauche avaient répandu un poison violent, le sang du coté droit était bienfaisant »[35]. Le premier médicament connu

[35] Grimal, P. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, PUF, 2005, p. 54.

par le monde grec, le sang de la Gorgone, est indissociable de son frère jumeau, le poison. Poison et médicament sont les deux revers de la même médaille, les deux faces du dieu Janus. A l'image du sang de la Gorgone, le terme de *pharamkeia* signifie « emploi de médicaments ou de poisons » et, par métonymie, « médicament, poison ». Ce mot vient de *pharmakeuein* « donner ou préparer un remède », « administrer un poison », dérivé de *pharmakon*, plante médicinale. Le mot signifie aussi «drogue (remède ou poison) », « breuvage magique » et plus généralement « sortilège »[36].

Le médicament est un *pharmakon*, qui partage une origine commune avec la panacée, le remède universel. Les deux termes proviennent de la même racine grecque: *akos*, le remède. Le *pharmakon* est construit par ajout d'un préfixe dérivé du verbe *phorein*: porter. Le *pharmakon* véhicule un remède. La panacée est construite par ajout du préfixe pan: tout. Comme nous le verrons au chapitre IV, la panacée-médicament se réfère directement à la déesse Panacée, au nom de qui le serment d'Hippocrate est prononcé. Médicament, poison, sortilège, substance végétale, philtre magique, présence divine, la pharmacologie puise ses ressources dans le monde des divinités. Cette appartenance du médicament au supra-naturel, au religieux, lui confère la puissance et la richesse nécessaire pour générer cette ambivalence, cette double nature, cette capacité paradoxale d'être à la fois bénéfique et maléfique.

Le devenir des médicaments neuroleptiques utilisés pour soigner la prise en charge des malades souffrant d'un trouble psychiatrique illustre bien les méfaits qui se produisent lorsque l'on prend le médicament pour une panacée et non pas un *pharmakon*. La vaccination est un processus qui illustre la notion de pharmakon. La première méthode de protection contre la variole est une coutume ancestrale du proche et de l'extrême Orient. Au début du XVIIIème siècle, Lady Montagu, épouse de l'ambassadeur britannique auprès de l'empire ottoman observe que les paysans d'Anatolie scarifient les bras de leurs enfants et les frottent avec le pus de malades atteints de la variole. Cela a pour effet de les protéger de la maladie; Ce procédé, dénommé l'inoculation variolique, est essayé en Angleterre, mais sans grand succès. Reprenant à son compte les observations de Lady Montagu, Edward Jenner recommence en 1796 les essais d'inoculation variolique, en prélevant cette fois le pus des lésions des vaches atteintes de *cow pox*, la forme bovine de la variole. Quelques décennies seront nécessaires pour la mise au point de méthodes fiables pour le recueil et l'inoculation du pus de *cow pox*. La vache, *vacca* en latin, animal réservoir du virus, donnera son nom à la méthode : la vaccination.

Au début du XXème siècle, Wagner von Jauregg a inoculé le paludisme à de nombreux malades pour les guérir de la syphilis, quand elle s'exprimait sous sa forme neurologique (la

---

[36] *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la dir. de Jean Rey, Le robert, 2006, p. 2700.

paralysie générale), ce qui lui a valu d'obtenir le prix Nobel de médecine et de physiologie en 1927. Sackel a employé l'insuline et Méduna le cardiazol pour induire des comas artificiels chez leurs patients présentant des troubles psychiatriques, traitements passés dans le langage courant sous le nom de « cure de sommeil »[37].

L'anémie falciforme protège du paludisme et le paludisme permet de soigner la paralysie générale. Ces observations cliniques montrent à quel point il est délicat de tracer une ligne nette de démarcation entre maladie et traitement.

Les maladies infectieuses ne sont pas les seules à être d'une nature ambigüe. L'anémie falciforme et le favisme (le déficit enzymatique en glucose-6-phosphate déshydrogénase) sont des maladies graves, parfois létales, qui impliquent des anomalies des hématies. Les études épidémiologiques mettent en évidence que ces maladies se maintiennent à un taux stable dans les zones endémiques de paludisme. Les études cliniques montrent que ces deux maladies qui représentent un réel handicap pour l'individu qui en est affligé ont la propriété de le protéger d'une maladie plus grave encore: le paludisme. Les mêmes anomalies génétiques des hématies qui les rendent fragiles et susceptibles de déclencher des poussées de ces maladies ont également pour effet de rendre les hématies beaucoup moins sensibles à l'action du *Plasmodium falciparum*, un parasite unicellulaire, à l'origine des crises de paludisme. Si l'anémie falciforme n'est pas au sens strict un traitement contre le paludisme, elle n'en est pas moins à la source d'un nouvel équilibre de vie, qui protège dans une large mesure de cette infection.

Anémie falciforme et favisme sont perçues soit comme des maladies, soit comme des modes de guérison, ou tout au moins de changement de norme de la maladie et de la guérison, selon les milieux de vie et les normes biologique auxquels sont assujettis les individus concernés. Il n'est ni aberrant ni contradictoire de se déclarer guéri d'une maladie du fait d'en avoir contracté une autre.

L'histoire de la médecine réfute son propre fondement. La santé n'est pas une forme connue, définie et mesurable. L'homme moyen, l'homme en bonne forme, en bonne santé n'est qu'une fiction statistique. L'histoire de la médecine enseigne que la santé et la maladie, la médicament et le poison ne se séparent pas grâce à la norme, mais au contraire se rejoignent et se superposent grâce à la normativité.

---

[37] L'historique de ces traitements est développé par Jean-Noël Missa dans son ouvrage: *Naissance de la psychiatrie biologique*, PUF, 2006.

Normativité et guérison

L'aporie de la norme médicale chez Aristote

La distinction fondamentale entre la norme et la normativité est que la norme est issue d'une théorie fixiste de la biologie, la normativité est issue d'une théorie évolutionniste de la biologie.

La médecin hippocratique, dont est héritière la norme médicale, n'a pas connu la normativité, et c'est pourquoi cette méconnaissance a conduit a des apories dans la pensée biologique de la Grèce antique. A titre d'exemple, la théorie de la génération circulaire conduit à des conclusions sur les êtres vivants qui ne sont pas satisfaisantes.

Aristote a formulé dans son traité *De la génération et de la corruption* le problème suivant : « Pourquoi donc alors certaines choses sont-elles manifestement engendrées de cette façon circulaire (telles que les pluies et l'air, de telle sorte que, s'il y a un nuage, il doit pleuvoir, et que, inversement, s'il pleut, il doit y avoir un nuage), tandis que les hommes et les animaux ne reviennent pas ainsi sur eux-mêmes, en ce sens que le même individu serait engendré de nouveau ? [...] Le principe de cette nouvelle recherche doit être le suivant : est-ce d'une façon semblable que tous les êtres retournent à leur point de départ ? »[38].

Selon la pensée biologique fixiste qui est la sienne, Aristote pointe en négatif la question de l'évolution des formes des êtres vivants. S'ils doivent incarner la forme parfaite, idéale, de leur espèce, en quoi les hommes peuvent-ils se différencier les uns des autres ? Plus précisément, qu'est-ce qui explique que deux hommes atteints de la même maladie ne guérissent pas de la même façon ? S'il existe une forme parfaite, idéale, figure de l'*aréte*, de la santé et de la guérison, comment expliquer alors que la médecine ne dispose pas de remèdes applicables de façon universelle à tous les hommes qui souffrent de la même maladie ?

Aristote pose les bases de la réponse à cette aporie en faisant observer que « celui qui soigne ne guérit pas l'humain, sauf par coïncidence, mais Callias ou Socrate ou quelque autre de ceux à qui l'on donne un nom de cette manière et qui se trouve être un humain. Donc quiconque possède la définition sans l'expérience et acquiert la connaissance de l'universel, mais ignore le singulier contenu dans l'universel, se trompera souvent de traitement, car ce que l'on soigne est le singulier »[39].

---

[38]Aristote, *De la génération et de la corruption*, Vrin, 2005, p. 172.
[39]Aristote, *Métaphysique, livre A*, 981 a 17-23, GF Flammarion, 2008, p. 72.

Une théorie médicale fondée sur la base de la norme aboutit à l'aporie de la relation thérapeutique et de la guérison telle que Aristote l'a observée. C'est pourquoi la médecine ne peut pas être une science de la norme en tant que généralité statistique, elle doit être la science de la singularité d'une expérience de vie, telle qu'elle s'exprime par la normativité. Aristote a résolu l'aporie qu'il avait énoncée en en donnant la condition de possibilité : « Il n'appartient pas non plus à la médecine de rendre la santé au malade, mais d'avancer dans la voie de la guérison aussi loin que possible»[40]. Si la médecine définit la forme parfaite, normale, idéale de la santé, à l'inverse, l'acte médical, tel qu'il se déploie dans la relation thérapeutique, ne dirige pas le malade vers la norme de la guérison, n'est pas un retour en arrière dans un mouvement circulaire, l'acte médical doit au contraire aider le malade à s'affranchir de la circularité d'une génération immuable, elle doit l'aider à cheminer sur la voie de la normativité.

Le médecin doit avoir l'humilité de reconnaitre qu'il ne peut en aucun cas imposer une norme au malade, mais qu'il doit accepter que le malade choisisse lui-même sa propre norme de guérison. Comme nous allons le voir, la résolution de l'aporie ne peut se faire que quand l'on considère la *physis* comme étant non pas fixiste mais évolutionniste.

La normativité : une poièsis de la guérison

L'expérience de la maladie n'est pas uniquement celle d'un mal-être, d'une perte, elle est aussi, comme nous l'avons vu, un arrachement au quotidien, une initiation à une nouvelle vie. La caractéristique principale de cette expérience et du processus de soin qui s'inscrit dans la relation thérapeutique est qu'elle offre au malade, que ce soit Ray ou Philippe Barrier, l'opportunité de devenir créateur de sa propre norme de santé : « Ce que je sentais de ce processus en moi qui se développait avec le temps, c'était cette musicalité; cette tension créatrice et normative entre des polarités adverses, que l'on peut qualifier de santé, même dans la maladie »[41]. Ray découvre dans la maladie de Gilles de la Tourette un bien à sa mesure, Philippe Barrier découvre une musicalité créatrice, que l'on pourrait qualifier, à la suite de Platon, de *poiésis*.

Si Platon a, dans un premier temps, confondu la santé et la forme, définissant la bonne santé comme étant la bonne forme, « l'excellence corporelle »[42], il est par la suite revenue sur cette idée qui était la norme de son époque et de la pensée médicale hippocratique. Platon « en reviendra à l'idée d'une intime parenté, déjà avancée dans la République, entre médecine et poésie, créatrices au même titre, l'une de la santé l'autre de la composition en vers »[43].

---

[40] Aristote, *Rhétorique*, Livre I, 1355 b, TEL Gallimard, 2007, p. 21.
[41] Barrier, P. *La blessure et la force*, *op. cit*., p. 59.
[42] Platon, *Gorgias*, 479,b, Œuvres complètes, Tome I, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1999, p. 420.
[43] Lombard, J, *Platon et la médecine*, L'harmattan, 1990, p. 70.

De même que les mythes grecs nous enseignent que la santé et la maladie sont deux aspects de la même réalité, Platon nous enseigne que la médecine n'est pas un acte technique défini par une norme immuable, mais qu'elle est une activité créatrice qui s'affranchit des nomes et formes idéales. La science médicale est allée à l'encontre de cet enseignement, en cherchant à classifier et quantifier la physiologie et la pathologie. Mais les vies de malades et les expériences cliniques de certains médecins ont permis de rappeler que les soins médicaux ne se fondent pas sur la norme, mais sur la normativité.

Si la norme est fille de la statistique, de l'anonymisation, la normativité est fille de l'expérience personnelle, de l'individuation. Ce qui préside à la norme est la loi du grand nombre, ce qui préside à la normativité est l'unicité de l'individu.

Comme l'a exprimé Kurt Goldstein[44], la norme est une fiction qui ne permet pas de déterminer la soin à apporter à un malade, car le soin doit être adapté à la maladie telle qu'elle est exprimée chez ce malade particulier, et donc la première chose à déterminer est la nature de cette maladie individuelle. Or, « pour déterminer une maladie, il n'y a qu'une seule norme qui puisse suffire; celle qui permet d'englober toute l'individualité concrète, celle qui prend l'individu lui-même pour mesure : donc une norme individuelle personnelle. Chaque homme serait la mesure de sa propre normalité. [...] Tout essai pour déterminer de cette façon maladie et santé présuppose naturellement une détermination de l'essence de l'homme individuel avec laquelle on a affaire »[45].

Reprenant et développant les écrits de Goldstein, Georges Canguilhem, propose une nouvelle approche de la guérison dans sa thèse de médecin intitulée *Le normal et le pathologique*. La guérison n'est pas le « retour à l'innocence biologique », mais elle est au contraire le passage à une nouvelle norme de vie, grâce à la capacité des individus à le faire, et qu'il appelle la normativité. Dans la conception du malade de la maladie fondée sur la normativité, l'acte médical ne se fonde pas sur un retour à l'état antérieur, mais consiste à « se donner de nouvelles normes de vie, parfois supérieures aux anciennes. Il y a une irréversibilité de la normativité biologique »[46].

L'homme normatif est « l'être capable d'instituer de nouvelles normes, même organiques »[47]. L'homme exerçant sa capacité de normativité est l'homme qui créé, qui invente, qui

---

[44] Kurt Goldstein (1878-1965) est un neuropsychiatre allemand. A l'issue de la première guerre mondiale, il prend en charge dans sa clinique de Francfort de nombreux soldats souffrant de traumatismes cérébraux, et constate que de nombreux patients qui présentent des symptômes analogues guérissent de façon tout à fait distinctes les uns des autres. Il théorisera ses observations cliniques dans son ouvrage *La Structure de l'organisme*, paru en 1934.
[45] Goldstein, K. *La structure de l'organisme, op. cit.*, p. 347.
[46] Canguilhem. G. *Le normal et le pathologique*, *op. cit.*, p. 156.
[47] *Idem*, p. 87.

découvre, l'homme qui emploie sa capacité vitale non pas seulement au sens de «capacité à rester en vie», mais au sens de capacité de « faire vivre » sa vie, la développer, la complexifier, l'enrichir. Canguilhem rapporte le mot d'esprit : « Ce sont les tables de record et non la physiologie qui répondent à cette demande : à combien de mètres l'homme peut-il sauter ? [...] L'homme normatif, c'est l'homme pour qui il est normal de faire craquer les normes et d'en instituer de nouvelles »[48]. Un homme normatif est par exemple le yogi dont la discipline religieuse lui permet « la maitrise presque des fonctions de la vie végétative »[49], instituant par cela de nouvelles normes organiques. L'homme normatif est le malade qui invente une nouvelle norme de vie, en conciliant un état pathologique et une prise en charge de cet état pour définir une nouvelle norme de vie, qui n'est pas un « retour à l'innocence biologique », mais une découverte d'un nouvel état biologique. L'homme normatif est un poète qui prend comme matière sa maladie pour donner un nouvel élan à sa vie.

La normativité est la capacité de produire des nouvelles normes de vie qui se différencient des anciennes non pas uniquement sur le plan quantitatif, mais également tout sur le plan qualitatif : « il y a des normes biologiques saines et des normes pathologiques, et les secondes ne sont pas de la même qualité que les premières »[50].

Canguilhem a montré dans la seconde partie de l'*Essai* qu'un changement qualitatif d'une norme revient à effectuer une oscillation autour de sa moyenne numérique. Cette oscillation traduit la répartition selon une courbe de Gauss des différences individuelles. Ces différences sont inhérentes à une certaine malléabilité des formes qui caractérisent le vivant, mais une malléabilité qui n'est ni une modification ni une invention. C'est parce que cette variation est quantitative mais non qualitative que la guérison ne peut être autre chose qu'un retour à la norme initiale, un retour à l'innocence biologique. La normativité est une guérison qui se traduit par l'éloignement de cette oscillation, elle est un abandon de l'innocence biologique. « Quant à la santé, au sens absolu, elle n'est pas autre chose que l'indétermination initiale de la capacité d'institution de nouvelles normes biologiques »[51].

La normativité est cette capacité biologique dont dispose tout être vivant de remettre en question les normes usuelles à l'occasion de situations critiques, que ce soit une maladie ou un accident, toute situation qui vient altérer la forme habituelle de son être. Le malade, de part sa maladie, est temporairement figé dans un état de détresse et d'impuissance. Ce qui caractérise le malade est la perte de sa capacité normative, son impossibilité à instituer d'autres normes, en réponse aux nouvelles conditions de vie auxquelles il doit faire face. La maladie impose une forme

---

[48]*Ibidem*, p. 106.
[49] Canguilhem, G. *op. cit.*, p. 106.
[50]*Idem*, p. 79.
[51]*Ibidem*, p. 129.

unique standard, prédéterminée, anonymisée, au malade, elle le fait rentrer dans la norme, elle le normalise. Par opposition à la normativité, la normalisation résulte d'une perte de la capacité vitale. La normativité est la source et le moteur de la guérison, qui va permettre à la vie de se redéfinir, se développer, et à certaines occasions, de se surpasser. « La guérison et la reconquête d'un état de stabilité des normes physiologiques. Elle est d'autant plus voisine de la maladie ou de la santé que cette stabilité est moins ou plus ouverte à des remaniements éventuels. Aucune guérison n'est retour à l'innocence biologique». Guérir, c'est se donner de nouvelles normes de vie, parfois supérieurs aux anciennes »[52].

Cette création d'une nouvelle norme de vie n'est pas uniquement un enrichissement, une accumulation de capacités nouvelles qui englobent et dépassent les anciennes. La normativité est aussi un abandon de certaines caractéristiques, qui permet de laisser la place aux nouvelles. « Guérir, malgré des déficits, va toujours de pair avec des pertes essentielles pour l'organisme et en même temps avec la réapparition d'un ordre. A cela répond une nouvelle norme individuelle »[53]. La normativité est une découverte qui s'accompagne de choix. Pour que la normativité ne soit pas un retour en arrière, elle oblige le malade à choisir de quitter son ancienne norme de vie pour pouvoir accéder à une nouvelle norme.

La guérison est le processus qui consiste à saisir ce que la maladie fait apparaitre de nouveau pour élaborer une nouvelle norme de vie individuelle. La guérison est contenue en puissance dans la normativité, elle se manifeste en acte quand l'organisme est confronté à une maladie : « nous pensons [...] que le fait pour un vivant de réagir par une maladie à une lésion, à une infestation, à une anarchie fonctionnelle traduit le fait fondamental que la vie n'est pas indifférente aux conditions dans lesquelles elle est possible, que la vie est polarité et par là même position inconsciente de valeur, bref que la vie est en fait une activité normative »[54].

Comme l'a souligné Guillaume Le Blanc, Georges Canguilhem « invite à penser l'organisme en terme de valeur plutôt que de mécanismes »[55]. La normalisation est un processus quantitatif, qui consiste à déterminer la position d'un phénomène donné au sein d'une échelle de cotation connue, la normativité est un processus qualitatif, qui consiste en la création d'une valeur, et secondairement à rechercher l'échelle de cotation adaptée pour déterminer cette nouvelle valeur, qui ne s'accorde plus avec l'échelle de cotation initiale. « S'il existe des normes biologiques, c'est parce que la vie, étant non pas seulement soumission au milieu mais institution de son milieu

---

[52]*Ibidem*, p. 156.
[53]*Ibidem*, p. 128.
[54] *Ibidem*, p. 77.
[55] Le Blanc, G. *Canguilhem et les normes*, PUF, 2007, p. 55.

propre, pose par là même des valeurs non seulement dans le milieu mais aussi dans l'organisme même. C'est ce que nous appelons la normativité biologique »[56]. La normativité biologique conditionne de façon catégorique la maladie et la guérison, car c'est l'épreuve de réalité à laquelle la vie soumet le malade et non pas le jugement du médecin, basé sur la fiction de la norme, qui fait du normal biologique un concept de valeur et non un concept de réalité statistique. Les observations cliniques montrent que les nouvelles normes de vie sont parfois supérieurs aux anciennes, plus riches, plus diverses, plus surprenantes.

La normativité est avant tout celle de l'individu, du malade, qui trouve dans sa chute une issue pour se relever, différent de ce qu'il était auparavant. La normativité est avant tout la propriété d'un homme, le malade, elle est son bien propre, elle est autonormativité. « Si nous avons appelé «*autonormativité*» ce prolongement de la normativité biologique dans la conscience humaine, cette capacité *créatrice* de l'individu humain à déterminer sa norme de santé, c'est parce qu'elle signe son autonomie de santé, c'est à dire le caractère *inhérent* au sujet individuel humain d'un principe normatif conscient. Il est à *lui-même* sa propre norme de santé. Ainsi apparait comme *hétéronomique* toute autre conception du normal et du pathologique, soit toute conception qui pense la norme de santé comme *extérieure* à l'individu humain et donc au malade, au patient. Une telle conception est largement dominante, qui comprend la norme de santé comme « *la* propriété » de la médecine et du médecin, alors qu'elle est *une* propriété du vivant individuel humain, au même titre que voler est une propriété de l'oiseau »[57].

La normativité n'est pas une simple théorie médicale, du soin ou de la relation thérapeutique, elle est avant tout une théorie de l'action créative, une théorie du choix, une théorie des valeurs. Elle est une théorie de la *poiésis* médicale, telle que Platon, le premier, l'avait identifié.

La normativité comme évolution de la forme

Pour la science biologique, qui englobe aussi bien la médecine que les sciences naturelles, la normativité et l'évolution sont deux concepts qui se renvoient l'un à l'autre : « la normale, en matière biologique, ce n'est pas tant la forme ancienne que la forme nouvelle, si elle trouve les conditions d'existence dans lesquelles elle paraitra normative, c'est-à-dire déclassant toutes les formes passées, dépassées et peut-être bientôt trépassées »[58]. normativité et évolution sont deux concepts qui ne sont pas dans une relation de concurrence ou de dépendance, ni même dans un rapport de hiérarchie. Ils sont différents et complémentaires comme le sont les doigts de la main, ils sont deux pôles d'un même mouvement de vie, deux aspect d'une même réalité biologique.

---

[56] Canguilhem, G. *op. cit.*, p. 155.
[57] Barrier, P. *La blessure et la force*, *op. cit.*, p. 37.
[58] Canguilhem, G. *Le normal et le pathologique*, *op. cit.*, p. 91.

Darwin a établi que la capacité d'un organisme à développer de nouvelles normes biologiques en réponse aux maladies est l'un des mécanismes de l'évolution des espèces : « La queue de la girafe ressemble à un chasse-mouche artificiel [...] nous savons que l'existence et la distribution du bétail et d'autres animaux dans l'Amérique méridionale dépendent absolument de leur aptitude à résister aux attaques des insectes; de sorte que les individus qui ont les moyens de se défendre contre ces petits ennemis peuvent occuper de nouveaux pâturages et s'assurer ainsi de grands avantages. Ce n'est pas que, à de rares exceptions près, les gros mammifères puissent être réellement détruits par les mouches, mais ils sont tellement harassés et affaiblis par leurs attaques incessantes, qu'ils sont de plus exposés aux maladies et moins en état de se procurer leur nourriture en temps de disette, ou d'échapper aux bêtes féroces »[59].

Les travaux récents des éthologues ont montré que ce phénomène de parasitose par les mouches, et plus particulièrement les mouches dites «tsé-tsé» vectrices de la maladie du sommeil, est à l'origine de l'élimination de nombreux équidés et de l'expansion concomitante des zèbres en Afrique noire. Les théories actuelles concordent pour postuler que les mouches et autres insectes ailées, du fait de la structure rudimentaire et des capacités limitées de leurs yeux, ne peuvent distinguer que de grandes surfaces monochromes et sont aveugles aux motifs à rayures. Par conséquence, les insectes distinguent très bien les chevaux, buffles et autres mammifères à la robe homogène, mais sont incapables de reconnaitre la robe hétérogène des zèbres. Ayant développé une norme de pelage supérieure à celle de leurs voisins, les zèbres ont pu coloniser des territoires dont les autres quadrupèdes ont été chassés, n'ayant pu acquérir une nouvelle norme de vie les immunisant contre les insectes.

La normativité n'est pas une absence de forme ou une négation de la forme, la normativité est une transformation de la forme pour son adaptation à un nouvel équilibre de vie. La normativité est le reflet de la plasticité des formes de la vie, de la capacité de tout être vivant à se développer et croitre, non pas vers une forme idéale et prédéfinie, mais au sein d'une multiplicité de possibilités.

Contemporain et rival de Charles Darwin, Alfred Wallace[60] a publié en 1858 son article *princeps* qui s'intitule *On the tendency of Varieties to depart indefinitely from the original type* (*De la tendance des variétés à quitter indéfiniment leur forme naturelle).* Le postulat de Wallace, qui a été confirmé par les travaux de Darwin, est que la tendance spontanée des êtres vivants n'est pas de reproduire leur forme à l'identique de générations en générations, mais est au contraire de faire

[59] Darwin, C. *L'origine des espèces*, GF-Flammarion, 2008, p. 256.
[60] Alfred Russel Wallace (1823-1913) est un naturaliste et explorateur anglais. Il a découvert en même temps et indépendamment de Charles Darwin la théorie de l'évolution des espèces vivantes sous l'action de la sélection naturelle.

évoluer et quitter spontanément leur forme originel, en réaction aux variations de leur milieu naturel.

Dans la biologie évolutionniste darwinienne, la normativité n'est pas une négation de la forme, elle est le processus qui l'enveloppe et la dépasse. Les êtres vivants ont une forme (ou norme) mais cette forme n'est que temporaire, elle n'est qu'une étape transitoire au cours d'un processus évolutif. La forme d'un individu est la représentation de son stade de développement à un moment donné dans un contexte de vie donné, elle est l'un des maillons de la chaine évolutionnaire, maillon qui ne résume pas la chaine mais qui la construit.

Pour Darwin, la création de nouvelles normes n'est pas un aspect fortuit et bienheureux de la vie, contingent à la plasticité de la matière vivante, elle est au contraire au fondement même du phénomène de la vie, la capacité à produire de nouvelles nomes de vie qui n'avaient jamais existé auparavant est l'essence même du phénomène de la vie : « le résultat direct de cette guerre de la nature, qui se traduit par la famine et la mort, est donc le fait le plus admirable que nous puissions concevoir, à savoir : la production des animaux supérieurs. N'y a-t-il pas une véritable grandeur dans cette manière d'envisager la vie, avec ses puissances diverses insufflées primitivement dans un petit nombre de formes, ou même à une seule? Or tandis que notre planète, obéissant à la loi fixe de la gravitation, continue à tourner dans son orbite, une quantité infinie de belles et admirables formes, sorties d'un commencement si simple, n'ont cessé de se développer et se développent encore »[61]. L'évolution des espèces n'est pas une évolution ordonnée pour accomplir une forme parfaite prédéterminée, elle est au contraire la mise en œuvre de l'invention permanente que la nature opère de par son essence même.

La perspective évolutionniste suppose un temps de sélection naturelle qui n'est pas celui des semaines et mois qui encadrent la durée de la très grande majorité des maladies et des relations thérapeutiques entre médecin et malade. Dans le cadre de l'exercice de la médecine, du vécu de la maladie, du quotidien de l'hôpital, la théorie de Wallace et Darwin ne semble pas de mise. C'est oublier que l'échelle de temps de l'évolution d'une forme naturelle, de l'*eidos* d'un être vivant ou d'une maladie n'est pas celle d'une population ou d'une espèce, de la même façon que la durée nécessaire à la création des *Demoiselles d'Avignon* par Picasso est sans commune mesure avec la durée nécessaire pour la diffusion et la reconnaissance du cubisme comme courant artistique majeur.

---

[61] Darwin, C. *L'origine des espèces*, *op. cit.*, p. 563.

Certaines maladies ont la capacité d'évoluer à l'échelle d'une année. Le virus de la grippe subit des mutations de son matériel génétique en permanence et change de forme, d'*eidos*, à chaque année, comme en témoigne la nécessité de redécouvrir à chaque épidémie hivernale la spécificité de l'anticorps qui permettra d'inventer un nouveau vaccin. De la même façon, certains individus contractent une maladie telle maladie que le SIDA, et des mutations spontanées de leur génotype leur donne la capacité de résister à l'attaque du virus et donc de devenir ce que le l'on nomme un « porteur sain » de la maladie. Si le temps de la sélection naturelle d'une espèce nouvelle ne peut se faire que sur de multiples générations, sur un temps long, il n'en est pas moins vrai que l'apparition d'une nouvelle maladie et d'une nouvelle forme de résistance à la maladie s'effectue à l'échelle de l'individu, sur une durée de temps qui n'est qu'une fraction de la vie d'un individu de l'espèce considérée, de la même façon qu'un individu ne représente qu'une fraction de la population à laquelle il est identifié.

En miroir de l'évolution naturelle des espèces, l'on retrouve l'évolution naturelle des maladies. La notion de « maladie émergente » théorisée par Mirko Grmek est intimement liée à l'observation que loin de s'opposer ou de s'ignorer, les évolutions naturelles des *eidos* des maladie et des *eidos* des être vivants, « Selon plusieurs auteurs, la notion de cause de la maladie n'a aucune valeur scientifique et ne peut définir une maladie. La maladie se manifeste quand se réalise une constellation de conditions appartenant aussi bien au milieu externe qu'à l'organisme lui-même »[62]. L'évolution de la forme du zèbre ou du virus de la grippe témoigne d'une évolution symbiotique, conjointe, dialectique du vecteur de la maladie et de son support. L'un parasite l'autre, et l'autre se transforme grâce au premier. Le premier devra à nouveau se modifier pour pouvoir continuer à profiter de celui qu'il transforme.

Dans une telle relation symbiotique de la sélection naturelle, la question du temps nécessaire pour voir émerger une nouvelle forme n'est pas celle du temps nécessaire pour qu'apparaisse une population, mais celle du temps nécessaire pour qu'une maladie fasse surgir un hasard créatif à l'origine d'une nouvelle *eidos* de la pathologie et/ou de la guérison.

Afin de comprendre les enjeux de la norme et de la normativité dans la relation thérapeutique, il est indispensable de concevoir la science médicale dans une biologie évolutionniste et non pas fixiste. La forme de la santé, de la guérison, de l'homme individuel, de l'homme en général, n'est pas figée, elle est indéterminée, en évolution constante, comme l'est la forme de tout être vivant.

---

[62] Grmek, M. « Le concept de maladie », *op. cit*., p. 163.

L'introduction de la normativité dans le processus de soin se fait en synergie avec l'introduction de l'humilité dans la relation thérapeutique. L'humilité est ce qui permet au médecin et au malade de sortir de l'antinomie de leur relation thérapeutique quand elle est basée sur la norme, afin de la reconstruire sur la normativité.

CHAPITRE III. L'antinomie des jugements du médecin et du malade

Au sein de la relation thérapeutique, l'action du médecin est basée sur une obligation de moyen et non pas de résultat, car « un médecin qui ne guérirait personne ne cesserait pas en droit d'être un médecin »[63]. L'action du malade, quant à elle, est basée sur une exigence de résultat.

Cette différence d'action ne relève pas seulement d'un « mode opératoire » distincte de la part du médecin et du malade face à une même réalité, elle témoigne au contraire que cette réalité n'est pas la même pour l'un ou pour l'autre, elle témoigne de ce que dans la relation thérapeutique, il n'y a pas une mais deux maladies : la maladie du médecin et la maladie du malade.

La maladie du médecin et la maladie du malade

L'opposition entre maladie du médecin et maladie du malade est d'abord apparue sous la plume de René Allendy, qui avait distingué la maladie analytique du médecin de la maladie du malade[64]. Cette distinction a été reprise par le chirurgien René Leriche : « La notion s'impose que la maladie de l'homme malade n'est pas la maladie anatomique du médecin [...] La lésion ne suffit peut-être pas à faire la maladie clinique, la maladie du malade. Celle-ci est autre chose que la maladie de l'anatomopathologiste »[65]. La maladie du médecin est fondée sur la norme, la maladie du malade est fondée sur la normativité. Cette différence de fondement a de nombreuses conséquences sur les modalités pratiques de l'expression des jugements du médecin et du malade, et explique que leurs jugements sont parfois incompatibles, et forment une antinomie, l'antinomie du jugement thérapeutique, qui n'est que le reflet de l'antinomie de la maladie du médecin et de la maladie du malade.

---

[63] Canguilhem, G., « Une pédagogie de la guérison est-elle possible ? », *op. cit.*, p. 71.
[64] Lecourt, D. *Georges Canguilhem*, Que sais-je ?, PUF, 2008, p. 34.
[65] Cité par G. Canguilhem, dans *Le normal et le pathologique*, *op. cit*., p. 54.

Le jugement du médecin est basé sur l'aphorisme qui veut que le vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort; le jugement du malade est basé sur l'aphorisme que la vie est la capacité de créer des nouvelles normes de vie, même organiques.

Pour le médecin, la maladie est un moteur externe de sa pratique, pour le malade, elle est un moteur interne, qui ont chacun une finalité distincte l'une de l'autre : externe pour le médecin, interne pour le malade. « La finalité objective est soit la finalité externe, c'est-à-dire l'utilité de l'objet, soit la finalité interne, c'est à dire la perfection de l'objet »[66]. Pour le médecin, la maladie est un objet d'intérêt, qui lui est amené par le malade et qui éveille en lui l'intérêt de mettre en pratique sa science médicale, la maladie du médecin est celle des essais cliniques, des conférences de consensus, des guides de bonnes pratiques, elle est une science dont la validité scientifique repose sur l'anonymat et la loi des grands nombres. Pour le malade, elle est un signal d'alarme émanant de son corps, ou de son psychisme, qui vient le mettre en éveil, l'oblige à se dévoiler à lui-même face à cette épreuve de vie, elle est l'appel irrécusable, inévitable qui le met face à une épreuve qui engage son être même.

Pour le médecin, la guérison a une forme, elle est une image, une *eidos*, une idée, elle est Idée de la Guérison. La guérison est un principe qui le guide, un concept qui lui permet de s'orienter en médecine et de guérir la Maladie, concept physiologique qui n'a de fondement légitime que son universalité. Pour le malade, la guérison n'est ni une norme ni une Idée universelle, car ce qui compte est la sienne propre et non celle de son voisin. Pour lui, la guérison n'est ni une forme moyenne, standardisée, ni un concept physiologique définie par le retour à l'identique d'avant la maladie, l'idée de la guérison telle qu'il la conçoit ne se soucie pas d'universalité, elle est seulement ce qui face à l'épreuve de la réalité lui apporte un bien être, durable ou passager, complet ou incomplet. Elle est un mot vide de sens qui cherche à désigner non pas un état mais un processus, elle est non pas chargée de sens mais au contraire pointe une absence de sens, elle indique une lacune dans le discours qui demande à être comblée.

Pour la médecine, la maladie est un mot qui désigne un objet réel, qui est basé sur l'image de « l'homme moyen » de Quetelet, elle appartient à une philosophie substantialiste ; pour le malade, la maladie est dépourvue de toute substance matérielle, elle n'est qu'un mot, un nom, elle appartient à une philosophie nominaliste.

---

[66] Kant, E. *Critique de la faculté de juger*, Œuvres philosophiques tome II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1985, p. 987.

La *techné* dogmatique du médecin s'oppose diamétralement à la *poïésis* initiatique du malade. La technique codifiée de l'un est l'inverse du vécu empirique et créatif de l'autre. A l'usage d'un corpus théorique, avec ses recommandations et ses interdictions s'oppose l'initiation à une aventure. La pratique médicale cherche à faire rentrer les symptômes du malade dans l'anonymat de la masse épidémiologique ; le vécu du malade nécessite de découvrir la spécificité de ce qui le mobilise, pour se l'approprier et le personnaliser.

La maladie du médecin, sa *techné* de la guérison, s'inscrit dans une conception de la biologie qui est celle où elle a vu le jour. Elle s'inscrit dans la vision fixiste de la *physis* aristotélicienne, fondée sur le principe d'une nature aux formes vivantes fixes, déterminées, se régénérant à l'identique, s'inscrivant dans un production cyclique, à l'image des cycles de la rotation des sphères célestes, symbole de la perfection du cosmos. La maladie du malade, sa *poiésis* de la guérison, s'inscrit dans une conception évolutionniste de la biologie darwinienne. Non seulement les formes des être vivants ne sont ni fixées ni définitives, mais la vie elle même est une poussée vers l'adaptation, la modification, le changement.

La différence fondamentale entre la biologie aristotélicienne et la biologie darwinienne est l'intervention du hasard. Pour Aristote, la nature ne fait rien au hasard; pour Darwin, le hasard est la condition *sine qua non* d'émergence de la variabilité, condition de survie de tout individu, de tout espèce, face aux aléas de la nature qui menacent sa survie. Le hasard est ce qui permet au malade de découvrir une nouvelle norme de vie, hasard de la rencontre de Ray avec le traitement par halopéridol de ses tics, le hasard est ce que le médecin redoute car il est ce qui fait infraction à la norme, il est ce qui sort de la moyenne et vient perturber et parfois fausser les études statistiques.

Le médecin dispose d'une conception catégorielle, idéaliste, praxique, de la guérison, qui est directement issue d'une biologie fixe et déterminée. Le malade découvre un processus librement ouvert, nominaliste, poïétique de la guérison, qui a son fondement dans une biologie évolutionnaire et indéterminée.

Face à la maladie, le médecin s'intéresse à la douleur qu'elle provoque, le malade subit la souffrance qu'elle lui fait vivre. Pour Paul Ricœur : « on s'accordera donc pour réserver le terme douleur à des affects ressentis comme localisés dans des organes particuliers du corps ou dans le corps tout entier, et le terme souffrance à des affects ouverts sur la réflexivité, le langage, le rapport à soi, le rapport à autrui, le rapport au sens, au questionnement »[67].

La douleur ouvre la réflexion sur la maladie du médecin, elle induit un questionnement technique qui porte sur un diagnostic non moins technique. Elle oblige le médecin à mobiliser ses

[67] Ricœur, P. « La souffrance n'est pas la douleur », in *Souffrance et douleur, autour de Paul Ricœur*, sous la dir. de Claire Marin et Nathalie Zaccaï-Reyners, Question de soins, PUF, 2013, p . 14.

connaissances et son jugement, pour recommencer une nouvelle démarche qui s'apparente plus à un algorithme bien rodé qu'à la découverte d'une nouveauté scientifique. Dans ce questionnement sur la douleur, le médecin cherche à retrouver les signes cliniques qu'il connaît, pour pouvoir les formaliser selon les critères employés par ses pairs et agir selon des règles validées par les instances de sa profession. La souffrance prend le malade au dépourvu, elle lui faire perdre ses repères quotidiens, elle provoque son étonnement face à une épreuve qu'il n'a jamais connue. L'étonnement de la souffrance contraint le malade à faire face à lui-même, elle l'oblige à une réflexion sur sa maladie de malade qui porte les interrogations sur son devenir, sa vie, son être. La douleur déclenche une mécanique médicale, la souffrance provoque un étonnement philosophique. « Une maladie qui n'a de nom que pour les médecins semble une énigme, quand elle échappe à la souffrance qui a un nom pour tout le monde »[68]. Si pour le médecin la technique fait loi, pour le malade la nécessité remplit cette fonction. L'épreuve de la maladie ne se limite pas à induire une relation thérapeutique, elle trace la ligne de partage entre savoir et découverte, entre décision et réflexion, entre le dogmatique et l'empirique.

« Nous voyons donc là une nouvelle fois la différence entre science et philosophie, et nous pourrons encore ajouter une différence. Ceux qui trouvent des résultats scientifiques peuvent à la rigueur être remplacés l'un par l'autre, on peut substituer un chercheur scientifique à un autre chercheur parce que ce n'est pas son essence propre qui est impliquée dans la recherche d'une vérité scientifique. Mais aucun philosophe ne peut être substitué à un autre ; tout acte de philosopher n'a lieu qu'une seule fois, il a lieu sur le fondement de l'unicité »[69]. Dans ce paragraphe de Jean Wahl, on est tenté de substituer « malade » à « philosophe », « guérir » à « philosopher ». La transposition du sens se fera naturellement, dévoilant la différence ontologique entre la maladie du médecine et la maladie du malade.

Le vocabulaire anthropologique de la maladie

Pour un anthropologue, la maladie renvoie à certain nombre de significations et de représentations distinctes. Il peut s'agir d'un objet, d'un concept, qui trouve sa place dans une classification telle que celle de l'OMS, cela peut être un événement, concret ou supposé, qui surgit brutalement ou progressivement dans la vie d'une personne, ou encore une idée plus ou moins bien

[68] Malraux, A. *Lazare*, Gallimard, 1974, p. 118.
[69] Wahl, J. *Introduction à la pensée de Heidegger*, Le livre de poche, 1998, p. 124.

définie au sein d'un groupe social[70]. L'anthropologie anglo-saxonne distingue trois dimensions distinctes au sein de la maladie : *disease*, *illness* et *sickness*[71].

Disease désigne un objet qui s'inscrit dans un savoir scientifique, basé sur la physiologie. Les caractéristiques essentielles de ce savoir en sont l'aspect impersonnel, reproductible, standardisé, faisant appel aux disciplines telles que la pharmacologie, la chirurgie, l'hygiène, la diététique.

Illness représente le questionnement de l'individu face à l'événement de la maladie. Ce questionnement fait référence à l'expérience subjective de ce « quelque chose » d'anormal : le malaise, la douleur, la souffrance. L'élaboration et la mise en paroles par le patient de son *illness* constitue un acte de narration qui ne se finit pas avec la guérison de la maladie, mais peut se poursuivre tout au long de la vie du malade.

Sickness désigne aussi bien l'état général du patient constaté par son entourage, que le statut, la représentation de la maladie au sein de la société. L'appellation de « patient en fin de vie », le qualificatif de « maladie honteuse » pour une maladie vénérienne, la dépression étiquetée « mal du siècle » sont autant de locutions populaires qui traduisent la dimension de *sickness* de telle ou telle maladie.

Si *disease* renvoie à la norme médicale, *illness* renvoie à la normativité du patient et le terme de *sickness* renvoie à un aspect qui est plus social que culturel, ou plus précisément qui est culturel parce qu'inscrit dans une société donnée. « Les Dowayos[72], rappelons-le, classent les maladies en quatre groupes : les maladies infectieuses, celles qui relèvent d'un sortilège, celles provoquées par les parents défunts, et elles causées par le contact avec une personne ou un objet «impur». Seules les maladies infectieuses ou les maux dus à des pratiques de sorcellerie réagissent à un traitement par les herbes »[73]. Comme le montre cette classification très éloignée de celle en usage dans les sociétés occidentales, si l'organisme n'a pas d'autres maladies que celles que les règles de la physiologie le permet, chaque société, elle, a les maladies qu'elle s'invente. Comme le souligne Georges Devereux : « Chaque société a des idées bien arrêtées sur ''comment les fous se conduisent'' »[74], les fous, mais également les malades.

---

[70] Meyer, F. Article « Maladie », *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, sous la direction de Pierre Bonte et Michel Izard, Quadrige, PUF, 2000, p. 436.
[71] Zempléni, A. « La maladie et ses causes », *L'Ethnographie*, 1985-2, pp. 13-44.
[72] Les Dowayos sont une ethnie vivant au Cameroun.
[73] Barley, N. *Un anthropologue en déroute*, Petite Bibliothèque Payot, 2003, p. 143.
[74] Devereux, G. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, TEL, Gallimard, 1998, p. 39.

Dans la relation thérapeutique traditionnelle, la maladie du malade, son *illness*, est soumise à la maladie du médecin, la *disease,* et celle-ci est à son tour soumise à la norme sociétale, la *sickness*.

Jugement de raison du médecin, jugement du gout du malade

La distinction radicale entre la maladie du médecin et maladie du malade explique que le jugement que l'un et l'autre porte sur la maladie n'appartiennent pas au même registre de pensée. Le jugement sur la maladie du médecin est un jugement syllogistique, de la raison, le jugement sur la maladie du malade est un jugement esthétique, un jugement de goût.

Aristote a décrit le raisonnement syllogistique médical, qui reste encore celui du médecin du XXIème siècle: « La santé est substance de la maladie, puisque la maladie est absence de santé, et la santé est la raison qui est dans l'âme <du médecin>, c'est-à-dire la science. Pour faire naître l'état de santé, on raisonne ainsi : puisque ceci est la santé, s'il y a état de santé, ceci est nécessairement présent, par exemple l'équilibre, mais, s'il y a équilibre, la chaleur est nécessairement présente, et <le médecin> pense toujours ainsi jusqu'à ce qu'il parvienne à ce qu'il peut finalement réaliser lui-même »[75].

La décision thérapeutique, qui doit amener la guérison, est le résultat d'un raisonnement syllogistique. Pour le médecin, le malade n'est que le porteur de la maladie, il est un organisme irrité, infecté, déstabilisé, fragmenté, perturbé, et le guérir consiste à rétablir les normes anatomiques et les valeurs physiologiques quantitativement altérées.

Le malade n'a aucun rôle à jouer dans la pratique médicale, si ce n'est d'être le récipiendaire d'une thérapeutique qui se veut la confirmation de la pertinence des théories médicales. Le malade est subsumé sous la maladie, qui est elle-même subsumée sous la physiologie. Le « principe de Broussais » permet au malade de réaliser l'acte médical sans avoir à tenir compte ni du malade ni de ce qu'il ressent, car connaitre la physiologie de l'Homme en général permet de guérir l'homme en particulier. Ce positivisme médical réduit la médecine à un syllogisme dont la physiologie normée est la proposition majeure, le patient est la proposition mineure et la guérison la conclusion: la pathologie correspond à telle variation de la normale physiologique, le malade souffre de cette pathologie, la guérison du malade consiste à réduire la variation observée.

---

[75] Aristote, *Métaphysique, livre Z*, 1032 b 4-9, *op. cit*., p. 248.

Le raisonnement médical contemporain est avant tout d'ordre diagnostic, la thérapeutique en découle naturellement, logiquement. Guérir un malade, pour un médecin, c'est avant tout chercher la nature de la maladie, ses causes, ses mécanismes. Grâce à un raisonnement syllogistique, le diagnostic permet d'identifier la maladie, et, par voie de conséquence, de déterminer les soins à prodiguer.

Le jugement du malade n'est pas celui d'une norme, mais celui d'un vécu. Il est un jugement esthétique au sens que lui a donné Kant, car il repose sur une expérience unique et pas sur un savoir partagé, il est un jugement de goût, celui du malade, et non pas du médecin, car seul le malade peut être le porteur de la norme qui détermine le cheminement et l'aboutissement de la normativité. Le jugement du malade est cependant universel, en ce sens où s'il dit qu'il se sent bien ou mal, cette assertion a une valeur universelle, elle sera valide pour quiconque l'entendra, son médecin, sa famille, ses amis.

Le jugement du malade est de dire « je me sens bien avec tel traitement pour ma maladie » est universel, car il n'a rien de commun avec l'assertion : « les malades qui ont la même maladie que moi se sentiront bien avec le même traitement que moi ». Cette deuxième assertion est hypothétique, et est même fausse en de nombreuses occasions. Mais le jugement sur son bien-être personnel, dans la mesure où il n'implique que son être propre, est de portée universelle.

« Le jugement de goût est toujours sans exception un jugement singulier portant sur l'objet. L'entendement peut, en comparant l'objet sous l'angle de la satisfaction avec le jugement d'autrui, énoncer un jugement universel : par exemple, toutes les tulipes sont belles; mais ce n'est plus alors un jugement de goût, mais un jugement logique qui se borne à faire de la relation d'un objet au goût un prédicat des choses d'un certain genre; mais seule est un jugement de goût celui par lequel je déclare belle telle tulipe donnée, c'est-à-dire celui qui me permet de considérer comme universellement valable la satisfaction qu'elle me procure. La caractéristique d'un tel jugement consiste dans le fait que, bien que sa validité soit simplement subjective, son existence s'adresse néanmoins à tous les sujets »[76]. Le jugement de goût n'est pas un jugement de connaissance[77], il n'est pas rationnel, il n'est ni classifiable ni quantifiable, il n'existe pas de forme idéale du jugement de gout. Ce jugement est incommensurable avec la raison et l'entendement.

Les caractéristiques de la maladie du médecin et de la maladie du malade, des jugements portés, de la *techné* médicale et de la *poièsis* du malade, permettent de caractériser l'antinomie du

---

[76] Kant, E. *Critique de la faculté de juger*, *op. cit*., p. 1061.
[77] *Idem*, p. 1068.

jugement de la guérison. En terme kantiens, le jugement du médecin est un jugement de la raison, le jugement du malade est un jugement esthétique. Ni l'un ni l'autre ne sont erronés mais ils sont incommensurables.

Le jugement du médecin et le jugement du malade forment une antinomie, antinomie entre *disease* et *illness*. Ils ne sont pas en opposition ni en contradiction, car ils ne se rapportent pas au même objet. Leur différence n'est pas d'ordre ontique, mais ontologique. Le jugement de norme du médecin est un jugement de la raison, il est avant tout performatif, le jugement de normativité du malade est un jugement de goût, il est avant tout indicatif. C'est pourquoi, pour résoudre cette antinomie, il est nécessaire d'introduire dans la relation entre le médecin et le malade la vertu de l'humilité, car elle est un schème qui permet de présenter l'un à l'autre deux objets incommensurables. L'humilité permet par sa fonction schématique de résoudre et concilier ces deux jugements qui apparaissent au premier abord être en rivalité, irréductibles et incommensurables l'un à l'autre.

CHAPITRE IV. Critique de quelques idées reçues sur l'humilité

Différentes idées reçues sont généralement avancées pour expliquer que l'humilité n'est non seulement pas nécessaire en médecine, mais qu'elle peut même être considérée comme contraire à la médecine. Ces arguments sont de divers registres et se renforcent les uns les autres. Ces registres sont d'ordre philosophique, scientifique, théologique et moral.

Première argument, d'ordre philosophique, la notion d'humilité est floue, ambigüe, étant incertaine, elle ne peut donc pas servir de fondement à une relation thérapeutique.

Deuxième argument, d'ordre scientifique, la médecine est avant tout une science rationnelle, une science dite « dure » par opposition aux sciences humaines, science du corps, de la physiologie, de la biologie, et l'humilité n'a aucun rôle pour le développement de la science.

Troisième argument, d'ordre théologique, la médecine est une science avant tout parce qu'elle est laïque, et l'humilité est une vertu avant tout religieuse, ce qui l'exclue d'emblée.

Quatrième argument, d'ordre moral, donner une place à l'humilité en médecine, c'est accepter l'idée que la maladie est la punition d'une faute, d'un péché, que le malade reçoit la maladie comme punition divine et donc doit l'accepter pour se faire pardonner.

Une vertu indéfinissable

Pour le quotidien de la clinique, la relation thérapeutique entre le médecin et le malade se fonde sur un certain nombre de vertus, celles que le serment d'Hippocrate dénombre.

> *Je jure par Apollon médecin, par Esculape, par Hygie et Panacée, par tous les dieux et toutes les déesses, les prenant à témoin, que je remplirai, suivant mes forces et ma capacité, le serment et l'engagement suivants :*

Je mettrai mon maître de médecine au même rang que les auteurs de mes jours, je partagerai avec lui mon avoir, et le cas échéant je pourvoirai à ses besoins; je tiendrai ses enfants pour des frères et, s'ils désirent apprendre la médecine, je la leur enseignerai sans salaire ni engagement. Je ferai part des préceptes, des leçons orales et du reste de l'enseignement à mes fils, à ceux de mon maitre et aux disciples liés par un engagement et un serment suivant la loi médicale; mais à nul autre.

Je dirigerai le régime des malades à leur avantage, suivant mes forces et mon jugement, je m'abstiendrai de tout mal et de toute injustice. Je ne remettrai à personne du poison, si on m'en demande, ni ne prendrai l'initiative d'une pareille suggestion; semblablement je ne remettrai à aucune femme un pessaire abortif.

Je dirigerai ma vie et j'exercerai mon art dans l'innocence et la pureté. Je ne pratiquerai pas l'opération de la taille, je la laisserai aux gens qui s'en occupent. Dans quelque maison que j'entre, j'y entrerai pour l'utilité des malades, me préservant de tout méfait volontaire et corrupteur, et surtout de la séduction des femmes et des garçons libres ou esclaves.

Quoi que je voie ou entende dans la société pendant l'exercice ou même hors de l'exercice de ma profession, je tairai ce qui n'a jamais besoin d'être divulgué, regardant la discrétion comme un devoir en pareil cas.

Si je remplis ce serment sans l'enfreindre, qu'il me soit donné de jouir heureusement de ma vie et de ma profession, honoré à jamais parmi les hommes; si je le viole et que je me parjure, puissé-je avoir un sort contraire[78].

La fidélité, la gratuité, la fraternité, la sagesse pratique, l'honnêteté, l'équité, la décence, la sincérité, la pudeur, le respect, la probité, la modération, la discrétion sont autant des vertus exigées par le serment qui lie le médecin à l'exercice de son art. Il est intéressant de remarquer que l'humilité ne figure pas dans la liste des vertus du serment d'Hippocrate.

Une première raison qui pourrait expliquer cette absence est que pour de nombreux auteurs, l'humilité est une vertu que les Grecs ont ignorée, ou tout au moins négligée. Jean Bollack a fait remarqué que « l'humilité est absente du monde grec »[79], et Vladimir Jankélévitch pose la question : « Avant tout, il nous faut comprendre pourquoi les Grecs n'ont presque pas connu cette vertu »[80]. Or, la déontologie médicale contemporaine est d'origine grecque. Elle revendique ouvertement ses origines. Le serment médical reprend le serment d'Hippocrate, devant le buste duquel il est prononcé. La méconnaissance par le monde grec de l'humilité est dû au fait que la vertu, l'*arèté*, est une élévation qui est l'antithèse de la *tapeinosis*, l'abaissement qu'est l'humilité. «

---

[78] *Code de déontologie médicale*, Introduit et commenté par Louis René, Préface de Paul Ricœur, Editions du Seuil, 1996, p. 33.

[79] Bollack, J. « L'éclatement de la Cité », in *L'humilité, grandeur de l'infime*, Série Morales, Autrement, N°8-Septembre 1992, p. 73.

[80] Jankélévitch, V. *Les vertus et l'amour, Traité des vertus II, tome I*, Champs essais, Flammarion, 1986, p. 289.

Les philosophes anciens voient l'humilité en rapport avec une condition dépréciative : ignorance ou faiblesse, qui est opposée à l'idéal grec d'excellence »[81].

Dans le corpus hippocratique, l'humilité n'est pas une vertu, car, comme nous le verrons dans la troisième partie de ce travail, pour les Grecs de l'Antiquité, elle est *tapeinosis* : abaissement, alors que la vertu est un sommet entre deux extrêmes. « Selon son essence et selon la raison qui fixe sa nature, la vertu consiste en une juste moyenne, par rapport au bien et à la perfection, elle se place au point le plus élevé »[82], l'humilité, elle, serait par essence un abaissement, ce qui entrainerait mécaniquement son exclusion du corpus des vertus du médecin. Fils de médecin, et père de médecin, Aristote fait de fréquentes allusions à la médecine pour forger une analogie, donner un exemple, appuyer une réflexion. La seule mention qu'Aristote fait de l'humilité dans l'*Ethique à Nicomaque* est dépréciative et sans appel : « Tous les flatteurs sont serviles et tous les humbles flatteurs »[83]. Comme nous le verrons au chapitre IX, Aristote assimile l'humilité à la *micropsychia*, la pusillanimité, et lui assigne une place irrévocable dans la liste des défauts et non pas des vertus ; si cette *micropsychia* aristotélicienne est sans aucun doute un défaut, elle n'est cependant en aucun cas assimilable à l'humilité, qui est une vertu de tradition judéo-chrétienne et non pas hellénistique.

N'appartenant pas à l'éthique grecque, l'humilité n'a donc pas été introduite ni dans l'éthique ni dans la déontologie médicale, qui demeure inébranlable dans ses fondements hippocratiques. Loin d'être un abaissement, nous verrons que au contraire, l'humilité se détache de tout abaissement, qu'il soit volontaire ou involontaire, subi ou agi.

A l'époque moderne, le corps médical a estimé nécessaire de donner une version modernisée du serment d'Hippocrate, qu'elle a rebaptisé « serment médical »[84]. Ce serment donne sa propre liste de vertus, qui est identique à celle dont elle et issue, et dans laquelle l'humilité ne figure toujours pas. A la lecture de cette liste de vertus qui, sans être exhaustive, est déjà longue, il semble que l'humilité ne soit pas nécessaire, l'ensemble des vertus sacramentelles énoncées suffit pour amener le médecin et le malade à la « maturité de leur raison et de leur humanité ». Est-il

---

[81] Reddy, D. Article « Humilité », in *Encyclopédie Saint Augustin*, sous la direction de Fitzgerald, A., éd. française sous la dir. de Vannier M.-A., Cerf, Paris, 2005, p. 715.
[82] Aristote, *Ethique de Nicomaque*, trad. J. Voilquin, GF-Flammarion, 1992, p. 62.
[83] *Idem*, p. 125.
[84] « Je promets et je jure d'être fidèle aux lois de l'honneur et de la probité dans l'exercice de la médecine. Je donnerai mes soins gratuits à l'indigent et n'exigerait jamais un salaire au-dessus de mon travail. Admis dans l'intérieur des maisons, mes yeux ne verront pas ce qui s'y passe; ma langue taira les secrets qui me seront confiés et mon état ne servira pas à corrompre les mœurs ni à favoriser le crime. Respectueux et reconnaissant envers mes maîtres, je rendrai à leurs enfants l'instruction que j'ai reçue de leurs pères.
Que les hommes m'accordent leur estime si je suis fidèle à mes promesses ! Que je sois couvert d'opprobre et méprisé de mes confrères si j'y manque ».
Code de déontologie médicale, Introduit et commenté par Louis René, Préface de Paul Ricœur, Editions du Seuil, 1996, p. 34.

nécessaire d'ajouter l'humilité à la longue liste des vertus du serment d'Hippocrate ? Qu'est-ce qui, dans sa nature le justifierait ? La question mérite d'autant plus d'être posée que cette nature est justement disputée, elle ne se laisse pas saisir facilement car elle oscille entre plusieurs pôles.

L'humilité est tantôt considérée comme un rapport à l'autre de soumission, d'avilissement, tantôt comme un rapport à soi d'examen de conscience ; elle est parfois une condition de la vie sociale, parfois une étape sur la voie du mysticisme. Les théologiens eux-mêmes ne s'accordent pas sur la place à lui donner : « Là où Saint Augustin pouvait soutenir, dans le *De sancta virginitate*, que ‘‘ l'humilité est presque toute la doctrine chrétienne ’’ Saint Thomas au contraire soutient que l'*humilitas* ne saurait se situer à la hauteur des vertus théologales »[85].

Pour Descartes, l'humilité est une vertu associée à la générosité[86], pour Spinoza, elle n'est pas une vertu[87] mais une passion triste[88]. Pour Hume, elle est un sentiment associé à la pauvreté, au malaise et à l'esclavage[89], pour Kant, elle est une disposition sublime de l'esprit[90]. Nous verrons dans le chapitre X que Descartes et Kant se rejoignent pour faire de l'humilité une vertu laïque, fondée sur la sincérité de regard que l'individu porte sur lui-même, et non pas sur autrui.

L'humilité paraît donc trop incertaine, trop « ondoyante et diverse » pour figurer dans la relation thérapeutique, et encore moins pour avoir une place dans l'éthique médicale. C'est pourquoi la modestie est demandée aussi bien au médecin qu'au malade, et qu'elle est nécessaire et suffisante, excluant l'humilité. La modestie est fiable, compréhensible, une vertu connue et reconnue. Cela étant, comme nous allons le voir, la modestie, la politesse, la sincérité et les autres vertus sont toutes nécessaire mais non suffisantes.

Pourtant, les malades réclament l'humilité des médecins, ils ne sentent pas entendus par les médecins. Ils rappellent aux médecins que l'humilité n'est pas qu'un abaissement, une contrition, un retrait, elle est aussi la reconnaissance de ses fautes, erreurs, pêchés.

De leur coté, certains médecins aussi estiment qu'elle est nécessaire, et mettent en avant le besoin de reconnaitre les échecs, la limitation de la médecine.

Si l'humilité est floue, insaisissable, ondoyante, ce n'est pas par essence, mais parce qu'elle est trop mal connue. Les traités théologiques sont abondants, mais les traités philosophiques sont rares, elle n'est pas étudiée comme l'excellence d'Aristote, le respect de Kant. Elle figure trop rarement dans les dictionnaires, que ce soit de théologie, de philosophie.

---

[85] Zaoui, P. *La discrétion*, Editions Autrement, 2013, p. 77.
[86] Descartes, R. *Les passions de l'âme*, Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2004, p. 769.
[87] Spinoza, B. *L'Ethique*, Folio essais, Gallimard, 2006, p. 317.
[88] *idem*, p. 251
[89] Hume, D. *Traité de la nature humaine, Livre II: Dissertation sur les passions*, GF-Flammarion, 1999, p. 154
[90] Kant, E. *Critique de la faculté de juger*, *op. cit*., p. 1034.

Avant de disqualifier l'humilité comme fondement possible de la relation thérapeutique, il faut d'abord l'étudier pour comprendre sa véritable nature et déterminer ce qu'elle peut apporter en médecine et si cet apport mérite d'être considéré ou non comme fondement de la relation thérapeutique.

L'humilité n'est pas une vertu scientifique

La directrice d'un ouvrage sur l'humilité[91] rapporte avoir souhaité obtenir la contribution de scientifiques pour la réalisation de son travail. Elle s'est adressée à de nombreux scientifiques, mais aucun d'entre eux n'a souhaité participer à l'ouvrage, à l'exception d'Herbert Thomas[92]. Il explique le refus de ses collègues pour la raison suivante : « l'humilité n'est pas une valeur dont se préoccupent les scientifiques »[93] et propose plusieurs explications à cela : d'une part la modalité d'évaluation professionnelle des chercheurs, d'autre part, l'amour-propre spécifique aux chercheurs, enfin, leurs rivalités pour obtenir la primauté des découvertes.

Les chercheurs sont évalués par leurs pairs, l'outil d'évaluation principal est l'indice de citation du chercheur. Cet indice est fondé sur la fréquence de cotation dans les références bibliographiques de tous les périodiques du monde. On obtient un coefficient présumé représentatif de leurs travaux. Un chercheur cité plus de mille fois fournit sans doute un travail important ; à l'opposé on pourra penser d'un chercheur cité seulement dix fois que ses travaux sont de moindre intérêt.

Cet indice n'est pas qu'erroné, il est aussi inducteur d'orgueil de la part des chercheurs, qui vont se mesurer les uns aux autres. Pire, cela est aussi source d'une course à la publication, qui favorise les résultats rapides au détriment des résultats sérieux. Cela induit également une rivalité des chercheurs entre eux, ce qui est incompatible avec l'humilité.

La valeur d'un chercheur ne se mesure pas à sa quantité de publication, de même que « aux âmes bien nées, la valeur n'attend point le nombre des années ». Si la logique administrative et économique impose un mode d'évaluation des chercheurs selon la quantité de leurs publications, cela ne reflète pas pour autant l'importance de leur travail ni l'originalité de leur pensée, ni l'importance de leur contribution à l'avancée de la science. Le mathématicien Evariste Gallois (1811-1832) a rédigé à l'âge de 17 ans un manuscrit, publié en 1846 sous le titre de *Mémoire sur les conditions de résolubilité des équations par radicaux*. La méthodologie dont il s'est servie est

---

[91] Gaëtane Lamarche-Vadel, qui a dirigé l'ouvrage *L'humilité, grandeur de l'infime*, Série Morales, Autrement, N°8-Septembre 1992.
[92] Herbert Thomas est paléoanthropologue et préhistorien.
[93] Lamarche-Vadel, G. Article «Néant et vivant objectifs: les sciences de la terre, entretien avec Herbert Thomas», in *L'humilité, grandeur de l'infime*, op. cit., p. 90.

particulièrement novatrice et est considérée comme étant à l'origine de l'algèbre moderne. William Lawrence Bragg (1890-1971) a obtenu, avec son père, le prix Nobel de physique à l'âge de 25 ans, en récompense de ses travaux portant sur la diffraction des rayons X, permettant de déterminer les structures cristallines ; en 1953, il était le directeur du laboratoire Cavendish à Cambridge lorsque Francis Crick (1916-2004) et James Watson (1928-) ont découvert la structure de l'ADN, découverte pour laquelle ils obtinrent le prix Nobel de physiologie et médecine trois ans plus tard ; Francis Crick était alors âgé de 35 ans, James Watson de 28 ans.

L'humilité ne semble pas de mise pour la science. Mais puisque l'humilité est considérée comme la vertu qui s'oppose à l'orgueil, si elle n'est pas nécessaire, cela voudrait dire que les scientifiques ne pèchent jamais par orgueil. Pour Herbert Thomas, les chercheurs n'échappent pas au péché d'amour-propre : « De nos jours, la science jouit d'une formidable vitalité qui n'incline pas à l'humilité [...] Par essence, un scientifique est moins humble que quelqu'un d'autre. Car chacun en son domaine a le sentiment de posséder un savoir précis qui a des retombées, plus ou moins grandes, dans la sphère sociale »[94]. Le chercheur possède un savoir que personne d'autre que lui n'a, ce qui lui confère l'illusion d'être plus à même de comprendre les mystères de la nature et donc d'avoir un accès privilégié à une connaissance initiatique, qui le met au-dessus du commun des mortels. « Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale »[95].

On peut considérer que le scientifique a le droit de céder au péché bénin de la satisfaction, de l'amour-propre, peut-être même d'une touche d'orgueil si ses travaux marquent sa discipline. L'humilité serait donc superflue, car elle refuserait au scientifique la récompense sociale qu'il mérite, elle irait même jusqu'à décourager les jeunes chercheurs qui accepteraient de faire ce métier mais n'accepteraient pas d'en faire un sacerdoce. L'humilité chasserait certains bons chercheurs en leur refusant une satisfaction légitime.

Pourtant, l'orgueil des scientifiques n'est pas que bénin, n'est pas qu'une peccadille que l'on pardonne facilement quand on met dans la balance les avantages que la recherche apporte à la société et au genre humain. Certains scientifiques peuvent même faire du tort à leur profession et à la société quand ils pèchent par orgueil, et que leur orgueil en vient à pervertir les connaissances qu'ils ont obtenues.

---

[94] *Idem*, p. 92.
[95] Descartes, R. *Les principes de la philosophi*e, Œuvres, lettres, Bibliothèque de la Pléiade, 2004, p. 566.

La recherche scientifique peut conduire à un sentiment d'orgueil, de toute-puissance, du fait de posséder un pouvoir toujours croissant. Les médecins ne sont pas indemnes d'un tel défaut. De nombreux médecins ont cherché à se servir de leur savoir pour justifier des positions indéfendables sur le plan moral, tel que le chirurgien Alexis Carrel (1873-1944), prix Nobel de physiologie ou médecine en 1912. Dans son ouvrage *L'homme, cet inconnu*, publié en 1935, il se sert de ses travaux de biologiste pour justifier des thèses eugéniques. En particulier, dans cet ouvrage, il estime que la sélection naturelle n'a « pas joué son rôle depuis longtemps » et que « beaucoup d'individus inférieurs ont été conservés » du fait des progrès de la médecine.

