

Ethique du Consensus (Eloge du dissensus)

Introduction

Chavignolles, petit village du Calvados, fut le théâtre littéraire des expériences de deux copistes retraités Bouvard et Pécuchet. Visant à embrasser l'ensemble des connaissances humaines, l'ultime roman de Flaubert dépasse la spirale encyclopédique farcesque pour nous plonger dans une réflexion autour de l'histoire universelle de la bêtise.

Rompus aux difficultés du débat des idées, aux chocs des logiques, gavés de lieux communs qui servent leurs utopiques projets, nos deux greffiers nous offrent un miroir nous renvoyant l'image de notre propre insuffisance. Guy de Maupassant analysant l'œuvre Flaubertienne y donnait un sous-titre « Du défaut de méthode dans l'étude des connaissances humaines.¹ » Si Bouvard et Pécuchet ont, entre eux, une propension innée au consensus rapide et naturel, ils n'en sont pas pour autant garantis de la réussite de leurs projets. Au contraire, les risques mal anticipés rompent à chaque fois leur logique de succès. C'est bien par un défaut de méthode voire par un défaut d'analyse que s'édifient parfois les entreprises humaines. Ces lacunes se compliquent quand elles sont gênées par des opinions multiples, les débats se tordent alors en logomachies, se nouent en négociations, pour aboutir soit à des accords (quelques fois trop rapidement acquis) capables de déterminer l'avenir, soit à des divergences inextricables dans lesquelles s'épuisent et se meurent certaines dispositions.

Ainsi, de découvertes en projets, face aux interrogations modernes, et épris naturellement de ce formidable besoin de maîtrise, l'homme, pour résoudre les conflits éthiques, utilise aujourd'hui le consensus à tous crins. Consensus d'équipe, conférence de consensus, consensus social, objectifs consensuels, Cet accord entre individus, conditionnel à la décision commune, semble se fonder naturellement en toute intelligence. Toute ? Pas sûr ! Quand la discussion se transforme en exercice de dialectique le risque d'aliénation d'idées est toujours présent. L'intention de convaincre est souvent supérieure à celle de démontrer et les arguments utilisés servent hélas, des fins politiques individuelles de gloire ou de pouvoir, occultant ainsi nombres principes d'humanité. Aliéner l'autre c'est le soumettre (mettre-sous), le placer en position d'infériorité, de le rabaisser. De cette façon, en imposant une différence de statut entre deux hommes, l'un étant plus humain que l'autre, l'aliénation consiste à creuser cet écart, tirant le premier vers le statut de dieu et le second vers celui de bête. Dans tous les cas, ils y perdent cette juste mesure d'humanité. Creuser cet écart revient à bestialiser l'autre, en le bestialisant on le pose comme étant hors normes, différent et il en devient vite moins homme.

Il faudrait donc que le consensus soit réellement une promesse de synergie des logiques pluridisciplinaires, un partage intellectuel des expertises. Pour que le consensus reste un rempart contre les dérapages éthiques, il faudrait

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

pouvoir évacuer un risque, celui où l'ignorance et le silence des uns, s'aliène aux seules idées et au bruit des autres.

Dans un premier temps je propose d'examiner, entre réflexions philosophiques et situations de soins, la discussion et ce (nouveau ?) besoin de consensus : ce qu'il est, ce qu'il promet, ce qu'il assure et ce qu'il ne garantit pas. Une seconde réflexion consistera à pénétrer plus avant les effets pervers de la discussion et leurs conséquences dans des consensus de valeur douteuse, là même où l'intelligence ressemble trait pour trait à de la bêtise et quelques fois même à de la monstruosité.

Que se passe-t-il au sein de la négociation ? Ne s'exerce-t-il pas « une autorité à la fois institutionnelle et énonciative, c'est à dire d'un pouvoir qui se voudrait le gardien et le porte-parole légitime des valeurs de notre société ?¹ » C'est ici que se détermine l'éthique du débat et qu'une exploration mérite d'être menée pour y décrypter les enjeux et le sens des conclusions. La prétention humaine de traiter les apories contemporaines tout en se préservant de décisions nocives n'est-elle pas idéaliste ?

C'est à l'issue du DIU d'éthique de la santé effectué à l'université Paul Sabatier à Toulouse, qu'en collaboration avec le Dr Rouchon nous envisagions une méthode de réflexion éthique pour résoudre des problèmes posés au quotidien dans les équipes de soins.

Sur le terrain, cet outil expérimental consistait à prendre en compte, dans l'urgence ou en différé, le problème éthique du patient en tenant compte de son environnement social, économique, culturel, religieux, juridique et moral, et tout ceci au sein d'une pluridisciplinarité la plus complète du moment. L'objectif de cette réflexion mise en commun était d'aboutir à un consensus représentant un accord des parties sur un dénominateur commun, garantissant la meilleure solution pour le respect et la dignité du patient. L'acte éthique qui en découlait, devait refléter ce consensus, et permettre par définition à chacun de s'y reconnaître. Une assurance de promouvoir une pensée éthique dans un idéal de fonctionnement pragmatique et collectif.

Par expérience dans les équipes de soins, le consensus comme projet apparaît comme très rassurant en première intention, ce consentement mutuel comme objectif de soin éthique permet de progresser dans une démarche qui vise une solution à un problème. Cette démarche peut aboutir, mais son succès dépend d'une certaine contingence de paramètres et l'expérience fait émerger plusieurs niveaux de difficultés. Par exemple, plus l'équipe est éclectique au niveau des catégories (infirmiers, médecins, aide-soignants, assistante sociale...), plus le temps nécessaire au débat sera long et plus les interactions communicationnelles risqueront de s'imprégner d'un parfum de rhétorique. Même s'il est incontournable que les protagonistes aient chacun une volonté de s'accorder sur une décision unanime pour le bien du patient, la réalité du monde montre que persuader, séduire, inculquer, imposer, convaincre, gagner, font partie du jeu autant que subir, accepter, endurer, concéder, perdre et souffrir.

On peut finaliser un débat en un consensus mais doit-on toujours avoir le consensus comme horizon, l'obtenir à tout prix ? L'expérience nous

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

montre que la discussion des hommes obéit rarement à des règles de fonctionnement idéal, elle n'aboutit pas forcément à un consentement mutuel.

La casuistique a permis de vérifier sur le plan empirique, que la recherche pluridisciplinaire de solutions pour un patient était mue par des volontés individuelles. Ces volontés, ces opinions, ces intentions individuelles, différentes les unes des autres, parfois même contraires, soumises à l'épreuve du débat se confrontent pour donner en fin de compte des dissensus ou bien des consensus. Etre d'accord, en accord, accéder par la logique de l'autre à un enrichissement mutuel de pensée apparaît dans la discussion, aussi complexe que de pouvoir affirmer son désaccord, arriver à ne pas subir l'opinion de l'autre. Doit-on envisager le consensus comme la solution à la dialectique ? Quelle place réserver au dissensus ?

L'examen de ces questions nous amènera à estimer la justesse de l'adéquation entre pensée philosophique de l'éthique de la discussion et sa pertinence dans la réalité des soins au quotidien. Le lien entre l'idée et le phénomène dans une forme de philosophie pratique est-il possible ? Si le consensus est devenu aujourd'hui une modalité standard de réponse aux questionnements de la cité, est-il pour autant le garant d'une éthique sociétale ?

- Première partie -

- Mise en garde épistémologique
- Boussole théorique entre éthique et rhétorique
- Du dissensus
- Du consensus

Mise en garde épistémologique

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

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

« J'appelle rationaliste celui qui désire comprendre le monde et apprendre en échangeant des arguments avec autrui...l'art de l'argumentation est une variante un peu particulière de l'art du combat dans lequel les mots tiennent lieu d'épées et dont le mobile est l'intérêt pour la vérité et le désir de s'en approcher de plus en plus. »¹

Au total, l'affrontement intellectuel est un substitut de la violence physique sur le plan de la méthode et doit servir à éliminer des erreurs plutôt que fournir des vérités. Encore une façon de cimenter l'art du moindre mal.

Toujours dans un cadre épistémologique, Popper attire l'attention sur l'impossibilité à prouver une théorie de façon positive : seules ses failles nous apprennent quelque chose et nous ne savons rien avec certitude. De ce fait, aucune autorité ne peut revendiquer une quelconque autorité. « Nous ne pouvons prétendre qu'à des approximations d'une vérité, qui reste toujours en partie incompréhensible.² » Une manière de réécrire Flaubert quand Bouvard et Pécuchet construisent une forme de sagesse qui pourrait se résumer par une phrase de Bouvard : « la science est faite par les données fournies par un coin de l'étendue. Peut-être ne convient-elle pas à tout le reste qu'on ignore, qui est beaucoup plus grand et qu'on ne peut découvrir.³ » Les échecs successifs qui

¹. Karl Popper, *La langue de la découverte scientifique*, Payot, in D. Rouchon et Ch. Pacific, *De la parole à l'acte*, Mémoire de D.I.U. d'éthique de la Santé, Université Paul Sabatier, 2000, p. 26.

². Karl Popper, *Ibid*, p. 27.

³. Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, *Dictionnaire des idées reçues*, Paris, GF Flammarion, 1999, p. 128.

jonchent leur aventure les poussent à envisager cette forme de lucidité et de prudence qui pourrait bien servir d'axiome de départ à tous les protagonistes de la discussion.

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

Pour mieux définir cette méthodologie, Je reprendrai les travaux de M.L. Ricard¹ qui explicite le rapport entre théorie et empirisme. Elle enseigne que la théorie n'est pas une production définie d'emblée, une fois pour toutes. En effet, un ouvrage explicitant les réflexions d'un auteur vient souvent après plusieurs recherches empiriques. Cela signifie que la production théorique naît des confrontations successives avec le terrain. Dès lors la théorie ne saurait être le préalable requis à toute investigation. Si la théorie joue ici un rôle fondamental, il est nécessaire d'en mesurer les limites car elle ne produit qu'un regard partiel de la réalité. Je proposerai donc plus loin, d'objectiver dans ce sens, la théorie présentée par J. Habermas et de m'aider de P. Ricœur pour en mesurer les limites.

R. Quivy et L. Van Capenhoudt illustrent le fait que le rapport d'adéquation entre théorie et empirisme ne saurait être qu'hypothétique, il doit faire l'objet d'une vérification par le terrain. « La théorie ne serait donc qu'une manière d'envisager la réalité dont la validité ne serait tranchée en finalité que par cette dernière.² » Tout ceci nous conduit à penser que c'est par le terrain qu'une théorie peut être fondée. Cette optique amène à une autre acception du phénomène, celui-ci n'est plus donné, extérieur aux individus, mais au contraire, il est produit et interprété par ces derniers, et c'est ce caractère qui lui confère sa valeur philosophique. C'est entre autre au travers du langage que le sens se manifeste pour autrui, il justifie par là l'analyse de contenu et donc il habilite la méthode utilisant le discours (cas concrets, histoires de vie, etc.) comme instrument d'analyse en vue d'en restituer le sens endogène. C'est donc pour cette raison, après avoir posé les bases d'un cadre conceptuel, que j'utiliserai des cas concrets qui me semblent signifiants en terme d'illustration.

¹. Marie-Laure Ricard, *Banlieues Lilloises dans des campagnes Méridionales*, Mémoire de D.E.A. sous la direction de A. Tarrus, UFR de Sociologie-Université du Mirail à Toulouse, 1994, p. 38.

². R. Quivy et L. Van Capenhoudt, *Manuel de recherche en sciences sociales*, DUNOD, 1988, p. 108.

Boussole théorique entre éthique et rhétorique

Convaincre pour l'éthique ou l'éthique pour convaincre ?

C'est au quotidien, dans les services de soins, que le constat de malaise s'instaure. Comment mettre en débat un point de vue et le traiter sur un plan éthique ? Comment faire partager un point de vue éthique sans pour autant avoir le sentiment de vouloir l'imposer ? Je doute qu'il y ait une quelconque légitimité à ce que nous tentions de convaincre notre entourage professionnel. Sans avoir la prétention de vouloir imposer l'éthique, on voit ici aisément le risque d'user d'un enseignement autour de l'éthique pour convaincre. La perception d'une telle argumentation par l'auditoire des partenaires de santé peut les amener à imaginer des jeux de pouvoirs et d'exercer contre ces derniers une résistance spontanée. Cette résistance peut bien entendu s'édifier en terme de blocage et stopper net tout progrès de réflexion. Sur un plan systémique, la sociologie des organisations nous apprend la propension de l'homme à résister face à un changement de fonctionnement. La cause première de cette résistance étant la peur de l'inconnu, la peur de ce qui se pose comme une barbarie de fonctionnement que l'autre tente d'imposer. Perdre des repères connus au profit d'autres dont on ne maîtrise pas les conséquences, explique l'appréhension quelques fois douloureuse de l'argument éthique. « En approfondissant notre réflexion sur la nature de ces résistances, nous nous sommes demandés s'il n'y avait pas une forme de violence exercée à l'égard de l'autre, du collègue soignant, lorsque nous exigeons une conformité avec notre vision éthique.¹ » Cette violence se traduit à travers la prise de conscience éthique.

Elle serait à l'origine d'une forme de vulnérabilité quand le soignant prend conscience que sa pratique de soin n'est pas conforme à l'argument éthique. Avec un parfum de paradoxe, l'implication d'humanité est encore trop souvent crainte par le soignant, comme si elle signalait un danger d'envahissement affectif. Le soignant a tendance à confondre l'implication humaine et la sphère des émotions. Il est certain que la limite est fine et les dérapages existent, mais peut-être devons nous apprendre à consolider cette frontière et développer en tant que professionnels de santé des outils de navigation pour évoluer sur des valeurs d'humanité en se gardant des émotions autant que possible. Si Aristote nous invite dans l'idée de la juste mesure, c'est bien dans une même justesse de distance qu'il nous faut apprendre à cheminer avec la personne soignée. Ce juste niveau d'implication est à mon sens intimement lié à l'éthique et cette dernière devrait nous guider vers un idéal d'équilibre entre le soignant et le soigné.

C'est dans cet équilibre qu'il faut chercher une voie d'accès. Tant entre soignants qu'entre soignants et soignés. Reste à savoir si l'on peut (ou doit) amener l'autre vers l'argument éthique, si l'argument éthique peut (ou doit) être l'objet de rhétorique, enfin est ce que la rhétorique elle-même laisse la place à l'éthique ?

¹. Espace éthique Eléments pour un débat, Sous la direction d'Emmanuel Hirsch, travaux 1995-1996, Paris, Doin Editeurs/Assistance Publique-Hôpitaux de Paris, 1997, p.327.

Il est fondamental, à mon sens, d'essayer de déterminer si l'on peut convaincre sans aliéner. L'éthique au quotidien dans les soins se prête au tourment puisque sans cesse suspendue entre le tort et la raison. Ce que nous pouvons avancer sans risque c'est que l'homme discute de ce qui pose problème, s'il n'y avait pas de question, il n'y aurait pas de débat. L'alternative à la solution retenue en première intention peut bien entendu être source de conflit mais aussi (et surtout) source d'imaginaire. Suggérer à l'autre que ce que nous pensons est juste, intéressant et préférable pour tout le monde à la solution en place, pose les bases de la rhétorique pour l'acquisition d'un plus grand bien ou d'un moindre mal.

Ce qu'en dit Aristote

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

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

Corax fit le premier la démonstration de l'efficacité du discours en terme de plaidoirie pour se défendre lui-même et il fit école avec des élèves comme Tisias qui lui-même eut Gorgias comme disciple. De cette tradition les sophistes sont ceux qui ont porté la rhétorique sur la scène philosophique. La rhétorique devient un véritable problème pour la pensée au travers de la condamnation que lui fait Platon. En effet, un rhéteur peut tout défendre, une thèse comme son contraire, au mépris de la vérité et de la justice dès le moment où on le paie. Alors l'injuste peut devenir juste, le faux peut devenir vrai. Mis sur le devant de la scène par les puissants, les rhéteurs règnent sur les assemblées,

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

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

guidant les choix de la cité au gré des intérêts particuliers maquillés par leur éloquence. Pour Platon, être capable de soutenir une opinion et son contraire est inacceptable. Dans le *Phèdre* il dit que seule la bonne rhétorique est la philosophie car le vrai doit rester le vrai et le juste doit demeurer le juste. En fait, il critiquerait plus la sophistique que la rhétorique. Socrate a été estimé semblable aux autres sophistes, pourtant une différence essentielle les partage : Si les sophistes prétendent à la réponse en s'ingéniant à défendre n'importe laquelle, Socrate, lui, n'en retient aucune précisément parce que l'on peut toutes les défendre. Les nuances entre sophistique et dialectique sont plus difficiles à appréhender : chez Kant la dialectique est définie comme une logique des apparences, Joubert dit que le sophiste se contente des apparences et le dialecticien de la preuve. Ce qui nous importait, en faisant un rapide tour historique de l'art de convaincre, tant en sophistique qu'en dialectique, c'est bien de démontrer qu'à aucun moment il n'est question d'une intention morale fondatrice.

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

Nous en venons ici à fonder la rhétorique avec une part de *technè*, que nous traduirons par art dans le sens où il désigne l'aspect de moyens mis au service de fins distinctes. Le propre de l'art est de produire (*poiésis*) l'énigmatique : stupeur, étonnement, admiration, recherche de sens...et Aristote nous dit que de la rhétorique, l'énigmaticité doit en être la source de sa forme. Une part seulement de *tekhnè*, car il ne suffirait pas qu'elle ne soit que *technè*. Aristote nous explique qu'il n'y a pas de bonne ou mauvaise rhétorique mais plus exactement une bonne ou mauvaise utilisation. Une part incontournable d'*éthos* complète l'essence de la rhétorique dans le sens où le locuteur doit en être porteur, c'est même ce qui doit le définir. Pour en venir à ce qui nous occupe, l'intention d'Aristote nous semble claire, il n'y a pas de rhétorique sans éthique ! « Nous nous en rapportons plus volontiers et plus promptement aux hommes de bien sur toutes les questions en général [...] c'est au caractère moral que le discours emprunte, je dirais presque sa plus grande force de persuasion.¹ » Enfin, une troisième composante de *pathos* indissociable vient conclure la construction rhétorique. Pour que la rhétorique soit efficace le *pathos* dont est fait l'auditeur doit être pressenti par le locuteur. Ce *pathos* représente l'état d'esprit, ce à quoi l'auditeur tend naturellement, sa propension à être ceci ou cela. Si l'*éthos* fait le locuteur, le *pathos* fait l'auditeur. L'*éthos* consacre les vertus de l'orateur tant pour tout ce qui suscite des louanges que pour ce qui suscite le blâme en cas de

¹. Aristote, *rhétorique*, Paris, LGF, « le livre de poche », 2001, p.83.

défaut. Pressentir le *pathos* de l'auditeur ne veut pas dire manipuler l'auditeur. Cela aurait, je pense, davantage de rapport avec le *kairos*, c'est à dire sentir le moment opportun où il s'agit ici de faire coïncider le choix de l'argument avec la propension de l'auditeur à le recevoir (son *pathos*) pour que l'alchimie de la bonne utilisation de la rhétorique fonctionne :

Ethos (du locuteur) + *kairos* + *pathos* (de l'auditeur)

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

Donc convaincre oui, mais toujours avec l'intention de gagner à chaque fois un bien plus important ou entre deux maux choisir le moindre. A cette condition la rhétorique deviendrait même un impératif catégorique dans toutes les discussions puisqu'elle concourt à la recherche du bonheur. « Cela posé, il résulte, nécessairement que l'adoption des choses bonnes est bonne elle-même, ainsi que le rejet des choses mauvaises. Ce rejet a pour effet de ne pas causer le mal, et l'adoption du bien pour effet ultérieur de procurer le bien.² » Comme nous le verrons plus loin dans les situations vécues, il arrive que les deux parties soutiennent des opinions à l'utilité reconnue et la discussion s'installe. A cette étape il ne s'agit pas de déclarer bonne une opinion contre une autre mais plutôt celle qui contiendra le plus de bien, ou bien celle qui sera la plus utile et donc de hiérarchiser sur ces critères les deux opinions présentées. « Aussi, tout le monde, plus ou moins, les pratique l'une et l'autre (rhétorique et dialectique) ; Tout le monde, dans une certaine mesure, essaie de combattre ou de soutenir une raison, de défendre, d'accuser.³ »

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

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

³. Ibid., p.74.

De l'art de conférer à celui de persuader

Montaigne de par ses caprices, détours et digressions, nous a montré dans ses essais l'intéressant chemin de la ligne sinueuse face à la rudesse de la ligne droite à qui Descartes impose le nom de méthode. Les sinuosités et les escapades de son cheminement ne sont que des enrichissements de la pensée critique car aborder un objet de par des angles différents ne le rend que plus empreint de réalité. Montaigne, dans son essai VIII du L.III *De l'art de conférer*, nous convie à la « conférence », mot qu'il choisit dans une sémantique qui oscille entre conversation et comparaison pour tirer les raisons et les conclusions qu'elle porte. La conférence de Montaigne est une rhétorique de haut vol dont on ne sort pas indemne et que Pascal a salué dans ses *Pensées*. La *conversation civile* de Guazzo, où les interlocuteurs coopèrent mais ne sont pas rivaux, évite les tensions, arrondit les angles, une conversation qui caresserait le politiquement correct, une discussion où il y aurait tellement de distance entre le locuteur et son discours que le détachement de la conviction s'effectuerait au profit de l'accord, du consensus. Montaigne dénonce déjà chez Guazzo ce que Ricoeur dénoncera chez Habermas, à savoir une idéalisation des théoriciens de la conversation. « La conférence montaignienne ne biaise pas avec la confrontation. C'est un corps à corps, il n'a rien de violent ni d'hostile. Mais il s'agit bel et bien de se comparer durement à autrui, afin de prendre sa mesure exacte et briser ses idoles.¹ » Il y a bien là cette idée de combat dans la mesure, et il faut y voir une joute chevaleresque ancrée sur le monde réel où l'on doit s'instruire de la contradiction et où le faible se nourrit des armes du fort. La contradiction paraît donc plus essentielle que la recherche d'un éventuel accord.

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

L'idée d'une certaine contingence que je trouve très séduisante dessine la *méthode* de Montaigne. Ne pas s'enfermer dans des protocoles et ne pas faire d'un cas une école, pourrait être sa devise. Prônant l'ouverture d'esprit, il engage à se laisser porter par la conduite du hasard, non pas pour se déresponsabiliser de nos choix mais pour ne pas croire que « l'humaine prudence puisse remplir le rôle de la fortune.² » En ce sens, penser qu'un homme puisse tout peser, causes et conséquences, serait une vaine entreprise. Penser seul avec obstination relèverait d'une pure bêtise. La conférence donc, exercice spirituel, relève d'un entraînement sérieux entre gens qui ont l'intention de progrès pour « s'entravertir de nos défauts » et se garder de ceux qui ne voient dans la discussion qu'une voie d'autosatisfaction et de jouissance dans des jeux de pouvoir. La conférence n'est autre que remise en question de soi, crainte de l'amour propre, et ouverture d'esprit. Une dimension supplémentaire à la rhétorique d'Aristote qui, même si Montaigne n'en fait pas état, montre par son

¹. Marc Fumaroli, Préface à Pascal, *L'art de persuader précédé de L'art de conférer de Montaigne*, Paris, Rivages poche, « petite bibliothèque », 2001, p. 20.

