

Les Oreilles du cœur

Première Partie

Les pièges de la parole

Mise en abyme du discours

Dans les précédentes recherches, je m'étais attaché à construire une critique du mode de réflexion consensuel. Il est aujourd'hui devenu la nouvelle utopie démocratique d'une société qui aurait réussi à résoudre ses conflits par cet artifice. La voix de chacun se fond dans une mollesse générale qui nous laisse croire au mirage de la transmutation de l'Éthique en Politique.

A ces consensus mous ou manipulés, je leur préfère un dissensus qui permet d'enrichir les différentes logiques. Si Ricœur et Apel se sont prononcés dans ce sens contre Habermas, ce n'est pas pour autant que le dissensus mérite d'être érigé comme solution idéale contre le consensus. Il empêche la décision et propulse les discoureurs dans des controverses sans issues. Condorcet mit en évidence le paradoxe qui consiste à démontrer que les choix individuels ne conduisent pas naturellement à des choix collectifs. Pour enfoncer le clou, la théorie du choix social, chargée d'étudier et de modéliser la construction des choix collectifs à partir des valeurs individuelles, met clairement en avant le mirage de la *vox populi*. Elle démontre, modèles mathématiques et théorèmes à l'appui, que les choix collectifs établis par agrégation de choix individuels, sont loin d'être en conformité avec l'idéal démocratique « de la volonté du peuple comme un seul être. » Cicéron explique qu'il n'y a que la nature qui offre le sens commun et que l'homme ne peut en fabriquer. Non seulement les choix collectifs ne relèvent pas de la nature mais encore ils nous éloignent d'elle.

Néanmoins, quel éclairage pouvons-nous espérer dans ce débat ? Il reste et s'inscrit autant dans la vie des services de soins, que dans celle, universelle et atemporelle, de la cité. Quel que soit le nombre d'idées en amont, nous convergeons toujours en aval vers une action. La communication a pris une telle envergure dans notre société que nous en sommes à penser que plus nous communiquons, plus nous créons du sens. Plus nous essayons de créer du sens commun et plus nous sombrons dans une forme d'entropie qui finit par l'extinction de sens. Pourtant, le consensus est devenu notre guide inéluctable de pensée sociétal, un choix politique qui nous assure un ramollissement général. Jusqu'où voulons nous prendre le risque du consensus ? Cette utopie ne peut que nous entraîner que dans une chute de Charybde en Scylla.

Si Aristote montrait une voie éthique pour la discussion dans sa *rhétorique*, l'histoire ne s'est pas privée de galvauder ses préceptes pour faire de la discussion un espace de manipulation. Nous confondons dialectique et rhétorique. « Si seule la nature du raisonnement compte en dialectique, les

passions entrent en ligne en rhétorique.¹ » L'art de conférer de Montaigne se perd aujourd'hui sur fond d'utilitarisme où tous les moyens sont bons pour arriver à ses fins, convaincre et persuader pour inculquer devient la nouvelle Raison.

A cette étape, convaincre et persuader peuvent être développés comme des processus de prosélytisme ou tout simplement des méthodes utilitaristes efficaces. C'est ici et à ce moment même, que la décision *éthique* se produit ou ne se produit pas. Le risque de la chute s'intensifie proportionnellement à la hauteur de la menace de volonté d'existence de *l'ego*. *L'ego* est ce parasite éthique qui dispose d'une propension naturelle à la boursoufflure, dont la production essentielle en est la bêtise. Très imbue de sa personne, cette bêtise n'existe que par l'Autre ou plutôt que par la prise de pouvoir sur l'Autre, l'éliminer ou le phagocyter.

S'il existe une bêtise nécessaire à notre humanité sous la forme légère de l'innocence, nous avons vu dans les travaux antérieurs qu'elle est totalement étrangère à une autre forme de bêtise plus sombre et calculatrice empreinte d'intention aliénante et dévastatrice. C'est bien cette forme sombre, mère de barbarie, qui s'immisce encore et encore dans la discussion pour gagner du terrain sur l'Autre. La bêtise nocive procède d'un moteur qui n'est autre que l'intention d'écartier la problématique existence de l'altérité dissensuelle. Elle fonde son cosmos en fonction de ses besoins. Son ambition n'est pas simplement d'avoir raison mais plus exactement d'avoir raison de l'Autre.

Quand le pouvoir prend la pause et qu'il jouit de son reflet, qu'il s'instaure comme *vox dei*, incontournable, intransigeant, la bêtise devient dangereuse, barbare et sans scrupule. Alors l'*ethos* du rhéteur s'évanouit au profit d'un *telos* calculé et altérophobique. C'est dans un processus d'involution de l'âme que la bêtise opère. C'est dans un mouvement inverse de celui du progrès que la bêtise jouit d'elle-même et se recroqueville par plaisir. C'est bien dans une intention d'exister seule au-dessus des autres, une intention hypertrophique de *l'ego* qui n'aboutit qu'à une nocivité environnementale, un empoisonnement de l'espace qui ne laisse aucune place à la controverse. La vérité de la bêtise devient « La Vérité » et le débat n'est plus possible.

Comment donc imaginer une éthique de la discussion sans perdre de vue cette réalité, cet incontournable édifice qu'est la bêtise ?

Mon intention sera également d'opposer les représentations culturelles de certains concepts comme ceux du vide et de la vacuité et de leur organisation. De l'occultation des différentes cultures au mixage de ces dernières, un sens nouveau émerge. Une dynamique, une énergie nouvelle encore non domestiquée s'impose et il ne tient qu'à nous de nous interroger pour mettre cette énergie au service de l'altérité. Il s'agira de construire de nouvelles ouvertures multiculturelles plutôt que de courir derrière une nouvelle utopie. Le spectre de la bêtise doit, par une heuristique de la peur, pouvoir nous garder des charmes de l'utopie comme des incantations punkoïdes nihilistes. Pas de formatage de processus ou de protocoles pour assurer une éthique de la discussion idéaliste,

¹. Aristote, *Rhétorique*, Paris, L.G.F., « Le livre de poche », 1991, p. 19.

mais un éveil de conscience pour faire exister l'ouverture, la promouvoir et faire face à l'altérité dans son réel.

Dans mon étude précédente du consensus je n'avais pas mentionné la vision « libérale » du consensus exprimé par Carl Schmitt qui le juge comme autant de dénis du politique. « Tout se passe dit-il, comme si nous voulions éviter de reconnaître l'existence des rapports d'ennemi à ennemi en leur substituant une sorte de partenariat réglé.¹ » Schmitt opère une simplification qui consiste à déterminer un groupe par l'unification de ses membres résultant d'un conflit externe. Il occulte de fait une positivité interne qui consiste, pour reprendre Hannah Arendt dans sa conception du *vivre-ensemble*, en cette dimension collective du pouvoir. « Il suppose que tous les conflits et désaccords tombent hors de la sphère politique tout en avouant néanmoins qu'ils doivent être réglés par un usage autoritaire de la force publique. A l'extérieur, il ignore les possibilités d'entente et de compromis assimilant l'existence des communautés concernées à l'issue d'une lutte à mort.² »

L'ensemble des conflits est ramené au modèle unique de la guerre, expurgé des aspects discursifs et contractuels. La radicalité de son discours se veut être une acception du conflit qui dénie de sens toute recherche de consensus puisque vouée inévitablement à l'échec.

Kant n'aurait sûrement pas crédité l'acception Habermassienne du consensus. Kant amenait une dimension intéressante en ce que « l'analytique du sublime désautorise, au moins implicitement, l'idée d'une éthique fondée sur le sens commun : Plutôt qu'un tel consensus, c'est une culture, comprise comme ouverture aux idées et disposition de l'esprit qui vise à accueillir le sentiment sublime. Culture qui vise bien à l'universalité.³ » C'est dans cette direction qu'il sera judicieux d'enquêter puisqu'il semble clair, d'après Kant, que c'est en refusant le sens commun comme une doctrine qu'il faut commencer par établir cette loi morale. Non seulement il rejette le consensus tel qu'il pourrait être conçu par un groupe pour faire valoir ce que de droit, mais encore il s'appuie sur le « sublime », c'est à dire justement sur ce qui ne peut être défini, pour renouer avec une acception Cicéronienne du consensus qui soit de l'ordre de l'universalité et comme nous l'avons vu plus haut avec Sophocle, qui relève de la nature. Il y aurait donc « quelque chose » que l'homme ne pourrait définir, à savoir quelque chose de l'impalpable, de l'informe, de l'irreprésentable. « Ce sentiment moral à mettre en place ne requiert pas du sujet de " se mettre à la place de tout autre ", mais au contraire de faire retour sur sa propre intériorité, en ce point mystérieux, intime, incommunicable, où il est mis en rapport avec la loi morale.⁴ »

Voyons dans ce nouvel exercice, ce qui se cache derrière le langage et qui pourrait nous aider à révéler la construction essentielle, non seulement de la discussion et de la communication, mais plus profondément, de l'éthique de la

¹. Carl Schmitt, *La notion du politique*, in M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, op. cit., p. 360-361.

². Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, « Quadrige », 2004, p. 361.

³. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1986, p. 103.

⁴. Ibid., p. 127.

discussion dans une sphère qui soit le plus en rapport possible avec le monde vécu. Nous en viendrons donc à étudier les conditions de ce rapport à autrui, car c'est à partir de ces conditions et de l'enchaînement de ces dernières que va dépendre l'issue de la rencontre humaine. Malgré mes diatribes sur Habermas, je ne vise à aucune critique facile et gratuite de tel ou tel philosophe, au contraire, je voudrais m'appuyer sur les lumières de certains d'entre eux et les mettre en rapport de synergie. Une nouvelle dimension de la rencontre humaine, encore sous exploitée chez nous, occidentaux, pourrait nous aider à nous extirper d'une approche psychanalytique, idéale ou utopique de la discussion.

Le travail qui suit est une tentative de mise en abyme de la parole. Je veux par cette recherche, essayer de dessiner ce que la parole promet quand elle parle d'elle-même. Quand le discours devient le centre d'une rencontre humaine, il importe que ce discours intègre en son propre sein ce qu'il est lui-même. Le discours qui parle du discours révèle de fait ce qu'il est. C'est en mettant ce discours en débat que je tenterai d'en saisir les pièges et les avantages. J'essaierai de démontrer la force de l'ouverture en tant que fondement du discours contre le risque entropique de la bêtise et de ses boursouflures égotiques.