La recherche scientifique n'est pas une quête désintéressée, éthique, pour le bien de l'humanité. Les scientifiques eux-mêmes sont sujets à jalousies et rivalités. Comme l'homme de la rue, le scientifique est prisonnier de ses passions, de son amour-propre, de son besoin de reconnaissance sociale. Citons comme exemple la polémique sur la paternité du calcul différentiel, qui est à l'origine d'une controverse restée célèbre entre Newton et Leibniz. Newton aurait refusé de laisser publier les travaux de Leibniz dans le bulletin de Royal Society, l'académie des sciences d'Angleterre, car il travaillait sur la même question mais ne l'avait pas suffisamment élaborée quand Leibniz soumit son manuscrit pour publication. Newton put obtenir ainsi un délai de quelques mois qui lui permis de publier le premier ses travaux, et donc de revendiquer la paternité du calcul différentiel[96]. D'autres controverses sont passées à la postérité, telle que celle de Louis Pasteur et Just von Liebig au sujet de la fermentation, controverse qui amènera Pasteur à modifier la définition de la fermentation, afin de garder la paternité de la découverte ; plus récemment, la polémique autour de la découverte du virus du SIDA entre chercheurs français et américains illustre bien les enjeux financiers et d'amour-propre liés à la recherche scientifique. Les scientifiques contemporains ne sont pas exempts d'orgueil, de tricherie, de fautes, tous des péchés auxquels on oppose habituellement l'humilité. On ne saurait oublier les fraudes récentes de certains chercheurs qui cherchaient une vaine gloire en postulant des idées telles que la mémoire de l'eau, la fusion froide ou le pseudo-clonage d'un être humain.

N'en déplaise aux scientifiques pour qui l'humilité n'est qu'une vertu du passé et de la superstition religieuse, du fait des progrès de la science et des capacités nouvelles qu'elle offre et qu'elle continuera à développer, la science médicale aura un besoin grandissant d'humilité, à la proportion de son pouvoir d'agir et de modifier la nature les êtres vivants.

---

[96] Cette controverse est analysée en détail par Richard Westfall dans le chapitre «La controverse de la priorité», in *Newton*, Figures de la science, Flammarion, 1994, p. 792 et suivantes.

La science et les scientifiques étant à risque de pécher par orgueil, et ce péché d'orgueil ayant des conséquences tout aussi funestes que celles des autres citoyens, l'humilité, antidote de l'orgueil, ne peut donc pas être exclue du champ scientifique. Et plus particulièrement, les progrès de la science ont donné de tels outils à la médecine depuis Hippocrate, que les vertus du serment restent d'actualités mais ne sont plus suffisantes. Comme le souhaite Hans Jonas, il convient de les compléter par des vertus qui permettent de comprendre et concilier les nouvelles données et possibilités de la science médicale que les contemporains d'Hippocrate ne connaissaient pas, l'humilité — vertu que nous allons, dans la suite de ce travail, nous employer à caractériser — figurant au premier rang de ces vertus.

La médecine est laïque, l'humilité est une vertu religieuse

Les Pères de l'Eglise « sont unanimes à faire du Christ le modèle de l'humilité »[97]. L'humilité est dans l'inconscient collectif liée à la figure de Jésus-Christ, et donc à la foi chrétienne. Ce préjugé la disqualifie d'office de la liste des vertus laïques, et lui interdit donc de trouver sa place en médecine, car la relation thérapeutique basée sur la science se veut indépendante de tout ce qui n'est pas scientifique, et en particulier du religieux - quelle que soit la religion.

Réfuter l'humilité au nom de son héritage judéo-chrétien, c'est méconnaitre le fait qu'elle est une vertu qui possède une dimension laïque aussi bien que religieuse, et la logique de cette réfutation imposerait alors de réfuter toute gratuité de l'acte médical puisque que cette gratuité laïque est l'exact équivalent de la charité chrétienne.

L'attitude qui consiste à chasser l'humilité hors de la sphère médicale n'est en réalité qu'un subterfuge que les tenants d'une laïcité intégrale utilisent afin de se masquer à eux-mêmes que la médecine, tout en étant scientifique, n'en est pas moins d'un héritage religieux chrétien qui n'est pas un simple artéfact du passé, mais est constitutif de sa nature.

L'héritage religieux et sa présence réelle sont visibles dans les lieux où s'exerce la médecine. On ne finirait pas de dénombrer les hôpitaux qui portent pour nom l'Hotel-Dieu, La Pitié, le Bon-Secours, la Charité, les Hospices, autant de témoignages des institutions religieuses dont ils sont les héritiers matériels et spirituels. Les murs restent et les habitudes avec elles. La charte éthique de l'hôpital occupe aujourd'hui la place qu'occupait jadis le crucifix. Avant toute intervention chirurgicale, le jeûne que le médecin et l'anesthésiste vont prescrire au patient ne sera pas sans écho avec l'ascèse des moines dans leur cellule.

A l'annonce du diagnostic, combien de malades auront accueilli la mauvaise nouvelle en poussant le cri de désespoir : « mais qu'est ce que j'ai fais au Bon Dieu pour mériter ça ? ». Et

---

[97] Adnès, P. article « Humilité », *Dictionnaire de spiritualité*, Beauchesne, Paris, 1969, p. 1153.

l'annonce du diagnostic, cette nouvelle inattendue et si lourde de conséquences qui engage la vie entière du malade, est-elle si différente dans ses conséquences d'une autre annonce, celle de l'Annonciation qui changeât la vie d'une jeune femme enceinte.

Plus lourd de conséquences que les murs, les habitudes, le vocabulaire médical est imprégné jusque dans ses expressions les plus fondamentales de cette présence religieuse que l'on cherche à tout prix à oublier. « J'ai souvent fait remarquer dans des assemblées de médecins, suscitant quelquefois d'assez vives réactions, que le discours médical n'hésitait pas à emprunter son registre lexical à la religion. Je prendrai pour exemple le terme d'observance, constamment employé par les soignants pour définir le rapport du patient à son traitement : « une bonne ou une mauvaise observance, un patient observant ou non observant » [...] Il me semble que l'effet induit par l'emploi du mot "observance" est de sacraliser l'obéissance du patient à une prescription et à son prescripteur » [98].

D'autres termes du jargon professionnel témoignent de cette obéissance. Le mot alliance revient souvent dans le discours médical, comme le mot compliance.

L'alliance est un mot qui définit la relation thérapeutique. « Le patient est dans l'alliance » est une expression qui décrit une relation qui satisfait le médecin, car elle traduit que lui et le malade sont dans une alliance, qui possède les caractéristiques d'une croisade, d'une guerre sainte contre ce mal qu'est la maladie. L'alliance est aussi bien celle de Dieu et d'Abraham que celle des alliés qui font front commun contre l'ennemi. L'importance du danger de mort de la maladie est un appel à l' « alliance du peuple et de l'armée », à l'« union sacrée » entre le médecin et le malade, contre le danger qui menace. Mais une telle alliance a pour conséquence d'établir une hiérarchie entre les alliés, en fonction de ce qu'ils apportent comme ressource dans le combat. Celui qui apporte le gros des troupes sera le chef d'état major, les autres seront les exécutants des ordres.

La compliance au traitement est un terme non pas religieux mais technique, issue de la physique et plus précisément de l'étude de la résistance des matériaux. Il désigne la capacité de telle matière naturelle ou synthétique à se déformer sans se briser sous l'effet d'une contrainte extérieure. La compliance du patient traduit son acceptation de se soumettre au traitement prescrit par le médecin, et l'on ne peut s'empêcher d'y entendre la capacité du corps du malade à supporter les effets secondaires du médicament.

Les médecin choisissent généralement d'ignorer le fait que « l'obéissance pose le redoutable problème de la direction de l'âme »[99], soit parce qu'ils refusent (par humilité ?) d'être le

---

[98] Barrier, P. *op. cit*., p. 98.
[99] Bastide, R. *Les problèmes de la vie mystique*, Quadrige PUF, 1996, p. 53.

directeur de conscience d'une personne malade qui ne demande pas que le médecin endosse ce rôle, soit parce qu'ils redoutent qu'en reconnaissant publiquement qu'ils possèdent un tel pouvoir, on le remette en question et on le leur supprime. Compliance et observance sont synonymes de soumission, d'obéissance, de docilité, de passivité. Pour utiliser un vocabulaire kantien, de nombreux médecins considèrent que leur prescription n'est pas uniquement un conseil à utiliser comme maxime qui permettra au malade de diriger son action, mais qu'elle est une directive que la médecine a érigé en une loi universelle, et à laquelle le médecin appelle le malade à se soumettre.

La médecine est née parce qu'elle s'est érigée en science au temps d'Hippocrate en refusant les explications religieuses, surnaturelles, mystiques de la maladie. Mais l'explication de la nature de la maladie ne résume pas à elle toute seule l'exercice de la médecine. Et si la religion est étrangère à la recherche des causes et de la nature des maladies, elle n'en est pas moins compatible avec l'exercice de la médecine, non pas dans sa dimension de recherche scientifique d'un processus physiologique, mais dans sa dimension de relation entre deux êtres humains, une relation thérapeutique entre un médecin et un malade.

L'humilité stigmatise la maladie comme sanction d'une faute

Demander au malade de faire preuve d'humilité serait accréditer l'idée que la maladie est la punition des fautes ou des péchés du malade.

L'humilité demandée au malade n'aurait comme seule conséquence que de le détourner de la voie d'une médecine laïque et dénuée de toute croyance et superstition, qui a pour fonction d'apaiser la douleur et limiter les incapacités consécutives aux dysfonctionnements du corps et de l'âme. Dans une telle vision eschatologique de la maladie, l'humilité se limiterait à forcer l'acceptation de la maladie comme étant une punition méritée et aurait pour seule fonction d'entrainer le malade, avec ou contre son gré, sur le chemin de l'épreuve, de la peur de l'enfer et de la quête du salut divin. Elle ne serait qu'une étape obligée pour accepter cette maladie et comprendre qu'elle est un châtiment mérité et qu'il est nécessaire de la vivre comme une ascèse, une rédemption, une purification.

Pourtant, le message biblique ne se résume pas à assimiler la maladie comme étant une punition divine. Il s'agit là d'une interprétation partielle et réductrice, fréquemment qualifiée de « deutéronomiste », car elle s'appuie sur des propos que l'on retrouve fréquemment dans le *Deutéronome,* propos qui lient la faute à la punition, tels que : « Tous ces malheurs s'abattront sur vous et s'acharneront contre vous jusqu'à ce que vous soyez exterminés, parce que vous avez refusé

d'obéir au Seigneur votre Dieu et d'observer les commandements et les lois qu'il vous ordonne de mettre en pratique »[100].

On trouve dans l'Ancien et le Nouveau Testament de nombreux passages qui s'oppose radicalement à l'idée de la maladie comme étant une punition divine.

Dans le Nouveau Testament, l'évangile de Jean met en scène Jésus et ses disciples rencontrant un aveugle. Les disciples de Jésus lui demande : « Maitre, pourquoi cet homme est-il né aveugle : à cause de son propre péché ou à cause du péché de ses parents ? »[101]. Les disciples attribuent les malheurs de l'aveugle à ses supposés péchés. Mais cette interprétation ne correspond pas au message de l'évangile de Jean. Loin d'être un châtiment divin, la maladie est un hasard qui frappe sans raison. Elle n'est ni la punition d'un péché, ni une épreuve envoyée par Dieu pour éprouver les hommes. Voyant l'aveugle, Jésus répond à ses disciples: « Ce n'est ni à cause de son péché, ni à cause du péché de ses parents. Il est aveugle pour que l'œuvre de Dieu puisse se manifester en lui ». Face à l'épreuve de la maladie, demander au malade de faire preuve d'humilité n'est pas synonyme de lui demander de faire pénitence, d'accepter le châtiment de ses péchés.

Même si la maladie est considérée comme la punition d'un péché, cela n'empêche pas le malade de chercher quand même à guérir. En particulier les cultures dites primitives, les superstitions, les sorts ne sont pas opposées à la guérison mais au contraire le recherche. La sorcellerie est l'exemple le plus frappant. Les guérisseurs travaillent de concert avec les médecins dans les hôpitaux de brousse, les Français de souche ont recours à l'hôpital et à la religion, la sorcellerie. La sorcellerie elle même est ouverte aux apports culturels.

Cette notion de faute et de péché n'est pas du registre de la médecine, elle lui est étrangère. Elle n'entrave la recherche médicale que lorsque la religion est pratiquée par des intégristes qui récusent la science et ne la reconnaissent pas comme compatible avec leurs dogmes. Les fondamentalistes qui s'opposent à la science au nom de leur religion le font non pas par ce qu'elle est science, mais parce qu'elle est incompatible avec leurs dogmes ; ils s'opposeront de la même façon à toute morale, toute philosophe toute règle sociale, tout sport, toute pratique alimentaire. Un médecin qui récuserait l'humilité en médecine au nom de son appartenance traditionnelle au champ de la religion verserait dans un autre extrémisme dogmatique, en miroir de ceux qu'il dénonce.

---

[100] « Deutéronome », *Ancien Testament Interlinéaire hébreu/français*, Alliance Biblique Universelle, 2011, p. 672.
[101] *Evangile de Jean*, Nouveau Testament Interlinéaire Grec/Français, Alliance Biblique Universelle, 1993, p. 456.

DEUXIEME PARTIE

Du caractère de l'humble

CHAPITRE V. L'humilité : un mot à la définition incertaine

Homme, humus, humilité, humiliation

Une raison de la réticence des auteurs à faire figurer l'humilité dans la liste des vertus nécessaires à la relation thérapeutique est qu'elle est une vertu exigeante, difficile à exercer, pénible à supporter. Comme l'indique sa traduction grecque : *tapeinosis*, l'humilité est assimilée à l'abaissement, à la petitesse, à la modestie, la pauvreté, la misère. Humilité rime avec contrition, pénitence, ascèse. Le spectre de l'humilité s'étend jusqu'à l'humiliation, et même, pour certains, l'accomplissement de l'humilité est l'humiliation.

L'association d'humilité et d'humiliation n'est pas fortuite, car les deux mots partagent la même racine latine qui a également donné les mots homme et humus. Homme, humus, humilité, humiliation, la langue latine a créé une tétralogie dont chaque terme se trouve expliqué par les trois autres qui, dans un mouvement circulaire, renforcent leur sens respectif.

L'homme est né de la terre, de l'humus, que Dieu a modelé à son image et à laquelle il a insufflé son souffle de vie. Face à Dieu, l'homme est humus, humain, il est sa créature qui lui doit respect, obéissance, honneurs, prières, louanges. Face à Dieu, l'homme est petit, modeste, insignifiant, humble, il vit petitement, en bas, abaissé, sur la surface de la terre que domine le ciel, la demeure de Dieu. Si l'humus est la substance matérielle de l'homme, l'humilité est sa substance morale.

L'humilité est l'essence de la posture spirituelle que l'homme doit adopter face à Dieu, elle est sa condition première de créature vénérant son créateur. Et cette condition d'humilité, l'homme doit la faire vivre, la renouveler en permanence, seule son affirmation toujours renouvelée permettra à l'homme de ne pas oublier qui il est, ce qu'il est, lui permettra d'éviter le piège de l'orgueil, du défi lancé à Dieu tel que Adam et Eve l'ont fait en mangeant du fruit de l'arbre de la connaissance. C'est parce qu'ils ont voulu s'affranchir de l'humilité de leur condition et ont cédé à la tentation du

serpent que Adam et Eve ont été chassés du paradis terrestre. Cette humiliation première est le rappel permanent à l'homme que le péché d'orgueil est le plus grave de tous, que la place de l'homme n'est pas de siéger au sommet de la création mais à son niveau le plus bas, au plus prés de la terre, dont il est condamné à tirer sa subsistance à la sueur de son front.

Leur punition a été une humiliation qui a consisté à leur rappeler les modes de leur substance : homme, humus et humilité. L'humiliation est plus que la punition du péché d'orgueil, elle est le rappel à l'homme de son humilité. Si Dieu humilie sa créature, c'est pour le rappeler à la vertu d'humilité. L'acception générale de l'humiliation par le sens commun est qu'elle est un moyen, un outil, un processus dont l'humilité est la fin.

Cette assimilation de l'homme, l'humus, l'humilité et l'humiliation permet de proposer une théorie complète de l'homme, qui se situe aussi bien sur le plan moral que théologique, ontologique, métaphysique. Si une telle théorie présente l'avantage de la clarté et la simplicité, elle souffre par contre de l'inconvénient d'être une simplification abusive de ces termes, qui conduit à un appauvrissement de leur sens et une restriction de leur utilisation.

Une étude phylogénétique de ces quatre termes montre que cette assimilation de homme-humus-humilité-humiliation ne se retrouve qu'en latin - et dans les langues qui en dérivent, dont le français. L'hébreu sépare ces termes en deux groupes distincts et le grec les sépare en trois.

Pour l'hébreu, un premier groupe de mots, homme et humus et leurs dérivés (humain, humanité, etc.), est construit autour de la racine *adam* (racine construite à partir des trois lettres de l'alphabet hébraïque aleph-dalet-mèm). Un second groupe de mot, humilité et humiliation et leurs dérivés (humilier, humblement, etc.), est construit autour de la racine *anah* (lettres hébraïques aïn-noun-hé). Pour le grec, un premier groupe, dont dérive le mot homme, est construit à partir du mot *anthropos* ; un second groupe, dont dérive humus, est construit à partir du mot *gê* ; un troisième groupe, dont dérive humilité et humiliation, est construit à partir du mot *tapeinosis*.

La racine hébraïque *adam* a donné le nom de la couleur rouge, le verbe rouge, rougeoyer, ainsi que le mot de homme, espèce humaine, mais également le nom propre Adam, celui du premier homme. Cette même racine a également donné les mots de sol, terre, surface du sol, cruche de terre, ainsi que le toponyme Edom, le pays des Edomites [102].

La racine *anah* (aïn-noun-hé) a donné un vocabulaire riche. Son premier usage regroupe les significations de répondre, répliquer, exaucer. Son deuxième usage s'articule autour des notions d'opprimer, maltraiter, abattre, violer, être désemparé, être troublé, être humilié, être abaissé,

[102] Reymond, P. *Dictionnaire d'hébreux et d'araméen biblique*, Le Cerf, 1999, p. 20.

s'abaisser, s'humilier, supporter, endurer[103]. Plus précisément, la racine *anah* a donné deux adjectifs : *ani* et *anaw*, et deux mots : *anawim*, et *anawah*.

Ani (aïn-noun-yod), qui prend le sens de pauvre, opprimé, et qui désigne autant un état qu'une catégorie sociale ; *ani* est à rapprocher de la racine *dalah* (dalet-lamed-hé) qui signifie la partie pauvre de la population[104]. L'adjectif *anaw* (aïn-noun-waw) prend le sens d'opprimé, maltraité, humble. Le mot *anawim* (aïn-noun-mèm) signifie l'humble, l'opprimé, *anawah* (aïn-noun-waw-hé) signifie oppression, soumission, humilité.

Le mot grec qui désigne l'homme est issu de la racine *anthropos*, qui sert à « opposer la classe des humains à celle des dieux »[105]. *Anthropos* est à distinguer du mot *andros*, qui désigne l'homme par opposition à la femme, l'homme au sens de « viril, courageux »[106], dont est issu le prénom André. Soulignons également que, à l'inverse de très nombreuses langues, le grec antique n'a aucun mot désignant l' « homme » en tant que « terrestre »[107]. Selon les mythes grecs tels que les rapporte en particulier Hésiode dans *Les travaux et les jours*, la première génération des hommes descend des dieux, la seconde, qui commence avec Deucalion, est issue des pierres que lui et sa femme ont jeté à terre, par dessus leur épaule.

Le mot grec qui se rapproche le plus de l'humus latin est *gê*, que l'on trouve dans le nom de Gaïa, décrite dans *Les travaux et les jours* comme la personnification de la terre-mère nourricière. *Gê* désigne la terre par opposition à la mer et au ciel [108] et est à l'origine de la racine «géo-» qui entre dans la composition de nombreux mots tels que la géographie, la géologie, la géométrie.

L'humilité est rendue en grec par le terme de *tapeïnosis*, qui signifie abaisser. Le terme de *taïpenos* désigne l'humble, qui est avant tout une personne de rang peu élevé, insignifiant, vil[109].

L'assimilation de l'homme, de l'humus et de l'humilité est une construction tardive dans la pensée occidentale. Elle est intimement liée à la religion chrétienne telle que les Pères de langue latine de l'église primitive l'ont élaborée. Le paradoxe de cette assimilation est que les textes dont les Pères latins se sont servis étaient des textes écrits en hébreux, pour l'Ancien Testament, et en grec, pour le Nouveau testament. Le latin a restreint l'usage et le sens de l'humilité, et a orienté la pensée religieuse et morale sur la condition humaine vers une voie restreinte, univoque, et a perdu la diversité et complexité que lui offraient l'hébreu et le grec.

---

[103] *Idem*, p. 284; Adnès, P. *Dictionnaire de spiritualité*, *op. cit*., p. 1145.
[104] Reymond, *Dictionnaire d'hébreux et d'araméen biblique, op.cit*. p. 93.
[105] *Idem* p. 90.
[106] *Ibidem* p. 87.
[107] Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Editions Klincksieck, 1983, p. 1258.
[108] *Idem*, p. 90.
[109] idem p. 1093.

L'humilité latine appliquée à l'homme le caractérise sur un plan moral et religieux, ce que ne font ni l'*anawah* hébraïque ni la *tapeinosis* grecque. *Anawah* et *tapeinosis* ont en commun d'être des termes qui caractérisent l'homme dans le champ social et politique plus que dans le champs moral ou religieux ; ce sont des termes qui ont une portée anthropologique, ethnologique, sociologique, mais non pas morale, religieuse, théologique.

Les traductions de l'hébreu vers le grec : la diversité des sens de l'humilité

Les traductions des textes religieux et philosophiques se sont fait de l'hébreu vers le grec et le latin et du grec vers le latin. La traduction de l'*anawah* hébraïque a donc connu deux voies distinctes. Ses significations et leurs champs d'application (sociale, politique, religieux) ont connu des modifications au fil des traductions. Si la traduction vers le latin a largement induit l'assimilation homme-humus-humilité, la traduction vers le grec a été à l'origine d'une grande variété de propositions distinctes les unes des autres, et parfois très éloignées du sens premier hébraïque.

La première traduction de l'Ancien Testament de l'hébreu vers le grec est celle dite de la *Septante*. D'après la *Lettre d'Aristée à Philocrate*, datant du deuxième siècle avant J.-C., elle aurait été réalisée à Alexandrie vers 270 av. J.-C., sur l'impulsion de Démétrios de Phalère, le fondateur de la bibliothèque d'Alexandrie. Elle tire son nom du fait qu'elle résulte du travail de soixante-dix (septante) traducteurs. Selon la légende associée à cette traduction, chacun des soixante-dix aurait entrepris de faire la traduction indépendamment des autres. Ils se seraient ensuite réunis pour comparer leurs travaux, et auraient eu la surprise de constater qu'elles étaient toutes identiques les unes aux autres. Derrière cette apparente uniformité du texte, on ne peut s'empêcher de constater que les termes hébraïques ont été rendus par une abondance de vocabulaire qui illustre bien la complexité de la signification du mot hébreu.

Les traducteurs de la *Septante* ont estimé que derrière l'apparente simplicité du mot *anawah* se cachait une grande variété de sens. Les termes les plus fréquemment utilisés pour traduire *anawim*, l'humble, sont *ptokos*, l'indigent, celui qui ne possède rien, *pénos*, le besogneux qui peine pour vivre, *tapeinos*, l'homme bas de condition. Autant de termes qui soulignent une dimension sociale, économique, anthropologique du terme hébraïque, plutôt que la dimension morale, religieuse que le latin retiendra. Mais les traducteurs grecs ne sont pas restreints au champ social, ils ont également utilisés des mots d'autres registres pour leurs traductions. Ainsi, on retrouve les mots de *apocrinomaï* : « répondre »[110]; *upakoé* : « obéissance »[111]; *païdéïa* :

[110] *Sophonie* 2, 3 ; *Proverbes* 15, 33
[111] 2 *Samuel* 22, 36

« éducation, discipline »[112]; *prautes* : « douceur »[113]. Le grec, contrairement à l'hébreux et le latin, a reconnu dans l'humilité une dimension qui n'est pas uniquement passive, faite d'abaissement et de soumission, mais également une dimension positive, constructive, élogieuse, comme en témoignent les vertus de réflexion, apprentissage, calme et modération qui sont véhiculé par les différents mots utilisés.

Ce que les traductions vers le grec suggèrent est que l'humilité n'est pas seulement une attitude de passivité et d'abaissement de l'homme, elle possède également une dimension vertueuse, active, constructive qui contribue de façon bénéfique au développement personnel de l'homme.

[112] *Psaumes* 18,36
[113] *Psaumes* 45, 5

CHAPITRE VI. L'humble : un caractère qui se cache

Dans la vie quotidienne, l'humble est un personnage que l'on ne remarque pas, qui se cache, qui échappe au regard et aux descriptions de ceux qui s'intéressent à lui.

Comme la chouette de Minerve qui ne prend son envol qu'à la tombée de la nuit, il cherche à vivre à l'écart du monde. L'humilité, la timidité, la pudeur, la discrétion, font partie de ces vertus qu'il est périlleux de nommer, car leur simple énonciation les mets à risque d'être transformées en leur contraire. « En terme de modestie, je n'ai de leçon à recevoir de personne », affirmera sans aucune gêne celui dont on ne peut s'empêcher de penser que c'est en matière de vanité qu'il n'a besoin d'aucuns conseils. Pour reprendre le mot d'Angelus Silésius : « celui qui l'est ne le dit pas, celui qui le dit ne l'est pas ».

Dévoiler l'humilité, c'est d'abord la dénaturer avant que pouvoir tenir un discours de vérité à son égard. Mais cette dénaturation est nécessaire afin d'offrir à ceux qui la recherche quelques pistes pour aller à sa rencontre.

Si l'humble partage avec le timide, le pudique, le discret, le pauvre, le honteux, de nombreux traits communs, il diffère néanmoins d'eux par de nombreuses caractéristiques, qui permettent de le singulariser et d'identifier sa spécificité.

La timidité

Le timide est celui qui est timoré, qui évite, se cache, a peur. Le timide est un peureux. La timidité est maladive, elle est avant tout *pathos*, pathologique, elle est une passion qui fait souffrir celui qui en est affligé. La timidité se caractérise par une peur irraisonnée de l'étranger, celui qui est timide aimerait pouvoir aller à la rencontre de ce qui est nouveau, inconnu, mystérieux, mais il n'ose le faire, de peur de l'échec. Face à l'étranger, le timide fait marche arrière de peur de l'importuner. Le timide peut être ouvert et joyeux avec sa famille, ses proches, mais craintif et

fuyant quand il se retrouve en société. Inversement, tel acteur de théâtre, tel chanteur populaire éprouvera de la joie et de l'enthousiasme à monter sur scène, mais il fuira les rencontres individuelles, les interviews des journalistes, les questions des passants qui le reconnaissent dans la rue. L'humble n'éprouve pas la crainte de l'inconnu, il recherche volontiers la rencontre de l'autre, il est accueillant et ouvert. Le timide ne fuit pas les autres de son plein gré, il n'est pas timide par choix, il aimerait ne pas l'être, mais il l'est quand même. Le timide peut être accueillant et ouvert, mais il éprouvera de la gène, un manque de confiance en lui-même, il hésitera en permanence entre l'ouverture et la fuite.

Le timide dira spontanément de sa timidité qu'elle est un défaut, qu'elle le gêne, qu'il voudrait bien s'en débarrasser. De nombreux traités de psychologie, des plus sérieux aux plus fantaisistes, donneront des conseils pour se guérir de la timidité, qui peut aller jusqu'à être qualifiée de pathologie du ressort de la psychiatrie.

Un médecin timide éprouvera de grandes difficultés à exercer son art. Gêné, inhibé lors de la rencontre avec le malade, le médecin induira dans la relation thérapeutique la peur, l'insécurité que lui-même éprouve. Le médecin timide n'osera pas dévoiler au malade la gravité de sa situation, l'étendue des souffrances qui l'attendent. Loin d'être le soutien inébranlable et bienveillant dont le malade a besoin pour faire face à l'épreuve de la maladie, le médecin timide, peureux, se rajoutera au fardeau que le malade doit déjà trainer.

A l'inverse, l'humble n'éprouve aucune gêne face à son humilité, il ne la considère pas comme un défaut, et cherche encore moins à s'en débarrasser. S'il ne la clame pas sur tous les toits, s'il ne s'en vante pas, s'il n'en fait pas commerce, pour autant, il ne l'abandonnera ni ne la reniera pour rien au monde. L'humble ne souffre pas de son humilité, il s'en réconforte. Et le médecin humble trouvera dans ce réconfort de quoi rassurer le malade qu'il rencontre. Loin d'être un obstacle au lien thérapeutique, l'humilité viendra en aide au médecin pour proposer son secours au malade, le rassurer et le réconforter en se présentant face à lui avec le calme et la sérénité qu'il est nécessaire d'opposer à la peur que suscite la maladie.

Si le timide souffre de sa condition qui l'empêche de vivre comme il le souhaiterait et aimerait en être débarrassé, l'humble éprouve un calme, un bien-être, une sérénité, une impassibilité à être ce qu'il est, il vit dans un état de plénitude physique et psychique dont il ne se départira pour rien au monde. Un médecin timide ne cesse pas d'être un médecin, son savoir scientifique n'est pas en défaut, mais les conditions dans lesquelles il rencontre le malade accentue le mal-être et la peur inhérents à l'épreuve de la maladie, tandis que le médecin humble apaise l'angoisse naissante et propose au malade un temps et un lieu où se réfugier de ce qui le menace.

La pudeur

La pudeur est la première des vertus que le médecin se doit de pratiquer lorsqu'il examine le malade qui vient se confier à lui. Pudeur physique et pudeur morale, pudeur du corps et des sentiments. Contrairement à la timidité, la pudeur est une exigence incontournable pour l'exercice médical. Si la timidité ne figure pas parmi les vertus que le serment d'Hippocrate exige du médecin, la pudeur, elle, est un impératif catégorique. Un médecin guérit de sa timidité continuera à exercer son métier dans les règles de l'art, mais par contre, affranchi de la pudeur, le médecin sera à risque d'exposer sans retenue son intimité et de violer celle du malade. Gêne dans l'exercice médicale et dans la vie sociale pour l'une, règle pour l'exercice médicale et la vie sociale pour l'autre, timidité et pudeur s'opposent comme le font crainte et respect.

Le médecin se doit de respecter toutes les formes et expressions de l'intimité du patient qui se livre à nu dans son cabinet. Un médecin qui ne ferait preuve d'aucune pudeur ne serait pas gauche, maladroit, indifférent, il serait grossier, méprisant, infect. La pudeur est la politesse de l'intimité, elle est une vertu qui est partagée à part égale par le médecin et le malade, car ils ont la même obligation de retenue l'un vis-à-vis de l'autre. Le médecin ne doit pas offenser le malade, et en retour, celui-ci ne doit pas choquer celui qui l'examine. La pudeur codifie les règles de l'intimité dans la tenue vestimentaire et l'expression verbale, aussi bien dans la vie quotidienne que dans la relation thérapeutique.

Qu'il soit malade ou médecin, le pudique est réservé, discret, chaste. Il fait preuve de retenue et de bien-séance et son premier souci et de ne pas choquer, ni les inconnus qu'il croise dans la rue, ni les membres de sa famille dont il partage la vie. Le pudique protège son corps, sa personne, son intimité en usant de tous les codes sociaux et règles de bonnes manières qui sont à sa disposition. Dans une large mesure, ce sont ces codes et règles qui définissent ce qu'est le comportement pudique. La pudeur est une convention sociale, qui fait que ce qui est pudique dans certaines sociétés, à certaines époques, est impudique, immoral, obscène à d'autres. La tenue légère que l'on porte à la plage pour un bain de mer ou pour bronzer ne choquera personne, puisque tous ceux qui sont présents sont logés à la même enseigne, et le pudique s'en accommodera. La même tenue sera inappropriée et même scandaleuse si elle est portée pour aller au travail, aller à un dîner en ville, se rendre à l'église.

Archétype de la pudeur, la nudité est une source éternelle de conduites, réglementations, controverses, qui l'expose socialement bien plus que ce que le pudique est prêt à admettre. L'on n'est pas pudique devant tout le monde de la même façon, devant sa famille, ses amis, les inconnus,

devant son employeur ou devant son médecin, devant une secrétaire de direction ou une infirmière de bloc opératoire.

Les règles de la nudité socialement acceptables ont une dimension culturelle, politique, que n'a pas l'humilité. Au Moyen Age, l'on se baigne à plusieurs, hommes et femmes, on dort à plusieurs dans le même lit, la nudité est acceptée et la pudeur n'est pas celle du corps mais des sentiments. L'amour courtois est contemporain d'une nudité affichée. La Renaissance voit apparaitre une modification des règles de la pudeur. Ce sont les petits, les pauvres, les bas de condition, qui doivent cacher leur corps, considéré comme laid, pour ne pas offenser la vue de ceux de condition supérieure. Si le roi de France François Premier n'éprouve aucune gêne à se montrer nu devant les nobles de sa cour, il est inacceptable, car impudique, qu'un valet se montre nu devant son maitre. A la cour de Versailles, les levers et les couchers de Louis XIV sont mis en scène avec un apparat qui renforce son prestige et affirme son autorité. La mise en scène de l'intimité et de la pudeur se mêle au prestige et à l'orgueil, soulignant l'importance des codes et conventions sociales qui les régissent.

La nudité dans le cabinet du médecin ne s'expose pas de façon universellement partagée. Dans telle société une femme pourra découvrir ses cheveux sans aucune gêne devant le médecin, mais n'osera pas le faire dans une autre. Dans notre société occidentale moderne, une patiente acceptera de se déshabiller face à un médecin homme, pour lui indiquer les parties de son corps qui la font souffrir. A l'inverse, une femme en Birmanie ou dans une autre société traditionnelle d'Asie, restera habillée et indiquera sur un mannequin là où son mal se situe.

Si la pudeur apparait indispensable aux rapports sociaux, et codifiée selon des règles et habitudes culturellement définies, variables selon les époques et les continents, l'humilité, elle, est la même pour tous, que ce soit le riche ou le pauvre, le valet ou le roi. Elle n'est pas sujette aux modes ou aux effets du temps. Dans de nombreux codes civils, il existe un délit d'attentat à la pudeur, il n'existe pas d'attentat à l'humilité. Contrairement à la pudeur, l'humilité transcende le code culturel, l'habitude du moment, la condition sociale, la législation en vigueur.

L'humilité des Pères de l'Eglise est la même que celle du valet, du maitre, du vagabond comme du noble; celle des anciens se retrouve à l'identique dans celle des modernes. Ni convention, ni code de conduite ou règle vestimentaire, l'humilité ne fait l'objet d'aucun contrat social, d'aucune négociation, d'aucune adaptation d'une époque à une autre. Elle est à prendre ou à laisser telle qu'elle se présente, de façon catégorique, sans degré ni partie. L'humilité est un impératif qui n'est pas contractuel, elle n'est sujette à aucune des tractations, exceptions, aménagements dont peut s'accommoder la pudeur. Si la pudeur est multiple, aussi bien dans son

expression que dans ses objets, sujette à la codification et la normalisation, l'humilité transcende les habitus sociaux et culturels, est la même pour tout et pour tous, en tout temps et en tout lieux.

L'humilité partage avec la pudeur d'être des vertus indispensables et incontournables de la relation thérapeutique, qui s'appliquent de façon identique et réciproque au malade et au médecin. Elles sont des vertus régulatrices de l'intimité qui s'exposent dans la relation entre deux — ou plusieurs — individus. Mais là où la pudeur est une limite dans la relation à l'autre, l'humilité est un tout où se déploie pleinement et intégralement cette relation ; là où la pudeur se déploie et se transforme, l'humilité reste fidèle et identique à elle même. Là où la pudeur est seconde, l'humilité est première; si la pudeur est code, une règle de conduite, l'humilité est un principe, un *arkhé*.

La discrétion

La discrétion est peut-être la vertu qui incarne le mieux l'idéal du médecin tel qu'il est prôné par le serment d'Hippocrate. La discrétion est une vertu autant morale qu'intellectuelle, autant de sensibilité que de réflexion. La discrétion du médecin est aussi bien celle de l'évanescence de sa venue dans la maison du malade que celle de la perspicacité de son diagnostic. Le médecin discret ne peut se contenter de faire preuve de transparence, de se soustraire au regard des autres, de n'être qu'une ombre furtive qui n'emportera rien de la maison du malade et n'en dévoilera aucun secret. Une telle attitude de passivité est nécessaire mais non pas suffisante à l'exercice de la médecine. Le médecin ne peut se contenter de ne pas voir et ne pas se montrer, il doit également voir et être vu. Il doit voir l'intimité du malade, mais en la respectant, il doit se montrer à lui sans aucune timidité, mais sans aucune fausse pudeur non plus. Le médecin discret ne doit pas être dans un entre-deux flou et incertain, qui cherche à ménager les uns tout en suscitant la gêne chez les autres, il doit être un invité qui se propose mais ne s'impose pas, réservé et non pas envahissant, une présence rassurante sans être menaçante. Le médecin discret se doit avant tout de pouvoir faire la part des choses entre ce qu'il doit voir et comprendre pour l'exercice de son art, et ce qu'il doit ignorer et oublier pour le respect de l'intimité du patient. Pour être discret, la seule sensibilité ne suffit pas, la réflexion en est son indispensable complément.

La discrétion est de la même famille étymologique que le secret, elle provient du latin *secerno*: scinder. Le discret est celui qui discerne, celui qui sépare, divise, interrompt[114], il fait preuve de sagesse, de discernement, de perspicacité. Le médecin discret sait quand il doit être présent, à l'écoute, et quand il doit se retirer, ne plus imposer sa présence devenue inopportune. Il garde le secret que le malade lui a confié et l'emmène avec lui, loin des regards et des questions.

---

[114] *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit*, p. 1096.

Au médecin discret, est-il nécessaire de lui demander d'être humble ? Ne serait-ce pas une redondance ? La discrétion n'envelopperait et dépasserait-elle pas l'humilité ? Puisque la discrétion résume les vertus du serment d'Hippocrate, qu'est-ce que l'humilité pourrait apporter de plus à l'exercice du médecin ?

L'humilité ne se confond pas avec la discrétion, car si elles partagent toutes les deux une double nature de sensibilité et de raison, l'humilité présente sur la discrétion cette différence de ne pas être suspecte d'ambigüité. La discrétion est une vertu à double face, une vertu à double tranchant. Le discret est ce qu'il est par fidélité, mais il peut tout aussi bien l'être par intérêt. Etre « à la discrétion de » revient à être « à l'appréciation de ». Le discret n'est pas seulement dans la retenue, il peut aussi être dans une réflexion qui est un calcul, plus précisément un calcul politique.

Le discret est le confident des secrets, que ce soit ceux des amants ou des politiques. De discret à discrétionnaire, il y a un pas politique facile à franchir, de la même façon que l'arbitre devient arbitraire, le libre, libertaire et le total, totalitaire. « D'où l'enjeu politique et actuel de la discrétion : apprendre à quitter l'ordre de la monstration de soi et de la surveillance généralisée, c'est déjà entrer dans une certaine forme de dissidence. Plus généralement, toute résistance sérieuse et modeste a toujours commencé par l'acceptation d'une certaine clandestinité, c'est à dire de l'art de raser les murs et de ne pas se faire remarquer, l'art de la discrétion »[115]. La discrétion est autant vertu que outil, elle est aussi bien l'arme de la résistance que celle de la police secrète, qui s'affrontent l'une l'autre en un éternel jeux du chat et de la souris, la discrétion de l'un requérant et justifiant celle de l'autre. L'armée des ombres est une armée de discrétion, elle se tapie dans l'ombre aussi bien pour fuir ses ennemis que pour surprendre sa proie.

Qu'il fasse preuve de discrétion ou qu'il soit soumis à cette même discrétion, qui est la meilleure cachette du pouvoir, le médecin peut se laisser entraîner à son tour dans le tourbillon du pouvoir politique, au risque d'en devenir un participant actif. Combien de médecins se sont fourvoyés jusqu'au cœur des régimes totalitaires et ont participé, involontairement pour les uns, volontairement pour les autres, aux crimes et horreurs des camps concentrationnaires et de leurs expérimentations médicales, dans la plus grande discrétion possible qui leur était garantie par le pouvoir totalitaire en place.

Si la discrétion est une vertu de politesse autant que de politique, cela a pour conséquence que l'humble et le discret se côtoient mais ne se confondent pas. L'humble n'est ni le confident du pouvoir, ni son contempteur, il n'est pas celui à qui est confié un pouvoir secret de juger. L'humble

---

[115] Zaoui, P. *La discrétion*, *op. cit.*, p. 16.

ne juge, ni ne protège, ni n'interroge ni ne fuit le politique. Il en reste à l'écart, en marge, ne le redoute pas plus qu'il ne se laisse pas entrainer dans son sillage, il est celui qui rend à César ce qui appartient à César afin de mieux signifier son indépendance de César. Contrairement au discret qui s'accommode de la politique et de ses petits arrangements, l'humble reste imperméable à tout calcul froid et manipulateur. Là où la discrétion esquive, l'humilité affirme. Si la discrétion fait partie du quotidien de l'humble, l'humilité, elle, est à risque permanent d'entraver le discret dans l'exercice de ses fonctions. Elle lui pointe la fine ligne de démarcation qui existe entre discrétion et discrétionnaire. Si l'humble ne cède pas à la violence de la politique, ce n'est pas par timidité ni par peur, mais par choix. L'humilité n'est pas une fuite face à la violence ou la perversion, elle en est son refus. L'humble ne se fait pas discret pour éviter de se faire entrainer contre son gré dans une aventure qui lui déplait, il reste au contraire à sa place, sans chercher à fuir, pour affirmer ses conviction, au péril de sa vie. L'humble est celui qui ne fuit pas, qui refuse de se faire oublier, il est celui qui agit non par violence mais par témoignage, qui a le courage d'affirmer ses convictions, qu'elle qu'en soient les conséquences. Si la discrétion est à elle-même la propre condition de sa survie, l'humilité se veut vulnérable par essence. Acteur de la vie publique, rencontrant les malades sans considération pour leurs conditions sociales et politiques, le médecin ne peut se soustraire au danger d'être instrumentalisé par un pouvoir corrompu - quand il n'est pas lui-même complice consentant de ce pouvoir. La discrétion est cette vertu à double tranchant qui est à risque de lui faire transgresser les valeurs morales et déontologiques de sa profession.

Refusant de laisser entrainer par une discrétion qui s'est pervertie, l'humble médecin est celui qui ne cède pas au calcul politique et affirme ses convictions, quelles qu'en soient les conséquences. Il est celui à qui Pascal a rendu cet hommage: « Je ne crois que les histoires dont les témoins se feraient égorger »[116].

La pauvreté

Médecine et pauvreté sont deux farouches antagonistes. Le pauvre est démuni, nécessiteux, sale, en haillons ; argent et hygiène lui font défaut. Le pauvre est sale, sale et pauvre, il est malade, de maladie sociale autant que de maladie physiologique. Les maladies chroniques et honteuses se complaisent dans les taudis et logements insalubres, que la médecine s'évertue à nettoyer, soigner, stériliser, éradiquer. La pauvreté, tout comme la peste ou la lèpre, est un fléau qui relève autant du social que du médical et la médecine combat la pauvreté avec les outils qui lui sont propres : hygiène, éducation, discipline, sobriété. Vertus relevant autant du champ médical que social.

[116] Pascal, *Pensées*, Edition de Michel le Guern, Folio classique, 2007, p. 412.

Comme une maladie honteuse, la pauvreté contamine et souille ce qui s'approche d'elle, et transforme en plomb ce qui est de l'or. « La médecine, cette merde »[117] s'exclame Louis-Ferdinand Céline, lorsqu'il évoque ses années de jeune médecin dans un quartier populaire : « J'en ai bien marre des égrotants... En voici trente emmerdeurs que je rafistole depuis tantôt... J'en peux plus... Qu'ils toussent ! Qu'ils crachent ! Qu'ils se désossent ! Qu'ils s'empédèrent ! Qu'ils s'envolent avec trente mille gaz dans le croupion !... Je m'en tartine! »[118]. Comme le dit l'adage populaire: médecin des pauvres, pauvre médecin.

Comme le décrit Céline, le médecin est à risque de se voir contaminer par la pauvreté et de dépérir dans la souillure et la honte, et l'humilité, loin de protéger la médecine et le médecin, leur fait courir un risque supplémentaire. Dans les représentations habituelles que le sens commun se fait des caractères et figures populaires, l'humble, qu'il soit médecin ou non, est pauvre. A l'image de saint François d'Assise, figure de l'humilité et de la pauvreté, l'humble ne possède rien, ni bien matériels ou immatériels; les signes de richesse, les objets de luxe, les marques d'opulence lui sont interdites. Ces possessions sont même antinomiques de sa condition d'humilité. L'humble est en guenilles, il vit dans le dénuement, la misère, et la saleté, la crasse, la souillure en sont les conséquence, les symptômes. Comme Job sur son tas de fumier, elles deviennent même les preuves de l'humilité. Dans l'Europe du Moyen Âge, de nombreux mouvements populaires de piété sont apparus, soit spontanément au sein des foules de fidèles, soit sous l'impulsions d'un individu, et ont prôné en les associant les vertus d'humilité et de pauvreté, seules marques authentiques de la vrai foi[119], de la vrai vertu. Pourtant, si l'humilité est associée à la pauvreté, la pauvreté ne rend pas humble pour autant; de même, l'humilité ne conduit pas systématiquement à la pauvreté. Pauvreté et humilité sont en réalité bien plus éloignées l'une de l'autre que l'on ne le croit habituellement.

S'il est vrai que le sens premier de l'humilité dans les textes hébraïque est la pauvreté, il est cependant erroné et trop réducteur d'amalgamer les différents sens issu de la racine *anah*. L'humble n'est pas assimilable ni réductible au pauvre ou à celui que l'on a abaissé. La pauvreté n'est pas une condition morale, éthique, elle est un statut social, anthropologique. Elle assigne une

---

[117] Céline, *Mort à crédit*, Folio, 1993, p. 13.
[118] *Idem*, p. 15.
[119] Le mouvement populaire des *humiliati* en est un exemple. La Chronique de Laon, écrite vers 1220, les décrit ainsi : « Il y avait alors dans les villes de Lombardie des citadins qui, tout en restant dans leurs foyers avec leurs familles, s'étaient choisi une certaine forme de vie religieuse. Ils s'abstenaient de mensonges, de serments et de procès, se contentaient et s'engageaient à lutter pour la foi catholique. S'étant rendus auprès du pape, ils lui demandèrent de confirmer ce programme de vie. Le pape le leur accorda, recommandant que tout se fasse dans l'humilité et l'honnêteté [...] Ils s'appelèrent humiliés, parce qu'ils ne mettaient pas de vêtements de laine teinte, mais se contentaient d'un vêtement de laine commune ». Henriet, P. article « Humiliés », *Dictionnaire du Moyen Âge*, sous la direction de Claude Gauvard, Alain de Libera, Michel Zink, PUF, 2002, p. 697.

place dans l'échelle des richesses et devient source de rivalité pour les possessions matérielles, elle est à l'origine de l'orgueil du riche et de la blessure de l'amour-propre du pauvre.

Un médecin humble peut être pauvre, mais la réciproque n'est pas vrai : parce qu'il est pauvre, un médecin n'en est pas humble pour autant. Le médecin pauvre convoite des biens matériels que son riche rival possède, le médecin pauvre souhaite lui aussi exercer dans un beau quartier à une belle adresse, orner son cabinet de meubles précieux et de toiles de maitres, garnir sa bibliothèque de traités de médecine rares et précieux, soigneusement reliés du cuir le plus fin. Le médecin pauvre jalouse celui qui a acquis le statut de notable, qui s'implique dans les affaires de la société, celui dont l'avis est requis pour décider des politiques de santé publique. S'il est jaloux des plus fortunés, c'est parce qu'il ne veut pas se laisser contaminer par la pauvreté, et il croit que la seule antidote à cette maladie est précisément la richesse et l'opulence. Le médecin humble est celui qui ne jalouse pas, qui ne critique pas, qui ne médit pas de ceux qu'il estime être parvenus. Le médecin humble ne souffre pas de la condition qu'il partage avec le médecin pauvre, car à l'inverse de ce dernier, il ne s'estime pas en position d'infériorité face à ses collègues parvenus aux sommets du luxe et de la fortune.

S'il ne refuse pas une possession ou une richesse lorsqu'elles viennent à se présenter, le médecin humble ne les recherche pas frénétiquement pour s'immuniser contre la pauvreté. Bien au contraire, il côtoie la pauvreté sans aucune réticence, car il sait que la pauvreté ne contamine que ceux qui se laissent contaminer, de la même façon que l'insulte ne déshonore que celui qui la profère. Si le médecin humble n'a aucune crainte de la pauvreté, c'est parce qu'il a compris la distinction entre la pauvreté et la misère, distinction qui échappe à Céline lorsqu'il confesse ses modestes ambitions pour sortir de la misère : « La Fondation Linuty c'était devant le ballon en bronze à la Porte Pereire [...] Linuty qui l'avait créée c'était un très grand millionnaire, il voulait que tout le monde se soigne et se trouve mieux sans argent. C'est emmerdant les philanthropes. J'aurais préféré pour ma part un petit business municipal... des vaccinations en douce... Un petit condé de certificats... Un bain-douche même... Une espèce de retraite en somme »[120]. Le pauvre est un jaloux, avide du bien des autres, qui croit qu'un peu d'argent améliorera ses conditions de vie. L'humble est celui qui sait que la pauvreté ne rabaisse que ceux qui s'y soumettent, car la seule pauvreté qui souille et contamine est celle qui se croit l'argent peut la guérir.

La pauvreté d'argent, celle que décrit Céline, est une pauvreté du regard, qui ne voit pas plus loin que le voisin plus aisé. La pauvreté qui ouvre les yeux et distingue au delà des biens matériels est une pauvreté qui s'ouvre sur un monde que la souillure et l'humiliation ne peuvent

[120] Céline, *op. cit.*, p. 18.

atteindre. « Distinguons ici la pauvreté pauvre, celle qui est stabilisée et qui est déterminable quantitativement, et la pauvreté humble ou mendiante, qui est pauvreté infinie »[121]. La pauvreté humble est une pauvreté qui n'est pas souillée par la petitesse et la mesquinerie de la pauvreté jalouse des richesses d'autrui. La pauvreté humble est celle qui s'est affranchie des désirs et vanités matériels du monde d'ici bas, qui a su s'ouvrir aux seuls richesses inépuisables : celles que l'on ne possède pas. Deux personnages littéraires illustrent la différence irréductible entre pauvreté et humilité : celui du mendiant dans la pièce *Dom Juan* de Molière et celle de Job, dans le livre éponyme de la Bible.

Le mendiant de Molière n'est pas un pauvre mais un humble. Dans son *Dom Juan*, à la troisième scène du troisième acte, Molière a donné une illustration de la différence entre la pauvreté pauvre et la pauvreté humble[122]. Il met en scène Don Juan et Sganarelle perdus en forêt, qui font la rencontre d'un mendiant. Après leur avoir indiqué leur chemin, il leurs demande l'aumône, expliquant qu'il s'agit de son seul revenu. Il précise que son occupation est de prier Dieu pour la prospérité des gens qui lui donne quelque chose.

> *Don Juan : Je te suis bien obligé, mon ami, et je te rends grâce de tout mon cœur.*
> *Le pauvre : Si vous vouliez, Monsieur, me secourir de quelque aumône ?*
> *[...]*
> *Don Juan : Qu'elle est ton occupation parmi ces arbres ?*
> *Le pauvre : De prier le Ciel tout le jour pour la prospérité des gens de bien qui me donnent quelque chose.*
> *Don Juan : Il ne se peut donc pas que tu ne sois bien à ton aise ?*
> *Le pauvre : Hélas ! Monsieur, je suis dans la plus grande nécessité du monde.*
> *Don Juan : Tu te moques : un homme qui prie le Ciel tout le jour ne peut manquer d'être bien dans ses affaires.*
> *Le pauvre : Je vous assure, Monsieur, que le plus souvent je n'ai pas un morceau de pain à mettre sous les dents.*

Mais Don Juan répond qu'il ne donnera un louis d'or que si le mendiant jure, ils incitent le mendiant à se retourner contre Dieu, en lui avançant qu'Il est coupable de laisser dans le dénuement son fidèle serviteur. Malgré ses demandes et son désir d'obtenir cette pièce, le mendiant ne peut se résoudre à jurer.

---

[121] Jankélévitch, V. *op. cit.*, p. 316.
[122] Molière, *Dom Juan,* Œuvres complètes, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 2006, p. 59.

Don Juan : Voilà qui est étrange, et tu es bien mal reconnu de tes soins. Ah ! ah ! je m'en vais te donner un louis d'or tout à l'heure, pourvu que tu veuilles jurer.
Le pauvre : Ah ! Monsieur, voudriez-vous que je commisse un tel péché ?
Don Juan : Tu n'as qu'à voir si tu veux gagner un louis d'or ou non. En voici un que je te donne, si tu jures ; tiens, il faut jurer.
Le pauvre : Monsieur !
Don Juan : A moins de cela, tu ne l'auras pas.
Sganarelle : Va, va, jure un peu, il n'y a pas de mal.
Don Juan : Prends, le voilà ; prends, te dis-je, mais jure donc.
Le pauvre : Non monsieur, j'aime mieux mourir de faim.
Don Juan : Va, va, je te le donne pour l'amour de l'humanité.

La pauvreté pauvre aurait accepté le louis d'or et se serait confondue en remerciements, se serait empressé d'aller prier Dieu pour se faire pardonner d'avoir juré. La pauvreté humble préfère son infini dénuement, car elle sait qu'elle ne rachètera pas l'innocence de son âme au prix de quelques prières.

Dans l'Ancien Testament, le *Livre de Job* [123] pose la question de pourquoi le malheur advient à l'homme. Job est un archétype de l'humilité.

Dieu demande à l'accusateur : « Tu as sûrement remarqué mon serviteur Job; c'est un homme irréprochable et droit ; il m'est fidèle et se tient à l'écart du mal » (*Jb*, 1, 8).

L'accusateur réplique à Dieu que si Job lui fidèle, ce n'est sans-doute pas gratuitement, si Dieu ose toucher à ce qu'il possède, et si Il touche à sa personne, Job le maudira ouvertement. Dieu répond à l'accusateur qu'il peux disposer de lui et de tout ce qu'il possède mais qu'il ne peut atteindre à sa vie.

Le tentateur fait alors s'abattre divers malheur sur Job, ses domestiques sont assassinés, son bétail meurt, sa maison est détruite et ses enfants décèdent, puis il le frappe d'une maladie de peau, « de la plante des pieds jusqu'au sommet du crâne », et Job s'assit « au milieu d'un tas de cendre ». Sa femme reproche à Job de subir passivement ses malheurs et de ne pas en faire le reproche à Dieu: « Tu persistes à rester irréprochable. Mais tu ferais mieux de maudire Dieu ». Job reste fidèle à Dieu, malgré ses malheurs. Puis trois de ses amis arrivent et le voient dans la misère et la maladie. Ils expliquent à Job que ses malheurs, la misère et la maladie, sont le résultat de ses péchés : « Le méchant est plongé tous les jours dans l'angoisse [...] il a levé, en effet, le poing contre Dieu » (*Jb*, 15, 20-25). Job réplique qu'il est innocent de tout péché, et qu'il est prêt à s'en

[123] *Livre de Job*, Ancien Testament Interlinéaire hébreu/français, *op. cit*., p. 2176.

expliquer devant Dieu : « Il suffirait qu'il me prête attention. Il pourrait s'expliquer avec un homme honnête » (*Jb*, 23, 6-7).

Job veut faire passer le message à ses amis que le malheur n'est pas systématiquement la conséquence des péchés commis, mais qu'il y arrive dans la vie des hasards indépendants de la volonté divine et qui peuvent conduire les innocents à la ruine et la maladie.

Le livre se finit sur la révélation par Dieu de la justesse des propos de Job. Dieu commence par récapituler pour Job l'histoire de la création du monde (*Jb*, 38) et des animaux (*Jb*, 39 et 40) telles qu'elles figurent dans la *Genèse*. Puis il s'adresse à ses amis et leurs dit : « Contrairement à mon serviteur Job, en effet, vous n'avez pas dit la vérité sur moi » (*Jb*, 42,7).

Le *Livre de Job* s'oppose à la conception réductrice du malheur, qui veut que l'homme affligé de la maladie et pauvreté l'est en raison de ses péchés, que toute maladie n'est qu'une juste punition divine. Il affirme au contraire que la souffrance « fait partie de la condition humaine »[124], au même titre que la santé et la prospérité.

Le pauvre est dans la détresse et la plainte, le mendiant est dans la douceur et l'attente. Il n'y a aucune haine ni rancœur chez le mendiant de Molière, au contraire, il ne cesse de témoigner à l'égard de Don Juan d'une douceur et d'une patience qui finissent par le terrasser. De la même façon, Job accepte ses malheurs, il résiste à la tentation d'accuser Dieu malgré les tentations de sa femme et de ses trois amis. Don Juan donne le louis d'or parce qu'il éprouve un sentiment d'échec face au mendiant, un sentiment d'échec où se mêle la honte.

L'humble mendiant n'est pas le miséreux rabaissé, qui cherche à prendre sa revanche sur ceux qui possèdent ce qu'il convoite. L'humble mendiant a su aller au-delà de la misère, il a su s'abstraire de la pauvreté matérielle et la transcender. La mendicité n'est pas la dernière extrémité à laquelle il se résout, elle n'est pas un état de marginalité matérielle, le fond d'un puits, le mur d'une impasse. Elle est la porte ouverte vers une expérience sans aucune limitation matérielle de la vie, une expérience intime qui s'est détachée des avoirs et matériels et spirituels, fortune, gloire, qui rend l'homme esclave des contingences de la société.

La tristesse honteuse et désespérée est celle de Sganarelle, qui à la fin de la pièce se lamente sur son sort : son maître disparu, personne ne lui paiera ses gages. Sa pauvreté est pauvre, comme l'est sa tristesse, son désespoir est sans appel. Le mendiant est triste de ne pouvoir manger chaque jour à sa fin, mais sa tristesse n'est ni désespérée ni honteuse. Le mendiant est triste de constater qu'il doit insister dans son refus pour que Don Juan finisse par se rendre compte de la vanité de son geste.

---

[124] Knauf, E. et Guillaume, P. « Job », *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, 2011, p. 598.

Ni Job ni le mendiant de Molière ne sont tristes, ils sont dans le dénuement, ce qui est une condition matérielle mais pas morale. Les tristes sont la femme de Job, qui a tout perdu, et Sganarelle, qui ne recevra pas ses gages.

L'humble Job et l'humble mendiant ne sont pas sans défaut, sans tentation, par contre ils ne cèdent pas à la tentation, et c'est précisément cela ce qui le différencie irrémédiablement de la jalousie pauvre que Céline exprime à l'égard des philanthropes. L'humble pauvreté, qu'elle soit celle du mendiant de Molière, de Job ou du médecin qui exerce auprès des pauvres, l'humble pauvreté n'est pas dénuée de passions, de désirs, mais elle refuse de céder à la tentation pour accepter les biens matériels, l'abondance, les honneurs, la guérison qui leur rendrait une place dans la société au même rang que leurs amis et parents. Ce que montre les histoire de Molière et de Job, c'est que c'est la pauvreté surmontée, et non point l'absence de pauvreté qui fait l'humilité, de même que « c'est la peur surmontée, et non point l'absence de peur qui fait le courage »[125]. L'humble n'est pas celui qui n'éprouve aucune jalousie, aucune inclinaison pour les biens matériels, il est celui qui a su dépasser sa jalousie, pour en prendre conscience et ne pas lui céder. L'humble médecin n'est pas celui qui ne soigne que les pauvres pour ne pas être payé en retour, afin de tomber lui aussi dans le dénuement, il est celui qui soigne malgré la pauvreté, de même qu'il soigne malgré la richesse.

L'humble médecin n'est pas celui qui refuse le salaire qu'il a mérité, celui qui recherche la pauvreté croyant par là augmenter ses mérites et ses vertus, il est celui qui accepte comme rémunération de son intervention ce que le malade peut lui offrir. Il est celui qui reconnaît dans le salaire que lui verse le malade non pas le prix marchand d'un bien ou d'un service échangeable, mais celui qui comprend la valeur que représente pour le malade ce qu'il lui offre. « Alexandre et César donnent des royaumes ; la veuve donne une pite : quelque différents que soient ces présents, la libéralité est vraie et égale en chacun d'eux, et chacun donne à proportion de ce qu'il est »[126]. L'humble est celui qui a dépassé la pauvreté et qui peut la considérer de loin, celui qui s'est affranchi de la valeur marchande des actes médicaux et en comprend la valeur humaine et morale.

Dans son infini dénuement, la récompense de l'humilité est infinie. Que ce soit celle de Job ou du mendiant, l'humilité est récompensée non pas par des biens terrestres ou des honneurs, mais par la présentation à l'homme, créature humaine, de la totalité de l'univers et de l'humanité. Dieu récapitule pour Job le récit de la création, Don Juan donne la pièce au nom de l'amour de

---

[125] Jankélévitch, V. *op. cit.*, p. 95.
[126] La Rochefoucauld, F. *Œuvres complètes*, Edition de la Pléiade, Gallimard, 2004, p. 503.

l'humanité. L'humble médecin est celui qui, comme Job, ne se laisse pas corrompre par la souillure de la misère, ni, comme le mendiant de Molière, par celle des possessions matériels.

La honte

Si l'humilité, comme la médecine, est confrontée à la misère et ne doit pas pour autant la craindre, de la même façon, elle est mise à l'épreuve par la honte, et doit la surmonter. La honte n'est pas une fatalité comme peut l'être la maladie, elle est une conséquence de l'acceptation de certains privilèges, comme celui du médecin de pénétrer au cœur des secrets de ses malades. Au médecin qui « viole » et « parjure » son serment, il sera refusé tout honneur parmi les hommes. Le honteux est rejeté, mis à l'écart, ostracisé. L'amende est la sanction financière de la faute médicale, la punition en est la sanction juridique, la honte est la sanction morale, sociale du manquement du médecin aux règles déontologiques.

La honte diffère de la gêne par le fait que l'une est la conséquence d'un acte délibéré alors que l'autre est un accident indépendant de la volonté de celui qui la subit. Dans un service hospitalier, un malade qui, par paresse ou par négligence, est aperçu par des soignants ou d'autres malades nu dans sa chambre ou dans un couloir, ressentira une honte justifiée, car son statut et sa fragilité de malade ne l'autorisent pas pour autant à prendre toutes ses libertés avec les règles de la pudeur. A l'inverse le malade qui doit se mettre à nu pour les besoins d'un examen clinique ou d'une intervention chirurgicale et le fait à l'abri des regards indiscrets, ne ressentira pas de honte, tout au plus de la gêne. Si la gêne est une réaction saine et inévitable face aux impératifs de la médecine quand elle met à mal l'intimité des corps et des âmes, la honte est un sentiment désagréable qui s'apparente plus à l'humiliation subie lorsque l'on est puni pour une faute que l'on a sciemment commise. Surnommées honteuses, les maladies vénérienne sont le stigmate des femmes de mauvaise vie et la tare des hommes luxurieux, maladies favorisées, comme il se doit, par la pauvreté, la promiscuité, l'absence d'intimité, de pudeur.

La honte, contrairement à la gêne, est un sentiment qui n'est pas seulement passif, spontané, fortuit, lié au hasard d'une rencontre ou d'un événement social, mais qui nait d'une démarche volontaire de la part du honteux, une démarche qui est un examen de conscience. Contrairement à la culpabilité, qui est du domaine du juridique et que l'on peut admettre en toute bonne conscience, ou du moins sans éprouver de gêne, la honte est du domaine de l'éthique, et ne peut s'éprouver que dans la douleur morale. « L'œil était dans la tombe et regardait Caïn » : la honte est l'examen de conscience auquel l'on est confronté et que l'on ne peut pas fuir, qui

s'impose à nous contre notre volonté, contre notre désir de ne pas souffrir, contre notre mauvaise foi qui nous encourage lâchement à fuir nos responsabilités.

Si l'humilité est dénuée de timidité, si elle se méfie de la discrétion qui pourrait l'emporter dans sa chute, elle s'oppose directement à la honte provoquée par la faute qui a été dévoilée malgré les efforts pour la cacher. « Le scandale du monde est ce qui fait l'offense / et ce n'est pas pêcher, que pêcher en silence »[127]. Le honteux est un lâche qui n'ose assumer les conséquences de ses transgressions, il se cache, se fait discret, espérant par là éviter à l'opprobre qu'il devra subir quand il sera découvert. Confronté au jugement des hommes, l'humble fait preuve de courage et ose se montrer tel qu'il est, ne craignant pas d'être jugé par son aspect extérieur, quand bien même il mendie en forêt ou bien est allongé sur son tas de fumier.

Si elle est lâche, la honte n'est pas pour autant aveugle, bien au contraire, elle est lucide : « Nous aurions souvent honte de nos plus belles actions, si le monde voyait les motifs qui les produisent »[128]. Elle connait et reconnait ses erreurs et ne redoute rien tant que de les voir apparaître sur la place publique. Pour l'orgueilleux, le vaniteux, celui qui s'est rempli de son amour-propre, ses plus belles actions ne lui procureront jamais un sentiment honteux, car il est convaincu que la fin justifie les moyens, que seul le résultat compte, et ceux qui médisent des motifs de ses actions ne sont que des jaloux, des aigris, des rivaux battus qui ne méritent aucune considération. L'orgueilleux est celui qui s'est affranchi de la honte, celui qui ne voit en elle qu'un signe de faiblesse de caractère et de bassesse du comportement. Si le honteux est lucide avec lui-même, l'orgueilleux se ment à lui-même, il est persuadé que non seulement ses actions sont dignes d'éloge, mais que les motifs qui les ont produites le sont tout autant. L'orgueilleux s'aveugle lui-même, se ment à lui-même, pour ne pas se gâcher à lui-même la plaisir de sa victoire, mais au contraire pour le majorer.

La honte a une dimension secrète, narcissique, elle se rattache à la culpabilité, au remords, au regret, au scrupule. La honte naît lorsque, après avoir fait notre examen de conscience, nous n'avons pas mobilisé notre force pour essayer de racheter nos fautes, réparer nos erreurs, nous faire pardonner nos péchés. La tristesse de la honte est la tristesse non pas de notre faiblesse, mais de notre paresse, de notre lâcheté, de notre refus de prendre les mesures en notre pouvoir pour remédier aux torts que nous avons causés. La honte s'arrête là où débute l'humilité, la honte n'est honte que parce qu'elle est lâche et paresseuse, alors que l'humilité est effort et courage. Une honte qui a le courage de faire face à ses défauts et qui souhaite les corriger en toute sincérité se transforme en humilité.

---

[127] Molière, *Le Tartuffe*, Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 964.
[128] La Rochefoucauld, *op. cit.*, p. 457.

Le serment qui lie les médecins à l'exercice de leur profession met en évidence que la pire des punitions pour un médecin qui se parjurerait n'est pas la sanction financière, l'interdiction d'exercer, l'exclusion de la filiation de ses maitres et de ses pairs, elle est la mort sociale qu'entraîne la stigmatisation de celui à qui l'on fait honte « à jamais parmi les hommes ». L'humble médecin n'est pas dénué de faiblesse, de défaillance, de jalousie, il n'est ni parfaitement vertueux ni parfaitement honorable. Mais il est dénué de tout sentiment de honte, car tout comme le courage est la peur surmontée, l'humilité est la faute assumée. Reconnaissant sa culpabilité, l'assumant face au malade qu'il a lésé, aux familles dont il a trahi les secrets, acceptant de faire face à ses pairs, dont il a trahi la confiance, à ses juges et accusateurs, son désir sincère de s'amender, sans calculs ni machination, est ce qui le délivre de toute honte, son refus du secret et de la dissimulation est ce qui prouve sa bonne foi dans l'acceptation de ses fautes et de leurs punitions.