². Ibid., p.77.

approche qu'il en est empreint. L'Amitié est pour lui le *télos* des rhéteurs réussissant là un lien entre éthique et rhétorique.

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

Pascal explique que « aussitôt qu'on fait apercevoir à l'âme qu'une chose peut la conduire à ce qu'elle aime souverainement, il est inévitable qu'elle ne s'y porte avec joie.¹ » N'est-ce pas une façon de définir le *pathos* de l'auditeur dont parle clairement Aristote dans sa rhétorique ? Pour ne point clabauder trop facilement Pascal, car là n'est pas mon intention d'irriter les Pascaliens, d'autant qu'il m'en manque les moyens, je soulignerai ce qu'il me semble novateur dans sa méthode. Pascal propose d'assimiler la rhétorique à la géométrie pour que les démonstrations mathématiques soient agrémentées d'axiomes et de définitions afin d'éclairer les vérités que l'on possède pour ne laisser aucune place à l'interprétation. Il insiste fortement sur la nécessité de donner du sens au détail par les définitions de façon à ce que l'auditeur ne puisse y mettre un sens différent lié à ses propres représentations. J'avoue trouver là une méthode qui se veut ancrée dans le pragmatisme et une volonté de palier les difficultés de la réalité par une simplicité acquise par les avantages de la rigueur géométrique. La séduction de cette méthode est tentante dans le sens où sa volonté d'humilité rejette « tout esprit guindé et enflure vaine » pour y préférer « une nourriture solide et vigoureuse »

De chercher à avoir raison

Que se passe t-il dans un différend quand nous préférons nous faire griller la plante des pieds plutôt que d'essayer d'entendre une idée contraire à la notre ? Le fait de tenter d'amener l'autre à penser comme soi même relève tant de l'intention, de la conviction pour une idée que de l'importance que l'homme accorde au fait d'avoir raison.

Avoir raison, voilà bien un Graal dont la quête motivera l'humanité jusqu'à l'appropriation définitive de la vérité... Il me paraît pertinent de noter qu'en français la raison est d'emblée estimée comme objet de quête et de possession puisqu'on *cherche* à *avoir* raison. Il n'y a qu'à l'étape ultime de l'acquisition que son possesseur devient un *être* de raison, à ce moment il *est* rationnel. Il faut donc chez nous, avoir pour être. Cet axe très horizontal (trouveraient les orientaux) se développe entre le faire et l'avoir. Dans notre société l'agir et le faire sont les préliminaires logiques pour notre construction de pensée pour prétendre à avoir, posséder. Le matérialisme nous cloisonne tellement que notre âme s'en minéralise. Nous sommes très éloignés d'un système de pensée (comme celui de l'Orient) qui se verticalise pour des aspirations plus spirituelles sur un axe qui se déploie entre être et partager. Avoir raison et avoir tort donc, mais *be right* et *be wrong* dans la langue de Shakespeare « je suis raison, je suis tort » et l'argument devient alors beaucoup plus essentialiste. Ainsi pour arriver à *être*, il faut nous adjoindre le droit. C'est en l'associant au juridique que nous passons de « j'ai raison » à « je suis dans mon droit » pareillement quand « je suis dans mon tort ». Voilà bien un commerce étrange de matière et

¹. Pascal, *l'art de persuader*, Op. cit., p. 134.

d'essence qui s'opère entre la raison et le droit. Les soignants se réfugient de plus en plus derrière le droit pour avoir raison, ainsi le droit occupe un espace de plus en plus prégnant face à des professions rompues à des devoirs de savoir-faire et de savoir-être. Une fois acquise (quand nous avons raison) la raison nous habite, nous devenons ainsi rationnels, des êtres de raison. Par conséquent, si la raison s'acquiert, pouvons-nous pour autant nous autoriser à penser qu'elle ne fait pas partie de l'essence de base de l'homme mais qu'elle lui sert de plus value pour peu que l'homme la recherche ? Raison et vérité sont intimement liées et les sciences en sont les plus grandes pourvoyeuses, hélas le temps est un facteur inéluctable pour nous en déposséder et nous en montrer l'impermanence. Alors que nous pouvons arriver à nous « mettre dans » le tort, et là c'est l'Être qui pénètre l'anti-raison même s'il s'agit de *notre* tort quand nous avouons « je suis dans mon tort » comme si le tort était un contenant dans lequel nous pourrions nous complaire ou nous y retrouver par contingence. Si nous *étions* raison plutôt que de chercher à *avoir* raison, peut être notre histoire serait moins chaotique dans le sens où nous ne nous épuiserions pas à louer de nouveaux systèmes politiques et à blâmer les précédents. Nous évoluerions dans un espace éthique baigné d'une permanente lumière de vérité ...pendant que les philosophes s'ennuieraient...

Le temps lui, nous montre qu'une raison peut être meilleure qu'une autre à un moment donné, et comme nous l'a décrit le Stagirite dans sa rhétorique, plus que le temps, le contexte doit faire partie des priorités d'observations du locuteur pour que son argument soit dans le *kairos* pour qu'il ait plus de force et puisse atteindre la cible visée. Par exemple il est possible qu'à un moment donné, les libertés individuelles soient mises à mal ou en danger. Les raisons qui tendent à la répression, au nom de la sécurité peuvent connaître un regain justifié. Nous voyons actuellement une répression sévère concernant les infractions au code de la route et une difficulté augmentée pour l'obtention des permis de conduire face au nombre important des accidents mortels. Aux vues des résultats, qui se plaint de cette répression ...sinon les contrevenants ?

Les stratégies d'argumentations dépendent donc complètement des situations et des contextes. En philosophie, par exemple, il conviendra de rechercher la terminologie la plus appropriée, les concepts définis fonderont le raisonnement en fonction du contexte. Un vocabulaire technique sera nécessaire pour développer la stratégie de raisonnement. Il faudra ensuite analyser le contexte dans lequel le philosophe s'exprimera pour qu'il puisse choisir ses arguments les plus forts en fonction du *pathos* de son auditoire et le moment opportun (*kairos*) pour les prononcer.

La politique, elle, n'a besoin que de conviction et d'apparence de sincérité. Il ne sera pas nécessaire de démontrer, de prouver mais seulement de convaincre avec des promesses d'intention sur des projets réalisables, le plus en rapport, en adéquation avec le contexte social, avec la rationalité du moment, le plus vraisemblable dans ce qui doit être et reconnu par le plus grand nombre. Il ne sera donc pas nécessaire d'être à la recherche de vérité mais d'agiter du vraisemblable face à un auditoire qui doit être convaincu pour légitimer l'action sous-tendue. Dans les débats de société vous pourrez dire n'importe quoi à condition de parler plus longtemps que votre adversaire. Il en va de même pour les querelles de ménage, jusqu'à ce qu'un des protagonistes baisse les bras et abandonne, par manque d'argument ou de guerre lasse, la raison à l'autre. Ce n'est pas pour autant que la raison appartienne à celui qui aura eu le dernier mot,

simplement l'apparence de victoire et le bruit du premier masque la frustration et le douloureux silence du second. « La raison du plus fort est toujours la meilleure » Ce postulat de La Fontaine sonne comme une malédiction pour tous les agneaux de la discussion et il s'agit bien ici d'essayer de rompre le maléfice malgré Georges Picard qui ne manque pas de nous inquiéter quand il dit que « ce qu'il importe de retenir, c'est qu'un bon cerveau n'est rien sans une bonne technique, et que l'on peut apprendre à avoir raison sur un sujet donné comme l'on apprend l'anglais ou la chimie organique.¹ » Même s'il ne fait pas référence à Aristote, G. Picard intègre bien la notion de *technè* et ceci nous éclaire sur les risques de la technique, car il est évident que la raison n'est en aucune façon épargnée par les mauvaises intentions et les mauvaises utilisations.

D'autre part, « l'esprit de combat peut être plus faible que celui de consensus et que la sincérité doit être maniée avec beaucoup de prudence dans ces joutes publiques. Avoir des convictions ne suffit pas à les légitimer.² » En effet si Aristote souligne l'importance de l'*éthos* du locuteur il s'agit davantage des moyens capables de procurer un plus grand bien et non pas la puissance de conviction sur une idée. Picard abonde dans ce sens en insistant sur le fait que tout le monde peut avoir des convictions, y compris les pires imbéciles.

Plus qu'une volonté guerrière nous préférons une attitude éveillée, une ouverture d'esprit, une liberté de pensée. Cette liberté d'esprit, nous l'entendons dans le sens où il ne nous semble pas répréhensible de changer d'opinion. Non pas comme les rhéteurs antiques capables de défendre une opinion et pareillement son contraire, mais comment pourrions nous convaincre quelqu'un ou bien être convaincu par un autre si l'on ne peut ou ne doit pas changer d'avis sur une opinion ? C'est peut être à ce prix, celui d'une certaine infidélité à soi-même que l'on peut prétendre à cette dite liberté d'esprit. Certains ne manqueront pas évidemment d'allier ceci à de la légèreté d'esprit, et quand bien même il serait léger, il en gagnerait d'autant plus de souplesse, de sensibilité et de liberté. Sinon comment définir autrement que par aliénation une opinion dont on ne pourrait en aucun cas se départir ? J'associe cette légèreté, dans laquelle je vois des qualités d'ouverture, à une certaine innocence qui promeut la candeur et sa simplicité. Cette innocence invite au sentiment de franchise et d'authenticité. La sincérité plus persuasive que l'habileté de parole, par conséquent l'intention positive, la loyauté, la franchise et la sincérité seront des vertus supérieures à l'habileté et la technique du discours. L'*éthos* donne le pion à la *technè* dans l'art de persuader, surtout dans l'acception aristotélicienne de la rhétorique.

Donc en politique, peut-être n'est-il pas forcément besoin de la rhétorique. La dialectique voire même la sophistique peuvent suffire, en tout cas il semble que nos hommes politiques contemporains s'en satisfassent pour mener les affaires de la cité. Ils s'en contentent car en fait le citoyen lui-même n'en demande pas davantage. Si la demande citoyenne était plus exigeante (par le nombre) dans la rigueur et la qualité des discours politiques, alors la nécessité rhétorique ne s'imposerait que mieux. En attendant le réveil de notre sieste citoyenne, la soupe politique mijote. Le manque d'épices tel l'*éthos* risque de laisser un arrière goût amer aux plus humbles pendant que d'autres s'avachissent dans une médiocrité

¹. Georges Picard, *Petit traité à l'usage de ceux qui veulent toujours avoir raison*, Paris, José Corti, 1999, p. 26.

². Ibid., p.54.

confortable ne pensant pas encore nécessaire pour eux un changement car demandeur de trop d'énergie et d'implication.

L'ignorance, peut nous amener matière à frisson. En effet si la connaissance de soi et de ses insuffisances nous fait hésiter et réfléchir, l'ignorance, elle, pendant ce temps, propulse souvent de fermes vérités que nos hésitations n'ont pas le temps de démonter. Ce mécanisme est vérifiable dans toute la sphère des débats. Ici s'étend le royaume des idées reçues, Flaubert en ayant fait un dictionnaire. Nous avons vu que de ne pas se poser de questions, ne pas penser, pouvait conduire à des maux infinis. L'ignorance peut être pensée comme le résultat de ce manque de réflexion, de ce manque de pensée et donc donne un nom à cette lacune. Peut-on considérer cette ignorance comme pitoyable quand on sait le mal qu'elle peut édifier ? L'ignorance a ceci de nocif quand elle n'est qu'un état figé et que l'individu concerné cimente cette ignorance en terme de projet. Dès lors, comment lui concéder une quelconque pitié. Certes, la connaissance est un processus, par conséquent ignorance et connaissance se situent sur une double mesure infinie, sans début pour l'ignorance et sans fin pour la connaissance. Fort heureusement d'ailleurs, car il ne s'agit surtout pas de cloisonner des catégories ce qui, à terme, pourrait servir des intentions perverses de certains esprits pour discriminer, écarter voire éliminer les ignorants ou au contraire les savants. L'ignorance, comme la connaissance donc, peuvent se concevoir comme un cheminement dans lequel nous sommes tous inclus. C'est quand cette ignorance se fige, qu'elle exhale un parfum nocif, dénoncée par Arendt contre Eichman (que nous examinerons plus loin) et que Gabriel Liiceanu déterminera comme bêtise qu'il faut essayer de discerner de par le monde pour s'en préserver dans les débats car porteuse de mal. Cette bêtise en tant que projet figé ne porte pas de marque, Arendt l'accorde à Monsieur-tout-le-monde et dénonce ainsi le tragique du mal porté par un individu fondu dans la masse, qu'on ne peut identifier. Un terroriste du processus vers le progrès de la pensée ? Même pas ! Le terroriste est mû par une intention, une idéologie, alors que celui qui nous occupe ne se pose pas de question. Il est pire.

La question de l'ignorance est un grand thème de Socrate qui dit que le méchant ne fait que se tromper au sujet de ce qui lui est bon. « Pour les Grecs, le mal est foncièrement étranger au cœur de l'homme, il ne le commet que par suite d'une ignorance ou d'une erreur [...] au fond de la méchanceté il y aurait de l'ignorance, la connaissance serait promesse de bonté.¹ » Aristote une fois de plus remet tout à plat en énonçant que savoir et sagesse ne vont pas toujours de pair et il dichotomise le savoir et l'ignorance d'une part et le volontaire et l'involontaire d'autre part. Il y a bien chez Aristote une importance donnée à l'intentionnalité et de par elle, la complexité entre erreur et faute car entre volontaire et involontaire la chose n'est pas simple : « Il serait donc ridicule d'incriminer ce qui nous est extérieur et non notre propre personne, facilement séduite par les avantages du dehors, et de s'attribuer le mérite des belles choses.² »

¹. Eric Fiat, « DESS d'éthique médicale et hospitalière - promotion 2002/2004 - cours de 1^{ère} année. », Université de Marne-La-Vallée et AP-HP, 2002. p.20.

². Aristote, *éthique de Nicomaque*, Paris, GF-Flamarion, 1992, p. 75.

La séduction, un charme de différence

Qui peut nier que l'homme est plus facile à séduire qu'à convaincre ? Le charme persuasif qui inspire la confiance, ce flux sorcier qui anesthésie la pensée et qui s'adresse plus aux autres sens qu'à celui de l'entendement. Ce charme, pour l'avoir dénommé ainsi, ne peut être qu'externe à la sphère humaine. En tout cas les hommes ont-ils décidé de ne pas en être responsable en le nommant de telle sorte que sa production ne soit pas de leur fait. En avaient-ils déjà pressenti le danger des conséquences pour ne pas en supporter la faute ? Le charme de la séduction est très proche de celui de la tentation et tous deux sont empreints d'un parfum chthonien car dans « l'affaire » du péché originel, la tentation sera la cause de notre exclusion du jardin d'éden, de notre vieillissement de notre mortalité. Il subira le destin du serpent pour que le fait de ramper soit sa pénitence.

C'est le serpent que Walt Disney mettra en scène pour charmer Mowgli. La manœuvre hypnotique que lui envoie Kââ le serpent, symbole ici aussi de la persuasion, lui intime la confiance au travers d'un chant lancinant « *ai confiansssssse...* »

Nous pouvons imaginer que le fanatisme ne laisse pas le choix d'opinion et qu'il rentre dans ce cas de figure. Il s'agit de quelque chose qui n'a rien à voir avec de la conviction, mais qui relèverait plus d'une pensée dénuée d'esprit critique et ne laissant la place qu'à un dogme inébranlable. L'endoctrinement, ne débouchant que sur de l'intégrisme fanatisant, ne représente que la caricature de ce qui pourrait relever de notre préoccupation. Les gourous de secte et les rabatteurs de terroristes se sont débarrassés depuis longtemps des scrupules moralisants en les remplaçant par des promesses de paradis. Ce qui pourrait laisser croire à des voies de spiritualité ne sont que des assurances d'aliénation très ancrées dans cet axe horizontal du faire et de l'avoir, comme si en s'asservissant (soi-même et son argent...) à quelqu'un et à son idéologie on pouvait acheter le paradis et ses prestations annexes ou bien que cela permettait de s'octroyer, du simple commerce du don et du contre don, une quelconque supériorité d'humanité et donc un pouvoir certain sur la France d'en b...pardon ! ...sur le reste de l'humanité. L'endoctrinement, « le lavage de cerveau » appelé ainsi pour insister sur l'impossibilité de pensée de la victime ne peut en aucun cas prétendre à l'inclusion dans une quelconque éthique de la discussion, il n'est qu'une technique de recrutement et d'aliénation par le biais de ce que nous avons développé, la persuasion par la séduction et le charme hypnotique.

C'est la bêtise que l'antiquité choisira en la personnifiant avec Pandore, épouse d'Epiméthée qui ne résiste pas au charme de la curiosité dont les Dieux l'avaient affublée. Hésiode (qui règle là des comptes avec la gent féminine) incarne la bêtise par Pandore qui fut la première d'une longue série de femmes semblables et à qui il fait porter tous les maux de l'humanité « ...que Zeus avait faite aussi sotte, aussi méchante et aussi paresseuse qu'il l'avait faite belle, elle ouvrit une jarre que Prométhée avait recommandé de tenir close, et dans laquelle il avait eu le plus grand mal à enfermer les maux capables d'affliger le genre humain : La vieillesse, le travail, la maladie, la folie, le vice et la passion. »¹ Cette

¹. Hésiode, *les travaux et les jours*, 44-105. Cité par Robert Graves, *LES MYTHES GRECS*, Paris, Fayard, « Encyclopédies d'aujourd'hui », 1967 édition 2002, p.239.

bêtise prend les traits d'une légèreté irresponsable empreinte de méchanceté, elle se situe entre l'ignorance et le mal pour le mal, dissimulé derrière un masque de beauté. Cette non-résistance au charme, cette bêtise nocive incapable d'anticiper les risques ni leur ampleur, dénonce bien cette fragilité au dogme. Ce défaut dont hélas Pandore n'est point l'unique détentrice symbolise l'aporie moderne : des millénaires pour avancer de quelques pas vers une humanité rêvée pouvant être détruite en deux coups de cuillère à pot. Le mythe nous réserve une carte de la dernière chance, un joker, il reste au fond de la jarre l'Espérance. La mythologie nous laisse penser que contre les pires apories il reste une lueur, d'ordre spirituel, pour nous éclairer le chemin de notre humanité. Ce concept, largement étranger à une vision prudentielle, renvoie aux limites de notre simple humanité. Il nous positionne sur un mode de pensée différent et beaucoup plus vertical entre être et partager en opposition avec l'horizontalité du faire et de l'avoir.

La télévision, une boîte à Pandore pas très cathodique

Comment ne pas céder à la révolte quand on « ouvre » la télévision et que se déversent ces nouvelles émissions où les producteurs s'ingénient à fabriquer du vraisemblable dans ce courant nommé télé-réalité (reality-show). Ces émissions où l'on voit évoluer des gens comme dans la vraie vie (j'ai bien dit *comme* dans la vraie vie) et où l'on fait croire au public qu'il choisit le candidat le plus méritant (sur les critères que chacun veut bien employer) alors qu'il ne fait que participer à financer l'émission par des appels téléphoniques très onéreux. Force est de constater que ces émissions sont en parfaite adéquation avec notre temps aux vues de l'audimat dont elles bénéficient. J'entends d'ici Jacques Testart s'indigner sur les bœufs que nous sommes à nous contenter de ce vraisemblable et de nous en abreuver copieusement. Je crois qu'aujourd'hui rien de mieux que la télévision ne peut mieux symboliser la jarre antique de Pandore dans l'acception où les maux qu'elle déverse sont du vraisemblable, du crédible, du plausible, du probable, du croyable, de l'admissible et finalement hélas, de l'acceptable. Jetons un rapide coup d'œil sur les valeurs que véhicule ce genre d'émissions :

Le Loft, la Villa : Expériences *in vitro* qui consiste à mettre en spectacle 24h/24h la vie quotidienne totalement oisive d'un échantillon judicieusement choisi de jeunes gens dont le rôle est soigneusement préétabli. Le spectateur décide du maintien ou du rejet des candidats. Aucun critère n'est de mise, le dernier gagne une énorme somme d'argent pour la seule raison d'avoir été le dernier retenu... Des nouveaux gladiateurs qui n'auraient même pas à livrer combat soumis à la simple décision du public qui lève ou baisse le pouce devant leur poste de télévision, en espérant que leur choix donnera dans l'arène plus d'émotions, plus de violence, plus de sexe, plus de larmes et tout ceci plus vrai que nature s'il vous plait. Peut-être l'illusion du pouvoir sur la vie ou la mort des candidats, en tout cas sur leurs sentiments. La possibilité de s'identifier plus facilement à des starlettes saisonnières où tout un chacun pense pouvoir le devenir puisque comme compétence on ne leur en demande précisément aucune. Le rêve de la fortune en restant tout simplement soi-même.

Le Maillon faible : Sans être dans le créneau de la Télé-réalité mais plus dans les jeux TV, Les candidats en scène répondent à des questions. Ces derniers doivent déceler chez leurs adversaires les différences dangereuses et les éliminer. Seuls les bons collaborateurs sont ceux qui sont assez malins pour

répondre correctement aux questions pour faire grimper la cagnotte mais qui sont assez bêtes pour pouvoir être éliminés au dernier moment et ne pas compromettre sa propre victoire. Belle image d'une équipe efficace... Plutôt que de s'enrichir de la différence de l'autre, il vaut mieux s'en défaire car risquant de ralentir l'équipe. Gagner, faire et avoir en se servant de l'autre et à son détriment. Difficile après cela de maintenir des valeurs solidaires pour la force d'une équipe de soins où les différences de chacun sont un plus pour la richesse et l'efficacité du groupe.

L'île de la Tentation : à mon avis la cerise sur le gâteau ! Des couples se séparent le temps de l'émission qui dure plusieurs jours. Les femmes vont sur une île où de jeunes éphèbes tenteront de les séduire. Les hommes seront mis dans la même situation sur une autre partie de l'île avec des nymphes tout aussi laborieuses. Déviance évidente dans la triangulation du désir où le désirant abandonne au rival l'objet du désir. L'émission n'ayant de l'audience que si l'espoir que certains candidats se laissent tenter est nourri.

La liste de ce genre d'émission est loin d'être exhaustive aux vues de la quantité de ces dernières en *prime time*. Le fait est, et c'est ici que nous voulions en venir, que se déploie l'art de cultiver le mensonge sincère, du faux naturel, du faux-semblant exigé par les lois du genre, qui ne sont pas celles du théâtre, mais celles de la vie telle que la conçoit le public des *reality-shows* et de la presse *people*.