Homo communicans ou le risque d'entropie

A l'ère où communiquer à l'autre bout de la planète est *aussi simple qu'un bonjour*, il apparaît que le contenu de cette communication se résume souvent à ce *bonjour* ! L'explosion de la communication dans notre civilisation est proportionnelle au développement de la cybernétique cette science vouée aux lois de la communication, qu'elle concerne les machines, les animaux, les hommes ou la société. Ses détracteurs la dénommaient déjà à sa naissance la « bernétique »... C'est Norbert Wiener, mathématicien et fondateur du réseau initial, qui tentera dans les années 1947-1948, d'étendre la portée de cette notion de communication à l'analyse, puis à l'action politique et sociale. Il publie plusieurs ouvrages, *Cybernetics or Controls and Communications in the Animal and the Machine*¹, suivi de *The Human Use of Human Beings*, traduit en français par *Cybernétique et société*. Le dernier titre en anglais ne cache pas les intentions de Wiener. Lui qui, comme Galilée pense que les mathématiques seront la langue de l'univers, pousse le bouchon à transformer le média (milieu) en centre du monde. Un groupe de scientifiques entoureront le projet de Wiener et notamment Von Neumann, l'inventeur de l'ordinateur, qui se chargera de concrétiser ses conceptions dans un *electronic brain*. Rapidement plusieurs médecins participent à ce groupe.

¹. Norbert Wiener, *Cybernetics or Controls and Communications in the Animal and the Machine*, Paris, Librairie Hermann et Cie, 1948 (ed. suivantes : MIT Press, Cambridge, Mass.) op. cit. in Philippe Breton, *L'utopie de la communication*, Paris, La Découverte, "Poche Essais", 2004, p.21.

Il propose une nouvelle vision du monde qui force à voir le réel sous l'angle quasi unique des relations entre des éléments. Les hommes n'existent pas par eux-mêmes mais par les relations qu'ils nouent entre eux. « Chaque phénomène ou chaque être est ainsi comme un oignon, métaphore à laquelle recourra le mathématicien Alan Turing, inventeur du fameux test pour déterminer si les machines *pensent*¹, puis un peu plus tard le psychanalyste Jacques Lacan, qui mettra lui aussi *l'intérieur à l'extérieur*, en postulant que l'inconscient est structuré comme un langage. L'oignon n'a pas d'intériorité, il est tout entier fait d'extériorités superposées, enlevez-lui sa peau externe, vous rencontrerez une autre peau et ainsi de suite... L'intérieur n'existe pas, l'intériorité est un mythe, un récit qui relève au mieux de la métaphysique, au pis de l'illusion.² » Cette citation définit, on ne peut mieux, la vision du monde de Wiener, celle d'un homme vide, ou plutôt plein de superficiel, et *de facto* sans intériorité. Plus l'homme est capable de communiquer et plus il atteint son statut d'humanité. Il s'agit, nous dit P. Breton d'une *débiologisation* de l'intelligence et de l'esprit. La portée sociale de cette théorie peut être catastrophique pour la civilisation : Un homme nouveau, ou plutôt un nouvel être social qui se définirait donc par ses capacités à communiquer. De là, la Transparence devient l'architecture nouvelle du lien social, maître-mot pour définir une société moderne, grande maison de verre, où tout se sait sur tout, du moins dans l'idéal.

Et voilà, il ne reste qu'à tirer quelques utilités d'une telle théorie, comme la perte de sens que prendraient des hommes qui ne communiquent pas ou bien qui ne communiquent plus. Les personnes dans des comas neurovégétatifs ne seraient donc plus à proprement parler des personnes et pourraient par conséquent être utilisées à des fins plus efficaces...

Jetons un coup d'œil sur l'Internet et ses forums généraux de « t'chat » de discussions : Nouvel espace occupé par la parole, il est assez ahurissant de constater le vide qui s'empare de la relation. Une parole vide d'intériorité où la relation en termes de question-réponse se suffit à elle-même. Ce qui est intéressant de constater c'est l'intention du « tchatteur » qui se « connecte »... justement, il n'y a pas d'intention, d'où cette propension du vide à infecter l'intérieur de la parole. Wiener a dessiné et peut-être même réalisé une nouvelle utopie celle d'un monde qui en voulant communiquer à tout prix, ne communique plus du tout. Un monde qui s'opacifie à mesure que la communication se développe, alors qu'elle prévoyait de rendre ce monde transparent. C'est la thèse de Philippe Breton qu'il qualifie d'« entropie » :

« Ce terme désigne à l'origine la seconde loi de la thermodynamique : tout système (thermique) isolé, tend vers un état de désordre maximal ou en d'autres termes, vers la plus grande homogénéité possible par le ralentissement puis l'arrêt des échanges en son sein.³ »

¹. Alan Turing, « Les ordinateurs et l'intelligence », in *Pensées et machines*, Champ Vallon, « Milieux », 1983, in Philippe Breton, *L'utopie de la communication*, op. cit., p. 27.

². Philippe Breton, *L'utopie de la communication*, op. cit., p. 27.

³. Ibid., p. 32.

L'espace public s'est modifié, la parole est devenue le milieu dans lequel l'homme évolue, mais son désordre vise à l'effondrement des valeurs et à l'émergence de nouveaux individualismes. Encore le spectre du consensus, une société obsédée par la volonté d'une harmonie retrouvée, un monde idéal, sans conflit, défini par des règles construites en commun. Il m'a semblé important de reprendre cette thèse de Philippe Breton pour mieux comprendre, et peut-être mieux donner du sens à cette parole. C'est en utilisant la parole comme un moyen que l'homme se déshumanise, c'est en retrouvant sa place, en faisant partie de cette parole, que l'homme pourra retrouver sa dignité. Que l'homme nouveau soit pensé avec des utopies n'est pas nocif, je ne le crois pas, cela nourrit l'imaginaire et permet de ne pas s'enfermer dans une pensée unique et politiquement correcte. Par contre, dès que l'on cherche à appliquer ces utopies, la démocratie en prend un coup et ce sont ses fondements mêmes qui sont menacés.

La parole trahie

Si Aristote montrait une voie éthique pour la discussion dans sa *rhétorique*, l'histoire ne s'est pas privée de galvauder ses préceptes pour faire de la discussion un espace de manipulation. Nous confondons actuellement dialectique et rhétorique. « Si seule la nature du raisonnement compte en dialectique, les passions entrent en ligne en rhétorique.¹ »

L'art de conférer de Montaigne ou *l'art de persuader* de Pascal (largement inspiré d'Aristote) se perdent aujourd'hui sur fond d'utilitarisme où tous les moyens sont bons pour arriver à ses fins, convaincre pour inculquer devient la nouvelle raison. Dès lors, le sort en est jeté : petit à petit, la bêtise opère dans un processus d'involution de l'âme. Dans un mouvement inverse de celui du progrès, la bêtise jouit d'elle-même et se recroqueville de plaisir, entraînant avec elle tout ce qu'elle pourra infecter. Qu'avons-nous fait du *logos* ? N'est-il pas réduit aujourd'hui, dans le monde vécu, à un vulgaire outil qui ne sert qu'au fonctionnement de base à *l'homo faber*. Les plus malins utilisant cet outil pour aliéner ceux qui le sont moins ; malin ne voulant pas forcément dire intelligent ni digne d'humanité... Ces calculateurs vont en priorité infecter le *logos* pour que, ce qui doit donner accès au sens, soit manipulé et détourné à des fins personnelles de gloire ou de fortune... le *telos* même de la bêtise.

Un exemple frais et cuisant m'a montré qu'il n'était pas si simple de résister à la manipulation de la parole quand l'altérité utilise la force et la menace.

Violence policière au sein de l'hôpital :

Pour que la police puisse effectuer une garde à vue d'un prévenu au commissariat, un médecin doit délivrer un certificat sans réserves médicales. Pour ce faire, la police amène régulièrement des prévenus au service des urgences.

¹. Aristote, *Rhétorique*, Paris, Le livre de poche, « classiques de poche », 1991, p. 19.

L'un de ces prévenus, agressif, donna un coup de pied à l'un des policiers qui l'encadraient. Il fut aussitôt maîtrisé au sol, menotté dans le dos et acheminé *manu militari* vers le véhicule qui les attendait à l'extérieur. Devant ce véhicule, stationné dans la pénombre, les trois policiers qui maîtrisaient le prévenu l'ont un instant présenté à leur collègue, celui qui avait reçu le coup de pied. Ce dernier lui asséna un coup de poing au visage d'une violence rare et des coups de pied tout aussi brutaux. Témoin de cette scène, j'intervins pour faire cesser cette violence... J'interpellai le policier en question en lui demandant instamment de cesser cette violence, et que s'il ne savait pas gérer son agressivité face à de telles situations, il existait des professions très respectables et moins enclines à la violence, comme coiffeur par exemple, où il pourrait sûrement davantage s'épanouir... Mal m'en a pris ! Je compris plus tard qu'à ce moment de l'histoire, le policier crut que je voulais porter plainte contre lui. J'étais devenu une menace. Ces paroles, certes provocatrices pour souligner mon indignation, restent encore aujourd'hui pensées au plus profond de moi. Qu'un policier frappe une personne maîtrisée par trois de ses collègues n'est pas digne de la part d'agents sur lesquels repose la sécurité d'une cité, il fut un temps où nous les appelions même des « gardiens de la paix... »

Ces agissements ne pouvaient en aucun cas être cautionnés. Ces événements se sont passés une nuit, à 3 heures du matin et je suis, pendant la période de nuit, responsable de l'organisation de l'hôpital par délégation du directeur. Ne pas avoir réagi n'aurait pas été satisfaisant de ma part, que ce soit en termes de responsabilité ou de dignité. Le fait que ce se soit passé à l'hôpital n'est important que parce que j'étais à ce moment en service et en position de responsable. Je suis persuadé que j'aurais réagi de la même façon en temps que citoyen. Finalement, mon intervention m'a valu d'être convoqué au commissariat pour trois heures d'interrogatoire pour, au bout du compte, me voir reprocher que je me mêlais de ce qui ne me regardait pas, que j'avais mal interprété une pratique policière de *maîtrise d'individu* et que la prochaine fois il faudrait que je regarde ailleurs et que je m'occupe de ce qui me regarde. De mon côté, il était entendu avec la direction de l'hôpital que nous ne souhaitons pas engager de procédure contre ce policier.

Dans le doute, le commissariat déploya un dispositif de sécurité pour vérifier que je ne porterais pas plainte contre eux pour violence policière. J'étais donc convoqué au commissariat, quelques heures plus tard, pour effectuer une déposition sur les faits. Les trois heures de *déposition*, qu'il conviendrait mieux de définir par *manipulation en règle* ont consisté à me faire lisser mes propos de façon à ne pas entacher le comportement du policier; la police me convoquait donc pour me faire taire en me menaçant d'une plainte pour outrage à agent si je persistais à interpréter les faits en termes de violence :

- « Ce que vous voulez dire c'est que les gens qui sont entre les mains de la police ne seraient pas en sécurité ? »
- « N'auriez-vous pas confondu un coup donné gratuitement et un coup donné dans l'intention de maîtriser un individu ? »

Pour ce qui est du « mode du dire » dont parle Aristote dans sa *Rhétorique*, les habiletés d'intimidation des OPJ étaient largement maîtrisées : Ton très agressif et provocateur, L'officier de police debout, tournant autour de

ma chaise, me hurlant dans les oreilles, revenant sans cesse sur les termes de ma déposition pour que je modère mes propos... Bref, un mauvais, un très mauvais polar...