Ni timidité, ni pudeur, ni discrétion, ni pauvreté, ni honte, comme nous le verrons au chapitre X, l'humilité est à rechercher sur le chemin de la sincérité et de la maïeutique socratique.

CHAPITRE VII. L'antidote de la rivalité

La rivalité est fréquemment une source de malheur et de péché. Comme le montre la relation thérapeutique de Sacks et de Ray, la rivalité est conflictuelle, destructrice, et, pire que tout pour la relation de soin, elle est stérile. Le véritable obstacle sur lequel bute la rivalité n'est pas qu'elle produit du négatif, mais qu'elle ne produit rien de tout.

Intrinsèque à la nature humaine, la rivalité ne se résout pas spontanément. Il faut qu'il y ait face à elle une force, un principe, un mécanisme qui permette de la tenir en échec, de la contenir face à ses pulsions passionnelles et irrationnelles. Les vertus du serment d'Hippocrate ne permettent pas d'éliminer la rivalité de la relation thérapeutique, car elles sont insuffisantes pour neutraliser la rivalité, que ce soit en médecine ou dans tout autre champ d'application, social, politique, sportif, artistique.

Ce qui permet de la maîtriser n'est ni la fraternité, ni la modestie du vainqueur, ni l'égalité du partage de l'objet convoité, autant de vertus hippocratiques. Ce qui permet de venir à bout de la rivalité est l'humilité, vertu qui ne figure pas dans le serment d'Hippocrate.

La sagesse populaire oppose l'humilité à l'orgueil, de la même manière qu'elle oppose la sobriété à la gourmandise, la générosité à l'avarice, la tempérance à la luxure. Cette opposition manichéenne, qui pêche par excès de simplicité, est exacte mais incomplète. Dans la liste des défauts (ou pêchés) humains [129] que la *vox populi* oppose aux vertus cardinales, il y a un oubli majeur: la rivalité. Et parmi toutes les vertus cardinales, celle qui s'oppose le mieux à la rivalité est l'humilité.

La rivalité n'est pas toujours considérée comme un défaut, car elle est associée à des réalisations qui bénéficient pour l'ensemble de ceux à qui elle s'adresse. La rivalité incitera les

[129] Les sept péchés capitaux sont : l'orgueil, l'envie (ou jalousie), la colère, l'acédie (laquelle sera ultérieurement remplacée par la paresse), l'avarice, la gourmandise et la luxure. Casagrande, C. et Vecchio, S. *Histoire des péchés capitaux au Moyen Age*, Aubier, 2005.

employés d'une entreprise à faire mieux que leurs collègues, et leurs efforts alimenteront le succès de leur but commun. Les joueurs d'une équipe sportive, en cherchant à se dépasser les uns les autres, s'aiguillonneront mutuellement pour battre leurs adversaires. Les chercheurs scientifiques qui travaillent sur un même sujet redoubleront d'efforts pour parvenir au résultat avant leurs rivaux, rendant plus efficace et plus rapide la recherche scientifique. La rivalité ne semble donc pas être un défaut comme l'orgueil ou la paresse, bien qu'elle puisse générer des inimités de la part de ceux qui ont perdu le concours auquel ils se livraient avec leurs rivaux. Mais dans ce cas, la véritable faute n'est pas la rivalité mais la jalousie des perdants.

Si elle n'est qu'à moitié un défaut, la rivalité semble de surcroît exclue du champ de la pratique clinique. La relation qui unit le médecin et le malade ne semble pas laisser de place à la rivalité, puisque médecin et malade partagent le même but, qui est la prise en charge de la maladie. Le médecin peut se parjurer par peur, par lâcheté, par calcul politique, par cupidité, autant de raisons qui sont le propre de la nature humaine, et que l'on ne s'étonnera donc pas de découvrir chez certains praticiens. Mais la rivalité semble étrangère au quotidien de la clinique, elle semble se situer dans un rapport social qui est celui de la compétition, de la performance, autant de processus dont on voit mal la place dans la relation de soin qui unit le médecin et le malade.

La rivalité est pourtant omniprésente en médecine, elle s'insinue dans chaque aspect de la pratique médicale, que se soit dans le rapport des médecins entre eux ou dans celui des médecins et des malades. Et parce qu'elle s'immisce de façon insidieuse, les dégâts qu'elle cause sont d'autant plus dévastateurs, qu'ils sont reconnus plus tardivement.

La rivalité du premier et du dernier

L'humilité est considérée comme un mouvement vers le bas de la hiérarchie sociale, une assignation à la dernière place, celle où l'on se doit de faire acte de repentance, de soumission, d'acceptation de l'autorité divine, une place qui s'opposerait diamétralement, mathématiquement, à celle de l'orgueil, un mouvement vers le haut de la hiérarchie, vers la première place au sommet de la pyramide sociale, celle de la supériorité et de le domination. L'humilité est un impératif imposé aux « petits, aux obscurs, aux sans grade » de rejoindre la dernière place afin de laisser les premières places à ceux qui ont su les mériter.

L'humilité est souvent vécue comme étant le lot de consolation du petit, du faible, du dernier. Elle est même conseillée car elle serait un raccourci vers les portes du paradis. Elle est la récompense de celui qui s'abaisse, s'humilie, se dévalorise, celui qui accepte d'être la dupe des

autres, le leur demande. L'humilité serait donc une ruse de la morale et de la raison, qui, dans une visée eschatologique, serait la place de choix vers le bonheur ultime.

Considérer l'humilité comme un impératif social ou une stratégie de carrière, une résignation à un rang social ou un calcul pour l'avenir, c'est se méprendre sur l'humilité et lui attribuer une fonction personnelle et sociale qu'elle n'a pas, mieux, à laquelle elle échappe. Si l'humilité est bien présente dans les rapports sociaux, elle n'est pour autant en rien un calcul habile de la bonne place à prendre pour assurer son avenir, elle est tout sauf un rapport hiérarchique d'abaissement, de soumission.

« La revanche des humbles consisterait-elle par hasard à défaire la chose faite ou à refaire la chose défaite, comme un gant qu'on retourne ? Contre une réversibilité vindicative, toutes les colères de Nietzsche sont justifiées ! Le scandale, en réalité, n'est pas que tel ou tel soit premier, mais qu'il y ait en général des premiers et des derniers [...] A quoi bon mettre la hiérarchie la tête en bas si l'on rétablit le supérieur et l'inférieur en se contentant de permuter les titulaires»[130].

En société, quand un groupe d'individus passe d'une pièce dans une autre, l'ordre de passage est révélateur du rang et du statut de chacun. Le plus important, le chef, l'aîné, l'hôte que l'on veut honorer, le professeur de médecine ayant une charge universitaire et des titres honorifiques se verra attribuer la première place, tout comme dans une file d'attente, les gens d'importance ont le privilège de doubler tout le monde. Celui qui revendique la dernière place ne le fait bien souvent que pour acquérir un statut qui lui a échappé quand il n'a pas pu obtenir la première place qu'il convoitait. « L'humilité n'est souvent qu'une feinte soumission, dont on se sert pour soumettre les autres; c'est un artifice de l'orgueil qui s'abaisse pour mieux s'élever; et bien qu'il se transforme en mille manières, il n'est jamais mieux déguisé et plus capable de tromper que lorsqu'il se cache sous la figure de l'humilité »[131]. Le médecin qui convoite les faveurs du professeur détenteur de prestige et d'autorité se courbera au passage de son supérieur, cherchera à prendre la dernière place, voulant lui faire croire qu'il ne convoite pas sa place, qu'il méprise les honneurs et les titres, dans le but d'endormir la méfiance de celui dont précisément il convoite le statut social.

De nombreux médecins ayant échoués à être nommés à des postes prestigieux, n'ayant pu obtenir des charges d'enseignements dans des hôpitaux universitaires, vont retourner leurs échecs en leur contraire. Ils vont s'installer à des postes considérés comme secondaires obscurs, puis vont interpeller leurs confrères installés au sommet du *cursus honorum* médical, pour leur reprocher de s'être éloignés du quotidien de la clinique, de ne s'intéresser qu'aux cas médicaux rares,

---

[130] Jankélévitch, V. *op. cit.*, p. 393.
[131] La Rochefoucauld, F. *op. cit.*, p. 437.

spectaculaires, qu'ils publieront ensuite à grand renfort de publicité dans des revues scientifiques, augmentant par là leur prestige et notoriété. Rappel à la théorie pascalienne des grandeurs, revanche nietzschéenne des faibles sur les forts, ceux qui n'ont pu, malgré leurs désirs, se hisser au sommet de l'échelle médicale reprocheront à ceux qui l'on fait de trahir leurs engagements, et de se désintéresser des relations humaines qui se tissent dans la relation clinique pour ne s'intéresser qu'à l'aspect scientifique, et par là, réduisant leurs patients à des numéros de dossiers de recherches, leur retirant toute dignité, les déshumanisant.

L'humble ne recherche pas la dernière place dans l'attente qu'elle devienne la première, ce qui n'est qu'un orgueil déguisé, une rancœur, une recherche de vengeance. S'il est exceptionnel en société, du moins quand les règles de la politesse sont respectées, de voir les personnes se battre pour la première place, il est par contre fréquent, et même d'usage de réclamer la dernière place, comme preuve de sa propre modestie, de sa propre humilité. Cette lutte pour la dernière place est une rivalité caractérisée, une rivalité où la jalousie se mêle à l'orgueil, elle est aussi une façon de renvoyer à celui qui occupe la première place qu'il fait preuve d'orgueil, de vanité, de superbe. « L'orgueil est égal dans tous les hommes, et il n'y a de différence qu'aux moyens et à la manière de le mettre au jour »[132]. La quête de la dernière place n'est bien souvent ni une preuve de modestie, ni de sincérité, ni de pudeur, mais de jalousie, de rivalité, de fausse modestie. Si les règles de la politesse, de l'étiquette, du savoir-vivre sont catégoriques sur la première place, elles sont par contre muettes sur la dernière place et sur la place de l'humble.

La dialectique du premier et du dernier est celle non pas d'un savant et calculateur échange de place sur la même échelle sociale ou morale. L'humble ne va pas se battre pour prendre la première place à partir de la dernière, il va au contraire être le dernier du groupe concerné à s'intéresser à sa place hiérarchique au sein du groupe en question. L'humble n'est pas l'individu anonyme, le « on », il est le singulier. « Le singulier répugne à entrer dans quelque généralité que ce soit. Il est l'unique, l'irréductible, et peut-être même l'étrange », il est « un complexe de différences qui fait de chaque être humain un être unique » [133].

Si le premier et le dernier sont spécifiques, se distinguent des autres par une différence hiérarchique, provisoire, soumise à compétition, la singularité de l'humble se distingue de l'autre car elle élimine tous les points de comparaison, toutes les spécificités, les marques de distinction ou d'infamie. L'anonyme cherche à se fondre dans la foule, à récupérer les traits les plus communs et les plus banals pour se fondre comme une pièce anonyme dans une chaîne de production. Dans une foule d'un millier de personnes, l'individu est obtenu en divisant cette foule par mille. La

[132] *Idem*, p. 407.
[133] Magnard, P. *La couleur du matin profond*, Les Dialogues des petits Platon, 2013, p. 86.

singularité de l'humble se remarque parce qu'elle n'a rien de remarquable. L'anonyme n'est pas « je » ni « moi », il est « on ». Une foule de personnes anonymes se caractérise par le fait que « chacun est l'autre, aucun n'est lui-même »[134]. L'humble n'est pas le « on », celui qui ne vit qu'en étant autre chose que ce qu'il est, se vide de sa personnalité propre et de ce qui fait sa singularité pour se remplir de ce qui émane de la foule, la masse, l'anonymat ; celui qui se fond dans la foule jusqu'à en devenir une incarnation.

Ni premier ni dernier, l'humble se tient à la place qui n'empêche personne de trouver celle qu'il désire, que ce soit la première ou la dernière. Elle est même celle qui permet aux autres de trouver celle qui leur convient. « Le modeste s'efface dans le pluriel impersonnel, anonyme et collectif du Nous; mais l'humble est en rapport personnel d'invocation et de supplication avec le toi »[135].

La place de l'humble est celle qui est au milieu de la foule, mais non pas pour s'y perdre ou s'y faire oublier. L'humble est au milieu de la foule pour y être serviable, utile, pour aller vers les autres et non pas se cacher au milieu d'eux. Il est là pour renseigner, discuter, conseiller, guider ceux qui le désirent. Plutôt qu'avoir une place dans la foule, l'humble a un rôle dans la foule. S'il ne se confond pas avec les autres ce n'est pas du fait d'une place particulière dans l'échelle des valeurs, mais parce qu'il échappe à cette échelle et à ces valeurs, et qu'il occupe une fonction que personne d'autre ne peut occuper. L'humble n'est pas une personne interchangeable dans la foule, il n'est pas sans substance, il est quelqu'un, un personnage. L'humble ressemble au timide, au pudique, au discret, à tant d'autres personnages de la comédie humaine, des caractères de Théophraste, mais s'il emprunte certains traits de caractère et de comportement aux uns et aux autres, il n'est pas un mélange de ces caractères, il est autre chose que ces traits mélangés.

L'humble médecin est celui qui choisit d'exercer son métier là où il est le plus nécessaire, et non pas là où il fera carrière. Il est celui qui choisit d'aller soigner les « égrotants qui toussent et qui crachent », sans aucune arrière-pensée, sans aucun mépris pour ses patients ou pour son art. L'humble médecin est celui qui ne se laisse pas appauvrir par la pauvreté, qui ne se laisse pas entrainer dans la course aux honneurs, qui ne se soumet pas à la dictature de la rivalité avec ses collègues.

---

[134] Heidegger, M. *Etre et Temps*, Gallimard, 2007, p. 171.
[135] Jankélévitch, V. *op. cit.,* p. 368.

Orgueil et amour-propre

L'ambigüité soulignée par les philosophes et les théologiens de l'humilité, ce qui la rend si fuyante, échappant à toute définition univoque, est en partie liée à ce qu'il n'est que trop rarement pris en compte, ou tout ou moins pas suffisamment la distinction entre sa nature centrifuge, qui s'oppose à un orgueil extraverti, social, comparatif, et sa nature centripète, qui s'oppose à un amour-propre introverti, embusqué et solipsiste.

Depuis le Moyen-Âge, l'humilité est indifféremment opposée à l'orgueil et l'amour-propre. Bien que souvent confondus, ces deux péchés ne sont pas synonymes.

L'orgueil est une manifestation sociale du sentiment intime de l'amour-propre. L'orgueil n'a de sens que quand il y a un spectateur, il est bruyant, comédien, racoleur. Il cherche à se montrer et à faire savoir qu'il se montre, il se bat envers et contre tous pour occuper la première place sous les projecteurs. L'amour-propre est solitaire, silencieux, méprisant. Il refuse de se donner en spectacle, et juge avec mépris les manifestations bruyantes et désordonnées de l'orgueil. Elles ne sont que vulgaires et de mauvais goût, tout juste bonnes à distraire la foule, incompatibles avec la grandeur et la majesté de sa personne.

La Rochefoucauld a décrit ce qui rapproche et ce qui sépare ces deux traits de caractère dans le portrait qu'il a fait du cardinal de Retz : « Bien loin de se déclarer ennemi du cardinal de Mazarin pour occuper sa place, [le cardinal de Retz] n'a pensé qu'à lui paraître redoutable, et à se flatter de la fausse vanité de lui être opposé [...] La retraite qu'il vient de faire est la plus éclatante et la plus fausse action de sa vie; c'est un sacrifice qu'il fait à son orgueil, sous prétexte de dévotion : il quitte la cour, où il ne peut s'attacher, et il s'éloigne du monde, qui s'éloigne de lui »[136]. L'orgueil se nourrit et grandit de ce qu'elle manifeste aux yeux de la cour, l'amour-propre s'affirme et se complait dans la distance et le mépris qu'elle affiche à son égard.

La distinction de l'orgueil et de l'humilité témoigne qu'elle a un double aspect, elle s'oppose à l'orgueil en tant que vertu du champ social, de la relation à l'autre, et vertu du champ individuel, du rapport à soi.

L'orgueil du médecin s'exprime dans les congrès, les colloques, les publications scientifiques, les cours publics, les interventions dans les médias, dans les journaux, la radio, la télévision. Charcot a magnifié à l'hôpital de la Salpêtrière la tradition des cours publics et de leur dévoiement du fait de l'orgueil de ceux qui les pratiquaient. Initialement adressé aux étudiants en médecine de son service, il a par la suite donné accès à toutes celles et ceux que cela intéressaient,

[136] La Rochefoucauld, *op. cit*., p. 8-9.

sans qu'ils fassent pour autant partie du corps médical. Certaines patientes se prêtaient bien volontiers à ce simulacre de médecine, puisqu'elles avaient elle même la possibilité de sortir de l'anonymat et accéder à une gloire éphémère. De nos jours, certains médecins poussent l'orgueil jusqu'à proposer des consultations en direct sur les ondes radiophoniques ou télévisuelles. Ils en arrivent ainsi à poser des diagnostics et prescrire des traitements à des patients qu'ils n'ont jamais rencontré, et donc jamais examiné. Ces médecins justifient leurs actions en avançant que les patients sont libres de leur choix et consultent en toute connaissance de cause des conditions de publicité. Ils s'estiment de ce fait déliés de leurs obligations déontologiques de réserve et de protection de l'intimité des patients et de leurs familles.

L'amour-propre des médecins est bien plus insidieux et délétère, car il prend la forme d'une discrétion coupable. Tel médecin qui ne s'estime pas reconnu à sa juste valeur par ses pairs mettra en œuvre des stratégies pour se consoler, et si possible rabaisser ses collègues. Il refusera dans les instances hospitalières de voter favorablement pour l'avancement de la carrière de tel collègue dont il estime qu'il lui fait de l'ombre, il usera de l'influence dont il dispose pour détourner de leurs buts les actions mises en œuvre par les collègues qui ont accédé aux postes de responsabilité qu'il convoitait. Autant de manœuvres qui nuisent à ses confrères, mais qui en définitive nuisent encore plus aux malades dont ils ont la charge.

L'orgueil et l'amour-propre ne sont pas des dispositions spontanées de l'être humain, comme peuvent l'être la gourmandise, la paresse, l'avarice, la concupiscence. Même dans la solitude, l'homme pourra les ressentir et éprouver le besoin de s'y abandonner. Ces défauts sont consubstantiels à la nature corporelle et finie de l'homme, ils ne nécessitent rien de plus que le fonctionnement de ses organes, il n'est pas même nécessaire qu'il soit en bonne santé. L'orgueil et l'amour-propre ne peuvent naître dans la solitude. Ils nécessitent la rencontre avec l'autre pour s'exprimer. Que ce soit le prisonnier dans la solitude de sa cellule ou Robinson sur son île déserte, l'un comme l'autre ne se prive pas d'accumuler la nourriture qu'il peut grappiller, à la cantine pour l'un, dans la forêt pour l'autre, accumuler et fabriquer plus d'objets et ustensiles qu'il ne lui est nécessaire, se livrer à la paresse tout en rêvassant aux multiples objets de son désir pour remplir le vide de ses journées.

L'orgueil et l'amour-propre, quant à eux, n'existent que parce que l'autre existe. Pour qu'il y ait orgueil et amour-propre chez un individu, il faut qu'il y ait au moins une autre personne qui s'oppose à lui et soit en rivalité pour les mêmes richesses, les mêmes honneurs, les mêmes louanges. L'orgueil de celui qui veut hisser son trône au dessus de la voute céleste ne peut s'expliquer que parce qu'il sera regardé et jalousé par les autres, les hommes, les dieux. Sans le

regard des courtisans, jamais le cardinal de Retz n'aurait eu l'orgueilleux désir de se poser en rival de Mazarin.

Ce qui unit l'orgueil exubérant et l'amour-propre retenu c'est qu'ils sont l'un comme l'autre les conséquences de la rivalité. Et si l'humilité s'oppose à l'orgueil et l'amour-propre, c'est parce qu'elle s'oppose avant tout à la rivalité, qui leur donnera naissance. L'opposition de l'humilité à l'orgueil n'est pas indépendante de son opposition à l'amour-propre, elle n'a pas une nature distincte, cette opposition est au contraire unique et indivisible, car elle s'oppose à la source commune de l'orgueil et de l'amour-propre, à leur origine, leur principe fondateur, qui est la rivalité.

La rivalité tire son existence, son essence même du rapport à l'autre, de la vie sociale, de toute forme et toute espèce de hiérarchie que ce soit. La rivalité de Retz face à Mazarin est la cause de son orgueil et de son amour-propre et non pas leur conséquence. Et dans la défaite de sa rivalité, Retz sacrifie son orgueil, en quittant la cour et le théâtre du triomphe des victorieux, pour aller dans la solitude de sa retraite se consoler et s'enfermant dans son amour-propre. L'amour-propre se console de la défaite en méprisant les autres, en les éloignant de soi ou en s'éloignant d'eux - ce qui revient au même. Si la retraite voulue et recherchée par les ermites pour méditer et prier ne les libère pas de la tentation du péché, comme le montre l'histoire de Saint Antoine dans le désert, cet isolement a au moins pour bénéfice de les soustraire à la rivalité, source d'orgueil et d'amour-propre.

Orgueil et amour-propre sont les deux conséquences de la rivalité : l'orgueil est la joie de la victoire dans la rivalité, l'amour-propre est la consolation de la défaite dans la rivalité. Si l'humilité s'oppose à l'orgueil et à l'amour-propre, c'est parce qu'elle s'oppose avant tout à la rivalité.

La modestie et la rivalité

La modestie ne s'oppose pas à la rivalité, elle ne la combat pas, ne la tempère pas, ne l'empêche pas, ne la neutralise pas. Bien au contraire, la modestie est fille de la rivalité, elle en est l'une de ses conséquences, un effet secondaire inévitable. Sans rivalité, point de modestie, puisqu'elle ne peut advenir que lorsque le vainqueur de la rivalité est désigné. « La modération des hommes dans leur plus haute élévation est un désir de paraître plus grand que leur fortune[137] »[138]. La modestie commence là où le triomphe s'arrête. Elle trouve sa source dans la victoire, qu'elle prolonge et amplifie, une fois que le victorieux a obtenu ce qu'il voulait, une fois que son désir de

[137] Le mot fortune est à prendre au sens de « chance », « heureux hasard ».
[138] La Rochefoucauld, *op. cit*., p. 405.

triompher est satisfait - pour autant qu'un désir puisse jamais l'être. La modestie rend la rivalité et la victoire acceptables, elle leur donne un masque de civilité et de politesse, derrière lequel le rival, le vainqueur, l'orgueilleux, cachent la jouissance de leur supériorité nouvellement conquise.

Toutes les rivalités et tous les combats ne sont pas méprisables, certains sont justifiés et parfois même nécessaires. La victoire n'est pas que celle qui conclut la rivalité de deux ennemis, luttant pour le même butin, recherchant le même succès, les mêmes honneurs, les mêmes richesses. Il existe des causes justes qui méritent que l'on se batte pour elles, il est des combats que la loi approuve et que la morale encourage, combats contre la barbarie, l'intolérance, le totalitarisme sous toutes ses formes politiques et religieuses, des combats et des victoires que la dignité humaine et le respect des droits de l'homme exigent.

On peut avoir le triomphe modeste, on ne peut pas avoir le triomphe humble. Même quand le combat est justifié par la loi et la morale, l'humilité est incapable d'accompagner et de prolonger la victoire.

Modestie et victoire sont complémentaires, humilité et victoire sont antithétiques. La modestie est une tempérance qui s'apparente à la discrétion. L'une comme l'autre sont des outils, qui peuvent être utilisés au profit de la vertu tout comme à ses dépens. L'humilité s'oppose à la modestie et à la discrétion de la même façon que la fin s'oppose au moyen, l'objet à l'outil.

La modestie du succès dans la rivalité témoigne essentiellement d'une ruse du vainqueur pour se faire paraître plus vertueux qu'il ne l'est, pour dissimuler l'objet de son désir, afin de mieux le conserver. L'humble, quant à lui, s'est dépouillé de tous les masques et déguisements qui pourraient le faire paraître autre qu'il n'est, il ne recherche ni à paraître plus grand ni plus petit qu'il n'est quand la cause dont il est le champion triomphe. Dans la victoire, l'humble s'efface, se met en retrait, ne réagit pas plus qu'il ne commente le dénouement du conflit qui s'est déroulé. Là où le modeste chercherait à replacer les événements dans leur contexte, essaierait de les expliquer et les justifier, là où il mettrait un peu de calme et de pondération pour atténuer les passions du vainqueur et du vaincu, l'humble, lui, reprend une place de spectateur, il redevient le témoin muet de la scène qui s'est jouée, il retrouve dans la foule la place qui lui avait momentanément échappée, celle qui se distingue par le fait qu'elle n'est ni la première ni la dernière, celle qui n'a aucune autre spécificité que d'être une parmi tant d'autres — sans se confondre avec aucune des autres.

La fraternité et la rivalité

La fraternité ne saurait pas plus être l'antidote à la rivalité que ne l'est la modestie. La fraternité est fréquemment présentée comme la condition *sine qua non* de la paix, de la prospérité, de l'apaisement de tous les conflits. De tous temps, dans toute culture, le symbole de la paix

retrouvée entre deux nations en guerre était le mariage des rois et des reines. Tel roi épousait une princesse, fille de son rival ; le dauphin du royaume était promis à l'infante de l'ennemi héréditaire ; la rivalité qui avait semé la haine et la misère était exorcisée sur l'autel de l'union conjugale, et les enfants des souverains rivaux devenaient frères et sœurs d'une même famille. Symbole de l'unité politique retrouvée, l'union conjugale est la promesse d'un avenir apaisé et éclairée, qui se matérialise et se perpétue dans la filiation d'une fratrie aussi nombreuse que possible.

Si cette vision irénique de la fraternité est un message social qui a été abondamment utilisé pour convaincre le peuple en armes de cesser le combat et de rentrer dans ses foyers, pour l'inciter à la procréation en imitant le modèle royal qui lui est donné en exemple, c'est aussi pour masquer le fait que la fraternité est autant la résolution de la rivalité qu'elle en est la cause. Elle peut même en être la source la plus terrifiante et ravageuse.

Quel meilleur poste d'observation des véritables relations entre frères et sœurs que celle du médecin qui accompagne les parents dans leurs derniers instants, du prêtre qui recueille leurs dernières volontés sur leur lit de mort, du notaire qui dévoile les secrets de familles à la lecture du testament des défunts. Combien de médecins ont reçu sous le sceau du secret médical la confidence de leur patient qui se disait être la victime de ses frères et sœurs - leur état de santé n'étant que le reflet des tortures morales et physiques qu'il endurait de leur part. Gardien des secrets des uns et des autres, tenu par son serment à taire ce qu'il voit dans les familles, le médecin est, de part son statut, impuissant pour désarmer les rivalités fraternelles.

Et combien de maladies sont transmises par ces mêmes liens du sang, de la filiation, de la fraternité, de la consanguinité, que seule le médecin est à même de décrypter. Fils et filles, petits-enfants de la reine Victoria d'Angleterre se sont transmis la maladie de l'hémophilie, et ceux qui s'appelaient cousines et cousins, qui souffraient des mêmes maladies, de mêmes jalousies, se sont déchirés dans une guerre, qui fut appelée mondiale par certains, pour la civilisation par d'autres, de libération par les troisièmes, révolutionnaire par les quatrièmes, fratricide par tous les peuples qui l'ont subie.

La rivalité fraternelle est celle d'Osiris et Seth, de Caïn et Abel, d'Etéocle et Polynice, de Romulus et Rémus. Egyptienne, hébraïque, grecque, romaine, chacune de ces rivalités entre deux frères n'a pris fin qu'à la mort de l'un des deux - ou des deux - protagonistes. Recherche de la primauté divine, jalousie pour l'affection paternelle, rivalité politique, captation d'héritage, désir du pouvoir absolu, toutes ces haines sont autant fraternelles que fratricides, et l'humilité ne compte en rien pour leur résolution. La fraternité revendiquée par les membres d'un même ordre monastique, les disciples d'un même maître, les combattants d'une même révolution n'est pas une appellation

qui naît d'un constat objectif, elle est au contraire un mot d'ordre lancé à tous ceux qui revendique leur appartenance à un même groupe social pour faire taire les jalousies et rivalités qui ne manqueront pas de survenir dans leur rangs. Les médecins eux-mêmes ne sont pas exempts de la rivalité, et leur fraternité d'élection, consécutive à leur appartenance à la même filiation professionnelle, à l'obéissance au même serment, n'apaise pas les tensions qui existent entre eux. Elle peut même au contraire les exacerber, puisqu'elle ne dispose d'aucun moyen pour réguler les jalousies des uns et l'orgueil des autres.

La fraternité et l'humilité ne sont pas antagonistes ni incompatibles, leur rapport n'est pas celui d'un dialogue entre une vertu et une autre, un lien social et un autre. La fraternité est sans effet sur l'humilité, tandis que l'humilité peut corriger les passions fraternelles. L'humilité, parce qu'elle est détachée de tous lien de sang, de toute génération et toute généalogie, peut être une voix de l'extérieur qui vient rappeler que les liens du sang ne sont pas sans risques ni passions.

L'équité et la rivalité

Le partage équitable ne s'oppose pas plus à la rivalité que la modestie ou la fraternité. Il est pourtant vrai que le partage peut intervenir avant que l'opposition ne se transforme en combat, avant que la rivalité ne devienne conflit. L'équité est la vertu des médecins qui accueillent chaque jour dans leur cabinet une longue file de malades, et qu'ils soignent tous avec le même soin, la même attention. Comme l'exige le serment d'Hippocrate, le médecin s'abstient de toute injustice, il ne fait pas de tri entre ses malades, il n'a pas de préférence pour l'un ou pour l'autre, il ne calcule pas ses efforts en fonction de l'affection ou l'inimité qu'il peut leur vouer. Ce qu'il propose à l'un, il est tenu de le proposer à un autre, sans aucune distinction autre que celle qui est requise par la différence de l'état de santé du malade.

Comme le médecin qui cherche à soigner au mieux et de façon équitable tous les malades qui se présentent simultanément à lui en étant atteints de la même maladie contagieuse, l'équité est la vertu des diplomates qui cherchent à sauver un équilibre précaire, que le déséquilibre des richesses et des forces menacent de détruire à tout instant. Pour le médecin face à une épidémie, le diplomate face à des confrères, le juge de paix face à des parties, le notaire face à des fratries, l'espoir de résoudre la rivalité réside dans le juste et équitable partage des richesses, des honneurs, des objets du désir, tout ce que le destin a mis en jeu.

L'équité semble une solution efficace pour abolir toute cause de la rivalité en donnant à chacun autant qu'à son voisin, ni plus ni moins, et donc supprimant de ce fait tout désir, toute jalousie. Mais le juste partage, tout aussi louable et désintéressé que soient les intentions de celui qui tient le compas pour mesurer les parts respectives, ne peut pas empêcher la rivalité, pour la

simple raison que la justice et l'équité sont deux concepts qui se ressemblent mais ne s'assemblent pas.

Face à des ressources médicales limitées dans un contexte de contagion ou de catastrophe naturelle, face à un bien qu'il faut partager, quel qu'il soit, unique ou multiple, matériel ou spirituel, de quel type de justice du partage parle-t-on ? Quels critères doit-on appliquer ? Combien doit-on en appliquer ? S'agit-il du mérite, de l'effort, de la notoriété, de l'âge, de la position sociale ? Faut-il choisir un partage arithmétique ou géométrique des soins disponibles ? Comme l'a souligné Aristote, « si les personnes ne sont pas égales, elles n'obtiendront pas dans la façon dont elles seront traitées l'égalité »[139]. Et hors de l'égalité, point de salut face à la rivalité.

Mais plus que la difficulté d'harmoniser justice et équité, répartition arithmétique ou géométrique, la véritable difficulté du partage équitable réside dans le fait que ce n'est pas tant l'objet qu'il faut partager, mais les passions dont il est le symbole et le réceptacle. La valeur d'une chaise donnée en partage lors d'un héritage n'a aucun équivalent numérique, car ce n'est pas sa fonction utilitaire qui fait l'objet de la transmission patrimoniale, mais la charge affective qu'elle véhicule. Cette chaise n'est pas une chaise, elle est le siège sur lequel le père de famille s'asseyait pour lire au coin du feu, sur lequel la mère se reposait pour allaiter son enfant, sur lequel chacun des frères et sœurs s'est assis à tour de rôle pour écouter les histoires que leur contait leur grands-parents. La valeur de la chaise n'est pas à la hauteur de sa rareté, de son antiquité, elle est à la hauteur des désirs d'appropriation, de filiation, de captation d'un héritage spirituel que chacun des membres de la fratrie revendique pour lui seul. Sa valeur est celle des passions, des envies, des désirs, des jalousies qui unissent et détruisent les frères et sœurs mis en situation de rivalité à la suite de la disparition de la figure parentale qui modérait leurs rivalités - ou parfois les attisait.

Le désir et la jalousie se nourrissent non pas de l'objet pour lequel se pose la rivalité, mais ils se nourrissent du désir même de l'autre avec qui l'on est rival. Comme l'a observé Saint Augustin : « C'est donc bien la faiblesse du corps qui est innocente chez l'enfant, mais pas son âme. J'ai moi-même vu et constaté la jalousie chez un tout petit : il ne parlait pas encore, et il fixait tout blême, un regard amer sur son frère de lait »[140]. Comme l'a fait remarquer Spinoza, un objet n'est pas désirable parce qu'il est bon, il est bon parce qu'il est désirable ; et il est désirable parce que quelqu'un d'autre le désire. Le juste partage de l'amour maternel ne résoudra en rien la rivalité des deux frères de lait. De même, les haines fratricides des dieux et héros égyptiens, hébreux, grecs,

---

[139] Aristote, *Ethique de Nicomaque*, trad. J. Voilquin, GF-Flammarion, 1992, p. 142.
[140] Saint Augustin, *Les Confessions*, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 2005, p 789.

romains, ne se sont pas déclenchées parce qu'un partage équitable était impossible, mais parce que la possibilité même d'un tel partage était inacceptable aux yeux des rivaux.

La seule solution à ce partage impossible ne vient pas des modalités à appliquer, mais de l'attitude de ceux confrontés au partage. Le malade contaminé ne cherchera pas à faire jouer ses relations pour être soigné avant les autres, et le médecin ne cherchera pas à favoriser ses proches. Chacun cherchera à étouffer ses passions et s'extraire de ses jalousies, pour accepter ce qui le dépasse et n'est pas une punition ni une vengeance, mais qui est une épreuve comme la vie en réserve à tout être humain, du seul fait de sa présence au monde.

Le refus de la rivalité

Paul de Tarse a bien compris que c'est à la rivalité que l'humilité s'oppose, c'est pourquoi il a rédigé une mise en garde dans son *Epître aux Philippiens* [141]: « Ne faites rien par esprit de rivalité ou par désir inutile de briller, mais avec humilité ». Cette mise en garde semble anecdotique et de bon sens, mais derrière sa simplicité apparente, il faut reconnaître l'importance de sa portée morale. Plus qu'un simple conseil fraternel ou avertissement bienveillant, elle est une maxime d'action qui peut être érigée en loi universelle.

L'humilité est la seule des vertus à s'opposer à la rivalité, car elle le fait de la seule façon possible : en la refusant. S'opposant aussi bien à l'orgueil qu'à l'amour-propre, l'humble s'attaque à la racine du mal en refusant toute rivalité. Dieu détruit la logique binaire de Job, lui disant: « Est-ce que tu veux me donner tort pour avoir raison ? » (40, 8), ce qui souligne la position de rivalité dans laquelle Job risque de se mettre. Si l'humble ne cherche ni la première ni la dernière place, s'il ne cherche pas à révolutionner l'ordre des prérogatives et la hiérarchie sociale, s'il cherche à rester au milieu de la foule, ce n'est ni par modestie ni par discrétion ni par pudeur, c'est par refus de la rivalité. L'humble fonde son action sur le principe que toute rivalité va conduire à un affrontement, ce qui se traduira par un vainqueur et un vaincu, et donc par l'exaltation de l'orgueil de l'un et l'atteinte à l'amour-propre de l'autre.

L'humilité est ce qui permet aux frères de s'entendre pour le partage d'une ville ou d'un empire, pour s'allier et vaincre leurs ennemis, devenir des héros chantés par Homère comme le furent les deux frères Castor et Pollux, fils de Zeus. Après avoir vécu de nombreuses aventures sans jamais se quereller, ni pour la gloire, ni pour les richesses, ni pour les femmes et les esclaves, Castor fut tué dans leur ultime aventure mais Pollux ne fut que blessé. Zeus vengea Castor en foudroyant son meurtrier et proposa à Pollux de le rejoindre sur l'Olympe, où il y recevrait la gloire

[141] Saint Paul, « Epître aux Philippiens », 2, 3, *Nouveau Testament Interlinéaire Grec/Français*, *op. cit*., p. 893.

promise aux immortels. Pollux refusa la gloire, l'ascension à l'Olympe, il refusa de « siéger sur la montagne où les dieux tiennent leur conseil », car il n'accepterait rien que son frère ne puisse obtenir, il refusait donc la gloire et l'immortalité que la mort de son frère avait rendues insignifiantes. En hommage à son humilité et sa fidélité fraternelle, Zeus leur accorda à tous deux d'être vivants en alternance, un jour chacun à tour de rôle et leur donna la gloire qu'ils avaient dédaignée[142]. « Sous la terre féconde, ils continuent de vivre; même sous cette terre, Zeus les comble d'honneurs, car, leurs jours alternant, ils vivent aujourd'hui, mais pour mourir demain, c'est à l'égal des immortels qu'on les honore »[143].

L'humilité n'est pas le critère magique qui permet de faire un partage juste et équitable, quel que soit l'inégalité des deux parties. « L'humilité véritable, elle, ne s'attend pas à prendre sa revanche ici-bas »[144]. Ni partage, ni revanche, elle est dédaigneuse d'obtenir quoi que ce soit, même un petit rien, même la part la plus insignifiante du partage, car elle sait que cette insignifiance signifie au contraire qu'il existe quelque chose que l'autre n'aura pas, et que ce petit rien sera quelque chose de suffisant pour déclencher la jalousie et annuler de ce fait l'équité du partage. L'humilité cède sa part sans aucun regret, car elle sait qu'en abandonnant tout elle obtiendra bien plus que ce qu'elle a refusé : elle obtiendra l'extinction des passions, des jalousies, des rancœurs, de la rivalité.

L'humilité du médecin est la vertu absente du serment d'Hippocrate qui permet d'éviter les écueils de ce serment. Comme le montre l'histoire de Ray et de Sacks, de Philippe Barrier et de certains médecins qu'il rencontre, l'humilité permet au médecin et au malade, d'une part, et aux médecins entre eux d'autre part, de ne pas sombrer dans les luttes fratricides, elle tempère l'orgueil des uns et l'amour-propre des autres. L'humilité est le refus d'entrer dans un processus qui amènerait un rapport de force qui ne peut se résoudre que par la victoire de l'un des antagonistes, car ce processus est nécessairement inscrit dans un rapport de rivalité, et la victoire est nécessairement la conclusion d'un rapport de force entre deux rivaux, qui se solde par le triomphe de l'orgueil du victorieux et la blessure à son amour-propre du vaincu.

---

[142] Grimal, P., *op. cit.*, p. 128.
[143] Homère, *Odyssée*, chant XI, 301-304, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 2004, p. 703.
[144] Jankélévitch, V. *op. cit.*, p. 304.

CHAPITRE VIII. Humilité et rivalité en médecine

Une anthropologie de la rivalité entre médecins

La médecine abonde en échelles, titres, honneurs, considérations. Elle commence lors des études de médecine, les lauréats des années d'étude, le classement au concours national de l'internat, la quête des postes de chef de clinique dans un hôpital universitaire parisien prestigieux plutôt qu'un poste d'assistant spécialisé dans un centre hospitalier anonyme de province.

Les médias publient tous les ans les classements des hôpitaux, chacun veut être en tête de la liste. Convaincu de son importance médiatique, le médecin la prendra comme la confirmation de son excellence clinique.

Il existe en médecine, pour les initiés, une hiérarchie informelle des spécialités médicales : le médecin interniste jouit d'une aura intellectuelle qui fait défaut au chirurgien orthopédiste ; le chirurgien effectuant en routine des transplantations d'organe jouit d'un prestige que n'a pas le dermatologue spécialiste des mycoses.

Les « grands patrons », les « mandarins », les « sommités médicales », les « nobélisables », se poussent et se bousculent vers les places les plus chères, les émissions télévisées, les interviews dans la presse spécialisée et généraliste.

« Selon l'optique médicale traditionnelle, la guérison [est] tenue pour effet d'un traitement causal, dont l'intérêt [est] de sanctionner la validité du diagnostic et de la prescription, donc la valeur du médecin »[145]. Sa célébrité sera la preuve que son diagnostic est infaillible. S'il est en désaccord avec un confrère, il sera persuadé que son titre est la garantie qu'il a raison, et il prendra de haut le confrère moins titré qui n'est pas lui, un mandarin, quand bien même il est meilleur clinicien.

---

[145] Canguilhem, G. « Une pédagogie de la guérison est-elle possible ? », *op. cit.*, p. 72.

Philippe Barrier a vécu, en tant que malade, la réalité de la rivalité entre médecins, et en a subit les conséquences.

> *Il [me] reçut chaleureusement dans son laboratoire et ne me cacha rien des avantages, des risques et des limites de cette technique déjà éprouvée depuis plus d'une décennie. [...] Il me conseilla sagement de prendre auparavant le temps d'examiner en profondeur l'opportunité d'une telle démarche, qui n'avait rien d'anodin ». [Puis P. Barrier alla discuter des propos de ce spécialiste avec le médecin qui le suivait habituellement]. « Encore tout vibrant d'émotion, je fis rapidement part à mon diabétologue de ma découverte, certain de le voir partager mon enthousiasme. Quelles ne furent pas ma surprise et ma déception de le voir au contraire s'alarmer, me dissuader, finir par m'invectiver en constatant ma résistance ! Mon choix n'était pas encore fait et je cherchais conseil, poursuivant en quelque sorte mon enquête entamée. Mais je fus désarçonné et profondément choqué par l'évidente mauvaise foi de ses arguments (il alla jusqu'à récuser les chiffres des statistiques du service de transplantation que je lui fis parvenir) par sa mise en place insidieuse d'une stratégie pour m'interdire la double transplantation, et surtout par le violent désir qu'il manifestait de m'imposer ses vues et de vouloir choisir pour moi* [146].

Cette rivalité entre médecins ne peut que flatter l'orgueil de celui des deux qui sera choisi pour mener à bien l'intervention décidée par le malade, et blesser l'amour-propre de celui qui sera écarté. Si une telle rivalité entre médecins se limitait à ces questions de préséance et de notoriété professionnelles, elle serait sans grandes conséquences, et ne mériterait rien de plus que le mépris des patients. Ce qui rend cette rivalité fautive et coupable est qu'elle génère chez le malade inquiétude, doute, méfiance, et qu'elle met à mal, parfois de façon irréversible, la confiance dont le malade a besoin à l'égard du corps médical.

Rivalité et déontologie

Le serment d'Hippocrate est généralement compris comme étant un code de conduite éthique du médecin à l'égard des patients et une liste de ses devoirs à leur égard. Cette compréhension néglige deux autres aspects tout aussi fondamentaux du serment, qui, bien que succincts, sont tout aussi indispensables pour l'exercice de la médecine. Ces aspects sont compris dans le premier paragraphe du serment : « Je mettrais mon maître de médecine au même rang que les auteurs de mes jours [...] je ferais part des préceptes, des leçons orales et du reste de

[146] Barrier, P. *op. cit*., p. 78.

l'enseignement à mes fils, à ceux de mon maître et aux disciples liés par un engagement et un serment suivant la loi médicale ; mais à nul autre ».

Le second aspect est un code des conduites et des devoirs qui concerne la transmission du savoir médical et de la relation de l'élève à son maitre, le troisième aspect règle les relations des médecins entre eux.

Le code de la transmission du savoir met en avant le caractère initiatique de l'apprentissage de la médecine. L'apprentissage de la médecine ne se fait pas comme celle d'une simple technique comme celle du cordonnier ou du marin, qui sont des savoirs partagés, communs, exotériques. L'apprentissage de la médecine est un apprentissage ésotérique, qui est avant tout un mode de vie nouveau, qui présuppose l'entrée dans une famille, qui dépasse celle de l'apprenti médecin, et qui parfois s'y substitue. Jean Lombard souligne « la conception hippocratique d'une formation à la fois pratique et morale qui se fait par filiation : le *Serment* fait du médecin le fils adoptif de ses maitres et définit la communauté médicale sur le mode du *genos* »[147]. La codification de l'accès à la médecine pose les conditions nécessaires et suffisantes pour faire des écoles médicales des sociétés initiatiques, qui risquent de devenir des castes, des sectes, si leurs membres n'y prennent pas garde.

Si le serment d'Hippocrate impose au médecin d'aller dans la maison du malade afin de le soigner tout en respectant son intimité et en taisant les secrets qu'il pourrait avoir rencontrés il n'impose pas pour autant de se mettre au même niveau social que le malade. La hiérarchie sociale n'est pas abolie ni par la maladie ni par l'art médical. Pour Platon, les médecins des esclaves sont généralement des esclaves et les médecins des gens libres sont de même condition[148]. Bien au contraire, le serment d'Hippocrate rappelle l'obligation faite au médecin de ne pas sortir de la caste, de la société initiatique dans laquelle il a été admis. Le serment médical contemporain atténue cette notion de confrérie initiatique mais il en garde l'esprit : « Respectueux et reconnaissant envers mes maîtres, je rendrai à leurs enfants l'instruction que j'ai reçue de leurs pères ».

Le serment d'Hippocrate et le code de déontologie n'abolissent pas la hiérarchie entre le médecin et le malade, mais ils la régulent ; ils ne la suppriment pas, mais il lui fixe des limites acceptables socialement. Cette hiérarchie, comme toute hiérarchie, est une relation de subordination qui implique un rapport de force, et donc est en permanence à risque d'induire une rivalité entre le médecin et le malade.

---

[147] Lombard, J. *Platon et la médecine*, *op. cit*., p. 108.
[148] Platon, *Les Lois*, IV, 720,c-d, Œuvres complètes, tome II, bibliothèque de la pléiade, 1999, p. 769.

Les éléments du serment d'Hippocrate qui codifient les relations des médecins entre eux sont encore plus succincts, puisqu'ils imposent au médecin de considérer ses confrères comme autant de disciples d'un même maître, et de les traiter de la même façon qu'il traiterait les enfants de son maître. Le rapport du médecin envers ses collègues est un rapport de fraternité d'élection, il a pour conséquence de scinder l'humanité en deux groupes : d'un côté, ceux qui sont initiés et appartiennent au *genos* du maitre, de l'autre, le restant de l'humanité. Cette fraternité imposée, comme toutes les fraternités, ne résout en rien la question de la rivalité.

Lors de leurs travaux, les rédacteurs du serment médical n'ont pas retenu ce code de conduite des médecins entre eux; il s'agit du seul thème présent dans le serment d'Hippocrate qui n'est pas passé à la modernité. Il s'agit sans doute là de la raison qui a poussé Louis René[149] a publier en 1995 une édition commentée du *Code de déontologie médicale*, dans laquelle il met en exergue de son travail d'exégèse une citation de Marcel Proust : « Cottard[150], par déontologie, s'abstenait de critiquer ses confrères... »[151]. Cette maxime n'est pas à prendre comme une solidarité professionnelle qui confinerait à la complicité, mais au contraire comme un appel à ne pas se déchirer dans la rivalité. Elle rétablit l'un des trois codes de bonne conduite contenus dans le serment d'Hippocrate qui a disparu dans la rédaction moderne du serment médical, le code de bonne conduite des médecins entre eux.

Les disputes entre médecins au sujet des actes médicaux qu'ils proposent aux patients, ou de l'évaluation des traitements effectués, ne se traduisent pas seulement par des rancœurs et des inimitiés entre médecins, elles se traduisent, et ce qui est bien plus grave, par une incertitude autour de la prise en charge du malade. Le malade tombe dans cette même situation d'inquiétude, de dépendance et d'impuissance qui est celle d'un enfant dont les parents divorcent et se battent pour obtenir sa garde exclusive.

L'avertissement de Louis René n'est pas un rappel à ses collègues des règles élémentaires de la confraternité et de la politesse, elle est le rappel que leurs disputes se font au détriment de la déontologie de leur profession. Les désaccords entre médecins ne pénalisent pas les médecins, ils pénalisent les malades. Les médecins doivent avoir l'humilité de ne pas se mettre en rivalité les uns avec les autres, car cela ne se fait qu'au détriment des valeurs affirmées dans le serment d'Hippocrate.

---

[149] Louis René (1917-1996) chirurgien, a été président du Conseil national de l'ordre des médecins de 1987 à 1992, puis membre du Comité consultatif nationale d'éthique de 1992 à 1996.
[150] Jules Cotard (1840-1889) est un neurologue et psychiatre français, ami de Adrien Proust, le père de Marcel Proust.
[151] *Code de déontologie médicale*, *op.cit*., p. 7.

TROISIEME PARTIE

La sagesse prudente de l'humilité

Aristote désignait Hippocrate comme *Iatros sophos isothéos*[152] : médecin, sage, égal des dieux. Pour le stagyrite, dont le père et le fils ont pratiqué l'art médical, le médecin est plus qu'un philosophe, *philosophos*, il est un *sophos*. Il n'est pas simplement ami du savoir, de la science, de la sagesse, il en est un praticien averti, et à ce titre est *isothéos*, l'égal d'un dieu, un homme devenu par son art et sa sagesse « comme maître et possesseur » de ces sciences divines. Cet éloge d'Aristote à l'égard de la médecine et des médecins ne semble pas inciter à l'humilité ; bien au contraire elle vient cautionner une fierté, qu'il devient légitime d'afficher et proclamer par les intéressés.

Mais la sagesse dont doit faire preuve le médecin n'est pas une sagesse purement contemplative, théorétique, elle n'est pas un regard ascendant, du bas vers le haut, tournée vers les hauteurs divines et les sphères célestes. Elle une sagesse qui doit se traduire en gestes, en paroles, en actes, une sagesse qui ne doit pas se limiter à la réflexion, mais qui doit engager son action et sa responsabilité de *sophos* à l'égard de celui qui souffre. Cette sagesse du médecin n'est pas seulement un regard tourné vers les cimes de l'excellence, elle est aussi une contemplation descendante, un regard vers le bas, le regard d'un homme debout qui observe un autre homme couché. Un regard vers le bas qui ne doit pas être un regard hautain, de supériorité, de mépris, mais un regard bienveillant, enveloppant, un regard de douceur et de patience. Si le médecin est un sage, un *sophos*, il est aussi un clinicien, celui qui aime et pratique la clinique médicale, il est un clinophile, un *philoklinarion*. Le *philoklinarion* est celui qui se s'incline vers la malade allongé sur son lit, le *klinarion*, ou sur sa civière, la *klinidion*. Le malade vers lequel le médecin se penche est celui qui est abaissé par la maladie, l'homme alité car ses forces déclinent.

La sagesse du médecin doit s'incliner autant vers l'homme malade que vers sa maladie et sa conséquence, la normativité du patient. Cette sagesse ne s'adresse pas à une science maîtrisée, à un champ de savoir délimité, elle est au contraire confrontée à l'inconnue d'une discipline aux

[152] Lombard, J. *Aristote et la médecine*, *op. cit*., p. 7.

normes en perpétuelle évolution, qui sont dévoilées non pas par le médecin *sophos*, mais par le malade sur son *klinarion*. La sagesse du médecin est d'un type particulier, double, ambivalent : elle est contemplative et active, debout et couchée, tournée vers le haut et vers le bas, confrontée à un savoir fini et infini, connu et inconnu. C'est parce que cette sagesse est intrinsèquement incertaine que le premier adage de la médecine, telle que l'ont formulé les médecins romains, est un appel non pas à la toute-puissance du médecin mais à sa retenue : *Primum non nocere*. D'abord ne pas nuire : avant d'exiger du médecin qu'il mobilise son savoir, la médecine exige de lui qu'il fasse preuve de modération, de méfiance, de prudence.

La médecine est un art d'exécution auprès d'un individu vulnérable, et à se titre, elle se doit en premier lieu de ménager celui qu'elle prend en charge. Le médecin ne peut être que *sophos*, il doit être avant tout un homme prudent, réfléchi, un *phronimos*. Cette *phronèsis* du médecin, celle de Sacks qui juge nécessaire d'arrêter un traitement qui avait pourtant apporté un certain bien-être à Ray, ne peut se mettre en pratique dans la relation thérapeutique qui si l'humilité vient lui assigner sa place. Et si l'humilité peut assigner la place de la prudence en médecine, c'est parce que l'humilité n'est pas seulement la vertu morale qui permet à l'humble de s'affranchir de la rivalité, elle est également une vertu intellectuelle qui est la forme de sagesse dont a besoin le médecin qui fait face au malade.

CHAPITRE IX. L'humilité n'est pas l'humiliation

L'humilité, la faute, l'humiliation et la punition

Contrairement à ce que laisse entendre la tradition de langue latine, l'humiliation n'est non seulement pas une condition nécessaire et suffisante pour accéder à l'humilité, mais elle peut même conduire à l'effet inverse, qui est de dénier toute humanité à la personne humiliée, que cette humiliation soit le fait de quelqu'un d'autre ou de son fait à elle.

La conception la plus répandue de l'humilité, celle qui est exprimée spontanément par l'opinion publique, la *vox populi*, l'humilité est associée à la petitesse, au retrait à l'effacement de soi, et ce retrait, cet effacement sont synonymes d'humiliation. L'humble est celui qui se cache dans la foule, s'y perd pour se faire oublier, qui accepte le rejet et la mise à l'écart pour mieux affirmer son refus de l'orgueil et de la rivalité. Il est celui qui reste en dessous des orgueilleux, qui reste à terre là où ces derniers montent vers les hauteurs. Bien plus que cela, l'humble ne va pas seulement chercher passivement à rester inférieur aux autres, il va tout mettre en sœur pour s'assurer qu'il est tout en bas de l'échelle des dignités et honneurs, qu'il reste au plus bas niveau possible, que rien n'est susceptible de l'entraîner sur la pente de la reconnaissance publique, de l'orgueil et de l'amour-propre. L'humble refuse la notoriété, la place publique, l'élévation au dessus de la foule. Il s'estime indigne d'accéder aux honneurs et il affirme ouvertement son indignité en la créant lui-même, en la suscitant, la réclamant de la part de ceux qui se feront une joie de l'abaisser, le mettre à terre, l'humilier. Pour s'assurer que rien ne le déloge de cette place la plus humble, celle au ras du sol, il va aller jusqu'à créer sa propre indignité, il va chercher à justifier qu'il ne mérite rien d'autre que l'absence de toute considération. Pour arriver à ses fins, il va chercher activement la condescendance, le mépris, l'humiliation.

Pour l'opinion publique, l'humiliation s'assimile à la technique par laquelle l'individu accède à l'humilité. L'humiliation est le moteur de l'abaissement qui permet de corriger le vice tant

redouté et redoutable de l'orgueil, elle est le mode opératoire par lequel l'homme passe du statut de l'orgueilleux à celui de l'humble. La *vox populi* affirme que l'humilité est non seulement compatible avec l'humiliation, mais qu'elle lui est même consubstantielle. L'humble est celui que l'on humilie, celui qui recherche l'humiliation. Tout aussi répandue qu'elle soit, cette conception de l'humiliation comme cause motrice de l'humilité n'en est pas moins fausse, car l'humiliation ne sait rien créer de plus qu'un abaissement stérile aussi bien pour celui qui la subie que pour celui qui la provoque.

« La confession est faite pour un pécheur humiliable, mais l'autocritique est faite pour un être purement raisonnable et sans amour-propre. Quand la personne est englobée dans une vérité prévenante qui la dépasse, par exemple dans la vérité de la mort et de la vie, quand la personne est ainsi soustraite à toute relation passionnelle avec ses semblables, il n'y a pas de place pour l'humiliation »[153]. Concevoir l'humiliation comme étant la cause de l'humilité est tout aussi erroné que de concevoir le vol comme source d'abondance ou le mensonge comme source d'enseignement.

L'humilité n'est pas l'humiliation par l'autre

Une attitude humiliante ne permet pas nécessairement à celui qui est humilié de se sentir humble. Quand Dieu humilie ses créatures, comme il le fait dans la *Genèse* ou le récit d'Esaïe, il cherche à leur faire prendre conscience du fait qu'ils ont péché par orgueil. Quand l'homme humilie ses semblables, il cherche à marquer sa supériorité sur eux. Il ne cherche pas seulement à les rabaisser, il cherche plus fondamentalement à leur renvoyer qu'ils sont d'un statut, d'une nature, d'une essence, inférieure à la sienne. « Un regard humiliant ne consiste donc pas à voir l'autre comme une chose, ou une machine, mais comme un sous-homme »[154], et les médecins ne sont pas indemnes de tels regards sur les malades qu'ils prennent en charge. Les vertus prônées par le serment médical ne sont pas des garde-fous infaillibles contre de tels comportements humiliants.

> *Je garde d'ailleurs un souvenir sympathique de cette absence totale de considération de la part d'un certain médecin. C'était lors de mon transfert d'hôpital (après cinq jours d'hospitalisation en province, j'ai changé de réanimation pour me rapprocher de Paris et de la famille). J'étais allongé sur un brancard, dans un couloir. On m'avait certainement stationné là en attendant de finir de préparer la chambre où j'allais être installé. Un médecin était passé, s'était penché au-dessus de moi et m'avait regardé. Je le regardais dans les yeux, il voyait bien que j'étais tout à fait conscient, mais que je ne pouvais pas lui parler à cause des tuyaux dans la bouche. Il m'avait dévisagé, mais n'avait aucunement éprouvé le besoin de me dire bonjour. Au lieu de ça,*

[153] Jankélévitch, V. *op. cit.*, p. 331.
[154] Margalit, A. *La société décente*, Champ, Flammarion, 2007, p. 103.

il avait ouvert mon dossier médical posé sur le brancard et s'était mis à crier juste au-dessus de moi : « Il est à qui ce tétra là ? ». Je me souviens que je ne savais pas encore ce que voulait dire « tétra » mais j'avais bien compris que ce cher docteur, au tact inégalable, parlait de moi [155].

Ce médecin au tact inégalable n'a ni insulté ni méprisé son patient, il l'a humilié, et cette humiliation n'a pas rendu le patient humble. Au contraire, parce que le patient a fait preuve d'humilité, il n'a pas laissé l'humiliation avoir prise sur lui, il ne l'a pas pris comme une insulte et n'a pas cherché à rentrer dans un rapport de force, de rivalité, il n'a pas cherché à se venger.

L'insulte est une blessure, un affront[156], un coup porté par la parole, elle est une agression verbale et non pas physique pour faire du tort à celui à qui elle s'adresse. Plutôt que de rabaisser l'autre, elle a pour fonction de le provoquer, de susciter sa colère, sa rage, son agressivité. L'insulte n'est pas une volonté de se distancier de l'autre, de l'ignorer, l'oublier, elle est au contraire une volonté de le provoquer, de le forcer à aller à l'affrontement, au combat singulier. Pour la noblesse d'épée, l'insulte ne pouvait se résoudre autrement que par le duel, la confrontation, la rivalité. Si l'insulte est une atteinte à l'honneur de quelqu'un, une remise en cause de sa place dans la société, l'humiliation, elle, est d'une autre nature, car elle cherche non pas à remettre en cause cette place, mais à exclure l'autre de la société, à lui dénier toute légitimité pour prétendre à une place parmi les autres êtres humains. L'humiliation n'est pas une provocation de l'honneur de celui à qui elle s'adresse, elle est une négation de cet honneur, elle cherche à atteindre le respect de soi-même de celui qu'elle vise.

L'humilité est trop souvent assimilée à l'abaissement, la soumission, la dépréciation de soi. L'humilité, la *tapeinosis*, est trop souvent assimilée à l'humiliation, qui serait celle du sachant sur l'ignorant, du médecin sur le malade. Or la déontologie et l'éthique veulent que le médecin et le malade soient égaux, sans rapport de domination. Le colloque singulier entre le médecin et le malade est un colloque entre deux égaux, l'un venant librement solliciter l'autre, qui accepte tout aussi librement de l'accompagner au travers des soins que la médecine peut mettre en œuvre.

Pourtant, comme en témoigne Claire Marin, de nombreux malades ont fait l'épreuve de la soumission à la médecine et aux médecins.

Patiente. C'est mon statut et l'ordre auquel je dois obéir; c'est un nom, un adjectif et un verbe à l'impératif. Ce qui me caractérise, c'est d'obéir à cet ordre qui m'est sans cesse implicitement rappelé. Patiente. Attends. Attends que la crise passe, attends que la douleur diminue [...] Sois

---

[155] Grand Corps Malade, *Patients*, Don Quichotte éditions, Seuil, 2012, p. 90.
[156] *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit.*, p. 1853.

patiente. Sois une bonne patiente. Accepte toutes les humiliations, subis les examens avec l'indifférence d'un cadavre. Laisse couler sur toi le froid, le rire, de ceux qui t'examinent en se racontant leur week-end, le déménagement, l'anniversaire du petit [157].

L'utilisation du mot « patient » par le corps médical est un abus de langage qui traduit un abus de pouvoir et la domination du médecin sur le malade. Les médecins sont persuadés dans leur immense majorité que le patient est celui qui patiente, qui attend leur du rendez-vous, celui qui est en permanence disponible pour se soumettre aux examens cliniques, aux prises de sang, radio, échographie que réclame son état de santé.

Pourtant le véritable sens du mot patient n'est pas celui qui attend mais celui qui souffre. Le patient est celui qui a une pathologie, qui est dans un état pathétique, celui qui pâtit, qui subit, endure, supporte, souffre. L'adjectif « patient » a été substantivé au cours du XIVème siècle pour finir par désigner le malade par rapport au médecin[158]. Et le corps médical a fait faire un glissement sémantique à ce mot pour mieux affirmer la supériorité du médecin sur le malade, en lui assignant dans la relation thérapeutique la place non pas de celui qui souffre et qui vient quérir l'aide du médecin, mais celui qui attend que le médecin lui prodigue les soins nécessaires.

Le patient n'attend ni par choix ni par plaisir que sa maladie guérisse mais par impuissance. Impuissance de ne pas pouvoir se guérir plus vite, mieux, moins douloureusement, impuissance d'infléchir le cours de sa maladie, impuissance d'aller à l'encontre du corps médical ou de l'inertie institutionnelle de l'hôpital. Si le patient peut en venir à cultiver la patience comme vertu, ce n'est généralement pas par choix mais par nécessité. Si la patience peut être face à la maladie une attitude acceptée, c'est trop souvent par défaut de tout autre alternative.

L'utilisation du terme de « patient » dans le jargon médical n'est en réalité qu'une forme discrète, cachée, hypocrite, d'humiliation du malade par le médecin, qui ne conduit en rien la malade sur la voie de l'humilité mais le maintien dans une position de dépendance et de soumission à l'égard du médecin.

L'humiliation n'est pas plus insulte qu'elle ne l'est le mépris. « Le mépris, frère jumeau de l'orgueil, est l'antipode de l'humilité »[159], mais le mépris ne se confond pas pour autant avec l'humiliation. La distinction entre humiliation et mépris est que l'humiliation cherche à lui refuser toute valeur, le considérer comme un sous-homme, tandis que le mépris cherche à rabaisser le prix de l'homme. On traite une maladie comme la grippe avec mépris, et non pas avec humiliation. De

---

[157] Marin, C. *Hors de moi*, Allia, 2008, p. 74.
[158] *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit*., p. 2609.
[159] Jankélévitch, V. *op. cit.*, p. 286.

même, l'on traitera un affront ou une provocation avec mépris, ce qui ne signifie pas que l'on nie l'humanité de celui qui l'a prononcé, mais qu'on cherche à la diminuer.

L'humilité évite la rivalité mais elle évite également l'autre face de la médaille sur laquelle est gravée la rivalité et qui est le mépris. Elle évite de s'engager sur une pente glissante, qui est qu'à force de ne pas vouloir se mesurer aux autres, à force de lutter contre la rivalité, on finisse par fuir les autres homme, puis qu'on les néglige et enfin qu'on les méprise.

Pour Avishaï Margalit, « l'humiliation présuppose habituellement l'humanité de celui qui est humilié. Le comportement humiliant rejette l'autre comme non humain, mais l'acte de rejet présuppose que c'est un individu qui est rejeté »[160].

L'attitude d'humiliation est un orgueil en négatif, car l'humiliateur cherche à être au-dessus des autres non pas en s'élevant au-dessus d'eux, mais en les rabaissant au-dessous de lui. Si l'orgueilleux peut obtenir malgré son défaut une certaine considération auprès de ses semblables, il n'en va pas de même pour l'humiliateur qui ne mérite pas la moindre marque d'estime. L'orgueilleux va fournir un effort pour prouver sa supériorité. Il cherchera à briller dans les sports, les arts, la politique, le monde de l'entreprise. Si la finalité des ses actes est la manifestation de sa propre gloire, elle n'en aura pas moins quelques effets secondaires bénéfiques et enrichissant pour ceux envers qui l'orgueil s'adresse. Comme le dit Mandeville, les vices privés peuvent faire les vertus publiques, et il est vrai que les vices publics, comme l'orgueil, peuvent faire les vertus privées comme l'humilité. En 1714 paraît l'ouvrage majeur de Mandeville : *La fable des abeilles ou les vices privés font le bien public*. Un second tirage la même année porte un sous-titre additionnel plus explicite sur le contenu : *Les défauts des hommes, dans l'humanité dépravée, peuvent être utilisés à l'avantage de la société civile et on peut leur faire tenir la place des vertus morales. Lux e tenebris*. L'orgueil et la fortune du riche homme d'affaire pourront être les moteurs de sa philanthropie, le politicien vaniteux, pourvu qu'il respecte le jeu de la démocratie, finira par prendre des mesures bénéfiques pour ses électeurs et compatriotes. Et ces actions nées de l'orgueil pourront éventuellement susciter chez ceux qui les constatent un sentiment d'humilité, pour ne pas avoir su, en toute absence d'orgueil, réaliser eux-mêmes ces actions. « Il faut considérer le comportement humiliant comme une épreuve plutôt que comme une raison valable de se sentir humilié; l'absence d'une telle raison n'absout pourtant pas l'« humiliateur » du grave péché d'orgueil et d'arrogance, puisque les actes humiliants sont destinés à prouver la supériorité d'un personne sur l'autre »[161].

---

[160] Margalit, A. *op. cit.*, p. 108.
[161] *Idem*, p. 23.

L'humiliateur, quant à lui, soucieux uniquement de rabaisser l'autre sans rien lui proposer, ne créant aucun bien public à partager, n'offrant aucun exemple sur lequel l'humble pourra prendre modèle pour exercer ses propres talents, ne suscitera aucune humilité chez celui envers qui ses humiliations sont destinées. Si l'orgueil peut parfois s'avérer fertile et susciter l'humilité, l'humiliation est désespérément stérile et ne peut susciter rien d'autre que l'humiliation.