J'ai l'impression que cette médiocrité critique consensuelle suffit à notre société, et le fait qu'elle soit consensuelle me semble essentiel comme argument pour avancer qu'elle soit suffisante (maigre rhétorique, certes, mais de bonne guerre...) Le danger n'est ni plus ni moins le rabotage de notre esprit critique, le laminage de notre pensée qui à force de nous faire avaler des couleuvres tend à tordre notre acuité du vrai, du bon et du juste. Doit-on, à travers ce consensus de fonctionnement de masse y voir le résultat positif d'une séduction, d'une persuasion par une appréhension efficace du *pathos* du téléspectateur mais dont le seul objectif étant l'audimat et donc la rentabilité. Ici pas d'*éthos* à l'horizon. Cette réaction publique semble être manipulée depuis longtemps par les médias et particulièrement par la télévision. L'homme préfère donner son adhésion à celui qui le charme plutôt qu'à celui qui le convainc, et depuis, des millions de gens foncent tête baissée dans la lucarne. Qui ne s'est pas laissé tenté par la bonne gueule d'un crétin charismatique et télégénique plus que par les arguments de son détracteur plus sensé mais hélas moins habile ? « C'est l'importance du média en terme d'audience qui détermine la suprématie d'une opinion. N'importe qu'elle sottise cathodique émise entre vingt heures et vingt et une heures est plus crédible que la conclusion d'un colloque de spécialiste. Pourquoi plus crédible, parce que plus crue. Le public aime qu'on lui confirme que ce qu'il sent vrai l'est effectivement.¹ »

Les décisions, les positions morales sont aujourd'hui très empreintes d'enjeux politiques masquant ou plutôt occultant les préoccupations éthiques, ces dernières n'étant abordées que dans des instances consultatives. Et comme le suggère Jacques Testart, quand les décisions sont annoncées avec l'en-tête « en l'état actuel des choses » il faut entendre « en l'état actuel du niveau de compréhension de la société » Je soutiens l'idée qui consiste à faire se réapproprier la réflexion à la population pour qu'elle reste, de façon éclairée,

¹. Georges Picard, *Petit traité à l'usage de ceux qui veulent toujours avoir raison*, op. cit., p.43.

d'avantage maître de ses choix. Hélas les avancées scientifiques sont de plus en plus appréhendées comme des produits de consommation et l'individualisme grandissant ne favorise pas les échanges constructifs. La population est abreuvée d'une potion hypnotique télévisuelle inepte et imbécilisante, l'éloignant de fait de toute analyse critique. Ecartée des débats pour les choix sociétaux il ne reste au public que de s'abrutir et de saliver davantage devant les ébats de Jean-Machin et sa blonde dans la piscine du Loft. En même temps que la pudeur est gommée, l'obscène cesse d'être perçu. « Les malheureux qui dévoilent leurs problèmes sexuels et leurs déboires sentimentaux sur les plateaux de télévision, s'imaginent accéder à un niveau supérieur d'existence sans se rendre compte qu'ils se vautrent dans l'indignité.¹ »

L'éloignement citoyen donne bonne conscience aux experts qui s'approprient ainsi le rôle de gardiens de l'ordre moral. Qu'il soit expert politique, et il en aura plus de pouvoir et donc plus d'aisance pour opérer des choix. Qu'il soit expert consultatif (et donc posé inconfortablement entre le politique et le citoyen pour ne déranger ni l'un ni l'autre) et il s'interrogera sur des débats nécessairement mous avec la même concentration que celle dont fait preuve la poule qui trouve un couteau.

Cette mollesse devient exaspérante pour quelques-uns qui l'utilisent comme un substrat de réflexion. C'est dans cette exaspération, entre autre, que le dissensus se nourrit de sens, il gagne ainsi son droit de cité et peut se prévaloir en terme de liberté de penser sans léser le progrès de la démarche collective.

Du dissensus

Les dissensus opposant Bouvard et Pécuchet sont légion, le dernier, sur l'avenir de l'humanité servira d'entrée en matière :

« Pécuchet voit l'avenir en noir : il n'y aura plus d'idéal, de religions, de moralité. L'Amérique aura conquis la terre... Ce sera l'avènement du Pignouflisme universel, tout ne sera plus qu'une vaste ribote d'ouvriers. (viendra la) Barbarie par l'excès de l'individualisme et le délire de la science, conduisant à l'impossibilité de la paix et à l'anarchie finale du genre humain.

Bouvard voit l'avenir en beau : l'Europe sera régénérée par l'Asie, les inventions futures toucheront les manières de voyager (ballons, bateaux sous-marins avec vitres) les sciences régleront la force magnétique. A Paris la Seine sera filtrée et chaude, on emmagasinerà la lumière, les façades des maisons seront badigeonnées avec de la matière phosphorescente qui éclairera les rues. Disparition du mal par la disparition du besoin, la philosophie sera une religion. Communion de tous les peuples, on ira dans les astres, et quand la terre sera usée, l'humanité déménagera dans les étoiles.² »

Même si je suis aujourd'hui assez tenté d'accorder à Pécuchet une certaine justesse de sa pensée visionnaire de l'avenir de l'humanité, le jeu de

¹. Alain-Gérard Slama, *L'angélisme exterminateur, Essai sur l'ordre moral contemporain*, Paris, Bernard Grasset, « Pluriel », 1993, p. 296.

². Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, Paris, GF Flammarion, 1999, p. 385.

Flaubert consiste en ce que nous puissions nous reconnaître, selon nos propensions, dans le développement optimiste ou pessimiste des visions proposées.

Le jeu des arguments scientifiques ou spirituels nous propulse dans nos propres dilemmes et nos cordes sensibles, notre *éthos*.

Flaubert nous invite surtout par ses caricatures à nous méfier des lieux communs et à prioriser l'ouverture d'esprit. En effet, si Pécuchet rassemble une majorité d'arguments qui correspondent à ma propre objectivation, certains des arguments de Bouvard me paraissent aussi très attirants. Partagé entre argument convainquant et argument séduisant l'auteur m'oblige ainsi à faire des choix pour me positionner. De ce fait le dissensus n'est point un obstacle à l'avancée de la réflexion, mais bien au contraire un outil pour enrichir le débat en mêlant les diverses opinions.

Serait-ce par peur de ne pouvoir agir à leur aise que les partisans du pragmatisme s'obligent au consensus ? Comme si le consensus seul pouvait légitimer l'acte ? La sphère des phénomènes nous éclaire à ce sujet. Certes il existe des situations où la discussion se finalise en consensus, mais ce serait se leurrer que d'occulter les cas de l'inextricable. Le dissensus est souvent à l'origine de contrats, de compromis très surveillés comme une décision prise à la majorité permettant des actes éthiques acceptables par toutes les parties pour une durée de temps donnée. Il faut tout réviser à chaque situation, admettre l'impermanence des valeurs pour devenir plus vigilant sur l'efficacité des dernières décisions prises. De cette façon, les écarts d'efficacité sont plus facilement décelables, les décisions ainsi remises en question, évaluées, réajustées sans cesse en vue d'une pertinence avec le monde pratique.

Quoi de plus dangereux qu'un protocole qui permet d'enfermer, de cloisonner la casuistique dans un formatage de pensée (ou plutôt de non pensée). Si le formatage assure la qualité, quoi de plus merveilleux qu'une machine pour assurer l'exemplarité rigoureuse sans l'ombre d'une dérogation au sacré saint Protocole.

Le soignant, qui est un professionnel de l'humain, s'égosille contre le technocrate pour tenter de lui expliquer, en vain, que l'homme n'est pas le sujet idéal pour l'application sans faille de protocole. Malgré ses tentatives, le corps soignant désormais aphone, se noie dans une technocratie protocolisante qui veut faire rimer de force : Qualité, économie et santé. Les acceptions de qualité et d'économie en termes de norme ISO se sont révélées être très opérationnelles dans les services de laboratoires d'analyses médicales ou bien dans les services de stérilisation centrale au sein des institutions hospitalières. Les procédures s'y sont installées avec une relative aisance car le fonctionnement de ces services est celui d'un prestataire de services techniques. Le soin, considéré lui aussi de plus en plus comme un produit, un service, dans un hôpital déguisé en entreprise est amené à se vendre, se produire et à s'évaluer. Dès que les normes essayent de flirter avec l'homme, tant le soignant que la personne soignée, les protocoles se heurtent à de l'inextricable, du cas particulier, de l'exception à la règle, bref, de l'humain. Aujourd'hui les procédures d'accréditation infiltrent un système de santé français en crise sur le modèle nord Américain en occultant les différences potentielles culturelles. Admettre l'inextricable momentanément, c'est ici admettre qu'il n'appartient pas à l'homme de trouver une solution à tous les problèmes qu'il rencontre, mais convenir que l'immédiateté est en décalage avec les capacités de

son adaptabilité. Ne serait-il pas vaniteux de notre part de penser qu'il suffirait de présenter un problème à l'homme pour qu'il y trouve spontanément une solution ? Il faut que la chance que l'homme a reçue, celle de pouvoir s'adapter ne soit pas pensée comme une fin mais au contraire comme un outil au service d'une cause supérieure ayant trait directement à son humanité.

Le dissensus devient alors un creuset dans lequel vont s'ajouter, s'affronter et se nourrir les idées, les unes des autres. De cette confrontation vont naître les débats, les échanges, le commerce des idées. Le dissensus positionne dès lors, les protagonistes du débat sur un pied d'égalité quant au *fighting spirit* et il revient à ces protagonistes d'en disposer ou pas. Il faut admettre qu'entrer en communication, faire exister ses propres opinions ne va pas sans prendre des risques. Le risque majeur est que notre vérité ne soit pas acceptée en temps que telle par celle d'autrui. Il nous appartient donc de voir ce dissensus comme une chance, la chance de confronter notre idée à celle de l'autre. La chance d'offrir à l'autre notre vision du monde avec l'espoir qu'elle ne sera qu'une partie de l'édifice mais aussi avec la capacité de savoir y renoncer si elle devient un obstacle à une nouvelle lumière. Etre capable de déterminer la part de rejet nécessaire au progrès de pensée sans toutefois qu'il y ait un deuil de logique à subir et que nous puissions assumer sans pour autant y perdre notre voix.

C'est pour que la décision commande l'action, que certaines tentatives philosophiques cherchent à fonder des réponses consensuelles de façon à donner plus de force à la dite décision. Le consensus devient ainsi, non pas une fin en soi mais obligatoire pour la légitimation d'un acte. Dans cette optique le dissensus, lui, n'a que peu de place, il ne peut être qu'un obstacle, une étape éphémère et inconfortable voire insuffisante et nécessite de passer par une phase de négociation pour se mettre d'accord sur un dénominateur commun permettant finalement de s'orienter vers l'action. Ce dénominateur commun n'étant autre que le consensus recherché. Notre société actuelle semble voir quelque chose de rassurant dans le consensus. Cette communauté créée, procure la tranquillité et la sécurité. Son impossibilité est bien souvent synonyme de souffrance dans nos services de soins. De son impossibilité qui empêche la coresponsabilité des acteurs, elle impose de fait, l'exposition individuelle face à un acte de soin dont la valeur n'est pas partagée par l'équipe. Le dissensus apparaît alors comme un danger dès le moment où les protagonistes passent à l'acte avant d'essayer d'en débattre.

Si le dissensus ne se dévoile pas en première intention comme une étape à privilégier dans le processus du débat, il pourrait gagner son bâton de maréchal face à des consensus de mauvaise qualité. Certes, il ne doit pas stagner et se poser comme une forme pure de conflit où la recherche d'une solution consensuelle serait vouée directement à l'échec et surtout dépourvue de sens. Au contraire il doit enrichir le débat pour enclencher une nouvelle dynamique. Il doit se développer comme une pensée qui sert à élargir les conditions de la dispute et qui passe nécessairement par une analyse plus fine de la situation. Le rôle de l'éthique n'est pas de trouver une solution à tous les débats mais plutôt de les ouvrir tous. C'est bien dans cette acception que doit être pensé le dissensus.

Ne devrait-on pas préférer le paradoxe d'un vrai dissensus à un consensus mou, c'est à dire un consensus sans grande conviction, ne donnant accès qu'à une décision floue, comme si les participants avaient été obligés, malgré eux de *tomber* d'accord sur un dénominateur commun. Ce dénominateur

étant tellement faible qu'il en vient à manquer de sens, de force et n'amène rien de ce que l'on pouvait espérer de la discussion. C'est ainsi qu'une forte dynamique dissensuelle qui aurait pu être enrichissante, peut se ramollir et perdre de l'intérêt dès le moment où l'on élimine les arguments forts dissensuels au profit des faibles convergences consensuelles. Ce concept est clairement développé par Paul Ricœur où « le dissensus doit être pensé non pas comme le mal mais comme la structure même du débat. »¹ Une place privilégiée devrait donc être réservée au dissensus comme un droit à l'opposition, un refus de crédibilité, « un refus de faire crédit » trop systématique aux autorités en place, aux idées en place. Toutefois un obstacle majeur se lève face à la possibilité de se marginaliser en tant que contradicteur. Le dissensus n'est peut-être pas à la portée de tout un chacun. Il y a des droits hiérarchisés qui ne sont accessibles que si l'on respecte la gradation, c'est ce qui advient pour le dissensus. « L'inégalité des individus face à la maîtrise de la parole est bien moins une donnée de la nature qu'un effet pervers de la culture.² » Il s'agit bien là du pouvoir dire, pouvoir s'exprimer, expliquer, argumenter, débattre. Au quotidien nous sommes tous témoins que si certains ne s'autorisent pas à parler, s'en croient incapables, ils sont déjà des handicapés, des infirmes du langage, à contrario, d'autres ne s'en privent pas et en arrivent même à parler sur et à la place des autres. Cet effet pervers de la culture dont parle Ricœur, celui qui est conséquent au système socioculturel fait que les hiérarchies, les enjeux de pouvoir favorisent la prise de parole de certains pendant qu'ils en musellent d'autres. Néanmoins, je ne crois pas qu'il faille se satisfaire de cette fatalité. Il serait peut-être intéressant de concevoir le dissensus comme l'opportunité pour les plus faibles de faire entendre leur voix, et le devoir des plus forts de les écouter. Ce dissensus est donc bien une chance qu'il faut saisir dans le débat, il pourrait bien se révéler comme une règle de la discussion à travers laquelle chacun a, à la fois le droit et le devoir, de dire et d'entendre. Le dissensus est par essence une réflexion en marche, le cœur d'une négociation dont le choc des opinions révèle la liberté d'expression, base d'un système démocratique.

Le dissensus ne porte pas de masque, il a l'avantage de faire émerger d'emblée sa nature dans les divergences d'opinions. Il y a dissensus simplement par le conflit de positions alors que le consensus, lui, ne dévoile en aucun cas de quoi il est fait. On ne peut pas dire qu'il y a consensus simplement parce qu'il y a convergence de sentiments. La convergence peut être un effet pervers de rhétorique. La convergence n'atteste pas d'une quelconque éthique de la discussion, elle ne garantit rien, alors que le dissensus, dans la divergence, témoigne de la liberté d'expression. De ce fait, par son assise, il doit être considéré comme un atout majeur dans nos professions de parole. Il doit être considéré comme une chance à saisir pour construire du sens entre soignants et personne soignée, mais aussi entre nous, soignants. Il doit être considéré comme une zone d'incertitude de vérité. Un lieu de liberté entière. Un lieu où aucune vérité ne peut prétendre à une norme. Par contre, le consensus lui, serait prometteur de sens commun et pourvoyeur de norme en terme de vérité.

¹ Paul Ricœur, « juger autrement la mal gouvernance », Paris, *Le Monde des DEBATS*, avril 1999, nouvelle formule, n°2.

² Paul Ricœur, *Le Juste 2*, Paris, ESPRIT, « Philosophie », 2001, p.90.

Du consensus

Du rêve à la désillusion

Le consensus, Cicéron en avait pourtant fait une théorie très ouverte avec le *consensus omnium* et le *consensus gentium* qui signifiaient l'accord dans une globalité complète et très inclusive, allant jusqu'à inclure la race, l'espèce, l'origine sociale même. Il insiste en décrivant un *consensus universorum* qui ne laisse aucune ambiguïté sur sa volonté inclusive et généraliste, il s'agit bien d'un rassemblement de tous ceux qui, quelle que soit leur origine sociale s'accordent sur certains principes modérés. Cicéron reprend là une sémantique grecque, celle de la *sumpathéia* désignant « l'harmonie que l'homme doit faire régner en lui-même, entre les hommes, entre les hommes et la nature.¹ » Dans *De Natura Déorum*, Cicéron vise bien cette acception où toutes choses sont liées en une sympathie universelle par le fait d'une nature divine fondant ainsi dans un liant cosmique l'action de l'homme. Un point intéressant me semble-t-il, est que ce consensus n'est pas une finalité en lui-même pour Cicéron, mais qu'il n'est que le tremplin vers ce que doit rechercher tout homme politique, ce vers quoi il doit tendre (son téléos dirait Aristote) c'est à dire l'*otium* : Un espace de repos où cessent les hostilités et les pouvoirs excessifs et où règnent la paix, la sécurité, la tranquillité et le bonheur. Entre *De République* et *De Natura Déorum* Cicéron s'applique à construire un lien entre le philosophique et le politique pour un fonctionnement idéal de la société. Ainsi, l'assentiment naturel se produit chez l'homme car il est l'expression simple de ce qui est, de ce qui existe déjà, la nécessité de la nature. Le consensus n'est que la manifestation de la vérité Naturelle, de la référence divine. Il se fait parce qu'il doit se faire, il va de soi car les normes existent et qu'il n'est que leur expression rationnelle « Un accord, une conformité entre des individus des conceptions, des sentiments et des volontés qui est la condition d'une concorde dans une société. Une adhésion générale à un principe, à une assertion, à une croyance, qu'on donne parfois comme critère de vérité, comme si cette unanimité était l'expression de la raison.² » Si les définitions du consensus tendent encore vers une sémantique gréco-cicéronienne, force est de constater, comme nous le fait remarquer Dominique Folscheid, que le consensus n'est plus aujourd'hui la manifestation des valeurs mais au contraire il devient le fondement de ces dernières. Le consensus devient lui-même la référence, fondateur de nouvelles normes, un horizon de la discussion comme nous le verrons plus loin chez Habermas. Il est devenu le contraire de ce qu'il fut pour Cicéron : d'un accord naturel universel il est devenu le plus petit dénominateur commun entre les protagonistes d'un débat.

Le consensus, dans le pur esprit d'une philosophie pragmatique, se dit nourri aujourd'hui de trois sources, l'éthique aristotélicienne par la *phronésis* développé dans *l'Éthique de Nicomaque* dans le chapitre VI, la théorie morale

¹. Dominique Folscheid, « cours de première année DESS d'éthique médicale et hospitalière », Paris, MLV/AP-HP, 2003, p.71.

². Louis-Marie Morfaux, *vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 2001, p.62.

kantienne avec l'impératif catégorique, et l'utilitarisme anglo-saxon qui trouve de plus en plus d'échos dans notre société. Ce résultat du débat, jugé nécessaire, permet d'avancer la réflexion jusqu'à la décision d'action. Quand plusieurs opinions convergent vers une unanimité, la voix d'une seule âme, le consensus édifie ces nouvelles assertions, pour construire un sentiment commun et donc *consentir*. C'est peut-être bien dans cette dernière acception que se situe le malaise du consensus, en tous cas l'idée que je propose pour expliquer la cause de son détournement. Les glissements sémantiques inters linguistiques et les progrès scientifiques ont contribué à la mutation du consensus pour acquérir de nouvelles normes. L'homme évoluant dans une sphère scientifique n'hésite plus à réaliser lui-même ce qui jadis relevait de la nature divine. N'étant pas mieux servi que par soi-même, le consensus fait aujourd'hui office de feu prométhéen quand l'homme tente de l'utiliser à des fins pragmatiques. Volé aux dieux, manipulé et reconstruit par l'homme, le consensus devient une technique pour légitimer son agir. La désacralisation, la dé-Naturation du consensus semble donc être à la source de sa perte de sens qui nous amène à pouffer devant la précarité de certains d'entre eux qui reniflent plus le dissensus non avoué que le consensus universorum...

L'unanimité, la convergence, l'adhésion générale construisent le consensus certes, mais est-ce pour autant que l'assertion terminale consensuelle reflète la vérité de chaque partie ? Et même si elle renvoyait une part de vérité de chacun, devrions nous en déduire qu'elle serait pour autant une manifestation de la Vérité ? N'y a t il pas dans *consentir* l'idée d'accepter, de céder, de concéder, de convenir de se résigner à, bref de capituler à la force de l'opinion adverse ? Georges Picard y voit un point de moindre résistance « tout accord concédé à autrui dans une discussion introduit un point de moindre résistance dans le dispositif argumentatif de celui qui a essayé de faire preuve d'objectivité. C'est à cet endroit que se forment les premières lézardes jusqu'à ce que la pression psychologique rompe les digues.¹ » Dans l'adage « qui ne dit mot consent » comment ne pas y voir l'aliénation de ceux qui se taisent trop ou de ceux qui ne peuvent, ou ne veulent pas s'exprimer ? Le silence comme pourvoyeur d'assentiment. Le mutisme rend esclave, le bâillon que l'on s'inflige est aussi efficace que celui que l'on subit dès le moment où la parole empêchée sert le dessein de la parole exprimée. Consentir pourrait (« doit » dirait Habermas) procéder d'une synergie de logiques nourries les unes des autres mais hélas, consentir pourrait également signer la reddition d'un combattant. Refus de rhétoricité où l'on se rend à l'ennemi sans combattre. C'est dans ce sens qu'il me semble entrevoir dans un présupposé consentement mutuel, une forme de reddition mutuelle, une perte d'âme dans chaque partie. Chacun des protagonistes se défaisant de l'argument qui signait la différence, ne peut que construire avec autrui qu'une idée molle, résultat d'une soumission commune. Ainsi vient la fin d'un combat où les protagonistes cèdent, se rendent et finissent par perdre ensemble.

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

Du terrain vague à la compromission

Si nous revenons à cette idée où le consensus est en lien avec une perte de position, un abandon de poste, un espace de terrain concédé à l'autre, il peut aussi devenir un terrain vague. Vague car il est un terrain *borderline* entre l'agglomération et la campagne et de ce fait convoité à la fois par l'un et par l'autre. Cette imprécision nourrit la convoitise de la ville en terme de terrain éventuellement constructible et celle de la campagne comme terrain potentiellement cultivable. Ni le rat des villes ni le rat des champs n'y sont à l'aise car fait ni pour l'un ni pour l'autre. Ni l'un ni l'autre ne savent quoi en faire sinon y pique-niquer ensemble l'espace d'un instant. La notion de temps est aussi à prendre en compte car le consensus est suspendu par cette double dimension. Il n'est valable que sur un espace donné de la connaissance (ou de l'ignorance), et cet espace est lui-même lié au temps, limité par l'état actuel des connaissances et en attente de leur remises en questions par de futures avancées scientifiques. Nous avons vu, parmi les rapports que peuvent entretenir la raison et le temps, le lien entre raison et contexte et le risque que cela peut entraîner quand l'orateur sait faire varier les perspectives spatio-temporelles.