A force d'intimidation, et une fois mes propos modifiés et jugés enfin satisfaisants, le capitaine de police, d'un ton très paternel et la main sur mon épaule, m'assura qu'il ferait le nécessaire pour que le juge ne donne pas suite pour outrage. J'en avais fini par admettre mon interprétation des faits comme peut-être erronée de ma part, vu que je ne connaissais pas les méthodes que pratique la police pour maîtriser les individus...¹ Épuisé, j'essayais d'assumer la position prescrite par la direction de l'hôpital qui consistait à apaiser le climat entre les forces de l'ordre et l'hôpital. Difficilement...

Un citoyen sourd, aveugle et muet deviendrait-il la cellule idéale d'une société sans vague ? Ce qui est certain, c'est que je n'étais pas préparé à cet affrontement avec la réalité violente d'une adversité altérophobique. La confiance au système m'avait aveuglé, le sentiment de trahison m'a paralysé. Toutes mes tentatives de recentrage de la discussion sur des valeurs d'honnêteté ou de toute autre vertu favorisant la rencontre humaine étaient laminées par une logique utilitariste centrée sur elle-même et rejetant toute autre forme de pensée. Certes, j'en arrive aujourd'hui à sourire de ces événements qui furent néanmoins pour moi l'occasion de côtoyer la plus redoutable forme de bêtise, celle qui exsude la barbarie et qui se niche au cœur même de la confiance.

Nous verrons plus loin que dans cette confiance, hormis l'espoir, que nous mettons en autrui de prendre soin du dépôt que nous lui remettons, il reste une part d'incertitude qui laisse une brèche à la possible trahison. La méfiance, elle, donne plus de poids à ce risque de trahison qu'à l'espoir que nous pourrions fonder dans l'altérité.

Les techniques de communication envahissent le débat dans l'espace public. Ces techniques s'enseignent, elles sont vendues en librairie, il se trouve même des chercheurs et des intellectuels pour en légitimer l'emploi. Dans nos sociétés qui se veulent transparentes, rationnelles et qui brandissent haut la bannière de la démocratie, nous voyons chaque jour un peu plus s'étendre le champ des manipulations. Cette démocratie qui a mis la parole au centre de son système, se trouve menacée par elle. Manipulée par la politique, la publicité, les relations publiques, le commerce, les rapports interpersonnels et affectifs, la parole devient un outil à mettre au service du faux pour générer des utilités. Concentrée sur le *pathos* de l'altérité, la parole manipulée tend à séduire, hypnotiser voire endormir la pensée. L'intention du manipulateur est de rallier à sa raison, ou plutôt avoir raison de la raison de l'adversité. Ainsi s'élabore une sophistique sans *ethos* aliénée à un utilitarisme acharné. Voilà bien souvent comment se fabriquent les consensus. La manipulation de la parole en est l'instrument de prédilection.

Les médias nous permettent quelques fois d'assister à de fameuses prouesses de manipulation de l'opinion comme en 1990 lors du conflit contre l'Irak quand on nous montrait ces cruels irakiens qui auraient débranché des

¹. Le policier « agresseur », Dans sa déposition, mentionnait avoir porté un « *atémi* » pour maîtriser le prévenu récalcitrant. Il est amusant de noter qu'un *atémi* en japonais, dans la logique du Bushido (la voie des samourais), signifie : un coup mortel...

fausses couveuses de prématurés au Koweït, l'Amérique dirigeait alors seule cette guerre et la désinformation n'était pour eux qu'un moyen matériel et intellectuel de l'arsenal mis en œuvre normalement dans les occasions semblables. Comment concilier une démocratie et des méthodes manipulatrices de l'opinion ? Tout simplement en se laissant porter par ce courant sociétal qui laisse entendre tous les jours un peu plus que les méthodes utilisées pour défendre la démocratie, quelles qu'elles soient, sont forcément de bonnes méthodes. Simone Weil elle-même, malgré le grand respect que j'ai pour elle, faisant campagne pour le « oui » à la constitution de l'Europe, n'hésita pas à expliquer que de toute façon, si le « non » était majoritaire, on ne pourrait pas modifier le texte de cette constitution et qu'il serait représenté en l'état, avec les mêmes objectifs. Seuls quelques détails pourraient faire l'objet de modifications mais qui ne changeraient rien au sens de la constitution. Autant dire que les partisans du « non » n'étaient là que pour gêner et retarder une échéance prévue et inéluctable. Bref, le « non » ne servant à rien, il ne resterait donc rationnellement qu'à voter « oui ». Ici le mode du dire prend le pas sur l'objet du dire. La démocratie ne garantit pas l'innocuité de la manipulation et il serait suicidaire de penser qu'elle le pût. Ainsi Philippe Breton explore « l'hypothèse d'une possible continuité des méthodes entre les régimes totalitaires et les régimes démocratiques.¹ » Encore une fois la dialectique s'évapore au profit d'une vision plus reliante du problème dans le sens où totalitarisme et démocratie ne seraient pas sans lien. Se croire indemne de toute influence relèverait de l'utopie.

Je crois qu'il faut partir du principe que tout mouvement de parole est influence. Cela permet de clarifier ce que l'on entend par manipulation : Le sens premier est de tenir un objet dans ses mains pour une utilisation quelconque. Déjà à ce stade, la notion d'utilité apparaît. Rapidement le sens s'oriente vers une notion malhonnête qui consiste à tromper l'altérité pour l'amener à tel ou tel comportement afin de la diriger à sa guise. Propagande et désinformation sont les fers de lance de la manipulation par la parole. Elle se révèle enfin comme une action violente et contraignante qui prive de liberté ceux qui y sont soumis. Dans cette manipulation par la parole, les mots se substituent avec brio à la force des mains. « La parole manipulée est une violence, d'abord envers celui vers qui elle s'exerce, ensuite sur la parole elle-même en tant qu'elle constitue le pilier central de notre démocratie.² » Les fissures qu'elle provoque dans les relations humaines ne sont pas sans lien avec les stratégies de repli sur soi et l'essor de l'individualisme.

Par exemple, les acteurs de santé qui évoluent dans des hôpitaux malades éreintés par une dette insolvable, subissent ces effets. Ces hôpitaux, où les guerres de clochers font rage, favorisent l'émergence de logiques individualistes par le cloisonnement de leur espace. Cette dispersion d'énergies cloisonnées provoque le processus d'entropie jusqu'à extinction de la moindre étincelle de motivation. Rien de pire que ce sentiment de l'inéluctable échec, car la morosité suinte partout où les chances d'ouverture s'amenuisent. Le rêve s'interdit, le vide se répand. Seule possibilité, celle qu'avance Aldous Huxley dans le *Meilleur des mondes* : l'individu est conditionné dès sa naissance, « châtre de son libre arbitre, privé de sa conscience comme d'un organe inutile, [...],

¹. Philippe Breton, *La parole manipulée*, Paris, La Découverte, 2004, p. 19.

². Ibid., p. 21.

heureux en ce monde puisqu'il conforme sa vie au Mythe et y participe par chacun de ces gestes.¹ » Dès lors, plus de peur, plus d'angoisse, juste le sentiment de faire ce qu'il y a à faire.

Le fait est que les manipulations avancent masquées, la vraisemblance guide le discours de la tromperie. Il est ce que l'auditeur a envie d'entendre, par une attention particulière au pathos de l'auditeur, le « persuadeur » se calque sur ses besoins pour lui servir du sophisme en bonne et due forme. Ici le comportement moral n'est pas utile, c'est l'utile qui fabrique le dé-moral. Il se passe dans la manipulation exactement ce qu'interdit la rhétorique d'Aristote, c'est à dire un convaincre illégitime. De cette manière, une dé-moralisation du dire s'installe dans la parole et les normes s'évaporent. Néanmoins, ne peut-on pas déterminer les critères normatifs d'une théorie de la parole légitime sans verser dans une intention de censure ? Lionel Béranger, dans un ouvrage sur la persuasion, fait référence à l'« utopie » du point de vue selon lequel « le persuadeur devrait pouvoir garantir le déclenchement d'un consentement libre et authentique chez le "persuadé".² » Nous ne sommes pas très loin ici, de fabriquer du consensuel en toute bonne conscience.

Cette phrase n'est pas sans rappeler le « consentement libre et éclairé du patient » une obligation juridique qui veut mettre en avant, d'une part la responsabilité et l'autonomie du patient et d'autre part le devoir d'information de la part du médecin. En fait, nous assistons à un cache-cache de cette parole juridicisée qui joue entre le fait de ne pas vouloir tout savoir de la part du patient et la crainte de tout dire de la part du médecin. De plus, les limites du devoir d'information touchent davantage au champ de l'éthique qu'à celui du juridique et compliquent largement la tâche. Par conséquent nous subissons des situations où la parole peut infecter la parole et de ce fait, le sens se voit obligé de sourdre sur d'autres terres que celles du *logos*.

Heidegger définit le *logos* comme « étant ce qui nous permet de faire partie de ce qui nous est dit », or, si ce qui nous est dit est infecté, il ne sera pas possible d'en faire partie puisque l'intention donnée à cette parole sera justement une forme d'esquive pour qu'elle ne soit appropriée par personne. Il faudra donc chercher des ouvertures qui permettront au *logos* de contourner la parole pour relier le sens à ce qu'elle cache. Nous voyons ici, que le consentement libre et authentique ne peut se révéler faute d'authenticité. Le non-dit et le vraisemblable prennent le pas sur dit et le vrai. Ainsi s'organise une stratégie du faux qu'il est bien difficile d'enrayer. La manipulation devient cette stratégie qui consiste à traquer les silences pour empêcher la réflexion et rompre ainsi plus facilement les résistances. C'est aussi « entrer par effraction dans l'esprit de quelqu'un sans que ce quelqu'un sache qu'il y a eu effraction.³ » Georges Picard nous disait que l'homme passe sa vie à essayer d'avoir raison, il est donc logique qu'il emploie beaucoup d'énergie à des stratégies qui iront dans ce sens, quitte à mentir, manipuler. Il devient, de cette manière le seul animal menteur.

« 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

¹ Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, « folio essais », 1991, p. 314.

² Lionel Béranger, *la persuasion*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1985, p. 4.

³ Philippe Breton, *La parole manipulée*, op. cit., p. 26.