Notons cette réserve que si l'orgueil de l'un peut susciter l'humilité de l'autre, ce ne peut être que par accident. L'orgueilleux peut déclencher l'humilité chez l'autre en lui renvoyant en miroir son propre orgueil, elle le rend humble non pas en l'abaissant, mais en lui faisant prendre conscience de ses propres défauts. L'humiliation peut également, comme l'orgueil, susciter l'humilité, par un effet de miroir et non pas par le rabaissement. Dans ce cas particulier, l'humilité est suscitée par la prise de conscience que l'on a en soi les mêmes défauts, les mêmes tentations et les mêmes désirs que ceux que l'on observe chez l'autre : « Si nous n'avions point d'orgueil, nous ne nous plaindrions pas de celui des autres »[162]. La différence entre l'orgueilleux et l'humiliateur, est que l'orgueilleux sera content que celui avec qui il est en rivalité est quelqu'un d'élevé et exceptionnel, car cela rajoutera à son prestige, comme Retz et Mazarin. L'humiliateur lui prend du plaisir non pas de s'élever au dessus des autres mais à rabaisser les autres.

Si les défauts peuvent parfois être utilisés à l'avantage de la société, il n'est cependant pas possible de leur donner la place des vertus morales, ils ne sont avantageux que par accident, non pas par essence. L'utopie de fonder une société sur les défauts de l'homme ne permettra que de les accentuer et éliminera rapidement toute moralité.

L'humilité n'est pas l'humiliation de soi

La conception de l'humilité qui l'assimile à l'humiliation de soi est une vision de l'homme qui se définit par un pessimisme encore plus nihiliste que cynique. Elle est une acception de l'humilité comme étant une auto-humiliation en vue d'une nihilisation, ce qui n'a de sens que dans une morale où aucun péché n'est pardonnable, où l'homme étant par essence pécheur, sa seule chance de salut passe par son anéantissement. Cette conception d'un être humain fondamentalement mauvais, qui conduit inexorablement vers un désespoir radical, hyperbolique, définitif, est éventuellement utilisable par de mauvais prophètes pour inspirer la crainte et l'obéissance à Dieu à des âmes fragiles ou ignorantes (ou les deux), mais elle ne repose sur aucun argument convaincant.

---

[162] La Rochefoucauld, F. *op.cit*, p. 407.

Si l'abaissement de soi peut être justifié philosophiquement et théologiquement, il ne doit pas être confondu avec l'humiliation de soi.

Le psaume 49, verset 13, déclare que l'homme qui ne passera pas la nuit « dans l'honneur » (*yaquar*, racine yod-qof-rech) est comparable aux bêtes qui sont détruites[163]. Dans une formule lapidaire, Kant annonce le sort de ceux qui sont tentés par l'auto-humiliation : « Celui qui se fait ver ne peut pas se plaindre par la suite lorsqu'on le foule aux pieds »[164]. Vladimir Jankélévitch mets en garde contre l'inutile et stérile masochisme et abandon de soi auquel des âmes en recherche de perfection morale et de salut peuvent se livrer, car « la vocation de l'être fini n'est pas une intention de s'aplatir, mais une intention d'approfondir sa condition de finitude » [165].

Claire Marin a exprimée cette tentation de la dévalorisation de soi que la maladie peut induire chez celui qui souffre d'une douleur permanente et débilitante, qui n'est qu'un désir secret de susciter une compassion et bienveillance de ceux qui nous entoure, ou pire encore, de nous mentir à nous même sur notre propre destinée : « Quelles souffrances opportunistes se greffent sur la douleur du corps et en font leur excuse ? Est-ce la tristesse, la peur de l'échec ou de l'abandon ? Ne suis-je pas encore cet enfant qui se sert d'une chute pour pleurer d'une autre douleur, capter un peu d'attention, la marque d'une affection, d'un regard sur soi ? N'ai-je pas confondu cette maladie avec tout ce qui ne se soigne pas, ce qui n'a pas de réponse ? Ces déceptions qui nous laissent sans voix, privés de nos espoirs. La seule condamnation, la seule fatalité est peut-être celle que je m'inflige »[166]. Cette attitude de désespoir, de dévalorisation, d'auto-humiliation est et restera éternellement stérile est sans espoir, car elle conduit à imaginer la fin de sa vie plutôt que de « l'ouvrir à des possibles et la prolonger dans d'infinies bifurcations »[167]. L'humiliation de soi ne rend pas humble, car elle n'a pas l'effet miroir que peuvent avoir l'orgueil et l'humiliation. L'auto-humiliation est plus qu'une aporie, elle est stérile. « L'humilité n'exige pas non plus que l'on mette ce que l'on a d'humain au-dessous de ce qui est humain dans le prochain. Autrement, il faudrait que tout homme se jugeât plus pécheur que tous les autres »[168]. Comme le souligne Pierre Zaoui : « l'humilité consiste à s'effacer devant la divinité de l'autre tout en gardant conscience que l'on est soi-même d'origine divine »[169]. S'effacer devant lui est lui laisser la place, ce qui ne signifie en aucun s'abaisser devant lui, s'humilier devant lui, se rendre son serviteur ou son esclave.

---

[163] *Psaumes*, Ancien Testament Interlinéaire hébreu/français, Alliance Biblique Universelle, 2011, p. 2046
[164] Kant, E. *Métaphysique des mœurs*, Œuvres philosophiques tome III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1986, p. 726.
[165] Jankélévitch, V. *op. cit.*, p. 304.
[166] Marin, C. *op. cit.*, p. 119.
[167] *Idem*, p. 120.
[168] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, tome 3, Les Editions du Cerf, 1985, p. 914.
[169] Zaoui, P. *op. cit*, p. 76.

Si l'humble est dans la poussière, ce n'est que par coïncidence et non par destinée, par accident et non pas par essence. L'essence de l'humilité n'est pas de joncher le sol avec les autres déchets produits par l'humanité. L'humilité n'est ni la pauvreté ni la misère qui excluent et détournent de l'autre, elle est au contraire la mendicité qui permet et appelle une ouverture vers autrui. L'humilité n'a rien de commun avec l'humiliation, ni celle subie, ni celle recherchée, bien au contraire, « un individu humble n'a pas de raisons valables de se sentir humilié »[170]. L'humble est celui qui ne peut plus être humilié.

L'humilité n'est pas la pusillanimité

Pour les anciens, l'humilité est pusillanimité, *micropsychia*, elle se définit comme étant l'opposée de la *mégalopsychia* des grecs, la magnanimité des latins, la grandeur d'âme des moralistes modernes. Selon Aristote, le magnanime est celui « qui se juge capable de grandes actions et qui l'est en effet »[171], tandis que le pusillanime est celui qui se rabaisse lui-même, qui « estime toujours ne pas être à la hauteur » pour réaliser des actions auxquelles il aspire.

Dans la civilisation grec classique, la magnanimité est l'apanage des héros, des guerriers et des aristocrates, elle est le couronnement de l'excellence, l'*arété*, la vertu suprême : « lorsque l'homme du temps d'Homère accomplissait un exploit, il ne manquait jamais d'en revendiquer la gloire à titre de juste récompense (...) Les moralistes philosophes des siècles qui suivirent regardèrent cette louange et ce blâme comme les fondements de la vie sociale, comme l'expression des critères objectifs de la société »[172].

Marque de l'excellence, la magnanimité est une vertu primordiale de la morale grecque, car le magnanime « sous le rapport de la grandeur, atteint le sommet; sous le rapport de la convenance, il reste dans la juste moyenne, car il s'estime selon son mérite »[173]. La magnanimité est doublement vertueuse, elle est une vertu au carré, car elle est non seulement excellence, mais elle est de surcroit une conscience de soi-même qui provient d'une sagesse bien tempérée. Le magnanime ne se contente pas d'être excellent en son domaine, d'être couronnée par « une sorte de parure de toutes les vertus »[174], il est en plus de cela éclairé et sage, puisqu'il porte un jugement modéré sur lui-même, il fait preuve de *phronèsis* à son propre égard, une sagesse pratique qui confirme l'excellence dont il fait preuve en la renforce dans le même mouvement.

De toutes les vertus déclinées par le serment d'Hippocrate, il découle naturellement que le médecin est magnanime. La médecine n'est pas qu'un savoir transmis selon des codes bien

---

[170] Margalit, A. *op. cit*, p. 23.
[171] Aristote, *Ethique de Nicomaque*, *op. cit*., p. 116.
[172] Jaeger, W, *Paideia*, TEL, Gallimard, 2007, p. 36.
[173] Aristote, *op. cit.*, p. 117.
[174] *Idem,* p. 118.

spécifique, elle est également une discipline qui confère une excellence scientifique et morale à celui qui l'exerce. Le médecin se sait capable de comprendre la maladie, de rendre la santé, il a pleinement conscience du privilège qu'il détient, qui est de se voir confier les secrets de ceux chez qui il s'introduit, privilège d'être accepté comme suffisamment vertueux pour que le malade lui dévoile son inimité et ses secrets. Le médecin maître de son art se sait magnanime, car il lui est demandé par le malade d'être capable de remplir des tâches particulièrement exigeantes. Un médecin qui douterait de lui-même, qui ne s'estimerait pas capable des grandes choses que l'on attend de lui, qui reconnaîtrait devant le patient et sa famille qu'il « n'est pas à la hauteur » de la tâche qui lui est confiée, ce médecin-là verrait rapidement sa réputation se ternir, les malades se détourner de lui, ses propres confrères ne plus faire confiance en son jugement. Un médecin qui ferait preuve de pusillanimité serait rapidement condamné à ne plus pouvoir exercer son art.

Cette morale de l'excellence et de la magnanimité implique logiquement que si la *micropsychia*, l'humilité, est le contraire de la *mégalopsychia* qui est excellence, *arété*, elle est alors nécessairement *taipenosis*, abaissement, mouvement du sommet vers le bas, et à ce titre, ne peut donc pas être une vertu. Comme l'a souligné Machiavel dans son *Discours sur la première décade de Tite-Live* : « Alors que le plus haut bien des religions antiques consistait en la magnanimité, force physique, et toutes ces autres qualités qui rendent les hommes courageux, notre religion la place dans l'humilité, la petitesse et le mépris pour les choses de ce monde ; ou si elle nous appelle jamais à être courageux, c'est pour avoir le courage de souffrir plutôt que d'entreprendre ». Face au magnanime, le pusillanime ne peut que reconnaître sa médiocrité, sa petitesse, son manque d'excellence et de vertu. Et cette reconnaissance du pusillanime envers le magnanime vient conforter le rapport de soumission de l'humble face à son supérieur : « Nous diminuons beaucoup à nos propres yeux quand nous sommes en présence d'un grand homme ou d'une personne de génie supérieure, et cette humilité constitue un élément considérable du respect que nous accordons à ceux qui nous sont supérieurs » [175].

Le magnanime et le pusillanime se différencient par un rapport hiérarchique, par un mouvement d'ascension de l'un et d'abaissement de l'autre, par le respect de l'un envers son supérieur. Mais ce rapport de l'un envers l'autre est précisément ce qui explique que l'humilité ne peut pas se confondre avec la pusillanimité, la *micropsychia*. Et cela pour deux raisons. D'une part, la *micropsychia* se situe dans un rapport hiérarchique qui entraine une certaine rivalité, ce que ne peut concevoir l'humilité, d'autre part, elle n'est pas au sens strict un abaissement synonyme de défaut, puisqu'elle déploie spontanément une certaine forme de vertu.

---

[175] Hume, D. *Traité de la nature humaine, tome III* : *La morale,* GF Flammarion, 1993, p. 219.

Contrairement à l'humble, le magnanime est dans un rapport social hiérarchisé, qui entraine non pas seulement le respect, mais qui induit également la rivalité, et parfois même la rancœur et la jalousie, comme a pu le souligner Aristote : « Susceptible de faire du bien aux autres, le magnanime éprouve quelque honte à en recevoir d'autrui, c'est que la première attitude marque la supériorité, la seconde l'infériorité (...) les magnanimes paraissent garder souvenir de ceux qu'ils ont obligés et non de ceux qui les ont obligés. En effet, l'obligé est au-dessous de son bienfaiteur; or le magnanime entend garder la supériorité »[176]. Si le magnanime est jaloux de son rang et de ses prérogatives, il n'en est rien pour l'humble, qui est précisément celui qui s'est affranchi de ces rapports sociaux, où se mélangent l'inégalité et la rivalité. Quand bien même il le ferait discrètement, avec tact et modération, le magnanime regarde de haut ses obligés, il les observe et les toise, et redoute de devenir leur débiteur, de peur de déchoir de son rang, d'avouer qu'il a connu un échec face à une épreuve. Si le pusillanime respecte ceux qui lui sont supérieurs, le magnanime ne peut se résoudre à perdre ce respect, qui vient flatter son amour-propre et nourrir un orgueil qu'il s'emploie à montrer avec modération.

Sensible à l'excellence de son rang, le magnanime reste prisonnier d'un rapport social duquel l'humble s'est affranchi.

Aristote, comme le feront à sa suite les anciens, voit dans la *micropsychia*, « tout au plus la qualité de celui qui, se sachant de peu de valeur, le reconnaît »[177]. Définition sévère, exigeante, cruelle, même, qui rabaisse l'humble, le pusillanime, a un moindre rang social, une plus petite valeur morale. Mais tout aussi sévère que soit cette définition, elle n'en est pas moins paradoxale. Son exigence même est, comme Janus, à double visage, puisqu'elle exige, pour pouvoir advenir, une certaine vertu. La *micropsychia* n'est pas entièrement un défaut, puisque elle exige lucidité et sincérité. Lucidité pour se rendre compte de son peu de valeur, et sincérité pour accepter cet état de fait, qui est une blessure que l'on s'inflige à son amour-propre. « Une formule de Siger de Brabant résume à elle seule le point de vue aristotélicien. L'humilité est la ''*vertu des médiocres''*, la magnanimité est la ''*vertu des grands''* »[178]. Vertu des médiocres, sans doute, mais vertu tout de même. On pourrait même dire vertu paradoxale, ou vertu du paradoxe, car elle est une forme de sagesse dans la petitesse, une forme de grandeur dans l'abaissement.

---

[176] Aristote, *op. cit.*, p. 119.
[177] Brague, R. article « Humilité », *Dictionnaire du Moyen Âge*, sous la direction de Claude Gauvard, Alain de Libera, Michel Zink, PUF, 2002, p. 697.
[178] Maitre Eckhart, *Sur l'humilité*, Traduit et présenté par Alain de Libera, Arfuyen, 2005, p. 20.

Si l'humble peut parfois faire preuve de pusillanimité en reconnaissant et acceptant ses faiblesses et limitations, son caractère ne se limite pas pour autant à cette petitesse de l'âme. Il faut au contraire de la grandeur d'âme et de la force de caractère à celui que l'on dit pusillanime pour être capable de résister à la tentation comme le fait le mendiant de Molière, pour risquer d'être abandonné de tous, amis et femme comme c'est la cas de Job, pour soutenir son point de vue contre tous, pour résister aux honneurs et à l'immortalité comme le fait Pollux.

La *micropsychia* d'Aristote partage avec la *tapeinophrosuné* de Paul de Tarse d'être un paradoxe au sein d'une échelle des valeurs qui se veut pourtant dénuée de toute ambivalence. Elles sont l'une comme l'autre des vertus cachés derrière le masque d'un défaut, une *phronèsis* qui ne se soucie pas de l'aréte, ou plus précisément, une *phronèsis* qui remet en cause la certitude que l'*aréte* peut avoir d'elle-même.

Les mouvements inverses de l'orgueil et de l'humilité

L'humilité se définit fréquemment de façon négative, en l'opposant à l'orgueil, et plus spécifiquement à ce mouvement d'ascension, vers les sommets de la vie sociale, morale, politique. L'orgueil est avant tout social, politique. Il est le désir irrépressible de s'élever au dessus des autres pour leur faire admirer son excellence, ou, si l'on n'arrive pas à les dépasser, de les mépriser, pour se donner à soi-même l'illusion de leur être supérieur.

La pratique de la médecine ne supprime pas le désir de s'élever au dessus de ses collègues, bien au contraire, il le codifie. Selon le serment d'Hippocrate, les rapports de maître à élève, de supérieur à inférieur, d'initié à exclu, sont non seulement acceptables, mais constitutifs même de la pratique et de l'enseignement de la médecine. Celui qui est élève aujourd'hui sera maître demain, s'il respecte ses collègues et les malades, il lui sera donné de gravir les échelons de la hiérarchie médicale, et, le moment venu, de transmettre à son tour son savoir théorique et son expérience pratique. Si l'orgueil n'est pas promu par la déontologie médicale, il ne lui en est pas moins consubstantiel.

Pour la morale laïque comme pour la théologie chrétienne, l'orgueil est la source de tous les péchés, la matrice de tous les défauts, car il est le seul et unique défaut qui ose vouloir se substituer à Dieu. L'orgueil est une ascension de la condition humaine, elle est sa métamorphose pour devenir l'égal d'un dieu : « Je monterai jusqu'au ciel, je hisserai mon trône plus haut que les étoiles de Dieu je siègerai sur la montagne où les dieux tiennent leur conseil »[179]. *Iatros*, *sophos*, *isothéos* : Hippocrate est médecin et homme, il n'en est pas moins de stature divine, il n'est que trop

[179] *Livre d'Esaïe*, Ancien Testament Interlinéaire hébreu/français, Alliance Biblique Universelle, 2011, p. 1337.

naturel pour tout médecin de chercher à égaler celui qui est l'exemple, l'image, le modèle universelle de la médecine. Selon une habitude très largement répandue dans les facultés de médecine françaises, lorsque, à l'issue de la soutenance de ma thèse de médecine, qui marquait le premier jour de ma vie de médecin, j'ai prêté le serment d'Hippocrate, son buste, qui reposait habituellement dans une niche de la bibliothèque de la faculté de médecine avait été déposé au centre de la table derrière laquelle se tenait le jury. A chaque jeune médecin il est conseillé - si ce n'est ordonné - d'être digne du père fondateur et de s'élever le plus haut possible, là où les dieux tiennent conseils.

Cette idée reçue que l'humilité est un abaissement, le mouvement inverse de l'orgueil, en a trop souvent été sa seule acception. Cela tient peut être au fait que ce message est facile à comprendre, plein de bon sens et de portée universelle, il a le mérite d'être sans aucune ambiguïté, accessible à tous, et a une portée aussi bien théologique que philosophique. Mais ce message souffre de l'inconvénient de décrire l'homme et le monde de manière binaire, manichéenne, de séparer l'obscurité de la lumière, le noir du blanc, le bien du mal, sans laisser aucune place aux demi-teintes, aux chemins de traverses, aux vrais et faux semblants. L'abaissement, la *tapeinosis*, n'est ni le principe ni la fin de l'humilité, elle n'en est que le prélude. Le mouvement vers le bas ou vers le haut n'est qu'une image qui cache au lieu de dévoiler la richesse et la profondeur du sens de la signification de l'humilité, elle est tout aussi erronée que d'assigner l'orgueilleux à la première place et l'humble à la dernière.

Dans le *De gradibus humilitatis* [180], Bernard de Clairvaux développe et théorise la théorie des degrés de l'humilité, il se sert de l'image, devenue depuis un lieux commun de la morale, d'une échelle aux deux extrémités de laquelle se trouve l'orgueil et l'humilité. L'humilité est le mouvement inverse de l'orgueil, sa traduction communément admise en grecque est *tapeinosis*, qui signifie abaissement. Cet abaissement est le mouvement inverse de l'ascension de l'orgueil, et comme l'orgueil possède la même signification en morale et en théologie de faute et de péché, l'humilité a donc une double valeur de punition et de châtiment.

L'orgueil et l'humilité forment un couple indissociable, ils sont les deux pôles d'une même démarche dialectique, opposés et inséparables. Sans orgueil, point d'humilité. Mais sans humilité, point d'orgueil. Placés aux deux extrémités de la même échelle, ils ne sont pas pour autant l'opposé

[180] Rédigé vers 1127, le *De gradibus humilitatis*, est le premier traité consacré à part entière à l'humilité par un père de l'église. Pour saint Bernard, l'humilité est une échelle qui conduit à la vérité du Christ. Le premier des degrés de l'échelle est exposé au chapitre IV du traité, intitulé : « Le premier des degrés de la vérité c'est de se connaître soi-même, c'est à dire de connaître sa propre misère ». Le second degré de la vérité, au chapitre V, est « de compatir aux misères des prochains quand on connaît sa propre infirmité », le troisième degré, au chapitre VI, est de « purifier l'œil de l'âme pour contempler les choses céleste et divine ». Le chapitre VII s'intitule « On retrouve ces degrés dans le ravissement de Saint Paul ». Ce thème de l'humilité, de l'introspection et de la misère humaine sera abondamment repris par de nombreux auteurs, en particulier François de Sales et Pascal.

l'un de l'autre, les deux revers de la même médaille, les deux termes d'un couple antagoniste. L'orgueil et l'humilité sont finalement une seule et même chose, car l'un est le parcours en négatif de l'autre, monter et se rapprocher vers l'un consiste à descendre et s'éloigner de l'autre, que ce soit l'orgueil ou l'humilité.

L'image de l'échelle de Jacob, le long de laquelle les anges montent et descendent indifféremment, est identique à celle donnée par les monuments religieux de la Mésopotamie que sont les ziggurats. Bâtiments pleins, massifs, de plan carré ou rectangulaire, ils sont constitués d'une superposition de terrasses de taille décroissante. Contrairement aux pyramides à degré de l'ancienne Egypte, la ziggurat n'est pas un monument funéraire, mais un lieu de culte qui a pour vocation de permettre aux dieux de descendre vers les hommes autant qu'aux hommes de monter vers les dieux[181]. La fonction exacte, les rituels associés, le clergé officiant dans ces constructions monumentales restent mal connus, du fait d'une relative pénurie de documents à leur égard. Il semble néanmoins établi que leur finalité principale[182] était d'opérer une jonction entre le ciel, domaine du dieu Anu, et la terre, fondée par Enki ; la ziggurat de Babylone était appelée Etemenanki, « fondement du ciel et de la terre ».

Les hommes montent vers les dieux pour les honorer, les dieux descendent vers les hommes pour bénir. L'orgueilleux redescend vers les hommes afin de leur dire qu'il a côtoyé les dieux. En montant vers le ciel, il monte vers sa propre déchéance; en s'élevant au dessus de son rang, il s'abaisse dans l'estime des autres. Le véritable orgueil n'a rien de l'élévation mais tout de la chute, la véritable humilité n'est pas une chute ni une déchéance, mais une volonté de s'affranchir des fautes et péchés du quotidien. « Dans les humbles, la terre est le ciel, elle est même le sommet. En effet, la profondeur et la hauteur sont identiques. La profondeur c'est l'humilité de la terre, la hauteur c'est le ciel »[183].

La dialectique de la montée et de la descente, de l'orgueil et de l'humilité, n'a en réalité aucun lieu d'être, car c'est l'orgueil, et l'orgueil seul, qui est tout à la fois montée et descente, ascension et chute, élévation et abaissement. L'humilité n'est ni une chute ni une élévation, elle est au contraire la mise à l'écart de ce mouvement perpétuel généré par l'orgueil de l'homme. L'orgueil est le seul moteur de ce mouvement de va et vient, pendulaire, sinusoïdal, jeu puéril de balançoire ou de montagne russe. L'humilité est celle du spectateur qui observe avec douceur et bienveillance les efforts dignes de Sisyphe que l'orgueilleux recommence chaque jour, pour s'y perdre en toute futilité.

---

[181] *La bible et sa culture*, sous la direction de Michel Quesnel et Philippe Gruson, Desclée de Brouwer, 2011, p. 76.
[182] *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, sous la direction de Francis Joannès, Bouquins, Robert Laffont, 2001, p. 919.
[183] Maitre Eckhart, *op. cit.*, 2005, p. 92.

Iatros, *sophos*, *isothéos* n'est pas une injonction faite au jeune médecin qui entre dans la profession de se faire l'égal du dieu Hippocrate, mais de faire descendre des sphères divines le savoir dont les hommes bénéficieront. Cette injonction n'est pas une exigence de s'élever au dessus des malades, mais d'abaisser et de mettre à leur portée ce qui ne leur est pas accessible. Prise comme une incitation à l'élévation, comme une légitimation de l'orgueil, cette injonction faite au médecin le renvoie la chute d'Icare. Prise comme une incitation au courage de leur ramener ce qui était réservé à une élite divine, elle renvoie le médecin à l'épreuve de Prométhée, qui a su transgresser les interdits divins pour le plus grand bien de l'humanité.

CHAPITRE X. L'humilité est une prudence paradoxale

La tapeinophrosuné *: l'abaissement réfléchi*

Le néologisme de *tapeinophrosuné* construit par Paul de Tarse permet de décrire le plus fidèlement possible la vertu intellectuelle à laquelle se rattache l'humilité du médecin.

Tout comme Jean Climaque a pu dire : « Il en est de l'humilité comme du soleil. Nous ne saurions dire au vrai sa vertu et sa substance [...] nous en jugeons par ses différents effets et qualités »[184], Paul de Tarse a compris que derrière le terme d'*anawah* se cachait un concept bien plus riche et complexe que celle d'une petitesse sociale et morale, et dont la traduction par le seul terme de *tapeinosis* était non seulement inexact et incomplet, mais plus grave encore, en réduisait toute élaboration morale et théologique. C'est pourquoi il a construit le néologisme de *tapeinophrosuné*, pour affirmer la nécessité de développer une réflexion bien plus riche, variée et profonde que ce qui avait été proposé jusque là.

Tapeinosis et *phronèsis*

La *tapeinophrosuné* est un néologisme construit à partir des deux termes de *tapeinosis* et de *phrosuné* : l'abaissement et la sagesse. « C'est peut-être, en effet, Paul qui a créé le mot abstrait dont manquait la langue grecque pour désigner l'humilité en tant que valeur religieuse: *tapeinophrosuné*. Ce mot qui lui est familier dans les épîtres de la captivité (*Phil*. 2,3; *Co*l. 2,18 et 23, 3,12; *Eph*. 4,2; cf. *Actes* 20,19), ne se rencontre pas dans le Nouveau Testament qu'en 1 *Pierre*

[184] Adnès, P. article « Humilité », *op. cit*, p. 1161.

5,5, et n'est guère attesté dans le grec profane que par Epictète (*Entretiens* III, 24, 56), où il est du reste synonyme de faiblesse et de lâcheté »[185].

Comme nous l'avons vu au chapitre V, *tapeinosis* est de la famille de *tapeinos*, l'homme bas de condition. Le sens de ce terme est relativement univoque, il désigne un mouvement physique vers le bas, comme celui de la pierre qui tombe du fait de la gravité, et est utilisé métaphoriquement pour désigner l'homme social de situation inférieure. Une infériorité qui renvoie à la richesse et à l'opulence, mais qui ne renvoie pas à une classe sociale ou politique. Un paysan pauvre est un *tapeinos*, un paysan riche ne l'est pas.

La *phronèsis* est un terme dont le sens connait quelques variations selon les auteurs : « *Sagesse* chez Bias (D.L., I, 88) et Cléobule (*Sentences*, 21) ; *la pensée* chez Héraclite (fr.2) ; *l'intelligence divine*, chez Socrate (Xénophon, *Mem*. I, V, 17) ; *la pensée pure*, chez Platon (*Phédon*, 68b, 79d, etc.) ; *le discernement moral* (« la prudence ») chez Aristote (*Eth. Nic*, VI, V; *Pol*., IV, IV, 11) ». La traduction usuellement retenue est celui que lui donne Aristote, et que nous retiendrons pour cette étude : la « prudence », mais une prudence bien particulière, celle qui prend la forme d'un discernement moral, ou, autre traduction fréquemment retenue, celle de la sagesse pratique.[186]

Selon Aristote, la *phronèsis* est « une disposition, accompagnée de raison juste, tournée vers l'action et concernant ce qui est bien et mal pour l'homme »[187]. Cette « prudence » dont parle Aristote n'est pas celle du médecin qui s'assure de bien connaître les effets secondaires du médicament qu'il prescrit ou bien qui prend garde à ne pas laisser trainer une seringue souillée. Elle est la prudence du médecin qui s'assure que le malade a compris la nature de la maladie pour laquelle il lui apporte des soins, et qui s'assure que le malade a pleinement compris les conséquences — néfastes et bénéfiques — du médicament qu'il prescrit, et qui, comme le fait Sacks à l'égard de Ray, lui fait entièrement confiance et lui laisse la liberté de s'en servir à sa guise. « La médecine a été intimement liée à la *phronèsis* par Aristote. Non parce qu'elle constituerait à ses yeux un simple exemple parmi d'autres, mais parce qu'elle atteint un niveau paradigmatique [...] En reprenant aujourd'hui ces analyses, on peut confirmer que la *phronèsis* est bien la vertu cardinale du médecin, lors même que nos savoirs et nos techniques ont été totalement bouleversées en la matière »[188]. Selon la classification d'Aristote, la *phronèsis* ne se limite pas à être une vertu dite « morale », elle ne relève pas seulement de l'ordre des *habitus*, elle est avant tout une vertu

---

[185]*Idem*, p. 1148.
[186] Gobry, I, *Le vocabulaire grec de la philosophie*, Ellipses, 2002, p. 102.
[187]Aristote, *Ethique de Nicomaque*, 1140 *b* 20, *op.cit*., p. 175.
[188] Folscheid, D. *Comités d'éthique et* phronèsis, colloque *La Prudence*

« intellectuelle », une vertu dianoétique. Pour Aristote, l'adjectif *dianoêtikos* désigne une intelligence non pas contemplative mais intuitive, propre à la vertu du sage[189].

La *tapeinophrosuné*

Ce néologisme de Paul de Tarse qui associe les deux termes de *tapeinosis* et *phronèsis* est une construction paradoxale pour la pensée grecque, puisqu'il unit un défaut, la *tapeinosis,* et une vertu, la *phrosuné*. La construction même du mot indique sa difficulté à le traduire, traduction inévitablement incomplète, qui sera à l'origine de cette ambiguïté, ce floue, ce mouvement ondoyant qu'est l'humilité et qui rendra si difficile son usage en morale, et, par conséquence, dans le relation thérapeutique.

Le médecin qui ferait preuve de *tapeinophrosuné* serait pour les Grecs un personnage étrange, double, un Janus à double face, dont on ne sait s'il est savant ou ignorant, capable ou incapable. Eternellement sujet de suspicion, un tel médecin ne pourrait trouver de malade prêt à venir à lui et n'exercerait pas longtemps son métier. Pourtant, la *tapeinophrosuné* de Paul répond aux critères de la vertu aristotélicienne, puisqu'elle est une juste moyenne (le refus de l'excès du sommet, de la gloire) et elle est une vertu acquise, puisqu'elle nécessite une réflexion conscient. « Ainsi donc nous avons traité des vertus dans leur ensemble, nous avons dit en gros leur nature - elles consistent en une juste moyenne et sont des dispositions acquises »[190].

Si l'humble médecin se tient en retrait de toute tentation d'élévation, cela ne signifie pas pour autant qu'il reste immobile, figé dans un quotidien imperturbable. Si le mouvement est la vie, l'humble est bel et bien vivant. De même que la douceur de l'humble médecin n'est pas une passivité amorphe devant la souffrance du malade, le refus de tout mouvement inscrit dans une verticalité n'est pas une absence de mouvement de progression. Le mouvement que le médecin recherche ne s'inscrit pas dans une rivalité verticale à l'égard de ses collègues ou des malades, mais dans une douceur horizontale qui est un mouvement non pas d'abaissement mais d'intériorisation.

En forgeant la terme de *tapeinophrosuné*, Paul de Tarse voulait signifier par là que l'humilité est un abaissement réfléchi, dont la sagesse consiste non pas à trouver la place la plus basse, mais la place la plus juste.

La *tapeinophrosuné* est une sagesse de l'abaissement, une sagesse qui ne se limite pas à réfléchir au « pourquoi » de l'abaissement mais qui veut par dessus tout savoir « jusqu'où » s'abaisser, ou plus précisément « dans quelle direction » s'abaisser. Elle ne recherche pas

---

[189] Gobry, I, *op. cit.*, p. 35.
[190] Aristote, *op.cit.*, p. 88.

l'abaissement comme signe extérieur d'apparence de la vertu, mais comme signe intérieur de juste mesure, juste mesure de connaître les raisons qui rendent cet abaissement moralement nécessaire, de connaître sa place face aux autres, dans le monde, juste mesure de la connaissance de soi. Elle est un abaissement réfléchi, qui refuse d'aller trop bas, de se rabaisser au delà de ce qui est nécessaire ou raisonnable. Elle est l'abaissement sage et prudent que Pascal a formulé dans ses *Pensées*. « Il est dangereux de trop faire croire à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Il est encore dangereux de lui trop faire voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui laisser ignorer l'un et l'autre, mais il est très avantageux de lui représenter l'un et l'autre. Il ne faut pas que l'homme croie qu'il est égal aux bêtes, ni aux anges, ni qu'il ignore l'un et l'autre, mais qu'il sache l'un et l'autre »[191]. Pascal ne se contente pas de mettre en garde contre la tentation de l'orgueil, de l'amour-propre, il ne présente pas l'abaissement, l'humilité comme étant la solution à ce qui n'est qu'un faux problème. Ce que Pascal veut nous faire comprendre est qu'il est vain de chercher à trouver une position dans l'univers qui serait un juste équilibre entre la place qu'occupe l'ange et celle qu'occupe la bête. La véritable place de l'homme ne se situe pas à mi-chemin entre l'ange et la bête, cette place fictive n'est pas un sommet entre deux abimes. « Ce n'est pas que cet abaissement soit une chose et l'élévation une autre. Au contraire : le plus haut sommet de la sublimité gît dans le fond profond de l'humilité. Car plus le fond est profond, plus il s'abaisse, plus hautes - au-delà de toute mesure- sont la hauteur et l'ascension »[192].

Le médecin est *isothéos* : semblable au dieux. Cet éloge, qui n'est qu'une image, peut néanmoins être pris au pied de la lettre par le médecin qui ne fait preuve d'aucune humilité, qui ne pratique pas cet abaissement réfléchi, il le considérera comme l'expression de son statut social. Sans *tapeinophrosuné*, l'orgueilleux médecin se considérera comme un divinité, un « mandarin », un « grand patron » de pouvoir et d'autorité divine.

La véritable place est celle qui s'éloigne suffisamment de l'ange et de la bête pour que nous ayons le recul nécessaire afin de comprendre que cette quête est stérile, ou plus exactement qui se détourne de ces deux créatures, afin d'aller chercher la juste place là où elle est véritablement : en nous même. Alain de Libéra a fait remarqué que « l'abaissement véritable est une intériorisation »[193]. Il reprend en cela les propos de Maitre Eckhart, pour qui « ce qui est le plus élevé dans l'âme est ce qu'il il y a de plus abaissé, car c'est ce qu'il y a de plus parfaitement intérieur »[194].

---

[191] Pascal, *op. cit.*, p. 109.
[192] Maitre Eckhart, *op. cit.*, p. 44.
[193] *Idem*, p. 26.
[194] *Ibidem*, p. 90.

L'attitude d'humilité n'est pas une attitude qui consiste à ce que nous nous rabaissions nous-même au-dessous de ce que nous sommes par essence, l'humilité n'est pas l'ordre comminatoire de nous faire bête alors que nous sommes homme, elle est au contraire de rentrer en nous pour reconnaître que nous ne sommes ni ange ni bête. L'attitude d'humilité consiste à nous connaître nous-même afin que nous fassions de nous ce que nous sommes par vertu, et non pas ce que nous voulons être par orgueil. « L'humilité apparaît ainsi comme la vertu générale qui préserve la créature de toute vaine complaisance en soi et lui fait accepter sa condition de créature » [195]. L'humilité demande que nous soyons à la place qui est la nôtre et non pas celle qui est en-dessous des autres, car cela ne serait qu'une humiliation de nous-même et un manque de respect pour l'humanité en notre personne.

Une vertu dianoétique qui s'apparente au Gnothi Seauton

Comme l'a souligné Kant, s'abaisser par fausse humilité est un manquement au devoir que nous avons de nous respecter nous-même et de respecter l'humanité en notre personne. Mais cette *tapeinophrosuné* n'est pas la sagesse pratique de l'abaissement, pour s'abaisser « comme il faut » face aux autres, pour s'abaisser ni trop ni trop peu. La *tapeinophrosuné* n'est pas la sagesse de l'abaissement modéré, elle n'est pas une tempérance de l'abaissement, pour aller suffisamment bas mais sans excès, cette sagesse se situe dans un mouvement non pas vertical mais horizontal, elle est un regard dans un miroir, situé ni plus haut ni plus bas mais vis-à-vis de nous, qui permet la prise de conscience de ce que représente cet abaissement. La *tapeinophrosuné*, la sagesse pratique de l'humilité est celle du *gnothi seauton* qui est écrite au fronton du temple d'Apollon à Delphes, elle est celle qui permet un mouvement d'abaissement intérieur qui est un mouvement de respect et non pas d'humiliation.

Gnothi seauton : connais-toi toi-même ! détourne ton regard des défauts des autres et de tes qualités propres, oublie la place que tu occupes aujourd'hui et celle que tu recherches pour demain dans la hiérarchie sociale, regarde en toi-même et n'oublie pas que tu es mortel. Les formules de Jean Bollack et de Vladimir Jankélévitch qui tendent à éliminer l'humilité de la pensée grecque sont inconditionnellement réfutées par l'oracle de Delphes et par la maïeutique socratique. L'enseignement de Socrate est en réalité un immense exercice d'humilité, une humilité de la parole et du savoir. Ce n'est non pas son absence mais l'immensité de sa présence dans la pensée de Socrate et de Platon qui empêche de la saisir dans sa totalité et génère l'illusion de son absence.

---

[195] Adnès, P. *op. cit.*, p. 1155.

L'abaissement réfléchi de l'humilité est un retour vers soi, elle s'oppose au mouvement de l'orgueil qui nous arrache à nous même, qui fait que l'on s'échappe à soi. Cet abaissement ne trouve pas son sens dans la place relative à l'autre qu'il induit, mais dans la place relative à soi et non aux autres. Déterminer cette place en fonction de celle des autres est encore et toujours une forme de rivalité, ou, tout au moins, est susceptible d'induire la rivalité. Ainsi, le médecin qui manque d'un regard sur lui-même peut-il se croire supérieur aussi bien à ses collègues qu'aux malades qu'il soigne. Cette place relative à soi est de ne plus se tenir face à l'autre mais de se tenir face à soi, d'avoir le courage de regarder non pas l'autre qui nous renvoie une certaine image de nous, mais de regarder dans un miroir pour voir l'image de nous que nous ne voulons pas voir. Ce que la *tapeinophrosuné* signifie est la sagesse d'admettre que notre amour-propre nous cache à nous-même nos propres défauts.

Le péché de l'orgueilleux est de vouloir affirmer sa supériorité inconditionnelle face aux autres, mais son erreur est de perdre toute critique lucide de lui-même, des ses actes, de ses désirs. Avant d'être celui qui cherche à s'élever au-dessus des autres ou à les rabaisser sous lui, l'orgueilleux est avant tout celui qui se ment à lui-même. Il est celui qui fait tout pour se persuader lui-même et persuader les autres de son excellence indépassable, de sa maitrise inégalable sur les événements ordinaires et les épreuves extraordinaires. La Rochefoucauld a fait remarquer que « le vrai moyen d'être trompé, c'est de se croire plus fin que les autres »[196], car nos défauts « sont souvent couverts par l'orgueil, qui les cache aux autres, et souvent à nous-même »[197]. L'orgueilleux vit dans le mensonge qu'il fait aux autres, dans le seul but de nourrir le mensonge qu'il se fait à lui-même.

L'orgueil est refus du *gnothi seauton*, il est la conséquence de la perte de l'introspection, de l'absence de critique de soi. Cette perte est une forme de narcissisme pathologique. L'humilité n'est pas qu'un rapport à l'autre, un refus de la rivalité, elle est avant tout un rapport à soi, un rapport d'introspection, afin de déceler et séparer ce qui est, en nous, le véridique et le mensonger.

Une sincérité intime, une maïeutique socratique de soi-même

Comme nous l'avons vu au chapitre VI, l'humilité se cache quelque part, et emprunte à la timidité, la pudeur, la discrétion, les habits avec lesquels elle se dissimule du regard des hommes. Cette vertu cachée trouve sa définition dans une autre vertu, une vertu qui est au fondement du *gnothi seauton* de Socrate : la sincérité.

---

[196] La Rochefoucauld, *op.cit.*, p. 420.
[197] *Idem*, p. 451.

Ce que la maïeutique de Socrate propose est une sincérité complète, radicale de l'homme envers lui-même, un renversement de son regard de l'extérieur vers l'intérieur. Pour devenir vertu morale, cette sincérité doit s'extraire de la simple convention sociale, de la formule de politesse banalisée et dévitalisée. Combien de fois utilise-t-on, sous une forme ou une autre, le lieu commun « Veuillez agréer mes plus sincères salutations » pour clore une lettre, faute d'une meilleure formule, ou bien pour ne pas dévoiler la vérité de ses sentiments.

Loin d'être une vague convention sociale, utile et utilisée car floue et incertaine, la sincérité est au contraire une exigence morale dont Descartes et Kant ont donné des définitions précises, définitions qui soulignent sa dimension métaphysique.

Descartes propose une définition de l'humilité dans l'article 155 du traité *Les passions de l'Ame* : « L'humilité vertueuse ne consiste qu'en ce que la réflexion que nous faisons sur l'infirmité de notre nature et sur les fautes que nous pouvons avoir commises ou sommes capables de connaitre, qui ne sont pas moindres que celles qui peuvent être commises par d'autres, est cause que nous ne nous préférons à personne, et que nous pensons que les autres ayant leur libre arbitre aussi bien que nous, ils en peuvent bien user »[198]. L'humilité cartésienne n'est pas synonyme d'abaissement mais d'introspection. Pour Descartes, la référence contre laquelle l'humilité se définit n'est plus l'orgueil, le rapport à l'autre, mais l'examen de conscience, le rapport à soi.

Dans la *Critique de la faculté de juger*, Emmanuel Kant reprend avec Descartes cette fonction d'autocritique qu'est l'humilité : « Même l'humilité, jugement sévère sur les défauts humains, que sans cela la conscience de nos bonnes intentions ne pourrait aisément mettre au compte de la fragilité propre à la nature humaine, est une disposition sublime de l'esprit à se soumettre volontairement à la souffrance d'un examen de conscience sans complaisance qui, peu à peu, élimine la cause de ces défauts » [199]. Pour Kant comme pour Descartes, l'orgueil est évacué de la réflexion sur l'humilité, pour céder la place à l'examen de conscience.

L'humilité que l'on découvre cachée derrière la pudeur, la honte, la pauvreté, dévoile son vrai visage, celui de la sincérité. Si une lecture de la philosophie grecque tend à faire croire que l'humilité en est absente, c'est parce que ceux qui l'ont cherchée se sont laissés prendre aux pièges de ses déguisements. Ils ont cru la reconnaître derrière la *micropsychia* aristotélicienne, alors qu'elle se trouvait cachée derrière le *gnothi seauton* socratique. Socrate dialogue. Il pare, écoute, interroge, il illustre ses propos et s'enrichit de ceux avec qui il déambule dans Athènes. Il accueille et écoute Protagoras, Gorgias, Cratyle et tant d'autre avec la même ouverture d'esprit, la même

---

[198] Descartes, R. *Les passions de l'âme*, *op.cit*., p. 769.
[199] Kant, E. *Critique de la faculté de juger*, *op. cit*, p. 1034.

curiosité, le même désir d'apprendre, avec une absence totale d'agressivité et de rivalité. Si Socrate demande à son interlocuteur de mieux se connaître lui-même, c'est parce que Socrate sait que c'est la meilleure façon pour que lui aussi apprenne à mieux se connaitre lui-même.

Le Socrate que nous décrit Platon est un accoucheur d'âme qui doit le succès de sa méthode maïeutique autant à son ouverture, sa patience et à sa sagesse, qu'à son humilité.

La laïcisation de l'humilité

Descartes le premier, rejoint plus tard par Kant, a opéré une mutation radicale de la réflexion sur l'humilité, en la sortant du champ de la théologie, ce que ni Machiavel, dans son *Discours sur la décade de Tite-Live,* ni La Rochefoucauld dans ses *Maximes*[200] n'avaient pu faire. En particulier, sur les 504 maximes qui figurent dans l'édition de 1678, une seule et unique fait référence à la religion chrétienne, il s'agit de la maxime 358 : « L'humilité est la véritable preuve des vertus chrétiennes ».

Descartes a élargi le champ de réflexion et d'application de l'humilité en la laïcisant [201], et en lui donnant une portée morale qui était incontestablement sous-jacente dans la pensée des Pères de l'Eglise, mais qui n'avait pas pu prendre son indépendance de la théologie. Descartes situe l'humilité non pas dans le domaine de la grandeur démesurée, de la vanité, de la rivalité de l'homme face à Dieu ou aux autres hommes, mais dans le rapport à soi. Grace à une formule lapidaire : « nous ne nous préférons à personne », l'incompatibilité de l'humilité et de la rivalité est posée.

La laïcisation de l'humilité passe par le fait que l'humilité est une vertu en rapport avec les autres hommes, liée au fait qu'il convient, pour se considérer sincèrement, de se comparer aux autres et d'accepter que nous ne sommes pas supérieurs aux autres, car ils ont les mêmes capacités que nous et peuvent en user aussi bien que nous. L'humilité de Descartes est une humilité faite de

---

[200] La Rochefoucauld est conscient de tout ce qu'il doit à la morale chrétienne, il l'affirme ouvertement dans la préface de la première édition de de ses *Maximes*: « Ce qu'elles contiennent n'est autre chose que l'abrégé d'une morale conforme aux pensées de plusieurs Pères de l'Eglise ». Il a cependant cherché à faire de son ouvrage une morale laïque, et les différents stades de sa rédaction illustre sa volonté. Ainsi, dans le manuscrit dit de Liancourt, qui est un travail préparatoire à la version définitive destinée à être publiée, La Rochefoucauld avait rédigé la maxime suivante : « Il n'y a que Dieu qui sache si un procédé net, sincère et honnête est un reflet de probité ou d'habileté », dans l'édition définitive, elle se retrouve dans la maxime sous la forme suivante: « Il est difficile de juger si un procédé net, sincère et honnête est un reflet de probité ou d'habileté ».

[201] La laïcisation de l'humilité n'est pas pour autant son athéisation. La réflexion sur l'humilité de Descartes est intimement chrétienne, même si elle s'y cantonne pas. Dans les articles 145 : *De ceux qui ne dépendent que des autres causes,et ce que c'est que la fortune*, 146 : *De ceux qui dépendent de nous et d'autrui*, 161: *Comment la générosité peut être acquise*, 164 : *De l'usage de (la vénération et le dédain)*, et 198 : *De (l') usage (de l'indignation)* du traité des *Passions de l'Âme*, Descartes fait référence à la Providence divine, au Dieu des chrétiens, pour développer ses propos. Dans l'article 155, Descartes laïcise l'humilité en la détachent de toute référence divine en lui conférant une valeur morale d'ordre psychologique, sans pour autant trahir ses convictions religieuses; en outre, sa réflexion sur l'humilité peut également se comprendre comme une exégèse laïque de la parabole de la paille et de la poutre.

réflexion rationnelle et de sincérité, elle est une vertu morale qui a des conséquences sociales, qui contribue à la fraternité en s'opposant aux penchants naturels de l'homme à la jalousie.

Descartes a retenu la leçon de Paul de Tarse, car il s'attache à la dimension de sagesse pratique de l'humilité et non pas à sa dimension de mouvement vers le bas. En laïcisant l'humilité, Descartes opère une mutation radicale de la nature de l'humilité. Il la ramène sur un plan horizontal alors qu'elle s'inscrivait jusque là dans un mouvement vertical. L'humilité n'est plus un mouvement de descente puis de remontée, elle est un mouvement vers l'intérieur de soi puis de sortie de soi, elle est une critique de soi pour une ouverture vers les autres.

L'humilité ne se définit plus dans le rapport de l'homme à Dieu, dans la transcendance et dans la foi, mais dans le rapport de l'homme à lui même et aux autres, dans l'immanence et dans la morale. L'humilité n'est plus une dynamique s'appuyant sur une échelle des fautes et des mérites, mais un arrêt de l'homme face à un miroir, il ne regarde plus le ciel ou l'enfer, il se regarde lui-même, il regarde en lui-même.

Pour Descartes, cette humilité laïque est une source d'introspection qui n'a pas une simple valeur morale, éthique, mais qui ouvre une porte nouvelle dans sa pensée philosophique. Cette introspection est au cœur de la *Méditation Troisième* : « Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela peut-il se faire, je les réputerai comme vaines et fausses; et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même »[202].

Descartes et Kant donnent à l'humilité une même signification, une même valeur : « La connaissance de soi pourchasse impitoyablement la complaisance à soi »[203]. L'humilité n'est pas soumission, faiblesse ni lâcheté, elle est au contraire courage. Elle est le courage de faire face à sa propre misère, et elle s'oppose à la paresse, car elle réclame de s'améliorer, aussi bien de corriger ses défauts que de faire fructifier ses capacités.

Laïcisée, la définition de l'humilité s'affranchit de la réflexion dialectique du bien et du mal, du haut et du bas, elle devient une réflexion centrée sur la réflexion que l'homme fait de son comportement, de sa personne, de ses intentions, elle n'est plus réfléchie comme étant la conséquence de quelque chose, mais comme étant l'initiatrice de quelque chose. L'humilité n'est pas la conséquence de l'orgueil et de la rivalité, elle est initiatrice de l'examen de conscience, de l'introspection.

---

[202] Descartes, R. *op. cit*., p. 284.
[203] Jankélévitch, V. *op. cit.*, p. 364.

Libérée des limites que lui imposaient les dogmes de l'Eglise, l'humilité s'inscrit non pas dans le domaine de la grandeur démesurée, de la vanité, la rivalité de l'homme face aux autres et face à Dieu, mais dans le rapport à soi et l'ouverture aux autres. L'humilité ne cherche pas seulement à comprendre comment l'homme s'est égaré dans la démesure, mais avant tout pourquoi il l'a fait, qu'est ce qui, dans le secret de ses désirs et amour-propre, l'a poussé inconsciemment mais non pas involontairement à s'égarer dans une voie qui n'est pas la sienne. Si le comment est un simple regard vers l'arrière, une analyse rétrospective de l'erreur, le pourquoi est un regard à l'intérieur, une analyse introspective de l'erreur, qui est également prospective afin de ne pas la recommencer.

Laïc, l'humilité ne peut donc pas être exclue de la relation thérapeutique au seul motif que la science médicale n'a que faire de la religion. L'humilité de Descartes et de Kant est applicable au médecin comme à tout autre scientifique. Elle est l'une des réponses possibles à la question de Hans Jonas, qui revendique une nouvelle forme d'humilité. Cette nouvelle forme n'est pas celle d'un abaissement exigée par un prêtre, au nom de tel dogme religieux, mais celle que l'individu exige de lui-même, au nom de son rapport à l'autre, cette humilité n'est pas celle d'un abaissement contraint par un impératif religieux, elle est celle d'un abaissement en réponse à un impératif moral. L'humilité laïc trouve sa place dans le serment d'Hippocrate au même titre que la discrétion, la pudeur et le respect, autant de vertu qui comme l'humilité se retrouve également dans les préceptes moraux religieux, mais n'en son pas disqualifié en médecine pour autant.

Avec Descartes et Kant, l'humilité figure au rang de vertu laïque, elle obtient donc un statut comparable à celui que la médecine avait obtenu depuis Hippocrate et Aristote. N'étant pas exclusivement d'essence religieuse, n'étant pas l'apanage de la théologie, l'humilité trouve donc naturellement sa place dans une science médicale qui se veut scientifique et moderne, elle peut donc légitimement être revendiquée par tout médecin, sans qu'il ait à craindre d'être accusé d'un débordement religieux ou mystique.

CHAPITRE XI. Une sagesse qui « humblifie »

L' « humblification »

Comme le souligne Vladimir Jankélévitch, si les Grecs n'ont « presque pas connu » l'humilité, ce n'est pas parce qu'elle est absente du monde grec, comme le pense Jean Bollack, mais parce qu'elle se cache, comme le serait une orpheline recueillie dans une maison qui n'est pas la sienne.

Dans la pensée grecque, l'humilité est orpheline de père et de mère puisque ni l'*arété* ni la magnanimité, qui ont engendrée les autres vertus, ne lui ont donné le jour. Mais bien qu'orpheline, elle n'en est pas moins membre à part de la famille des vertus, et si elle est inapparente aux yeux des *sophos* et philosophes du monde antique, c'est parce qu'elle n'a eu ni père ni mère pour lui donner le nom qui permettrait de la convoquer, afin de la rencontrer, la connaître, la découvrir.

Dans le livre III de l'*Ethique de Nicomaque*, Aristote a fait remarquer que « bien des comportements n'ont pas de mots qui les expriment »[204], et l'humilité est l'un de ces comportements que le monde grec n'avait pas encore nommé, bien que, comme nous l'avons vu, il était au cœur de la pensée socratique.

Le fait que Paul de Tarse ait eu besoin de créer un néologisme pour désigner l'humilité illustre bien le fait que la difficulté pour sa traduction de l'hébreu vers le grec n'est pas un simple problème de concordance de vocabulaire. Il n'est pas non plus un problème de réflexion philosophique autour du concept de l'humilité, puisque les écrits des Hébreux, des Grecs, d'Aristote et de bien d'autres auteurs laissent transparaître une vertu qui n'a pas de nom, mais qui n'échappe pas à leur perspicacité. La désignation par le terme de *tapeinophrosuné* par Paul de Tarse peut être considéré comme l'acte de reconnaissance, le baptême, de l'humilité.

---

[204] Aristote, *Ethique de Nicomaque*, op. cit, p. 91.

Mais de même que le terme d'*anawah* a été traduit de façon imparfaite par *tapeinosis*, gommant au passage toute la richesse du terme d'humilité, la traduction de *tapeinosis* par abaissement, humiliation, opère la même réduction sémantique, le même appauvrissement des signification du terme originel. *Anawah*, *tapeinosis*, *humilitas*, humiliation, la chaîne des traductions est à sens unique, à sens descendant, elle entretient une image dépréciative de l'orpheline des vertus.

Kant a pu dire que « la loi morale humilie donc inévitablement tout homme qui compare à cette loi la tendance sensible de sa nature »[205]. Etrange paradoxe qui voudrait que la loi morale, au lieu d'amener l'homme vers le meilleur de lui, même aurait au contraire pour effet de le rabaisser, le mépriser, le contraindre à la honte, l'infamie, l'indignité. La loi morale est-elle réellement une humiliation de l'homme ? La réponse de Vladimir Jankélévitch est claire et sans appel : « Le porteur de la loi ne s'humilie jamais »[206]. L'apparent paradoxe de la formule de Kant se résout de façon simple et sans aucune ambigüité si l'on accepte de remplacer le terme d'humilité non pas par l'équivalent de *tapeinosis*, ce que fait Kant, mais par l'équivalent de *tapeinophrosuné*, ce que fait Jankélévitch, une *tapeinophrosuné* qui ne signifie non pas « humilier », mais « rendre humble ». Rendre humble : si de nombreux comportements n'ont pas reçu dans la pensée grecque les mots qui les expriment, il en est de même dans les pensées modernes et contemporaine. Réduire l'humilité à être la traduction de *tapeinosis*, limiter l'humilité à être un abaissement, une humiliation, n'est pas que le résultat d'un manque de discernement mais aussi d'un manque de vocabulaire.

Comme l'a fait Paul de Tarse, certains auteurs ont proposé un nouveau néologisme pour transmettre la *tapeinophrosuné* à la langue française. Ainsi, Frère Henri de l'Enfant Jésus a fait la proposition suivante : « Dieu n'humilie pas l'homme sous le joug de sa puissance, il l'humblifie (i.e. il le rend humble) par sa bonté »[207]. Le verbe « humblifier » est la transposition verbale de l'adjectif humble, par conséquence, *tapeinophrosuné* peut se traduire par un autre néologisme qui est l'« humblification ». L'utilisation de ce mot permet de redonner toute la clarté et toute la pertinence à la formule de Kant : « la loi morale humblifie donc inévitablement tout homme qui compare à cette loi la tendance sensible de sa nature, et elle complète utilement celle de Jankélévitch : « le porteur de la loi ne s'humilie jamais, il s'humblifie », de la même façon que l'on pourrait dire qu'il se bonifie, se grandit, s'accomplit.

L'« humblification » est un néologisme nécessaire qui permet de désigner l'action de rendre humble celui qui ne l'est pas. Elle est un acte moral qui ne préjuge d'aucune contrainte,

---

[205] Kant, E. *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, p. 698.
[206] Jankélévitch, V. *op. cit.*, p. 378.
[207] Fr. Henri de l'Enfant Jésus, *Vives Flammes*, revue carmélitaine de spiritualité n°260, Editions du Carmel, Toulouse, septembre 2005, p. 6.

aucune rivalité, aucune échelle de prix. Elle une action qui s'est affranchie de la *tapeinosis* dont elle est issue mais qui la maintenait prisonnière dans une acception dépréciative qui n'avait aucun lieu d'être. L'« humblification », qui renvoie avant tout à la *tapeinophrosuné* de Paul de Tarse, est une démarche qui se trouve à la croisée de démarches intellectuelles, spirituelles, théologiques, philosophiques, qui, sans chercher à s'exclure ou se mettre en rivalité les une avec les autres, se complètent pour donner un nom à une vertu mal connue et injustement dépréciée.

La douceur de l'humilité

Le refus de l'humiliation par l'humble n'est pas passif. Il n'est ni une fuite ni un évitement ni un déni de l'affront de celui qui cherche à humilier. Si l'humble endure l'humiliation et côtoie son humiliateur sans chercher vengeance, ce n'est ni par la faiblesse que dénonce Machiavel dans sa *Décade*, ni par application du mot d'ordre des stoïciens « supporte et abstiens-toi ». L'humilité n'est pas une forme de mithridatisation face à l'humiliation. Si l'humble conserve son calme et sa clairvoyance face à l'humiliateur, s'il refuse toute rivalité et tout rapport de force, ce n'est ni par un entrainement prolongé à l'ascèse, ni par une érosion ou un épuisement du respect de soi qui auraient pu se produire par une trop grande exposition à l'humiliation. L'humble n'est ni ataraxique ni apathique, il est doux. L'attitude de l'humble face à l'humiliation n'est pas faite de passivité, mais de douceur.

Pour rendre le mot d'*anawah*, humilité, « les traducteurs grecs de la Bible ont aussi, en particulier dans les psaumes, employé *praus*, qui évoque l'idée d'un homme doux, bon, apaisé même dans l'épreuve, seul terme qui présente dans le grec profane une valeur positive et morale »[208]. La douceur de l'humilité est un apaisement qui provient de la sagesse face à ce que l'humble sait n'être qu'un enjeu de rivalité, d'orgueil, d'amour-propre; autant de causes de discordes qui n'ont aucune autre valeur, aucun autre intérêt que de maintenir - ou mettre à bas - l'échelle sociale et la hiérarchie de l'excellence.

Il n'est sans doute pas le fait du hasard que dans son *Ethique à Nicomaque*, Aristote ait traité de la douceur dans le livre IV, dans la continuation de la magnanimité : la magnanimité occupe les chapitres III et IV, la douceur le chapitre V. Aristote dit de la douceur qu'elle constitue « la juste mesure entre les sentiments d'irritation »[209], et il précise tout aussitôt que « ce milieu n'a pas reçu de nom, non plus que les états extrêmes ».

---

[208] Adnès, P. *op. cit*., p. 1145.
[209] Aristote, *op. cit.*, p. 123.

Pour Aristote, « l'homme doux veut, en effet, se garder des troubles de l'âme et se refuse à être le jouet de la passion, il obéit aux ordres de la raison et, dans la mesure que veut la raison, il se permet la colère dans les circonstances et durant le temps que cette raison approuve ». Le doux qui se permet la colère n'est ni apathique, ni ataraxique, bien qu'il soit suffisamment sage pour faire preuve d'une modération réfléchie. Sa disposition d'esprit n'est en rien celle des stoïciens, même s'il partage avec eux de renoncer au désir de vengeance.

Comme a pu le faire Aristote, les évangélistes insistent sur la douceur du Christ, qu'ils associent étroitement à l'humilité. Paul de Tarse demande aux fidèles de se comporter « avec toute humilité (*tapeinophrosuné*) et douceur (*prautetos*) »[210]. Matthieu rapporte les paroles de Jésus-Christ : « je suis doux (*praus*) et humble (*tapeinos*) de cœur »[211]. Dans la troisième béatitude, Jésus-Christ annonce à la foule qui l'écoute : « Heureux les doux, (*oï praies*) car ils hériteront la terre (*gê*) »[212].

Douceur et humilité ne sont pas des vertus juxtaposées, mais reliées selon une suite logique. De l'humilité découle la douceur. L'humble est doux car il n'accepte pas l'opposition, la rivalité, l'agressivité. Pour Aristote, la douceur est une modération du caractère par la raison et non par les sentiments, pour les évangélistes, la douceur est une nécessité ontologique du caractère humain.

La douceur de l'humilité se manifeste tant envers les autres qu'envers soi-même. L'humilité n'exige pas que l'on se fasse du tort à soi-même, que l'on s'abaisse volontairement, ou que l'on se fasse plus pauvre que l'on est. L'humilité demande à l'homme d'être doux avec lui-même, sans cela il ne pourra pas l'être avec les autres. Cette douceur est celle qui s'oppose à l'humiliation, des autres et de soi.

A l'égard des fautifs et des pécheurs, Paul insiste pour qu'ils ne soient pas traités avec mépris ni violence, qu'ils ne soient pas rabaissés et humiliés, mais au contraire qu'ils soient aidés, et traités avec douceur : « Frères, si quelqu'un vient à être pris en faute, vous qui avez l'Esprit de Dieu ramenez-le dans le droit chemin; mais faites preuve de douceur à son égard »[213]. Face à celui qui a tort, qui est en rivalité avec nous, qui cherche à nous humilier, il ne sert à rien d'être dans l'agressivité à son égard, de lui reprocher avec véhémence et menaces ses fautes, cela risque d'avoir l'effet contraire, de le forcer à se défendre, donc d'induire un nouveau rapport de force, une nouvelle rivalité, qui ne laissera plus aucune place à l'humilité ni de l'un ni de l'autre.

---

[210] *Epitre aux Ephésiens*, Nouveau Testament Interlinéaire Grec/Français, Alliance Biblique Universelle, 1993, p. 876.
[211] *Evangile selon Matthieu*, Nouveau Testament Interlinéaire Grec/Français, Alliance Biblique Universelle, 1993, p. 49.
[212] *Idem*, p. 74.
[213] Saint Paul, *Epitre aux Galates, 6,1*, Nouveau Testament Interlinéaire Grec/Français, Alliance Biblique Universelle, 1993, p. 864.

« L'humilité, elle, est une certaine disposition légère et heureuse de toute l'âme, la pauvreté d'un pauvre dont chaque blessure cicatrise, dont chaque meurtrissure se résorbe »[214]. La douceur de la cicatrisation de l'âme est celle ressentie lorsque l'humble, après avoir reconnu et assumé les conséquences de ses actes, après avoir éliminé toute honte, toute culpabilité, se sent allégé du fardeau moral qui pesait sur lui.

La douceur de l'humilité est celle du mendiant qui n'a pas cédé à la tentation de Don Juan, et bien qu'il ait admis qu'il convoitait le louis d'or tendu, il a eu la sagesse et le courage de ne pas céder à la tentation. Elle est celle de Job, qui refuse les arguments de ses amis sans pour autant céder à la colère à leur égard, qui affirme ses bonnes intentions sans jamais reprocher à son épouse de l'avoir tenté de jurer contre son Dieu. Elle est celle de Pollux qui choisit de rester auprès de son frère, convaincu qu'il ne trouvera rien qui puisse remplacer sa présence parmi toutes les richesses et avantages que lui propose Zeus.

La douceur de l'humilité est ce qui fait que la honte éprouvée ne devient pas colère, rancune. La douceur n'est ni apathie ni ataraxie. Celui qui refuse la rivalité n'est pas que humble dans son rapport à l'autre, il est également doux. Tout comme le courage n'est pas l'absence de peur mais est le soulagement d'avoir surmonté sa peur, la douceur de l'humilité n'est pas d'être insensible aux passions et aux désirs, mais de se savoir suffisamment fort pour ne pas y céder.

La place de la douceur en médecine

La douceur en médecine est complémentaire de l'humilité, elle ne la remplace pas, mais lui donne une dimension supplémentaire. La douceur vient de l'absence d'agressivité, de l'absence de rivalité, que ce soit du médecin à l'égard du malade ou de ses propres confrères.

Pour les médecins, la douceur est un terme ambiguë, qui renvoie aux « médecines douces », à la « para-médecine », aux pratiques ésotériques, superstitieuses, mystiques, non dénuées de charlatanisme. La médecine douce est suspecte de n'être pas véritablement scientifique, d'être une pseudo-science, comme l'homéopathie ou la radiesthésie, une science qui, si elle ne fait pas de mal, ne fait pas de bien non plus.

La relation thérapeutique est une relation déséquilibrée, car avant de mettre en rapport le savoir médical de l'un et l'ignorance de l'autre, elle met en vis-à-vis deux personnes dont l'une est debout et l'autre couché. Si le médecin rentre dans la maison du malade, c'est parce que celui-ci ne peut en sortir, étant assigné à rester au lit. Une fois que le médecin a été accepté au chevet du malade, l'examen clinique et les soins qu'il va pratiquer demandent de l'humilité mais aussi de la

[214] Jankélévitch, V. *op. cit.*, p. 386.

douceur. Philippe Barrier témoigne d'une l'absence de douceur lors de la première rencontre avec un médecin diabétologue : « Il me demanda dès la première consultation combien de sucres je mettais dans mon café. A ma réponse : ''un seul, de temps en temps'', il me répliqua froidement : " C'est un sucre de trop "... J'éprouvais immédiatement une sorte de rire intérieur qui m'éloigna de lui à tout jamais »[215]. La douceur est celle des paroles et des gestes, des questions posées au malade et des réponses que l'on lui fait, elle est tout aussi essentiellement douceur dans la relation avec ceux des membres de la famille qui sont présent autour du malade. Si l'humilité est une vertu dynamique, qui consiste à chercher la bonne place dans la relation à l'autre, alors la douceur est une vertu statique, qui consiste à accueillir l'autre depuis la place que l'on a choisie.

La douceur du médecin est celle du *primum non nocere*, de cet impératif de ne pas rajouter une charge supplémentaire à la souffrance du malade, de ne pas le brusquer quand il résiste aux demandes qu'on lui adresse, car s'il ne peut s'impliquer pleinement dans la relation thérapeutique, c'est qu'il a ses raisons et que le médecin se doit de les respecter.