« Du reste, l'accord entre esprit est ennuyeux [...] Si un accord intervient préluant à l'immobilité, ce ne peut être qu'en raison de leur usure réciproque. Les trop grandes coïncidences d'idées sont suspectes.¹ » Picard exhorte ici au dissensus en affichant le consensus comme pensée déviante. Seul un consensus ne lui semble être admissible s'il ne se pose que comme armistice provisoire entre deux assauts, juste une fin de *round* destinée à souffler avant la reprise du combat. Plutôt que de rester à se congratuler et s'aveugler d'un accord trop vite acquis, il vaut peut-être mieux chercher le point de dissensus, à quel moment de la discussion les arguments divergent. Ainsi l'on pourrait construire une anticipation sur le consensus même dès le moment où ses limites seront fixées. Trouver les brèches d'un accord permettent de le nourrir de davantage de sens et par conséquent le consensus ne devient acceptable que par la définition de ses limites. Sans ces dernières le consensus ne devient qu'un malentendu supplémentaire où l'on ne peut que se compromettre dans le sens où l'on expose soi-même sa propre logique à des dommages non anticipés. Ainsi nous risquons de transformer un compromis en une fâcheuse compromission.

C'est dans ce dernier cas que le consensus peut ne pas être la promesse éthique pour la discussion que nous fait Habermas dans son idéal de communication. Une éthique de la discussion qui bouscule les concepts aristotéliens et kantien en se défendant de les exclure mais au contraire qui avoue l'intention de vouloir les intégrer. « Ce n'est qu'en temps que participant à un dialogue inclusif visant un consensus que nous sommes amenés à exercer la vertu cognitive d'empathie, eu égard à nos différences réciproques qui se manifestent dans la perception d'une situation commune.² »

Ici, J. Habermas nous présente l'empathie comme un outil qui devrait nous permettre de nous départir d'un dissensus. D'une part il semble qu'Habermas voit le dissensus comme un obstacle à la discussion puisqu'il prône le consensus comme finalité, d'autre part l'empathie est présentée là sans ambages

¹ Ibid., p. 80.

² Jürgen Habermas, *l'éthique de la discussion et la question de la vérité*, Paris, Grasset, « nouveau collège de philosophie », 2003, p. 18.

comme La vertu cognitive, par laquelle le consensus peut venir à bout du dissensus. C'est par conséquent à travers une coopération incontournable teintée d'empathie que le dissensus devrait pouvoir progresser et muter en consensus. Plutôt que d'envisager le dissensus comme richesse des divergences d'opinions dans le débat pour permettre l'émergence d'idées nouvelles, Habermas le situe d'emblée comme un mal. Le dissensus est alors supportable dès le moment où il n'est qu'une promesse, une étape vers le consensus avec comme règle la volonté d'amener dans le débat ce que l'on est capable de céder. « Produire du consentement est un acte responsable et structurant qui participe à notre propre construction en même temps que cela peut amener autrui comme soi-même à découvrir, changer, progresser et y compris renoncer.¹ » J'en arrive presque à lire « ...et surtout renoncer. »

Produire du consentement c'est aussi produire du lien social, du vouloir-vivre ensemble comme chez Hannah Arendt. Le lien du consentement est nécessaire, il doit associer les protagonistes autour d'une décision commune pour pouvoir créer une assertion motrice de laquelle naîtra l'acte éthique. Le consensus se révèle alors associatif dans le fait qu'il fédère des individus autour d'une idée mais aussi intégrateur dans les assertions qu'il fait émerger pour une légitimation d'action. L'acte éthique est donc subordonné à cette légitimation que construit le consensus. Dès maintenant nous pouvons penser que sans consensus il n'y a pas de légitimation de l'action. Habermas insiste sur le fait que le consensus doit être pensé comme une fin, un horizon. A ce titre là nous pourrions penser qu'il est même plus important que l'action qu'il va légitimer. Le consensus établi, fonde si bien la raison que l'action qui s'en suit n'en devient pas moins qu'une conséquence incontournable, une obligation logique. N'y a-t-il pas là déjà la volonté de placer le cœur de la discussion au-dessus du terrain de l'action ? Du point de vue de la théorie de la communication de J.Habermas « il en résulte plutôt un rapport étroit entre le souci du bien-être du prochain et l'intérêt pour le bien commun : l'intérêt du groupe se reproduit par les rapports intacts de reconnaissance réciproque.² » Au-delà de la bienveillance, Habermas prône le concept de solidarité, celui où l'un doit répondre de l'autre, où la justice même, conçue de manière déontologique exige la solidarité. « Chaque morale autonome doit résoudre deux tâches en une seule, elle exige l'inviolabilité des individus socialisés, en exigeant égal traitement, et par-là égal respect de la dignité de tout un chacun.³ » En posant la solidarité comme une coresponsabilité, il en fait la pierre angulaire du rapport intersubjectif et Habermas impose ainsi une sorte d'impératif catégorique pour une coappartenance fraternelle à un contexte de vie commun. Cet apport cimente l'idéal de l'individu qui oblige l'individu, Habermas met en place une « empathie solidaire de chacun pour la position de tous les autres sans laquelle on ne pourrait même pas s'engager dans la voie d'une solution porteuse de consensus.⁴ » Il me paraît intéressant de paralléliser cette philosophie pragmatique à l'utilitarisme avoué, avec celle de Rawls résumée par Ricœur quand il parle de « convictions bien pesées », de « tolérance dans une société

¹ Lionel Bellenger, *La force de persuasion*, Paris, ESF éditeur, « collection formation permanente – séminaires Mucchielli », 1997, p. 35.

² Jurgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Flammarion, Manchestcourt, 1999, p.68.

³ Ibid., p.68.

⁴ Ibid., p.70.

pluraliste », de « consensus par recoupements », de « désaccords raisonnables.¹ » Il est certain que le pragmatisme de Habermas permet d'envisager toute discussion et toute argumentation rationnelle sous l'égide de l'existence de règles universelles de validité. Ces règles de validité de la communication sont les suivantes : « chacun a un droit égal à la parole ; il a le devoir de donner son meilleur argument à qui le demande ; Il doit écouter avec un préjugé favorable l'argument de l'autre ; enfin – peut-être surtout – les antagonistes d'une argumentation réglée doivent avoir pour horizon commun l'entente, le consensus.² » Très axé sur une philosophie pratique en adéquation contemporaine avec les progrès et les interrogations de la science, Ricœur lui reproche de placer son éthique de la discussion sous l'horizon d'une utopie de la parole partagée.

Habermas ne fait pas de différence entre raison théorique et raison pratique quant à l'exigence de vérité dans l'usage de la parole partagée. Habermas veut pourfendre ainsi « l'abus de *phronésis* aristotélicienne, les morales émotives ou émotionnelles selon lesquelles ce sont les sentiments, y compris les sentiments nobles, élevés, tels que la pitié, la compassion, le respect, la vénération, etc., qui sont les critères du juste, et le positivisme moral et son principe général d'utilité, chaque fois concrétisé par des autorités de fait.³ » Une voie où l'idéal éthique se fait principe, « elle suppose de la part des antagonistes, une volonté égale de chercher l'accord, un désir de coordonner en bonne intelligence leurs plans d'actions et finalement le souci de faire prévaloir la coopération sur le conflit dans toutes les situations de désaccord.⁴ »

Paul Ricœur lui, enrichit la philosophie morale en ajoutant une dimension qu'il nomme *sagesse pratique*. « Aux principes formels d'une morale universelle, le tragique de l'action conduit à y adjoindre des règles d'application soucieuses des contextes historico-culturel.⁵ » C'est donc au champ de l'application que Ricœur donne sa priorité plus qu'à la validation.

Vouloir le consensus comme une fin en soi de la discussion ne correspondrait qu'à un idéal trop théorique ne touchant qu'à la méthode. Ce serait admettre qu'il faut se concentrer sur l'emballage de la discussion quitte à occulter le contenu ou du moins penser que la méthode est non seulement universalisable mais suffisante pour transformer toute dialectique en partage synergique. Le consensus comme horizon resterait non seulement utopique mais surtout consisterait à éloigner voire à exclure la discussion de la sphère du monde pratique. Ce serait alors nier les enjeux du conflit d'opinions et l'importance que nous leur accordons. Ce serait occulter le commerce incessant du tort et de la raison dont ne peut se départir notre fragile humanité.

Séduit par cet outil idéal de négociation que propose Habermas dans son éthique de la discussion, j'ai cru possible un instant à son application dans le champ hospitalier. Le terrain des soins m'a vite renvoyé les insuffisances ou plutôt le décalage, entre le discours du citoyen (pratique) et le discours *sur* le discours (critique) que pose Habermas et qui « requiert la référence à une idée régulatrice qui, elle, prétend à la vérité et non plus à l'opinion.⁶ » On aura bien

¹. Paul Ricœur, *Le Juste 2*, Paris, ESPRIT, « Philosophie », 2001, p. 123.

². Ibid. p. 276.

³. Ibid., p. 277.

⁴. Paul Ricœur, *Le Juste 2*, Paris, ESPRIT, « Philosophie », 2001, p.277.

⁵. Ibid., p. 278.

⁶. Paul Ricœur, *Lectures autour du politique*, Seuil, « points », 1999, p. 34.

saisi mon adhésion au méta discours de Ricœur sur sa critique du processus pragmatique d'Habermas, Apel et Rawls. Plus qu'une façon prudente de me permettre une position contre Habermas, je privilégie l'admiration d'un immense esprit critique autour de la sagesse pratique que développe Ricœur en gardant la place de l'homme dans une sphère rationnelle à sa dimension. Là où Rawls voit un processus universel, Ricœur y voit comme Walzer « des cités multiples suscitant des conflits de frontières qu'aucun argument formel ne peut arbitrer.¹ » Alors se mettent en place des compromis fragiles devant faire appel à la sagesse pratique que Ricœur propose de situer entre une perspective téléologique aristotélicienne et un impératif déontologique kantien. Il soulève par-là même, le problème du difficile choix entre, non pas le bien et le mal, mais entre le mal et le pire.

Comment donc élaborer une éthique discursive sans verser dans un projet purement théorique, car c'est bien ce que reproche Ricœur à Habermas et à Rawls, ils surestiment la place de la discussion dans les échanges entre les hommes. En pensant la discussion idéale, ils en oublient les interactions humaines naturelles « chercher à avoir raison constitue un jeu social extraordinairement complexe et varié où des passions diverses se dissimulent sous l'apparence de l'impartialité ; argumenter peut être une manière rusée de poursuivre le combat.² » Voilà bien une réflexion finement amenée car si quiconque tentait de contester le fait que l'homme cherche toujours à avoir raison, il ne ferait que nourrir la pensée de Ricœur en apportant de l'eau à son moulin dès le moment où il chercherait lui-même à avoir raison. Ne pas accepter la thèse reviendrait à la démontrer. Quelle esthétique de démonstration dans une telle définition! Ricœur propose un universalisme régulateur des attitudes hétérogènes « cofondatrices de l'espace commun déployé par la volonté de vivre ensemble » - concilier morale abstraite et sagesse pratique en prenant en charge les diversités des héritages culturels « pour sinon résoudre, du moins apaiser les apories suscitées par les exigences démesurées [...] d'une théorie de la discussion qui ne ferait fond que sur le formalisme des principes et la rigueur de la procédure.³ » Nous voilà bien en phase avec la phénoménologie, admettre enfin qu'il est bien dans cette nature humaine que de chercher à avoir raison. L'utilitarisme est réducteur, il voudrait poser en axiome que « la dynamique d'un progrès de l'apprentissage, (est) rendue possible, obligatoire même, par l'entente mutuelle.⁴ » Le consensus souverain, sans lequel la démarche de progrès s'arrête, devrait donc s'entendre comme outil incontournable au service de l'action. A ce titre, Karl Otto Apel avance même que si un individu se refusait à cette démarche, il serait convenu de parler d'un « processus pathologique ».

Si l'esprit provocateur de Picard peut être entendu comme une caricature de l'analyse que Ricœur fait de Habermas et Apel il m'a semblé toutefois intéressant de le présenter en première intention dans le sens où le ton employé est justement sans compromission. Ricœur lui, n'y sombre pas pour autant, mais malgré l'immense respect que j'ai face à la qualité de son œuvre, son élégance et sa finesse analytique adoucissent, à mon goût, la critique. Même s'il a le courage d'affronter ouvertement la pensée Habermassienne qu'il démonte

¹ Paul Ricœur, *Le Juste 2*, Op. cit., p. 280.

² Paul Ricœur, Op. cit., p. 282.

³ Ibid., p. 285.

⁴ Karl Otto Apel, *Penser avec Habermas contre Habermas*, l'éclat, « tiré à part », 1990, p. 32.

minutieusement et de façon admirable, le charme rustre de l'écriture de Picard agit plus sûrement sur mon *pathos*... Picard manipule avec aisance une arme redoutable dans le discours qui est l'humour. Celui-ci permet d'une part le croche-pied dialectique en désarçonnant les discours ennuyeux, d'autre part l'humilité en tournant en dérision un discours au premier abord prétentieux mais de ce fait livré au libre arbitre de l'auditeur.

Si le consensus nous promet un horizon idéal de la discussion, il n'en est pas pour autant une garantie. Sur les thèmes aigus de notre société, force est de constater la pauvreté des positionnements moraux. Cette pauvreté se traduit dans les décisions avec tant de ménagements pour chaque parti, que faute d'opposition ferme, nous voyons s'installer les consensus mous. Des consensus qui témoignent de nos difficultés et en arrivent à se vider de leur sens. Prenons par exemple l'avis du Comité Consultatif National d'Éthique sur l'euthanasie : Y voir davantage qu'une volonté en demi-teinte d'avancer sur le sujet relèverait de l'interprétation hasardeuse. Nous voilà donc plongés dans une casuistique très alambiquée, où les cas imaginés qui se prêteraient aux conditions favorables d'une euthanasie relèveraient plus de la science fiction que de la rationalité, comme si nous voulions toujours dire non à l'euthanasie mais qu'il ne serait pas recommandé de la renier trop vite. Par conséquent pour ne froisser personne, le consensus trouve un tout petit (trop petit) dénominateur commun envisageant des ouvertures à caractère très exceptionnel pour donner un os à ronger aux parties dissensuelles et ne rien déranger. Comme si nous étions pris par le temps, et qu'il faille absolument rendre sa copie. Quelle caricature, ce consensus n'est rien d'autre qu'un dissensus déguisé et complètement ramolli. Alors que les *aficionados* de l'éthique attendaient cet avis comme un moteur de débat, ils l'ont rangé au fond d'un tiroir déçus de n'y voir qu'un exercice littéraire. Cette mollesse nous donne en somme, des consensus de type « non, mais... » ou « oui, mais... » Ne pas savoir rester sur un dissensus pour faire progresser la discussion amène inéluctablement à des compromissions où tous les acteurs discursifs y perdent leur âme, comme aliénés à une logique supérieure d'obligation privilégiant plus la production du consensus que la qualité de son contenu. Pour finir, il en résulte « ...une opinion aussi insaisissable aussi molle. La vertu de s'indigner semble s'être évaporée avec celle de choisir.¹ » Serait-il indécent de penser que ce genre de consensus pourrait contribuer, de par un énoncé trop imprécis, à l'émergence d'un *syndrome Christine Malèvre* ? où une infirmière isolée, trop isolée, arrive à penser seule ces exceptions d'euthanasie jusqu'à les mettre à exécution ?

De l'arbitrage des controverses

Pouvons nous imaginer un arbitre avec assez de neutralité pour soutenir la raison de l'un ou enterrer celle de l'autre ? Alors, confiance, méfiance ? Qui arbitre ? Il est difficile d'avoir raison seul face à la multitude et la présence d'un arbitre incontesté serait parfois le bienvenu pour avoir la possibilité de se tenir droit face aux détracteurs avec sur soi la bénédiction de la vérité. L'espace juridique et les terrains de football se sont dotés de tels outils mais il faut s'en remettre, pour la discussion ordinaire, à l'évidence de cette lacune. De cette façon il y a des débats « marronniers » où l'homme ne trouve pas de solution et qui

¹. Alain-Gérard Slama, *L'angélisme exterminateur*, Paris, Grasset, « Pluriel », 1993, p.10.

reviennent sur le tapis de façon récurrente. Nous avons dans cette catégorie des sujets comme le foulard islamique dans les écoles, la contention des personnes âgées en institution, l'euthanasie, la pyramide du Louvre et le beau, etc. Les arguments que l'on avance à chaque fois ne convainquent que les convaincus c'est à dire les partisans de la thèse avancée.

Quel arbitre imaginer pour ce genre de débat ? Un homme est-il assez humain pour prétendre donner raison à une thèse quelconque de cet acabit ? A mon avis quand l'homme ne sait pas choisir ou plutôt quand il ne se donne pas les moyens de ses choix, seule l'histoire peut se poser comme décisionnelle dans le recul qu'elle intime. Les faits sont là pour témoigner que l'humanité a retenu telle ou telle option. Il n'est pas question ici de vérité ni de raison mais plutôt de choix déterminants que l'histoire rapporte. Il a fallu plusieurs dizaines d'années de massacres génocides contre le peuple indien d'Amérique avant que se déclenche la controverse de Valladolid en 1550. Une estimation à quatre vingt millions d'indiens décimés et si peu de défenseurs pour leur cause comme Las Casas, avant même de se poser la question s'ils étaient humains. L'arbitrage de cette controverse entre le philosophe Sèpulveda et le dominicain Las Casas à été fait au nom de l'Eglise par un légat du pape. Même si la controverse a réglé le sort d'un peuple, ce n'est pas forcément celui auquel on pense.

En effet, seulement une partie du problème n'a été solutionné dans le sens où l'Europe s'est jetée par la suite sur l'Afrique pendant trois siècles pour asservir le peuple noir. La controverse a eu le bénéfice d'accorder une âme et donc une humanité aux Indiens et de mettre fin au génocide Indien. De ce fait, ne pouvant plus asservir les Indiens et le manque d'esclave se faisant sentir, il ne restait plus qu'à changer les entraves de pieds.

Ce questionnement nous semble peut-être aujourd'hui surprenant mais le contexte historique de cette époque n'avait pas encore fondé sa réflexion sur la personne humaine. La question du prélat qui demande à Las Casas s'il est avéré que des hommes se sont accouplés avec des guenons, est logique pour cette période. En effet le monde n'est pas encore divisé, cloisonné par la classification des espèces que nous connaissons, et nous évoluons à cette époque dans un grand tout gouverné par Dieu. De là à penser l'autre comme un animal dès qu'il affiche une différence de mœurs, où de justifier la guerre dès le moment où elle sert la justice de Dieu (comme le fit Sèpulvéda dans un ouvrage que las Casas empêcha de publier à travers cette controverse), il n'y a qu'un pas.

Quelle tragédie de voir cinq siècles plus tard des G. W. Bush et des Saddam Hussein revendiquer des guerres sur les mêmes arguments du bien contre le mal. Comment arbitrer cette dispute actuelle quand il n'y a que des Sèpulvéda et aucun Las Casas. L'ONU n'a pu que rester molle en dénigrant les actes des uns et des autres car prendre parti pour l'un définirait le mal chez l'autre. Pas de choix possible. Entre le mal et le mal s'impose l'aléatoire historique, lequel fait s'appuyer les protagonistes sur les armes dont dispose chacun. Terrorisme d'un côté contre technique scientifique sur-budgétée de l'autre. Cet exemple pour montrer que nous n'avons pas résolu le problème de l'Autre et de là découlent aujourd'hui nos choix et positionnements difficiles.

Cette controverse, tombée un peu dans l'oubli, reste néanmoins la première réflexion ouverte vers la dignité de la personne humaine. L'abbé Grégoire, à l'aube de la première république écrira un *éloge à Las Casas* pour cela, et s'y appuiera pour combattre l'esclavage. Ce genre de débat n'existe plus,

ce genre d'arbitrage n'est plus possible et même si des comités se sont constitués autour de ces valeurs, ils ne sont pas capables d'émettre plus que quelques gazouillis qui ne charment plus personne. Aujourd'hui nous nous voulons maîtres de notre propre raison, en tous cas le croyons-nous. Une autorité intellectuelle est-elle souhaitable pour arbitrer nos débats éthiques, sommes-nous capables de nous y soumettre ? Si nous devons suivre le courant de l'histoire sans faire de véritable choix sur notre humanité, l'histoire nous montrera les résultats de l'aléatoire. S'en remettre à l'aléatoire signe de notre part un manque évident de courage et d'anticipation sur notre responsabilité en occultant ainsi les risques et les conséquences de nos non-choix. En cette période qui ressemble à un carrefour de l'histoire où les hommes doivent décider des directions à prendre, nous devrions nous demander si l'on doit se laisser porter par ce scientisme avec toutes ses promesses et ses apories, ou bien si ces choix doivent être remis entre les mains d'arbitres. Montaigne proposait que « les disputes soient défendues et punies comme d'autres crimes verbaux.¹ »

Erasme l'avait énoncé d'une façon singulière en disant que « pour chacun son fumier sent bon.² » L'aveuglement des convictions et le déni des brèches possibles de notre *éthos*, nous pousse régulièrement à diaboliser chez notre voisin des qualités qui nous accablent nous-mêmes.

Pour qu'il y ait arbitrage il faut qu'il y ait dissensus, par conséquent avant l'arbitre il faut un détracteur. Le fomenteur du dissensus, plus qu'empreint de convictions doit s'armer de courage car souvent seul devant la logique établie. Combien de fois m'a-t-il été donné de voir et d'entendre des idées reçues sans détracteur dans la communauté soignante contre le prétendu « syndrome méditerranéen ». Le jugement que nous portons sur l'expression de la douleur par le patient est souvent assujéti à nos inférences et représentations sociales. L'idée reçue que les peuples méditerranéens et Nord Africains ont une expression de la douleur « exagérée », fait qu'elle puisse ne pas être prise en compte avec le même professionnalisme qu'il sied pour un autre patient. Il en résulte que pour un patient taxé du dit « syndrome méditerranéen », la douleur se voit minorée, comme s'il fallait une raison pseudo-diagnostique pour légitimer par ce faux syndrome, l'impuissance médicale voire une trop facile discrimination.

La blouse blanche ne garantit pas l'absence des jugements de valeurs et en ce qui concerne les soignants, nous n'assistons aujourd'hui qu'aux premières initiations, encore très sporadiques, au sein des instituts de formation en soins Infirmiers, pour ce qui est des valeurs professionnelles et de l'éthique soignante. Si peu d'acteurs de santé ont bénéficié d'une approche philosophique du soin. Par conséquent, en développant cette réflexion dans les formations de base de tous les acteurs de santé, il se pourrait qu'une voie de reconnaissance interprofessionnelle s'initie. Elle contribuerait, plus qu'à une meilleure prise en charge du patient, à réinjecter une essence d'humanité dans des professions qui doivent la prioriser plutôt que de la masquer avec de la technique. L'esprit critique ainsi plus affûté devrait permettre à notre libre arbitre de s'en trouver plus ouvert vers l'autre.