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 »

L'avènement du vraisemblable au service du convaincre n'émeut même plus les foules, on pourrait même croire que le vraisemblable leur suffit et les rassure... Je pourrais même tenter l'hypothèse que nous avons développé des addictions à la non-pensée. Nous n'avons plus besoin de réfléchir, nous avons besoin d'être rassuré. La publicité est fondée sur cette notion : le produit à vendre doit être rassurant et l'argument de vente promet de nous conduire au bonheur : Le café qui nous rappelle celui de notre grand-mère (effet « madeleine de Proust »), La lessive qui réussit la prouesse, par ses arômes, de vous transporter à la campagne (effet « le bonheur est dans le pré »), bref, la publicité est devenue l'empire du convaincre. Il faut dire aussi que le XX^e siècle a vu l'avènement de la manipulation de la parole à travers la propagande et la période contemporaine serait devenue un « âge des foules » où la politique mobilise les masses et Philippe Breton avance que « la propagande est souvent mise en rapport avec des phénomènes collectifs, où l'irrationalité des foules l'emporterait sur le libre arbitre dont l'individu serait le support.² »

Entre affect et rationalité

Voilà peut-être ce qu'il faut nuancer pour permettre de se situer entre manipulation frauduleuse de la parole et éthique de la discussion. La mobilisation des affects est incontournable car penser que l'on peut convaincre sans mettre en lien les passions du locuteur et celles de l'auditeur reviendrait à penser que l'on peut situer la discussion dans le champ de la robotique et donner ainsi, une vision mécaniciste de la discussion. Donc la mobilisation des passions ne relève pas forcément de l'irrationnel et nous sommes obligés d'admettre que la raison seule ne peut se passer des passions pour l'éthique de la discussion.

Encore une fois il faut s'extraire d'une dialectique pour s'ouvrir à une relation d'unification des concepts car raison et passion sont naturellement liées dans les rapports d'humanité. La discussion ne fait pas exception à la règle. L'un de mes maîtres, dans la profession de cadre de santé, ne cessait de répéter qu'il fallait se départir des affects quand il fallait prendre des décisions concernant des agents dont nous avons la responsabilité. Cela permettait d'une part, un jugement non parasité par les émotions et d'autre part, rester très professionnel... J'ai longtemps souffert de cet objectif que je n'arrivais jamais à atteindre car à chaque situation les passions étaient présentes. Je crois aujourd'hui qu'il vaut mieux tenter d'équilibrer passion et raison car on ne peut les séparer, d'autant que

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

². Philippe Breton, *La parole manipulée*, op. cit., p. 73.

prendre en compte les passions d'autrui pour construire notre *ethos* est essentiel. Par conséquent, essayer de se départir de sentiments est non seulement illusoire, mais qui plus est, contraire à une relation qui prétend à l'humanisme. Se débarrasser des affects ne peut se faire en ce monde, nous en sommes pétris et c'est tant mieux ! C'est de l'interaction de ces passions que naît ce flux, entre *pathos* et *ethos*, qui va élaborer l'éthique du discours du rhéteur.

Nous ne pouvons pas nous assurer que le discours de l'altérité soit rhétorique car pour l'auditeur, entre rhétorique et sophistique, c'est le temps qui dévoile le *telos* du discours. Nous ne pouvons nous assurer que des intentions qui nous sont propres, c'est pour cela qu'il convient de douter de soi et de chercher à s'assurer que notre discours est fondé sur de l'*ethos* et non sur de l'*ego*. En deuxième intention il est nécessaire de douter de la transparence du discours d'autrui, sans pour autant tomber dans une paranoïa paralysante. Pour ce faire, nous verrons plus loin que cette disposition de l'esprit participe d'un état d'ouverture qui permet une écoute singulière, au-delà peut-être même des signes conventionnels de la communication « clinique ». Ainsi, la crainte de la manipulation de la parole permet de ne pas s'exposer de par un comportement attentiste. Sans placer la rhétorique dans un champ guerrier il est pertinent d'envisager le discours comme une mesure à l'altérité à partir de la force de la qualité éthique des arguments fondateurs et non à partir d'une force d'autorité. Ceci permet aussi de garder la théorie du discours dans un champ pratique et en lien total avec le monde réel. C'est aussi ce que voulait mettre en avant Montaigne dans son art de conférer : « 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 bien de se comparer durement à autrui, afin de prendre sa mesure exacte et briser ses idoles.¹ »

La manipulation de la parole se décline en myriades de méthodes selon que l'on use de séduction, d'autorité ou autre pour susciter l'amour, la crainte, la compassion... Aristote nous invite à nous concentrer sur le *pathos* d'autrui pour nourrir notre *ethos* et produire un style de discours qui sera ainsi en accord avec le *pathos* de l'altérité. Les sophistes se sont centrés sur ce procédé qui émergeait comme élément phare de la réussite de la persuasion, balayant d'un revers de main un *ethos* devenu superflu. De nouvelles techniques apparaissent qui, pour convaincre, vont développer, non seulement le style du discours mais encore une forme d'hypnose par la synchronisation du corps et du langage. Se synchroniser sur l'attitude de l'autre, reformuler ses propres mots, prendre la même posture corporelle de façon à ce qu'il se reconnaisse en vous, voire qu'il vous prenne pour un autre lui.

Certains enseignements autour de la relation d'aide en IFSI ressemblent de près ou de loin à ce style de communication et priorisent le style à l'*ethos*. Nous pouvons nous demander alors jusqu'à quel point la relation d'aide reste une démarche de soin éthique sans verser dans la manipulation. La PNL (programmation neurolinguistique), centrée sur le mode de communication ainsi que l'analyse transactionnelle sont des méthodes rêvées pour la manipulation de la parole. A ces méthodes il suffit d'y intégrer des faux syllogismes qui constituent

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

des trucages cognitifs pour renforcer la manipulation. L'amalgame par exemple fonctionne très bien dans les discours du racisme. Il suffit d'amalgamer des éléments connus et approuvés par l'auditeur en les ordonnant d'une manière différente mais d'une façon telle que l'auditeur ne puisse s'y opposer.

L'amalgame consiste à ajouter un élément supplémentaire dont l'apport sera lui-même convainquant, mais pas forcément en lien avec les précédents. Par exemple : La présence d'étrangers sur le sol national et les problèmes des sociétés contemporaines. Ainsi se compose la stratégie de communication de l'extrême droite : d'un côté les immigrés, l'immigration, les Arabes, les juifs, les Américains (c'est nouveau !), et ces derniers toujours en terme d'« *alien* », d'intrus, et on les associe à un problème social auquel la population est particulièrement sensible comme la délinquance, le chômage, les mutations des valeurs, les épidémies, les maladies... Nous pouvons d'ores et déjà déduire que s'il y a manipulation de la parole c'est qu'il y a des manipulateurs, grande déduction me direz-vous mais cela prend un peu plus de sens dès que l'on ajoute que s'il y a des manipulateurs c'est qu'il y a des manipulables. Or comment se fait-il que nous soyons si perméables à la manipulation d'autrui de façon à ne lui opposer naturellement que si peu de résistance ? Philippe Breton propose trois pistes de recherche à ce sujet :

- « Rien dans notre culture et notre éducation ne nous prédispose à convaincre. La parole pour convaincre se développe en dehors de la culture et notamment de l'université.
- La rencontre très contemporaine entre le domaine du convaincre et les théories scientifiques qui prétendent à la maîtrise de l'être humain et de sa parole. La recherche de l'efficacité.
- L'incroyable division du travail... dans la gestion de la parole pour convaincre. Celle-ci se révèle largement déresponsabilisante et autorise tous les débordements de la parole.¹ »

Comment donc imaginer une éthique de la discussion sans prendre en compte cette réalité ? Suivre aveuglément les utopistes comme Habermas avec une vision rousseauiste de l'homme serait suicidaire. Ne compter que sur son propre *ethos* face à des *pathos* délétères confine à l'impasse qui ne laisserait ni le choix de la fuite ni celui du combat, nous précipitant ainsi dans une nouvelle aporie.

J'ai choisi de revenir sur la rhétorique d'Aristote qui, déjà, avait exprimé la lassitude de la sophistique et compris ses dangers de par son cynisme mis au service d'un pouvoir. Convaincre pour convaincre, une chose ou son contraire, nous plonge dans l'angoisse d'une vérité impossible. En l'absence de vérité, comment pourrions-nous nous déterminer ? Aristote élabore sa rhétorique en la replaçant dans le champ du monde vécu. Il l'annonce comme un outil à la portée limitée et la grande nouveauté, à cette époque, fut qu'il y donna une portée éthique primordiale, l'efficacité se voyant ainsi reléguée en deuxième plan.

Bien sûr qu'Aristote avait saisi les affres de la sophistique au caractère utilitariste, et c'est bien avec une éthique du convaincre qu'il fonde la différence de sa rhétorique. C'est sur celle-ci que je m'appuierai pour me réconcilier avec ce

¹. Philippe Breton, *La parole manipulée*, op. cit., p. 165-166.

convaincre. Si cette acception de la rhétorique n'est pas forcément une nouveauté, elle le devient dans le sens où elle tend à rendre ses lettres de noblesse à une *technè* qui s'est vue, avec le temps, détournée à des fins utilitaristes.

Cette recherche systématique de l'efficacité, d'ailleurs souvent illusoire, est à reléguer au profit d'une éthique de la discussion débarrassée d'un faire et d'un avoir. Une rhétorique qui soit d'abord une intention de partage d'un bien supérieur universel. J'insiste sur ce bien pour qu'il soit compris comme Aristote le définit et non pour donner bonne conscience à un pragmatisme déguisé. C'est pour cela qu'il me paraît essentiel de dichotomiser la rhétorique d'une méthode de manipulation de la parole. S'il semble que le consensus se soit fait sur la protection de la liberté d'expression (en tout cas dans les pays à propension démocratique) il reste encore à travailler sur la liberté de parole. A mesure que la parole se libèrera et s'épanouira, la démocratie prendra un sens supérieur. C'est dans l'aptitude à côtoyer cette parole, par l'habitude, le savoir et le savoir-faire que nous pourrons faire partie de cette parole. Penser l'appriivoiser pour en faire un outil de manipulation reviendrait à l'intention de détruire l'homme par ce qui le rend humain. Nous reconnaissons ici le moteur de cette intention violente, capable de barbarie dévastatrice et qui n'est autre que la bêtise nocive.

Deuxième Partie

La rhétorique d'Aristote,

un continent perdu

Rhétorique, relation éthique par excellence

Nous avons effleuré la façon dont Aristote souhaitait aborder l'éthique de la discussion. Nous voyons clairement aussi que le fait de parler d'*éthique* de la discussion laisse penser que la discussion pourrait se passer d'*ethos*. Dans ce cas, c'est ici-même que la bêtise calculatrice prend sa source, quand elle décide de se passer d'*ethos* et que la rhétorique mute en dialectique pour une seule fin qui est celle non pas de la *raison en soi* mais plutôt d'*avoir raison d'autrui*. C'est dans cet univers du monde vécu auquel nous sommes confrontés au quotidien qu'il convient d'ouvrir une éthique adaptée. « Le propre du langage est d'être toujours rhétorique ou argumentatif » énonce Michel Meyer¹ en introduisant la *Rhétorique* d'Aristote, dans ce cas, vu que nous ne cessons d'utiliser le langage, comment pourrions-nous nous passer d'étudier la rhétorique quand il s'agit, dans les professions de santé, de discuter du bien d'autrui ?