> *Lors de mes études de médecine, j'ai effectué un stage clinique dans un service de chirurgie viscérale. Un soir, lors d'une garde, A.-H., l'interne du service et moi-même fûmes appelés pour prendre en charge un patient qui souffrait d'un cancer hépatique métastasé et qui était nourri à l'aide d'une sonde digestive. Hospitalisé depuis plusieurs semaines dans le service, informé depuis peu de la gravité de sa maladie et de son caractère fatal à brève échéance, il avait retiré sa sonde, avançant qu'elle le gênait pour dormir, et il annonça à l'interne et à moi-même qu'il accepterait qu'on la lui remette le lendemain. A.-H. lui répliqua que ce n'était pas conforme au protocole médical qui avait été prescrit le matin même par son médecin traitant avec l'accord du patient, qu'il était hors de question de le remettre en cause sans la présence du confrère et qu'il n'acceptait pas ce chantage de la part du malade. Sans plus écouter les plaintes et arguments du malade, il saisit le tuyau de la sonde gastrique, et rentra dans un rapport de force physique avec le patient, le maintenant d'une main tandis qu'il essayait de lui poser la sonde de l'autre, lui intimant l'ordre d'obéir. Après s'être débattu plusieurs minutes avec le patient, A.-H. finit par céder, puis quitta la pièce en menaçant le malade de conséquences sérieuses pour son refus des soins. Le lendemain, le patient demanda et obtint son transfert dans une autre unité, après qu'il eut rapporté les faits de la nuit à son médecin traitant. Au plus fort de sa dispute avec le patient, A.-H. n'a pas entendu les paroles qu'il prononça pour justifier maladroitement son refus de garder la sonde. Il s'adressa à nous et dit que « Ca ne sert à rien cette sonde, tout ce qui passe dans mon estomac va ensuite alimenter et faire grandir mon cancer ».*

---

[215] Barrier, P. *op. cit.*, p. 75.

Le manque de douceur et la violence de cet événement s'expliquent avant tout par le fait que cet interne n'a pas su écouter les propos de son patient, et qu'il a vécu comme une atteinte à son autorité médicale la décision du malade de retirer sa sonde. Ce médecin débutant n'a pas cherché à comprendre le malade ni à expliquer la nécessité du protocole que son confrère avait prescrit, il est rentré immédiatement en rivalité avec le patient, il a instauré un rapport de force (physique autant que moral) pour imposer son point de vue. Comme l'a souligné Aristote, l'interne a été « le jouet de la passion », celle de l'orgueil et de sa toute-puissance médicale.

Si la douceur a manqué à A.-H., la faute n'en revient pas uniquement à son orgueil maladif d'un jeune médecin imbu d'une illusion de pouvoir que lui confère son titre de médecin. La raison de son manque de douceur n'est pas non plus uniquement liée au fait que la douceur — pas plus que l'humilité — ne fait partie de la liste des vertus recensées dans le serment d'Hippocrate. La raison première est que l'excellence du médecin est une excellence virile.

Les médecins sont surnommés « carabins de Saint Côme » en hommage à leurs saints patrons, les deux frères Saint Côme et Saint Damien. Le terme de carabin est d'origine incertaine[216], mais a fini par désigner un type particulier de soldat : celui qui est armé d'une carabine[217]. La salle de garde de l'hôpital n'est pas sans rappeler celle de la caserne militaire, véritable sanctuaire de l'institution où les chansons paillardes se mêlent aux boissons alcoolisées et aux comportements les plus débauchés, preuve ultime de la virilité de ceux qui arpentent ces lieux.

La virilité du médecin est la même que celle du soldat, qui se bat à la vie à la mort contre le mal, la souffrance, la maladie. Comme pour le soldat, la résistance à la fatigue du médecin ; sa capacité physique et psychique à enchaîner les gardes, les consultations, les interventions chirurgicales ; sa force de caractère et sa présence charismatique, rassurantes car imposantes ; toutes ces caractéristiques du « bon médecin » sont celle d'un médecin « fort », « puissant », « efficace », qui oppose sa propre énergie vitale à l'énergie morbide de la maladie. Le combat contre la maladie que mène le médecin ne tolère ni faiblesse, ni défaillance, et, par un amalgame coupable et erroné, ni douceur.

Dans la répartition des fonctions et des rôles au sein de l'hôpital, c'est aux infirmières que revient la responsabilité d'incarner la douceur maternelle et maternante. Jeune bachelier, j'avais discuté avec une camarde de classe de nos choix de carrière. Après lui avoir annoncé que je souhaitais faire des études de médecine, elle me répliqua qu'elle, pour sa part, préférait faire des études d'infirmière. Etonné que, malgré ses excellents résultats scolaires (supérieurs aux miens),

---

[216] *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit*., p. 621.

[217] La carabine est à l'origine une arquebuse de petite taille, qui peut se tenir à deux mains et ne nécessite pas l'utilisation d'un pied de tir.

elle choisisse ce métier en tout point inférieur sur le plan social à celui que je désirais (c'était du moins ma conviction à l'époque), elle me répliqua sur le ton de l'évidence qu'elle souhaitait travailler dans un hôpital « pour apporter la touche humaine aux malades ».

On peut le déplorer, mais les clichés ont la vie dure. Le chirurgien, médecin-soldat armé d'outils tranchants, incarne l'autorité paternelle qui défend les siens contre le mal. L'infirmière, fidèle compagne du soldat, maintenue en retrait du champ de bataille, console et réconforte les blessés, les souffrants, les mourants. Au sein de l'hôpital, le médecin reste envers et contre tout l'incarnation de la virilité d'une sentinelle face à l'ennemi, et l'infirmière celle de la douceur maternelle et protectrice.

CHAPITRE XII. Une sagesse de la tempérance qui fait croître vers l'excellence

Une arété *sans* hubris

L'*arété* des Grecs est donc cette recherche d'excellence, ce mouvement d'ascension que chaque grec recherche pour lui et admire chez l'autre, qui est à la fois triomphe social et moral, qui est l'incarnation de la valeur de l'homme sur terre.

L'*hubris* est un excès d'accumulation, une grandeur démesurée, une fierté qui dépasse les bornes de la convenance que la magnanimité lui a fixées. L'*hubris* « désigne simplement ce qui est *uper* ou en trop; elle est superbe par excès plutôt que par méchanceté (il n'y a pas de méchants) et son outrance dérange simplement l'équilibre de la justice »[218]. L'*hubris* est une force destructrice qui perturbe l'équilibre de la cité et l'ordre du monde, elle est une démesure humaine qui va à l'encontre de l'ordre du monde et qui offense les dieux.

L'*hubris* est celle d'Alexandre le Grand, qui a su conquérir un empire d'une taille telle qu'aucun Grec avant lui ne l'avait cru possible. La victoire d'Alexandre s'est faite par l'effort de ses troupes et l'excellence de son commandement, motif légitime d'*arété* pour les uns et les autres. Mais à l'issue de ses conquêtes, ce que ses soldats ne lui pardonnèrent pas, fut son désir de se faire couronner à la mode des rois perses et de devenir un dieu vivant sur terre. L'*hubris* par laquelle pécha Alexandre ne fut pas l'abondance de ses conquêtes, mais son désir de se faire diviniser de son vivant. « Le pire des outrages envers le ciel était de ne pas penser des pensées humaines — c'est à dire de viser trop haut, au-delà des limites fixées aux hommes. L'*hubris* qui avait eu à l'origine un sens légal bien précis — elle s'opposait à la *diké* — acquis alors une signification religieuse complémentaire : elle fut désormais synonyme de *pléonexia* ou démesure humaine dirigée contre Dieu. Cette connotation nouvelle, qui devint l'expression classique du sentiment religieux à

[218] Jankélévitch, V. *op. cit*, p. 289.

l'époque des tyrans[219], est la seule qui soit parvenue jusqu'à nous. Très longtemps, avec l'idée de la jalousie des dieux, elle résuma très bien les doctrines essentielles de presque toute la religion grecque »[220]. Alors qu'il avait été mis sur la voie de l'*arété* par Aristote, son précepteur, Alexandre oublia les conseils de son maitre, car il perdit toute forme de contrôle de ses actes et de ses désirs. Se posant en rival des dieux, il reçut leur punition, la *némésis*.

La *némésis* est la vengeance, la punition divine, celles que les dieux infligent à celui qui a perverti l'*arété* pour la rendre *hubris*. Face à cette *hubris*, la seule sanction acceptable est de renvoyer l'homme à sa condition humaine, de la faire déchoir de la place qu'il s'est attribué illégitimement, de l'exposer comme imposteur et le renvoyer à sa condition initiale. La *némésis* est un abaissement, une *tapeinosis* qui est le mouvement inverse de l'*hubris*. On distingue dans cette vengeance divine la distinction que les traducteurs latins et grecs méconnaîtront quand il chercheront à qualifier les termes d'humiliation et d'humilité : la *tapeinosis* est avant tout une humiliation, une disposition pénale, une forme de punition qui est un abaissement, la déchéance d'un rang usurpé ; la *tapeinophrosuné* est avant tout une humblification, une forme de pénitence qui est une kénose, l'assignation à une juste place oubliée.

Pour les Grecs, la *tapeinosis-némésis* a avant tout une valeur pénale et n'est pas liée à une éventuelle rédemption. Elle est une mise en garde adressée aux hommes qui choisissent de troubler l'ordre divin. La légende de l'épée de Damoclès leur rappelle que ce que les dieux donnent, les dieux peuvent le reprendre, tout aussi aisément. Il ne convient pas à l'homme de se croire maitre de son destin, de vouloir plus que le lot de vie qui lui a été donné à la naissance. Il doit se souvenir qu'il est ce que les dieux acceptent qu'il soit, il n'a pas à vouloir se croire capable de s'affranchir du lot de vie qui lui est attribué à la naissance. Dans la pensée religieuse grecque, chaque homme possède son *daïmon*, son lot de vie, qui détermine sa bonne et sa mauvaise fortune : « C'est [Zeus] qui donne aux hommes d'être ou inconnus ou connus »[221]. Les dieux ne viennent pas au secours de celui qui est abaissé, opprimé, ils se contentent uniquement d'abaisser celui qui pèche par hubris. Si l'on retrouve la notion de *némésis* dans la notion du péché originel d'Adam et Eve, dans le déluge venant punir les humains, pour autant, la *némésis* n'est pas l'humilité, car elle ne vient pas au secours de ceux qui ont péché, elle n'élève pas vers la rédemption ceux qui ont chuté dans le péché.

Si la *némésis* est la punition de l'*hubris*, l'humilité en est sa prévention. L'humilité n'enchaine pas l'homme dans la médiocrité, elle ne le contraint pas à la petitesse, l'avilissement,

---

[219] La période dite « des tyrans » débute en 404 av. J.-C., après la défaite d'Athènes face à Sparte à l'issue de la guerre du Péloponnèse.
[220] Jaeger, W. *op. cit.*, p. 207.
[221] Hésiode, *Les travaux et les jours*, [vers 3], Folio classique, 2004.

l'humiliation. Bien au contraire, elle éclaire l'homme sur les moyens qu'il emploie pour s'extraire de sa condition qu'il estime indigne. L'humilié n'empêche pas le désir de gloire, d'excellence, de perfection, elle en tempère les ardeurs. Elle est une mise garde du risque encouru de passer sans s'en rendre compte de l'*aréte* à l'*hubris*. L'humilité est une modération, une tempérance qui vient faire le contrepoids d'un désir humain, trop humain, de s'élever au dessus de sa condition de finitude et se hisser vers de sommets qui ne lui appartiennent pas. « L'humilité fait donc partie de la modestie ou tempérance »[222]. Pour Thomas d'Aquin, si l'humilité n'est pas une vertu théologale, puisqu'elle ne conduit pas directement à Dieu, elle n'en est pas moins une vertu indispensable, qui favorise l'effort de l'homme dans sa quête de recherche de la vertu. « Prétendre à quelque chose de grand est contraire à l'humilité. Mais il n'est pas contraire à l'humilité de tendre à de grandes choses en mettant sa confiance dans le secours divin, surtout puisque l'on est d'autant plus élevé aux regards de Dieu que l'on se soumet d'avantage à lui par humilité »[223]. L'humilité est *métriotès* mais non pas seulement modestie, elle n'est pas une simple posture passive, celle de celui qui ne veut pas en faire trop, elle est aussi l'action de celui qui cherche à empêcher qu'il en soit trop fait.

L'humilité est une vertu qui regroupe aussi bien la sagesse nécessaire pour se rendre compte de la nature de ses désirs que la modération pour contenir ces désirs, les maitriser et les contrôler. « C'est pourquoi, en ce qui concerne l'appétit du bien ardu, deux vertus sont nécessaires: l'une qui tempère et refrène l'esprit, pour qu'il ne tende pas de façon immodérée aux autres choses élevées, et c'est la vertu d'humilité; l'autre qui fortifie l'esprit contre le découragement, et le pousse à poursuivre ce qui est grand conformément à la droite raison, et c'est la magnanimité »[224].

L'humilité favorise l'*aréte* et lui évite de tomber dans le piège de la *némésis*, car elle est l'alliance de la *tapeinophrosuné* de Paul de Tarse et de la *métriotès* de Thomas d'Aquin, conditions nécessaires et suffisantes pour que l'homme se mette en quête de la vertu, sans se laisser aveugler par sa soif de grandeur et son appétit d'orgueil.

L'*aréte* sans *hubris* du médecin est ce qui lui confère une magnanimité dénuée de toute supériorité, de toute rivalité et de toute humiliation. Cette excellence du médecin est véritablement humble, elle humblifie le médecin, car elle lui permet de se vider de tout sentiment de supériorité du médecin à l'égard du malade, elle est ce qui permet que son savoir médical, technique et théorique, ne soit pas à l'origine d'un mécanisme d'humiliation comme l'a décrit Avishaï Margalit, elle est ce qui assure au médecin de traiter la personne qui vient quérir son aide aussi dignement qu'il se traite lui-même, elle est ce qui fait que le médecin ne va pas considérer le malade qui vient à une

---

[222] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, *op.cit.*, p. 915.
[223] *Idem*, p. 913.
[224] *Ibidem*, p. 912.

consultation uniquement comme la finalité d'un acte médical, mais comme un individu qui souffre et qui doit être pris en considération, non pas uniquement parce qu'il souffre, mais avant tout parce qu'il est porteur de l'humanité dans sa personne.

Une croissance sincère

L'humilité est modération, tempérance, mais elle n'est pas que cela. Si la *métriotés* fait partie de l'essence de l'humilité, elle ne la résume pas pour autant. « L'humilité n'accepte pas le nivellement des hommes dans l'universelle médiocrité »[225]. L'humilité ne se cantonne pas à être la prévention de l'orgueil, elle n'est pas uniquement une force passive de modération, elle n'est pas uniquement un frein qui ralentit, sans l'arrêter, toute progression vers l'excellence. L'humilité n'est pas une simple puissance de modération, elle est également une puissance de croissance.

Le paradoxe de la croissance induite par l'humilité est qu'elle ne se fait pas par accumulation, par élévation, par enrichissement; elle n'est pas le bénéfice mécanique d'un capital qui se déploie, s'enfle et fructifie. L'humilité s'oppose à ce qui empêche l'homme de croitre, ce qui va l'abaisser, le maintenir à terre, le clouer au sol, sans espoir de se relever. L'humilité s'oppose à l'orgueil tout autant qu'elle s'oppose à l'humiliation, et, pour parvenir à cette fin, l'humilité est non pas suppression mais modération de la *tapeinosis* tout autant que de l'*arété*. L'humilité est une croissance par appauvrissement, par dénuement, par rejet, par élimination. L'humilité croit non pas en fertilisant la vertu, mais en éliminant le vice, non pas en recherchant l'excellence mais en éradiquant les faiblesses que sont la paresse, la facilité, la fuite, l'évitement de l'effort.

« *Sine cera* », sans cire, la sincérité est l'honnêteté du marchand de miel qui vend le produit de sa ruche aussi pur et limpide qu'il lui est possible de le faire. Elle est la vertu du marchand qui a filtré le miel avant de le vendre, afin de le proposer à son juste poids et à son juste prix. Sûr de lui, de ses intentions, de ce qu'il a à offrir aux autres, le marchand sincère n'a même plus le souci de la modération, de la modestie, puisqu'il a réussi à s'affranchir de ce qui la requérait. « La modestie est donc l'effet de la sincérité, mais elle n'en peut être la cause: c'est l'humilité, l'humilité gratuite qui est cette cause »[226]. La gratuité sincère de l'humilité est l'aboutissement de ce travail d'introspection, de cet examen de conscience, qui permet à celui qui choisit de l'accepter de faire le tri entre le bon grain et l'ivraie, entre le miel et la cire, entre la vertu et le vice.

---

[225] Jankélévitch, V.*op. cit.*, p. 366.
[226]*Idem*, p. 321.

Si la sincérité est la contraction des deux mots latins *sine cera*, elle aussi la contraction des deux racines *sin* et *cerus*, qui ont donné les mots de *syn*, ensemble, et de *crescere*, croitre[227]. La sincérité n'est pas qu'une substance, elle est aussi un mouvement, elle est l'acte de croitre ensemble.

La finalité de la croissance de l'humilité est l'*aréte*, une *aréte* sincère, dénuée d'*hubris*, la modalité de cette croissance est qu'elle ne peut se faire seule. L'humilité n'est pas une croissance solitaire, elle est une croissance-avec. Elle n'est pas la recherche égoïste de l'excellence, la volonté de parvenir par ses propres moyens au but que l'on s'est fixé. L'humilité n'est pas l'ascension de la magnanimité qui ne veut rien devoir à personne. L'humilité est une ascension qui cherche à accompagner et se faire accompagner, une croissance qui ne trouve son sens que dans son alliance avec quelqu'un ou quelque chose. L'humilité n'est pas une croissance égoïste mais une croissance sincère, qui ne cache rien de ce qu'elle doit à celui qui l'a aidé, qui se vide de toute prétention à réussir par ses propres moyens et cherche la rencontre de l'autre pour mieux parvenir à son but.

L'humilité permet de comprendre que le perfectionnement de soi n'est pas un péché d'orgueil. La recherche de l'excellence bien comprise est un effort supplémentaire d'humilité, car plus l'on apprend, plus l'on mesure ce que l'on a encore à apprendre et ce ce que l'on ne saura jamais. Pour Goethe : « On ne sait que lorsqu'on sait peu, avec le savoir croît le doute ». Plus l'on progresse, plus l'on se rend compte que le but reculera dans de plus grandes proportions.

La croissance paradoxale de l'humilité est qu'elle n'est ni agrandie ni générée par la seule élimination de ses défauts. Se débarrasser de ses fautes est nécessaire mais non suffisant. La vertu ne croît pas en proportion inverse des défauts. Ce n'est pas en abaissant ses vices que l'on augmente ses qualités. Vices et vertus ne sont pas des vases communicants dont l'un se vide à mesure que l'autre se remplit. L'humilité est une croissance de la vertu qui se fait malgré la présence des défauts et non pas en leur absence. L'humilité filtre et purifie les défauts, mais elle ne les annule pas, elle ne les anéantit pas. Si l'humilité croît sans les défauts dont elle s'est vidée, elle le fait malgré tout à coté d'eux, malgré eux. Elle ne cherche pas à les fuir, mais à ne pas s'opposer à eux, elle ne les rejette pas, mais refuse la rivalité avec eux.

Le cœur du paradoxe de l'humilité est qu'elle une croissance qui a su non pas se défaire de ces défauts humains, mais qui a su les utiliser à son avantage, et sans se laisser pervertir par eux. Sincère, dénuée de rivalité, modérée, l'humilité apprend de ses défauts la mesure de ce qu'ils représentent de contrainte pour elle. Un adage dit que l'on apprend plus de ses erreurs que de ses

---

[227] *Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, p. 3514.

réussites, l'humilité est cette vertu qui trie ses erreurs et en retient de quoi accomplir ses visées. Le risque de sombrer dans l'*hubris*, qui est inhérent, consubstantiel, à toute recherche d'excellence ne doit pas nous décourager pour autant de la rechercher. Refuser de ce perfectionner au prétexte que c'est éviter le péché d'orgueil est une justification fallacieuse qui n'a d'autre but que de cacher la paresse de celui qui fait mine de vertu en mettant en avant son abaissement, sa *tapeinosis* comme preuve d'humilité, d'excellence. Le paresseux est celui qui refuse de faire la distinction entre la *tapeinosis* et la *tapeinophrosuné*, celui qui fait l'amalgame entre l'*arété* et l'*hubris*, celui pour qui la médiocrité tient lieu d'excellence. Comme l'a fait remarquer François de Sales [228]: « Plusieurs disent qu'ils laissent l'oraison mentale pour les parfaits, et qu'eux ne sont pas dignes de le faire; les autres protestent qu'ils n'osent pas souvent communier, parce qu'ils ne se sentent pas assez purs; les autres, qu'ils craignent de faire honte à la dévotion s'ils s'en mêlent, à cause de leur grande misère et fragilité [...] tout cela n'est qu'artifice et une sorte d'humilité non seulement fausse mais maligne, par laquelle on veut tacitement et subtilement blâmer les choses de Dieu, ou au moins, couvrir d'un prétexte d'humilité l'amour-propre de son opinion, de son humeur, de sa paresse »[229].

La menace de l'*hubris* et de la *némésis* ne doit pas être un prétexte pour refuser tout effort dans la voie du perfectionnement spirituel. Au contraire, l'humilité sincère, l'humilité bien comprise, est compatible avec l'excellence, au même titre mais par d'autres voies, elle est une élévation comme l'est l'*arété*. Il n'y a pas de honte à vouloir s'élever dans le sens du perfectionnement moral, dés lors que c'est fait sans prétention ni orgueil. « Oh le méchant ! Il fait semblant de porter grande révérence à Dieu, et sous couleur d'humilité s'excuse d'aspirer à la grâce de laquelle sa divine Bonté lui fait semonce. Ainsi ne voit-il pas que, quand Dieu nous veut gratifier, c'est orgueil de refuser ? que les dons de Dieu nous obligent à les recevoir, et que c'est humilité d'obéir et suivre au plus près que nous pouvons ses désirs ? »[230]. Le refus de l'excellence n'est pas que paresse, elle est avant tout dissimulation. Dissimulation à soi et aux autres des capacités que la nature nous a données.

François de Sales donne l'explication, qui rappelle la parabole des talents des évangiles de Matthieu (25, 14-30) et de Luc (19, 12-27). Un maitre confie à chacun de ses trois serviteurs une

---

[228] François de Sales est l'un des premiers théologiens de l'époque moderne à faire un ouvrage théologique adressé non pas à une élite de clercs et théologiens, mais aux laïcs de la noblesse et du peuple. Le succès de son œuvre témoigne de la demande de la part des laïcs de participer à la réflexion spirituelle et théologique : « Dans les premières années du (dix-septième) siècle, le cardinal Pierre de Bérulle et l'évêque de Genève François de Sales exercent une influence qui dépasse leur entourage. Leurs ouvrages connaitront le plus grand succès. L'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales est peut-être le livre du siècle. De 1609, date de sa parution, à 1620, il connaît quarante éditions en français. En 1656, il a été traduit en dix-sept langues ». Bidiyi, O. *Histoire de la littérature française*, sous la direction de Daniel Couty, Bordas, 2004, p 273.

[229] François de Sales, Introduction à la vie dévote, Editions du Seuil, 1995, p. 131.

[230] *Idem*, p. 131.

certaine somme d'argent. Deux d'entre eux vont utiliser ce argent et le faire fructifier, ils rendront le tout à leur maitre, qui les félicitera. Cependant le troisième enterre la somme qui lui est confiée dans un champ, puis la rend à son maître sans l'avoir fait fructifier. Ce serviteur est puni, car il a fait preuve de paresse et de désintérêt pour l'opportunité que la vie lui offrait. Dans cette parabole, le maitre, Dieu, donne à chacun de ses serviteurs, les hommes, un certain nombre de possibilités de s'enrichir, non pas matériellement mais moralement et spirituellement. Le vrai péché n'est pas de s'élever au dessus de sa condition, mais est au contraire de refuser l'appel de Dieu, comme le fit Jonas qui fut puni et engloutit par la baleine.

François de Sales souligne que l'humilité peut être une excellence, un arété, si elle est faite sans orgueil, sans hubris. Contre la paresse et la facilité de ne pas vouloir nous améliorer, sous couvert d'une fausse humilité, François de Sales nous incite au courage et à l'effort de nous perfectionner. « Mais l'humble est d'autant plus courageux qu'il se reconnait plus impuissant; et à mesure qu'il s'estime chétif, il devient pus hardi, parce qu'il a toute sa confiance en Dieu, qui se plait à magnifier sa toute-puissance en notre infirmité, et élever sa miséricorde sur notre misère. Il faut donc humblement et saintement oser tout ce qui est jugé propre à notre avancement par ceux qui conduisent nos âmes [...] car l'humilité qui cache et couvre les vertus pour les conserver, les fait néanmoins paraître quand la charité le commande, pour les accroitre, agrandir, et perfectionner »[231].

François de Sales donne une définition positive de l'humilité. Elle n'est pas une simple vertu d'anéantissement de soi, elle est une vertu de prise de conscience de notre grandeur de créature, qui est certes insignifiante face à Dieu, mais qui est significative face à la création. Il reprend par là la position de Maître Eckart, qui est d'affirmer que la grandeur de l'homme repose dans son aptitude à unir son étant humain à l'être divin, grâce à ses efforts et à une réflexion sincère et soutenue.

L'humilité, en tant que *tapeinophrosuné*, est la condition morale, le fondement éthique sur lequel doit se construire l'*arété*, qui sera vertueuse puisque dénuée de tout orgueil. Vouloir cultiver ses vertus ce n'est pas de l'orgueil, c'est au contraire se respecter soi-même, c'est se considérer soi-même comme digne d'amélioration, tout comme un enfant est digne de recevoir un enseignement et une éducation. C'est reconnaitre la capacité que nous avons en tant qu'être humain de nous perfectionner, la liberté de nous améliorer. C'est reconnaître le vrai sens de la liberté humaine, qui est non pas de nous hisser au-dessus des autres, pour ensuite vouloir les rabaisser par amour-propre, mais de nous améliorer sans être en rivalité avec eux.

---

[231] *Ibidem*, p. 132.

Il ne suffit pas d'affirmer que l'on est le dernier, chercher activement la dernière place, pour automatiquement devenir le premier. L'humilité n'est pas seulement la reconnaissance de notre abjection, elle est aussi la démarche qui va faire que nous souhaitions nous améliorer, nous élever au dessus de notre abjection, ce qui est un devoir qui nous est demandé par la dignité de notre condition humaine. Se complaire dans sa petitesse, sa médiocrité, c'est avant tout se complaire dans sa paresse, c'est n'écouter que la première partie du message divin et refuser la seconde, par paresse ou orgueil. L'effort à fournir n'est pas de s'abaisser toujours un peu plus, en s'imaginant par là mériter un peu plus le salut, l'effort à fournir est pour corriger nos défauts, et non pas les déplorer. Notre condition de finitude humaine, notre limitation d'être humain mortel et faillible n'est pas synonyme d'une humiliation intrinsèque à notre essence. La croissance sincère de l'humilité est la preuve que si nous sommes des êtres faillibles, nous sommes également des êtres perfectibles.

L'humilité bien comprise n'est pas abaissement mais élévation, une élévation sincère, de partage et d'alliance, qui trouve sa signification dans ce qu'elle reçoit des autres et ce qu'elle peut leur apporter. Cette humilité qui est croissance, sincérité, excellence est l'humilité qui s'applique au médecin. L'humilité de la petitesse, de la *métriotès* ne lui convient pas, celle de la kénose, de l'*arété*, de la sincérité lui est indispensable. En accompagnant son patient au travers de la maladie, le médecin fait route et croit avec lui. Il lui témoigne de sa présence et lui apporte ce que sa science médicale lui permet. Le médecin humble auprès du malade est celui qui sait que la démarche de soin, avant d'être une technique ou une science, est un exercice moral de sincérité, de présence à l'autre qui ne trouve son sens que dans un échange réciproque des sentiments idées et réflexions que l'épreuve de la maladie suscite chez l'un comme chez l'autre.

L'humilité, vertu morale et intellectuelle

L'humilité est une vertu à deux visages, qui est autant la vertu morale de l'humble médecin qui a réussi à s'affranchir de l'orgueil, de la jalousie, de l'amour-propre, de la rivalité, que la vertu intellectuelle du médecin prudent qui pratique son art avec excellence sans sombrer dans les abimes de l'*hubris*.

L'humilité peut se définir selon différentes caractéristiques, qui sont à la fois négatives et positives : elle s'oppose à la rivalité, ce qui est sa définition négative, et elle est un examen de conscience qui exige pour cela de faire preuve de sagesse pratique, ce qui est sa définition positive.

Il a manqué aux médecins rencontrés par Philippe Barrier l'humilité de reconnaitre que leurs connaissances scientifiques ne les autorisent pas à agir en se croyant tout-puissants et que s'ils doivent prendre en charge la maladie de leur patient, ils n'ont ni le droit ni la capacité de contrôler la vie de leur patient. Par humilité, Sacks ne cherche pas à imposer à Ray de lui obéir et de prendre

le traitement de la façon édictée par la norme médicale, mais il accepte que Ray fasse usage de sa normativité, et Sacks doit accepter cette blessure à son orgueil de médecin que c'est Ray et non pas lui, Sacks, qui a su arriver à déterminer les conditions d'utilisation nouvelles du médicament. Par humilité, Job et le mendiant de Molière se mettent en retrait de la rivalité, pour le premier avec ses amis, pour le second avec Don Juan et Sganarelle, et vont trouver en eux les ressources qui leurs permettent de s'ouvrir à la compréhension du point de vue de l'autre, ce qui permet de mieux résister à la tentation et de mieux accepter la différence d'opinion d'autrui.

Opposée à la rivalité, antidote de l'humiliation, modératrice de l'excellence, ce que l'humilité corrige — l'orgueil, l'amour-propre — et ce qu'elle induit — la douceur, la sincérité — sont des vertus indispensables au médecin. Elle est la vertu qui lui permet d'affirmer son excellence, son *arété*, elle l'autorise à se reconnaitre et à être reconnu comme *Iatros sophos isothéos*, sans pour autant tomber dans le piège de l'hubris.

Dans la relation thérapeutique, l'humilité semble donc être une vertu indispensable au médecin, mais ne semble ni nécessaire ni même utile au malade. Le malade n'est ni *sophos* ni *isothéos*. Le malade est diminué physiquement et psychiquement par sa maladie, il ne semble pas nécessaire qu'il soit en plus rabaissé sur le plan moral. Cette apparente contingence de l'humilité pour le malade fait apparaitre l'humilité comme insuffisante pour fonder la relation thérapeutique — et ne permet donc pas d'éviter son antinomie — puisqu'elle ne s'adresse qu'à un seul des deux protagonistes. L'humilité semble être une demi-vertu, une vertu incomplète en quête de son propre achèvement. Une vertu qui s'appliquerait uniquement à l'une des deux partis de la relation ne serait-elle pas un frein pour celle-ci ? Ne créerait-elle pas un déséquilibre dans le rapport entre le médecin et le malade ? Si tel est le cas, est-il légitime de penser à fonder cette relation sur cette vertu qui ne semble pas offrir de garanties suffisantes de stabilité, de solidité, d'efficacité ?

Et plus fondamentalement, quelle est la place de l'humilité face à ce qui est la cause de la relation thérapeutique, c'est à dire la maladie. Comme le rappelle Philippe Barrier en reprenant les propos d'Hippocrate : « Il est dit dans *Epidémies I* : « l'art se compose en trois termes : le malade, la maladie, le médecin. Le médecin est le serviteur de l'art. Il faut que le malade s'oppose à la maladie avec l'aide du médecin ». Le malade est clairement distingué de la maladie, alors qu'à l'époque moderne, il y est trop souvent réduit. Le malade figure dans l'art médical aux cotés de la maladie et du médecin. Le médecin est au service de l'art (quand plus tard il pensera surtout s'asservir des techniques). Le médecin est un allié du patient dans sa lutte contre la maladie »[232].

[232] Barrier, P. *op. cit.*, p. 103.

Si l'humilité est une vertu qui s'apparente à la tempérance et à la sagesse pratique, et dont on peut immédiatement comprendre les bénéfices qu'en retire le médecin d'une part dans l'usage qu'il fait de sa science médicale et d'autre part dans la relation thérapeutique qu'il noue avec le malade, qu'elle est le rapport de l'humilité avec le malade ? Avec la maladie ? Quels liens peut-elle nouer entre les trois instances - médecin, malade, maladie - de la relation thérapeutique ?

Comme nous allons le voir dans notre prochaine partie, c'est parce que l'humilité ne se définit pas simplement dans l'immanence du rapport à l'autre — que ce soit sous sa forme négative de refus de la rivalité ou sa forme positive d'examen de conscience — mais parce qu'elle est avant tout un rapport à la transcendance, que l'humilité peut tenir une place centrale dans la relation thérapeutique. Le rapport à la transcendance de l'humilité est ce qui lui permet de s'appliquer aussi bien au médecin qu'au malade, ainsi qu'à la relation que l'un et l'autre entretiennent avec la maladie. L'impasse apparente dans laquelle se trouve l'humilité dans sa relation avec le malade et la maladie est due au fait que lorsque l'humilité est définie comme l'opposée de la rivalité, la modération de soi, l'examen de conscience, elle se définie uniquement dans l'immanence. « Le tempérant désire ce qu'il doit désirer, comme il le doit, et dans des circonstances convenables »[233]. L'humble qui n'est que tempérant reste dans une mesure qui n'est pas une juste mesure, mais une demi-mesure.

Pour comprendre la nature du lien qui unit le médecin avec le malade et la maladie, pour comprendre pourquoi elle ne se cantonne pas à être uniquement une force modératrice qui rapproche et tempère, mais est aussi une force qui se déploie et qui possède la propriété de mettre en relation des concepts ou des êtres apparemment inconciliables, il est indispensable de comprendre le rapport de l'humilité à la transcendance. En d'autres termes, il est nécessaire de comprendre ce qui fait de l'humilité un schème au sens kantien.

[233] Aristote, *Ethique de Nicomaque*, *op. cit*, p. 102.

QUATRIEME PARTIE

L'humilité, un schème de l'homme et de la maladie

L'humilité est une vertu qui ne se laisse pas saisir car elle oscille en permanence. Que ce soit entre son déploiement moral et son application intellectuelle, entre l'abaissement et l'élévation, entre l'introspection et l'excellence, entre sa définition négative ou positive, entre la religion et la morale laïque, entre le rapport à soi et le rapport à l'autre, l'humilité est en permanence en mouvement. Elle est une perpétuelle remise en cause qui s'applique à elle-même ce qu'elle demande aux autres. Elle ne se contente pas d'être une vigie, un signal d'alarme, un petit caillou dans la chaussure qui oblige à s'arrêter pour se remettre en question, elle est également son propre signal d'alarme, elle est vigie d'elle-même. Si elle est parfois confondue avec l'humiliation, ce n'est pas uniquement par méconnaissance de sa vraie nature, mais parce qu'elle suscite elle-même cette confusion : l'humilité n'est pas que la cause, le mécanisme, la raison de l'humblification de l'autre, elle est tout autant cause et mécanisme de sa propre humblification.

Et c'est parce qu'elle s'impose à elle-même de se remettre en cause, parce qu'elle provoque sa propre instabilité, qu'elle souffre de cette réputation d'ambivalence et d'insécurité qui la rend suspecte, et peu crédible pour être choisie comme fondement stable et ferme de la relation thérapeutique.

Pourtant, l'humilité demeure vertueuse. Malgré ces incessants va et vient, malgré cet irrépressible mouvement pendulaire, malgré toutes les tentatives de la révoquer définitivement de son statut, elle reste envers et contre tout une vertu. Malgré les ruses et stratégies pour la contourner, elle revient encore et toujours pour se dresser, inévitable, incontournable, sur la route de toute réflexion morale. L'humilité ne peut pas être comprise tant que l'on conçoit cette oscillation pendulaire comme un accident de son essence, car c'est en réalité son essence même qui est oscillation. L'humilité n'est pas oscillation malgré elle, mais au contraire, l'humilité est humilité parce qu'elle est oscillation. Cette oscillation n'est pas uniquement un mouvement horizontal de l'homme face à lui-même ou face aux autres, mouvement de *métriotés*, de refus de la rivalité, elle n'est pas plus limitée à être un mouvement vertical, d'abaissement on d'élévation, d'humiliation ou d'*arété*, l'humilité ne se limite pas aux aller-venues d'une sagesse qui réfléchit sur les autres et sur elle-même, elle n'est pas qu'un incessant mouvement de dialectique et de rhétorique prudentes, elle

ne s'arrête pas à ce balancement entre soi et les autres, entre une introspection et une rencontre, entre l'intériorité de soi et l'extériorité de la découverte de l'autre.

L'oscillation de l'humilité est celle que l'on découvre dans le dialogue qu'entretiennent entre elles l'immanence et la transcendance. « L'humilité, ouverture de l'âme sur l'infini, n'est pas *res* ou substance toute attendrie de ses bonnes œuvres, mais elle est un mouvement, une intention »[234]. L'oscillation de l'humilité s'effectue entre elle même et ce qui la dépasse. L'humble médecin, l'humble malade, confrontées l'un comme l'autre à l'épreuve de la maladie, sont en permanence tenu en mouvement entre eux-mêmes, leur condition immanente d'individu et la dimension transcendante de leur humanité. Tout au long de la relation thérapeutique qui les unit, Sacks et Ray sont en permanence assujettis à la nécessité de considérer en même temps la banalité et les contingences du quotidien, les aléas des portes tournantes et de nez cassés, et la découverte d'un monde conditionné par la normativité, l'inconnu et l'infinité des possibilités offertes par une nouvelle vie.

Mouvement pendulaire, intention d'oscillation, l'humilité dans la relation thérapeutique n'est pas la tranquille satisfaction qui naît de ce que médecin et malade ont su établir entre eux deux une relation de confiance, dans laquelle toute rivalité est abolie, une relation fondée sur les respects de l'autre et l'interrogation de soi-même. Si l'humilité est un passage permanent entre immanence et transcendance, elle est non pas la conséquence de cette tension permanente, mais elle en est l'une des conditions de possibilité. L'humilité est un mouvement d'oscillation, une oscillation positive, dynamique, constructive, qui est l'inverse de l'incertitude, du floue, de l'ambivalence. Elle est une oscillation qui n'est pas une errance mais un voyage, elle n'est pas l'oscillation du vagabond mais du mendiant, elle est une oscillation qui voyage et s'enrichit en voyageant, elle est l'oscillation du pèlerin dont le but n'est pas d'arriver au terme de son voyage, mais de continuer à voyager éternellement pour s'enrichir éternellement. Elle est l'oscillation du voyageur qui, comme Cervantes, a compris que : « le chemin vaut toujours mieux que l'auberge ». Parmi les innombrables et inépuisables oscillations de l'humilité, il en est une qui se distingue des autres, celle de l'oscillation avec le sublime.

Comme nous le verrons dans cette partie, ce qui caractérise cette oscillation de l'humilité est qu'elle s'effectue dans son rapport avec le sublime. Le sublime a cette particularité que l'oscillation qu'il entretient avec l'humilité se fait entre elle et lui, en tête à tête. L'humilité n'oscille pas du sublime vers un autre lieux, elle oscille avec le sublime, elle oscille au sein du sublime.

---

[234] Jankélévitch, V. *op. cit.*, p. 395.

L'humilité s'inscrit avant tout dans le rapport de la transcendance à l'immanence, et c'est parce qu'elle est inscrite dans ce mouvement qu'elle peut servir de fondement à la relation thérapeutique entre le médecin et le malade. Ce mouvement oscillatoire, périodique, moteur par soi-même de l'humilité englobe et dépasse son rapport au médecin, elle est également applicable au malade et à la maladie. C'est parce qu'elle est une ouverture depuis l'immanence vers la transcendance et de nouveau depuis la transcendance vers l'immanence que l'humilité est un schème kantien qui présente à l'homme une ouverture sur l'infini de la vie, qui lui offre la possibilité de découvrir et accueillir au sein de la relation thérapeutique la véritable nature de la maladie et la richesse de la normativité qu'elle lui offre.

CHAPITRE XIII. Sans lien à la transcendance, l'humilité n'est plus une vertu

Sans un lien organique avec la transcendance, l'humilité se dénature et se transforme en son inverse, elle cesse d'être humblification pour n'être plus que tristesse, hypocrisie, humiliation. Si l'humilité tire son essence de la transcendance, mais elle n'en est ni le synonyme ni un ersatz. Son essence n'est ni transcendance pure, ni immanence pure, elle est intermédiaire entre ces deux extrêmes, elle est autant l'une que l'autre sans être ni l'un ni l'autre. A l'image de Jésus-Christ, entièrement Dieu et entièrement homme, l'humilité est entièrement transcendante et entièrement immanente.

L'humilité est une discipline de la mystique

Les rapports entre médecine et mysticisme sont nombreux et anciens. Les civilisations et religions antiques abondent de récits mêlant le médical, le surnaturel et le religieux, faisant état de tel roi guérisseur, de tel prêtre guérissant d'une maladie incurable, de telle source ou tel sanctuaire doté de propriétés médicales salvatrices. La médecine hippocratique a pu fonder une science moderne en s'affranchissant de telles superstitions ne reposant sur aucun fait objectif. Mais le rejet du surnaturel hors du champ médical ne doit pas conduire à sa négation ou son anéantissement. De nombreuses observations validées scientifiquement font état de la capacité de certaines personnes de pouvoir se donner de nouvelles normes de vie par un exercice d'ascèse spirituel. Qu'ils soient d'une religion mono- ou polythéistes, de nombreux ascètes pratiquent des exercices spirituels qualifiés de mystiques, qui sont à l'origine de changements radicaux dans leurs corps.

Ces rapports entre le corps et l'esprit du mystique ne relèvent pas tous de la superstition, ils reposent sur une réalité physiologique qui est connu de certains physiologistes. Canguilhem rapporte les observations de Laubry et Brosse sur les effets physiologiques que la pratique de leur

discipline religieuse permet aux yogis hindous[235]. Laubry et Brosse ont mesuré et enregistré la capacité de certains mystiques hindouistes à contrôler la régulation des mouvements péristaltiques de leur tube digestif, mouvements qui sont spontanés chez l'être normal et donc indépendants du contrôle de la volonté. Cette capacité de contrôle abolit la distinction physiologique entre musculature lisse et musculature striée.

La science médicale a une inclinaison naturelle pour chasser de son champ d'études tous ces phénomènes qu'elle n'explique pas, non pas parce qu'ils sont inexplicables, mais parce que les moyens de leur exploration ne sont pas encore connus. L'absence d'un diagnostic médical ne signe pas l'absence d'une pathologie médicale. Tout au long du Moyen-Âge, et bien au-delà, des femmes âgées étaient condamnées et brulées vives comme sorcières.

Humilité et mysticisme sont dans un rapport étroit, intime, avec le corps souffrant, la maladie mentale, l'anomalie physiologique. Mais l'humilité se distingue radicalement du mysticisme ; si elle le côtoie régulièrement dans l'épreuve de la maladie, elle ne se confond pas avec lui pour autant.

L'humilité et le mysticisme sont fréquemment associés et parfois confondus, l'humilité est généralement considérée comme la porte d'entrée vers le mysticisme : « L'humilité pour le mystique chrétien, c'est Dieu même qui l'apprend : il nous sépare de tous les autres hommes nos frères »[236]. Le mystique est celui qui à la conviction inébranlable qu'il est possible pour l'homme, grâce à des techniques de méditation, d'ascèse, de purification, de créer « une union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être »[237] et que cette union, qui n'est que temporaire mais que le mystique souhaiterait être permanente, est à la fois un mode de vie et d'existence, et un mode d'accès à des connaissances qui ne sont pas accessibles au commun des mortels.

Dérivé du grec *mustês*, « initié »[238], le mysticisme est une modalité de pensée et de vie qui se fonde sur l'initiation à un savoir caché, secret, mystérieux. Le mysticisme est une démarche active, il n'est pas une passion, il n'est pas la passivité d'un état dans lequel le mystique resterait soumis à l'objet de sa dévotion, dans lequel il s'humilierait dans l'espoir que ses élans amoureux trouvent un écho et une acceptation. Le mysticisme n'est pas une forme pathologique d'un sentiment amoureux, qui se projetterait non pas sur une compagne ou un compagnon, mais vers une divinité. « Quand on reproche au mysticisme de s'exprimer à la manière de la passion amoureuse, on oublie que c'est l'amour qui avait commencé par plagier la mystique, qui lui avait emprunté sa

---

[235] Canguilhem, G. *op. cit.*, p. 106.
[236] Bastide, R. *op. cit.*, p. 52.
[237] Lalande, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 2006, p. 662.
[238] *Dictionnaire historique de la langue française, op. cit.*, p. 2333.

ferveur, ses élans, ses extases ; en utilisant le langage d'une passion qu'elle avait transfigurée, la mystique n'avait fait que reprendre son bien »[239]. Le mysticisme est une forme de contemplation poussée à l'extrême, qui consiste à se focaliser sur l'idée unique de la divinité afin de supprimer en soi toute forme de pensée et de désir.

Bergson a montré dans son ouvrage *Les deux sources de la religion et de la morale* que la mystique, loin de n'être qu'une technique d'extase dévolue à quelques sectateurs initiés, est en réalité un forme de pensée qui peut être un intermédiaire entre la morale et la religion. Il a pu dire à Jacques Chevalier qu'il doit être possible « d'introduire la mystique en philosophie comme procédé de recherche philosophique »[240]. Une réflexion sur l'humilité est présente dans son ouvrage et laisse entrevoir qu'elle est un schème qui permet de présenter la religion à la morale, la mystique à la logique, de la même façon qu'elle présente l'infinité de la richesse de la vie au malade, qui ne suspectait rien de tel tant qu'il vivait dans un état de santé anonyme et impassible.

Le mysticisme est une théorie de la connaissance qui repose sur l'intuition[241], favorisée par des exercices spirituels, destinés à faire venir l'intuition et non pas provoquer la réflexion. L'ascèse est la méthode favorite du mysticisme. L'ascèse est plus qu'une méthode, elle est une lutte, lutte contre la tentation, contre soi-même, ascèse vient de *askein*, qui signifie combattre. L'ascétisme « fait le vide dans l'âme des mystiques, brise les liens qui les attachent au monde. L'intelligence est dépouillée; les sens sont fermés à la séduction des choses. Il faut encore que la volonté se soumette et se plie. Deux procédés sont ici en usage : l'humilité et l'obéissance »[242]. Cet ascétisme conduit le mystique à « une expérience de la présence de Dieu dans l'esprit, par la jouissance intérieure que nous en donne un sentiment tout intime »[243].

L'humilité est parfois au service du mysticisme, car elle en partage les fondements, et comme lui, ouvre l'homme sur la transcendance. Mais la finalité de l'humilité n'est pas celle du mystique. Si le mystique recherche cette accès sur le transcendant jusqu'à s'y perdre, en se détachant de l'immanence, l'humilité reste au seuil de cette transcendance et ancre l'homme dans l'immanence. La finalité de la contemplation mystique est d'abolir tout processus psychique de réflexion, de sensation, d'intuition, et d'en arriver à l'abolition de la conscience de soi. Arrivé à ce terme, le mystique perd la conscience de lui même : « Tout a disparu, jusqu'au sentiment de l'indifférence. C'est l'impassibilité absolue. Ou déjà la mort sur la terre »[244].

---

[239] Bergson, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*, GF-Flammarion, 2012, P. 120.
[240] Chevalier, J. *Entretiens avec Bergson*, Plon, 1959, p. 152 (entretien du 8 mars 1932).
[241] Bastide, R. *op. cit.*, p. 36.
[242] *Idem*, p. 52.
[243] *Dictionnaire critique de théologie*, sous la dir. de Jean-Yves Lacoste, PUF Quadrige, 2202, p. 779.
[244] Bastide, R. *op. cit.*, p. 33.

Le mysticisme n'est pas synonyme de solitude, il est autant celui du gourou public que celui de l'ermite, tout comme l'orgueil est public et l'amour-propre solitaire. Le mysticisme n'est pas une attitude du quotidien, de la banalité, de la vie sociale et sociétale. Le mysticisme est avant tout une ouverture sur la transcendance, sur l'infini. « Le stoïcien est trop plein de lui-même, le saint trop plein de sa promesse de participation à la vie divine; ils ne sont pas dans une présence imperceptible au monde, mais dans le mépris du monde au profit d'une jouissance toute intérieure »[245]. Ni stoïcien ni saint, bien que parfois stoïque ou en odeur de sainteté selon les besoins de ses actes, l'humble reste ancré dans la terre ferme, dans l'humus, humblifié, afin de ne pas se laisser emporter dans un monde idéalisé, parfait, irréel, qui ne se trouve ni sur terre ni au ciel.

L'humilité dans la transcendance, comme dans l'immanence, risque de glisser vers un excès comme toute vertu qui est un sommet entre deux extrêmes. Par défaut, l'humilité est à risque de créer une élite gnostique qui s'est vidée de ses défauts, ne considère que sa valeur et estime les autres pas encore dignes de le rejoindre. Par excès, le risque est celui du détachement mystique, cette humilité pathologique est celle de l'exclusion, du détachement mystique, de l'anéantissement.

Le risque qu'encourt l'humblification de soi n'est pas uniquement l'enfermement dans une secte coupée du monde, mais aussi dans le détachement du monde lui-même. « Le détachement est si proche du néant qu'entre le détachement parfait et le néant, rien ne saurait être »[246]. Maitre Eckhart fait une distinction entre humilité et détachement, car le détachement est une poursuite de l'humilité qui a une plus grande portée et une valeur spirituelle : « Les maîtres louent aussi l'humilité avant bien d'autres vertus. Quant à moi, je loue le détachement avant toute humilité »[247] car « lorsque je considère toutes les vertus, je n'en trouve aucune qui soit à ce point sans faille et capable d'unir Dieu que ne l'est le détachement »[248]. Si la rivalité dans l'immanence conduit au conflit, à l'opposition, que ce soit celle des dieux et héros antiques, de Job, de Don Juan ; la rivalité dans la transcendance conduit au détachement du quotidien et à la connaissance initiatique, que ce soit celle d'une secte, collective, ou celle de l'ermite solitaire.

L'humilité est une vertu régulatrice du lien de l'homme à la maladie qui lui permet de choisir une norme de vie telle que le mysticisme. Le risque est réel que l'humilité conduise vers l'un ou l'autre des deux pôles du mysticisme : le détachement, pour le malade, et la gnose, pour le médecin. Mais l'humilité porte en elle même sa propre antidote à ce détachement ou cette gnose,

---

[245] Zaoui, P. *op. cit.*, p. 89.
[246] Maitre Eckhart, *Du détachement*, Traduit et présenté par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Rivages poche/ Petite Bibliothèque, 2005, p. 52.
[247] *Idem*, p. 51.
[248] *Ibidem*, p. 54.

car de par sa nature, de par la kénose qu'elle induit, elle permet au malade et au médecin de ne pas se laisser entrainer par le détachement ou par la gnose.

La négation de la transcendance de l'humilité : Baruch Spinoza et David Hume

L'oscillation première de l'humilité est celle qui se joue entre la religion et la morale. Née au sein de la théologie judéo-chrétienne, la condition *sine qua non* de son introduction en philosophie a été sa laïcisation. Laïciser l'humilité requiert de la désolidariser de la religion et donc de son rapport à la transcendance divine, mais c'est également la limiter, l'enfermer, la rapetisser, puisque la transcendance fait partie de son essence. Descartes a laïcisé l'humilité en la détachant de la religion et de ce qui l'unit à la transcendance divine, religieuse, théologique. Cette démarche de distinction, de séparation, de coupure, induit une négativité de la définition de l'humilité, puisqu'elle est définie par exclusion et elle conduit à ramener l'humilité à un simple rapport immanent entre des êtres doués de raison. L'écueil contre lequel a sombré la laïcisation de l'humilité est de l'avoir dénaturée. Ce qui a été perdu lors de la laïcisation ne sont pas les oripeaux de la superstition et du rituel, mais son ancrage dans l'infini et la transcendance d'un lien entre l'homme fini à un Dieu infini : « Tandis que chez les Grecs l'infini et le possible se complètent en acquérant leur forme finie, la créature finie, en régime d'humilité, se prosterne devant la sublimité irrationnelle de l'infini »[249].

Le fait que l'humilité était une vertu inconnue de la pensé philosophique grecque a été pris comme une raison suffisante pour la ramener à un concept propre à l'immanence, qui s'y limite, et cette méconnaissance a servi d'absolution pour la faute de lui avoir fait perdre sa double nature : d'entièrement transcendante et entièrement immanente, l'humilité est devenue entièrement immanente et rien d'autre. D'une double nature humaine et divine, elle n'a plus eu qu'une seule nature humaine. Cette réduction de l'humilité a pour conséquence de la dénaturer, et même plus que la dénaturer, elle l'annule. Sans lien à la transcendance, l'humilité n'est plus une vertu. Il est significatif que deux philosophes, Spinoza et Hume, qui ont nié la dimension transcendante de l'humilité ont également nié sa dimension vertueuse.

Pour Spinoza, « l'humilité n'est pas une vertu, autrement dit, elle ne naît pas de la Raison »[250]. Si l'humilité n'est pas une vertu, ce n'est pas tant parce qu'elle ne naît pas de la raison - la *tapeinophrosuné*, l'examen de conscience font appel à la raison - mais parce que, comme le dit Jankélévitch : « Il n'y a pas de place pour l'humilité dans l'univers transparent de Spinoza, mais il y

[249] Jankélévitch, V. *op. cit.*, p. 359.
[250] Spinoza, B. *L'éthique*, *op. cit*., p. 317.

en a une pour la modestie »[251]. Hume définit l'humilité dans l'immanence du rapport à l'autre, de la place de l'individu dans la société : « Je crois qu'aucune personne ayant une certain pratique du monde et capable de pénétrer les sentiments intimes des hommes ne soutiendra que l'humilité que nous demandent la décence et le savoir-vivre dépasse l'apparence, ou qu'en ce domaine, une sincérité totale est estimée faire partie de notre devoir »[252]. Hume adresse à l'humilité la même critique qu'aurait fait un Grec de la période classique, pour qui l'humilité est l'opposée de l'*arété* et s'apparente à la *micropsychia*. Sous cette modalité morale, une vie exclusivement régie par la loi de l'humilité est assimilable à une vie d'échecs, de regrets, d'impuissance, une vie insignifiante et méprisable.

Pour Hume comme pour Spinoza, l'humilité est une passion triste, elle n'est que l'apparence d'une vertu car elle n'a plus de lien avec la transcendance. La spécificité de l'humilité, ce qui fait son essence même, est que son action vertueuse ne se situe pas dans le rapport que l'homme humble entretient avec lui-même et avec les autres, mais dans le rapport que l'humilité entretien avec la transcendance. Ramener l'humilité à une forme de *métriotés*, de tempérance, d'antidote de la rivalité, c'est la maintenir dans l'immanence de la relation à l'autre et du jeu des relations sociales. Dans un monde immanent comme celui de Spinoza ou de Hume, il n'y a pas de place pour l'humilité, car sans transcendance, l'humilité ne peut être. « Le rapport de l'infini au fini ne peut pas se penser comme un simple rapport de participation de celui-ci à celui-là, sauf à nier sa transcendance et le rapport du créateur à ses créatures ne peut pas se penser comme un rapport de production ou d'engendrement, sauf à nier son caractère *ex nihilo* »[253].

Ce qui fait la tristesse de l'humilité et ce qui la rend si suspecte, ce qui la discrédite est que l'on croit trop généralement que cette prise de conscience de ses défauts nous contraint à rester petit, à rester en retrait des autres, nous condamne à la médiocrité, la pusillanimité, l'immanence. Il n'en est rien car l'humilité et compatible avec l'excellence, pourvu que l'on veuille en fournir les efforts, et ce d'autant plus qu'elle est une vertu qui ouvre à la transcendance. En faisant preuve d'humilité, en étant humble, en s'humblifiant, l'homme s'ouvre à la transcendance.

L'affirmation de la transcendance de l'humilité : Emmanuel Kant

Cette démarche de laïcisation a été opérée parce qu'elle était nécessaire pour une meilleure compréhension de l'humilité en tant que concept philosophique et non pas seulement concept théologique. Mais cette étape dans la compréhension de l'humilité ne doit pas être confondue avec

---

[251] Jankélévitch, V. *op. cit.*, p. 331.
[252] Hume, D. *op. cit.*, p. 223
[253] Zaoui, P. *op. cit.*, p. 82.

son but final : Kant, dans sa philosophie critique, a achevé ce que Descartes avait initié. Tout en conservant à l'humilité son caractère laïc, Kant a rétabli sa distinction fondamentale en la rattachant à la transcendance, grâce au truchement de la loi morale : « La conscience et le sentiment de l'insignifiance de notre valeur morale en comparaison avec la loi morale est l'humilité (*humilitas moralis*) » [254]. Le lien de l'humilité à la transcendance qui est rétabli se fait non pas grâce à la religion ou la foi, mais à la loi morale. En cherchant à cerner le concept de l'humilité, Descartes et Kant s'opposent et se rejoignent. Ils sont tous les deux pris dans ce même mouvement d'oscillation, de rapprochement et d'éloignement que l'humilité induit par elle-même et pour elle-même; ils se rapprochent pour mieux s'éloigner, ils se séparent pour mieux se retrouver. Ils se rejoignent en faisant de l'humilité une vertu d'introspection, d'examen de conscience, mais ils se séparent en la ramenant et la maintenant dans l'immanence, pour l'un, en la rétablissant et la déployant dans la transcendance, pour l'autre.

C'est ce rapport à la transcendance de la loi morale qui permet de définir l'essence de l'humilité. Sans transcendance, l'humilité ne peut être une vertu. Ceux des auteurs qui ont refusé à l'humilité le statut de vertu, et au premier rang des quels Spinoza et Hume, l'ont fait pour différentes raisons, mais qui se ramènent tout à un présupposé fondamental, qui est que l'humilité est quelque chose, idée, objet, concept, comportement, qui se trouve exclusivement dans l'immanence et n'a pas le droit de cité dans la transcendance.

Si l'humilité est un concept qui trouve son origine dans la religion israélite puis dans la chrétienne, et si elle est une problématique à laquelle les philosophes se sont attachés, il n'y a pas lieux pour autant de distinguer une humilité religieuse et une humilité philosophique, qui serait distinctes, opposées, incompatibles, qui n'auraient rien en commun que le mot qui les désigne, qui seraient distinctes comme le chien animal et le chien constellation d'étoiles. Par nature, l'humilité s'oppose à la rivalité, et donc elle s'oppose à la rivalité de la religion et de la morale, de la théologie et de la philosophie ; pour autant, il n'y a pas une humilité religieuse qui serait en rivalité avec une humilité morale, car l'humilité ne peut pas être en rivalité avec elle-même. L'humilité ne se définit pas soit dans la religion soit dans la loi morale, elle n'oppose l'un à l'autre, elle se définit dans la transcendance, et par conséquence dans la religion et dans la loi morale, de façon distincte mais identique, de même qu'elle se définit dans la rivalité et par conséquent dans l'amour-propre et dans l'orgueil, de façon distincte mais identique.

Le conflit entre religion et loi morale, entre théodicée, intégrisme religieux, théocratie et l'athéisme, le refus de la religion, rien de cela n'a lieux d'être quand l'on considère l'humilité,

---

[254] Kant, E. *Métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 723.

puisqu'elle s'applique non pas à ce que la loi morale ou la religion ont de spécifique, mais à leur caractère transcendant, indépendamment de leur contenu pragmatique, immanent.

De la même façon que l'humilité s'oppose à l'orgueil et à l'amour propre parce qu'elle s'oppose d'abord à la rivalité, l'humilité s'ouvre à la religion et à la morale parce qu'elle s'ouvre d'abord à la transcendance. C'est par le biais de la transcendance que l'humilité trouve sa place en théologie et en philosophie, et c'est parce qu'elle s'enracine dans la transcendance qu'elle peut amener l'une et l'autre à se rencontrer, échanger, dialoguer, et enrichir par là un discours inépuisable et en mouvement permanent, un mouvement qui n'est pas une hésitation, une incertitude ni un déséquilibre, mais qui est un aller-retour confiant et sûr de sa destination, celui du messager qui va porter la parole de l'un à l'autre et de l'autre à l'un.

Dire de l'humilité qu'elle s'oppose à la rivalité, c'est donner la formulation négative d'une définition négative de l'humilité, la formulation positive de cette définition est de dire que l'humilité est l'inductrice de la complémentarité. En demandant un examen de conscience, en forçant au retour sur soi, l'humilité permet à l'homme qui s'est humblifié, qu'il soit croyant ou incrédule, d'accueillir quelque chose qui lui était étranger, elle permet au prêtre d'accueillir ce qui est laïc ou même athée, elle permet au laïc et à l'athée d'accueillir ce qui est piété, dans un esprit d'acceptation et d'ouverture qui n'est pas pour autant soumission ou conversion. L'humilité permet au mécréant d'aller au devant de la foi sans être suspecté de conversion et au prêtre d'aller au devant de l'impiété sans être suspecté d'apostasie.

La fonction schématique de l'humilité

La notion de schème

Un schème est une représentation intermédiaire entre le concept pur et les perceptions[255]. Un schème est homogène aux concepts d'une part, en ce qu'il ne contient rien d'empirique, ainsi qu'aux perceptions d'autre part, en ce qu'il relève du domaine du sensible; il est un procédé qui permet la présentation d'un concept de l'entendement dans l'intuition. « Le schème n'est toujours en lui-même qu'un produit de l'imagination; mais comme la synthèse de l'imagination n'a pour visée aucune intuition singulière, mais seulement l'unité dans la détermination de la sensibilité, il faut bien distinguer le schème de l'image. Ainsi quand je place cinq points l'un après l'autre ..... , c'est là une image du nombre cinq. Au contraire, quand je ne fais que penser un nombre en général,

[255] Lalande, A. *op. cit.*, p. 952.

qui peut être cinq ou cent, cette pensée est plus la représentation d'une méthode pour représenter, conformément à un certain concept, un ensemble (par exemple mille), que cette image même, que dans le dernier il me serait difficile de parcourir des yeux et de comparer au concept. Or c'est cette représentation d'un procédé général de l'imagination pour procurer à un concept son image que j'appelle le schème pour ce concept »[256].

A la différence d'un concept, le propre d'une idée est qu'elle ne peut être présentée de façon exhaustive dans l'intuition, sa présentation ne constitue donc pas un schème, mais un symbole. Si le symbole correspond à la traduction imparfaite d'un mot d'une langue vers une autre, le schème en est la transposition à l'identique. A titre d'illustration, l'on peut prendre comme exemple la problématique de la traduction d'une langue vers une autre. Un mot tel que « camarade » se traduira de façon floue et ambiguë d'une langue vers une autre, par exemple depuis le français vers le russe, car chaque langue reflète le système politique qui l'emploie.

Le français dispose d'un seul terme pour désigner l'eau quand elle est sous la forme de neige, les langues inuites en possèdent plusieurs dizaines, selon que la neige est tombée le jour même ou plusieurs jours auparavant, selon qu'elle soit ou non mélangée à l'eau de pluie, qu'elle flotte sur la mer ou soit empilée contre une paroi de glace, etc. Un mot tel que « trois » ou bien « racine carrée » se traduira de la même façon dans toutes ces langues, indépendamment des usages qui en seront fait ultérieurement. La traduction de camarade ou de neige se fera selon un symbolisme adapté à chaque langue, la traduction de trois ou de racine carrée se fera selon un schème universel[257].

L'humilité est un processus schématique parce qu'elle est d'abord un processus kénotique. En vidant l'homme du contingent elle lui permet d'accueillir en lui l'essentiel. L'homme par sa raison est capable d'être non pas dans une position passive face au transcendant mais d'être dans une position active. L'humilité n'est pas par accident le schème de la transcendance, elle l'est par essence, car sans transcendance, dans le monde immanent de Spinoza, l'humilité n'a plus de raison d'être, elle n'est plus une vertu, elle n'est que tristesse. La transcendance est la condition de possibilité de l'humilité, et l'humilité est la condition de possibilité de la présentation de la transcendance à l'immanence. Grace à la fonction schématique de l'humilité, l'immanence a autant d'action sur la transcendance que la transcendance sur l'immanence, elle est ce qui permet à Maitre Eckhart d'affirmer que l'homme humble a autant de pouvoir sur Dieu que Dieu en a sur lui.

---

[256] Kant, E. *Critique de la raison pure*, *op. cit*., p. 886.

[257] La question du schématisme n'est pas épuisée par cette analyse ni celle qu'en fait Emmanuel Kant. Il souligne que le « schématisme de l'entendement pur, en vue des phénomènes et de leur simple forme, est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, et dont nous aurons de la peine à arracher à la nature les secrets du fonctionnement ». Kant, E. *Critique de la raison pure*, *op. cit*., p. 887.

L'humilité est un schème de la présentation de la transcendance à l'immanence qui est à l'image de la kénose, car l'une comme l'autre remplissent à mesure qu'elles vident. A la question : « croyez-vous que nous pouvons penser ce dieu de manière à le faire venir ? », Heidegger avait répondu : « Nous ne pouvons pas le faire venir par la pensée, nous sommes capables au mieux d'éveiller une disponibilité pour l'attendre »[258]. L'humilité est ce qui éveille cette disponibilité, elle est ce qui contraint la morale à fluer en l'homme raisonnable, elle est ce qui permet à l'homme d'avoir une prise sur ce qui le dépasse quand il se compare à elle.

La fonction schématique a pour objet non pas seulement de présenter quelque chose de transcendant à quelque chose d'immanent, elle a aussi pour fonction de faire un lien synthétique, ce lien synthétique est une conséquence de sa fonction schématique de présentation. Le schématisme de l'humilité n'est pas que présentation, médiation, il est aussi modération, il est mise en relation qui est une mise en équilibre, ce qui est présenté tempère ce à quoi on le présente et réciproquement. L'humilité est un schème, ce qui signifie qu'elle présente deux choses distinctes l'une à l'autre, mais elle ne les confond pas, elle ne les assimile pas. Elle créée entre eux une union, qui est un lien synthétique et non pas une fusion, qui est un lien analytique. Dans la relation thérapeutique, comme nous le verrons dans la partie suivante de ce travail, la fonction schématique de l'humilité permet le lien synthétique du jugement du médecin et du jugement du malade.

Cette fonction schématique de la transcendance est ce qui explique que l'humilité religieuse et l'humilité métaphysique, la théologique et la philosophique, sont distinctes et identiques. Etant schématique, l'humilité se présente à elle-même, elle est homogène à sa nature religieuse, qui s'exprime par la foi et sa nature philosophique, qui s'exprime par l'éthique et la loi morale.

L'humilité est de double nature immanente et transcendante tout comme elle est de double nature religieuse et philosophique, l'une ne va pas sans l'autre. Annuler l'une revient à annuler l'autre. L'humilité est une dialectique hégélienne centrée sur elle-même, qui se contredit et se confirme elle-même, et se déploie de part sa propre dynamique interne. Elle est une racine ancrée au fond de la transcendance, qui permet à l'homme de la laisser fluer en lui, tout en évitant de se laisser arracher par le sublime de cette présentation, car l'humilité est ce qui ancre l'homme dans la terre, et lui permet de conserver son immanence humaine tout en accueillant la transcendance morale, religieuse, cosmologique.

---

[258] Dubois, C. *Heidegger, introduction à une lecture*, Essais, Editions du Seuil, 2000, p. 338.

*L'humilité est un schème semblable à l'*apeiron

A l'aube de la pensée philosophique, les philosophes présocratiques se sont détachés de toute pensée religieuse, mystique, superstitieuse, pour s'efforcer de déterminer ce qu'était l'*arkhê* de l'univers, sa cause originelle, la « Réalité première dont procèdent les autres dans l'univers »[259].

Pour Thalès, l'eau est le principe de toute chose, pour Anaximène, c'est l'air, pour Héraclite, le feu. Empédocle est le premier à inclure la terre dans la liste des quatre éléments constitutifs de la nature, mais elle est au même range que les trois autres. La terre, l'humus, figure dans la liste des quatre éléments de la physique grecque antique, mais elle est le seul élément qui ne figure pas comme principe premier constitutif de la nature, la *physis*. Des *arkhé* présocratiques, c'est de l'*apeiron* telle qu'Anaximandre l'a défini que l'humilité est la plus proche.