Si l'éthique ne s'enseigne pas, rien n'empêche les futurs professionnels de réfléchir ensemble sur des problèmes de soins qui engagent le

¹. Michel de Montaigne, *Essais* VIII livre III, in Pascal, *l'art de persuader précédé de l'art de conférer de Montaigne*, Paris, Rivages poche, « petite bibliothèque », 2001, p. 61.

². Erasme, *Adages*, III, IV, 2.

sens moral. A ce stade le choc des logiques permet à chacun de prendre conscience de la vérité d'autrui, de sa différence, de sa richesse.

Des questions qui ramènent à l'insuffisance humaine « pour rappeler que la manière dont nous regardons les bêtes, n'est pas sans rapport avec la manière dont nous traitons quelques-uns d'entre nous...¹ »

¹. Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998, 4^{ième} de couv.

- Deuxième partie -

- Minima de malis ou le conseil de Calypso
- Culture occidentale et rites mutilants
- Une juste distance
- Pour une empathie sympathique

Minima de malis ou le conseil de Calypso

Avant l'heure, Bouvard et Pécuchet font un pied de nez à l'utilitarisme en explorant la philosophie, ils s'indignent de voir certains auteurs s'escrimer à justifier une réponse à tout « C'est vouloir faire descendre Dieu au niveau de l'utile, comme si nos besoins étaient la mesure de l'absolu !¹ » Agir face aux questionnements, faire des choix ! Comme si justement nous n'avions pas le choix de ne pas en faire. Alors devant cet impératif d'agir que nous nous imposons, il ne nous reste plus que des voies limitatives comme celle du moindre mal.

Nombreuses sont les décisions morales dont l'enjeu n'est pas de promouvoir le bien, mais d'éviter le pire. Nous avons, dans ce siècle, fait tant de mal en voulant réaliser un monde parfait que nous nous devons d'éviter l'*hybris*. Nous agissons comme si l'urgence nous intimait la seule alternative prudentielle. Comme si le choix d'agir n'étant plus possible, il ne nous restait plus que le choix de non faire en évitant ceci ou en refusant cela. « Le trop d'attention qu'on a pour le danger, Fait le plus souvent qu'on y tombe² » nous dit La Fontaine dans *les renards et les poulets d'Inde*. Les progrès de la science nous incitent à imaginer le meilleur, mais derrière ces promesses de bonheur, tant de passions s'animent, tant de gains ou de gloire sont espérés, aveuglant ainsi toute précaution que les pires apories ne sont pas écartées. L'ère du moindre mal ? Une façon d'y trouver son compte bon an, mal an, en évitant le pire tout en se prémunissant d'une bonne conscience. Je crains qu'il faille que nous nous contentions encore pendant longtemps de ce type de philosophie aux vues des enjeux socioéconomiques planétaires qui interdisent les envolées philosophiques. L'éthique vis à vis des divers progrès contemporains de la science et des pressions économiques prend la forme d'une pédale de frein. Plutôt que d'ouvrir des champs de réflexion autour du bien nous en sommes rendus à freiner des deux pieds face aux dangers du pire.

Dans le projet d'éviter le pire il y a cette notion d'éventuel où le mal est déjà installé et où il a déjà posé des jalons pour croître car ancré dans le vraisemblable. Le pire n'a de sens que s'il émane de la réalité présente par analogie à un passé connu préjugé comme mauvais, ou bien d'une probabilité construite à partir de normes établies autour du juste du bon et du bien. Le bien pour se protéger doit s'obliger à envisager le mal comme s'il relevait du rôle du bien de prévoir la probabilité de son détournement vers le mal. Les imbrications entre le mal et le bien sont légion si bien que les limites sont parfois tellement minces qu'un mal moindre peut se définir en terme de bien par rapport au pire.

Les bons côtés du mal

C'est dans l'envisageable que se nourrit l'éthique d'aujourd'hui, elle se doit de donner un visage au pire pour mieux le reconnaître et donc mieux l'éviter. Loin d'être une idée nouvelle, Aristote n'occultait pas l'envisageable, tant

¹. Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, Op. cit., p.287.

². Jean de La Fontaine, *Fables*, XII, XVIII, Le renard et les poulets d'inde, La Flèche, Maxi-Livres, 2002 p. 362.

dans sa *rhétorique* que dans son *éthique de Nicomaque* il nous invitait déjà entre deux maux d'en choisir le moindre, en suivant le conseil de Calypso :

« Par conséquent, celui qui vise la juste moyenne commence par s'éloigner de ce qui s'en écarte le plus, selon le conseil de Calypso :

”Toi, pilote, tiens ta nef éloignée de cette fumée et de cette agitation des flots.”

Puisqu'il est extrêmement difficile d'atteindre le juste milieu, à la seconde traversée, comme dit le proverbe, il faut se contenter des moindres maux.¹»

C'est donc à travers un avertissement négatif (garde-toi de cela) qu'Aristote nous initie à cette politique de prudence, en nous écartant des excès ou des défauts. Il définit une voie du moindre mal en ayant déjà déterminé avec génie les imbrications complexes du mal et du bien. « Le moindre mal fait figure de bien, eu égard à un mal plus grand. Car un moindre mal est préférable à un mal plus grand. Ce qu'on recherche est toujours le bien, et plus ce bien est souhaitable, plus il est grand.² »

Il serait inepte de croire justes les hommes politiques qui se prévalent d'Aristote quand ils avancent un argument du moindre mal. Fussent-ils eux-mêmes de bonne foi quand ils s'en prévalent. En fait-il serait plus juste de rapprocher notre acception du moindre mal de celle que lui a donné Machiavel.

Tout en reprenant le texte d'Aristote, Machiavel a donné au moindre mal un sens différent. « Très axé sur les fins politiques il le considère non plus comme une espèce du juste, et comme ce qui vient à défaut de réaliser un bien supérieur, mais comme le seul bien véritable.³ » Le plus grand bien, dont Aristote confiait la recherche aux hommes sages apparaît à Machiavel tout à fait hors de notre portée. Il fait monter au premier rang le moindre mal comme étant la voie unique du politique. Le temps et l'histoire y contribuant, il semble que le pragmatisme nous pousse et nous engluie dans des voies du faire et de l'avoir. Il faut aujourd'hui présenter des résultats en fonction des objectifs posés. Nous glissons inexorablement vers un système d'évaluation où l'obligation de résultat règnera en maître et où toute notre pensée ne verra comme finalité que les créneaux positifs des grilles d'évaluation où les critères économiques sont la clef de voûte de la qualité. Il ne s'agit pas là d'une vision prophétique à trois sous mais d'un constat que les nouvelles procédures d'accréditation nous imposent.

J'avance donc que le moindre mal aujourd'hui est détourné de son sens initial. Il n'est plus un moindre mal pour la justice, en terme de vertu, quand le plus grand bien est hors de portée. Il est le plus grand bien de la pensée politique. Machiavel se l'est approprié pour le mettre au premier plan de la scène politique, quitte à nous résigner à commettre ou à subir le mal, puisqu'il est moindre que le pire. Pour nous rassurer dans ce sens voire nous y inviter, Machiavel propose de repenser la juste mesure d'Aristote en juste distance fondatrice du moindre mal.

Nous voyons là un peu mieux, comment le consensus (ce terrain vague) construit non pas en vue d'un bien supérieur mais d'un moindre mal, détourné de son sens premier, aura des difficultés à générer un horizon positif dès

¹. Aristote, *Éthique de Nicomaque*, II, IX, Paris, GF- Flammarion, 1992, p. 68.

². Aristote, *Ibid*, V, IV, p. 143.

³. Gérard Sfez, *Machiavel, la politique du moindre mal*, Paris, PUF, « bibliothèque du collègue international de philosophie », 1999, p. 84.

le moment où il s'enferme en première intention dans le mal. Machiavel parle de cette voie intermédiaire quand « les hommes ont à choisir entre la voie du bien et celle du mal mais ils choisissent une voie intermédiaire qui est la plus nocive.¹ » Ce concept nous est parvenu, intact, en nous donnant son acception la plus redoutable, il a réussi à traverser les siècles jusqu'à nos comités d'éthique contemporains et est devenu le fer de lance des nouveaux consensus.

Cette voie nocive a directement trait à cette façon de se satisfaire des non-choix, ces décisions qui n'amènent rien de nouveau et peuvent se révéler dangereuses dans leur attentisme où tout un peuple doit craindre l'endormissement. Ces voies consensuelles molles que nous avons développées plus haut et qui légitiment l'hésitation et l'inaction sont une glorification au manque d'intention. Aristote n'a pas voulu signifier, par sa notion de moindre mal, le consensus mou comme je l'entends. Il est pour lui une voie de juste mesure en vue de gagner un plus grand bien.

Machiavel dans sa notion propre pousse celle d'Aristote vers l'excès. C'est ainsi que Machiavel marque l'excès du moindre mal dont Aristote positionne la médiété et le consensus mou en établit le défaut. A cet immobilisme Machiavel oppose le moindre mal qui devient l'unique solution car en se laissant guider par le bien, et en vue de ce dernier, les hommes choisissent la voie intermédiaire qui est la plus nocive. Par suite le bien n'est plus l'enjeu du politique, c'est le mal. Si ce mal est moindre il n'en reste pas moins ancré dans le mal lui-même. Le moindre mal consiste donc dans le mal et se trouve être absorbé par lui.

Nous avons donc trois niveaux qui relèvent du moindre mal que nous pourrions nommer ainsi : un niveau défectueux que signe le moindre mal du non-choix, celui qui fait figure d'allégorie à la mollesse de décision. Un niveau médian aristotélicien que signe le moindre mal qui écarte le pire en priorité quand un plus grand bien n'est pas accessible. Enfin un niveau excessif Machiavélien qui exclut la modération et qui nous invite à supporter l'effroi, la cruauté ou la terreur puisque légitimés par la situation et en vue d'un bien ultérieur.

Ce rôle de définition du moindre mal ne doit pas relever du politique seul, il doit être complété par le philosophe et le citoyen car les choix sociétaux dignes de démocraties demandent une réflexion pluridisciplinaire et seulement à ce prix les choix gagneront du sens. Aujourd'hui, le moindre mal a acquis sa place du bien politique suprême. Ce moindre mal contre l'horreur du pire fait aujourd'hui office de règle, et cela ne surprendra personne si j'avance que le niveau retenu par notre société n'est ni à un niveau aristotélicien ni à un niveau machiavélien, mais bien à un niveau qui ne relève de personne en particulier, pire, un niveau où chacun est complice, celui du non-choix. Si le non-choix semble une priorité de non-action pour notre société, la résurgence de la pensée machiavélienne pourrait bien se refaire une santé pour servir l'utilitarisme ambiant. Un moindre mal machiavélien pourrait bien servir à nous déterminer sur certains choix difficiles quitte à assumer certains sacrifices... Voilà donc le risque que court une société qui s'endort, car c'est, de par trop d'attentisme et d'immobilisme, de non-choix, de se retrouver au pied du mur devant des choix incontournables et déterminants, et par manque de temps de délibération, de faire des choix machiavéliens où les moindres maux risquent de nous paraître rudes. Il

¹. Machiavel, Discours, I, 26, Paris, Berger-Levrault, 1980, p. 113.

nous faudra, pour éviter l'hybris, beaucoup de voix qui portent comme celle de Hans Jonas : « ... préserver pour l'homme l'intégrité de son monde et de son essence contre les abus de son pouvoir [...] (les décisions) dans ce sens doivent ressembler à de l'acier et non à de l'ouate.¹ » être capable donc, de se déterminer avec force pour notre propre liberté.

Se donner du recul, permet de remettre en équilibre le bien fondé de la décision et le contexte. L'histoire se charge, de fait, du suivi en terme d'évaluation, d'où la nécessité de projeter ce facteur temps dans les délibérations pour une anticipation des risques comme un impératif catégorique.

Pour s'assurer du bien acquis d'une décision, la notion de temps doit être prise en compte. Projeter la décision dans le futur et en tirer les éventualités les plus folles revient encore à envisager le bien comme le mal en tant que probabilités. Objectiver les décisions dans le mal, pris ici comme un guide ou un garde-fou rejoint Machiavel qui prône la confrontation avec le mal. C'est la connaissance du déséquilibre qui permet à l'équilibre de se réaliser. Sans cette connaissance, l'équilibre n'aurait que trop peu de chance d'exister. L'urgence de décision nous pousse quelques fois dans un déséquilibre immédiat pour un équilibre futur souhaité. Nous verrons plus loin avec une situation de soins en médecine humanitaire, comment la politique du moindre mal peut devenir la politique de l'audace « avant de juger juste il faut juger.² » Comme avant de planter une flèche au centre de la cible il faut en tirer plusieurs en affinant son tir à chaque fois.

Entre consensus et loi de la majorité

En termes de bien et de moindre mal, une hiérarchie entre un consensus et une décision prise à la majorité peut-elle (doit-elle) être posée ? Ne serait-il pas préférable de voir une décision prise à la majorité des voix plutôt qu'issue d'un consensus où les logiques des uns se seraient sournoisement aliénées à la logique des autres. La décision prise à la majorité énonce de fait le dissensus dans son alternative, portée par la minorité, à la réponse unique, elle confirme la position de chacun. Sur l'opinion elle identifie la minorité. La loi de la majorité permet à la minorité d'exister, de s'identifier, d'être présente contre l'opinion de la majorité, quitte à se soumettre à cette dernière en acceptant la règle de la force majoritaire. Certes, une décision prise à la majorité ne garantit en rien la qualité de la décision, Il faut à minima qu'elle soit conséquente d'une délibération.

C'est cette minorité qui, de facto, par le seul fait d'exister et d'être reconnue, exerce une sorte de pression de contrôle sur le pouvoir majoritaire momentanément en place. Aristote dans sa rhétorique nous dit que « ce que tout le monde choisit est préférable à ce que tout le monde s'abstient de choisir ; et ce que choisit la majorité à ce que choisit la minorité.³ »

Si ce qui est recherché par tout le monde est un bien, dans la hiérarchie des arguments qu'avance le Philosophe, alors le consensus pourrait être supérieur en qualité à une décision prise à la majorité, même si cette dernière est

¹ Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, Flammarion, « Champs », 1998, p.18.

² Gérard Sfez, op. cit., p. 97.

³ Aristote, *rhétorique*, Op. cit., p.122.

convenue aussi comme un bien. Plus la possession d'une chose est vivement désirée, plus elle serait considérée grande en terme de bien par Aristote. « Sont plus grands aussi, les biens plus dignes de louanges et qui nous procurent plus d'honneur car ils sont plus nobles.¹ » Il faut entendre honneur dans le sens où ce sont les vertus qui les produisent. Il n'en reste pas moins que le terrain vague et l'imprécision qui découle du consensus me fait préférer la transparence de la loi de la majorité. Loin d'une perfection de pensée elle m'apparaît comme un mal moindre que le consensus car plus facile à décrypter. Il y a une force supérieure dans la règle de la majorité qu'il n'y a pas dans celle du consensus : Personne ne renonce à son opinion. Même si la majorité l'emporte sur la minorité, la minorité ne fait pas de concession et reste fidèle à son opinion. Ce n'est pas le cas dans le consensus car dans ce dernier il y a toujours cette part de renoncement qui symptomatise l'immoralité (nous ne parlons pas ici de l'acception cicéronienne du *consensus universorum* qui lui n'émane pas d'un dissensus mais de la nature). Renoncer à sa propre opinion a finalement quelque chose d'immoral, comme si ce renoncement dégageait un parfum de trahison vis à vis de soi-même. Renoncer à ses opinions c'est renier son humanité au travers du peu de valeur que l'on accorde à son être, et donc ne plus exister. Renoncer à son for intérieur ne peut avoir un sens moral. Dans un débat, renoncer à ses opinions c'est rendre les armes et offrir son cou au tranchant de l'opinion adverse. Je ne vois pas de possibilité de survivre de façon éthique à ce renoncement. Il est clair que renoncer à son for intérieur n'a rien à voir avec le fait de changer d'opinion. On peut changer d'opinion (on doit même !) au gré des nouveaux éclairages enrichissants, mais renoncer à ce que l'on croit relève du mal.

Le piège utilitariste

Comment aujourd'hui se garder des décisions clés en main concernant tous les axes politiques, les progrès scientifiques, devons-nous donner des solutions à tous les problèmes ? Ne suffirait-il pas quelques fois de mieux les définir ? Entre clonage thérapeutique et clonage reproductif par exemple a-t-on le choix de rejeter les deux ? En agitant l'épouvantail de l'horreur plausible du clonage reproductif la représentation populaire du clonage thérapeutique se positive alors qu'il ne s'agit que d'une probabilité de bien. Le droit s'accélère, les projets de lois se bousculent et la contemplation s'interdit. Manipulation politico-médiatique, simple effet de rhétorique ? Jeux de pouvoirs ? Comme le suggère Jacques Testart, quand les décisions sont annoncées avec l'en-tête « en l'état actuel des choses » il faut entendre « en l'état actuel du niveau de compréhension de la société » le citoyen est actuellement écarté de la décision politique et ne peut que s'interroger dans un obscurantisme (voulu ?) producteur d'un univers flou, flottant, ambigu. Jacques Testart ne conçoit comme unique solution que « l'incontournable retour de la philosophie populaire, accessible au plus humble, cela obligeant de désimbéciliser le public pour lui permettre de penser par lui-même.² » Comment ne pas faire le rapprochement avec le visionnaire Flaubert dans sa prophétie autour du pignouflisme universel ?

¹ Ibid., p. 122.

² Jacques Testart, conférence à l'Espace éthique de l'AP-HP université de Marne-la-Vallée du 8 janvier 2003.

Culture occidentale et rites mutilants

Au Mali, dans le pays Dogon, un dispensaire de brousse récemment organisé propose un accès aux soins primaires à la population locale. Une mère nous amène sa fille de deux ans pour que nous pratiquions sur cette dernière une excision et une infibulation à l'aide d'anesthésiques locaux et d'antiseptiques dans le but de lui assurer pour ces pratiques traditionnelles, une aseptie et un acte non douloureux faute de quoi elle se verrait dans l'obligation de se conformer à la méthode traditionnelle effectuée par la « femme forgeron » à vif et sans antiseptique. Les questions se posant à l'équipe étant : pratiquer ou non l'intervention, sachant qu'à l'alternative de notre refus, la mère se tournerait vers la méthode traditionnelle ? Il est à noter que cette mère est l'épouse de l'instituteur du village, et que par conséquent elle bénéficie d'un niveau d'instruction et d'une ouverture au monde supérieurs à la moyenne de la population. Sa démarche novatrice est lourde de sens qui nous faudrait essayer de décrypter. L'équipe de soins étant composée d'un médecin Pédiatre, d'une sage-femme et de deux infirmiers. Le débat s'installe très rapidement, l'équipe se scinde sur la dialectique suivante :

- Une solution revendiquée « du moindre mal » par ses partisans, consistant à pratiquer l'acte demandé dans les meilleures conditions d'hygiène et d'analgésie se positionnant ainsi immédiatement contre la douleur et l'infection.

- Une solution se prévalant aussi du « moindre mal » consistant à refuser la pratique de l'acte, défini par cette partie de l'équipe comme barbare de par son effet mutilant et non respectueux de la condition féminine.

Entre respect de la culture et ingérence socioculturelle, entre sécurité et qualité des soins et refus de cautionner cet acte comme un soin, comment ne pas nuire ? Agir ? Ne pas agir ? Sachant qu'accepter cette demande c'est cautionner une mutilation que notre culture réprouve et refuser la demande reviendrait à laisser souffrir l'enfant et prendre le risque de l'infection. Nous avons senti d'emblée les enjeux que portait une telle décision. Décider l'action ou la non-action, consistait à légitimer une conduite qu'il faudrait assumer, une responsabilité tant sur l'agir que sur le non agir, soit ici dans l'action de pratiquer excision et infibulation, soit dans le fait de la refuser et par conséquent la renvoyer sur la méthode traditionnelle. Cette décision devait déterminer une conduite future non seulement individuelle mais aussi associative car nous engageons là, la responsabilité de l'O.N.G. dont nous relevons. Quelle que soit la décision que nous prendrions, elle définirait notre position éthique sur ces pratiques en terre Dogon.

Organisation du débat

La discussion opposait d'emblée deux parties de l'équipe. Le dissensus majeur clairement exprimé, engageait les protagonistes entre un argument scientifique et moral prônant l'hygiène et l'anesthésie contre un argument moral et politique exhortant au respect et à la dignité, contre ses pratiques. Les deux logiques s'exprimaient avec passions. Les deux logiques,

pourtant foncièrement ciblées sur les bénéfiques du patient, ne parvinrent à aucun moment à s'interpénétrer. A aucun moment il n'y eut une ouverture propice d'échange, de partage ou plutôt, il n'y eut de personne, la volonté de consentir à la logique de l'autre. L'idée même de consentir à l'opinion adverse était vécue comme une compromission mêlée d'une impossibilité de pouvoir envisager un éventuel consensus. De plus, quelle que fut la décision, nous la prenions au nom de l'O.N.G., ceci ne faisant qu'ajouter au malaise. Pour ceux qui prônaient la solution du moindre mal (excision et infibulation sous anesthésie et asepsie), il n'était pas concevable de laisser pratiquer un tel acte dans la souffrance ajoutée au manque d'hygiène et donc au risque d'infection, ce qui, pour eux, serait revenu à un acte de barbarie. Pratiquer ce rite, même sous anesthésie et asepsie, revenait également pour les seconds à un acte de barbarie. Le consensus comme horizon discursif a été chaque fois rejeté car personne ne souhaitait céder sur ses convictions ancrées en son for intérieur. Seul le challenge de convaincre l'autre partie prenait du sens car un sentiment symétrique croissant de responsabilité nous habitait. Chaque partie avait construit son intention : D'une part décider un moindre mal pour nuire le moins possible – Un, fondé sur l'asepsie et l'analgésie vu que nous en avons les moyens face aux carences de la méthode traditionnelle, l'autre, décider un refus sans concession au nom du principe de bienveillance, un *non nocere* prioritaire, voire un *nunquam nocere* pour signifier la volonté de ne jamais cautionner cette pratique jugée mutilante, pour que jamais l'intolérable ne puisse être de quelque façon toléré.

L'enfant (et sa mère) n'ayant pas d'autre choix que celui que lui permettait sa culture. Pour elle, analgésie et asepsie représentaient le seul moindre mal contingent.