Notre langage courant est imprégné de cette rhétorique de l'antiquité mais juste à l'état de ruines. Nous ne saurions pas la retrouver dans son sens le plus exhaustif. Elle est aujourd'hui un continent perdu mais son influence souterraine est immense. Après deux mille cinq cents ans de présence centrale, elle a disparu des enseignements (elle aussi...) et des matières qui fondent notre savoir-faire et notre culture. « Avec elle nous ne pouvons que constater l'absence d'un enseignement de la parole, l'absence d'une réflexion sur le convaincre, l'absence d'une réflexion éthique.² » Ce constat de Philippe Breton fonde l'effritement des valeurs qui semble s'accélérer d'autant plus aujourd'hui du fait de l'explosion des modes de communication au détriment du contenu.

Il suffit de voir la culture « SMS » déteindre sur les jeunes professionnels lors des écrits sur les dossiers de soins : Les phrases sont réduites à l'essentiel, les mots sont transformés en acronymes et les symboles remplacent souvent l'expression d'une action de soin. Ces modes de communication se révèlent dévastateurs quand il s'agit de reconstruire une pensée par l'écriture.

Mais peut-être avons-nous déjà réduit notre langage aux strictes nécessités de l'utile ? Loin de nous déjà l'esthétique du mot, la poétique du verbe ou bien faut-il y voir une mutation ouvrant de nouveaux horizons ? L'explosion des moyens de communication, et avec eux l'extension des codes de communication donnent, aux linguistes contemporains, du fil à retordre. Cette ère de communication ne s'est pas forcément mise au service de la discussion, nous l'allons voir tout à l'heure... Il s'ensuit que la parole se retrouve bridée, muselée de l'intérieur, alors qu'en apparence aucune geôle, aucun dictateur ne vient l'entraver. Comment la démocratie peut-elle produire cette auto-inhibition ? Tout simplement peut-être parce que ne pas prendre la parole quand cela nous incombe revient au même résultat que pour celui qui ne peut pas parler. Ne pas apprendre à discuter c'est aussi refuser la liberté d'exister dans la cité, cela revient donc à s'en

¹ Michel Meyer, introduction in Aristote, *Rhétorique*, op. cit., p. 45.

² Philippe Breton, *La parole manipulée*, op. cit., p. 203.

exclure physiquement ou bien d'y demeurer en tant qu'esclave, celui qui subit les directives de ses maîtres.

Nous voyons bien, que même dans ses formes les plus graves, la bêtise est affaire de désir et de pouvoir. Avoir accès à l'inaccessible d'Autrui, concrétiser le fantasme de l'ultime possession : *Désirer* ce que l'Autre risque de nous prendre pour finalement *pouvoir* ce que l'Autre ne peut pas. Désir, Pouvoir, deux concepts qui se nourrissent d'Avoir. Une différence toutefois, si le désir ne peut indéfiniment se nourrir de lui-même, le pouvoir, lui, supporte assez bien de s'hypertrophier. Avoir et faire plutôt qu'être et partager. La problématique de la bêtise ne se pose pas en termes de choix, il ne s'agit pas pour elle de se demander s'il faut Etre *ou* Avoir, mais bien d'Avoir *et* de Faire. Or, penser que la bêtise serait seule à décider, reviendrait déjà à se soumettre à elle et nier que nous puissions arbitrer. S'il est foncièrement humain de ne pouvoir s'en départir complètement, nous avons le devoir de mener ce combat intérieur pour nous améliorer.

Je ne crois pas rationnelle la dialectique entre la bêtise et l'intelligence, on ne peut être totalement dans l'une ou totalement dans l'autre, par contre, notre responsabilité réside dans le devoir de faire un choix, à décider face au désir et au pouvoir. « On désirerait renoncer à l'intelligence ou à la bêtise et ce serait une question de choix.¹ » Si c'est une question de choix, c'est une question de décision. Si c'est une question de décision, c'est alors une question de liberté. Nous avons vu précédemment que la bêtise était inapte au doute, elle résiste à la raison en construisant sa propre rationalité, et que si elle pouvait se soigner, on ne pouvait complètement en guérir. Tant mieux, le fait de se reconnaître comme « porteur sain » laisse une part à l'angoisse permanente de la rechute potentielle. Jean-Michel Couvreur propose plusieurs voies pour remédier à cette bêtise : « la maïeutique pour soigner l'âme par un plongeon dans les eaux salubres du doute et de la réflexion critique [...] et la psychanalyse pour examiner les résistances et découvrir les pièces cachées de la fondation du moi. Dans les deux cas, il faut encore vouloir, désirer guérir.² » Mais ce serait peut-être encore trop facile de se reconnaître bête et de dire « je veux guérir » Pour en finir avec cette bêtise.

Le défi consisterait donc à proposer une nouvelle vision, qui ne soit pas un remède contre la bêtise, mais une éthique qui la prenne en compte.

Une attitude biocentrique nourrie par des démarches de découverte de l'altérité et une inclination à vouloir vivre ensemble.

La liberté et le désir de l'*ego* face à l'existence de l'Autre fondent autant la barbarie que la beauté de la rencontre humaine. C'est à ce titre qu'il convient désormais d'organiser cette liberté et ce désir pour ouvrir cette éthique de la discussion au-delà des limites qui ont déjà été posées.

Quelle est cette liberté qui nous donne le choix entre un prétendu *ethos* qui nous confèrerait notre dignité et un simple calcul utilitariste ? La liberté de décider et la capacité d'action humaine dépend aujourd'hui d'une étape à ne pas négliger, celle de la construction préalable de l'*ethos*. J'envisageais plus haut une forme d'apprentissage de l'altérité par la découverte. Apprendre l'Autre par une démarche d'ouverture. Une heuristique de l'altérité. Une heuristique de l'altérité

¹. Jean-Michel Couvreur, *La Bêtise se soigne-t-elle ?*, Nantes, Pleins Feux, 2004, p. 43.

². Ibid. p. 43.

conviendrait d'accepter que l'éthique elle-même puisse s'enseigner, mais le peut-elle réellement? Quand Wittgenstein dit qu'il est impossible de parler d'éthique, on peut penser que le langage ne suffit pas à poser les bases de la problématique.

Ethos

La difficulté de vivre ensemble nous exhorte par la nécessité politique à y parvenir autant qu'elle nous invite à nous isoler de l'altérité. La politique dit Aristote est la détermination d'un bien commun, d'un Souverain Bien, issu de la prise en compte des différences entre les hommes destinés à devoir vivre ensemble. « Nous avons reconnu comme la plus élevée la fin des sciences politiques ; car celle-ci s'occupe de rendre les hommes tels qu'ils soient de bons citoyens, pratiquant l'honnêteté.¹ » Etre un bon citoyen oblige la prise en compte de l'altérité et de porter en soi la vertu de l'honnêteté. Cette obligation morale pousse chaque individu à vouloir faire partie d'un groupe (la cité). Pour faire partie de ce groupe, il faut d'une part respecter les règles du groupe et de par l'honnêteté, assurer un *ethos* qui confère au groupe un lien de l'ordre de la confiance. La confiance permet à un groupe d'avoir foi en lui-même et ce lien moral permet à chaque singularité de devenir particulière à chaque fois qu'il est nécessaire de produire de l'humain. La cité d'Aristote ne veut pas gommer les différences pour que les citoyens soient modélisés sur l'idée du Même mais bien sur une reconnaissance des différences de chacun. C'est dans cette acception que nous retiendrons chez Aristote cette volonté de ne pas tomber dans les affres d'un consensus qui soit l'idéal d'un fonctionnement politique de la cité. Il n'a jamais souhaité faire du citoyen, un clone à penser.

A partir de ces différences, il s'agit de les faire converger vers un *télos* commun : vivre ensemble. Dès lors, comment deux singularités peuvent-elles devenir une pluralité consensuelle quand on sait que le terrain vague qui les sépare est convoité par les deux protagonistes et qu'il leur importe de le conquérir ?

C'est à partir de ce constat que je tenterai de bâtir un principe de rencontre humaine qui permette l'ouverture pour être-ensemble et avancer ensemble dans les dédales de la communication, du pouvoir, du faire et de l'avoir. Au contraire, tenter une approche de la discussion qui soit fondée sur la raison plus que sur une téléologie consensuelle. Préférer l'ouverture à l'édification de normes. Exister face au réel, se déterminer sans vouloir aliéner l'autre à sa cause, tout mettre en œuvre pour fonder l'ouverture et l'afficher. La mise en place d'un tel dispositif nécessite une recherche approfondie autour de ce que je suis face à autrui, et de ce que je suis capable de reconnaître chez l'autre qui va influencer mon comportement face à lui. Aristote, dans sa *rhétorique*, avait déjà signifié l'importance de l'interaction entre individus lors de la discussion. C'est en repartant de l'*ethos* du *pathos* et du *kairos* que j'amorcerai ma recherche. Pour fonder cet *ethos*, Aristote nous dit que « Le bien est certes désirable quand il

¹. Aristote, *éthique de Nicomaque*, Paris, Flammarion, 1992, p.38.

intéresse un individu pris à part ; Mais son caractère est plus beau et plus divin quand il s'applique à un peuple ou à des états entiers. Pour cette politique, ce qui importe plus que la connaissance pure, c'est la pratique.¹ » Aristote émet une hiérarchie de principe entre le bien individuel et le bien collectif. Rechercher le bien de tout un groupe serait donc supérieur en termes d'esthétique et d'actes dignes des dieux. Il est intéressant de voir d'emblée la dimension d'éthicité que veut donner Aristote au plus grand bien. Ce bien va commander l'*ethos* de l'acteur qui est en quête de ce bien. Il faudra que cet *ethos* soit forgé par la pratique, l'habitude et ceci dans une attitude qui vise le beau et le sacré.

Pour illustrer cette attitude que propose Aristote il est simple de se rapporter aux poses du statuaire grec antique. Il n'existe pas, à ma connaissance, d'œuvres sculptées dans des positions avachies, grotesques ou vulgaires... Tout au contraire, nous assistons à des représentations d'un esprit sain dans un corps sain. Le regard droit, le corps sculpté aux proportions idéales, athlétiques, dans des poses nobles. Les dieux sont aussi représentés de la sorte, voire dans une dimension encore grandie pour augmenter le sentiment de puissance. Ainsi le Beau par les formes idéales, le Juste par le port de tête avec le regard résolument tourné vers l'avenir, illustrent cette perfection qui doit être visée par tout un chacun.

Cet *ethos* doit se conformer à certaines règles comme par exemple celle du Juste. Pour s'assurer que nos pensées et nos actes sont justes, il faudra les opposer à la « loi commune » qui celle de la nature et à la loi écrite. C'est ainsi que l'on voit l'Antigone de Sophocle dire qu'il est juste d'ensevelir Polynice, dont l'inhumation a été interdite, alléguant que cette inhumation est juste, comme étant conforme à la nature, loi supérieure et divine. « Je ne croyais pas, certes, que tes édits eussent tant de pouvoirs qu'ils permissent de violer les lois divines, lois non écrites, celles-là, mais intangibles. Ce n'est pas d'aujourd'hui ni d'hier, c'est depuis l'origine qu'elles sont en vigueur et personne ne les a vues naître.² »

Dès lors une hiérarchie opère entre les lois naturelles, que reprendra Cicéron comme seul consensus possible, et les lois écrites par les hommes. L'*ethos* sera mû de façon incontournable par les lois naturelles. J'insiste sur ce point car aujourd'hui, dans le système de santé, la loi morale est largement pondérée par la juridicité dont est revêtu l'acte de soin. Nous constatons dans les Instituts de Formation en Soins Infirmiers une réactivité juridique de première intention. Il semblerait que se développe une heuristique de la peur mais pas comme nous pourrions le souhaiter. Cette peur se construirait à partir des risques juridiques encourus et non à partir d'une réflexion éthique qui consisterait en l'anticipation des conséquences physiques et métaphysiques.