L'*apeiron* est l'idée « d'un être informe ou inachevé et, logiquement, celui d'un indéterminé, indéfini, indéfinissable, sans contenu propre »[260]. L'humilité partage avec l'*apeiron* d'être ni finie ni infinie, ni limité ni illimitée, mais d'être indéfinie, indélimitée ; de ce fait, elle n'est limitée ni au fini ni à l'infini mais homogène à l'une et à l'autre, homogène à l'achevé et à l'inachevé, à l'immanence ni à la transcendance. Cette caractéristique fait d'elle un schème au sens kantien, elle est ce qui permet la présentation de la transcendance à l'immanence, en étant homogène à l'une et à l'autre.

L'*apeiron* est un *arkhé* et également une *ousia* qui va se développer et se différencier pour donner les constituants individuels, les éléments de la matière. Elle est substance première, primordiale, pure, sans mélange, sans degré ni partie. L'humilité se distingue de l'*apeiron* en ce qu'elle n'est pas une substance première mais un processus premier. Elle est ce qui permet à la diversité de se fondre dans l'unicité sans ce que confondre avec elle, elle unit le fini et l'infini sans les réduire l'un à l'autre, elle permet à ce qui est immanent d'accueillir le flux de ce qui est transcendant. Par extension de cette idée de l'humilité comme schème de la substance première et de la diversité des éléments, la terre, l'humus, composante première, substance de l'homme, devient naturellement le réceptacle du flux de la vie, biologique et psychique.

L'humilité est dans l'homme ce qui est indélimité et lui permet d'accueillir et conserver en lui ce qui le dépasse, que ce soit la rencontre d'autrui, la normativité de la maladie, le sublime de l'univers. Le dynamisme du schème de l'humilité est une force qui rend l'homme immanent

---

[259] Gobry, I, *op. cit.*, p. 31.
[260] *Idem*, p. 27.

réceptif à la transcendance et lui permet de la contempler et la questionner sans se laisser emporter ou subjuguer par elle. Face au sublime, à la transcendance, l'homme éprouve un « sentiment d'une force trop puissante pour un vaisseau trop faible »[261]. L'humilité, de par sa fonction d'*arkhé*, rend l'homme accessible à cette force sans qu'il risque de s'y perdre.

[261] Abel, O. *Jean Calvin*, Pygmalion, 2009, p. 126.

CHAPITRE XIV. L'humilité est un schème de l'immanent et du transcendant

L'humilité permet de concilier le prix et la valeur

Le rattachement de l'humilité à la transcendance que Kant effectue est nécessaire, mais rétablir ce lien n'est pas une finalité en soi. Si l'humilité est une vertu du contemplatif, elle n'est pas pour autant contemplation. L'humilité est une sagesse pratique qui ne s'applique pas que dans l'immanence de l'introspection. Pour Kant, l'humilité a une finalité pratique, qui est celle de poser le fondement de la distinction entre le prix de l'homme et sa valeur, distinction qui permet d'établir la nature du respect que l'homme se doit à lui-même, en tant que « sujet d'une raison moralement pratique »[262].

Dans la *Doctrine de la vertu*, Kant décrit le lien entre humilité et respect, par le biais du prix de l'homme et de sa valeur :

> *La conscience et le sentiment de l'insignifiance de notre valeur morale en comparaison avec la loi morale est l'humilité (humilitas moralis). Etre persuadé, mais seulement faute de comparaison avec la loi, de posséder cette valeur pour une large part peut être appelé orgueil de vertu (arrogantia moralis). Renoncer à toute prétention à une quelconque valeur morale de son être, en étant persuadé d'acquérir par là une valeur cachée, est la fausse humilité morale (humilitas moralis spuria) ou la bassesse d'esprit ; L'humilité dans la comparaison de soi avec les autres hommes (même avec tout être fini en général, fût-ce un séraphin) n'est aucunement un devoir, c'est bien plutôt de l'ambition (ambition), cet effort pour égaler ou pour dépasser les autres dans ce genre d'humilité avec la conviction d'obtenir ce faisant une plus grande valeur intérieure, et l'ambition est directement contraire au devoir envers les autres. Mais imaginer de rabaisser sa propre valeur morale pour en faire uniquement le moyen de gagner la faveur d'un autre – qui que ce soit – (hypocrisie et flatterie), cela est en tant que dépréciation de sa personnalité, contraire au devoir envers soi-même. D'une comparaison sincère et exacte de soi avec la loi morale (avec sa*

[262] Kant, E. *Métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 722.

sainteté et sa rigueur) doit découler immanquablement la véritable humilité, mais du fait que nous sommes capables d'une législation intérieure, telle que l'homme (physique) se sent contraint de respecter l'homme (moral) en sa propre personne, découle comme sentiment de notre valeur intérieure (valor), à la fois celui de notre élévation et celui de la suprême estime de soi, relativement auquel l'homme n'a pas de prix (pretium) et possède une dignité imperdable (dignitas interna), qui lui inspire du respect (reverentia) envers lui-même.[263]

La première étape de la réflexion de Kant peut sembler paradoxale, même être antinomique avec l'humilité, puisque Kant fonde l'humilité sur une comparaison qui renvoie l'homme à son insignifiance. Double paradoxe, double antinomie, puisque, d'une part, la comparaison est la source de la jalousie et de la rivalité, et que, d'autre part, l'insignifiance n'est qu'une façon polie, déguisée, de désigner le mépris dans lequel on tient l'autre, l'humiliation que l'on lui adresse. C'est parce qu'ils se comparent à Job que ses amis ne comprennent pas son humilité, parce qu'il se compare à Rémus que Romulus le tue. A l'un de ses ennemis qui lui avait demandé « Pourquoi me méprisez-vous de la sorte ? », Voltaire aurait répondu, « Je ne vous méprise aucunement, mais je le ferais certainement si je vous estimais digne d'être pris en considération ». Ce paradoxe est levé quand on tient compte du fait que la comparaison s'adresse à la loi morale « avec sa sainteté et sa rigueur », et que cette loi n'est pas une construction artificielle, limitée, finie, immanente, comme le sont les lois contractuelles et artificielles qui régissent par exemple le droit de la propriété, du négoce ou de la fiscalité.

La loi envers laquelle Kant appelle une comparaison n'est pas une loi qui fait appel à un prix de marché, car confronté à la morale, il n'y a pas pour l'homme de négoce, de troc ou d'échange possible. La loi morale n'est pas de l'ordre du « système de la nature » dans lequel « l'homme (*homo phaenomenon, animal rationale*) est un être de médiocre importance et il a en commun avec les autres animaux, en tant que produits de la terre, une valeur vulgaire (*pretium vulgare*) [...] c'est à dire qu'il a un prix comme une marchandise »[264]. La loi morale est transcendante à l'homme, ce qui signifie qu'elle n'a aucune commune mesure avec lui, elle n'est pas une marchandise qu'il peut s'acheter, il ne dispose d'aucun pouvoir, aucune contrainte, aucune modalité d'appropriation sur elle.

Loin d'être antinomique, la comparaison que Kant pose comme fondement n'est pas source de rivalité, puisque les deux termes de cette comparaison ne se mesurent pas l'un par rapport à l'autre, ils sont comparables mais incommensurables. Ils peuvent être (et doivent être) mis en

[263]*Idem*, p. 723.
[264]*Ibidem*, p. 722.

rapport l'un avec l'autre, mais une mise en rapport n'implique pas pour autant une mesure commune. De même que l'homme peut se comparer à Dieu, puisqu'il est sa créature et a été fait à son image, il ne peut pas pour autant se mesurer à lui, puisque par essence la nature divine échappe à toute mesure.

La démarche vers l'humilité que Kant impose, et l'insignifiance qui en découle, n'est nullement une humiliation, mais au contraire une démarche d'humblification, car celui qui se compare à la loi morale se retrouve non pas face à son prix d'*homo phaenomenon*, mais à sa valeur d'*homo noumenon.* Celui qui s'humilie lui-même, qui « renonce à toute prétention à une valeur morale » fait preuve non pas d'humilité mais de bassesse d'esprit. Cette bassesse d'esprit n'est pas seulement une ruse sociale, une mesquinerie dans le rapport à l'autre, elle est avant tout une négation du respect que l'homme se doit à lui-même. Elle est une réfutation sans appel de la position de Hume, pour qui la seule valeur de l'humilité résidait dans un faux-semblant, et s'apparentait bien plus à l'hypocrisie qu'à la politesse.

Dans sa définition négative, l'humilité est la prise de conscience de la vanité de croire que notre prix, qui est supérieur à celui des êtres qui ne sont pas doués de raison, nous confère de ce simple fait une valeur. Quel que soit la supériorité de notre prix, mais s'il est incommensurable avec celui des autres êtres vivants, il reste néanmoins insignifiant face à la loi morale. Ce n'est pas parce que la loi morale existe et que nous pouvons la comprendre que pour autant nous sommes digne de valeur. Science sans conscience n'est que ruine de l'âme, dit un vieil adage. La science de la loi morale sans la conscience de la nécessité de l'accueillir en nous est une ruine de notre valeur, et également de notre prix.

La définition positive de l'humilité est que malgré le fait que notre prix est la source de tous les orgueils et toutes les vanités, nous avons cependant une valeur intrinsèque, du fait que nous avons la capacité de cet examen de conscience sans complaisance, qui est la condition sine qua non vers le respect de nous-même et donc vers la contemplation de la loi morale qui nous est transcendante, mais que nous avons su faire venir dans notre immanence. Comprendre la loi morale ne suffit pas, il faut que, fort de cette compréhension de la loi morale, nous nous instituions législateur de nous même. L'humilité est là pour nous rappeler qu'il faut que nous fassions l'effort nécessaire de kénose pour nous vider des résistances à la venue en nous de la loi morale.

Choisissant de se tenir face à la loi morale, refusant la rivalité, acceptant l'examen de conscience, l'homme kantien échappe à tout humiliation et s'humblifie. Cette humblification est une kénose qui le vide de ce qui fait son prix et lui permet de se dévoiler à lui-même ce qui fait sa

valeur. Parce qu'il fait preuve d'humilité, l'homme rationnel peut être le récipiendaire du respect qu'il se doit à lui-même.

La distinction que Kant fait entre le prix de l'homme et sa valeur, et la place prééminente qu'il donne à la valeur de l'homme — qui est incommensurable avec son prix — n'est pas pour autant un rejet de ce prix. De nombreux auteurs ont fait avec Kant cette distinction pour ensuite affirmer leur rejet de cette animalité de l'homme, de cette « médiocre importance » qu'il a en commun avec les autres animaux. Parmi ces auteurs, Malebranche, dans ses *Méditations sur l'humilité et la pénitence,* a le mieux exprimé ce rejet de la corporéité de l'homme, de sa finitude, de son immanence. Dans cet ouvrage, Malebranche a eu pour dessein « d'abattre l'orgueil de l'esprit, et de le disposer à l'humilité et la pénitence »[265]. Il se sert de la distinction entre la nature et la grâce qu'il applique à une double nature de l'homme, celle de créature physiologique et celle de créature divine : « Comme créature, Dieu m'écoute ; comme enfant d'Adam, il me méprise »[266]. Cette distinction n'est pas une nécessité ou une bénédiction pour l'homme elle n'est pas source de son salut, du moins en tant qu'homme.

La formule lapidaire de Malebranche tend à anéantir le nature humaine de l'homme, comme si cette nature était ce qui l'empêchait de s'unir à Dieu. Le risque de cet anéantissement est celui de la dérive mystique, du détachement, de la perte de la vie terrestre[267]. Si l'humilité est une vertu, et à ce titre un sommet entre deux abîmes, elle n'en est pas moins que les autres vertus à risque de se perdre dans les défauts qui la cernent. Si Kant insiste sur le lien que l'humilité entretient avec le prix de l'homme et sa valeur, c'est précisément pour rappeler que tout aussi négligeable que soit le prix de l'homme face à sa valeur, il n'en est pas pour autant méprisable. Contrairement aux mystiques qui affirment que le salut de l'homme et son union avec la transcendance ne peut se faire qu'en éliminant toute forme de fragilité humaine, toute faiblesse de la chair, toute souillure par le désir et a concupiscence, Kant affirme au contraire que le prix de l'homme, sa finitude, son immanence, est ce qui lui permet de se saisir de sa valeur, son infinité, sa transcendance.

En les séparant avec sincérité, l'humilité fait la distinction entre prix et valeur de l'homme. Ce qui peut être séparé est de l'ordre du prix, ce qui est inséparable, sans degré ni partie est la valeur de l'homme. L'humilité est la prise de conscience de la différence entre le prix et la valeur. On peut être fier de son prix mais pas de sa valeur. On peut chercher à augmenter son prix, mais on

---

[265] Malebranche, N. *Conversations chrétiennes, méditations sur l'humilité*, Vrin, 2010, p. 355.
[266] *Idem*, p. 352.
[267] Cette réflexion sur l'humilité, le mysticisme et le détachement est développée dans la prochaine partie de notre travail.

ne peut augmenter sa valeur. Et la valeur n'est d'aucune influence, d'aucune conséquence, sur le prix, elle ne le rabaisse ni ne l'augmente. Le prix est une marque sociale, la valeur est ce qui abolit cette marque sociale. Le prix est celui du pauvre, la valeur est celle du mendiant. La modestie est au prix ce que l'humilité est à la valeur. Tout comme le respect est sans degré ni partie, « l'humilité exclut tout compromis et tout intermédiaire; la modestie a mille nuances, au lieu que l'humilité est entière tout de suite »[268]. L'humilité n'est pas de vouloir affirmer que l'on est d'un intérêt, d'une valeur, d'une essence inférieur à celle de l'autre, elle n'est pas une recherche de l'abaissement, de l'avilissement, de la nihilisation face à l'autre, l'humilité n'exige pas que l'on se sacrifie pour laisser une place à l'autre. « L'humilité est parfois confondue avec le mépris de soi et la dévalorisation. Elle suppose, au contraire, un profond respect de soi pour lire à l'intérieur de soi-même, ainsi qu'une vraie conscience de sa valeur afin de consentir à sa condition humaine et de porter ses faiblesses. A son tour, l'humilité développe l'amour de soi-même »[269]. L'humilité ne supprime pas le prix de l'homme au profit de sa valeur, elle les distingue, et cette distinction les fait croître ensemble. L'homme a un prix et une valeur, l'un ne remplace pas l'autre mais ils se complètent.

L'humilité kantienne se situe à l'interface du prix de l'homme et de sa valeur, ou plus exactement elle les relie l'un à l'autre. Ce lien entre prix et valeur est un lien semblable à celui qui existe entre religion et morale, par le biais de la transcendance. Si prix et valeur sont comparables au regard du fait que l'un et de l'autre s'appliquent à l'homme, et s'ils ne disposent d'aucune échelle de mesure commune, le lien qui les unit n'en est pas moins réel et efficient. En termes kantiens, ce lien est un lien synthétique, car il relie deux idées, deux concepts, qui ne se déduisent pas l'un de l'autre. Prix et valeur sont incommensurables, mais l'humilité est à la mesure du prix et à celle de la valeur. Elle est ce qui, en l'homme, lui permet, par un examen de conscience lucide et sincère, de se vider de son orgueil et son amour-propre, de considérer son prix à sa juste mesure, et de découvrir en lui sa valeur, celle d'un être douée de raison, de sagesse pratique, capable de se comparer à la transcendance, que ce soit celle de la foi ou de la loi morale.

Médecins et malades: d'humbles observateurs de l'univers

L'humilité est une puissance qui trouve son origine en nous et nous permet de résister à cette force du sublime qui trouve son origine dans la nature et nous arrache à nous-même. Mais

[268] Jankélévitch, V. *op. cit.*, p. 345.
[269] Laupiès, V. *Vives Flammes*, *op. cit.*, p. 33.

cette résistance de l'humilité au sublime n'est pas une opposition ou un antagonisme, elle ne cherche pas à le contrecarrer ni l'interdire. L'humilité ne se pose pas en rival du sublime.

L'humilité est une force qui modère et complète le sublime, elle fait prendre conscience à l'homme que céder à l'emportement du sublime, se laisser arracher par lui et transporter vers le haut, c'est courir le risque de l'hubris et de se croire l'égal des dieux. L'humilité est ce mouvement de sagesse qui permet à l'homme d'avoir le recul nécessaire pour mieux ressentir le sublime que la nature déclenche en lui. L'humilité est un principe de réalité qui permet à l'homme de s'ouvrir à la transcendance du monde suprasensible auquel il aspire tout en restant ancré dans l'immanence du monde terrestre auquel il appartient. Ce principe de réalité permet à l'homme de trouver sa place dans l'univers, de la même façon que l'humble trouve sa place dans la foule, une place qui n'est ni la première ni la dernière, mais qui est celle qui n'empêche personne de trouver la sienne, celle qui permet de voir toutes les autres places, celle qui englobe d'un seul coup d'œil la première et la dernière.

La place de l'humble dans l'univers est celle que Pascal lui a assignée, une place qui n'est ni celle de la bête ni celle de l'ange. « Ainsi les tableaux vus de trop loin et de trop près. Et il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu, les autres sont trop près, trop loin, trop haut ou trop bas. La perspective l'assigne dans l'art de la peinture. Mais dans la vérité et dans la morale qui l'assignera ? »[270]. L'humilité assigne l'homme à la place qui est la sienne, elle est celle depuis laquelle l'humble va pouvoir contempler en même temps la transcendance de la loi morale et son immanence de sa créature face à cette loi, celle qui lui permet de saisir en une même appréciation la valeur de son humanité et le prix de son individualité.

L'humilité est cette force qui nous guide vers la place qui est la nôtre au sein de l'univers, loin de nous limiter, de nous enfermer, de borner notre horizon, l'humilité nous ouvre à ce que nous ne pouvons voir depuis aucun autre point de vue. La modération de l'humilité est en réalité l'assignation à une juste place qui permet de mieux contempler le sublime de la nature. Kant a décrit cette juste place pour pouvoir appréhender au mieux le sublime: « (Savary) dans ses *Lettres sur l'Egypte* note que pour ressentir toute l'émotion provoquée par la grandeur des Pyramides il ne faut en être ni trop proche ni trop éloigné »[271]. L'humilité nous permet de trouver la bonne distance, de ne pas nous mettre en rivalité avec l'œuvre, de nous vider de nos préjugé et désirs, de notre volonté de la maîtriser, elle nous permet de faire le vide en nous et de créer l'ouverture en nous qui nous permettra de l'accueillir. Ce que l'humilité peut saisir est le mystère de l'œuvre d'art, la foi religieuse, la loi morale, tout objet qui nous est transcendant.

---

[270] Pascal, B. *op. cit.*, p. 71.
[271] Kant, E. *Critique de la faculté de juger*, *op. cit*, 1985, p. 1019.

L'humble regard est celui qui permet de saisir depuis la bonne distance la grandeur de la loi morale qui nous dépasse mais nous emplit. Cette bonne distance est un recul qui permet de ne pas nous laisser entraîner dans l'enthousiasme de la contemplation. Elle permet de saisir ce qui nous dépasse avec recul, calme, sérénité. L'humilité est la contemplation sereine du transcendant qui s'oppose à l'enthousiasme aliénant d'un mysticisme pathologique. L'humilité n'est pas un arrachement sublime au monde terrestre, elle est ce qui nous permet d'être témoin de la nihilisation de notre vie matérielle, sans pour autant en être la victime. Elle est ce qui ancre l'homme dans le sol, dans la terre, dans la réalité humaine, tout en lui permettant de s'ouvrir à la transcendance, qu'elle soit celle de la loi morale ou de la foi. L'humilité est humus, elle est ancrage dans cet humus, dans le sol, la terre qui nous a formé et nous a vu naître. Nous verrons dans la prochaine partie de ce travail que cette ancrage n'est pas un emprisonnement, elle permet une ouverture spirituelle qui elle est la condition de possibilité pour l'homme d'un mysticisme qui ne soit pas une négation du soi.

L'emplacement assigné par Pascal possède une double caractéristique : d'une part, elle résulte d'une volonté, d'une réflexion, d'une démarche active fondée sur une réflexion prudente ; d'autre part, elle est un retour à une place intermédiaire entre deux extrêmes qui est en même temps un sommet, puisqu'elle permet à l'homme qui s'y trouve de prendre conscience de la totalité de l'univers dans lequel il vit, sans en ignorer ou mépriser aucune partie. Pascal rappelle à l'homme qu'il est mortel et la connaissance de cette faiblesse est une supériorité sur la nature. « Le roseau pensant est roseau sans défense, mais il pense, et la précarité de son être physique contraste ironiquement avec la vocation de sa raison [...] par son savoir il se découvre lui-même soumis à la nécessité des lois naturelles et au principe du déterminisme [...] mais comme porteur de la loi éthique il redresse la tête et s'égale à l'univers »[272].

La place de l'humilité permet de contempler l'univers sans interférer avec lui, elle est une mise en retrait pour une meilleure contemplation. Cette contemplation explique et justifie le lien de l'humilité avec le sublime, car elle permet de confronter son propre prix à la loi morale et à la création divine, et de constater qu'il est négligeable. Elle ouvre l'homme sur l'univers, elle créée en lui une « disponibilité » pour l'appréhender, sans pour autant que l'homme ne disparaisse en lui. Elle est une fenêtre dans la monade leibnizienne qu'est l'homme, qui lui permet d'entrer en contact avec la loi, l'univers, sans pour autant se confondre avec l'un ou l'autre.

---

[272] Jankélévitch, V. *op. cit.*, p. 355.

La contemplation de l'univers n'est pas pour autant sa théorisation. Le regard de l'humble sur l'univers n'est pas celui du scientifique. La contemplation de l'univers en étant humble permet à l'homme d'interagir avec l'univers sans le perturber, elle lui permet d'observer le cosmos sans interférer avec lui. L'humilité permet ce que la science ne permet pas : le scientifique interfère avec le phénomène qu'il observe, les instruments de mesure perturbent l'expérience qu'ils permettent. Le médecin modifie la condition du malade. En lui posant certaines questions, il lui fera reconsidérer le mal dont il souffre, en lui donnant certains traitements, il perturbera la perception que le malade a de sa douleur, en modifiera son attitude à son égard.

Le médecin qui agit par seul souci technique et scientifique pourra donner un traitement tellement adapté pour contrôler le mal-être du malade ainsi qu'une réassurance tellement imprégnée de certitudes scientifiques que ce dernier s'estimera à tort guéri, et interrompra la relation thérapeutique, n'y trouvant plus aucune nécessité. Ce n'est pas la particule que le physicien observe avec son instrument, mais c'est l'interaction de la particule sur l'instrument, le physicien ne voit pas le photon, mais l'empreinte qu'il laisse sur la plaque argentique. Le médecin ne voit pas la pneumonie dans le poumon du malade, mais son image radiologique, qui peut se confondre avec une autre, et induire le médecin sur une fausse piste diagnostique et thérapeutique.

Le médecin qui fait preuve d'humilité saura ne pas rassurer trop vite le malade, et lui expliquera la nature du soin et des incertitudes qui lui sont inhérentes, de manière à ce que le malade continue à vivre avec la maladie qui est la sienne et non pas telle qu'elle a été transformée et dénaturée par les paroles et actes orgueilleux et péremptoires d'un médecin qui met ses connaissances en rivalité avec celles du malade et qui les transforme en ce qu'il désire qu'elles soient.

Si les scientifiques ne se soucient pas de l'humilité comme il est dit dans l'introduction de ce travail, c'est parce qu'au delà du fait que les scientifiques sont en rivalité les uns avec les autres, le fait même d'être en interaction avec un phénomène sans pour autant le mesurer est incompatible avec la démarche scientifique, telle que l'expérimentation la détermine. Le scientifique ne fait pas qu'observer, en la modifiant, la nature, il la modifie pour l'observer. Le critère de science selon Karl Popper est qu'elle est falsifiable, donc qu'il y a une interaction avec elle. Cette démarche est incompatible avec celle de l'humilité qui est de contempler la nature sans la perturber. Si la science ne se soucie pas d'humilité, ce n'est pas qu'elle l'ignore, la redoute, la méprise, c'est quelle provoque un effet contraire à celui rechercher par le scientifique. Le regard de l'humble et le regard du scientifique sur l'univers ne sont pas en rivalité, mais ils ne sont pas comparables l'un à l'autre, ils sont incommensurables.

Quand Dieu parle à Job, il lui reproche de rendre ses plans obscurs en parlant de ce qu'il ignore. Et pour enseigner à Job ce qu'il ignore, il ne lui parle pas du bien ou du mal, de la justice ou de la faute, mais il lui parle de sa place dans l'univers. Il récapitule les étapes de la création, de l'océan et la terre, du jour, des dimensions du monde, des étoiles du ciel, des oiseaux et des animaux terrestres (chapitres 38 et 39). En lui montrant que si Job a raison, Dieu n'a pas tort pour autant, car ce qui compte n'est pas ce que Job vit, mais la place où il vit. Si Job est affligé de malheur, comme l'homme de Pascal, lui seul est capable de comprendre ces malheurs à l'échelle de la création. Pour consoler l'homme de sa finitude et du malheur qui survient au hasard, Dieu a donné à l'homme la capacité de comprendre les circonstances dans lesquelles survient le malheur. De même, le mendiant de Molière a su mobiliser en Don Juan son humanité, le mot final du dialogue, il a su le faire réfléchir, il l'a abaissé à réfléchir sur ce qui les unit, lui le noble et l'autre le mendiant, qui est l'Humanité en leurs personnes respectives.

Job, le mendiant de Molière, l'homme de Pascal se trouvent chacun à ce point critique que l'art et la morale assignent à l'homme pour percevoir le sublime de leur finitude et de leur destination d'homme raisonnable. L'humilité détermine cette place depuis laquelle l'homme peut contempler le transcendant qui émerge au sein de l'immanent.

La dialectique de l'humilité et du sublime est une dialectique d'attraction et de répulsion, semblable à celle du respect. Le sublime est une force qui nous arrache à nous même, nous élève, nous emporte ; l'humilité est une force qui nous maintient en nous-mêmes, nous évite la démesure, nous interdit l'*hubris* induite par la rivalité. L'humilité nous met face à la force transcendantale de la nature en nous y invitant, le sublime le fait en nous y contraignant ; l'humilité est une force d'attraction de l'homme vers la terre, le sublime est une force d'expulsion au-delà de cette terre. L'humilité et le sublime se combinent l'un et l'autre de la même façon que dans le respect se combinent attraction et répulsion, une ouverture et une fermeture, une force d'amour et une force de haine. Le lien qui unit l'humilité et le sublime est un lien qui leur est extérieur, qui maintient leur différence et les relie de façon synthétique, le lien qui unité la force d'attraction et la force de répulsion au sein du respect est un lien qui nécessite de les assimiler l'un à l'autre, de les confondre et les rendre indissociables ; ce lien les unit de façon analytique.

L'humilité, la tristesse et la misère

Le sublime que la maladie fait vivre au malade est une épreuve enrichissante, grandissante, exaltante, mais également pénible, douloureuse, triste. La maladie n'est pas que l'occasion pour le malade de parcourir des chemins intérieurs, de vivre plus vite, de sentir son cœur battre plus fort. La

maladie est aussi deuil, abandon, tristesse, dépression. De nombreux malades ne survivent pas à cette épreuve qui peut s'avérer écrasante, destructrice. Face à une transcendance qui les dépasse, certains malades s'épuisent et ne trouvent plus la force nécessaire pour continuer à faire face à leurs souffrances, le lien qui les unit au médecin, quand bien même est-il chargé d'humilité, de respect, de sagesse, n'est plus suffisamment fort ni soutenant pour poursuivre sur la voie du soin, la guérison n'apparait plus que comme un mirage lointain qui se dissipe au fur et à mesure que l'on s'en approche. La tristesse, l'abattement, le désir de mettre fin à ses jours font partie de la réalité clinique.

De nombreux auteurs ont souligné le caractère pénible, douloureux, triste, misérable de l'humilité, qui est celui qui ressent l'homme quand il découvre sa misère. Pour Bernard de Clairvaux, le sentiment de tristesse se situe à la racine même de l'humilité, car l'humilité nait de ce que l'homme se connaît lui-même et de ce fait connaît sa propre misère. Dans son *Ethique*, Spinoza propose la définition suivante de l'humilité : « l'humilité est la tristesse qui naît de ce que l'homme considère son impuissance ou sa faiblesse »[273]. Pascal a longuement insisté sur la misère à laquelle les hommes essayent d'échapper en se divertissant : « Otez leur divertissement, vous les verrez se sécher d'ennui. Ils sentent alors leur néant sans le connaître, car c'est bien être malheureux que d'être dans une tristesse insupportable aussitôt que l'on est réduit à se considérer, et à n'être point divertit »[274]. Une certaine tristesse peut s'entendre dans les paroles de Job ou du mendiant de Molière.

Mais la tristesse de l'humilité, celle de connaitre sa misère n'est valide que dans un monde purement immanent, car si l'on se place dans un monde transcendant, comme le fait Pascal : « La grandeur de l'homme est si visible qu'elle se tire même de sa misère, car ce qui est nature aux animaux nous l'appelons misère en l'homme »[275]. La distinction fondamentale entre la tristesse de l'humilité de Spinoza est celle de Pascal est que celle de Spinoza s'inscrit dans un monde immanent, tandis que celle de Pascal s'inscrit dans un monde transcendant.

La tristesse de Spinoza n'est qu'une passion, dénuée de la puissance de la raison. Or, sans force, point d'humilité. Si elle n'est que passion, l'humilité n'est plus une vertu, elle devient un ressentiment de sa propre faiblesse. Cette tristesse qui naît de sa faiblesse naît en réalité de la prise de conscience qu'en se mesurant à l'univers, en comparant ses capacités et ses limitations à celle du cosmos, en se posant en rival de la création et du créateur, il est inférieur en tout point, il est

[273] Spinoza, B. *op. cit.*, p. 251.
[274] Pascal, *op. cit.,* p. 75.
[275] *Idem*, p. 107.

quantité négligeable, il n'est pas même mesurable selon les critères nécessaires pour évaluer de telles comparaison.

Cette fragilité qui afflige l'homme depuis que l'humanité existe et que Spinoza qualifie d'humble est en réalité une tristesse de vanité et non pas d'humilité. Si l'homme est triste d'être homme et de ne pas être ange, s'il est triste de ne pas être ce que il n'est pas, ce qu'il ne peut pas être, alors cette tristesse n'est pas la douleur de son impuissance, mais celle de son orgueil battu en brèche, de son amour-propre inassouvi.

La tristesse de l'humilité est douloureuse mais n'est pas pénible, elle est une tristesse acceptable et non pas honteuse. Elle n'est pas une tristesse négative comme l'est la honte de l'humiliation, mais elle est une tristesse positive parce que douce et acceptable, comme peut l'être le poids d'un bonheur écrasant, le poids d'une responsabilité heureuse que l'on craint de ne pas pouvoir assumer.

A l'inverse, la tristesse de l'humilité naît de ce que nous acceptons de reconnaitre nos torts non pas seulement dans le secret de nos pensées, pour mieux les enfouir et s'assurer qu'ils ne reviendront jamais à la lumière du jour, à la vue de ceux que nous avons offensé comme le souhaite le honteux, mais elle est de les reconnaître publiquement et d'assumer le poids des réparations que cela entraine. La tristesse de la honte cherche à se consoler en se faisant discrète, transparente, en se faisant oublier en espérant que cela entrainera également l'oubli des méfaits. La tristesse de l'humilité ne cherche pas à se cacher mais accepte d'être exposée. Elle ne cherche pas l'oubli, elle ne fuira pas la reconnaissance publique si elle survient. La tristesse de l'humilité est la peine éprouvée quand nous mesurons les efforts à fournir pour réparer ces mêmes fautes, ces mêmes erreurs, ces mêmes péchés ; elle est la tristesse de mesurer l'étendue du chemin qu'il va nous falloir parcourir.

Le honteux est triste parce qu'il risque de se faire prendre et qu'il va devoir fournir des efforts supplémentaires pour masquer ses offenses, il n'a pas recours à la transcendance, il n'a pas le courage d'aller y chercher les ressources nécessaires. L'humble est triste parce qu'il reconnait ses offenses et va pouvoir demander le pardon de celui qu'il a offensé, il a recours à la transcendance pour y trouver la force nécessaire de faire ce qui doit être fait.

La tristesse de l'humble est celle qui, comme Jean de Lafontaine, se réjouit du « sombre plaisir d'un cœur mélancolique ». Elle est la tristesse qui nait du regret de ne pas s'être soumis plus tôt, plus jeune, plus sincèrement à l'examen de conscience qui lui aurait fait prendre conscience de la vanité de ses actes. Elle est une tristesse rétrospective, qui est celle du regret et non pas celle de l'appréhension. La tristesse de l'humble regarde en arrière, pour s'affliger du peu de chemin

parcouru, et en se tournant vers l'avant, elle se réjouira de constater qu'elle est enfin sur le bon chemin, enfin dans la bonne direction.

L'homme humble est celui qui est conscient de sa condition d'être fini et limité, celui qui a la *tapeinophrosuné* de se savoir faible et misérable. Il est celui pour qui le sentiment de tristesse n'est pas une souffrance mais est une joie. L'humble connaît la tristesse joyeuse de faire face à une épreuve qui lui montre sa fragilité et sa finitude en même temps qu'elle lui montre la possibilité de cheminer sur une route qui le dépasse et l'entraîne à se dépasser lui-même. L'humble est celui qui a peur et tremble d'avance à l'annonce de la souffrance qui l'attend, celle de devoir surmonter une épreuve qui le dépasse, la pauvreté, la maladie, la solitude. Ce rapport à la loi morale est ce qui permet de faire que notre joie de nous savoir législateur de nous-mêmes ne devient pas un plaisir de supériorité sur l'autre, source d'orgueil et d'amour-propre. L'humilité nous rappelle que les autres ont cette même disposition que nous à ressentir le sublime de l'humilité, cette même capacité à se confronter à la loi morale.

Le honteux est celui dont la tristesse est condamnée à un enfermement dans l'immanence, tandis que l'humble est celui dont la tristesse est une ouverture vers la transcendance. Le honteux est celui dont la tristesse est misérable et qui le reste, tandis que l'humble est celui dont la tristesse échappe à sa misère et devient sa grandeur : « La grandeur de l'homme est grande de ce qu'il se connaît misérable; un arbre ne se connaît pas misérable. C'est donc être misérable que de se connaître misérable, mais c'est être grand que de connaitre qu'on est misérable »[276]. Les amis de Job et Don Juan se connaissent misérables et cherche le divertissement pour échapper à cette souffrance, ils se divertissent comme les démons de Saint Antoine dans le désert, en poussant à la tentation ceux qu'ils croisent sur leur passage. Quant à Job et au mendiant de Molière, ils connaissent la misère non pas en tant qu'elle est triste, mais en tant qu'elle est une porte ouverte sur la transcendance qui fait la grandeur de l'homme, que ce soit la leur ou celle de leur tentateur.

Parce qu'elle est ouverture sur la transcendance, la misère de l'homme n'est pas que triste, elle est également sublime, et c'est parce qu'elle est sublime qu'elle peut être humble. Longin a fait remarquer que « Homère, quand il nous livre les blessures des dieux, leurs colères, leurs vengeance, leurs larmes, leurs chaines, leurs passions confuses, des hommes qui furent à Troie, dans la mesure où il l'a pu, il a fait des dieux, et des dieux il a fait des hommes. Mais nous dans le malheur, il nous reste un refuge à nos maux ; c'est la mort ; tandis que pour les dieux ce n'est pas tant leur nature que leur misère qu'Homère a faite éternelle »[277]. La misère n'est pas le propre de l'homme, elle est le propre de tout être raisonnable et fini « fut-il un séraphin », et c'est à ce titre que, tout comme le

[276] *Ibidem*, p. 106.
[277] Longin, *Du sublime*, Traduit du grec, présenté et annoté par Jackie Pigeaud, Payot-rivages, 2008, p. 66.

sublime ou l'humilité, la misère de l'homme est ce qui l'unit à la transcendance. La misère fait des hommes des dieux et des dieux des hommes. Elle inverse la hiérarchie des êtres, elle fait du premier le dernier et du dernier le premier, elle abolit la hiérarchie naturelle des êtres terrestres et célestes et rend inutile toute épreuve de force, toute rivalité. Etant celle aussi bien des hommes que des dieux, elle est l'alpha et l'oméga du cosmos.

La misère est ce qui permet à l'homme de prendre la place de la divinité et à la divinité la place de l'homme. La misère, comme l'humilité, laisse fluer l'un en l'autre, et c'est parce qu'il a la capacité, grâce à « la souffrance d'un examen de conscience sans complaisance », de prendre connaissance de sa propre misère et de l'assumer, que l'homme peut se confronter au sublime de sa destination morale.

La tristesse renvoie l'homme à son prix, la misère le renvoie à sa valeur ; la tristesse dévoile à l'homme la pauvreté honteuse, la misère lui dévoile la mendicité sublime. La misère dévoile la tristesse de l'homme dans son immanence et sa grandeur dans sa transcendance, l'humilité est cet effort sublime de l'homme d'aller chercher en lui la force nécessaire pour opérer une mutation de la misère de tristesse en grandeur. Au travers de l'effort nécessaire pour connaitre la misère, le sublime devient humble et l'humble devient sublime.

Dans la relation thérapeutique, l'humilité n'apporte pas seulement une ouverture sur la transcendance, avec cette élévation lumineuse, enthousiaste. L'humilité s'accompagne de tristesse, non pas parce qu'elle est triste, mais parce qu'elle est à même de comprendre la tristesse, de l'accepter et de se l'approprier pour soulager d'autant celui qui ne peut plus y faire face. Si l'humilité dans la relation thérapeutique est une ouverture vers la transcendance, elle n'en recueil pas moins le quotidien triste et banal des soins qui traînent, qui durent au delà du raisonnable, qui peuvent être inefficaces et sont parfois même délétères. L'humilité ne console pas de la tristesse, elle n'est pas un antidote joyeux qui combat un mal par son contraire. L'humilité recueille la tristesse et l'absorbe pour lui présenter une ouverture nouvelle, celle de la misère sublime et de la souffrance cathartique. Comme en témoignent Philippe Barrier, Claire Marin, Patrick Autréaux, l'humilité offre à la despérante immanence de la tristesse la possibilité de chercher en elle-même une autre dimension, celle de la transcendance de la misère, car l'humilité ouvre un nouveau point de vue sur l'immensité de l'univers, quand la tristesse est considéré non plus depuis le calme bien être de la bonne santé, mais depuis l'enthousiaste angoisse de la maladie.

CHAPITRE XV. La maladie, une épreuve de la nature

La maladie, une force sublime de la nature

Quand l'homme est confronté à maladie, il n'est pas seulement confronté à une souffrance physique et morale, il est aussi, et avant tout, confronté à un phénomène transcendant de la nature qui présente de nombreux traits du sublime. Face à la maladie, de nombreux malades vont ressentir des éléments religieux, mystiques, certain vont sentir leur foi s'intensifier, et feront des pèlerinages religieux autant dans l'espoir de guérir que de conforter leur sentiment du divin. D'autres quitteront leur vie d'auparavant, et changeront de vie, changeront parfois de pays et de religion, tel chrétien se convertira au bouddhisme et partira en Asie, pour se faire pèlerin, moine, ermite.

La maladie exalte, transporte, arrache l'homme à la banalité de son quotidien, elle est une force qui l'emporte vers une nouvelle expérience de la vie et lui donne une force qu'il n'avait jamais connue jusque là. De nombreux patients ont témoigné de cette enthousiasme que suscite la maladie de cette arrachement au quotidien qu'il provoque.

Vers l'âge de vingt ans, Claire Marin a commencé à souffrir d'un mal-être qui l'épuisait physiquement et psychiquement. Après de long mois sans comprendre quel était la nature de ses souffrances, un médecin lui annonçant qu'elle souffrait d'une maladie auto-immune. Après quelques années d'évolution de sa maladie, parsemée de rechutes et rémissions, elle put décrire cette épreuve de vie dans les termes suivants :

> *Le discours de la maladie est presque toujours négatif, discours de restriction et du renoncement. Il rappelle ce que l'on ne doit pas faire. Code de la vie, revu et appauvri. Plus strict. On roule sur la bande d'arrêt d'urgence. On est pris dans un étau. Le possible disparaît. Mais la maladie réveille aussi une sensibilité qui s'était endormie. Tout devient plus émouvant. Elle introduit un nouveau rythme. Non pas, comme on pourrait le croire, le rythme lent de ceux dont le corps est freiné par les douleurs. Mais au contraire, elle accélère l'existence, elle*

contraint à une philosophie de l'instant présent, qui doit être intense, fort et sans concession. Elle impose à notre vie le mode de présence de la douleur vive: amplifier les sensations, précipiter les rapports aux autres. Ne pas s'attarder. Il y a quelque chose de fascinant aussi dans cette puissance capable de concentrer l'effet de l'habitude qui émousse, érode, adoucit les perceptions. La maladie exalte et excite. Tout devient plus violent. Le cœur bat trop fort [278].

La maladie est une puissance de la nature, menaçante, terrifiante, qui arrache l'homme à sa quotidienneté et le confronte à la peur, à l'angoisse, à la possibilité de la mort. Mais cette puissance n'est pas extérieure à l'homme, comme le sont « les surplombs audacieux de rochers menaçants » ou les « volcans dans toute leur violence destructrice ». Cette puissance est intérieure à l'homme, elle est en lui-même, au plus profond de son corps et de son psychisme. Si l'homme peut se soustraire aux forces destructrices et sublimes de la nature, il ne peut se soustraire à celle de la maladie.

La maladie est un phénomène de la nature, et à ce titre déclenche en l'homme la prise de conscience de lui-même, elle est une épreuve de réalité qui le met face à la transcendance de la nature, une transcendance qui n'est pas déclenchée par un phénomène extérieur à lui, mais un phénomène intérieur à lui. Si l'origine de cette force n'est pas extérieure à l'homme, elle n'en déclenche pas moins une expérience du sublime.

Philippe Barrier a souligné que cette épreuve de la maladie n'est pas un arrêt de la vie de celui qui devient malade, mais qu'elle est un nouveau départ. La maladie n'est pas une condamnation à l'immobilité, à l'échec, à une vie faite de silence, de lenteur, de pesanteur, d'immobilité. La maladie est une épreuve qui est un passage initiatique vers une nouvelle vie.

Jamais ''une impression de néant'' ne pourra être tenue pour anodine pour qui l'a éprouvée. C'est donc aussi cette expérience métaphysique que propose la maladie diabétique au patient... Même si l'hypoglycémie n'est ressentie avec une telle radicalité que pour une minorité d'entre eux (encore qu'il n'y ait pas de statistiques pour le dire), on doit lui attribuer, en tant que potentialité de vivre une telle expérience, une importance cruciale dans l'épreuve de la maladie [...] On pourrait dire qu'on devient vraiment patient diabétique qu'après avoir ''fait sa première hypoglycémie'', qu'elle est l'épreuve initiatique irréductible pour appartenir à la communauté diabétique, le premier rite, le véritable rite de passage [279].

La maladie renvoie l'homme face à lui-même, face à sa vie, elle lui impose de reconsidérer sa vie d'homme non plus sain mais désormais malade, et de reconsidérer cette vie, qui s'inscrit désormais sous les auspices de la maladie. Mais dans ce même mouvement, la maladie lui ouvre de

---

[278] Marin, C. *op.cit.*, p.9.
[279] Barrier, P. *op. cit.*, p. 43.

nouveaux horizons vers lesquels diriger sa nouvelle vie. La maladie initie l'homme à l'immensité de la vie, à sa violence mais aussi à ses richesses, à sa souffrance mais aussi à son infinie diversité, à la possibilité de la mort, mais aussi à la possibilité de vivre une nouvelle vie.

L'humilité est un schème qui permet à l'homme de répondre à cet appel du sublime de la maladie, sans pour autant se laisser emporter et se détacher de la réalité de sa vie humaine. L'humilité est le schème de l'expérience mystique que la maladie fait vivre à l'homme, elle permet de concilier une force ascendante et une force descendante, une d'attraction et de répulsion. « Pression et aspiration se donnent pour cela rendez-vous dans la région de la pesée où s'élaborent les concepts. Il en résulte des représentations dont beaucoup sont mixtes, réunissant ensemble ce qui est objet d'aspiration »[280].

Avant d'initier le lien thérapeutique entre le médecin et le malade, la maladie initie le malade à une expérience sublime de la vie, elle le confronte à une expérience qui l'amène face à ce qu'il n'a jamais vécu, et dont il ne soupçonnait parfois même pas l'existence. La maladie est un porte ouverte sur la transcendance, qui mène le malade, et le médecin dans son sillage, face au sublime de la vie. Georges Canguilhem nous a enseigné que « aucune guérison n'est le retour à l'innocence biologique » [281]. C'est parce que la maladie est d'abord une initiation à une nouvelle vie et que cette initiation est irréversible, que la guérison de l'homme est nécessairement un abandon de son innocence biologique. Et si la guérison est normativité, c'est parce que la maladie elle-même est une puissance de la nature qui « exalte et excite », qui induit de nouvelles normes de vie, elle est une force sublime qui fait parcourir « les terres du dedans » et qui force l'homme à s'ouvrir à la l'infinie richesse de la normativité.

Le sublime de l'humilité

Saint Augustin a écrit, dans sa *Lettre à Sabinus* que « l'humilité est la sublimité de toutes les vertus »[282]. Le lien oscillatoire de l'humilité et du sublime est un mouvement dialectique d'attraction et de répulsion, de concordance et de discordance. Dans les expressions de ces concordances et discordances se manifeste le lien intime, attractif et répulsif, qui lie l'humilité et le sublime.

Le concept du sublime présente des nombreux points communs avec celui de l'humilité. L'un comme l'autre trouvent leur origine chez les auteurs antiques : Paul de Tarse pour l'humilité,

---

[280] Bergson, H. *op. cit.,* p. 142.
[281] Canguilhem,G. *Le normal et le pathologique*, *op. cit*., p. 156.
[282] Maitre Eckhart, *Sur l'humilité*, *op. cit*., p. 64.

Longin[283] pour le sublime. Humilité et sublime n'occupent qu'une place de second rang dans l'histoire des idées morales et philosophiques, très peu, trop peu, de traités leurs sont consacrés, très peu, trop peu, d'auteurs leurs ont consacré une réflexion approfondie. Si l'humilité a tout de même eu les honneurs de Maitre Eckhart, et dans une moindre mesure ceux de Thomas d'Aquin et Descartes, le sublime a du attendre le seizième siècle et Boileau, le dix-huitième siècle et Edmund Burke, pour se voir témoigner un regain d'intérêt. Leurs chemins se sont séparés après les écrits de Saint Augustin et se sont rejoint dans ceux d'Emmanuel Kant qui, le premier, les a réunit dans une pensée commune, au sein de la *Critique de la faculté de juger*.

Longin a proposé une définition du sublime, selon laquelle elle est « l'écho de la grandeur d'âme »[284]. Cette définition qui assimile le sublime à la magnanimité, renvoie par opposition à celle de l'humilité. Première rencontre, premier pas d'écart : pour les auteurs grecs classiques, d'Aristote à Longin, l'humilité est *micropsychia*, le sublime est *mégalopsychia*. L'humilité s'oppose au sublime, car le sublime crée une hiérarchie entre ce qu'il élève et ce qu'il n'élève pas, il induit une rivalité, qui peut aller jusqu'au mépris, l'humiliation : « telle est l'injustice du sublime, qu'il dévalorise tout ce qui n'est pas lui »[285].

Offrant sa traduction du *Traité du sublime* de Longin, Boileau en précise la définition et lui apporte un complément. Le sublime est « cet extraordinaire et ce merveilleux qui frappe dans le discours, et qui fait qu'un ouvrage enlève, ravit, transporte »[286]. Reprenant la définition de Longin, Boileau souligne le mouvement d'élévation du sublime, directement opposé à l'abaissement de l'humilité, quand bien même se présente-t-elle sous la forme de la *tapeinophrosuné* paulinienne. Boileau complète cette définition en précisant que le sublime « peut se trouver dans une seule pensée, dans une seule figure, dans une seule parole »[287]. A ce mouvement de grandeur, d'élévation du sublime, Boileau rappelle une qualité essentielle et paradoxale du sublime : la simplicité. Longin avait déjà souligné cette simplicité du sublime : « la réduction du pluriel à l'unité confère un aspect tout à fait sublime »[288].

Si le sublime est une forme de grandeur et d'élévation, il n'en est pas pour autant synonyme d'abondance, de prolifération, d'enflure, de superflu. Que ce soit dans ses *Réflexions critiques* ou son *Discours sur le style des inscriptions*, Boileau insiste sur le caractère sobre, dépouillé, lapidaire, qui convient au style sublime : « Les Inscriptions doivent être simples courtes,

---

[283] Longin ou le Pseudo-Longin, écrivain grec anonyme, vraisemblablement contemporain du règne de l'empereur Tibère, au 1er siècle après J.C. Le seul de ses ouvrages qui nous soit parvenu, le *Peri hypsous*, ou *Traité du sublime*, est, avec la *Poétique* d'Aristote, l'un des premiers traités de critique littéraire.
[284] Longin, *op. cit.*, p. 64.
[285] Saint Girons, B. *Fiat lux*, Quai Voltaire, 1993, p. 298.
[286] Boileau, N. *Préface au Traité du sublime*, Œuvres Complètes, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1966, p. 338.
[287] *Idem*, p. 338.
[288] Longin, *op. cit.*, p. 95.

et familières. La pompe ni la multitude des paroles n'y valent rien (...) il suffit d'énoncer les choses simplement pour les faire admirer »[289]. La simplicité élémentaire du sublime est le premier mouvement qui le rapproche de l'humilité. A cette indivisibilité du sublime correspond la nature sans degré ni partie de l'humilité, à la sobriété, au dépouillement du sublime, correspond la kénose de l'humilité.

Dans sa *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, Edmund Burke propose des critères pour déterminer le sublime qui sont à l'opposé de ceux que Longin et Boileau ont avancés. Selon Burke, le sublime n'est pas un sentiment de plaisir, de joie, mais un sentiment de peur, il ne se distingue pas parce qu'il est grand, mais en tant qu'il est puissant. Plus précisément, Burke souligne que le sublime est une puissance qui dépasse l'homme, qui lui est tellement supérieure qu'elle en devient menaçante : « Tout ce qui est propre à susciter d'une manière quelconque les idées de douleur et de danger, c'est-à-dire tout ce qui est d'une certaine manière terrible, tout ce qui traite d'objets terribles ou agit de façon analogue à la terreur, est source du sublime, c'est à dire capable de produire la plus forte émotion que l'esprit soit capable de ressentir »[290]. Le sublime ne se cantonne pas à être un « écho » ou une « unicité », termes exacts pour le décrire mais insuffisant pour le définir.

Le sublime est avant tout une force, une puissance, un élan terrible qui arrache l'homme à la quiétude du quotidien : « La terreur est [...] le principe qui gouverne le sublime »[291]. Formule choc, provocante, menaçante, dont le rôle n'est pas de véhiculer une définition exacte du sublime, mais de souligner qu'il n'est pas l'état recueilli, statique, contemplatif, que lui ont attribué Longin et Boileau. Grâce à cette provocation qui n'a rien de gratuit, Burke introduit une définition du sublime qui retient l'attention non pas par son contenu, mais par sa formulation : le sublime est une « sorte d'horreur délicieuse »[292]. Burke construit cette définition du sublime en forçant l'union de deux termes en contradiction l'un avec l'autre, de la même façon que Paul de Tarse a définit l'humilité en unissant deux termes opposés de *tapeinosis* et *phrosuné*. Sublime et humilité se rejoignent une fois de plus, non pas sous la modalité de la simplicité mais sous la modalité du paradoxe. L'un comme l'autre sont un oxymore et tirent leur force d'une opposition dialectique, constitutive de leur essence.

---

[289] Boileau, N. *Discours sur le style des inscriptions*, Œuvres Complètes, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1966, p. 611.
[290] Burke, E. *Recherches philosophiques sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, Présentation et traduction par Baldine Saint Girons, Vrin, 2009, p. 96.
[291] *Idem*, p. 121.
[292] *Ibidem*, p. 144.

Dans sa troisième critique, Kant va reprendre de Burke son intuition que le sublime n'est pas un état mais une puissance, mais il va amender cette idée en soulignant que le caractère de terreur n'est pas essentiel au sublime, il en est simplement contingent. Kant admet avec Burke que « dans la représentation du sublime de la nature, l'esprit se sent mis en mouvement [...] ce mouvement peut être comparé à un ébranlement, c'est à dire une rapide alternance de répulsion et d'attrait »[293]. Mais si la terreur, qu'elle soit absolue ou « délicieuse », est inhérente au sublime selon Burke, elle n'est que contingente pour Kant, car l'impulsion que provoque le sublime est d'abord dirigée vers notre faculté de juger et non pas notre faculté de ressentir : « Notre jugement esthétique ne considère donc pas que la nature est sublime parce qu'elle provoque la crainte, mais parce qu'elle mobilise en nous notre force (qui n'est pas de l'ordre de la nature), laquelle nous permet lors de considérer comme petits les objets de notre préoccupation (biens, santé, vie) ; [...] Ainsi nous appelons sublime la nature simplement parce qu'elle élève l'imagination à la capacité de présenter ces situations où l'esprit peut prendre conscience du caractère véritablement sublime de sa destination, supérieure même à la nature »[294].

S'il s'oppose sur ce point de la terreur avec Burke, il le rejoint néanmoins, et en cela rejoint la définition de l'humilité de Paul de Tarse, en soulignant le caractère ambiguë, paradoxal, oxymorique du sublime : « Le sentiment du sublime est donc un sentiment de déplaisir suscité par l'inadéquation, dans l'évaluation esthétique de la grandeur, de l'imagination par rapport à l'évaluation par la raison; mais il suscite également un plaisir provoqué par l'accord entre précisément ce jugement sur l'inadéquation de la faculté la plus haute de l'esprit et les idées de la raison »[295]. Kant a souligné la proximité du sublime et de l'humilité, en postulant que l'humilité est « une disposition sublime de l'esprit à se soumettre volontairement à la souffrance d'un examen de conscience »[296]. Il accomplit dans cette formule un long cheminement qui a débuté avec Paul de Tarse et Saint Augustin, qui ont compris que le sublime et l'humilité ne sont pas des état passifs, contemplatifs, opposés l'un à l'autre, mais sont des forces actives, dynamiques, qui se rejoignent et se complètent.

Humilité et sublime sont dans un même mouvement pendulaire l'un envers l'autre, s'éloignant à mesure qu'elles se rapprochent, se différenciant à mesure qu'elles s'identifient ; elles forment un couple dont l'essence est d'être ambivalente, de la même façon que l'un et l'autre le sont par eux-mêmes.

---

[293] Kant, E. *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, p. 1027.
[294] *Idem*, p. 1032.
[295] *Ibidem*, p. 1026.
[296] *Ibidem*, p. 1034.

Force de l'humilité, force du sublime

Humilité et sublime se ressemblent et se complètent. L'une comme l'autre sont sans degré ni partie, la simplicité est leur « marque de fabrique ». Comme l'humilité, le sublime est une forme de kénose, il arrache l'homme à lui-même, il est une force vive qui il lui fait oublier sa condition de finitude humaine : « le sublime est l'expérience du moi suspendu, avons-nous dit, ou plutôt l'expérience de la suspension du moi, mais aussi, et indissolublement, celle de la fixation d'un élan »[297]. Le sublime est un élan qui entraîne l'homme et le suspend hors de lui, l'humilité est un élan qui vide l'homme et le présente à autre chose que lui-même.

L'une comme l'autre force l'homme à faire face à l'infini de la nature. L'humilité est une forme du sublime que l'homme découvre dans sa propre nature humaine, le sublime est forme de la nature que l'homme découvre dans son humilité. Si, comme l'a montré Kant, le sublime est une violence que la raison de l'homme fait à son imagination, alors l'humilité est une violence que l'examen de conscience de l'homme fait à son estime de soi.

Mais l'humilité et le sublime ne peuvent être réduit l'un à l'autre. Leur distinction essentielle est que l'humilité est suscitée par l'introspection, la découverte de soi-même, alors que le sublime est suscité par la contemplation, la découverte de la nature, dans la mesure où « elle mobilise nos ressources »[298]. Le principe moteur de l'humilité est intérieur à l'homme, celui du sublime lui est extérieur. Sans force, point d'humilité, car l'humilité n'est pas faiblesse, petitesse, fuite, elle nécessite au contraire une force morale qui fait bien souvent défaut. L'humilité sans force d'esprit n'est que vice et lâcheté : « Pour la bassesse ou humilité vicieuse, elle consiste principalement en ce qu'on se sent faible ou peu résolu, et que, comme si on n'avait pas l'usage entier de son libre arbitre, on ne peut s'empêcher de faire des choses dont on sait qu'on se repentira par après »[299]. Pour Descartes, l'humilité vicieuse est faible. L'absence de vrai humilité est faiblesse, ce qui équivaut à dire que l'humilité requiert de la force, qu'elle est une force sans laquelle il n'y a pas d'humilité. Elle est la force de se livrer à un examen de conscience sans complaisance, elle est un courage moral, qui est celui non pas de supporter passivement l'adversité mais d'y faire face activement. La force morale de l'humilité est celle des malades qui se sentent humiliés par une institution médicale qui les déshumanise, elle est la force de Ray, qui cherche à trouver dans l'épreuve de sa maladie une richesse qui lui permettra de surmonter les handicaps qu'elle lui impose. La force de l'humilité est celle de Job ou du mendiant de Molière qui choisissent de rester dans leur misère et refusent de céder aux tentations qui leurs sont faites.

---

[297] Saint Girons, B. *op. cit*, p. 301.
[298] Kant, E. *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, p. 1035.
[299] Descartes, R. *Les passions de l'Ame*, *op.cit.*, p. 771.

La force du sublime est celle de la nature, qui provoque chez l'homme se sentiment d'étonnement, de peur et de merveilleux qui lui fait rendre conscience de sa destiné suprasensible, de sa valeur d'être raisonnable : « Le surplomb audacieux de rochers menaçants, des nuées orageuses s'amoncelant dans le ciel et s'avançant parcourues d'éclairs et de fracas, des volcans dans toute leur violence destructrice, des ouragans semant la désolation, l'océan sans limite soulevé en tempête, la chute vertigineuse d'un fleuve puissant, etc. réduisent notre faculté de résistance à un petitesse insignifiante comparée à leur force. Mais leur spectacle n'en devient que plus attirant dès qu'il est plus effrayant, à la seule condition que nous soyons en sécurité; et c'est volontiers que nous appelons sublimes ces phénomènes, car ils élèvent les forces de l'âme au-delà de leur niveau habituel et nous font découvrir en nous une faculté de résistance d'une tout autre sorte qui nous donne le courage de nous mesurer à l'apparente toute-puissance de la nature »[300]. Le sublime est cette présence de la nature face à l'homme, elle est ce sentiment de saturation de tous ses sens que l'homme éprouve quand il prend conscience de sa place de simple être humain face à l'immensité, elle ce sentiment ineffable de présence au monde, mélange de fragilité et d'affirmation de soi, qu'il éprouve quand il ne se ressent plus que comme un simple roseau, « le plus faible de la nature [...] qu'une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer »[301], et qui pourtant, comme Sisyphe, persiste quotidiennement à être, s'obstine à vouloir vivre.

Si l'humilité trouve son origine en nous même, le sublime le trouve à l'extérieur de nous. La toute-puissance de la nature provoque ce sentiment de sublime qui résonne en nous et suscite en retour notre humilité face à cette même nature. Cette complémentarité de l'humilité et du sublime, la puissance qu'ils exercent l'un comme l'autre sur l'homme, cette force oscillante entre la nature et l'homme a été reconnue par certains auteurs contemporains, tels que Vladimir Jankélévitch, pour qui l'humble est celui qui « choisit aventureusement le chemin des crêtes, qui est le chemin de l'événement, du courage et de l'amour; il suit du pas de l'humilité le sentier périlleux de la sublimité »[302], et Baldine Saint Girons, qui affirme la nécessité de « savoir se laisser éblouir par la splendeur du sublime et comprendre la contrainte à l'humilité comme corrélat de la jouissance d'un principe qui nous dépasse »[303]. Qu'elles soient une puissance venue de l'intérieur ou de l'extérieur de l'homme, l'humilité et le sublime sont des forces motrices qui ouvrent l'homme à ce qui le dépasse : la transcendance, qu'elle soit celle de la religion, de la morale ou de la nature.

---

[300] Kant, E. *op. cit.*, p. 1031.
[301] Pascal, *op. cit*, p. 161.
[302] Jankélévitch, V. *op. cit.*, p. 402.
[303] Saint Girons, B. *op. cit.*, p. 486.

CHAPITRE XVI. L'humilité : kénose et *katharsis* de la maladie

Dans son *Journal d'un médecin malade*, René Allendy a décrit son expérience de la maladie qui allait l'emporter. René Allendy est médecin, il a étudié la médecine, a passé sa vie à soigner des malades, et lorsqu'à son tour il est confronté à l'épreuve de la maladie, il se rend compte que la science qu'il a étudiée ne lui a pas enseigné tous les aspects de la maladie. « Il faut pourtant bouger. A ce moment ma sensation se précise. C'est comme si la tête était soumise à une pression intérieure proche du point d'éclatement. Est-ce cela la céphalée hypertensive dont parlent les livres de médecins ? »[304].

La kénose dans la relation thérapeutique

La kénose: une vertu morale

De par l'introspection qu'elle induit, et de son injonction de se vider de son orgueil, son amour-propre, son refus de la rivalité, l'humilité se rapproche du concept de la kénose. Le mot kénose est dérive du verbe *kenosein* qui signifie « vider », augmenté du pronom réfléchi, il devient *ékénosein* et prend le sens de « se vider de soi-même ». L'introspection de l'humilité est une kénose car elle est cette « réflexion sur notre infirmité », cet « examen de conscience sans complaisance » qui exige de celui qui le pratique de prendre les mesures nécessaires pour tenter de se débarrasser des défauts qu'il constate en lui-même, ou tout au moins de les prendre en compte afin de ne pas y céder. Si l'humblification n'attend pas de celui qui s'y livre de devenir exemplaire pur, parfait, elle attend au minimum qu'il se débarrasse de son orgueil, son amour-propre, de toutes les causes de rivalités qui peuvent l'amener à une confrontation avec les autres.

---

[304] Allendy, R. *Journal d'un médecin malade*, Editions Denoël, 1944, p. 20.

« Quand l'homme s'humilie[305], Dieu, dans sa propre bonté, ne peut se retenir de s'abaisser et de fluer dans l'homme humble »[306]. Dans la théologie chrétienne, le terme de kénose trouve son origine dans l'*Epitre aux Philippins*, 2,6-7, dans laquelle Paul de Tarse rapporte que Jésus-Christ « qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu. Mais il s'est dépouillé (*ékénosen*), prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes, et, reconnu à son aspect comme un homme, il s'est abaissé (*étaïpeïnosen*), devenant obéissant jusqu'à la mort ». La kénose du Fils est ce processus par lequel il se vide de lui-même afin de prendre une forme humaine. Lors de son incarnation, Jésus-Christ, tout en demeurant Dieu, a abandonné tous les attributs de Dieu qui l'auraient empêché de vivre la condition ordinaire des hommes. Le terme retenu par Paul est *étaïpeïnosen*, distinct mais semblable à *tapeinosis* et *tapeinophrosuné*. La kénose de Dieu est un abaissement qui permet d'humblifier l'homme qui le reçoit en lui. « Le Saint-Esprit se laisse fluer dans l'âme aussi fort qu'elle s'est vidée d'elle-même dans l'humilité et s'est agrandie pour la recevoir »[307]. Cette kénose de l'homme est en miroir à celle de Dieu : la kénose de Dieu lui permet de devenir homme tout en restant Dieu, et la kénose de l'homme lui permet de recevoir Dieu, sans cesser d'être homme. Dieu a modelé l'homme à son image, la kénose de l'homme est modelée à l'image de celle de Dieu. Pour le christianisme, l'humilité est une kénose humaine, une « anthropokénose », qui permet a l'homme d'être disponible pour accueillir Dieu.

L'*arèté* s'oppose directement à la kénose, puisque elle est l'acquisition des vertus, de la force physique, ainsi que des honneurs et de l'abondance matérielle en juste récompense de cette excellence. Il existe donc une incompatibilité radicale entre *arèté* et kénose, puisque la première consiste à se remplir et la seconde à se vider, l'une est une dynamique d'accumulation et l'autre une dynamique d'élimination. Excellence et humilité seraient donc antagonistes l'une de l'autre, deux pôles opposés d'un même aimant, l'un qui attire, l'autre qui repousse.

Si l'humilité s'apparente à la kénose, elle ne se confond pas avec elle pour autant, car l'humilité peut agir sur l'*arèté* d'une manière distincte de celle de la kénose, et lui permet de conserver cette dynamique de recherche de l'excellence qui ne se confond pas nécessairement avec l'orgueil.

Hegel a affirmé qu'en se dépouillant de soi, la conscience accède à son essence la plus authentique. L'humilité est une kénose qui est également un processus de croissance, d'amélioration, d'accomplissement de soi, car elle libère l'homme de tous les défauts de sa nature qui le conduise à la facilité, et lui font préférer la tranquille médiocrité d'une vie sans efforts et sans

---

[305] Nous proposons de lire : « se rend humble », « s'humblifie ».
[306] Maitre Eckhart, *Sur l'humilité*, *op. cit.*, p. 74.
[307] *Idem*, p. 56.

histoires, à une vie de labeur et de perfectionnement. La dynamique de la kénose que l'humilité accomplit dans la conscience est la forme la plus exigeante et la plus radicale de la sincérité.

L'humblification attend de l'homme qu'il se débarrasse de certains de ses traits de caractères les plus intimes, les plus profondément ancré en lui, qui contribue à la nature même de sa personnalité et à l'essence de son humanité. Cette humblification-kénose n'est pas un appauvrissement de soi mais un enrichissement. L'humilité « rend l'homme docile et ouvert à l'influx de la grâce divine, en tant qu'elle vide l'enflure de sa superbe »[308]. En libérant l'homme de ce qui l'aveugle lui-même, en le soustrayant aux mensonges qu'il se fait à lui-même, elle lui permet de se remplir de ce qui le dépasse, que ce soit Dieu, pour le chrétien ou la loi morale, pour tout humain.

Cette notion du passage de Dieu en l'homme qui s'est humblifié est au cœur de la pensée de Maitre Eckhart, qui a repris pour la développer et la transposer dans la théologie chrétienne la métaphysique avicennienne de l'émanation - le « flux » (en allemand *învluz*). Comme Descartes le fera ultérieurement pour l'humilité, la kénose a été « retouchée et travaillée par (Maitre Eckhart) un théologien chrétien assimilant le flux philosophique des intelligibles au flux théologique de la grâce »[309]. La kénose est transposée et laïcisée dans une pensée philosophique, ce qui lui permettra de devenir l'utile complément de l'introspection et le dépouillement moral créé par l'humilité.

A son tour, Hegel reprendra le concept de la kénose, lui assignant un rôle de présentation à l'homme d'une réalité qui le dépasse. « Un schématisme kénotique intense est au œuvre d(u) système (de Hegel) : l'Idée absolue se vide comme le Verbe. C'est lui qui a accrédité en philosophie le vocable *Entäusserung*, qui traduit la kénose dans la Bible de Luther. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, ce terme ne révèle toute sa portée spirituelle que dans la représentation de l'Esprit absolu, la religion. Il évoque le double mouvement de la substance se faisant conscience de soi et de la conscience de soi se faisant Soi universel. [...] En se dépouillant de soi, la conscience accède en vérité, selon Hegel, à son Essence la plus authentique »[310].