En fait, notre choix luxueux de faire ou de ne pas faire, renvoyait à notre propre liberté et la responsabilité qu'elle nous conférait. Nous voyons ici, que malgré une intention positive des deux parties centrée sur l'enfant l'issue décisionnelle peut prendre des teintes très contrastées. Le moindre mal de l'un n'étant pas forcément le moindre mal de l'autre. Le choix que nous avons nous plaçait, d'une manière insupportable, très au-dessus de la qualité humaine à laquelle pouvait prétendre cette mère et son enfant. Accepter de choisir revenait à accepter cette position supérieure sur autrui. Accepter cette supériorité, reléguait l'autre à un rang inférieur, soumis à notre bon vouloir. Des questions qui ramènent à l'insuffisance humaine « pour rappeler que la manière dont nous regardons les bêtes, n'est pas sans rapport avec la manière dont nous traitons quelques-uns d'entre nous...¹ »

Les pièges de l'agir

De toutes parts, le sentiment d'être pieds et poings liés à l'immédiateté a été ressenti. Il est évident dans ce cas présenté, que le tragique ne tenait pas dans le fait de choisir de faire ou de ne pas faire, mais de faire face aux yeux de cette mère qui nous demandait *son* moindre mal. « Le visage de l'autre qui m'oblige » dit Lévinas ; le fait de son non-choix à elle, nous conduisait inexorablement vers une impasse, vers l'inextricable. Ne pas pouvoir choisir. Tels les rats de Henri Laborit nous ne pouvions ni fuir ni combattre : la possibilité de

¹. Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998, 4^{ième} de couv.

fuite est occultée par le fait que nous avons le sentiment de ne pas pouvoir se soustraire à un choix et que si nous avons choisi, en terme de fuite, de ne pas pratiquer l'acte, l'acte nous rattraperait par le fait qu'il serait de toute façon accompli et dans de plus mauvaises conditions. La question imposait une déclinaison, d'une part faire ou ne pas faire l'acte ? D'autre part faire ou laisser faire l'acte ? La possibilité de combat est d'emblée inutile puisque la solution finale était connue : l'acte serait réalisé, avec ou sans les soins d'hygiène et de confort. Nous voilà donc bien dans une situation mortifère selon H. Laborit, sans possibilité de fuite ni de combat. La question de l'ingérence ne se posait même plus, puisque la décision que nous prendrions nous ingérait de fait.

Cette immédiateté nous obligeait, un facteur temps émergeait dès que la question fut posée. La mère attendait notre réponse, l'attente pesante générant une dimension déterminante : agir ou ne pas agir devenait l'enjeu, la finalité du débat. Comment imaginer une méta-réflexion quand dans le contenu, le facteur temps nous emprisonne et interdit la prise de recul ? Comment réfléchir sur la méthode de réflexion, comment user d'empathie pour entendre la logique de l'autre quand elle nous paraît pure barbarie ? Autant de questions qui nous renvoient à l'ineptie de placer le débat dans une sphère purement théorique. Ici, l'idée du consensus comme horizon ne s'impose pas, l'inextricable construit le tragique et seul le dissensus est porteur d'espoir. C'est le tragique de l'impossibilité d'accès au principe de bienveillance qui noie la réflexion. Le moindre mal n'est plus accessible, le moindre mal n'est plus un moindre mal. Nous sommes au-delà d'une réflexion entre le mal et le pire. Accepter une solution comme un moindre mal dans cette histoire reviendrait à rendre acceptable l'excision et l'infibulation sur cette enfant. C'est là, à mon sens, qu'il est important de ne pas rendre tolérable l'intolérable. Si la solution du moindre mal peut nous garder de certaines apories modernes, il est des cas où le moindre mal ne peut, voire ne doit même pas être envisagé. Que faire quand « la nécessité nous conduit parfois où la raison n'est pas¹ » ? Tomber dans un utilitarisme bon marché ? Résister peut-être ?

Le bruit du dissensus contre la banalité du mal

Ne pas résister pourrait revenir à concéder une forme de normalité du mal, de par un manque de réflexion, un défaut de pensée. Résister consiste ici à ne pas rompre le dissensus car seul le dissensus offre encore le choix. Seul le différend porte l'espoir d'une continuité de pensée. Le dissensus par ses excès va faire se répondre et se limiter les désirs. Le dissensus fait du bruit, et c'est ce bruit qui maintient l'attention. Le silence du consensus serait à craindre, il gomme l'altérité. Soyons bruyants par nos convictions de toute part, ne laissons ni le bruit des uns, ni le silence des autres nous imposer le renoncement à notre opinion. Le dissensus doit rester une réserve de liberté porteuse de choix et de réflexion.

Par conséquent, nous avons vu, même si l'exemple peut paraître caricatural que le dissensus se révèle être plus que « la structure même du débat » comme le dit Ricœur, Il est aussi le flux garant d'un équilibre entre plusieurs

¹. Machiavel, *Discours*, I, 6, p. 51, in Gérard Sfez, *Machiavel, la politique du moindre mal*, op. cit., p. 243.

démésures, une sorte de *métrios* du débat. Il est donc l'énergie nécessaire sans laquelle un débat ne peut fonctionner. Paradoxalement, le dissensus assure la liberté des pensées alors que le consensus ne confère que de la suspicion de par son immobilisme et son confort apparent.

A mon avis, dans le cas de l'excision et de l'infibulation, la confrontation avec le mal est inéluctable. Reste à déterminer la juste dose nécessaire du mal à employer pour que le plus grand bien soit permis. Assumer comme un mal, le mal à commettre, avec comme horizon un bien pur. Le moindre mal ne doit pas être un horizon car il fermerait l'ouverture à un éventuel bien. Ce n'est que le bien et le bien seul qui doit être visé.

Sans donner l'issue de cette expérience *humanitaire*, je laisse au lecteur la liberté de se projeter face à cette situation et de se positionner vers le moindre mal qui lui ressemble le plus en espérant lui avoir amené des éléments constructifs de réflexion.

Ne pas s'interdire de penser le mal se révèle une voie audacieuse de mieux s'en préserver. L'Idée machiavélique de penser l'homme intimement méchant amène une approche différente de la réflexion décisionnelle, et penser le mal permet de reconnaître son économie, concourant ainsi à faire émerger le bien. Avoir « l'intelligence du mal » permet de ne pas le confondre avec le bien. Penser le mal revient à assumer un moindre mal comme un mal et s'il peut par son action, promouvoir un bien, il n'en est pas un pour autant.

Hanna Arendt n'est pas restée insensible à la liberté d'action que Machiavel incorpore dans son concept de *virtù* et qu'il décline en *virtuosité* pour réagir avec excellence face aux situations. Elle l'oppose à une apathie de pensée immorale. La conscience de l'homme se pose comme « un témoin quand il rentre chez lui, s'il rentre chez lui... Il suffit de ne jamais entamer le dialogue silencieux et solitaire que nous nommons pensée, de ne jamais rentrer chez soi et de ne jamais commencer l'examen. Ce n'est ni une question de bonté ou de méchanceté, ni d'intelligence ou de stupidité.¹ » Alors le mal s'installe de façon discrète, sans bruit, banal. Ainsi, dans une forme de laisser-aller ou de ne rien faire contre, par manque de vouloir exister ou plutôt de devoir exister dans des situations données, peut émerger un « Monsieur-tout-le-monde qui n'est ni méchant ni motivé mais pour cette raison capable de mal infini.² » Comme nous l'explique Hannah Arendt dans ses *considérations morales* en reprenant l'affaire Eichman « un phénomène de forfaits commis à une échelle gigantesque et impossibles à rattacher à quelque méchanceté particulière, à quelque pathologie ou conviction idéologique de l'agent, lequel se distinguait peut-être uniquement par une extraordinaire superficialité. Aussi monstrueux qu'aient été les faits, l'agent n'était ni monstrueux ni démoniaque, la seule caractéristique décelable[...] était un fait négatif : ce n'était pas de la stupidité mais une curieuse et authentique inaptitude à penser.³ » Là nous voyons que ne pas faire, dans le sens ici de ne pas penser, revient à procéder à une véritable action, celle de ne pas honorer notre devoir d'humanité. De ce fait, conséquemment par le manque d'intention, s'installent les effets nocifs d'une lacune.

¹. Hannah Arendt, *Considérations morales*, Paris, Rivages poche, « petite bibliothèque », 2001, p.69.

². Ibid, p. 69.

³. Ibid, p. 70.

Une juste distance

D'Aristote nous emprunterons cette juste mesure, cette voie du milieu, cette juste distance, pour tenter de se positionner dans l'éthique de la discussion. Cette notion de juste distance en terme de compromis est une façon de définir une limite d'espace dans laquelle devra se situer le contenu du contrat. Une distance ni trop proximale pour que les opinions ne se confondent pas, ne se diluent pas, ni trop distales pour que les contractants ne soient pas trop éloignés de façon à ce qu'ils se sentent encore liés et puissent s'obliger les uns les autres. Cette juste distance est aujourd'hui de plus en plus reprise dans le langage soignant, elle devient un outil permettant de régler la phase de parole dans un espace. C'est à travers cet espace que va se déterminer l'efficacité du lien professionnel entre ingérence et détachement, entre fusion et neutralité. La relation d'aide est présentée comme un outil professionnel aux nouveaux soignants, l'empathie en est un des fondements : elle est recherchée en tant qu'outil efficace pour déterminer la juste distance mais aussi comme bouclier protecteur contre les émotions qui elles, ne peuvent que parasiter le soignant dans cette relation. Encore une forme de compromis où une distance contractualisée va servir de base à la relation soignant-soigné. Cette distance, si elle est espace, doit aussi être comprise comme volume. Volume équilibré d'émotion et de professionnalisme, comprendre et rester efficace, ressentir sans éprouver et non pas souffrir avec ou prendre part à la souffrance de l'autre. Telle est la différence que nous faisons entre empathie et compassion.

Cette fragile distance s'exprime en fait comme une force. C'est bien la prise de conscience de la fragilité de ce lien qui va obliger les individus à faire en sorte de ne pas le rompre. En protégeant ce lien, paradoxalement marqué par une distance, les acteurs de parole jettent le cadre de leur échange et pérennisent le compromis. La relation dans le cadre du soin est construite, tant par la personne soignée, que par le soignant, et il appartient aux deux protagonistes d'assurer la qualité de cette relation. Je ne veux pas croire qu'il appartient seul au soignant d'endosser la responsabilité totale de la qualité d'une discussion, cela déséquilibrerait la juste distance qui par essence, intime le lien et donc la responsabilité de chacun de le protéger. Il ne s'agit pas de figer la relation entre droit et devoir, l'hôpital n'est pas le théâtre de relations entre des soignants qui n'auraient que des devoirs face au patients qui n'auraient que des droits. Cette distance calculée garantit le lien et donc oblige la surveillance accrue de la part des différents acteurs tant qu'ils souhaiteront protéger la relation. Ce lien impose un regard constant en astreignant ainsi les participants à une évaluation régulière de la justesse de leur distance. C'est en terme d'efficacité professionnelle, de force de soin, que le soignant s'astreint à une méta-communication pour éviter les pièges des affects et rester coûte que coûte dans le soin. J'insiste sur le fait qu'il « s'astreint » dans le sens où « il doit s'efforcer à » ceci pour reconnaître la complexité des interactions humaines. Nous essaierons plus loin de voir ce que les soignants font de l'empathie. Nier ces interactions consisterait à retomber dans un discours théorique, celui-là même que nous critiquons chez les pragmatiques. Admettre ces interactions dans la communication revient à aborder autrui en ayant

admis sa différence et par conséquent revient aussi à se préparer aux difficultés probables, envisageables que génère la discussion sur un plan rationnel.

L'empathie s'il faut admettre qu'elle est efficace, ne l'est que dans la conscience qu'a l'homme d'elle comme méta-outil, ce n'est qu'en s'efforçant à l'empathie que nous pouvons tendre vers elle. Tendre vers elle seulement car nous ne pouvons pas nous départir totalement des émotions. Poser l'empathie comme horizon de la relation d'aide reviendrait à idéaliser le possible dans les relations humaines au même titre que J. Habermas idéalise le consensus. Par expérience les soignants se disent incapables de pratiquer la relation d'aide 24h/24h en invoquant la pénibilité de l'outil. Si l'empathie était si neutre et efficace que ça, comment se fait-il qu'elle soit aussi pénible ? Là encore, ce serait nier la complexité des interactions humaines si l'on n'admettait pas qu'elle reste un idéal vers lequel il faut tendre. Elle n'est pas innée, elle n'est que par intention, elle agit sur la relation, elle permet de prendre cette distance, ce recul qui fait que le soignant se concentre sur la forme plus que sur le contenu de la relation. L'efficacité me semble plus présente quand il s'agit de protéger le soignant que pour aider le patient. Le bénéfice direct, par le biais de l'écoute active, est d'accorder un espace de parole au patient. En deuxième intention, dans cet espace donné au patient il en résulte un espace de recul pour le soignant. Dans ce sens l'écoute active est un outil précieux à promouvoir, le patient s'exprime et le soignant l'aide à approfondir le sens de son message. Cette juste distance est donc bien un espace que doit mettre le soignant entre lui et son discours, entre conviction et détachement pour se protéger le plus possible des inférences émotionnelles.

La juste mesure Aristotélicienne alimente cette juste distance entre le soignant et son discours puis entre le soignant et la personne soignée. Cette juste distance doit permettre d'appréhender tel qu'il est, le discours d'autrui car c'est dans toutes ses formes que la raison doit l'envisager et notamment dans ses démesures. Sur cette démesure de parole, il ne faut pas jeter trop vite l'opprobre car c'est en elle que nous devons puiser les éléments d'analyse, les limites ainsi posées qui nous aideront à définir la mesure d'une réponse professionnelle. Il apparaît donc intéressant de regarder le pire en face pour en tirer le vaccin. Rejeter en bloc toute pensée extrême ne reviendrait qu'à se satisfaire d'un monde plat qui pourrait, par son besoin de platitude, instaurer une sorte de dictature du mou, une modération intransigeante « tout aussi ruineuse pour la notion de vérité que le fanatisme intellectuel. Attention aux sages, qui au nom de la mesure finissent par aplanir toute idée saillante et recouvrir de sable les pistes les mieux tracées.¹ » L'excès n'est pas toujours où on l'attend le plus et la vigilance contre la dictature du milieu est de rigueur.

Par exemple, prenons deux opinions extrêmes, celle de Flaubert qui prétend qu'un écrivain doit retravailler vingt fois la même phrase, et celle de Léautaud qui lui, assure que l'écrivain ne doit pas se relire ni même regarder de dictionnaire. Il est évident que ces deux opinions sont défendables, que l'une et l'autre séduisent par leurs arguments propres. Qu'est-ce qui nous empêche de pencher à midi pour l'une et le soir pour l'autre sans pour autant y perdre notre latin ? N'y a-t-il pas dans les extrêmes des parts de logiques nourrissantes pour une juste mesure ? « Je festoie et caresse la vérité en quelque main que je la trouve et m'y rends allègrement, et lui tends mes armes vaincues, de loin que je la

¹. Georges Picard, Op. cit., p.167.

vois approcher.¹ » Une façon de cheminer librement vers l'ouverture enseignée par Montaigne qui nous guide dans l'humilité de reconnaître la vérité de l'autre, et par conséquent s'enrichir d'une différence. Je trouve, comme dans les alternatives entre Flaubert et Léautaud, que ces pensées extrémistes tranchantes, sont très utiles pour le débat, elles permettent d'alimenter la controverse et de donner du grain à moudre à l'analyse pour construire notre propre mode de pensée. Ce serait à mon sens perte de temps que d'essayer de chercher une vérité ou de donner raison à une thèse en particulier, encore moins d'essayer de trouver une juste mesure entre les deux en guise de vérité, là n'est pas la question ; Au contraire, laisser ce dissensus permettre le choix des armes suivant l'opportunité offre une richesse de fonctionnement qui promeut l'efficience et peut-être atteste d'une forme de vérité, de méthode. C'est donc, de ces extrêmes que viennent se caler les équilibres nécessaires à un cheminement libre vers une mesure juste ou plutôt ajustée.

Les courants philosophiques faces aux apories modernes nous invitent à suivre la voie de la juste mesure et de ce fait nous avons tendance à diaboliser les chemins de traverses plus escarpés et dérangeants. Sans faire l'avocat du diable pour l'extrémisme, car il convient de ne pas en occulter les risques, il sied de le connaître pour le reconnaître quand il se présente, il faut le définir, le cerner pour mieux le maîtriser.

C'est quand l'extrémisme se décline en fanatisme qu'il est loin d'assurer la clairvoyance et de garantir la possession de la vérité sur notre prétendue humanité. Si c'était le cas, ça se saurait ! La lumière quelques fois trop forte, peut avoir un effet inverse que celui attendu, elle peut aveugler. Reste à savoir se prémunir de ces aveuglements pour déterminer les limites et par elles, ajuster la mesure opportune.

¹. Michel de Montaigne, *Essais*, VIII L.III, in Pascal, *L'art de persuader*, Op.cit., p. 58.

Pour une empathie sympathique

Revenons sur cette notion d'empathie et sur la définition donnée un peu plus haut et que les instituts de formations en soins infirmiers proposent aux soignants dans le cadre de la relation d'aide. Il est essentiel de faire ici un distinguo entre l'empathie en temps qu'outil de rencontre entre humain et l'empathie en temps qu'efficacité communicationnelle et potion préventive, remède contre les risques de *burn out* du soignant. Il semble encore ici, que les vieux démons ressurgissent. L'homme aurait encore détourné à son avantage immédiat un état de Nature. D'un état qui permet la rencontre avec autrui, l'homme imagine d'utiliser l'empathie comme une distance protectrice, pour qu'autrui ne puisse l'atteindre dans ses émotions. D'un état de partage il va en faire un outil professionnel de protection individuelle. De l'opportunité d'accéder à un état destiné à participer à une humanité accordée à tous, le soignant ne voit dans l'empathie que le contre-pied à la compassion, en tout cas dans le sens que nous lui accordons en occident, c'est à dire « souffrir avec ». L'empathie ne reste plus pour le soignant qu'un outil de neutralité impersonnel sur cet axe déjà décrit du faire et de l'avoir qui permet de ressentir sans éprouver. En effet l'empathie ne sert qu'à *ne pas avoir* la souffrance d'autrui, ou qu'à *obtenir* une efficacité professionnelle, alors qu'il s'agirait d'*être* en empathie. Mais peut-on réellement ressentir sans éprouver ? Ne serait-ce pas encore une formule alambiquée qui permettrait au soignant de penser qu'il serait capable de décrypter les émotions d'autrui avec un air de ne pas y toucher ? Comme s'il pouvait avec l'empathie se rendre étanche à l'émotion. Foutaise ! Sommes-nous tellement ancré dans cet univers horizontal du faire et de l'avoir que nous en arrivons à détourner et à y inclure tout autre concept qui aurait trait avec une colonne plus verticale entre être et partager ? Quel danger nous éloigne tant de l'être pour que nous allions tant se rassurer dans l'avoir ?

Sentir la valeur de l'autre comme égale à la mienne me semble être un meilleur départ pour une rencontre plutôt que d'imaginer d'emblée un quelconque danger en autrui pour m'en protéger. D'un autre côté, penser autrui comme un danger pour soi-même, le positionne de facto dans une sphère différente de la notre et rend la rencontre humaine plus prudentielle. Le sentiment de danger potentiel rationalise cette rencontre et ne la cantonne pas dans un contexte professionnel avec un seul objectif utilitariste d'efficacité de soins. Je crois que poser l'empathie comme outil de soins la détourne de son essence et l'oblige à servir une cause trop étriquée. Il serait plus judicieux de la replacer dans un contexte global d'humanité et plutôt que d'en user, de l'amener vers soi, chercher à se mouvoir vers elle pour finalement *être* en empathie.

Je vois dans l'empathie telle qu'elle est instruite dans nos instituts de formation trop d'immobilisme et penser qu'avec elle le soignant instaure une distance efficiente pour le soin m'insatisfait. J'envisagerais plutôt une empathie davantage en lien avec la réalité du terrain, une empathie plus humaine qui rejoindrait l'idée de Cicéron vers une sympathie universelle et la notion de Max Scheler quand il décrit la gradation vers ce sentiment « le premier élément constitutif qui consiste en la connaissance, la compréhension de ce qu'éprouvent

les autres précède toujours la compassion et la sympathie.¹ » Car il m'est inconcevable de penser que l'on puisse rester coincé à cette étape de la compréhension, hermétique à tout sentiment, sans que les affects nous accrochent d'une façon ou d'une autre. Certes, cette étape de la connaissance et de la compréhension des sentiments d'autrui ne demande pas d'y prendre part ni de les partager. Le sujet peut nous rester totalement indifférent mais une fois cette étape accomplie, le processus étant enclenché, il nous invite inévitablement vers la compassion et la sympathie. Sachant qu'étymologiquement compassion dit en latin ce que sympathie dit en grec, il n'en reste pas moins que la sympathie nous apparaît comme une rencontre plus heureuse et moins douloureuse que la compassion. C'est ici que le soignant doit creuser la distance autant que faire se peut entre la compréhension d'autrui et le trop plein de compassion ou de sympathie. Il s'agira là (et pas avant, car cette intention altérerait le processus) pour lui, de tenter au maximum de ne pas se faire dévorer par les émotions qui inévitablement rôdent autour de leur proie. Scheler parle de « contagion » pour signifier ce processus naturel et externe à notre contrôle mais étranger à la sympathie qui nous conduit dans l'erreur. La phase de compréhension permet justement de décrypter la situation afin d'en éviter les affres et donc de se préserver un peu en anticipant ces émotions. Comme définie par Scheler la sympathie est innée pour tout être capable de sentir, c'est pourquoi le soignant a tout intérêt à ne pas se leurrer en croyant qu'il puisse se soustraire aux émotions. Admettre notre sensibilité envers les flux affectifs permet à mon sens de mieux s'en préserver sachant que nous ne sommes pas hermétiques à ces derniers. Il convient pour la discussion de considérer les flux affectifs de la même manière que le mal, c'est à dire d'une part comme une évidence avec laquelle il faut fonctionner et d'autre part comme un volume à doser avec justesse. Une juste dose pour atteindre un équilibre viable, sans altération handicapante et qui n'est pas sans lien avec la politique Machiavélienne dont nous avons traité plus haut.

Admettre cela, permet d'avancer l'empathie sympathique comme une propension naturelle à mettre en oeuvre par le soignant pour qu'elle soit considérée pour ce qu'elle est, à savoir une intention positive relationnelle non exempte des risques de corrosion par les flux affectifs.

Il s'agit de promouvoir une attitude positive envers autrui, se responsabiliser et affirmer son *éthos*. Etre conscient de l'existence du mal pour mieux l'affronter et être conscient des risques plutôt que de penser que des soit disant outils de communication pourraient nous en préserver. Revenir sur un canal de communication qui remet chacun à sa place, c'est à dire faire descendre le soignant de son nuage d'une part et faire remonter la personne soignée dans notre estime d'autre part.

En effet il convient de ne pas se prendre pour plus que ce que nous sommes, et de considérer autrui tel qu'il doit l'être, à savoir un être humain capable de bien comme de mal. La pratique régulière de ce type d'attitude permet de tendre vers une *virtù* dans l'acception de virtuosité où le soignant clairvoyant construira sa juste distance avec autrui par une juste mesure d'implication et en participant à une juste dose des flux d'affects. Plus la pratique sera récurrente, plus la justesse tendra vers l'excellence. D'Aristote à Arendt en passant par

¹. Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, Paris, Payot, 2003, p. 54.