Ainsi il m'apparaît primordial que la réflexion éthique investisse, non seulement les IFSI, mais tous les instituts de formations de professions de santé pour promouvoir la réflexion éthique (les facs de médecine ne devant pas échapper à la règle). Il est important que dans les cycles d'enseignement autour des sciences humaines, des philosophes puissent intervenir pour ouvrir les débats. Il ne s'agit pas d'amener du prêt à penser, mais d'initier une dynamique de réflexion individuelle permettant un positionnement argumenté et fondé sur une pensée humaniste. Permettre une construction de l'*ethos* en lien avec ces

¹. Ibid., p. 25.

². Sophocle, *Antigone*, Paris, Flammarion, 1999, p. 61.

professions de santé. Une telle construction doit permettre comme le suggère Aristote « de produire une puissance capable d'accomplir de bonnes actions.¹ »

Les étudiants en soins infirmiers réagissent de façon très positive à la réflexion éthique et se révèlent rapidement demandeurs d'échanges autour d'une casuistique problématique vécue lors des stages en services hospitaliers. L'expression un peu réchauffée du « savoir prendre soin » reprend du sens dès le moment où elle devient cet *ethos*. J'insiste sur le fait que chaque profession de santé détient des arguments singuliers qui se doivent d'exister dans les décisions de soins. Ces arguments non seulement méritent d'être entendus mais doivent l'être. Pour cela, il devient nécessaire d'insérer dans les cursus des enseignements en lien avec des situations de soins empreintes de problématiques éthiques. Une habitude de réflexion éthique prise le plus tôt possible devrait promouvoir la dynamique attendue dans les hôpitaux. Nombre d'entre eux sont encore dépourvus de groupe de réflexion autour de situations éthiques. Seuls de petits et rares foyers tendent à promouvoir cette pensée à travers la formation de base dans les IFSI et dans la formation continue des hôpitaux.

Cette dynamique a été soutenue par le rapport « Cordier » en mai 2003 précisément intitulé « Ethique et Professions de Santé » Demandé par le ministre de la Santé J.F. Mattéi pour « promouvoir les éléments nécessaires au discernement de la meilleure attitude diagnostique et thérapeutique possible et de la prise en charge la mieux adaptée.² »

L'*ethos* soignant consiste donc à savoir prendre soin en forgeant une attitude juste, ouverte à l'altérité et pour l'altérité et où la loi morale s'équilibre avec la loi écrite. C'est cette attitude juste qu'il convient construire et non de façonner. L'étudiant doit pouvoir s'autodéterminer en son âme et conscience dirait Nietzsche et cette autodétermination doit procéder de la plus grande liberté qui soit. L'enseignant (philosophe) doit juste permettre à l'étudiant de se libérer autant que faire se peut de tout parasitage intellectuel qui l'aliènerait à un jugement de valeur. Si la rhétorique est la méthode qu'utilisent les citoyens d'une cité, d'une démocratie pour définir les fins comme les moyens, elle peut tout aussi bien se révéler être un outil de choix pour servir le soin.

Cette idée me semble majeure dans le sens où la possibilité de la rhétorique atteste de la démocratie et le soin doit être un espace éminemment démocratique. La démocratie se doit de promouvoir ce qu'elle est au risque de sombrer dans l'entropie. Sont honorés par-dessus tout, dit Aristote dans sa *rhétorique* « les justes et les braves : Car la dernière de ces vertus rend des services aux autres en temps de guerre et la première en temps de paix.³ » Nous y voilà ! Le pluralisme est une réalité de l'univers démocratique et les hommes discutent des problèmes qui les divisent, moins que jamais une réponse unique prévaut et c'est tant mieux pour la liberté. On comprend ici que le premier souci d'Aristote n'est pas l'obtention du consensus ! Il s'agit pour lui, par la rhétorique, d'être capable de défendre sa position, non pas par syllogisme obligatoirement mais convaincre l'autre du bien ainsi fondé de la proposition par les arguments qui favoriseront la vraisemblance et la probabilité. Cette vraisemblance et cette crédibilité des arguments dépendront la plus part du temps de la crédibilité même

¹. Aristote, *Rhétorique*, Paris, L.G.F., « le livre de poche », 1991, p. 129.

². Jean-François Mattéi, lettre à Alain Cordier alors président du Directoire, le 9 octobre 2002.

³. Ibid. p. 129.

de l'orateur. Juste et brave sont donc les valeurs attendues d'un *ethos* qui vise le plus grand bien pour autrui. A partir de cet *ethos* fondé sur des vertus dont les fins sont le bien suprême pour autrui, Aristote envisage que la rhétorique peut être pensée comme une guerre où les arguments devront être plus puissants que ceux de l'adversité. L'auditeur mérite une attention particulière de la part du locuteur, il ne doit pas être sous estimé.

Nous devons envisager l'autre comme étant capable de se défendre voire d'attaquer avec des arguments qu'il faudra pressentir. L'*ethos* consiste aussi en cela qu'il affiche un respect indéfectible de l'altérité sans s'exposer pour autant. Si la rhétorique peut s'envisager comme une bataille, cette seule approche ne peut suffire. En effet, nous ne nous adresserons pas de la même manière à quelqu'un rempli de colère comme nous le ferons à quelqu'un envahi par la tristesse. A ce stade là, le mode du dire prend le pas sur le dit mais ce n'est pas pour autant que le logique diminue. Le mode du dire est d'autant plus important en rhétorique qu'il sera déterminant sur l'accroche du *pathos* de l'altérité. Le danger guète bien sûr, mais Aristote sait ce qu'est le discours des hommes : il y a des bonnes et des mauvaises utilisations de la parole et non seulement la rhétorique fait partie des bonnes mais peut même servir à combattre les mauvaises. Par conséquent, si les mauvaises intentions peuvent user de sophistique pour convaincre, il en va de l'obligation, pour les intentions de bien, de savoir user de rhétorique pour pouvoir défendre leurs positions. Comme l'avocat connaît les lois et les jurisprudences avant de s'adresser au juge et aux jurés, le rhéteur doit connaître ce qui est topique pour choisir ses arguments.

Les représentations que nous nous faisons du monde, ne suffisent pas à fonder l'*ethos*, de là une confusion s'opère entre idée reçue, calcul et opinion éthique. De plus, pour fonder l'*ethos*, si nous avons besoin de rigueur de raisonnement, la logique ou la sophistique ne sont pas suffisantes, même comme Aristote les considère dans l'*Organon* ce traité de logique ou plutôt d'analytique ou Aristote jette un flou total sur ce qu'est le *logos* car dans ce dernier l'on trouve « des propositions aussi bien que le vrai et le faux, ce qui n'arrive pas dans tous les cas. Ainsi la prière n'est ni vraie ni fausse. - Laissons de côté les autres genres de discours, leur examen relève de la rhétorique ou de la poétique.¹ »

Si Les représentations que nous nous faisons du monde, ne peuvent pas suffire à fonder l'*ethos*, elles doivent s'enrichir de l'intention de bien envers autrui. L'*ethos* n'a pas de sens sans altérité. C'est l'altérité qui fonde l'*ethos* et par cette réflexivité, ce flux incessant de l'un vers l'autre, naît l'humanité de la rencontre. Je postule ici que l'*ethos* oblige l'*ethos* car il y a plus de chance qu'un bien engendre un autre bien qu'un mal engendre un bien. Cela n'empêche aucunement de rejoindre Machiavel sur le fait qu'un mal est quelques fois nécessaire pour accéder plus tard à un bien supérieur comme nous l'avons vu dans les travaux précédents. Hans Jonas, en supprimant la dialectique entre l'homme et l'autre, réussit la réunification par la solidarité nécessaire, pas de vie sans l'un, pas de vie sans l'autre, car il est évident que l'un n'existe que par l'autre. Il faut élargir cette logique à la dialectique du bien et du mal, l'un ne va pas sans l'autre, et la transposer dans un mode de réflexion de perméabilité entre les deux. Plutôt

¹. Aristote, *organon*, traduction J. Tricot, Paris, librairie philosophique J. Vrin, 1998, p. 38.

que d'essayer de les séparer, il vaut mieux admettre leur intime affinité. En effet, les nier revient à créditer la philosophie habermassienne pour croire qu'une utopie consensuelle peut s'imposer comme un remède, voire une panacée de l'éthique de la discussion. Machiavel avait pressenti cette rupture impossible entre l'homme et la bête, Il s'en servait pour illustrer ses stratégies : « Puis donc qu'un prince est obligé de bien savoir user de la bête, il doit, parmi elle, prendre le renard et le lion, car le lion ne se défend pas des rets, le renard ne se défend pas des loups. Il faut donc être renard pour connaître les rets et lion pour effrayer les loups.¹ »

Oui, une ambiguïté définitive qui est à la fois notre chance et notre malédiction, celle par qui s'éclaire notre chemin d'humanité en nous offrant le choix entre l'ouverture ou l'involution.

Cette ambiguïté ondoie depuis le début de cette recherche dans cette région indéfinissable d'emblée, celle que nous ne pouvons reconnaître comme étant le bien ou le mal, l'intelligence ou la bêtise, le soin ou la barbarie et finalement s'impose comme un incontournable flottement ontologique.

Toutefois, l'*ethos* du locuteur agit sur l'*ethos* de l'auditeur et il lui impose de reconnaître le respect offert, et par-là même, de se responsabiliser sur ses propres choix. Certes, dans un espace démocratique, rien ni personne ne peut maîtriser ou diriger les choix de l'altérité dans une discussion, c'est pourquoi il importe de s'employer en première intention à balayer devant notre propre porte en se positionnant de façon juste et brave par l'*ethos*. L'*ethos* offre cette ouverture fondée sur des valeurs vertueuses qui permettent de réunir les conditions d'approche éthique. L'*ethos* prépare le terrain pour approcher l'altérité dans un esprit d'ouverture à tendance positive que l'on pourrait définir comme une *empathie sympathique* (ne pas confondre avec la « positive attitude » d'une chanson de variété repris comme slogan par un ancien Premier ministre...)