L'humilité n'est donc pas qu'un simple exercice d'introspection, un simple aveu de à soi-même et aux autres de ses propres faiblesses et limitations. L'humilité est une kénose de l'homme, car elle est le processus par lequel il se dépouille de son amour-propre, de toutes les excuses et justifications qu'il s'invente pour lui-même, afin de ne pas avoir à affronter ses insuffisances, ses fautes, ses péchés. C'est parce que l'homme se débarrasse de tout ce qui est superflu, parce qu'il

---

[308] Thomas d'Aquin, *op. cit.*, p. 917.
[309] Maitre Eckhart, *op. cit.*, p. 22.
[310] *Dictionnaire critique de théologie*, *op. cit.*, p. 634.

accepte, ainsi que le souhaitait Pascal, qu'il se tienne dans une chambre, seul, sans divertissement, qu'il peut être dans un véritable état d'humilité, dans un processus d'humblification. « Ce qui compte, dans l'humilité, c'est le dynamisme de l'humiliation et c'est le dépouillement infini, de même que, dans le mérite, c'est la hauteur relative de l'ascension et non pas l'altitude atteinte »[311].

En philosophie morale, l'humilité est une kénose qui permet à l'homme d'être réceptif à la loi morale qui le dépasse, avec laquelle il n'a aucune commune mesure. Puisque la loi morale humblifie tout homme qui se compare à elle, l'humilité permet à l'homme de se confronter à cette loi, de l'accueillir en lui afin de s'accorder avec elle.

La kénose provoquée par l'humilité permet à l'homme de se présenter à lui-même ce qui fait l'objet même de l'exercice des vertus. L'humilité permet à l'homme de se situer face à la loi morale, de se comparer à elle, et d'accepter de « se soumettre volontairement à la souffrance » qu'implique la volonté de se défaire de ses défauts et de cultiver ses vertus. En, particulier elle est une kénose qui s'applique au médecin, et lui permet de faire comprendre et de se débarrasser de ce qui, dans son attitude et ses propos à l'égard des malades peut être une source d'humiliation pour eux. La kénose n'est pas que celle du médecin qui doit se vider de son amour-propre, son orgueil, sa rivalité pour pouvoir développer en lui son excellence médicale en dehors de tout hubris. Elle est aussi celle que le malade rencontre dans l'épreuve de la maladie.

La kénose de la maladie

La kénose est celle de Sacks, qui doit se libérer de sa science de médecin et de toutes les normes qu'il a apprises, pratiquées, enseignées, imposées à ses élèves, ses malades. Seule cette kénose de son savoir permet à Sacks d'accueillir la connaissance nouvelle que Ray lui apporte. La kénose est celle de Ray, qui doit accepter de perdre un peu de la richesse de la vie qu'il possédait auparavant, pour accepter de risquer de ne plus jouir de toutes es facultés qu'il possédaient auparavant, car seule cette kénose des normes de sa vie ancienne lui permet de découvrir la richesse de la nouvelle vie qu'il se construit, celle d'un homme bien-portant car étant en même temps malade, guéri, tiqueur, blagueur, citoyen modèle, employé réservé et musicien impétueux.

Si l'humilité-kénose du médecin est un processus choisi, dynamique, actif, imposée par l'éthique de la relation thérapeutique, la kénose du malade est d'une autre forme, car elle est subi par le malade elle lui est imposée non pas par une loi éthique conçue par la raison mais par un hasard qui est le fruit des aléas de la biologie et de la nature. Mais l'un comme l'autre, la kénose du médecin et la kénose du malade, sont l'expression d'une humilité qui a pour effet de les délivrer de l'emprise des normes anciennes pour le faire découvrir la richesse des normes nouvelles.

---

[311] Jankélévitch, V. *op. cit.*, p. 316.

L'épreuve de la maladie dénude le malade, elle le met face à lui-même, seul. Elle le renvoie à sa condition d'être fini, mortel, pour qui la maladie n'est pas un accident indésirable, mais fait partie de sa condition même d'être humain.

Dans la relation thérapeutique, l'épreuve de la maladie, de la souffrance physique et psychique met à nu le malade devant le médecin. Confronté au malade, le médecin saura rapidement cerner une partie de la personnalité de l'homme qui souffre en observant les manifestations physiques, psychiques de sa maladie, en l'écoutant parler de son mal, de sa souffrance.

Face à la douleur authentique, le mensonge n'est pas possible. Le médecin saura deviner très rapidement quel est le patient qui montre tout de sa souffrance, quel est celui qui la minimise, quel est celui qui l'exagère.

La posture du corps souffrant est un signe clinique qui ne s'invente pas, qui ne se simule pas. La douleur du malade souffrant d'une pancréatite n'est pas celle du patient souffrant d'une colique néphrétique. Ces douleurs sont tellement spécifiques que leur expression est en elle-même un symptôme. Celui qui souffre de pancréatite est assis, le buste incliné vers l'avant, les bras croisés sur le ventre pour tenter de contenir cette douleur qu'il ressent comme un coup de poignard au plus profond de lui-même ; abattu, affligé, il parle peu, se tient dans une posture qui calme au mieux sa douleur, il oscille d'avant en arrière, toujours assis, il cherche à bercer sa douleur, l'apprivoiser pour mieux la calmer. Celui qui souffre de colique néphrétique se tord de douleur, debout, assis, allongé, sur le dos, le côté, se relève, tape le sol pour évacuer sa douleur, crie, hurle, il se bat pour échapper aux coups répétés qui viennent marteler ses entrailles, se redresse, invective, insulte, hurle de rage, de douleur et de désespoir. A la position silencieuse, presque méditative de la pancréatite aiguë, une position que les anciens cliniciens ont appelé la « position de prière mahométane », s'oppose en tout point la douleur que ces mêmes cliniciens ont décrit par la formule lapidaire : « colique néphrétique, colique frénétique ».

Le médecin démasquera vite celui qui traîne lamentablement la jambe, pour mieux illustrer une douleur sciatique qui n'existe que dans son imagination, qui cherche à obtenir un arrêt de travail pour sa convenance personnelle. Il diagnostiquera au premier regard le malade atteint de la maladie de Parkinson qui peine à se lever de son siège et à se mettre en marche et dont le ballant des bras est sensiblement diminué, alors que le simulateur trainera l'allure de la même façon, mais accentuera jusqu'au ridicule le tremblement de ses mains, qu'il croit être le signe irréfutable de sa bonne foi.

La maladie, la douleur, la souffrance, vident le malade de tout faux-semblant. Elles anéantissent les velléités de mensonge, elles le poussent à une sincérité absolue à l'égard du médecin qu'il va aller quérir. Le premier fondement de la relation thérapeutique est une kénose qui met le malade face à lui-même et face à quelque chose qui le dépasse, l'englobe, le transforme, lui impose de nouvelles règles de vie, l'amène au seuil d'un voyage vers l'inconnu.

La kénose de la maladie amène le malade à une nouvelle connaissance de lui-même, de son corps, de la souffrance et des réactions qu'il aura face à cette souffrance, elle le force à une lucidité et une réflexion sur lui-même, elle le contraint à se dépasser lui-même, à trouver des ressources qu'il ne pensait pas avoir, qu'il ne soupçonnait pas qu'elle puissent exister. La maladie va amener le malade à un nouvel état, celui de l'humilité, face à lui-même, face au médecin, face à la maladie.

La kénose de l'humilité : une* katharsis *de la relation thérapeutique

La maladie est trop souvent décrite comme douleur, souffrance, négativité, affaiblissement de l'homme, elle est trop généralement décrite de façon négative, stérile, réductrice, stérile. C'est oublier que l'une des caractéristiques fondamentales, trop souvent ignorée, de la maladie est qu'elle est une force sublime de la nature. S'il est vrai qu'elle n'est pas cette force sublime par sa beauté comme peut l'être l'œuvre d'art qui ravit et émeut, elle est une force destructrice qui émeut car elle terrorise. Et la relation thérapeutique étant d'abord le lien de l'homme à la maladie, elle est donc avant tout le lien de l'homme avec un force sublime de la nature.

Face à ce sublime, l'humilité intervient pour tempérer ses effets sur l'homme, l'humilité est dans la relation thérapeutique ce qui permet à l'homme de rester lui-même quand il se trouve malgré lui mis à l'épreuve par la puissance sublime de la maladie.

L'humilité intervient comme *katharsis* de la relation de l'homme à la maladie. Elle intervient comme *katharsis* dans la relation du malade à la maladie, car la maladie est une expérience du sublime de la nature qui peut confiner à l'extase mystique, et opérer le détachement de l'homme du monde terrestre. Elle intervient comme *katharsis* dans la relation du médecin à la maladie, car le médecin risque de sombrer dans la tentation de la toute-puissance de son savoir et de son pouvoir. Il risque de considérer son savoir non pas comme un outil au service du malade, mais comme la matière d'une gnose, qui l'introduit dans une fraternité initiatique, gnostique, possédant un pouvoir sur la maladie qui peut devenir un pouvoir totalitaire, non plus seulement sur la maladie du malade, mais sur sa vie entière.

La maladie est une force sublime, initiatique, et l'humilité a pour fonction de tempérer cette initiation, qui n'est pas que contrainte et forcée mais peut être recherchée et acceptée par le malade et le médecin.

L'humilité est une katharsis *de la gnose du médecin*

Si le médecin est garant de la santé du malade, s'il a pour rôle de rendre la santé à celui qui l'a perdue (ou tout au moins de lui donner le meilleur traitement possible), alors l'état de santé requiert du médecin qu'il ne se penche pas seulement sur la maladie du malade, mais sur les conditions même de vie du malade, et cela indépendamment de toute considération sur sa maladie. La santé requiert le bien-être social du malade. Le médecin doit-il se soucier de prendre en charge cette problématique du malade ? et le faire en absence de toute maladie ou infirmité ? Le bien-être social de l'homme nécessite, entre autre, qu'il ait accès à l'éducation, la culture, un travail équitablement rémunéré. Le médecin doit-il se faire également enseignant, éducateur, syndicaliste ? Qu'il soit malade ou sain, l'homme est souvent tourmenté par des questions fondamentales sur la politique, la religion, le sens de la vie. Le médecin doit-il se faire politicien, prêtre, guide spirituel, pour répondre à ces questions qui empêchent l'homme d'être en bonne santé, selon la définition qu'en donne l'OMS ? Ne risque-t-il pas de tomber dans le danger de l'*hubris* d'une science médical qui veut régir chaque aspect de la vie de l'homme ?

Le préambule à la Constitution de l'OMS, tel qu'il a été adopté par la conférence internationale qui a eu lieu à New-York, du 19 au 22 juin 1946, et est entrée en vigueur le 7 avril 1948, définit la santé comme étant « un état complet de bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité »[312]. Depuis son adoption, cette définition n'a jamais été modifiée. Sa caractéristique première est de ne pas considérer seulement la médecine comme étant la science qui relève de la pathologie, qu'elle soit physique ou psychique, mais comme étant la science qui s'approprie et prend en charge la totalité de la vie de l'individu, sous ses aspects physiques, moraux et sociaux.

Cette appropriation par la santé de la totalité des événements de vie qui peuvent survenir à l'homme au cours de sa vie se retrouve dans la liste des maladies et infirmités telle que l'OMS les a recensées dans la CIM.

Si une autorité telle que l'OMS lui en attribue les capacités, le médecin ne risque-t-il pas, au prétexte de sa science médicale, d'outrepasser son rôle de soignant et de devenir non pas seulement un médecin du corps ou du psychisme de l'homme, mais également de son âme ?

---

[312] http://www.who.int/about/fr/print.html

Karl Jaspers mis en garde contre cette tentation de toute-puissance, d'*hubris* médicale à laquelle le médecin est constamment soumis : « Le traitement médical ne consiste pas à apporter au malade le salut de l'âme. Si l'on cherche à combiner en une seule personne le médecin et le directeur de conscience, on finit inévitablement par créer une confusion entre leurs deux ministères »[313].

Le médecin risque d'autant plus de trébucher l'écueil de devenir le directeur de conscience, le guide spirituel des malades qu'il prend en charge, que la médecine lui enseigne qu'il est, de par son statut de médecin, détenteur d'un savoir qui n'est pas accessible au commun des mortels. Le médecin possède une connaissance réservée à quelques initiés qui disposent de l'autorité et du pouvoir d'en faire libre usage. Comme nous l'avons vu, le serment d'Hippocrate ne se contente pas d'apporter une codification déontologique à une pratique technique ; il est avant tout l'expression d'une confrérie sacrée, qui ne transmet son savoir qu'à ceux qu'elle a choisis et initiés.

« Le serment fait du médecin le fils adoptif de ses maitres et définit la communauté médicale sur le mode du *genos* »[314]. Depuis l'antiquité, le serment d'Hippocrate codifie l'appartenance du médecin à une société initiatique. La transmission du savoir, l'acceptation au sein du groupe des sachants d'un novice est régulée par une règle qui s'apparente à celles des ordres monastiques. Le corps médical reste encore et toujours un groupe d'individus initiés à un savoir, une connaissance, ils sont les fidèles d'une connaissance qui porte non pas seulement sur la maladie du malade mais sur la totalité de sa vie, et qui est inévitablement confrontée au risque de devenir une gnose. La gnose (*gnosis*) est non pas un corpus de connaissances, mais un mode du pouvoir de connaître, qui s'inscrit moins dans un savoir universel et théorique que dans un savoir particulier et pratique.

Le terme de gnose sert à désigner l'emploi d'un genre particulier de connaissance portant sur des questions essentielles de l'âme humaine, telles que les mystères du monde divin, les êtres célestes et qui dépasse la simple foi. A celui qui la possède la gnose garantit le salut[315]. Cette connaissance n'est pas laïque, libre d'accès, ouverte à tous, elle est réservée à un groupe d'initiés, qui se recrutent sur un certain nombres de critères, variant d'une gnose à l'autre, mais dont un critère est universel, celui du caractère secret, initiatique, de son mode d'acquisition. Ne devient pas gnostique qui veut, seul celui qui est coopté par les initiés aura le privilège d'accéder à cette connaissance.

---

[313] Jaspers, K., « L'idée médicale » dans *Philosophie de la médecine*, Textes réunis par M. Gaille, Vrin, 2011, p. 305.
[314] Lombard, J. *Platon et la médecine*, *op. cit*., p. 108.
[315] *Dictionnaire critique de théologie*, *op. cit*., p. 496.

« Il reste toujours dans un mot la trace de son histoire, et son usage en est toujours imprégné »[316]. Comme son nom l'indique, le diagnostic médical est une gnose. Diagnostic est composé de la racine dia : « à travers » ou « en divisant », et de *gignoskein* qui signifie « connaitre, comprendre » lorsqu'il est conjugué à l'aoriste. Le grec tardif possède le mot *diagnostikos*, qui signifie « capable de discerner »[317]. Le médecin est le possesseur d'une certaine gnose, et le serment d'Hippocrate en garantit le caractère secret, initiatique, mystique.

Cela ne signifie pas pour autant que le médecin est le sectateur d'un ordre secret, d'une confrérie mystique ou d'une église souterraine. La gnose n'est pas à confondre avec le gnosticisme, qui désigne beaucoup plus précisément les mouvements philosphico-religieux qui se développent dans les premiers siècles du christianisme. Ces mouvements donneront lieux à de nombreuses hérésies combattues par l'Eglise catholique. La gnose médicale est celle d'un savoir théorique et pratique, qui trouve son champ d'application non pas dans le rapport que le médecin entretien avec la maladie, mais dans le lien qu'il entretien avec la vie, au travers de la maladie.

La guérison de la maladie par le médecin n'est pas la finalité de la relation thérapeutique, elle n'en est qu'une étape. Vouloir réduire la relation thérapeutique à ce résultat, bien aléatoire, c'est conforter la « gnose médicale », c'est en faire le fondement de la relation thérapeutique. Avec le risque de faire des médecins les détenteurs d'un savoir sur la vie de l'homme malade qui peut devenir une emprise totalitaire sur eux.

Si l'humilité ne tempère pas le risque d'hubris de la gnose médicale, si l'humilité ne rappelle pas au médecin qu'il dispose d'un savoir et d'un pouvoir qui le met en rivalité avec le malade pour le contrôle de sa vie, le savoir médical peut devenir celui d'une élite qui s'en servira dans une démarche de contrôle de la vie, de la conscience, de l'âme de l'homme, qu'il soit malade ou non.

L'humilité est une katharsis *du détachement mystique du malade*

L'une des conséquences du sublime de la maladie est une *katharsis*. Pour Aristote, la tragédie « par l'entremise de la pitié et de la crainte accomplit la purgation (*katharsis*) des émotions »[318]. La maladie est une tragédie que le malade vit et dont le médecin est spectateur. Goethe décrit la *katharsis* comme « un accomplissement apaisant », qui n'a pas de vertu moralisatrice et ne saurait rendre meilleur ni le lecteur ni le public[319]. La *katharsis* « semble donc

---

[316] Barrier, P. *op. cit.*, p. 98.
[317] *Dictionnaire historique de la langue française*, op. cit., p. 1071.
[318] Aristote, *Poétique*, Introduction, traduction et annotation par Michel Magnien, Le Livre de poche, 2010, p. 93.
[319] *Idem*, p. 78.

résider en partie dans cette faculté paradoxale de transformer des sentiments désagréables en plaisir »[320]. La *katharsis*, comme le sublime et l'humilité permettent la transformation de la tristesse en joie, en sérénité. *Katharsis*, humilité et sublime se définissent aussi bien négativement que positivement, cette double définition est même une incontournable nécessite, elle est leur point de rencontre, ce qui les rassemble et les fait dialoguer.

L'humilité a une fonction cathartique parce qu'elle est kénose, introspection, elle a pour but de vider l'homme des passions qui perturbent son jugement. Mais cette purification des passions, et au premier rang desquelles se situe la rivalité, n'est pas leur anéantissement. L'humilité ne veut pas seulement que l'homme se purge de son désir, sa jalousie, sa rivalité, elle veut aussi qu'il comprenne pourquoi il est soumis à ces passions, elle veut que l'homme cherche et trouve le pourquoi et le comment de cette instinct de rivalité. Cela afin d'éviter que dans d'autres circonstances, en d'autre temps, l'homme ne succombe à nouveau à ses passions. Et cette connaissance de soi est aussi une connaissance de l'autre, qui permettra à l'homme qui a cherché en lui les causes de la rivalité, de mieux les comprendre chez l'autre et donc de mieux le comprendre, mieux, l'approcher, mieux lui parler, et éviter de susciter chez lui ces causes de rivalité, d'orgueil, de jalousie qu'il a su déceler chez lui-même.

L'humilité fait cohabiter les défauts et les qualités, les fautes et les regrets, c'est pour cela qu'elle est assimilée à la honte, la culpabilité. Elle est la volonté de bien faire accompagnée de l'angoisse de mal faire ou la honte d'avoir mal fait. L'humilité est le sentiment pénible et gai d'avoir fauté mais de vouloir racheter sa faute. L'humilité n'est pas la volonté de fuir tout risque de faute, d'être un pur, un parfait, elle est le courage d'assumer son impureté et de chercher à y remédier.

L'humilité est une recherche de pureté qui ne cherche pas à s'affranchir de la faute, du péché, du désir, mais qui souhaite les connaître afin de les maîtriser, elle cherche à tempérer le désir et non pas le supprimer ou le nier. L'humilité n'est pas de s'abstraire de la faute, mais de le reconnaître et l'accepter afin de mieux lui faire face. « Les vices entrent dans la composition des vertus, comme les poisons entrent dans la composition des remèdes : la prudence les assemble et les tempère, et elle s'en sert utilement contre les maux de la vie »[321].

Reconnaître le désir et la faute en soi c'est aussi ce qui permettra de mieux les reconnaître en l'autre ce qui nous permettra de ne pas le mépriser, de ne pas vouloir le punir, l'humilier, car on aura la sincérité de reconnaitre qu'il a les mêmes défauts que nous. Cela permettra de reconnaître l'équivalence morale de notre valeur, que le prix n'importe pas, et donc de ne pas rentrer dans une

---

[320] *Ibidem*, p. 41.
[321] La Rochefoucauld, *op. cit.*, p. 427.

rivalité morale. « L'humble n'est plus une conscience déchirée, il est une conscience recousue »[322]. La *katharsis* de l'humilité est dû au fait que étant ouverture de l'homme sur le transcendant, elle rend de ce fait les passions liées à la rivalité inutiles. La maladie est une kénose, comme nous l'avons vu, elle force la malade à se mettre à nu face à lui-même, à se vider de toute prétention de rivalité face à la maladie. La souffrance humblifie le malade face à la maladie, tout comme l'examen de conscience humblifie l'homme face à la loi morale.

La maladie est une épreuve initiatique parce qu'elle est d'abord un processus kénotique. La souffrance impose au malade une forme d'ascèse, qui conduit naturellement vers une forme de « jouissance intérieure » qui s'enracine dans le sentiment d'humilité qui est induit par l'événement qu'est la maladie, un événement inconnu, insoupçonné, qui ouvre vers une conscience de la vie qui est transcendante de nature. Souffrance, maladie, l'une comme l'autre amène le malade à une connaissance secrète, qu'il n'aurait jamais découverte s'il n'avait été malade. A cause de, ou grâce à, la souffrance, le malade est confronté à une expérience de vie qui s'apparente à l'extase du mysticisme.

L'humilité est l'ancrage du malade dans la réalité physiologique de la maladie. Elle est une *katharsis* qui évite de se laisser emporter dans un état mystique, qui pourrait lui faire tout accepter de sa maladie, au point de ne plus vouloir se soigner.

L'humilité évite l'arrachement de l'homme à sa nature humaine

Parce que l'humilité est un schème aux effets kénotiques et cathartiques, elle permet à l'homme une croissance sincère vers l'*arété* sans qu'elle ne devienne *hubris*. Parce qu'elle est schème de l'immanent et du transcendant, l'humilité est une retenue qui n'est pas qu'une modération, elle est une tempérance qui n'est pas qu'une limitation, elle est une prudence qui enveloppe et dépasse la sagesse. L'humilité est le schème qui permet à l'homme de conserver sa nature humaine, finie, tout en s'efforçant de croître vers ce qui le dépasse. « Croître signifie : s'ouvrir à l'immensité du ciel, mais aussi des racines dans l'obscurité de la terre; que tout ce qui est vrai et authentique n'arrive à maturité que si l'homme est disponible à l'appel du ciel le plus haut, mais demeure en même temps sous la protection de la terre qui porte et produit »[323].

C'est parce que l'humilité a une fonction schématique du transcendant et de l'immanent qu'elle peut s'appliquer à la science pour définir ses rapports à la morale et la religion. Ce

---

[322] Jankélévitch, V. *op. cit.*, p. 387.
[323] Heidegger, M. « Le chemin de campagne », *Questions III*, TEL, Gallimard, p.12.

schématisme du religieux et du laïc, de la foi et de la raison, est ce qui permet au médecin de prendre conscience que son rôle est celui d'un médecin du corps et des âmes, mais le retient de devenir le directeur de ce corps et de cette âme. Elle permet au médecin de ne pas se prendre pour un thaumaturge et de considérer toute autant les limitations de son art que ses possibilités. « On ferait bien de ne pas prêter des ailes à certains grands penseurs mais de verser du plomb dans leurs souliers »[324]. Elle permet au malade de ne pas se laisser arracher par l'épreuve de la maladie, et de garder un recul et une maîtrise des sentiments qu'elle génère chez lui, et qui risquent de l'amener sur la voie mystique de la rédemption par la punition, du pardon des fautes par l'épreuve de la souffrance. L'humilité met en lien la dimension transcendante de la maladie avec la finitude immanente de l'homme.

La science dépasse l'homme, lui est transcendante, il convient de distinguer la recherche scientifique de la science. Si l'humilité est une vertu dont n'ont que faire les chercheurs, c'est parce que la recherche est une discipline humaine, trop humaine, inscrite dans une logique économique, sociale, de rivalité. Cette réalité là est indispensable, mais elle est insuffisante.

La recherche médicale et la science s'inscrivent dans le même rapport que le prix et la valeur, et l'humilité les relie de la même façon. Louis Pasteur a résumé en une formule lapidaire le rapport qu'entretiennent la science et la religion : « Un peu de science éloigne de Dieu, beaucoup en rapproche ». Au delà du caractère humoristique de cette remarque, (et n'oublions pas que Kierkegaard recommandait de parler avec gravité des choses légères et avec légèreté des choses graves), cette formule rappelle le rapport fondamental de la science avec la transcendance. La transcendance est homogène aussi bien à la science qu'à la religion et la morale, et l'humilité, grâce à sa fonction schématique, les présente les unes aux autres.

Cette présentation par l'humilité est une présentation qui exclut toute rivalité, qui s'oppose aux querelles stériles de la science et de la religion, qui refuse toute opposition stérile, comme par exemple la querelle sur l'évolution des espèces, théorie pour laquelle la religion et la science sont en rivalité, et se disputent non pas pour la valeur de la théorie, mais pour son prix, plus particulièrement son prix politique.

L'histoire de la médecine sous son aspect social est indissociable de celle de la religion sous ce même aspect, car l'expérience de la maladie est une expérience qui ouvre sur la transcendance, et cette transcendance de l'expérience de la maladie est avant tout une expérience spirituelle avant d'être une expérience scientifique. Comme en témoigne Patrick Autréaux :

---

[324] Bloch, E. *La philosophie de la Renaissance*, Petite Bibliothèque Payot, 2007, p. 118.

L'état quasi extatique ce vide d'une extrême densité, qui m'avait transi juste après qu'on m'eut annoncé que j'avais un cancer, aura été la plus surprenante étape de mon aventure. Aucun état amoureux, aucun événement, aucun autre voyage ne m'a donné à vivre cet exotisme engendré par l'effroi de me savoir condamné : un exotisme qui rejette aux confins de toute singularité, sous la menace, au bord du morcellement. Il me semble que je venais de toucher au plus loin de la conscience de l'homme vivant [325].

Nier la dimension psychique, spirituelle, extatique, mystique de la réalité au prétexte que c'est la ramener vers un aspect religieux incompatible avec l'objectivité de la science médicale, c'est une réduction de la maladie à un simple accident du quotidien, un aléa dans le parcours de vie d'un individu, c'est ramener cette maladie à un phénomène biologique, physiologique, anatomique, c'est lui ôter non pas le superflu, mais lui ôter son essence même, car c'est cantonner la maladie à un problème de l'homme dans son animalité et la soustraire à son humanité.

Supprimer la dimension transcendante de la maladie conduit à ne plus considérer l'être humain que sous la modalité de son prix et non plus de sa valeur. C'est le dépouiller de son être intime et de dignité, c'est le dénuder, l'anonymiser, l'humilier : « L'hospitalisation dépouille le patient de ce qui fait sa personnalité. Le risque est de ne plus l'identifier que par sa pathologie. Combien de fois ai-je été ainsi désigné, au gré des séjours, comme ''l'amputation'' ou la ''néphrectomie'' ? »[326].

Ce dévoilement n'est pas une kénose, il est une humiliation. La maladie abaisse l'homme, mais si le médecin ne peut pas s'opposer à ce mouvement contraint et forcé, si le médecin se cantonne à voir dans la maladie un processus physiologique en oubliant son rapport à la transcendance de la science médicale, le médecin, les soignants, l'hôpital, l'institution médicale confortera l'abaissement de la maladie pour en faire une humiliation : « L'invisibilité est le premier mal dont souffre le malade. Les médecins entrent dans la chambre et parlent de vous comme si vous n'étiez pas là. Les femmes de ménage cognent leur balai dans les pieds du lit, les aides-soignants vous secouent et vous déplacent pour changer les draps. Les infirmières de nuit vivent normalement leur journée, elles parlent fort, se racontent leurs histoires d'un bout à l'autre du couloir. Elles rient même parfois. Est-ce qu'on peut leur en vouloir d'être vivantes ? »[327].

Nous allons voir dans la prochaine partie comment la fonction schématique de l'humilité permet de résoudre l'antinomie de la relation thérapeutique, en reliant le médecin le malade et la maladie, de la même façon qu'elle relie la religion, la morale et la science. La fonction schématique

---

[325] Autréaux, P. *Dans la vallée des larmes*, Gallimard, 2009, p. 50.
[326] Pellerin, P. article «Témoignage d'un soigné» in *L'erreur médicale*, *op. cit*., p. 65.
[327] Claire Marin, *op. cit*, p. 72.

de l'humilité permet de concilier ces différentes instances de la relation thérapeutique, car sa fonction d'élimination de la rivalité est ce qui permet que médecin, malade et maladie, religion, morale et science soient des protagonistes de la relation thérapeutique, et non pas des antagonistes de cette relation.

CINQUIEME PARTIE

Quelles applications cliniques pour l'humilité ?

Les écueils qui jalonnent la relation thérapeutique sont nombreux et protéiforme. Orgueil, amour-propre, rivalité, mais aussi négligence, ignorance, incompétence, les causes d'échec de l'acte de soin semblent toujours plus nombreuses que ses causes de succès. Parmi toutes les causes d'échec recensées et abondamment discutées par les médecins, les avocats, les juges et les philosophes, l'une d'entre elle occupe une place toute particulière dans la relation thérapeutique : la privation de la liberté du malade par le médecin.

La liberté dont il s'agit n'est pas celle d'aller et venir, d'entrer et sortir à sa guise de l'hôpital où l'on est soignée, cette liberté n'est pas celle au sens politique de pouvoir disposer sans contrainte du choix de ses déplacements. La liberté dont il est question est celle de la normativité du malade, celle de son propre jugement de goût quant aux modalités des soins qu'il reçoit du médecin. Le premier danger auquel est confronté le médecin n'est pas tant celui de la faute professionnelle, mais celle de l'assujettissement du malade à la volonté du médecin, de sa réduction à la pathologie dont il souffre, de son appropriation par la science médicale. « L'art médical trouve son accomplissement dans le retranchement de soi-même et dans la restitution à autrui de sa liberté. La position marginale de l'art médical par rapport à l'ensemble des autres arts est manifeste là également. Quiconque exerce un art ou un savoir-faire se doit de respecter la contrainte qui consiste à ce que tout objet fabriqué avec art se détache du processus de son engendrement et soit livré au libre usage d'autrui »[328].

Face à ce danger de négation de l'individualité du patient, de sa réduction à une unité statistique de la norme médicale et de son appropriation par la médecine, l'humilité peut être une vertu morale et intellectuelle qui permet d'échapper à cet écueil. Comprise par le jugement de raison du médecin, intégrée au discours médical, l'humilité trouve sa place dans le quotidien de la relation thérapeutique et guide le médecin et le malade sur la voie de la normativité.

---

[328] Gadamer, H.-G., «Apologie de l'art médical» dans *Philosophie de la médecine*, Textes réunis par M. Gaille, Vrin, 2011, p. 260.

En particulier, l'humilité se retrouve sous deux avatars dans le monde médical : celui de la neutralité bienveillante et celui de l'éducation thérapeutique. L'illustration par deux vignettes cliniques permettra de montrer que l'humilité n'est pas une idée neuve en médecine, mais se cache déjà dans le quotidien de la clinique, et qu'elle s'y observe aisément, pour peut que l'on veuille se donner la peine de la chercher et l'accepter.

CHAPITRE XVII. Une leçon d'humilité médicale

Un entretien médical initiatique

Ma première leçon d'humilité médicale fut lors de mon premier stage d'internat en psychiatrie adulte. Jeune interne ayant fraîchement obtenu son diplôme, bardé de toutes les certitudes et de l'enthousiasme que confère ce dangereux cocktail de la jeunesse et de l'autorité du savoir scientifique médical, j'avais été désigné par mon chef de service pour prendre en charge monsieur T., un malade âgé d'une quarantaine d'années, qui avait déjà été hospitalisé à plusieurs reprises dans le service, et qui venait d'être réhospitalisé la veille, pour un nouvel épisode délirant. D'après mon chef de service qui le connaissait bien, cette rechute était vraisemblablement consécutive à l'arrêt du traitement qui lui avait été prescrit par un confrère, qui le suivait en libéral depuis de très nombreuses années.

Pour cet entretien, j'étais accompagné d'un infirmier, Bernard Q., qui lui aussi connaissait bien le malade, et qui travaillait depuis prés de vingt ans en psychiatrie et avait connu un grand nombre de jeunes internes et de vieux médecins.

Après les formules de politesse d'usage, je demandais à monsieur T. pourquoi il avait arrêté son traitement, lui expliquant que c'était la raison évidente de sa rechute. Dès mes premières questions, le malade commença à se montrer agressif à mon égard, ne voulant pas me répondre, m'expliquant que s'il avait arrêté le traitement, c'était pour de bonnes raisons qui le regardaient, lui et pas moi, qui ne pouvait les comprendre. Après quelques minutes d'un dialogue de sourd, le patient sortit du bureau en claquant la porte, m'expliquant qu'il n'en « avait rien à foutre de mes conneries de débutant ». Je confirmais donc aussi tôt le diagnostic de délire, et je m'empressais d'augmenter les doses du traitement sédatif, convaincu que cela ramènerait le malade dans un état où une discussion serait possible.

Bernard nota soigneusement ma prescription dans le classeur de soins infirmiers, puis il se proposa — avec un tact forgé au cours de nombreuses années de prise en charge professionnelle aussi bien des malades que des jeunes internes — que nous rediscutions de l'entretien. Me demandant bien ce qu'un modeste infirmier pouvait m'apprendre, à moi qui avait réussi le concours de l'internat (et reçu dans l'académie de Paris, qui plus est !), je me décidais quand même à lui accorder quelques instants, puisque la matinée n'était pas très avancée et que, du fait d'une pluie abondante, j'hésitais à traverser la cour de promenade de l'hôpital pour aller me distraire à la cafétéria.

Kairos *et* sémanai *en médecine*

Bernard commença par me féliciter par le calme que j'avais manifesté auprès de ce malade qui était sorti de ses gonds et s'était fait menaçant - et au ton de sa voix, je compris bien que la cause de cet accès de fureur était facilement identifiable - puis il me parla de vocabulaire et s'attacha à m'expliquer la différence entre « pourquoi » et « comment ».

« Quand tu demandes " pourquoi " au malade, me dit Bernard, tu le mets en accusation, tu affirmes ta supériorité en lui demandant de se justifier et tu te présentes comme l'arbitre, le juge. Quand tu lui demande ''comment'', tu lui redonnes la direction des opérations, tu lui fais comprendre qu'il n'est pas ton subordonné mais ton égal, que tu as autant à apprendre de lui que lui a apprendre de toi ». Ce qui peut ne sembler qu'être une simple subtilité de vocabulaire est en réalité le reflet d'une conséquence de l'humilité dans la relation thérapeutique. L'inclinaison générale du médecin est de parler le langage médical, de se servir du jargon professionnel qui a le mérite de la précision technique et le défaut de l'hermétisme. Le médecin parle de la maladie du médecin avec le vocabulaire du médecin, le malade parle de la maladie du malade avec le vocabulaire du malade. Platon insiste sur la spécificité du langage à tenir au malade, qui n'est ni celui du rhapsode, ni celui du capitaine de navire[329] et qui ne doit pas être celui du médecin non plus - du moins pas de façon exclusive. De même que le *kaïros* est l'instant opportun, le moment adéquat pour que se déroule l'action souhaitée, pour qu'elle puisse avoir l'effet recherché et ne pas être en échec, il existe un vocabulaire adéquat, un *sémanaï* médical, qui permet au malade d'entendre ce que le médecin cherche à lui dire.

Lors de l'entretien avec monsieur T., en lui demandant de justifier les raisons pour lesquelles il avait arrêté son traitement, j'étais rentré dans un rapport de force qui ne pouvait aboutir qu'à un échec. J'avais commis l'erreur d'employer un mot qui était justifié sur le plan technique mais inopportun sur le plan humain, et cette erreur de vocabulaire avait conduit à un échec médical.

---

[329] Platon, *Ion*, 540, c, Œuvres complètes, Tome I, Bibliothèque de la pléiade, 1999, p. 540

Echec de la relation thérapeutique, échec de la relation humaine, échec de tout progrès thérapeutique. Ce qui m'avait fait défaut était l'humilité nécessaire pour ne pas considérer le malade comme un subordonné fautif à qui l'on demande de rendre des comptes, mais pour le considérer comme mon égal qui souffre et auprès de qui je dois recueillir des informations qui nous aideront à construire son cheminement personnel vers de sa guérison. Et le vocabulaire fautif dont je m'étais servi n'était que le symptôme de mon manque d'humilité clinique.

CHAPITRE XVIII. Clinique de l'humilité, clinique du doute

Les algies chroniques de monsieur B.

Quelques mois plus tard, lors du stage d'internat qui suivait celui au cours duquel je pris en charge monsieur T., je fus confronté à une situation pour laquelle la leçon d'humilité de Bernard Q. me fut d'un précieux secours. Le jour de mon arrivée dans un nouveau service de psychiatrie adulte, je pris la suite du collègue qui était parti la veille, et qui m'avait laissé la responsabilité des patients dont il s'était occupé et dont j'avais à mon tour la responsabilité.

Parmi eux figurait monsieur B., un patient qui avait posé des problèmes diagnostics à l'équipe et dont l'état clinique était encore très fragile.

Une vie discrète

Monsieur B. est né dans un village du sud-tunisien, dans une famille d'agriculteurs. Il a suivi l'enseignement primaire et secondaire dans la ville voisine, puis, à l'âge de 18 ans, il a migré en France, dans le but de s'y établir. Deux ans après son arrivée, il est devenu chauffeur de taxi, en région parisienne. Quelques années plus tard, il s'est marié et a eu trois fils et une fille, qui sont maintenant majeurs et vivent dans leurs domiciles réciproques. Quelques années après que le dernier de leurs enfants eut quitté leur domicile, lui et son épouse ont obtenu un divorce par consentement mutuel.

Environ six mois après que le divorce fut prononcé, monsieur B. a été victime d'un accident de la route dans le cadre de son activité professionnelle. Il s'agissait de son premier accident, aussi bien comme conducteur que comme passager, lui qui se vantait de n'avoir, au cours de plus de tente ans de carrière, jamais eu le moindre accrochage avec son véhicule, ni de n'avoir jamais eu la moindre contravention pour infraction au code de la route. Monsieur B. a subi un choc

violent, qui a provoqué une lésion discale thoracique, et a nécessité deux mois d'hospitalisation en rééducation fonctionnelle. Lors des premiers jours de son hospitalisation, monsieur B. avait perdu l'usage de ses deux jambes. Pendant cette période qui lui parut interminable, il fut pris de panique à l'idée qu'il ne pourrait plus jamais remarcher. Fort heureusement, les soins permirent la disparition complète des lésions discales, et monsieur B. put retrouver une marche tout à fait normale.

Lors de cette hospitalisation, ses enfants et son ex-épouse lui ont rendu régulièrement visite, lui amenant des cadeaux et de la nourriture. Au décours de l'hospitalisation, le patient a bénéficié d'un arrêt de travail de trois mois, ainsi que de soins à domicile, associant kinésithérapie et rééducation fonctionnelle.

Les douleurs rebelles

A l'issue de son arrêt de travail, monsieur B. attendait avec impatience de reprendre son activité professionnelle, mais dès sa première tentative de reconduire son taxi, des douleurs ont surgi brutalement, lui interdisant ce projet. Un bilan par son médecin généraliste a conclu à la survenue de douleurs séquellaires de son accident de voiture. Malgré la prescription de nombreux médicaments à visée antalgiques et la reprise des séances de kinésithérapie, les douleurs se sont faites de plus en plus intenses et de plus en plus invalidantes. De nombreux examens complémentaires ont été effectués en rhumatologie, orthopédie, neurologie, ainsi qu'auprès de spécialistes des douleurs chroniques. Le diagnostic de lésion discale consolidée a été confirmé par l'ensemble du corps médical, diagnostic postulant que cette lésion ne peut pas être à l'origine des douleurs de monsieur B.

Du fait de la persistance des douleurs et de l'impossibilité pour monsieur B. de conduire son véhicule, après des mois d'examens médicaux et de traitements infructueux, sur proposition de son médecin généraliste, monsieur B. a demandé une mise en invalidité consécutive à un accident de travail auprès des organismes gestionnaires de l'assurance maladie. A son grand étonnement et à celui de son médecin, un refus de mise en invalidité a été notifié, puisque les examens médicaux avançaient que les lésions discales ne pouvaient être retenues comme cause des douleurs chroniques.

A la suite de cette nouvelle, l'humeur de monsieur B. s'est progressivement assombrie, il a progressivement perdu l'appétit, est devenu très irritable, se renfermant sur lui-même, passant parfois des journées entières alités. Après quelques semaines, un syndrome de dépression sévère a été posé par le médecin généraliste. Au regard de la perte de poids de plusieurs kilogrammes de monsieur B., de son refus insistant de se nourrir et de son refus de se faire aider au quotidien par ses

enfants ou son ex-épouse, il a été hospitalisé dans un service de psychiatrie pour syndrome dépressif sévère.

L'entrée dans la folie

Dès l'admission dans le service de psychiatrie, un traitement par antidépresseurs a été instauré. Après quelques jours de refus, monsieur B. a fini par accepter les soins proposés. Peu à peu, son humeur s'est améliorée, il a retrouvé un peu d'appétit, mais son irritabilité n'a pas disparu. En particulier, il a continué à tenir des propos très durs contre son épouse, refusant catégoriquement de la voir, l'accusant d'être à l'origine de ses malheurs, jetant tous les présents et la nourriture qu'elle lui faisait passer par la médiation des infirmières.

Au fil des jours, peu à peu, monsieur B. s'est livré par petites phrases aux soignants qui s'occupaient de lui. En particulier, il a pu se confier à un aide-soignant, lui aussi originaire du sud-tunisien, et qui venait tous les matins l'aider à nettoyer sa chambre et faire son lit et pour qui il avait développé une certaine affection paternelle. Monsieur B. lui a laissé entendre qu'il refusait de manger ce que son ex-épouse lui amenait, car il était persuadé qu'elle lui avait jeté un sort par ce biais-là, lors de sa précédente hospitalisation, au décours de son accident.

Mis au courant de ces propos, le psychiatre a conclu à l'émergence d'un syndrome délirant de persécution. Il posa le diagnostic de l'émergence d'une psychose hallucinatoire chronique (PHC) et il introduit un traitement par neuroleptique à visée antipsychotique. Devant la persistance d'une tristesse modérée de l'humeur et d'un faible appétit, le traitement antidépresseur a été maintenu. Après un mois d'hospitalisation en psychiatrie, malgré la poursuite du traitement antidépresseur et l'instauration du traitement par neuroleptique, monsieur B. continuait à présenter un syndrôme dépressif modéré et le syndrôme délirant de persécution par empoisonnement, confortant donc le diagnostic de PHC. C'est à ce moment de la prise en charge médicale de monsieur B. que je fus amené à le prendre en charge.

La remise en question du diagnostic

Lorsque je repris l'ensemble du dossier de monsieur B., je fus intrigué par les propos qu'il tenait autour des sorts que son épouse lui aurait lancés, et je fus surpris par la rapidité avec laquelle le psychiatre avait posé le diagnostic de psychose hallucinatoire chronique.

Je suis donc allé rencontrer monsieur B., en prenant le soin de me faire accompagner par l'un des aides-soignants auprès de qui il s'était confié. Après des formules de politesse d'usage, je lui demandais, sur le ton du secret, s'il était allé « voir quelqu'un », chez lui, au bled ou à la mosquée, pour se faire protéger contre son épouse. Monsieur B. fut surpris par cette question, il se

tourna vers l'aide-soignant, sollicitant son aide du regard, mais l'aide-soignant resta impassible. Monsieur B. répondit après quelques hésitations qu'il avait effectivement demandé l'aide d'un cousin éloigné, qui lui avait confirmé que ses douleurs étaient dus au sort que son ex-épouse lui avait lancé. Son cousin lui avait également expliqué qu'il s'agissait d'un calcul de sa part, pour qu'il soit dépendant d'elle, qu'il soit contraint de recommencer à vivre avec elle et à l'épouser à nouveau afin que, le jour venu, elle puisse hériter de tous ses biens et toucher une pension de réversion.

Le patient précisa qu'il avait la certitude d'être envouté par sa femme, car peu après le divorce, il avait eu le premier accident de sa carrière, qu'à la suite de cela, il souffrait de douleurs que la médecine ne pouvait expliquer et sa demande de mise en invalidité avait été refusée, sans que son médecin généraliste ne comprenne pourquoi. Enfin, preuve supplémentaire des sorts jetés par son ex-épouse, il était en train de devenir fou, puisqu'il était hospitalisé en psychiatrie et qu'on lui donnait un traitement neuroleptique, habituellement donné aux fous.

Le lendemain, je revins voir monsieur B., lui expliquant que nous allions diminuer le traitement par neuroleptique et que nous pourrions bientôt l'arrêter, et que nous allions aussi diminuer le traitement antidépresseur, puisqu'il allait beaucoup mieux. Une semaine après, je lui proposais une journée de permission, pour qu'il puisse retourner chez lui et remettre un peu d'ordre dans ses affaires, tout en lui expliquant que tant qu'il ne mangerait rien d'autre que ce qu'il avait lui-même préparé, les symptômes dont il avait souffert et qui avaient conduit à son hospitalisation en psychiatrie ne reviendraient plus. Pour finir, je lui dis que je serai intéressé de voir une photo de sa voiture, pour voir dans quel état elle était et que cela expliquerait peut-être ses douleurs de dos. Monsieur B. fut surpris par cette dernière demande, mais promis de le faire.

Une vie en taxi

Le lendemain, au retour de permission, il me montra fièrement la photo d'une voiture qui était d'un modèle déjà ancien. Il m'expliqua, sans que je le lui demande, qu'il s'agissait de son premier taxi, qui avait été payé par sa famille, trente ans auparavant. Je lui dis de la garder précieusement avec lui. Puis, le lendemain, je lui reproposais une permission. Cette fois, je lui demandais d'amener une photo de la voiture dans laquelle il avait eu l'accident. Monsieur B. bafouilla une réponse, très angoissé à cette idée. Je lui suggérais alors d'écrire au dos de la photo de sa première voiture le nom des membres de sa famille qui avaient cotisé pour l'acheter et de la garder sur lui « comme protection ». Après un moment d'hésitation, il accepta cette proposition. Le lendemain, il revint avec une photo de la voiture accidentée. Nous parlâmes longuement de cette

voiture, du garage où il l'avait achetée, du choix de la couleur de la carrosserie, du repas de fête qu'il avait fait avec ses enfants le jour où il en avait fait l'acquisition.

Le lendemain et les jours suivants, nous reparlâmes de sa voiture. Je lui demandais de me raconter quelques anecdotes au sujet de voyageurs, ainsi que des problèmes de mécanique qu'il avait eu et des accidents qu'ils auraient pu avoir. Enfin, un jour, je lui demandais de me raconter les circonstances dans lesquelles lui-même avait eu son accident. Il put me le décrire de façon assez précise, répondit sans hésitation aux questions que je lui posais, et vers la fin de l'entretien, il regarda attentivement la photo, murmurant d'une voix à peine audible qu'il avait failli mourir dans cet accident, qui était la peur de sa vie. Lorsque je lui demandais qui avait été responsable du choc, il me dit que c'était le conducteur d'un véhicule, qui était en état d'ivresse à ce moment-la. Je lui fis remarquer que c'était donc l'autre chauffeur et non pas lui qui avait mangé quelque chose de néfaste et d'interdit par la religion avant l'accident. Interloqué, il ne sut que me répondre et retourna dans sa chambre.

Quelques jours après, sur mes conseils, monsieur B. s'essaya à reprendre le volant de sa voiture, il la démarra et fit tourner le moteur, sans la faire rouler. Je décidais donc de mettre un terme à l'hospitalisation de monsieur B., en lui disant de reprendre son taxi, et de se méfier des autres véhicules qui lui sembleraient suspects. Une semaine plus tard, monsieur B. revint nous voir, n'ayant toujours pas recommencé à conduire, mais décidé à reprendre son travail, après qu'il soit retourné pour une période de vacances dans sa famille. Il ne présentait maintenant plus aucun symptômes dépressifs, et je lui expliquais le calendrier selon lequel nous mettrions un terme définitif à sont traitement médicamenteux, après qu'il soit revenu de vacances.

Trois mois après sa sortie d'hospitalisation, monsieur B. me dit qu'il avait parlé de toute l'histoire à sa famille restée au pays, qu'il avait pu reprendre son travail et qu'il recommençait à voir ses enfants et petits-enfants mais pas son épouse.

Les ressorts d'une démarche clinique

Un doute clinique

Lorsque je pris en charge monsieur B., la première chose qui suscita mon intérêt et mes questionnements cliniques fut les propos d'empoisonnement qu'il tenait à l'égard de sa femme, et la rapidité avec laquelle mon prédécesseur les avaient qualifié de syndrome délirant de persécution.

Si la symptomatologie présentée par le patient, l'âge de survenue des troubles, l'existence d'une dépression associée à l'émergence de la PHC, tout cela était bel et bien conforme aux critères diagnostics de la maladie que j'avais appris lors de mes études médicales, pour autant, j'étais surpris que le diagnostic soit posé aussi vite, alors qu'une certaine période (de plusieurs mois) de

présence continue des symptômes était nécessaire avant de poser le diagnostic, période qui n'apparaissait pas avoir été respectée, toujours selon l'observation de mon collègue.

D'autre part, je fus également étonné par le fait que mon collègue avait posé le diagnostic uniquement à la suite des propos que les soignants lui avaient rapportés, et qu'il ne semblait pas avait questionné lui-même le malade à leur sujet.

A ces interrogations, se sont mêlées quelques expériences cliniques personnelles, de malades que j'avais pris en charge et qui attribuant leur maladie à un sort, un envoûtement ou autre malédiction. J'ai repensé à cette mère de famille, à qui l'on avait annoncé, mes collègues et moi-même, le diagnostic de trouble autistique pour son fils aîné, et qui était persuadée que sa propre mère avait jeté un sort sur son enfant, car lors de sa grossesse, elles s'étaient disputées et elle « avait manqué de respect à sa mère ». J'ai repensé à cet ingénieur qui avait travaillé toute sa vie pour la même entreprise de travaux publics, n'ayant selon ses propos et ceux de son épouse « aucune autre passion dans la vie que la construction de ponts à haubans ». Quelques jours après sa retraite, il avait sombré dans une forte dépression, attribuant son état à un sort qu'un voisin jaloux de sa réussite lui aurait jeté. Enfin, j'ai repensé à un stage d'internat que j'avais effectué dans un hôpital du Maroc. Mes collègues marocains qui m'accueillaient et les malades que je rencontrais m'avaient ouvert les yeux sur les aspects de la médecine traditionnelle, le rôle des sorts, des marabouts, des guérisseurs.

Il me sembla donc indispensable de reprendre depuis son origine l'histoire de monsieur B. et de ses douleurs rebelles, car j'avais l'intime conviction que ce qui avait échappé à mes collègues était non pas la nature de ces douleurs, mais leur sens et leurs significations dans la vie de monsieur B.

Une humblification du discours médical

Plutôt que de repartir de l'analyse technique des symptômes présentés par monsieur B., au risque de reproduire le même cheminement de pensée que mes collègues et donc aboutir au même résultat, au lieu de raisonner selon la généralité scientifique et selon l'*eidos* de la maladie et de la guérison pour poser un diagnostic selon le syllogisme médical, au lieu de questionner monsieur B., et de lui imposer mon vocabulaire et ma vision de médecin de la maladie, j'ai choisi de le laisser me raconter son histoire à sa façon, estimant que c'était lui qui détenait les clés du diagnostic et non pas moi.

J'ai repensé à la leçon de Bernard Q. et je l'ai confrontée à une autre leçon, que j'avais reçue de la part d'un professeur de chirurgie chez qui j'avais été externe, dés années auparavant. Il m'avait dit, à moi et aux autres externes présents : « si vous savez interroger votre patient, il vous

apportera le diagnostic sur un plateau ». Pas un seul d'entre nous n'avait remis en question cet aphorisme prononcé par la voix d'une autorité reconnue. Des années plus tard, me confrontant à mes succès et mes échecs, mes certitudes et mes doutes, mes espoirs et mes rejets, j'ai fini peu à peu par me convaincre que la bonne formule est : « si vous savez écouter votre patient, il vous apportera le diagnostic sur un plateau ».

Comme le montre l'histoire de monsieur T., l'écoute du patient nécessite l'humilité du médecin. Mais cette humilité ne se limite pas à abolir toute rivalité dans la relation thérapeutique, elle permet également l'humblification du vocabulaire et du discours médical.

L'humblification du discours médical n'est pas sa simplification, sa déjargonisation, son éradication de toute trace de technicité ; elle ne se limite pas à produire le discours éclairé, sincère, loyal, compréhensible, accessible à toutes et tous que les chartes éthiques recommandent au médecin de tenir à l'intention du malade. Elle est avant tout la nécessité de faire passer le vocabulaire du malade dans le discours du médecin. Elle est la nécessité de faire venir dans la pensée et les propos du médecin un vocabulaire et une pensée qui ne sont pas les siens. L'humblification du discours médical est ce procédé kénotique et schématique qui permet de vider le discours médical de tout ce qui peut faire obstacle à l'accueil du discours du malade. L'humblification du discours du médecin requiert cette *tapeinophrosuné* du médecin, par laquelle il va se départir de son autorité et sa supériorité médicale, éviter tout rivalité avec le malade, accueillir la maladie du malade qu'il ignorait jusque là et lui donner la même place, la même importance, la même fertilité dans la relation thérapeutique que la maladie du médecin qu'il a recueilli au cours de ses années d'apprentissage.

L'humblification du discours médical est ce qui permet au malade de dévoiler son propre discours et sa propre normativité afin que le médecin l'accueille et qu'ils puissent enfin la déployer au sein de la relation thérapeutique.

Le cadre médical des entretiens avec monsieur B.

Pour écouter monsieur B., plutôt que de le recevoir dans le bureau de consultation que je partageais avec un autre collègue dans le service avec un soignant choisi au hasard, j'ai attendu que l'aide-soignant à qui monsieur B. s'était confié soit présent pour aller avec lui dans sa chambre pour le rencontrer. Autant que le vocabulaire, et même condition de possibilité du vocabulaire, le lieu d'un entretien n'est jamais neutre en clinique. Le médecin et le malade qui se rencontrent dans le box de consultation dans un service d'urgence seront prisonniers des contraintes de temps et d'espace qui exigent une résolution rapide de la relation thérapeutique à peine engagée. La rencontre dans un service d'hospitalisation peut s'accommoder d'un échec initial de la relation, les

locaux du service et leur temporalité propre offriront d'autres occasions, d'autre *kairos* pour nouer la relation. La visite d'un médecin au domicile d'un malade est toujours le temps d'une rencontre qui n'a rien de fortuit et est chargée de significations qui ne peuvent se retrouver ailleurs. La disposition de l'appartement, le choix des meubles, l'agencement des bibelots, l'état de rangement et de propreté de la chambre où est alité le patient sont autant d'éléments d'un langage non verbal qui décrivent avec une précision unique le choix de vie, l'intimité, le caractère de celui qui l'habite. L'organisation de la chambre de tel malade, le lit, les draps, les meubles, rappellent celle d'un hôpital ; tel autre aura transformé sa cuisine pour s'y mouvoir le plus facilement possible; son voisin choisira de retourner dans la chambre qu'il occupait étant enfant dans la maison familial. Autant de détails qui sont des symptômes de la vie du malade et qui sont révélateurs non pas de sa maladie mais des efforts de normativité qu'il a pu ou pourra entreprendre.

Pour rencontrer monsieur B., il m'a semblé nécessaire que je m'immerge dans les conditions dans lesquelles il s'était confié à l'aide-soignant, même si ces conditions étaient à l'opposé des habitudes du service. Après m'être présenté, je m'adressais à monsieur B. avec les quelques formules de politesse que j'avais apprises au Maroc, dont l'aide-soignant me confirma qu'elles étaient en usage en Tunisie, et je lui demandais de corriger mes fautes de prononciation. Puis, je lui fis raconter son histoire avec ses propres mots, notant avec soin ses intonations, ses silences, ses emphases, pour repérer les éventuelles failles dans lesquelles me glisser afin de sortir de l'impasse dans laquelle la relation s'était arrêtée.

Lui demander s'il était « allé voir quelqu'un » n'était pas une formule magique, mais une formule que j'avais déjà entendue dans la bouche de certains médecins lors de mon stage universitaire au Maroc. « Aller voir quelqu'un » était l'équivalent du « comment » adressé à monsieur T. Comment avez-vous réagi à votre maladie ? Etes-vous allé voir quelqu'un en qui vous avez confiance ? Comment avez-vous choisi de prendre en charge vous-même votre maladie pour essayer de vous en sortir ? Cette question a indiqué à monsieur B. que j'étais disposé à accueillir son discours de malade sur sa maladie, et que de plus, je disposais d'un schème, schème de langage, schème culturel, schème d'expérience de la médecine traditionnelle, qui permettrait de comprendre les propos qu'ils me tiendraient et de les intégrer de façon constructive à la prise en charge de sa maladie. Notre relation thérapeutique n'était donc pas fondée sur la norme médicale physiologique de la maladie du médecin, elle s'en était au contraire vidée et laissait place à la normativité de la maladie du malade.

Une fois ce fondement posé, la prise en charge de monsieur B. s'effectua sans grandes difficultés.

L'élimination de toute symptomatologie délirante de persécution permis de reposer un nouveau diagnostic, qui était maintenant non plus celui d'une psychose hallucinatoire chronique, mais celui d'un stress post-traumatique, qui prenait la forme de l'évitement physique de la situation au cours de laquelle monsieur B. avait failli perdre l'usage de ses jambes. La survenue brutale des douleurs alors qu'il reprenait place pour la première fois dans son taxi après l'accident ne témoignait pas de nouvelles lésions organiques, mais de la blessure psychologique qu'il avait subi. Et tout comme Marcel Proust, lorsqu'il mangea la madeleine trempée dans du thé, ressentit subitement remonter en lui les émotions et les impressions physiques qu'il avaient éprouvées lors de son enfance[330], monsieur B. en s'asseyant dans son taxi, éprouva à nouveau la douleur qu'il avait subie au moment de l'accident.

La lente progression de monsieur B. au travers de ses souvenirs, l'évocation patiente et exhaustive des moments de bonheur, des incidents comiques, des intérêts économiques et familiaux liés à son taxi lui permirent de reprendre confiance à la fois en son véhicule et en lui-même, et lui permis de se ressouvenir du bonheur qu'il avait eu à travailler, bonheur qui ne devait pas être supplanté par le malheur de l'accident.

La thérapie de monsieur B. se fonda sur son propre discours, et chaque fois que cela était possible, j'intercalais dans son récit quelques remarques, quelques suggestions sur son état et sur la façon dont les médicaments pourraient l'aider à surmonter son choc physiologique et psychologique. Le discours de monsieur B. fut le substrat sur lequel le schème de l'ouverture culturelle permis l'intégration d'éléments de la science médicale. Loin de s'opposer, le discours sur la sorcellerie et le discours sur la pharmacologie se mêlèrent pour donner à monsieur B. les outils nécessaires à l'élaboration d'un sens à son malheur, qui de malédiction conjugale devint peu-à-peu hasard déplaisant. La *tapeinophrosuné* à l'œuvre dans ce processus de soin fut la co-construction par le malade et le médecin d'un vocabulaire et d'un discours communs dans lequel l'un et l'autre retrouvaient leurs préoccupations personnelles et découvraient celle de leur allié. Elle fut une croissance sincère hors de la norme, une échappée de l'innocence biologique, dans laquelle ils apportèrent chacun leur savoir, sans souci de prééminence, sans esprit de rivalité.

---

[330] « Il en est ainsi de notre passé. C'est peine perdue que nous cherchions à l'évoquer, tous les efforts de notre intelligence sont inutiles. Il est caché hors de son domaine et de sa portée, en quelque objet matériel (en la sensation que nous donnerait cette objet matériel), que nous le rencontrions avant de mourir ou que nous ne le rencontrions pas. [...] Il est temps que je m'arrête, la vertu du breuvage [*le thé mélangé à un morceau de madeleine*] semble diminuer. Il est clair que la vérité que je cherche n'est pas en lui mais en moi. Il l'y a éveillée, mais ne la connait pas ». Proust, M. *Du côté de chez Swann*, Gallimard, 2013, p. 49.

CHAPITRE XIX. La neutralité bienveillante : une humilité de la thérapeutique

Lors de mes études médicales, comme tous mes condisciples, la première chose que j'ai découverte et que j'ai dû apprendre était le jargon technique, la langue vernaculaire de ma future profession. L'une des expressions que j'entendais revenir sans cesse était celle de la « neutralité bienveillante ». Cette expression sert à décrire l'attitude que les médecins sont incités à adopter à l'égard des malades. Elle ne figure dans aucun cours de médecine, dans aucun des traités médicaux qui circulent au sein des facultés dans lesquelles nous apprenons les fondements de notre métier.

Pourtant, elle est l'une des « astuces », l'un des « trucs », l'une des « ficelles » du métier que les anciens de la profession dispensent aux nouveaux. L'origine de l'expression de neutralité bienveillante, sans doute empruntée au langage diplomatique[331], est liée à la psychanalyse. Elle est plus particulièrement associée aux écrits de Sigmund Freud, bien qu'elle ne figure pas sous cette forme lapidaire dans ses écrits. Mais son usage ne se limite pas à sa discipline d'origine. Rapidement intégrée, pour des raisons évidentes, au vocabulaire de la psychiatrie, je l'ai entendue et je l'ai utilisée au cours de la quasi totalité des mes stages d'externat puis d'internat, que ce soit en médecine, en chirurgie, aux urgences, en consultation, dans les diverses unités d'hospitalisation que j'ai fréquentées.

Un refus de l'appropriation du malade

Dans ses *Conseils aux médecins sur le traitement psychanalytique*, Freud met en garde les praticiens contre « l'orgueil thérapeutique » qui pousse le médecin à prendre la place non pas d'un conseiller ou d'un instructeur, mais celle d'un maitre, d'un directeur de conscience omniscient et tout puissant : « Nous avons catégoriquement refusé de considérer comme notre bien propre le

[331] Laplanche, J. et Pontalis, J.-B. *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 1997, p. 267.

patient qui requiert notre aide et se remet entre nos mains. Nous ne cherchons ni à former pour lui son destin, ni à lui inculquer nos idéaux, ni à le modeler à notre image avec l'orgueil d'un créateur »[332]. La neutralité bienveillante est une modalité de l'expression de l'humilité en clinique, car elles ont en commun de refuser toute forme d'emprise, toute domination, toute rivalité du thérapeute sur le patient. L'un des conséquences de l'orgueil médical, de l'illusion de toute-puissance que lui donne son savoir scientifique, est de s'approprier le malade au même titre qu'il s'approprie la démarche de soins de la maladie tout comme le marchand s'approprie provisoirement le bien ou le service qu'il va revendre à un client pour un quelconque prix. La neutralité bienveillante est ce qui a fait défaut à l'interne A.-H. lorsqu'il a voulu appliquer de force au malade la sonde que son confrère avait prescrit.

N'acceptant pas que ce dernier lui tienne tête, il s'est approprié le corps du malade, refusant toute considération pour ses émotions, ses sentiments son psychisme. Cette appropriation du malade, qui signe un manque complet de neutralité bienveillante et d'humilité, est ce qui pousse le médecin à dire au dessus du brancard de Grand Corps Malade : « Il est à qui ce tétra là ? »

La neutralité bienveillante est l'un des outils principaux du psychanalyste lorsqu'il entreprend la cure d'un patient. Cette neutralité ne survient pas lors du travail analytique mais elle le conditionne, elle n'est pas secondaire au lien thérapeutique, comme peut l'être l'abréaction du patient ou le contre-transfert du thérapeute, elle en est au contraire une condition de possibilité. Mécanisme psychique, la neutralité ne se cantonne pas au champ analytique, mais s'insère dans toutes les formes de soins, dans toutes les disciplines médicales, partout où s'établit une relation thérapeutique entre deux êtres humains. Pour Gadamer, le médecin « doit savoir se contrôler lui-même. Car il ne doit ni produire un effet de dépendance, ni prescrire sans nécessité un régime de vie (*Diät*) qui constituerait une entrave à la réinsertion du patient au sein de son équilibre vital »[333]. De la même façon, la neutralité bienveillante est un garde-fou qui interdit au médecin de ne considérer le malade que sous l'angle du prix et lui fait oublier sa valeur d'être humain, elle lui interdit de s'approprier la maladie du malade, son *illness*, pour la réduire à la maladie du médecin, la *disease*. La neutralité bienveillante est ce qui permet que le jugement de gout du malade ne soit pas subordonné au jugement de raison du médecin, qu'il n'y ait pas appropriation de l'un par l'autre, mais que l'un et l'autre entrent dans un rapport dialectique dynamique et fructueux.

---

[332] Laplanche, J. et Pontalis, J.-B. *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 1997, p. 267.
[333] Gadamer, H.-G., «Apologie de l'art médical» dans *Philosophie de la médecine*, Textes réunis par M. Gaille, Vrin, 2011, p. 260.

Un schème de la relation de transfert

Prudence réfléchie dans la relation, qui permet au médecin l'accueil de la parole du malade, et au malade l'accueil de celle du médecin, la neutralité bienveillante est d'une double nature : d'ouverture du thérapeute vers le patient et d'intériorité du thérapeute vers lui-même, elle est un schème des liens[334] entre le médecin et le malade qui se nouent dans la relation thérapeutique.

« La Neutralité se joue dans une oscillation incessante entre le paraître et l'être ; elle fait le lien et l'écart entre l'impersonnalité du cadre-dispositif et l'intimité d'une implication subjective dont il est postulé qu'elle peut servir la fonction analytique »[335]. Principe d'ouverture, elle est une manifestation du comportement gestuel, des mimiques, des intonations de voix, que le thérapeute va — volontairement et involontairement — adresser au patient pour lui signifier qu'il se tient à son écoute, dans une attitude de réserve et de discrétion, qu'il exclut tout jugement de valeur, tout commentaire laudatif ou péjoratif à l'égard des propos que le patient pourra énoncer. Principe d'intériorité, elle est une disposition psychique du thérapeute tout aussi bien intellectuelle qu'émotionnelle, qui est une réceptivité complète et équanime à tout le « matériel clinique » qu'il pourra repérer dans le transfert du patient à son égard et qu'il mettra sur un pied d'égalité avec chaque mouvement du contre-transfert qu'il éprouvera à l'égard du patient.

La neutralité bienveillante est un schème clinique qui permet la rencontre de Sacks et de Ray autour non pas des symptômes de la maladie de la Tourette mais autour des efforts que Ray fournit pour inventer sa propre guérison. En tant que schème, elle permet l'instauration du flux réciproque qu'est la relation transférentielle entre l'analyste et l'analysant, d'une façon plus générale entre le médecin et le malade. Elle est le schème clinique que j'ai construit en allant rencontrer monsieur B. dans sa chambre et non en le faisant venir dans mon bureau. La neutralité de la chambre est construite par la double appartenance de cet endroit singulier de l'hôpital. Le lieux appartient à l'hôpital, mais le malade en est le possesseur le temps de son séjour. Chambre réglementaire, construite selon les normes de sécurité et d'hygiène en vigueur, elle est personnalisée par la présence de celui qui l'habite, par son organisation, par la présence des objets personnels qui viennent recréer une intimité qui n'appartient qu'au malade. Parce qu'elle appartient autant au malade qu'au médecin, elle n'appartient en définitive ni à l'un ni à l'autre, elle est un lieu de

[334] Selon une lecture psychanalytique, il s'agit plus précisément des liens transférentiels et contre-transférentiels qui s'instaurent lors de la cure analytique, et que l'on retrouve à l'identique dans toute cure thérapeutique, qu'elle soit réalisée selon l'orthodoxie freudienne ou non.
[335] Coblence, F. et Donnet, J.-L. *Revue française de psychanalyse*, PUF, 2007/3 - Vol. 71, p. 646.

rencontre, un territoire symbolique qui permet la présentation de l'intimité du malade à la sagesse médicale pratique du médecin.