Machiavel le chemin parcouru éclaire l'art du praticien en le nourrissant de sens. Le soignant redescend ainsi de sa sphère divine avec ses forces et ses faiblesses. Le bouclier empathique dans son acception vulgaire qui le protégeait et le rendait inaccessible, doit muter en une simple main tendue en signe d'ouverture. Un choix conscient, lucide et responsable offert à autrui.

- Troisième Partie -

- Des mauvaises intentions de bonne foi
- De l'autorité des petits princes
- Consensus et pensée unique, un faux débat ?

Des mauvaises intentions de bonne foi

Il me paraît inévitable à ce stade de la réflexion d'effleurer le concept d'Intention car à mon sens, il est ancré au plus profond des débats, des combats pour avoir raison et par conséquent des décisions qui en résultent. « Les principes de la volonté sont de certains désirs et communs à tous les hommes¹ » nous dit Pascal qu'est-ce donc ce principe de la volonté sinon l'intention qui pousse l'homme à l'action pour arriver à ses fins. L'importance de l'intention est sans cesse soulignée dans le discours des philosophes que nous avons survolés mais jamais, à ma connaissance, extraite et développée de façon exhaustive pour sa lumière comme l'a fait G.E.M. Anscombe. Je veux parler de ce concept d'intention qui gouvernent la volonté d'exprimer « un état interne du sujet... et qui est intimement liée à l'action.² » Il serait donc probable que le nœud de la discussion, le dissensus même, soit réglé par les intentions des hommes qui les poussent à avoir raison. Il se pourrait même que le cœur de l'intention nous éclaire sur la bonne foi des protagonistes.

Il s'agit bien d'une intention et non d'un souhait ou d'un espoir car à la différence de ces derniers « nous ne sommes pas surpris d'avoir réalisé ce que nous avons l'intention de réaliser.³ » Il est aussi certain que seule l'intention ne suffit pas à garantir la réussite de l'action, « toute action humaine est fragile et peut échouer à exécuter l'intention dans laquelle elle est faite.⁴ » C'est pourquoi l'intention doit s'allier une méthode, une *techné*, pour mettre le plus de moyens en œuvre capables de se rapprocher du succès de l'action. Vu qu'elle se détermine en termes de conscience du projet d'action, l'intention définit la responsabilité de son auteur. C'est bien là où nous voulions en venir, car l'intention signe le niveau éthique interne du sujet. C'est ici que germe la propension éthique qui va gouverner le sens du discours. Si l'intention de bien conduit alors directement à la seule finalité antique possible, Machiavel nous a désormais appris à admettre le germe possible du mal, et il devient impératif de l'envisager. Envisager, mettre un visage sur l'intention de bien autant que sur la mauvaise intention permet de lever les masques, le temps de nourrir la réflexion, pour une réaction plus efficiente. L'illustration suivante devrait donner un éclairage spécifique sur l'intention.

Le syndrome de Monsieur Homais

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

Il encourage avec passion Charles Bovary à opérer Hippolyte, un jeune garçon d'écurie handicapé d'un pied bot, une intervention très innovante et surtout très en dessus des compétences du Médecin. Monsieur Homais n'est pas insensible à la

¹ Pascal, *l'art de persuader*, Op. cit., p. 133.

² G.E.M. Anscombe, *L'intention*, Mayenne, Gallimard, « Bibliothèque de Philosophie », 2002, p. 14.

³ Ibid., p. 19.

⁴ Ibid., p. 20.

gloire que confèrerait un succès chirurgical d'autant qu'il favoriserait son propre épanouissement commercial, son enthousiasme vaut tant pour éblouir la multitude que pour s'illusionner lui-même. L'incarnation même de la mauvaise foi où le dessein n'est en aucune façon altruiste, ni pour la gloire médicale de Bovary ni pour la santé du jeune Hippolyte mais bien pour ses propres profits par procuration. L'intervention se solde par une amputation et Monsieur Homais se détourne rapidement de Monsieur Bovary et lui laisse seul la responsabilité de son échec, « sacrifiant sa dignité aux intérêts plus sérieux de son négoce.¹ » L'excitation d'une avancée scientifique motive chez Monsieur Homais tous les moyens utiles pour finaliser l'action. Il ne s'embarrasse pas de scrupules et le bien-être du commis n'est assurément pas au centre de ses préoccupations. Nous pourrions même avancer que Monsieur Homais s'est pris d'un accès de Bovarysme aigu dans le sens où sa limite est celle qu'il cherche à dépasser à travers le geste de Charles (sans que Charles en ait les moyens lui-même). Ici le mal germe au cœur de l'intention, masqué par une mauvaise foi qui feint le paternalisme. La bêtise, ici encore, n'est pas étrangère à l'affaire et elle nous laisse entrevoir cette part de nocivité que nous explorerons plus tard.

La nature nous a laissés aveugle devant l'intention de l'altérité mais nous pouvons et devons répondre de la notre. Faire face à ses propres intentions et ne pas s'illusionner soi-même est une première étape nécessaire car « à l'action intentionnelle nous pouvons répondre à la question “ pourquoi ? ”² » et cette cécité nous renvoie au devoir de faire face au mal ou du moins l'anticiper. Pour ajouter à la complexité, la mauvaise intention peut se dissimuler sous le masque de la bonne foi car cette dernière ne garantit pas la justice, elle exclut le mensonge, non l'erreur. Nombre d'horreurs sont commises de bonne foi comme celles commises par les terroristes fanatiques. « La bonne foi est un fait qui est psychologique et une vertu qui est morale ; Comme fait c'est la conformité des actes et des paroles à la vie intérieure, comme vertu c'est l'amour ou le respect de la vérité et la seule foi qui vaille.³ » Méfions-nous donc de ces messieurs Homais qui ont tendance dans certains débats à pousser à la roue pour leur propre compte. Voilà un visage du mal que l'on peut mettre en difficulté dès le moment où nous camperons sur le dissensus en nous appuyant sur notre for intérieur et en y restant fidèle. Charles Bovary n'a pas eu cette force et sa bonne foi n'a pas pesé lourd face au mal de Homais.

L'inextricable pointe encore son nez quand il s'agit d'annoncer la vérité (d'une mort prochaine) au patient. Une intention de bien peut motiver un mensonge de bonne foi si toutefois il s'agit de respecter le *pathos* du patient, à condition aussi et surtout de centrer l'intention sur le bien de l'altérité. Le piège serait de penser à la place du patient. Un paternalisme de bonne foi peut se révéler irrespectueux et catastrophique s'il n'est pas en phase avec le *pathos* du patient. « Les médecins sont là pour soigner, non pour décider à la place de leur patient si sa vie - sa mort ! – vaut la peine d'être vécue. Attention, amis médecins, au paternalisme : vous êtes en charge de la santé de votre patient, non pas de leur bonheur, de leur sérénité.⁴ » Le paternalisme semble être un piège récurrent pour nous soignants. Nous avons cette tendance nocive à penser à la place de la

¹. Gustave Flaubert, *Madame Bovary*, Paris, L.G.F., « le livre de poche », 1972, p. 215.

². G.E.M. Anscombe, *op. cit.*, p. 74.

³. André Comte-Sponville, *petit traité des grandes vertus*, Paris, Seuil, « Points », 2001, p. 289.

⁴. *Ibid.*, p. 305.

personne soignée comme si son cerveau aussi était en mauvaise santé et qu'il fallait y pallier. Cette incessante propension à penser ce qui est bon pour l'autre nous positionne, nous soignants, sur une sphère divine bien au-dessus de l'humanité de la personne soignée, le reléguant ainsi à un niveau d'homo simplex.

Nous devons donc nous concentrer sur cette intention de bien, intention positive, qui est à mettre en parallèle avec l'empathie sympathique décrite plus haut comme l'ouverture nécessaire à l'altérité pour une rencontre inter-humaine équitable. Ici se fait le lien entre la nécessité, voire l'impératif moral de la bonne foi de la *rhétorique* d'Aristote avec pour horizon le bien d'autrui et l'obligation de prendre en compte ce mal qui peut s'immiscer au plus profond de l'intention d'autrui. Admettre l'existence de la mauvaise foi est la seule façon de se préparer à sa rencontre. Savoir qu'elle est « une plante vénéneuse dont le poison a des suavités si profondes que, qui y a goûté une fois ne peut plus s'en passer.¹ » permet, tel le samouraï en état de vacuité, d'être prêt à l'affronter. Il n'y a pas de détecteur de mauvaise foi, sa probabilité suffit à légitimer notre méfiance. Quitte à passer pour un paranoïaque systématique, l'envisager, reste une stratégie prudentielle dans les discussions décisionnelles. Il ne faut surtout pas occulter que le propre de cette mauvaise foi est de porter le masque des bonnes intentions et que l'enfer en est pavé !

¹. Georges Picard, op. cit., p. 34.

De l'autorité des petits princes

Bouvard et Pécuchet ont toujours cru que le résumé de quelques ouvrages pouvaient leur conférer des compétences dans les disciplines explorées et ainsi pouvoir faire autorité en la matière. La réalité de l'expérience les a renvoyés chaque fois à leur insuffisance. Ils ne découvrirent que l'autorité qu'ils avaient sur eux-mêmes car ni leur mérite ni leur statut ne leur permirent d'imposer une obéissance à qui que ce soit. Malgré une intention à chaque foi positive et trempée de bonne foi les deux compères, par défaut de méthode, virent ruiner leurs espoirs de succès et par eux toute chance d'asseoir une quelconque autorité.

Selon Gérard Leclerc l'autorité se décline selon deux catégories : « autorité institutionnelle » et « autorité énonciative ». L'autorité institutionnelle c'est le pouvoir légitime dont dispose un individu d'imposer l'obéissance [...] et le pouvoir de prendre des décisions qui engage l'activité de subordonnés. L'autorité énonciative est le pouvoir symbolique dont dispose un énonciateur, un auteur, d'engendrer le respect, la confiance et la persuasion. C'est aussi le pouvoir d'un énoncé, d'un discours d'être persuasif.¹ »

Quoi de mieux finalement, qu'un oracle digne de confiance et de signes clairs de reconnaissance annoncés pour asseoir l'autorité d'un roi sur un *consensus universorum*. Quand, à Telmessos en Phrygie, un oracle annonce l'arrivée du nouveau roi dans un char à bœufs avec sa fiancée, il suffit à Gordias d'arriver à point nommé dans un char à bœufs avec une prophétesse. En fait ces éléments annoncés fondent la base de la reconnaissance consensuelle de la part du peuple de Telmessos mais il est clairement dit que « l'aigle perché sur le timon du char permit d'attirer tout de suite l'attention de la foule et Gordias fut nommé roi par acclamation, à l'unanimité.² » Les apparences influencent le jugement, et combien de Gordias sillonnent nos services de soins avec sinon un aigle sur leur char, un stéthoscope autour du cou, un nœud papillon du meilleur goût, une tunique différente de ses collègues...

Ce mythe nous montre la force mobilisatrice consensuelle de l'autorité énonciative et nous nous en satisfaisons trop souvent. La remise en question de l'autorité ne se produit pas sans réflexion préalable, le risque de violence en étant de par trop important. Trop souvent, des individus en mal de *faire autorité*, abusent de cette représentation pour revendiquer une reconnaissance qui n'est pas forcément fondée. Si l'habit ne fait pas le moine, « la gravité, la robe et la fortune de celui qui parle donne souvent crédit à des propos vains et ineptes.³ » Nous subissons trop souvent, sans mot dire, cette mascarade d'autorité énonciative que s'octroient certains. Ces parleurs n'attendent que d'être écoutés et par la seule jouissance de faire entendre leur bruit, impose une forme de tyrannie ayant pour conséquence le silence des autres. Il est presque pitoyable de

¹. Gérard Leclerc, *Histoire de l'autorité – L'assignation des énoncés culturels et la généalogie des croyances*, Paris, P.U.F., « sociologie d'aujourd'hui », 1996, p. 8.

². Robert Graves, *LES MYTHES GRECS*, Paris, Fayard, « Encyclopédies d'aujourd'hui », 2002, p.439.

³. Montaigne, *Essais*, VIII, III, Op. cit., p. 71.

constater la foule d'adorateurs qui se presse autour, comme si notre raison avait propension à attendre toujours le char de Gordias.

Montaigne nous assure que non, ce n'est pas notre raison qui se courbe et qui plie, ce sont nos genoux ! Il explique avec le talent qui lui est propre que « le fruit de l'expérience d'un chirurgien n'est pas l'histoire de ses pratiques, et se souvenir qu'il a guéri quatre empestés et trois goutteux, s'il ne sait de cet usage former son jugement et ne nous fait sentir qu'il en est devenu plus sage à l'usage de son art.¹ »

Il n'y a pas de catégorie professionnelle épargnée par ces dérapages de l'intelligence et l'on retrouve dans la plus part des discussions, ce parasitage où certains individus par manque de reconnaissance, abusent d'une autorité purement institutionnelle qui n'inspire ni le respect ni la confiance. Ces petits princes choisissent leur public et sont souvent experts dans la faculté de sentir le *pathos* propice à leur domination et à leur censure. Ils ne se risquent guère face à des autorités énonciatives capables de dévoiler leur insuffisance, ils se jouent des autorités institutionnelles auxquelles ils ne sont pas vassalisés, mais payent avec zèle leur dîme aux seigneurs du château. Ce besoin de pouvoir sur autrui en terme de plaisir renvoie directement à cette qualité de méchanceté que Machiavel impose comme faisant partie de l'essence même de l'homme. Par conséquent elle n'épargne personne et nous pouvons la subir aussi bien des infirmiers que des médecins comme des aides-soignants ou autres acteurs de santé qui, soit d'une position occasionnelle ou pérenne vont user et quelques fois abuser d'autorité. Cette méchanceté, issue du mal-être nous conduit vers ce versant nocif de l'humanité d'où elle a émergé et que nous explorerons plus en profondeur l'année prochaine, puisqu'il s'agit de la bêtise. N'ayant pas de limite, elle est capable de mal infini et le bruit de la bête impose trop souvent le silence des agneaux.

Que fait l'infirmière ou l'aide-soignante quand elle nomme « Mamy, Papy » des résidents de maison de retraite ou des personnes âgées hospitalisées ? N'y a-t-il pas un retrait d'humanité dans le fait de dépersonnaliser ces personnes âgées en les uniformisant ? Peut-être l'intention est-elle positive pour créer un climat familial ? le fait est que l'amalgame interdit l'individualisation. La bonne foi est probable, la mauvaise aussi ! La dépersonnalisation peut aboutir à une neutralité telle que le soignant prend le risque de s'exclure de la relation de par une trop grande distance. Un paradoxe se produit car en feignant de se rapprocher de la personne de façon familière en la nommant « Mamy ou Papy », on la dépersonnalise et on s'en éloigne d'autant.

Ce phénomène se produit à d'autres niveaux institutionnels car nous connaissons tous ce genre de *petit* prince qui par exemple, nomme ses subalternes par leur *petit* nom (prénom), non pas juste comme marque d'intimité mais aussi pour renforcer leur *petit* pouvoir. Le tragique de l'histoire fait que la plus part du temps, le prénom de l'infirmière est tout ce qu'ils connaissent de leur identité et qu'eux-mêmes ne souffriraient pas de se faire appeler autrement que M^ossieu Machin ou Docteur Chose. En ne retenant que le prénom d'autrui on lui ôte une part de son humanité surtout quand on supporte soi-même de se faire appeler autrement et notamment par son nom *propre*.

La prise de parole face à ces personnes qui sont tellement empreintes d'autorité se révèle complexe et quelques fois même exposée au persiflage. Ces

¹. Ibid., p.70.

gens n'ont pas l'habitude (ou ne veulent pas la prendre) de partager l'idée qu'elles ont de l'ordre du monde et peuvent plus ou moins inconsciemment exercer une forme de censure sur la circulation des idées pour que, justement, personne ne dérange cet univers ordonné à leur façon. Le dissensus n'est pas souhaitable par cette catégorie car il est le danger majeur opposé à son autorité et il pourrait dévoiler les lacunes de sa légitimation. Non seulement il le pourrait mais il le doit. Le dissensus se révèle donc être contre ces histrions, un impératif catégorique, un devoir de résistance pour nous garder de l'hybris qui consisterait à nous aliéner sans combattre en légitimant de fait leur autorité et par-là même leur bêtise. Ce faisant, nous leur ressemblerions. La fuite par le silence revient à concéder une victoire à des usurpateurs et à s'aliéner à leur politique. Le combat donc ! plus que la fuite, surtout quand l'enjeu du débat décisionnel nous compromet. Le combat ! quand il est possible de déceler dans l'altérité que l'enjeu n'est pas la vérité mais l'amour-propre.

Consensus et pensée unique, un faux débat ?

Il faut, ici encore préciser que le consensus dont nous parlons est pris dans son acception contemporaine. Ne vaut-il pas mieux « vivre comme on pense plutôt que de finir à penser comme l'on vit » ? dit un auteur dont j'ai perdu la trace. Le procès de la pensée unique est toujours présent, existe-t-elle réellement ? Sartre disait que nous n'avions jamais été aussi libre que pendant l'occupation. Peut-être parce que c'est justement dans l'aliénation que le consensus pour la liberté s'impose *de natura* à l'homme, et que notre confort médiocre d'aujourd'hui produit un chloroforme sociétal : la pensée unique. Je pense que nous sommes tellement attachés à ce confort que nous le protégeons et nous mettons en avant cette pensée consensuelle comme un bouclier contre un avenir qui nous fait peur. Le problème est que nous nous vautrons dans une politique non pas prudentielle mais sans décision face aux apories modernes. La prudence n'a pas à se compromettre avec la non-décision et il ne faudrait pas confondre prudence et silence organisé.

Le politiquement correct est-il devenu si prégnant et incontournable que toute expression dissensuelle paraisse incongrue ? Il devient urgent de secouer le public avant que nous ne tombions dans un conformisme aux allures totalitaires. L'illusion de la sécurité, voilà ce que nous donne ce conformisme. A travers l'éthique du consensus c'est directement le cœur de la démocratie qui est visé. Le consensus, tel que nous le concevons aujourd'hui avec sa capacité à gommer le dissensus, occulte complètement la voix minoritaire. Son essence même consiste à éliminer la minorité, l'exclure du débat pour qu'il ne reste que ce petit dénominateur commun inepte d'assentiment. Cette exclusion, ce non-respect de la minorité, est démocratiquement insupportable. La démocratie n'est surtout pas uniquement l'exercice d'une pensée majoritaire légitimée par un vote, c'est aussi, et surtout, le respect des droits des minorités.

Il est remarquable que la pensée unique ne nous atteigne jamais à nous, c'est toujours les voisins qui en sont affublés, peut-être est-ce pour cela qu'elle réussit à ne pas être trop inquiétée et à échapper à son propre procès. Sa

plus grande complice est l'illusion d'authenticité, se croire soi-même libre au milieu de la foule, comme par exemple seul dans son salon devant la télévision. La télé se révèle pour la pensée unique son meilleur outil. « Les gens de la télé se croient tous anticonformistes mais ils le sont tous tellement de la même façon que cela devient un conformisme bétonné et ils véhiculent une vérité bien-pensante qu'ils nous imposent. Y a-t-il pire tyrannie ?¹ » Difficile avec ça de se désincarcérer de ce troupeau de bœufs dont nous parlait Jacques Testart. Mais quoi de mieux finalement pour en prendre conscience et tenter de s'en désinclure. Ce n'est pas forcément la diversité d'opinion qui s'est amoindrie mais bien la possibilité de l'exprimer et d'y rester fidèle.

Un bel exemple de fidélité à ce sujet est l'opinion du Pape par rapport à l'avortement. Une forte propagande invite l'Eglise à ne plus se montrer hostile à l'avortement, mais au nom de quoi devrait-elle y renoncer ? L'Eglise détient la seule opinion inchangée concernant le concept de personne alors que les différents pays légifèrent à la recherche de ce moment particulier où commence l'humanité. Tiens, essayez en dehors d'un milieu catho, de soutenir la thèse qu'il existe un être humain dès sa conception. Vous risquez de passer pour un fou de Dieu ou pour un anti-scientiste gratuit. Nos chers politiques ont salué en *standing ovation* à l'assemblée nationale l'allongement de dix à douze semaines le délai d'intervention pour une interruption volontaire de grossesse. Au même moment, ou presque, un projet de loi tend à donner à l'embryon un statut se rapprochant de la personne humaine. Le différend éthique et politique ne s'est jamais aussi bien exprimé en France et ce différend contribue au flou artistique des résultantes consensuelles. La science et la justice s'occupant de déterminer l'espace de non-humanité de l'embryon, il est donc plus que nécessaire que l'Eglise tienne bon sa *démésure* pour qu'un équilibre se crée avec la *démésure* scientifique et juridique.

S'il arrive à certains de déjeuner le jeudi avec leur ami Bertrand, il m'arrive moi-même de partager de nombreux repas avec mon ami Pascal avec qui nous devisons sur les affaires du monde, avec souvent des prétentions à le refaire. Suite à la Déclaration des Grands Singes de Peter Singer et Paola Cavalieri, nous discutons autour de la volonté de certains philosophes et scientifiques de fonder une communauté à but inclusif et égalitaire entre Grands Singes Anthropoïdes. Sa réaction me renvoya toute la complexité et les conséquences d'un tel projet, il me dit « Ouais, c'est ça, et on va leur donner le R.M.I. aussi, non ? » D'un coup, d'un seul, nous avons traversé la controverse de Valladolid « 2 » et la Planète des Singes et en un éclair nous mesurons l'étendue d'humanité qu'il nous restait à parcourir. Il est difficile de s'autoriser actuellement à penser qu'une controverse du type de celle de Valladolid puisse se tenir pour fonder ou non ce concept égalitaire entre humains et grands singes. Les sciences attestent tous les jours que ces derniers ont une conscience d'eux-mêmes, qu'ils utilisent des techniques, que s'il leur manque la parole articulée ils utilisent des formes de langage et qu'ils ne sont pas hermétiques aux nôtres. Nous ne sommes pas vraiment prêts à partager cette humanité. Nous la tenons peut-être pour plus que ce qu'elle est. Nous en avons fait un homocentrisme nous donnant le pouvoir des dieux sur toutes les autres formes de vie. Les antispécistes font figure de Las Casas des temps modernes (mais bien avant la Controverse). Certes, les enjeux sont tellement importants et déstabilisants sur les plans politique, socio-

¹. François Foucard, in Jean-Marc Chardon et Denis Lensel, *pensée unique le vrai procès*, Paris Chardon & Lensel Ed, Economica, 1998, p. 66.