A l'image de l'humilité, parce que l'humilité est à son fondement, la relation de transfert est un schème qui est une disposition acquise par le médecin, lui donnant la possibilité de s'ouvrir à la maladie du malade, à son jugement de goût, et lui permet de les intégrer dans ses propres représentations médicales et d'accompagner le malade qui met en œuvre sa capacité de normativité.

La neutralité bienveillante : un fondement du lien clinique

La neutralité bienveillante est ce qui manque au diabétologue qui accuse Philippe Barrier de mettre un sucre dans son café. Sans humilité, point de neutralité bienveillante, sans cette neutralité, point de transfert fertile dans la relation thérapeutique.

Le diabétologue a raison selon des critères strictement physiologiques, dans le cas d'un diabète de type I, il est en effet judicieux de limiter au maximum les apports en sucre afin d'obtenir la glycémie la plus stable possible. Mais se contenter de ce critère à l'exclusion de tous les autres, celui de l'ampleur très discutable du déséquilibre glycémique provoqué par 5 grammes de sucre, celui du l'importance du plaisir quotidien que ce très modeste écart apporte au malade en dépit des bonnes règles médicales, cette minime et temporaire évasion de la servitude imposée par une maladie chronique survenue par l'un des malheureux hasard de la vie, se contenter de ce seul critère de l'orthodoxie physiologique, n'est pas qu'un dogmatisme médical aveugle au quotidien de la vie du malade. Ce dogmatisme, qui est une forme d'intégrisme médical, ne peut en aucun cas permettre au malade d'accepter un traitement qui est privé de toute forme d'humanité, et qui devient une contrainte insupportable qui est le reflet inversé de la maladie dont il souffre.

Si, entre la peste de la maladie et le choléra du traitement, le malade refuse de choisir, cela signifie que ce rejet est l'expression de son affirmation d'être humain, et doit être respecté. Par cette attitude, qui n'est pas un défi mais une manifestation de sa dignité, le malade refuse d'être considéré comme un cobaye de laboratoire, dont la fonction assignée par le cops médical est d'être une preuve supplémentaire du bienfait d'une rigueur médical qui postule comme incontournable la soumission du patient à la règle pharmacologique édictée. Le choix de Sacks d'autoriser Ray à contester le bien-fondé des prescriptions médicales et de l'accompagner dans l'exploration des variations possibles et insoupçonnées de l'usage du traitement est un exemple de cette neutralité bienveillante, qui est un avatar dans la relation thérapeutique de la neutralité bienveillante du médecin.

Humilité et neutralité bienveillante ont une finalité pratique double, qui est, d'une part de constituer un état de réceptivité du médecin pour lui permettre d'assimiler ce qu'il ignore et qui est, d'autre part, de constituer un « garde fou », un mécanisme de régulation de son action clinique, afin de respecter l'expression de la souffrance du malade et sa volonté de trouver grâce à la normativité, sa voie propre sur le chemin de la guérison.

CHAPITRE XX. L'éducation thérapeutique : l'humilité de l'apprentissage

La relation thérapeutique a pour objet non pas la seule guérison du malade, mais d'une façon plus générale sa prise en charge globale sans qu'elle soit conditionnée par la finalité de l'acte médical. Elle est, au sens large, le soin nécessaire pour accompagner le malade souffrant d'une maladie chronique, le dispositif d'accompagnement pour un malade en fin de vie, et également - problématique bien trop souvent oubliée - les liens qui se nouent inévitablement avec la famille et les amis du malade. C'est pourquoi la question corollaire à celle du fondement de la relation thérapeutique est celle du fondement de l'éducation thérapeutique.

Selon l'OMS[336], l'éducation thérapeutique du patient « vise à aider les patients à acquérir ou maintenir les compétences dont ils ont besoin pour gérer au mieux leur vie avec une maladie chronique »[337]. Elle est une composante indispensable et même essentielle de toute forme de soin, car elle se déroule de façon continue et permanente durant la totalité des actes et des échanges qui ont lieu au cours de la relation thérapeutique. Bien plus que de les accompagner comme un supplément de confort, elle les conditionne et les complète.

« On entend souvent dire aujourd'hui, en particulier les milieux où se pratique (heureusement) l'éducation thérapeutique, que " *le patient doit être au centre du système de soin* " — de la même façon qu'un certain discours institutionnel sur l'école proclame la nécessité de mettre " *l'élève au centre du système scolaire* "... Outre le fait qu'on voit mal comment le patient ou l'élève pourraient être à la marge de systèmes qui leur sont consacrés, il me semble davantage important de souligner que c'est la relation qui doit être " au centre " c'est-à-dire au cœur de toutes

[336] Rapport de l'OMS-Europe, publié en 1996, *Therapeutic Patient Education - Contiuing Education Programmes for Health Care Providers in the field of Chronic Disease*.

[337] http://www.has-sante.fr/portail/upload/docs/application/pdf/etp_-_definition_finalites_-_recommandations_juin_2007.pdf

le préoccupations : la relation thérapeutique, la relation pédagogique »[338]. L'histoire de Ray et de Sacks est un bon exemple de cette relation thérapeutique, de l'importance de la pédagogie qu'elle suppose, et plus encore de l'importance de son élaboration poiétique conjointe par le médecin et par le malade, et non pas par le seule médecin, armé de la théorie médicale et de l'*eidos* de la maladie et de la guérison. Fondée sur l'humilité, la relation thérapeutique conditionne l'éducation thérapeutique non pas à la mise en ouvre de la bonne pratique du soin telle qu'elle est déterminée par la science médicale, mais telle qu'elle est déterminée par la normativité du patient.

Si Ray a été éduqué à gérer lui-même de façon satisfaisante sa prise de médicament, ce n'est pas parce qu'il en a maitrisée les paramètres pharmacologiques, pharmacodynamiques, pharmacocinétiques, mais parce qu'il a maitrisé leur introduction dans sa nouvelle norme de vie. L'humilité n'a pas été que le fondement de la relation thérapeutique entre Sacks et Ray, elle a été également le fondement de l'éducation thérapeutique. D'une façon plus générale, l'humilité peut être le fondement de toute forme d'éducation et de pédagogie en médecine, que ce soit au sein de la relation thérapeutique ou bien au sein des études médicales.

L'éducation : un schème du savoir

L'humilité et l'éducation ont en commun d'être des schèmes : schèmes de l'immanent et du transcendant pour l'une, du savoir et de l'ignorance pour l'autre. Si le schème est un moyen de la présentation réciproque de deux termes radicalement distincts, n'ayant rien en commun dans leurs essences respectives, alors il peut être un outil d'enseignement, qui permet la présentation du savoir du maître à l'élève et du questionnement de l'élève au maitre.

L'humilité du maitre permet une ouverture de son savoir qui évite qu'il ne sombre dans le dogmatisme. Emprunt d'humilité, le savoir enseigné cesse d'être une norme rigide et immuable, il ne se fige pas dans l'adoration d'un dogme tout-puissant qui n'a plus pour effet de donner à des disciples la liberté de poursuivre leur apprentissage médicale auprès d'autres maitres et auprès des malades qu'ils rencontreront, mais qui produit des sectateurs d'un intégrisme théorique, qui refusent de voir dans les adeptes d'une autre école de pensée une ouverture et un enrichissement, mais des ennemies, des apostats qui ne peuvent que pervertir et souiller leur discipline[339]. « Le maître doit précéder l'élève dans ce qu'il doit faire et dans la manière dont il doit le faire; et les règles universelles auxquelles il finit par ramener son procédé peuvent plutôt servir occasionnellement à

---

[338] Barrier, P. *op. cit.*, p. 91.

[339] Dans le champs du soin psychique, les différentes écoles psychanalytiques, freudiennes, lacaniennes, jungiennes, de gestalt-thérapie et autres, sont l'exemples même de l'absence d'humilité et du sectarisme idéologique consécutif, qui stérilisent et décrédibilisent une pratique thérapeutique, sans doute incomplète et imparfaite, mais néanmoins à l'origine de non nombre de relatons thérapeutiques bénéfiques pour les malades concernés.

lui rappeler des moments capitaux de celui-ci qu'à les prescrire »[340]. L'humilité en pédagogie est cette attitude d'ouverture à l'évolution du savoir, qui permet d'éviter sa sacralisation en un totem à vénérer et non plus à développer et enrichir. L'humilité peut remplir cette fonction schématique de l'enseignement et en être le garde-fou de toute dérive sectaire, la relation clinique de Ray et de Sacks, de Bernard Q. et de l'auteur de cet ouvrage en sont des exemples probants.

L'humilité comme schème de l'enseignement ne se limite pas à la transmission ponctuelle de tel savoir dans tel circonstance, elle n'est pas que schème de la science à transmettre, elle est aussi, et avant tout, schème de la science à elle même, en ce qu'elle assure que les progrès de la science seront inclus dans les savoir à transmettre. « Le savoir est donc toujours un moment entre deux apprentissages, celui qu'il conditionne et celui dont il résulte; et l'apprentissage est toujours un moment entre deux savoirs, celui qui le rend possible et celui qu'il rend possible »[341]. L'humilité dans la relation pédagogique ne suffit pas pour assurer l'éducation à la normativité, il faut que l'humilité intervienne pour enrichir cette même normativité avant qu'elle ne soit enseignée. Il faut que l'humilité ne soit pas schème de la forme de la normativité mais aussi celle de son contenu. L'éducation thérapeutique est celle de la normativité, qui est enseignée bien plus par le malade que par le médecin lui-même.

L'apprentissage au lit du malade

L'imagerie d'Epinal des études de médecine montre un enseignement effectué au pied du lit du malade. La réalité est tout autre, et cet enseignement s'effectue dans son immense majorité dans l'anonymat des amphithéâtres des facultés de médecine, dans les petits groupes informels que les condisciples constituent spontanément dans les bibliothèques médicales, et désormais, grâce aux progrès de la technique, devant les écrans vidéos qui retransmettent numériquement les cours dispensés par des enseignant qui n'ont pus aucun étudiant devant eux.

Mais bien plus grave que cette désertion du lit du malade, les études de médecine ont changées non pas seulement de lieu d'enseignement mais aussi de contenu à enseigner. Il est de notoriété publique que les études médicales sont longues, ardues, éprouvantes aussi bien physiquement que moralement. La somme des connaissances à maitriser est telle que les années d'apprentissage permettent tout au plus la mémorisation du savoir nécessaire, mais ne permet ni son questionnement ni sa refondation. Ce que l'étudiant en médecin apprend, il le fait par le seul exercice de sa mémoire et non pas par sa réflexion critique. « Dans le monde entier, on instruit des

[340] Kant, E. *Critique de la faculté de juger*, *op. cit*., p. 1146.
[341] Jankélévitch, V. *op. cit*, p. 81.

jeunes gens qui savent énormément de choses, deviennent habile dans un domaine particulier, mais qui ne possèdent ni jugement indépendant, ni capacité d'étudier le malade »[342]. L'apprentissage de la médecine est celui d'un catalogue de normes et de formes, déterminées par des médecins eux-mêmes formés à la production de normes et de formes, et non pas à la compilation des expériences de normativité qui sont offertes quotidiennement par les malades soignés.

L'éducation thérapeutique ne doit pas commencer lorsque le médecin présente au malade les outils qu'il utilisera, elle doit commencer lors des études médicales, et doit avant tout se baser sur ce que le malade peut enseigner au médecin. Le corps médical doit avoir l'humilité de reconnaitre que l'éducation thérapeutique n'est pas une route à sens unique, qu'elle n'est pas un cours d'eau qui flux naturellement du médecin vers le malade.

Héraclite soutient que l'on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve ; de la même façon, on ne rencontre jamais deux fois le même malade, jamais deux fois la même normativité. « L'expérience de la maladie apparaît alors comme enrichissante et valorisante. Enrichissante parce qu'est perçue l'originalité du rapport à la normativité qu'elle implique, dés lors qu'on l'assume au lieu de la subir. Valorisante parce qu'elle permet d'apprendre beaucoup de choses sur soi-même, sur les autres et sur les enjeux fondamentaux de l'existence impliqués dans l'expérience de la maladie, m'ont affirmé bon nombre de patients interrogés dans mon enquête. Cette plus grande connaissance d'eux-mêmes, de leurs capacités (parfois insoupçonnées) et aussi de leur limites reconnues, les fait s'accepter et s'apprécier davantage eux-mêmes »[343].

Seul le malade peut venir apporter au médecin cette connaissance de la normativité qui est le fondement de la guérison, et donc de la relation thérapeutique. Seul le malade peut transmettre au médecin mais aussi aux autres malades les richesses insoupçonnées que l'épreuve de la maladie offre à l'homme en quête de connaissance de soi et de connaissances de la vie.

Apprendre du malade

Notre travail n'a cessé de souligner l'importance du savoir empirique du patient. Un savoir qui n'est pas que celui de la normativité, qui n'est pas qu'un savoir théorique et contemplatif, tourné vers la conception et la réalisation d'une nouvelle norme de vie.

Le savoir du malade possède également une dimension pratique qui vient utilement enrichir le savoir technique du soignant pour peu que celui-ci ait l'humilité d'accepter d'entendre ce que lui dit la personne allongée sur un lit d'hôpital :

---

[342] Jaspers, K., *op. cit.*, p. 299.
[343] Barrier, P. *op. cit.*, p. 67.

Il arrive que les soignants s'entêtent. Ils connaissent leur métier, je suis leur ouvrage. Ils piquent, piquent et repiquent comme des brodeuses, petites mains dessinant une dentelle macabre sur mes avant-bras. Ce que je dis ne compte pas pour eux. Ils connaissent leur métier ? Je connais mon corps. Je sais que cette veine est sèche et durcie. Je sais qu'elle va rouler sous l'aiguille [...] Je connais la couleur qu'aura l'hématome. Mais ce savoir intime ne vaut rien. Ces mises en garde contre les faiblesses et les résistances de mon corps ne sont pas entendues [344].

Ce savoir que décrit cette patiente souffrant d'une maladie chronique est incontestablement de nature anatomique. S'il ne décrit pas le trajet de la veine, son rattachement aux tissus conjonctifs et sa localisation entre deux plans musculaire, il n'en est pas moins une description anatomique des ses caractéristiques physiques de plasticité, dureté, élasticité, autant de connaissances techniques indispensables pour le geste également technique que se doit de réaliser les soignants.

L'apprentissage de la médecine ne doit pas être celui du soin à donner à un corps disséqué et mis en image, un corps que l'on découvre au travers d'une imagerie médicale toujours plus performante et donc toujours plus séduisante. La théorie du corps que la médecine doit enseigner n'est pas celle d'un corps modélisé, normalisé, déshumanisé, mais celle d'un corps vivant, instable, insaisissable, que seul celui qui l'habite peut connaître, et dont les seuls critères de validation des connaissances acquises pour la relation thérapeutique ne peuvent être théoriques mais doivent être vivants et vécus.

Apprendre par le malade

L'apport des malades dans les études de médecine ne se limite pas à un contenu. La portée effective de l'éducation thérapeutique du médecin par le malade se fait aussi par le malade lui-même. Victor Hugo aurait dit que « la forme, c'est le fond qui refait surface », l'enseignement du savoir du malade ne peut bien se faire que par le malade lui-même. Une telle réalité met à dure épreuve la capacité d'humilité des étudiants en médecine. Non seulement ils doivent accepter l'autorité de leurs confrères plus anciens dans la profession, dont le savoir et connu et reconnu, et dont la notoriété sociale est source d'une gratification narcissique et d'une valorisation sociale que chacun recherche mais de plus, ils doivent aussi accepter que les malades eux-mêmes se situent au-dessus d'eux sur l'échelle du savoir et sur l'échelle de l'enseignement.

Cette légitimité et cette autorité que les malades disposent pour l'enseignement de la médecine n'est encore que très marginalement reconnue et pratiquée. Comme en témoigne un malade devenu éducateur à la thérapie, cette place est en permanence à construire, car elle se heurte

[344] Marin, C. *op. cit.*, p. 72.

à l'orgueil et l'amour-propre des médecins, persuadés d'être les seuls détenteur légitime de l'autorité médicale. « J'acquis en quelques années, auprès d'un public de spécialistes et de patients, une réputation d'orateur dévoué à l'exploration intime et à l'analyse du diabète et de la chronicité. Très demandé, je devins une sorte d' "*autorité profane*" en la matière, ce qui est sans doute l'expression sociale la plus aboutie du paradoxal statut de malade chronique. La légitimité reconnue au sein du milieu médical de mon discours sur la maladie, et donc sans doute aussi la pertinence qu'on lui attribuait, me faisaient bénéficier d'une considération ambigüe : la reconnaissance d'une compétence dans la réflexion sur la santé, atténuée (ou compliquée) par le défaut d'essence qui consistait à ne pas être médecin »[345].

L'autorité médicale ne doit pas être seulement celle de la norme, elle doit être avant tout celle de la normativité. Et c'est parce que l'humilité est autant un schème de la normativité qu'un schème de l'enseignement qu'elle est à même d'enrichir le corpus scientifique, théorique et pratique, de la médecine et de favoriser le fondement de la relation thérapeutique, en permettant au malade d'être, au même titre qu'un professeur, mais sur d'autres critères et d'autres compétences, un enseignant de la médecine.

La complémentarité de la norme et de la normativité

L'enseignement de la médecine à pour finalité première de forger le jugement de raison du médecin, par le truchement de l'enseignement de la norme, de la forme, de l'*eidos* de la maladie et de la guérison. Formés à réfléchir et enseigner selon le seul principe de la norme, l'éducation thérapeutique proposée par les médecins est une éducation à la norme thérapeutique, et non pas à la normativité thérapeutique - ce qu'elle devrait pourtant être.

Une éducation thérapeutique à la normativité ne doit pas pour autant être une éducation restreinte à cette normativité. Si la normativité permet de sortir du dogme de la norme, elle ne doit pas non plus devenir un autre dogme. Si l'humilité doit être au fondement de tout enseignement, toute pédagogie, si elle doit être au fondement de l'éducation thérapeutique, c'est aussi pour nous rappeler que norme et normativité ne sont pas en rivalité, que l'une n'a aucune préséance sur l'autre. Bien au contraire, l'une et l'autre sont dans un rapport dialectique, qui est un impératif catégorique de la science médicale. L'humilité est un fondement de la pédagogie de la normativité car elle permet d'éviter la rivalité au sein de l'enseignement de la norme et de la normativité. L'enseignement de la normativité ne doit pas supprimer celui de la norme car la normativité ne remplace pas la norme, mais l'englobe et la dépasse. La normativité n'abolit pas la norme, elle vient

[345] Barrier, P. *op. cit.*, p. 7.

l'accomplir, de la même façon que la physique d'Einstein englobe, dépasse et accomplit la physique de Newton — en attendant qu'une autre physique vienne à son tour englober les deux précédentes.

Loin d'être un obstacle sur la voie de la normativité, l'existence de certaines contraintes, certaines règles, certaines normes incontournables et irréfutables ne limitent pas la normativité, mais au contraire la guide et l'instruisent. La mise en garde de Francis Bacon : « *Natura parendo vincitur* »[346] signifie que l'obéissance à la norme de la nature n'est pas une servilité, mais est au contraire une condition de notre normativité. L'enseignement de la norme est indispensable et incontournable car la normativité n'est pas une création absolue d'une norme impossible. Quelles que soit le travail thérapeutique, quelque soient les ressources de normativité, il n'en restera pas moins des contraintes et règles physiologiques qui devront être respectées. L'oreille sert à entendre, le poumon à respirer, et il serait bien plus stupide que naïf de s'imaginer qu'ils pourraient inverser leurs rôles, ou bien se mettre subitement à voir ou à digérer.

Ce qui est normativité dans la relation thérapeutique entre Ray et Sacks sera norme pour une autre relation thérapeutique induite chez un autre malade et un autre médecin par la même maladie de la Tourette. L'exemple de Ray permettra d'inspirer d'autres médecins, d'autres malades, non pas pour être recopié aveuglément, dogmatiquement, mais pour être l'un des outils, l'une des sources d'inspiration, qui permettront à chaque nouvelle relation de recommencer le travail clinique non pas là où leurs prédécesseurs l'ont laissé, mais là où ils l'ont trouvé. « La production d'un génie (selon ce qu'il faut attribuer dans cette création au génie, et non à ce qui peut faire l'objet d'un apprentissage, ou à l'école) n'est pas un exemple qu'il faut imiter (car, dans ce cas, ce qui est génial et constitue l'âme de l'œuvre disparaitrait), mais l'héritage qu'assumera un autre génie et qui l'éveillera au sentiment de sa propre originalité afin d'exercer dans l'art sa liberté par rapport aux contraintes des règles »[347].

---

[346] Bloch, E. *La philosophie de la Renaissance*, Petite Bibliothèque Payot, 2007, p. 122.
[347] Kant, E. *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, p. 1102.

Conclusion : L'humilité, une maxime d'action dans la relation thérapeutique

Tout au long de notre travail, nous avons cherché à déterminer si l'humilité peut être prise comme une maxime d'action kantienne de la pratique médicale, si, posée au fondement de la relation thérapeutique, elle permet d'en résoudre l'antinomie. Notre recherche pourrait paraitre superflue puisque, dans le quotidien de la pratique clinique, de telles maximes ne manquent pas. Bien mieux, elles ont même permis de fonder la médecine en tant que science, comme le suggère la collection des *Aphorismes* hippocratiques. Au cours de l'Antiquité, la théorisation de la médecine a été rendue possible par le recueil d'un savoir empirique dont la rédaction sous forme de préceptes, aphorismes, maximes, constitue l'intermédiaire entre observation clinique et science médicale.

Sur le plan éthique, les savants et philosophes qui ont donné sa forme et son contenu au savoir médical se sont attachés à mettre en valeur l'excellence, jugée la plus apte à assurer la meilleure mise en œuvre des soins que les malades viennent chercher auprès du corps médical. Face à cette exigence d'*arété* — du savoir, de l'action et du corps — l'humilité ne leur a semblé ni utile ni désirable, elle a donc été reléguée au statut de *micropsychia*, de *médiocritas,* devenue plus une gêne qu'un recours.

Si l'époque moderne a vu une réhabilitation de la place de l'humilité en médecine, elle n'est cependant que partielle. Reconnaissant sa place prééminente en médecine, Ambroise Paré la choisit comme maxime d'action de sa pratique médicale, mais il ne l'a fait de façon restrictive, et en confondant sa dimension théologique et sa dimension morale. Francis Bacon utilise l'humilité comme maxime de la recherche scientifique, également sur un mode négatif, l'assimilant à une obéissance respectueuse, mais obéissance tout de même, et en limite l'usage et la portée.

C'est pourquoi nous avons cherché à montrer que l'humilité se définit de façon positive et qu'elle peut se déployer de façon constructive au cœur de la relation thérapeutique. Nous avons été

aidé pour cela par le fait que l'humilité n'est jamais absente ni de la pensé ni de la pratique de ceux qui ont théorisé la science médicale, et cela, en dépit de leurs intentions. « *Vis medicatrix naturae* », « *ars longa, vita brevis* » : l'humilité se retrouve cachée derrière quelques unes des maximes qui ont servi de socle et de référence lorsque la pratique médicale s'est constituée en science. Ce qui limite leur porté, et induit une définition restreinte de l'humilité, est que ces maximes ne la distinguent pas de la modestie ou de la tempérance. Par conséquence, la fonction schématique de l'humilité ne peut être opérante, alors qu'elle est précisément ce qui la distingue des autres vertus et qui permet au médecin et au malade de se délier de l'antinomie de la relation thérapeutique.

Nous sommes de l'avis que ce n'est ni la science ni les médecins qui rendent à l'humilité la place qui est la sienne, qui lui reconnaissent sa fonction de schème de l'immanent et du transcendant. Ce sont les malades qui opèrent cette remise en perspective, au travers de leurs témoignages sur les épreuves qu'ils subissent et cherchent à surmonter. La valeur première de ces témoignages et de rappeler que la maladie est une épreuve de réalité qui interroge le rapport du médecin et du malade non pas sur le plan scientifique mais sur le plan éthique, et qui pose les questions fondamentales de la dignité et de la liberté de l'homme face aux aléas de la nature.

En affirmant que, face à la maladie, la valeur de l'homme n'est en aucun cas réductible à celle de l'acte médical, l'humilité remet le médecin et le malade sur un pied d'égalité. Elle permet de fonder une relation thérapeutique qui n'est pas une application à sens unique du savoir du médecin vers le malade, mais qui est une bijection de leurs savoirs réciproques. Si l'un enseigne la norme, l'autre enseigne la normativité ; et c'est la combinaison harmonieuse de ces enseignements qui permet à la médecine de respecter la liberté du malade, sans verser dans l'*hubris* d'une *aréte* déshumanisante. Parce que l'humilité rappelle que la pratique médicale est une attitude d'attente, de réceptivité et d'apprentissage avant que d'être une attitude d'action, elle permet de résoudre l'antinomie de la relation thérapeutique, en instaurant une relation dialectique fondée non pas sur des directives scientifiques idéales et idéalisantes, mais sur le questionnements de la norme et de la normativité.

L'humilité est l'oscillation permanente des positions du médecin et du malade. Comme l'a fait remarqué Henri Bergson : « celui des deux qui a accepté avec humilité d'être dirigé est plus d'une fois devenu, avec non moins d'humilité, le directeur »[348]. Prise comme maxime d'action, posée au fondement de la relation thérapeutique, l'humilité permet de faire en sorte que la finalité de la relation thérapeutique n'est pas limitée à la préservation de la santé, n'est pas un retour à

[348] Bergson, H. *op. cit*, p. 318.

l'innocence biologique, mais qu'elle est une ouverture, un passage vers la mise en œuvre de la normativité. Georges Canguilhem rappelle que « l'homme est donc ouvert à la maladie non par une condamnation ou par une destinée mais par sa simple présence au monde »[349]. La relation thérapeutique fondée sur l'humilité, peut se comprendre comme étant un acte de liberté de l'homme face à la nature.

Le dernier mot de ce travail revient à un malade, qui a su trouver, à l'aide des médecins et dans le respect des normes médicales, son propre cheminement au travers de la maladie, pour se découvrir lui-même et découvrir de nouvelles normes de vie.

> *Le bonheur que j'ai eu à vous raconter cette maladie cruelle et si méconnue (la schizophrénie) me fonde à vous adresser quelques renseignements supplémentaires qui ont trait à ma santé actuelle. En effet, il y a un an lorsque j'ai terminé ce travail d'écriture, j'étais quotidiennement en proie à des accès d'angoisse qui me faisaient beaucoup souffrir. J'arrivais difficilement à assurer mes tâches quotidiennes les plus élémentaires et la lourde composition de mon traitement anti-psychotique faisait de moi un semi-légume.*
> *Or, il y a quelques mois, une nouveauté est apparue dans mon suivi psychiatrique. J'ai entrepris une démarche de psychothérapie cognitive qui m'a très rapidement fait comprendre que beaucoup de ce que je jugeais alors impossible était en fait à très courte portée de volonté. Sans m'en rendre compte vraiment, grâce à l'appui efficace et plein de douceur de ce nouveau médecin, j'ai pu apprendre à me laver chaque jour, à vider mes poubelles sans appréhension et ainsi, pas à pas, à embellir mon existence jusqu'à finalement découvrir en moi un certain attachement pour cette « drôle » de vie que je menais [...].*
> *Je tiens enfin à m'adresser à chacun des malades ayant lu mon travail et qui se diront sans doute « Oui, mais moi, pour moi, c'est différent ! ». Je me dois de leur rappeler que si ce livre ne témoigne que d'un chemin parmi d'autres, il expose aussi des processus qui nous sont propres. Des rouages qui peuvent nous éclairer et nous inspirer afin de trouver en nous-mêmes notre propre voie vers la rémission*[350]

[349] Canguilhem, G. « Une pédagogie de la guérison est-elle possible ? », *op. cit.*, p. 89.
[350] Polo Tonka, *Dialogue avec moi-même, un schizophrène témoigne*, Odile Jacob, 2013, p. 195.

Remerciements

A Sophie, Yvan, Domitille, Vinciane et Apolline,
pour avoir patienté avec bienveillance pendant que je les délaissais au profit de ce travail ;

A mes parents et mes frères,
qui m'ont toujours encouragé à aller jusqu'au bout de ma curiosité ;

A Dominique Folscheid, Eric Fiat, David Smadja,
ils ont pavé le chemin d'un voyage initiatique en philosophie ;

A Olivier Abel, Gilles Barraband, Gilles Castelnau, Dominique Lecourt, Sébastien Nourry, chacun à sa façon a contribué avec enthousiasme à ce que ce travail trouve son aboutissement ;

A James Woody,
il m'a aidé à porter cette thèse à bout de bras chaque fois qu'il fallait lui faire traverser une rivière en crue.

A tous les enfants et leurs parents,
qui, sans le savoir, m'ont guidés dans ces réflexions,

à tous les soignants, éducateurs, enseignants et juges,
qui, sans le montrer, m'ont permis d'accompagner ces enfants et ces parents.

Bibliographie

Abel, Olivier, *Jean Calvin*, Pygmalion, 2009

Adnès, Patrick, article « Humilité », *Dictionnaire de spiritualité*, Beauchesne, Paris, 1969

Allendy, René, *Journal d'un médecin malade*, Editions Denoël, 1944

Aristote, *Ethique de Nicomaque*, trad. J. Voilquin, GF-Flammarion, 1992

Aristote, *De la génération et de la corruption*, Vrin, 2005

Aristote, *Métaphysique, livre A*, 981 a 17-23, GF Flammarion, 2008

Aristote, *Poétique*, Introduction, traduction et annotation par Michel Magnien, Le Livre de poche, 2010

Aristote, *Rhétorique*, Livre I, 1355 b, TEL Gallimard, 2007

Autréaux, Patrick, *Dans la vallée des larmes*, Gallimard, 2009

Barley, Nigel, *Un anthropologue en déroute*, Petite Bibliothèque Payot, 2003

Barrier, Philippe, *La blessure et la force*, Science, histoire et société, PUF, 2010

Bastide, Roger, *Les problèmes de la vie mystique*, Quadrige PUF, 1996

Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, GF-Flammarion, 2012

Bernard, Claude, *Principes de médecine expérimentale*, PUF, 1987

Bichat, Xavier, Recherches physiologiques sur la vie et la mort (première partie) et autres textes, GF-Flammarion, 1994

Bloch, Ernst, *La philosophie de la Renaissance*, Petite Bibliothèque Payot, 2007

Boileau, Nicolas, *Discours sur le style des inscriptions*, Œuvres Complètes, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1966

Boileau, Nicolas, *Préface au Traité du sublime*, Œuvres Complètes, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1966

Bollack, Jean, « L'éclatement de la Cité », in *L'humilité, grandeur de l'infime*, Série Morales, Autrement, N°8-Septembre 1992

Brague, Rémi, article « Humilité », *Dictionnaire du Moyen Âge*, sous la direction de Claude Gauvard, Alain de Libera, Michel Zink, PUF, 2002

Burke, Edmund, Recherches philosophiques sur l'origine de nos idées du sublime et du beau, Vrin, 2009

Canguilhem, Georges, *Ecrits sur la médecine*, Seuil, 2002

Canguilhem, Georges, *Le normal et le pathologique*, Quadrige, PUF, 2006

Céline, Louis-Ferdinand, *Mort à crédit*, Folio, 1993

Coblence, Françoise et Donnet, Jean-Luc, *Revue française de psychanalyse*, PUF, 2007/3 - Vol. 71

Darwin, Charles, *L'origine des espèces*, GF-Flammarion, 2008

Dubois, Christian *Heidegger, introduction à une lecture*, Essais, Editions du Seuil, 2000

Descartes, René, *Les passions de l'âme*, Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2004

Descartes, René *Les principes de la philosophi*e, Œuvres, lettres, Bibliothèque de la Pléiade, 2004

Devereux, Georges, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, TEL, Gallimard, 1998

Fr. Henri de l'Enfant Jésus, *Vives Flammes*, revue carmélitaine de spiritualité n°260, Editions du Carmel, Toulouse, septembre 2005

Gadamer, Hans-Georg, « Apologie de l'art médical » dans *Philosophie de la médecine*, Textes réunis par M. Gaille, Vrin, 2011,

Gobry, Ivan, Le vocabulaire grec de la philosophie, Ellipses, 2002

Goldstein, Kurt, *La structure de l'organisme*, TEL, Gallimard, 1983

Grand Corps Malade, *Patients*, Don Quichotte éditions, Seuil, 2012

Grmek, Mirko « Le concept de maladie », dans *Histoire de la pensée médicale en Occident*, tome 3, sous la dir. de Mirko D. Grmek, Seuil, 1999

Heidegger, Martin *Etre et Temps*, Gallimard, 2007

Heidegger, Martin, « Le chemin de campagne », *Questions III*, TEL, Gallimard, 1997

Hésiode, *Les travaux et les jours*, Folio classique, 2004

Homère, *Odyssée*, chant XI, 301-304, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 2004

Hume, David, Traité de la nature humaine, Livre II: Dissertation sur les passions, GF-Flammarion, 1999

Hume, David, *Traité de la nature humaine,* Livre III : *La morale,* GF Flammarion, 1993

Jaeger, Werner, *Paideia*, TEL, Gallimard, 2007

Jankélévitch, Vladimir, *Les vertus et l'amour, Traité des vertus II, tome I*, Champs essais, Flammarion, 1986

Jaspers, Karl, « L'idée médicale » dans *Philosophie de la médecine*, Textes réunis par M. Gaille, Vrin, 2011

Jonas, Hans, *Le principe responsabilité*, Champs Flammarion, 1998

Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, Œuvres philosophiques tome II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1985

Kant, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, Œuvres philosophiques tome III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1986

Knauf, Ernst et Guillaume, Philippe, « Job », *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, 2011

La Rochefoucauld (de), François, *Œuvres complètes*, Edition de la Pléiade, Gallimard, 2004

Le Blanc, Guillaume, *Canguilhem et les normes*, PUF, 2007

Lecourt, Dominique, « De l'infaillibilité médicale » in *L'erreur médicale*, sous la dir. de Claude Sureau, Dominique Lecourt, Georges David, Quadrige, PUF, 2006

Lecourt, Dominique, *Georges Canguilhem*, Que sais-je ?, PUF, 2008

Lombard, Jean, *Aristote et la médecine*, L'Harmattan, 2004

Lombard, Jean, *Platon et la médecine*, L'harmattan, 1990

Longin, *Du sublime*, Traduit du grec, présenté et annoté par Jackie Pigeaud, Payot-rivages, 2008

Magnard, Pierre, *La couleur du matin profond*, Les Dialogues des petits Platon, 2013

Maitre Eckhart, *Du détachement*, Traduit et présenté par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Rivages poche/ Petite Bibliothèque, 2005

Maitre Eckhart, *Sur l'humilité*, Traduit et présenté par Alain de Libera, Arfuyen, 2005

Malebranche, Nicolas, *Conversations chrétiennes, méditations sur l'humilité*, Vrin, 2010

Malraux, André, *Lazare*, Gallimard, 1974

Margalit, Avishaï, *La société décente*, Champ, Flammarion, 2007

Marin, Claire, *Hors de moi*, Allia, 2008

Meyer, Françoise, Article « Maladie », *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, sous la direction de Pierre Bonte et Michel Izard, Quadrige, PUF, 2000

Molière, *Dom Juan,* Œuvres complètes, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 2006

Molière, *Le Tartuffe*, Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, 2006

Pascal, Blaise, *Pensées*, Edition de Michel le Guern, Folio classique, 2007

Pinel, Philippe, *Nosographie philosophique*, Troisième édition, 3 tomes, A Paris, chez J.A. Brosson, Libraire, rue Pierre-Sarrazin, 1807

Platon, *Gorgias*, 479 b, Œuvres complètes, tome I, Editions de la Pléiade, Gallimard, 1999

Platon, *Les Lois*, IV, 720,c-d, Œuvres complètes, tome II, bibliothèque de la pléiade, 1999

Platon, *Ion*, 540, c, Œuvres complètes, Tome I, Bibliothèque de la pléiade, 1999

Polo Tonka, Dialogue avec moi-même, un schizophrène témoigne, Odile Jacob, 2013

Reddy, D. Article « Humilité », in *Encyclopédie Saint Augustin*, sous la direction de Fitzgerald, A., éd. française sous la dir. de Vannier M.-A., Cerf, Paris, 2005

Ricœur, Paul, « La souffrance n'est pas la douleur », in *Souffrance et douleur, autour de Paul Ricœur*, sous la dir. de Claire Marin et Nathalie Zaccaï-Reyners, Question de soins, PUF, 2013

Sacks, Oliver, *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau*, Points Essais, Editions du Seuil, 1992

Saint Augustin, *Les Confessions*, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 2005

Saint François de Sales, Introduction à la vie dévote, Editions du Seuil, 1995

Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, tome 3, Les Editions du Cerf, 1985

Saint Girons, Baldine, *Fiat lux*, Quai Voltaire, 1993

Sicard, Didier, « La médecine sans le corps », in *Le corps relégué*, Sous la dir. de Alain-Charles Masquelet, Science, histoire et société, PUF, 2007

Spinoza, Baruch, *L'Ethique*, Folio essais, Gallimard, 2006

Wahl, Jean, *Introduction à la pensée de Heidegger*, Le livre de poche, 1998

Zaoui, Pierre, *La discrétion*, Editions Autrement, 2013

Usuels

Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Editions Klincksieck, 1983

Grimal, Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, PUF, 2005

Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 2006

Laplanche, Jean, et Pontalis, Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 1997

Reymond, Philippe, *Dictionnaire d'hébreux et d'araméen biblique*, Le Cerf, 1999

Ancien testament Interinéaire Hébeux/Français, Alliance Biblique Universelle, 1993

La bible et sa culture, sous la direction de Michel Quesnel et Philippe Gruson, Desclée de Brouwer, 2011

Code de déontologie médicale, Introduit et commenté par Louis René, Préface de Paul Ricœur, Editions du Seuil, 1996

Dictionnaire critique de théologie, sous la dir. de Jean-Yves Lacoste, PUF Quadrige, 2002

Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne, sous la direction de Francis Joannès, Bouquins, Robert Laffont, 2001

Dictionnaire historique de la langue française, sous la dir. de Jean Rey, Le robert, 2006

Nouveau Testament Interlinéaire Grec/Français, Alliance Biblique Universelle, 1993

Index nominum

A

Allendy, René : 47, 195
Anaximandre : 171
Aristote : 28, 36, 37, 49, 52, 57, 58, 102, 111, 120, 122, 123, 128, 129, 136, 137, 139, 140, 143, 146, 154, 190, 203
Autréaux, Patrick : 185, 206, 207

B

Barrier, Philippe : 13, 37, 41, 63, 104, 106, 142, 152, 153, 185, 188, 203, 230, 234, 236, 238
Bergson, Henri : 163, 189, 242
Boileau, Nicolas : 190, 191
Bollack, Jean : 56, 131, 137

C

Canguilhem, Georges : 7, 8, 14, 23-28, 32, 38-41, 47, 105, 161, 162, 189, 243
Céline, Louis-Ferdinand : 82, 83, 87

D

Darwin, Charles : 42, 43, 49
Descartes, René : 58, 60, 133-136, 165, 167, 190, 193, 197
Don Juan, 10, 84-87, 141, 153, 164, 181, 184

F

Freud, Siegmund : 15, 227

G

Gadamer, Hans-Georg : 27, 211, 228
Gilles de la Tourette (syndrome de) : 16-19, 22, 37, 229, 239
Grmek, Mirko : 31, 44
Guillaume d'Ockham : 32

H

Hegel, Karl-Friedrich : 196, 197
Heidegger, Martin : 50, 95, 170, 205
Héraclite : 128, 171, 236
Hésiode : 71, 146

Hippocrate : 13, 15, 34, 55-57, 62, 64, 77, 79, 80, 91, 101, 104, 106-108, 111, 120, 123, 126, 136, 143, 153, 202, 203
Homère : 103, 104, 120, 184
Hume, David : 58, 121, 165, 166, 167, 175

J

Jankélévitch, Vladimir : 56, 84, 87, 93, 95, 104, 114, 116, 119, 131, 135, 137, 138, 141, 145, 148, 158, 165, 166, 177, 179, 194, 198, 205, 235
Jaspers, Karl : 7, 202, 236
Jésus-Christ : 62, 65, 124, 138, 140, 161, 196
Job : 10, 82, 84-87, 103, 123, 141, 153, 164, 174, 181, 182, 184, 193
Jonas, Hans : 9, 10, 62, 136, 151

K

Kant, Emmanuel : 48, 53, 58, 119, 131, 133-36, 138, 166, 167, 169, 173-176, 178, 190, 192, 193, 194, 235, 239

L

La Rochefoucauld (de), François : 87, 89, 93, 96, 98, 118, 132, 134, 204
Lecourt, Dominique : 30, 47
Libéra (de), Alain : 130
Longin : 184, 190, 191

M

Magnard, Pierre : 94
Maitre Eckhart : 122, 125, 130, 164, 169, 189, 190, 196, 197
Malebranche, Nicolas : 176
Mandeville, Bernard : 117
Margalit, Avishaï : 114, 117, 120, 147
Marin, Claire : 49, 115, 116, 119, 185, 187, 188, 207, 237
Molière : 10, 84, 86-89, 123, 153, 181, 182, 184, 193

P

Paré, Ambroise : 9, 10, 241
Pascal, Blaise : 81, 124, 130, 178, 179, 181, 182, 194, 198
Platon, 27, 28, 37, 38, 41, 94, 107, 128, 131, 134, 202, 214
Proust, Marcel : 108, 225

Q

Quetelet, Adolphe : 28, 32, 48

R

Ray : 15-25, 33, 37, 49, 91, 104, 112, 128, 152, 158, 193, 198, 229, 230, 234, 235, 239
Ricœur, Paul : 49, 56, 57

S

Sacks, Oliver : 15-25, 91, 104, 112, 128, 152, 158, 198, 229, 230, 234, 235, 239
Saint Augustin, 57, 58, 102, 189, 190, 192
saint Bernard de Clairvaux, 124, 182
saint François de Sales, 124, 150, 151
saint Paul de Tarse, 103, 123, 127, 129, 135, 137-140, 147, 189, 191, 192, 196
saint Thomas d'Aquin : 58, 119, 147, 190, 197
Saint Girons, Baldine : 190, 191, 193, 194
Socrate, 10, 27, 36, 128, 131-134
Spinoza, Baruch : 58, 102, 165, 166, 167, 169, 182, 183

W

Wahl, Jean : 50

Z

Zaoui, Pierre : 58, 80, 119, 164, 166

Index rerum

A

abaissement : 56-58, 69, 73, 93, 113, 115, 119, 121, 122, 124, 125, 127, 129-133, 136, 138, 146, 150, 152, 157, 177, 190, 196, 207
alliance : 20, 22, 63, 147, 149, 152
ambivalent, : 23, 30, 33, 112, 192
amour-propre : 59-61, 83, 89, 96-98, 103, 104, 106, 113, 114, 122, 130, 132, 136, 139, 150-153, 164, 167, 177, 183, 184, 195, 197, 198, 211, 238
anah : 70, 82
anawah : 71, 72, 127, 138, 139
anawim : 71, 72
antagoniste, 13, 20, 81, 101, 104, 125, 196, 208
anthropos : 70, 71
antinomie : 8, 10, 11, 13, 14, 21, 22, 25, 26, 45, 47, 53, 54, 153, 174, 207, 241, 242
apeiron : 171
arété : 36, 120, 121, 123, 137, 145-153, 157, 166, 205, 241, 242
arkhé : 79, 171, 172
ascèse : 62, 64, 69, 139, 161, 162, 163, 205

B

bassesse : 89, 130, 173, 175, 193
biologie : 9, 24, 36, 43, 44, 49, 55, 198
biologique : 8, 30, 35, 36, 38, 39, 41, 171, 189, 207, 225, 243

C

chercheur : 9, 21, 23, 24, 50, 59-61, 92, 206
chrétien : 57, 58, 62, 71, 123, 134, 162, 165, 167, 176, 187, 196, 197
CIM (Classification Internationale des Maladies) : 29-31, 201
classifier, classification : 28-31, 33, 38, 50, 51, 128
clinique : 7, 10, 13-15, 17, 20, 27, 28, 32, 35, 38, 41, 47, 48, 50, 55, 88, 92, 93, 105, 111, 116, 141, 142, 182, 199, 209, 212, 215, 217, 221-223, 228-231, 235, 239, 241
confrontation : 20, 22, 115, 195
corps : 9, 23, 24, 27, 29, 32, 33, 48, 49, 55, 57, 63, 64, 77, 78, 88, 97, 102, 106, 116, 119, 161, 162, 187, 188, 199-202, 206, 218, 228, 236, 237, 241
création : 28, 40, 43, 70, 86, 87, 151, 179, 181, 182, 239

critique : 10, 15, 20, 48, 53, 55, 58, 83, 132, 133, 135, 138, 162, 163, 166, 167, 169, 178, 181, 190, 192, 193, 197, 202, 235, 239

D

démesure : 10, 136, 145, 181
diagnostic : 18, 27, 30, 49, 53, 62, 79, 105, 162, 203, 213, 218, 219, 221-223, 225
Dieu : 9, 62, 63, 65, 69, 70, 84-87, 103, 114, 118, 123, 134-136, 138, 140, 141, 145, 147, 150, 151, 161-165, 169, 175, 176, 181, 196, 197, 206
diké : 145
discret, discrétion, 56, 58, 75, 77, 79-81, 89, 90, 95, 97, 99, 103, 132, 136, 229
disease : 51, 52, 54, 228
divin : 9, 34, 55, 64, 65, 86, 92, 100, 119, 123, 124, 126, 128, 130, 134, 146, 147, 150-152, 164, 165, 175, 176, 179, 187, 196, 197, 202
doux, douceur : 73, 86, 111, 125, 129, 139-144, 153, 243

E

eidos : 27, 28, 43, 44, 48, 222, 234, 238
épreuve : 8, 10, 15, 21, 41, 48, 50, 64, 65, 76, 88, 103, 115, 117, 122, 126, 139, 152, 158, 162, 181, 184, 185, 187, 188, 193, 195, 198-200, 205, 206, 236, 237, 242
équité : 56, 101, 102, 104
esprit : 17, 33, 39, 58, 103, 107, 133, 140, 147, 161-163, 168, 173, 175, 176, 191-193, 225
esthétique : 52-54, 192
éthique : 9, 13, 57, 58, 61, 62, 82, 88, 106, 108, 115, 128, 135, 151, 165, 170, 179, 198, 241, 242
évolution : 9, 13, 17, 26, 36, 41-44, 112, 187, 206, 235
examen de conscience : 58, 88, 89, 133, 135, 148, 152, 154, 165, 167, 168, 175, 177, 183, 185, 192, 193, 195, 205
excellence : 27, 33, 37, 57, 58, 105, 111, 120-123, 132, 139, 143, 145, 147-153, 157, 166, 196, 198, 241

F

faculté de juger : 10, 48, 53, 58, 133, 138, 178, 190, 192, 193, 235, 239
foi : 62, 82, 89, 90, 106, 135, 167, 168, 170, 177-179, 187, 199, 202, 206
fondement : 10, 16, 25, 35, 43, 47, 48-50, 55, 59, 125, 132, 151, 157, 159, 173, 174, 200, 203, 224, 230, 233, 234, 236, 238, 241, 242
forme : 18, 22, 26-30, 33-37, 39, 41-44, 48, 53, 80, 82, 97, 98, 112, 116, 121, 122, 128, 132-134, 136, 139, 146, 154, 162, 163, 165, 166, 169, 176, 190, 193, 196-198, 205, 225, 227, 228, 230, 233-235, 237, 238, 241
fraternité : 56, 91, 99, 100, 101, 108, 135, 200

G

goût : 52, 53, 96, 211, 230
grecque : 27, 33, 34, 56, 57, 69, 71, 72, 100, 120, 124, 127, 129, 131, 133, 137, 138, 146, 165, 171
Grecs : 56, 57, 129, 137, 145, 146, 165
guérison : 8, 14, 15, 19, 20, 22, 24-27, 33, 35-41, 44, 47-49, 51, 52, 54, 65, 87, 105, 182, 189, 203, 215, 222, 229, 231, 233, 234, 236, 238, 243

H

hasard : 8, 13, 20, 25, 29, 44, 49, 65, 88, 93, 98, 139, 181, 198, 223, 225, 230
hébreu, hébraïque : 65, 70-73, 82, 85, 100, 102, 119, 123, 137
hippocratique : 10, 33, 36, 37, 57, 107, 161
homme : 7, 8, 10, 16, 21, 25, 27, 28, 30, 32, 35, 38, 41, 44, 47, 48, 52, 61, 65, 69, 70-73, 78, 84-87, 97, 99, 111, 112, 114, 116-121, 123-125, 128, 130, 131, 133-136, 138-140, 145-148, 151, 155, 157, 159, 161-166, 168-171, 173-185, 187-189, 191, 193, 194, 196-201, 203-207, 236, 242, 243
honte, honteux : 75, 82, 86, 88-90, 122, 133, 138, 141, 150, 183, 184, 204
hubris : 145, 146, 147, 149-153, 178, 181, 198, 201-203, 205, 242
humain : 9, 10, 24, 28, 29, 36, 41, 60, 61, 69, 70, 94, 97, 103, 117-119, 140, 147, 151, 152, 162, 194, 197, 199, 207, 214, 228, 230
humanité : 7, 9, 21, 57, 61, 70, 85, 87, 108, 113, 117, 120, 126, 131, 148, 158, 178, 181, 183, 197, 207, 230
humble : 10, 60, 67, 69, 71, 72, 75, 76, 80-90, 94, 95, 99, 103, 112-115, 118-124, 129, 138-141, 147, 151, 152, 154, 158, 164, 166, 169, 178-180, 183, 185, 194, 196, 205
humblifier, humblification : 137, 138, 146, 147, 157, 161, 164, 175, 195-198, 205, 222, 223
humilier, humiliation : 69, 70, 83, 88, 92, 113-120, 131, 138-140, 146-148, 152, 153, 157, 161, 174, 175, 183, 190, 196, 198, 207
humilité : 8-10, 14, 15, 20, 23, 24, 26, 37, 45, 54-65, 69-73, 75, 76, 78-82, 84, 85, 87-94, 96, 98-101, 103, 104, 108, 109, 111-125, 127, 129-141, 143, 146-155, 157-159, 161-171, 173-185, 189-198, 200, 201, 203-207, 209, 211-215, 217, 223, 227, 228, 230, 233-238, 241, 242
humus : 69-72, 164, 171, 179

I

Iatros : 111, 123, 126, 153
idéal : 7, 26, 27, 29, 30, 36, 37, 42, 53, 57, 79
idée : 7, 19, 24, 27-29, 37, 48, 50, 55, 64, 65, 124, 139, 146, 163, 167, 169, 171, 192, 197, 202, 212, 218, 220
illness : 51, 52, 54, 228

image : 13, 28, 33, 48, 49, 69, 82, 124, 125, 130, 132, 138, 161, 168, 170, 175, 180, 196, 228, 230, 237
immanence : 10, 135, 154, 158, 159, 161, 163-167, 169-171, 173, 175, 176, 178, 184, 185
individu : 15-17, 21-23, 28, 31, 32, 35, 36, 38, 41-44, 49, 51, 58, 61, 79, 82, 93, 94, 97, 112, 113, 117, 120, 136, 148, 158, 166, 201, 202, 207
initiatique : 49, 60, 107, 164, 188, 200-203, 205, 213
insulte : 83, 115, 116, 199
intimité :15, 77-79, 88, 97, 107, 224, 229

J

jalousie : 87, 90-92, 94, 100-102, 104, 122, 135, 146, 152, 174, 204
jugement : 22, 23, 41, 47, 48, 50, 52-54, 56, 89, 120, 121, 133, 170, 192, 204, 211, 228-230, 236, 238

K

kantien : 10, 54, 64, 154, 159, 171, 175, 177, 241
katharsis : 5, 195, 200, 201, 203, 205
kénose : 10, 146, 152, 165, 170, 175, 191, 193, 195-198, 200, 204, 205, 207

L

laïque : 55, 58, 62, 64, 123, 134, 135, 136, 157, 165-168, 202, 206
latin : 34, 69, 70, 71, 72, 79, 113
loi : 15, 38, 43, 48, 50, 56, 64, 99, 103, 107, 138, 166, 167, 170, 173-175, 177, 178, 179, 184, 197, 198, 205
lucidité : 122, 200

M

magnanime, magnanimité : 120-122, 137, 139, 145, 147, 149, 190
maïeutique : 90, 131-134
malade : 7, 8, 10, 13-16, 18, 20-27, 30-34, 37-41, 43, 45, 47-58, 62-65, 76, 77, 79, 81, 87, 88, 90, 92, 97, 101, 103, 104, 106-108, 111, 112, 114-116, 121, 123, 126, 128, 129, 132, 141-144, 147, 152-154, 158, 159, 163, 164, 170, 177, 180-182, 187-189, 193, 195, 198-203, 205, 206, 207, 211, 213-215, 222-225, 227-231, 233-239, 241-243
maladie : 8-10, 13, 14, 16-20, 22, 23, 25-31, 33-44, 47-53, 55, 63-65, 76, 81-83, 85, 86, 88, 92, 100, 101, 107, 111, 116, 119, 121, 128, 142, 143, 152-155, 158, 159, 161, 162, 164, 171, 180, 181, 184, 185, 187-189, 193, 195, 198-207, 214, 218, 221-224, 228-230, 233, 234, 236-239, 242, 243
maxime d’action : 10, 103, 241, 242

médecin : 7, 8, 10, 13-16, 18, 20-33, 36-38, 41, 43, 45, 47-50, 52-58, 61-65, 76-83, 87, 88, 90, 92, 93, 95-97, 100, 101, 103-108, 111, 112, 114-116, 120, 123, 126-130, 132, 136, 141-144, 147, 152-154, 158, 159, 164, 170, 180, 182, 187, 189, 195, 198-203, 206, 207, 211, 213, 214, 218, 220, 222-225, 227-231, 234-239, 242, 243
médecine, médical : 7-10, 13-16, 20, 21, 23-38, 41, 43, 44, 48-53, 55-62, 64, 65, 77, 79, 81-83, 88, 91-94, 96, 105-108, 111, 112, 115, 120, 123, 124, 128, 136, 141-143, 152-154, 161, 162, 193, 195, 108, 201-203, 206, 207, 211-214, 219, 220, 222-225, 227, 228, 230, 234, 235, 237, 238, 241, 242
médicament : 18, 20, 24, 33, 34, 35, 63, 128, 153, 234
mendiant : 10, 84, 86, 87, 123, 141, 153, 158, 177, 181, 182, 184, 193
mendicité : 86, 120, 185
mépris : 95, 96, 106, 111, 113, 116, 117, 121, 140, 164, 174, 177, 190
métaphysique : 10, 60, 70, 133, 170, 188, 197
métriotès : 147, 152
micropsychia : 57, 120, 121, 122, 123, 133, 166, 190, 241
misère : 69, 82, 83, 85, 86, 88, 100, 120, 124, 135, 150, 151, 181, 182, 184, 185, 193
modération, 56, 73, 98, 112, 122, 140, 147, 148, 154, 170, 178, 205
modestie : 58, 69, 75, 91, 94, 98, 99, 101, 103, 147, 148, 166, 177, 242
moral : 20, 55, 61, 70, 72, 128, 136, 138, 141, 143, 145, 150, 152, 153, 157, 174, 193, 197, 201
morale : 10, 24, 60, 65, 69, 71, 72, 77, 79, 82, 87, 88, 93, 94, 99, 103, 107, 112, 118-124, 127-129, 133-135, 138, 139, 151, 152, 157, 163, 165-168, 170, 173-175, 177-179, 181, 184, 185, 187, 193-195, 197, 198, 204-207, 211, 241
moyenne : 20, 30, 32, 39, 48, 49, 57, 120, 129
mysticisme : 58, 161-164, 176, 179, 205
mystique : 10, 63, 64, 136, 141, 161-164, 171, 176, 187, 189, 200, 203, 205-207

N

nature : 9, 23, 24, 26-29, 34, 35, 38, 43, 49, 53, 57-62, 64, 80, 91, 92, 96-98, 114, 115, 121, 128, 129, 133, 135, 138, 147, 150, 154, 157, 159, 165, 167, 169, 170, 171, 173-182, 184, 187, 188, 189, 191-194, 196-198, 200, 205, 222, 229, 237, 239, 242, 243
némésis : 146, 147, 150
neutralité bienveillante : 5, 212, 227-231
normativité : 8, 9, 14, 24, 25, 26, 35-45, 47, 51, 53, 54, 111, 153, 158, 159, 171, 189, 211, 223, 224, 230, 231, 234-236, 238, 239, 242, 243
norme : 8, 9, 15, 17-20, 22-30, 32, 33, 35-45, 47-49, 51-54, 112, 153, 161, 164, 189, 198, 211, 224, 225, 229, 234, 236, 238, 239, 242, 243

O

OMS (Organisation Mondiale de la Santé) : 31, 50, 201, 233
orgueil, orgueilleux : 59-62, 70, 89, 94, 96-99, 103, 104, 113, 114, 117, 118, 122-125, 130-132, 139, 143, 147, 149-153, 173, 177, 180, 183, 184, 195, 198, 204, 228
ouverture : 10, 16, 20, 76, 120, 133-136, 158, 159, 164, 168, 178, 179, 181, 184, 185, 205, 225, 229, 234, 243

P

paradoxe : 21, 71, 122, 123, 138, 148, 149, 174, 191
pathologique : 8, 24, 26, 28, 30, 32, 38, 39, 41, 47, 75, 132, 162, 164, 179, 189
patient : 7, 16, 24, 27, 29, 30, 31, 35, 38, 41, 51, 52, 62, 63, 77, 79, 94, 95, 97, 100, 106, 108, 111, 115, 116, 121, 142, 143, 152, 153, 187, 188, 199, 207, 211, 213, 217, 218, 220-224, 228-230, 233, 236, 238
pauvre : 19, 71, 75, 78, 81-87, 128, 140, 141, 177
pauvreté : 58, 69, 81-88, 90, 95, 120, 133, 141, 184, 185
péché : 55, 60-62, 65, 70, 85, 86, 89, 91, 96, 98, 114, 117, 118, 123-125, 132, 146, 149, 150, 151, 183, 197, 204
pédagogie : 8, 14, 15, 25, 47, 105, 234, 235, 238, 243
pharmakon : 33, 34
phronèsis : 10, 112, 120, 123, 127-129
phrosuné : 127, 129, 191
physiologie : 15, 27, 34, 38, 39, 51, 52, 55, 60, 61
physiologique : 9, 26, 27, 29, 48, 52, 64, 81, 161, 162, 176, 205, 207, 224, 225, 230
physis : 37, 49, 171
prautes : 73
pudeur, pudique : 56, 75, 77-79, 88, 90, 94, 95, 103, 132, 133, 136
pusillanime : 120, 121, 122, 123

Q

quantification : 28, 29, 30, 33

R

raison : 7, 9, 13, 15, 16, 20, 22, 52-54, 56, 57, 59, 65, 69, 80, 86, 93, 102, 103, 105, 108, 117, 128, 140, 143, 147, 157, 165, 169, 173, 175, 177, 179, 181, 182, 192, 193, 198, 206, 211, 213, 228, 230, 238
rapport de force : 22, 104, 107, 115, 139, 140, 142, 143, 214
relation thérapeutique : 7, 8, 10, 11, 13-16, 21, 22, 24-26, 32, 37, 41, 44, 45, 47, 50, 52, 55, 58, 59, 62-64, 69, 76, 77, 79, 91, 112, 116, 129, 136, 141, 142, 153, 154, 157-159, 170, 180, 185, 195, 198-200, 203, 207, 211, 214, 215, 223, 224, 228-230, 233, 234, 236-239, 241, 242

religieux : 34, 39, 55, 61-64, 71, 72, 82, 99, 125, 127, 134, 136, 145, 146, 161, 162, 165, 167, 170, 171, 178, 187, 203, 206, 207
religion : 62-65, 71, 121, 134, 136, 146, 157, 161, 163, 165, 167, 168, 177, 187, 194, 197, 201, 205-207, 221
respect : 20, 23, 56, 58, 69, 77, 79, 99, 115, 121, 122, 131, 136, 139, 173-177, 181, 182, 222, 243
rivalité : 8, 22, 23, 54, 59, 83, 91, 92, 94, 95, 97-108, 112, 113, 115, 117, 118, 121, 122, 129, 132, 134-136, 139-141, 143, 147, 149, 151-154, 157, 158, 164, 166, 167, 168, 174, 175, 178, 180, 181, 185, 190, 195, 198, 203-206, 208, 211, 223, 225, 228, 238

S

sagesse pratique : 56, 120, 128, 131, 135, 152, 154, 173, 177
santé : 7, 8, 14, 15, 23, 26-33, 35-41, 44, 52, 83, 86, 97, 100, 101, 116, 121, 163, 185, 192, 201, 238, 242, 243
schématique : 10, 54, 168-170, 205-207, 223, 235, 242
schème, schématisme : 54, 154, 155, 159, 163, 168-171, 173, 189, 197, 205, 206, 224, 225, 229, 230, 234, 235, 238, 242
science : 7-9, 15, 16, 23, 24, 26, 27, 29, 30, 32, 33, 37, 38, 41, 44, 48, 50, 52, 55, 59-62, 64, 65, 111, 136, 141, 152, 154, 161, 162, 175, 180, 195, 198, 201, 205-207, 211, 225, 234, 235, 238, 241, 242
scientifiques : 8, 9, 13, 16, 21, 50, 59-62, 92, 94, 96, 152, 180, 242
sickness : 51, 52
sincérité : 56, 58, 89, 90, 94, 122, 132, 133, 135, 148, 149, 152, 153, 166, 176, 197, 200, 204
socratique : 90, 131, 132, 133, 137
soigner : 16, 34, 35, 81, 95, 101, 107, 195, 205
soin : 7, 8, 20, 24-26, 33, 37, 38, 41, 45, 91, 92, 101, 152, 180, 182, 211, 219, 224, 225, 233, 234, 237
sophos : 111, 112, 123, 126, 137, 153
sorcellerie : 51, 65, 225
souffrance : 9, 23, 49, 50, 51, 86, 129, 133, 142, 143, 184, 185, 187, 189, 192, 198-200, 205, 206, 231
soumission : 40, 58, 64, 71, 73, 92, 93, 115, 116, 121, 135, 168, 230
statistique : 21, 24, 28-30, 32, 33, 35, 37, 38, 41, 49, 106, 188, 211
sublime : 10, 58, 133, 158, 170, 171, 177-179, 181, 184, 185, 187-194, 200, 201, 203
symptôme : 16, 17, 20, 22, 23, 27, 38, 49, 82, 199, 215, 220, 221, 222, 224, 229

T

tapeinophrosuné : 123, 127, 129-132, 137-140, 146, 147, 150, 151, 165, 184, 190, 196, 223, 225
tapeinos : 71, 72, 128, 140

tapeinosis : 56, 57, 69-72, 115, 124, 127, 128, 129, 138, 139, 146, 148, 150, 191, 196
techné : 49, 53
technique : 8, 9, 13, 30, 32, 38, 49, 63, 106, 107, 113, 128, 147, 152, 153, 162, 163, 180, 202, 214, 222, 227, 235, 236, 237
tempérance : 91, 99, 131, 145, 147, 148, 154, 166, 205, 242
théologique : 55, 70, 72, 119, 124, 127, 147, 150, 165, 166, 170, 197, 241
thérapie : 18, 225, 234, 237
tic, tiqueur : 15-20, 23, 49, 198
timide, timidité, :75, 76, 77, 79, 81, 89, 90, 95, 132
traitement : 13, 16-23, 33, 35, 36, 49, 51, 53, 63, 105, 112, 153, 180, 201, 202, 213, 214, 219, 220, 221, 227, 230, 243
transcendance : 10, 135, 154, 158, 159, 161, 163-173, 176-179, 182-185, 188, 189, 194, 206, 207
tristesse : 86, 89, 119, 161, 166, 169, 181-185, 204, 219

V

Vertu : 10, 13, 24, 54-62, 69, 70, 73, 75, 77, 79, 80, 82, 87, 91, 96, 99, 101, 103, 104, 112, 114, 116-118, 120-123, 127-134, 136, 137, 139, 140, 142, 143, 147-154, 157, 161, 164-167, 169, 173, 176, 182, 189, 195, 196, 198, 203, 204, 206, 211, 225, 242

Résumé

Au cours de la relation thérapeutique qui unit le médecin et le malade dans un processus de soin, il arrive que le médecin estime le malade guéri alors que ce dernier ne se considère pas comme tel, ou, à l'inverse, que le malade s'estime guéri alors que le médecin pense le contraire. Cette situation paradoxale constitue l'antinomie de la relation thérapeutique. Elle est la conséquence de ce que la guérison n'est pas un retour à l'état de santé d'avant la maladie, mais est au contraire la constitution d'une nouvelle norme de vie, processus que Georges Canguilhem a désigné sous le nom de normativité.

Résoudre l'antinomie de la relation thérapeutique nécessite de placer la normativité au cœur de cette relation, et l'humilité rend ce processus possible.

L'humilité est une vertu trop souvent tenue pour suspecte, fréquemment réduite à une variante du mysticisme ou assimilée à un dénigrement de soi. Un examen critique de l'humilité permet de réfuter ce lieu commun. L'humilité, qui semble absente du corpus hippocratique et de la philosophie médicale héritée de la Grèce antique, est une vertu morale et intellectuelle, qui se cache derrière la maïeutique socratique et l'éthique aristotélicienne. La critique kantienne de la faculté de juger démontre que l'humilité possède une fonction schématique qui lui permet d'offrir à l'homme une ouverture de son être et de lui dévoiler que la maladie est une épreuve de vie apparentée au sublime.

L'étude de plusieurs situations cliniques permet de montrer que l'humilité, prise comme maxime d'action de la pratique médicale, est en mesure de résoudre l'antinomie de la relation thérapeutique.

Mots clés : Antinomie, humilité, kénose, normativité, relation thérapeutique, schème, sublime, *tapeinophrosuné*.

Abstract

During the therapeutic relationship wich brings together the doctor and the patient, it sometimes occur that the doctor considers the patient to be cured, though the patient does not feel so, or, on the contrary, that the patient considers to be cured even though the doctor thinks the

opposite. This paradoxical situation is what can be called the antinomy of the therapeutic relationship. It is the consequence of the fact that healing is not returning to the state of health prior to the illness, but is the implementation of a new norm of life, process named normativity by Georges Canguilhem.

Solving the antinomy of the therapeutic relationship requires to put normativity at the center of this relationship, and humility makes this process possible.

Humility is a too often held under suspicion, frequently reduced to a form of mysticism or considered as self-deprecation. A critical examination of humility refutes such a commonly-held opinion. Humility, wich seems excluded from the hippocratical corpus and the philosophy of medicine inherited from ancient Greece, is an intelectual and moral virtue, wich hides behind Socrate's maieutic and Aristotle's ethic. Immanuel Kant's *Critique of judgement* shows that humility is also a scheme wich allows man an opening of his being and wich reveals to him that illness is a trial of life wich is similar to the sublime.

A examination of several clinical cases shows that humility, taken as maxim of action of medical practice, is able to solve the antinomy of therapeutic relationship.

Key words : Antinomy, humility, kenosis, normativity, scheme, sublime, *tapeinophrosuné*, therapeutic relationship.