économique et philosophique que notre place hégémonique dans l'univers s'en trouverait remise en question. Nous sommes déjà très occupés à déterminer où et quand commence notre humanité, si bien qu'il arrive encore que nous ne l'accordions pas complètement à certains hommes. Il y a peut-être aussi un endroit et un moment où cette humanité s'arrête quand l'homme devient inhumain et ce sera l'objet d'une réflexion ultérieure. Telle est la différence entre *avoir* une humanité qui confère un pouvoir et *être* simplement humain. Vous me pardonnerez cette digression mais elle me semblait éclairante sur la prégnance actuelle du différend éthique et politique. Sans parler d'un consensus impossible, l'éloignement tel entre l'éthique et le politique empêche même le dissensus.

Le pouvoir politique a confisqué le discours éthique. Il le contrôle en écartant le peuple de sa pensée et en n'octroyant à certains comités d'éthique qu'un pouvoir consultatif, rendant la pensée philosophique non dérangeante par une mollesse consensuelle. Nous retrouvons au sein de nos services des accords tacites entre l'éthique et le politique comme par exemple les prescriptions téléphoniques nocturnes où les médecins prescrivent des conduites à tenir par téléphone sans se déplacer et donc sans trace écrite. Illégales et sujettes à contentieux sur la bonne foi des uns et des autres, ces pratiques perdurent au nom d'un consensus tacite et mou que personne n'assume individuellement. Ces pratiques généralisées sont la marque d'une pensée unique qui confine tout un chacun dans un confort médiocre suffisant et chloroformé. Les accidents sont là pour montrer l'insuffisance de ces pratiques aux vues de la mauvaise foi reprochée de toutes parts. Néanmoins, le dissensus ferme ne s'impose toujours pas et nous préférons refuser ce débat en lui préférant ce compromis gluant et sulfureux.

A un niveau plus médiatisé, l'affaire du sang contaminé n'en est pas moins empreinte de la mollesse de rigueur, « tous coupables » disait-on, résultat « aucun coupable ». Non lieu ! De toute façon le verdict n'a fait que trois lignes à la Une, tout le monde s'en fout... chloroformés !

« La confusion contre nature du Juge et de l'Expert, a engendré au cours du siècle un monstre intellectuel qui a opéré des ravages – un angélisme exterminateur.¹ » Qui a opéré et qui opère grand train ! Jetons un coup d'œil sur les procédures d'accréditation et ce qu'elles nous promettent. Un bonheur qui résiderait dans le calcul rationnel d'une qualité de vie étudiée pour nous par des experts. Que d'audits, de diagnostics de situations et de démarches qualités qui sont autant de gouffres budgétaires pour nous démontrer que la seule voie de salut passe par l'*économie* dans son acception de réduction des dépenses. Tout concourt à l'aplanissement des idées. L'harmonisation des pratiques en est le fer de lance, elle est la base du consensus. A.-G. Slama nous dit que nous avons un problème, nous français, avec le mythe de l'unité et que nous ne sommes pas débarrassés de son fantasme. Ainsi nous cherchons le consensus comme une quête d'absolu. Hélas, « le plus sûr résultat est de généraliser les soupçons et de radicaliser les conflits, là où son ambition était de les prévenir.² » L'idéologie du consensus est redoutable dans le sens où elle règne par l'harmonie et le compromis, ce faisant, elle diffuse cette glue anesthésiante, neutralise les conflits et assure ainsi sa domination.

¹. Alain-Gérard Slama, *L'angélisme exterminateur, Essai sur l'ordre moral contemporain*, Bernard Grasset, « Pluriel », 1993, p. 36.

². Ibid, p. 128.

Un espoir toutefois, celui de la goutte d'eau, celle qui fait déborder le vase. « Les actuelles convergences d'intérêt n'y résisteront pas, tôt ou tard il y aura implosion, car la vie reprend toujours ses droits avec ses parts de bizarreries et d'imprévus qui font sa richesse, dans les affaires comme dans les débats.¹ » La limitation des choix a pour effet de ne pas s'en satisfaire et pousse à la montée de l'intolérance. Ceci expliquant (peut-être un peu facilement je l'avoue) l'expression extrémiste accrue sur le plan politique ces derniers temps.

Combattre la résignation est la première étape, se lever et remonter le courant. Faire face et assumer ses propres choix face à l'altérité avant qu'elle soit globale, uniforme et inhibante car le mal, ici encore, se terre dans le silence. Faire preuve de courage en entrant dans le dissensus comme on entre en religion, par foi et conviction. Tel est le prix que j'accorde à notre liberté de pensée, mère de notre dignité.

¹. Jean-PierreThiollet, in Jean-Marc Chardon et Denis Lensel, *pensée unique le vrai procès*, Op. cit., p. 128.

Conclusion

Le papillon de Kipling

L'éthique de la discussion ne peut se satisfaire d'un idéal car trop éloigné de la sphère rationnelle et précisément du monde des débats. Est-ce pour autant qu'il faille fonctionner sans idéal du tout et discourir sans but au gré des différends ? Je ne le pense pas. Il faut une fin à la discussion et il faut une discipline pour y tendre. Une règle stricte ne convient pas aux rapports humains car il faudrait sans cesse envisager des exceptions, les règles trop enfermantes ne convenant pas à la nature libertaire de l'homme (telle la controverse entre Benjamin Constant et Emmanuel Kant sur le devoir de dire ou non toujours la vérité)

Le consensus comme finalité de la discussion pour Habermas ne peut, au seul regard de cette étude, être en adéquation avec la complexité des rapports humains. Penser les interactions humaines comme elles devraient être, est une voie que seuls les sages peuvent emprunter, leur intention étant débarrassée de toute accroche terrestre. Non, il faut que la rationalité nous éclaire et commencer à penser les rapports humains non pas comme ils devraient être mais plutôt comme ils sont. La théorie Habermassienne ne convient que pour corroborer la thèse des partisans de la pensée unique et ne peut valoir qu'à neutraliser les conflits et par-là se ranger des idées dérangeantes. Ce serait sans compter la violence dont est capable l'homme notamment dans le différend éthique et politique. Le discours politique prend insidieusement le discours éthique en otage mais pas encore suffisamment peut-être. En effet, pour énerver le public il doit falloir l'aliéner encore davantage car c'est dans les situations de servitude que l'homme se donne les moyens de sa liberté. Renoncer et se soumettre sans mot dire à l'altérité revient à manquer à une obligation morale, car il y a quelque chose d'immoral à renoncer à sa propre opinion. Cette responsabilité d'humanité envers soi-même n'est autre que préserver notre propre dignité.

Le manquement à cet impératif catégorique revient à se bestialiser soi-même et à accorder une humanité supérieure au petit prince, qui lui n'attend que ça. Courage ! Les voleurs d'humanité nous en privent assez spontanément sans coup férir, pour qu'en plus, nous leur prêtions l'échine.

Le chaos du dissensus contre l'harmonie du consensus, tel est le chemin de la liberté que nous devons emprunter avant de nous faire zombifier par la mollesse ambiante. La théorie du chaos est inéluctable, la nature ayant horreur

du vide, elle ne pourra pas supporter longtemps cette vacuité consensuelle. Ne pouvant s'organiser qu'autour de la matière, le seul espoir contre le trou noir du consensus, le seul pourvoyeur de matière se dévoile définitivement comme étant le dissensus. Il n'y a pas besoin d'une énergie gigantesque pour ça, il suffit de se lever, se tenir debout et rester soi-même, c'est déjà un bon début. Refuser la résignation. Résister, prendre le maquis. Exister partout pour ne pas subir.

Le dissensus, s'il a sa part obscure, permet surtout l'équilibre des forces, il garantit la liberté de pensée. «La dissension noue les deux partis, les obligeant à se rapporter l'une à l'autre, à se réguler et dans le refus de vivre-ensemble donne lieu au plus de vie possible, les bienfaits qui naissent des tumultes.¹ » Comme il faut un Habermas pour que puisse le critiquer Ricœur, Il faut un Aristote pour que puisse exister Machiavel. Pouvoir croire en sa propre démesure et devoir ne jamais la réaliser est peut-être la malédiction de notre humanité. Faire face à l'excès de l'Autre et y opposer sa propre démesure assure la rencontre des flux qui vont construire l'équilibre. Un idéal est nécessaire comme démesure pour combattre celle de l'altérité et servir d'humeur contradictoire et régulatrice pour l'équilibre. Nous ne devons compter que sur nous-mêmes et nous défendre à notre niveau à l'image du papillon de Kipling qui précipita le monde dans le chaos sur un simple mouvement à son échelle...à condition bien sûr de commencer soi-même à battre un peu des ailes.

Le ton peut paraître exubérant et sévère certes, mais je ne serais plus en accord avec ma réflexion si en terme de conclusion je me laissais aller à une complaisance qui pourrait me compromettre. Le doute m'envahit par vagues récurrentes et j'avoue être saisi par le même vertige imbécile que mon mentor Pécuchet après une exploration philosophique « le sentiment d'être à la fois matière et pensée tout en ignorant ce qu'est l'une et l'autre.² »...

Il se trouve quand même, qu'à tous les niveaux de cette exploration se fait une rencontre récurrente sous des formes hétéroclites, celle de la Bêtise. Elle se décline quelques fois sous des visages innocents, d'autres fois sous des formes monstrueuses, mais à chaque fois elle se tient tapie derrière tous les débats. La raison ne sera jamais un bloc indivisible que des individus détiendront au dépend des autres et l'enjeu d'une dispute n'est peut-être pas toujours simplement d'avoir raison car « il y aurait des finalités tactiques ou stratégiques ou les premières, inoffensives, servent à préparer les secondes plus meurtrières.³ »

A l'inverse de celui qui veut s'éveiller à la discussion, l'imbécile lui, est imbécile non pas de par son essence mais à cause de sa non-intention de progrès. En cela je m'inscris en faux sur un niveau supérieur de discussion qui ne serait réservé qu'à une élite bien pensante. Ce domaine reste pleinement ouvert à celui qui voudrait l'investir. Sans cette intention, nul ne peut prétendre à une quelconque compétence saine dans la discussion ou en quoi que ce soit. Perdre en rhétorique c'est toujours gagner un bout de vérité admis chez l'autre. Il ne peut y avoir que des gains, car avoir tort, ou plutôt reconnaître son tort, c'est gagner une nouvelle vérité et réussir à dépasser son niveau de connaissance.

Discuter, nous l'avons vu c'est prendre des risques car nous ne sommes jamais sûr de la qualité des intentions de l'Autre. On ne peut pas demander à un sot de ne plus l'être tant que lui-même ne l'a pas décidé. Nous ne

¹. Gérard Sfez, op. cit., p. 206.

². Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, Paris, GF Flammarion, 1999, p. 288.

³. Georges Picard, Op. cit., p. 48.

pouvons pas nous rendre compte de notre propre sottise tant que nous n'avons pas été confrontés à une logique moins sottise. L'obstination serait la plus sûre preuve de bêtise, quand elle se fige en terme de projet comme l'explique Gabriel Liiceanu et elle ne doit pas être confondue avec la bêtise occasionnelle qui elle, est universelle « de là, chacun peut faire ou dire des bêtises sans pour autant devenir un imbécile. Pour être constitutive, la bêtise doit être prise en affection.¹ » Alors comment la reconnaître et s'en préserver soi-même ?

Entre politique et philosophie faut-il laisser le consensus à la Nature et apprendre aux hommes à le reconnaître plus qu'à l'imaginer lui-même ? Il faut laisser entre Dieu et l'homme une distance intentionnelle sans laquelle l'égaré du second peut le conduire vers un niveau de bête. *L'île du Docteur Moreau*² dessine bien le franchissement de cette distance où l'homme en donnant une humanité à la bête ne peut s'empêcher de s'octroyer à lui-même un statut de dieu. Machiavel admet *de natura* l'animalité de l'homme (bifide entre le lion et le renard) de ce fait va l'utiliser au service de son humanité. Cette animalité de l'homme va lui conférer une complémentarité d'action et d'efficacité dans le combat. Les lois sont des armes humaines qui parfois ne suffisent pas pour mener certains combats qui nécessitent la force, qualité plus animale.

Nous voilà rendus à l'étape suivante qui consistera à sonder cette part d'animalité qui pourrait bien nous aider à nous humaniser. La bêtise n'est peut-être qu'un lent processus de maturation vers une forme paradoxale et supérieure, d'intelligence ; Une phase, un passage obligé pour accéder enfin ou à nouveau à ce sens commun originel, cette compréhension du réel. C'est ici que nos experts Bouvard et Pécuchet ont fait leurs armes, dans un épuisant voyage Flaubertien au cœur des idées reçues. Ils en arrivent même à ériger une esthétique de la bêtise. Si elle ressemble au commencement à une caricature de pratiques d'amateur, emportés par leur impatience et leur désir de savoir, au fil du temps l'expérience les amène sur les travers de la science, exactement là où elle pêche. Quelle leçon de Monsieur Flaubert qui nous indique là les pièges de la confiance en la science ! C'est en précipitant leur faillite par la quête des certitudes, que Bouvard et Pécuchet nous exhortent à une interrogation nécessaire sur la vérité scientifique en la rendant suspecte. L'impermanence de ces vérités nous renvoient à notre devoir d'imaginer demain sous toutes ses formes, et notamment les formes malignes. Combattre l'apparente immanence des données de la science et de profiter des dissensus pour enrichir le débat.

Par conséquent, deux représentations antagonistes de la bêtise se font jour, l'une positive, mue par une énergie créatrice vers l'intelligence, l'autre nocive, qui jouit de sa possible finalité. Le lien entre la bêtise et l'humanité semble relever de la nature des choses, il est, à mon sens, intéressant d'explorer cet abîme qui, j'en suis certain, nous donnera autant de plaisirs et de douleurs qu'en ont éprouvés Bouvard et Pécuchet. Marcher sur leurs traces permet d'alimenter ce voyage conceptuel pour nous regarder avec plus d'humilité dans ce miroir qu'ils nous tendent.

¹. Gabriel Liiceanu, *De la limite, petit traité à l'usage des orgueilleux*, Paris, Michalon, 1997, p. 88.

². H.G. Wells, *L'île du Docteur Moreau*, Paris, Payot, 1961.

L'homme, cette bestiole au devoir d'humanité

Guy de Maupassant comparait le parcours des personnages de Flaubert à celui du mythe antique de Sisyphe : « Bouvard et Pécuchet tentent sans cesse l'escalade de cette montagne de la science, en poussant devant eux cette pierre de la compréhension qui sans cesse roule et retombe. Mais eux, à la fin, haletants, s'arrêtent, et tournant le dos à la montagne se font un siège de leur rocher .¹ » Mais loin de rester assis et oisifs, ils entreprennent de rassembler les écueils sur lesquels ils ont tour à tour échoué leur esquif. Peut-être Bouvard et Pécuchet nous ont-ils laissé ce testament : La vérité aujourd'hui devient erreur demain. Avoir raison aujourd'hui oblige à se préparer à avoir tort demain. Ils nous invitent à explorer les différentes données qu'un thème peut fournir sans tomber dans le piège de l'expérience trop rapide ; de surtout ne pas s'aveugler sur une logique mais au contraire résister avec et contre l'autre. Être et partager plutôt que faire et avoir. L'homme a un devoir d'humanité et la bêtise, si elle s'inscrit dans un processus d'intelligence, peut l'y aider. Soyons bêtes donc, en nous gardant d'être des imbéciles et combattons les monstres. A ce prix, peut-être, accéderons-nous à une animalité intelligente et empreinte d'humanité, plutôt que de risquer d'être trop simplement inhumains.

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

Index Nominum

- Anscombe, 50.
Apel, 28.
Arendt, 15, 26, 42, 47.
Aristote, 7-12, 14, 15, 23, 34 - 38, 43, 47, 52, 60. Bellenger, 26.
- Bouvard et Pécuchet, 1, 2, 5, 19, 34, 53, 61.
Bovary, 50, 51.
Bush, 30.
- Calypso, 34.
Chardon, 56.
Cicéron, 23, 36, 48.
Comte-Sponville, 51.
Constant, 59.
Corax, 8.
- Descartes, 11.
- Epiméthée, 16.
Eichman, 15, 42.
Erasmus, 31.
- Fiat, 15.
Flaubert, 1, 5, 15, 19, 38, 44, 46, 61, 62.
Folscheid, 8.
Fontenay (de), 32.
Foucard, 56.
Fumaroli, 11.
- Gordias, 53, 54.
Gorgias, 8.
Graves, 16, 53.
Grégoire (abbé), 30.
Guazzo, 11.
- Habermas, 6, 11, 23, 24, 26, 27, 28, 44, 60.
Hésiode, 16.
Hirsch, 7.
Homais, 50, 51.
Hussein, 30.
- Jonas, 37.
Joubert, 9.
- Kant, 9, 59.
Kipling, 59.

- Laborit, 40, 41.
La Fontaine, 13, 34.
Las Casas, 30, 56.
Léautaud, 44, 45.
Leclerc, 2, 53.
Lensel, 56.
Lévinas, 40.
Liiceanu, 15,61.
- Machiavel, 35, 36, 37, 42, 48, 50, 54, 60.
Malèvre, 29.
Maupassant (de), 1, 62.
Meyer, 10.
Montaigne (de), 10, 11, 31, 45, 54.
Moreau, 61.
Morfaux, 23.
- Pacific, 5.
Pandore, 16, 17.
Pascal, 11, 12, 50.
Phèdre, 9.
Picard, 14, 24, 25, 28.
Platon, 8, 9.
Popper, 1, 5.
Prométhée, 16.
- Quivy, 6.
- Rawls, 26, 28.
Ricard, 6.
Ricœur, 11, 22, 26, 27, 28, 41, 60.
Rouchon, 5.
- Scheler, 46, 47.
Sépulvéda, 30.
Sfez, 35,37, 41, 60.
Slama, 19, 29, 57.
Socrate, 9, 15.
- Tarrius, 6.
Testart, 17, 18, 38, 56.
Thiollet, 58.
Tisias, 8.
- Van Capenhoudt, 6.
Valladolid, 30, 56.

Walzer, 28.

Wells, 61.

Zeus, 16.

Index rerum

Aliénation, aliéner, 1, 8, 14, 16, 29, 37, 55, 59.

Aporie, 2, 16, 28, 34, 41, 45, 55.

Autorité, 2, 22, 27, 31, 49, 53, 54, 55.

Bêtise, 1, 2, 11, 15, 16, 50, 51, 54, 55, 60, 61, 62.

Consensus, 1- 5, 14, 18, 20-26, 28, 29, 35-38, 40, 41, 42, 44, 53-55, 57, 59, 60, 61.

Concéder, 2, 15, 24, 41, 54.

Conférer, 10, 11.

Conflit, 1, 8, 21, 22, 27, 57, 59.

Consentir, 24, 40.

Controverse, 29, 30, 45, 56, 59.

Convaincre, 1, 2, 7, 8, 10, 13, 15, 40.

Compassion, 27, 43, 46, 47.

Débat, 7, 8, 13, 15, 18-22, 24, 26, 29-31, 38, 39, 41, 47, 49, 50, 55, 57, 58, 60, 61.

Décision, 2, 17, 18, 20, 21, 24, 26, 29, 30, 34, 36-40, 42, 50, 52, 53, 55. Démocratie, 9, 11, 36, 55.

Dialectique, 1, 3, 9, 10, 14, 27, 29, 39.

Dieu, 1, 16, 24, 30, 34, 56, 59, 61.

Discussion, 1, 2, 6, 10, 11, 13, 15, 20-23, 25-29, 39, 43, 47, 50, 52, 54, 59, 60.

Dissensus, 11, 19, 20-22, 24-26, 29, 31, 37-39, 41, 42, 45, 50, 51, 55, 57-60.

Empathie, 25, 43, 44, 46, 47, 52.

Ethique, 2-4, 7-9, 11, 13, 16, 18, 20-23, 25-29, 31, 36, 39, 43, 55-57, 59.

Ethos, 9, 10, 14, 18, 19, 31, 47, 53.

Excision, 39-41.

Humanité, 1, 7, 12, 16-18, 20, 27, 31, 38, 42, 45, 46, 52 ? 54, 56, 57, 59, 61, 62.

Hybris, 34, 37, 57.

Idéal, 2, 16, 28, 31, 34, 41, 45, 55.

Infibulation, 39-41.

Intention, 1-3, 8-11, 13-15, 21, 24, 28, 36, 40, 42, 44, 47, 49-54, 59-61.

- Juste distance, 10, 33, 35, 43, 47.
Juste mesure, 1, 7, 10, 35, 36, 43-45, 47.
- Kaïros, 9, 13.
- Liberté, 10, 13, 14, 19, 22, 37, 40-42, 55, 58-60.
Logos, 8.
- Majorité, 20, 37, 38.
Mal, 1, 10, 13-17, 19, 22, 25, 26, 28, 30, 34-36, 38, 40-43, 47, 50-54, 58, 60, 61.
Méthode, 1, 2, 5-7, 11, 13, 27, 39-41, 45, 50, 53.
Métrios, 42.
Moindre mal, 1, 36, 37, 39-42.
Mollesse, 19, 21, 28, 29, 36, 44, 57.
- Nature, 1, 2, 7, 9, 19, 23, 24, 28, 38, 46, 47, 51, 57, 59, 61.
Négociation, 2, 21, 22, 27.
Nocif, nocivité, 2, 15, 16, 36, 42, 51, 54, 61.
- Opinion, 1, 3, 9, 10, 14, 16, 18, 20, 22, 24, 26, 27, 29, 37, 38, 40-44, 56, 59.
- Pathos, 9, 10, 12, 13, 18, 29, 51.
Persuader, 2, 10, 12, 14.
Phronésis, 23-27.
Politique, 1, 8, 11, 13, 14, 18, 19, 23, 35-39, 47, 55-57, 59, 61.
Pouvoir, 1-3, 7, 11, 16, 19, 20, 22, 24, 25, 36, 38-40, 53, 54, 56.
- Raison, 6, 8-10, 12-14, 17, 23, 25, 27-31, 41, 42, 44, 45, 50, 60, 62.
Renoncer, 21, 26, 38, 41, 56, 59.
Résistance, 7, 16, 24, 41, 55, 58, 60, 62.
Rhétorique, 2, 5, 7-12, 14, 18, 22, 35, 38, 52, 60.
- Science, 5, 7, 13, 19, 26, 29, 32, 34, 50, 56, 61.
Séduire, 2, 15, 18.
Soignant, 2, 7, 12, 20, 22, 31, 41, 43, 44, 46, 47, 51, 54.
Soin, 2, 3, 5, 7, 8, 13, 14, 17, 19, 20, 27, 31, 34, 37, 39, 41, 43, 44, 46, 53, 54, 60.
Sophiste, Sophistique, 8, 9, 14.
Subir, 2, 3, 16, 21, 35, 54, 60.
Syllogisme, 8.
Sympathie, 23, 46, 47.
- Technè, 9, 14.
Télévision, 17, 18.

Théorie, 5-7, 11, 23, 26-28, 41, 43, 59.

Tort, 8, 12, 13, 27, 60.

Vertu, 9, 11, 14, 25, 26, 29, 38, 39, 51.

Virtù, 42, 47.