L'*ethos* n'est pas étranger au concept d'*Ouvert* que j'ai traité dans ma recherche précédente et que je préconisais comme remède contre la bêtise. L'*ethos* prépare l'ouvert : il construit en intérieur les conditions nécessaires pour passer à l'étape suivante, l'altérité. C'est l'*ethos* qui va permettre l'ouvert, cette déchirure nécessaire, cette dé-fermeture, cette extraction se faisant ici par soi-même, comme d'une matrice, non pas vers la connaissance en tant que vérité, réalité, mais sortir de soi pour voyager dans la nature à la rencontre de l'altérité. Simplement s'insérer dans un espace libre en devenir, et devenir avec lui. Heidegger a tenté « la définition du concept d'"Ouvert" comme l'un des noms, ou plutôt le nom par excellence, de l'être et du monde.² » Ce concept vient de la huitième Elégie de Duino de Rainer-Maria Rilke que Heidegger a longuement parcourue :

« Par tous ses yeux la créature
voit l'Ouvert. Seuls nos yeux sont
comme invertis et posés tout autour d'elle
tels des pièges qui cernent sa libre sortie...³ »

¹. Machiavel, *Le prince*, Paris, Flammarion, 1992, p.141-142.

². Giorgio Agamben, *L'ouvert de l'homme et de l'animal*, Paris, Bibliothèque Rivages, 2002, p.86.

³. Rainer Maria Rilke, *Elégies de Duino – Sonnets à Orphée*, Paris, Gallimard, 2001, p.89.

Si Heidegger voit l'Ouvert comme ce seuil qui produit l'humain, que seul l'humain peut voir car seul l'humain possède le *logos*, il accorde toutefois à l'animal l'état de stupeur qu'il décrit comme « une ouverture plus intense et fascinante que toute connaissance humaine.¹ » Comment ne pas voir ici une ambiguïté dans sa définition ? Malgré le désaccord de monsieur Fiat sur ma critique, je vois mal comment d'une part, Heidegger n'accorde l'ouvert qu'à l'homme du fait du *logos* et comment d'autre part, il accorde à l'animal « une ouverture plus intense que toute connaissance humaine » Entre le *logos* et l'ouvert Heidegger tente un postulat sur des concepts encore bien mystérieux et c'est peut-être pour cela que l'interprétation de sa définition porte à controverse... En ce qui me concerne et pour ce qui m'intéresse, cette digression m'amène à dire que l'*ethos* et l'ouvert sont liés et se nourrissent l'un de l'autre. L'*ethos* ne peut être dénué d'ouverture puisqu'il n'y a pas d'*ethos* sans altérité. Nous sommes condamnés à vivre ensemble.

Ce vivre-ensemble doit, je l'ai déjà formulé précédemment, dépasser la sphère humaine et accéder à une acception totalement biocentrique. Ainsi l'ouvert-au-monde nous extirpe de cet anthropocentrisme handicapant pour une prise de conscience nécessaire, un *ethos* incontournable face à une altérité qui n'a d'autre nom que la *vie* elle-même. En ce qui concerne l'éthique de la discussion, la combinaison de l'*ethos* et de l'ouvert assure une qualité d'approche optimale de l'altérité pour l'orateur. Nous rejoignons ici l'idée d'Aristote que le locuteur (juste et brave) doit être animé d'une intention de bien et préparé à affronter l'auditeur dans quelque disposition qu'il soit.

L'*ethos* consacre donc les vertus de l'orateur. On sait qu'il y a possibilité de décalage entre l'homme et son discours. Ce décalage traduit les passions du sujet ou plus exactement trahit le sujet en tant que sujet distinct du *logos*. A ce moment là c'est le sujet en temps que sujet qui est jugé et l'on occulte le discours. Les arguments avancés se présentent alors comme des arguments d'autorité, l'autorité de celui qui parle. Est-ce à dire que l'orateur doit être sans passion ? Non, bien sûr. Les passions de l'orateur doivent se régler sur celles de l'auditeur s'il espère le convaincre, comme s'il fallait chercher le bon canal de communication qui permet d'unifier l'homme et son discours. De cette manière, l'*ethos* devient ce qui donne la crédibilité au discours et le *pathos* ce qui le fait accepter. Les passions sont d'après Aristote (en tout cas dans sa Rhétorique) au nombre de quatorze. La passion est une logique de l'identité et de la différence, celles des êtres qui réagissent, les uns face aux autres, selon leur spécificité. « La passion est aussi une façon d'aborder la relation à autrui, de la survoler et de se prononcer sur elle par une réaction ponctuelle ou dispositionnelle de type caractériel. On se voit tel qu'autrui nous voit, on se voit étant vu, comme un spectateur dans un dialogue.² »

Cette définition m'amène à penser qu'il ne serait pas négligeable ou inopportun de laisser les étudiants des professions de santé prendre connaissance de ces passions. Dans les années 90, les enseignants des instituts de formation en soins infirmiers découvrent l'empathie et rejettent violemment la compassion comme étant le pire ennemi du soignant. L'empathie, détournée de son sens

¹. Martin Heidegger, *Parménides*, in Giorgio Agamben, *L'ouvert de l'homme et de l'animal*, op. cit., p. 90.

². Michel Meyer, « Aristote et les principes de la rhétorique contemporaine », introduction à Aristote, *Rhétorique*, op. cit., p. 35.

premier, devient l'outil professionnel de prédilection contre le risque de ne plus être efficace, elle est définie comme un bouclier contre les émotions. Le bon soignant est celui qui n'a pas d'émotion, le bon soignant est professionnel. Par la suite, nombre de soignants s'efforçant d'être professionnels craquent et culpabilisent d'avoir été touchés par la situation de tel ou tel patient. Quels soignants mécaniques veut-on produire dans ces écoles ? Alors que ces professions doivent se nourrir d'humanité, il semblerait que l'on veuille nous en préserver comme d'une maladie.

Les passions à retenir pour la rhétorique selon Aristote, seraient les suivantes : la colère et le calme, la honte et l'impudence, l'amour et la haine, l'indignation, l'envie et l'émulation, la crainte et l'audace, la compassion et la bienveillance, et le mépris.

Je retiens avec force ces passions car elles animent le monde vécu et nous n'avons pas le choix de fonctionner sans elles. C'est par le décryptage des passions de l'auditeur que l'orateur tentera d'influencer sa position. Si on parle d'influencer l'autre, il ne faut pas oublier que c'est *l'ethos* qui fait le bon rhéteur. « C'est le caractère moral (de l'orateur) qui amène la persuasion, quand le discours est tourné de telle façon que l'orateur inspire la confiance.¹ » Aristote insiste même sur le fait que d'autres qui ont traité de la rhétorique se trompent quand ils disent que la probité de l'orateur ne contribue en rien à produire la persuasion. « ...C'est au caractère moral que le discours emprunte dirais-je presque sa plus grande force de persuasion.² » Là est toute la différence avec la dialectique car *l'ethos* et les passions n'ont pas cours en dialectique alors qu'ils prédominent en rhétorique. Le locuteur s'implique dans son discours et entre lui et son discours doit suinter l'harmonie.

Cette adéquation est ressentie dans la sincérité du locuteur. Dès le moment où le locuteur tenterait de convaincre son auditoire avec d'autres valeurs que des vertus, à savoir des vices, nous sortirions de l'exercice rhétorique pour verser dans une dialectique sans scrupule. Cette éventualité, très récurrente, fait que certains tentent de travestir un discours rhétorique en une dialectique utilitariste portée par une quelconque boursoufflure de leur ego. Cette forme de bêtise, souvent très entraînée, se révèle d'une puissance efficace, d'où l'importance de redonner à la rhétorique (essentiellement vertueuse) sa place en termes, sinon de remède, au moins de contre pouvoir. Si *l'ethos* fait le bon rhéteur, il ne prend son sens que si ce dernier est reçu par l'altérité. Cette altérité se trouve à chaque fois dans une disposition singulière liée aux passions qu'elle éprouve. Il est alors du ressort du rhéteur de se mettre en rapport avec les passions d'autrui pour comprendre son état d'âme et le toucher sur sa zone de sensibilité du moment.

Partir à la rencontre de l'Autre c'est s'ouvrir à son monde. Accepter son univers habité par ce qu'il est : ses passions, ses contraintes et ses avantages. Cette ouverture permet d'une part de reconnaître l'Autre dans sa logique, dans sa différence et d'autre part de comprendre son état d'esprit car c'est par lui que va s'établir la relation rhétorique. La rhétorique d'Aristote met donc en oeuvre une relation éthique par excellence qui prend en compte autrui dans ce qu'il est pour tenter de le persuader d'un bien dont le rhéteur est intimement investi. Il nous

¹. Aristote, *Rhétorique*, op. cit., p. 83.

². Ibid., p.83.

appartient alors de reconnaître l'Autre dans son réel et notre *ethos* se construira d'autant mieux que le réel de l'Autre sera compris. *Ethos* et *pathos* sont par conséquent profondément liés et complémentaires.

Pathos

« C'est la disposition des auditeurs ... Nous portons autant de jugements différents selon que nous anime un sentiment de tristesse ou de joie, d'amitié ou de haine.¹ » Le rapport à autrui se heurte aux dispositions dans lesquelles se trouve chacun des interlocuteurs et occulter ces dispositions reviendrait à nier le réel des rencontres humaines.

Habermas trouvait la solution pour se départir de ces obstacles en instaurant l'obligation d'*empathie solidaire* : « ... sans l'empathie solidaire de la position de tous les autres, on ne pourrait même pas s'engager dans une solution porteuse de consensus.² » Je suis obligé d'admettre cette logique, qui ne l'admettrait pas ? Il est bien évident que l'on n'obtient le consensus qu'à la seule condition de le vouloir et à la condition qu'on le considère comme le *télos* de la discussion. Or, et c'est là à mon avis où J. Habermas détourne la rationalité du monde vécu, il impose *de facto* le consensus comme *télos* et par conséquent l'empathie solidaire est essentielle pour son obtention.

Seulement voilà, le monde vécu nous dit au quotidien que l'homme cherche inlassablement à avoir raison plus qu'à admettre la logique de l'autre avec empathie. Nous avons vu dans le chapitre de l'*ethos* qu'il convient mieux de ne compter que sur soi-même, car compter d'emblée sur l'empathie solidaire de l'auditeur nous exposerait à une menace réelle non envisagée, celle de l'agression probable du protagoniste. Par conséquent, plus que de compter sur cette empathie solidaire d'autrui, il convient mieux de replacer autrui dans son réel et d'essayer de comprendre ses dispositions du moment, son état d'esprit, son *pathos*, pour adapter notre discours à ce dernier. Le *pathos* est donc la disposition de l'auditeur à être ceci ou cela en termes de passion. Il est « ce qui arrive, une expérience subie, une émotion de l'âme. Il s'agit d'un mot d'emploi très général dérivé sur le degré zéro de l'aoriste *pathein*, de *paskhein* (recevoir une impression ou une sensation), subir, endurer (un traitement bon ou mauvais)...³ »

Aujourd'hui et par extension le mot se borne souvent à désigner un caractère pathétique, et plus souvent péjorativement, un pathétique outré, déplacé. Nous ne retiendrons pour cette étude que le sens premier qui traite des passions, des dispositions de l'âme. Pouvoir bien argumenter, donc convaincre, suppose que l'on connaisse ce qui met en branle le sujet auquel on s'adresse, ce qui le touche. C'est par un discours qui tournera autour des valeurs sur lesquelles est positionné l'auditeur que le locuteur obtiendra une écoute favorable. Il faudra donc chercher

¹ Ibid., p. 83.

² Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Flammarion, « champs », 1999, p. 82.

³ Le Robert, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires le Robert, 2000, p. 2607.

cette sensibilité particulière qui ouvrira la réception du message. Par exemple, ouvrir les yeux d'un homme envieux sur les biens que d'autres détiennent et le lui faire passer comme s'il en était injustement privé ne manquera sûrement pas de retenir son attention. Par contre le même discours aura peu de chance d'intéresser un homme généreux et dégagé de l'intérêt des biens matériels. Le *pathos* est ce vers quoi le sujet tend naturellement, par une disposition naturelle, ce pourquoi il est disponible.

C'est surtout dans cette idée de disponibilité qu'il convient de se concentrer. On peut ainsi imaginer le sujet comme une serrure qui attend la bonne clef pour accéder à son ouverture. La serrure est programmée pour une clef singulière et cette clef ne fonctionne que dans cette serrure. Dans ce cas, le passe-partout ne fonctionnera pas, car la serrure est humaine et on imagine mal un protocole général de rhétorique résoudre tel ou tel dilemme. C'est l'habitude, la pratique qui feront que le *pathos* deviendra plus facilement déchiffrable. Michel Meyer explique que « l'on dira de tel individu qu'il est têtue et *obstiné* pour le déconsidérer alors qu'on lui reconnaîtra une volonté de fer pour mettre en valeur son esprit de décision. En fin de compte on se trouve en face du même *pathos*, du même *état d'esprit*.¹ »

Pour l'abord du *pathos* d'autrui tout se passe comme s'il appartenait au locuteur de prendre une certaine distance qui lui permette d'être toujours sensible à ce *pathos* de l'altérité. Autant le contact entre *ethos* et *pathos* est nécessaire, autant une distance, un recul pour l'analyse est nécessaire à l'*ethos* pour comprendre le *pathos*. Meyer critique Aristote sur le fait que ce dernier manque de définir « l'imbrication entre le l'homme et le discours, question centrale en philosophie depuis, entre autres Wittgenstein. » Sur ce fait il me semble qu'Aristote préfère énoncer la relation entre le rhéteur et son discours en termes d'éthique puisqu'il dit que c'est l'*ethos* qui consacre les vertus de l'orateur. Comment ne pas faire de lien entre l'orateur et son discours ? Si l'orateur est vertueux peut-on imaginer un discours qui aille à l'encontre de ses vertus ? Puisque l'*ethos* dirige l'intention de l'orateur comment imaginer encore que le discours ne puisse pas être le prolongement de cette intention par la mise en œuvre de la parole. Pour ma part, je crois que le discours ne peut exister par lui-même et que l'extraire du sujet qui en est l'auteur ne convient pas à la rhétorique.

Quand Emmanuel Kant explique qu'il se passe quelque chose de l'ordre du sublime, je crois qu'il faut aussi l'entendre comme un lien indéfinissable qui rapproche l'intention de son entendement par le biais du *logos*. Dans la rhétorique, entre orateur, discours et auditeur se tisse une trame invisible qui fait que ce triptyque fonctionne sous le règne de l'éthique. De ce fait, l'imbrication du sujet auteur dans le discours est établie ainsi que le lien nécessaire à la discussion entre l'orateur et l'auditeur. Ce lien est prescrit par l'*ethos*.

Nous touchons ici à ce que pourrait appeler saint Augustin le *verbe du cœur* ou *verbe de l'esprit*. Il s'agit de placer la discussion au-delà d'une phénoménologie de la parole, au-delà même peut-être du *logos*. Le *pathos* de l'altérité est décelable, traduisible à partir d'une écoute ontologique.

¹. Michel Meyer, « Aristote et les principes de la rhétorique contemporaine », introduction à Aristote, *Rhétorique*, op. cit., p. 33.

Ecoute du pathos

Cette écoute, plus qu'une oreille attentive, procède d'une ouverture qui consiste en une vigilance holistique de l'altérité. Certes, la parole de l'Autre nous guide vers des pistes de compréhension de ses passions mais il sera nécessaire d'être très attentif à l'Autre sur tous les signaux non verbaux mais qui sont autant de messages à recevoir et analyser pour comprendre ses passions. Tout ce qui est de l'ordre du non verbal envoie des messages que l'*ethos* se doit de prendre en compte. Le corps a un langage qu'il convient d'écouter : le regard droit ou fuyant, l'impatience des membres, la respiration, l'état et l'expression du visage, le ton de la voix, la facilité ou la difficulté d'élocution, l'attitude générale, la position du corps, le relâchement ou la crispation... Tout autant de signes à lire et écouter et qui seront autant d'éléments à prendre en compte pour élaborer un discours qui soit en harmonie avec la possibilité de réceptivité d'autrui. L'écoute forme par exemple pour saint Augustin « le lieu même de l'humanité de l'homme et ce qui confère, à chaque fois, à l'existence humaine sa *stature*.¹ » L'écoute devient alors l'outil de prédilection de l'*ethos*.

C'est par l'écoute et mieux encore par la qualité de l'écoute que l'*ethos* s'érigera. Donc, plus l'écoute sera aiguisée, plus elle sera à même de déceler les facettes du *pathos* de l'auditeur. Pour donner à cette écoute la force nécessaire à son efficacité elle doit être humble et jubilatoire, ainsi se rend-elle totalement ouverte au sujet écouté. L'humilité permet de *se tenir debout* pour écouter nous dit saint Augustin : « Pourquoi se tient-il debout ? Parce qu'il ne tombe pas. Et pourquoi ne tombe-t-il pas ? Parce qu'il est humble.² » Plus loin dans ce traité, saint Augustin s'adresse à qui se prend pour le maître de la parole alors qu'il n'en est que le ministre et le serviteur. « Oh ! Si seulement tu te tenais debout pour l'écouter, si seulement tu n'étais pas tombé à ce point de t'écouter toi-même ! En l'écoutant, en effet, tu te tiendrais debout et tu l'écouterais, mais tu parles et tu te montes la tête.³ »

Cette station droite, depuis l'antiquité est l'expression de la dignité humaine, elle est le lieu même qui donne au corps sa perfection et sa dignité propre. Les Grecs l'ont largement exprimé dans leur statuaire comme nous l'avons vu plus haut. Cette station droite formerait pour saint Augustin une condition première pour entrer en communication avec autrui. Une condition que je ne peux m'empêcher de rapprocher de l'*ethos* d'Aristote, non seulement dans la façon de se tenir face à l'altérité mais encore dans la symbolique de la position qui confère ces vertus. Dans une rencontre humaine, celui à qui l'on destine le discours sera donc, dans ces conditions, le premier sujet d'attention, il sera même le premier à être écouté pour que le discours qui lui sera destiné soit construit en fonction de son *pathos*. Le *pathos* ne s'exprime pas forcément de lui-même en actes de parole, c'est pourquoi il est impérieux, si l'on veut y accéder de faire acte d'humilité et d'ouverture. Le *pathos* fondé par les passions, se trouve par conséquent faire parti de l'intime du sujet, ce qui le mobilise ou au contraire ce

¹. Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, Presses Universitaires de France, « Epiméthée », 2002, p. 25.

². Saint Augustin, *In Iohannis Ev. Tract.*, XIII, 12, BA,71, 699, in Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, op. cit., p. 26.

³. Ibid., p. 26.

qui le paralyse. La colère par exemple, est facile à déceler quand elle explose mais il est des violences intérieures muettes qui sont toutes aussi nocives et dévastatrices. Ces violences silencieuses sont plus compliquées à déceler et nécessitent une acuité spécifique, une écoute active.

Revenons un instant sur l'application pratique enseignée dans nos écoles professionnelles de santé en ce qui concerne le rapport soignant-soigné. Dans les modules de sciences humaines (encore très superficiels à mon goût), il est un enseignement présenté comme un outil de communication : la relation d'aide. Ce dernier reste à mon sens le seul enseignement qui permette les conditions d'une rencontre humaine. La relation d'aide se base sur trois principes fondamentaux : l'écoute active, la reformulation et l'empathie. Sans vouloir cracher sans cesse dans la soupe, la relation d'aide reste totalement sous exploitée et souvent vécue comme perte de temps par ceux qui pensent qu'il y a des priorités de « vrai » travail dans les services et que la « parlotte » ne fait pas avancer les choses. Les étudiants en soins infirmiers rechignent même à l'utiliser de peur d'être mal considéré par le fait qu'ils n'auraient pas su voir les priorités. Néanmoins, avec les nouvelles modalités d'études de 2004, instaurant une importance primordiale au mémoire de fin d'étude, nous assistons à un enseignement plus rigoureux sur la méthodologie de recherche en sciences humaines et, de ce fait, la concentration des étudiants sur les concepts autour du soin se voit accrue.

Le choix des thèmes de mémoire se focalisent sur l'humain et inévitablement la réflexion qui s'en suit consiste en une écoute de l'altérité et un examen en profondeur sur le *pathos* du soigné. Relation d'aide et Travail de Fin d'Etude sont autant d'exercices qui tendent à promouvoir l'écoute de l'altérité mais les conditions de travail dans les services ne sont pas forcément en adéquation avec ces derniers et ils sont vécus par les étudiants comme contraignants. De ce fait, la technicité de la profession se voyant plus récompensée les étudiants y accordent plus d'intérêts.

Nous manquons encore de recul pour voir clairement les conséquences de ces décalages entre l'enseignement et les contraintes du terrain. Aristote et saint Augustin seraient loin de faire émulation sur nos terrains professionnels. Ils pourraient à la rigueur décrocher quelques heures d'enseignement dans certains (même pas tous...) instituts de formation en soins infirmiers. Quant aux facultés de médecine, auraient-ils droit de cité ? Pour côtoyer régulièrement les nouvelles générations d'internes au service des urgences, l'*ethos*, le *pathos* et l'écoute active n'ont de sens que pour ceux qui y sont sensibles de nature. Aucun enseignement, en tout cas sur les facultés de Toulouse, n'est dispensé sur l'éthique et la réflexion autour de la rencontre humaine. Paradoxe essentiel que celui de l'occultation de cette réflexion dans des professions qui sont essentiellement fondées sur elle. Il ne nous reste qu'à nous relever dirait saint Augustin, car nous avons chu...

« Et celui qui a chu, l'écoute seule aussi pourra faire qu'il se redresse. Qu'il écoute pour se redresser (*audiat ut surgat*) celui qu'il a méprisé de sorte qu'il tomba.¹ » Saint Augustin insiste sur le fait que cette écoute n'a rien d'impassible ni de neutre. Elle est toute joie, c'est ce par quoi elle nous donne la

¹. Saint Augustin, *Sermo* 142, 2, in Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, op. cit., p. 27.

force de tenir droit. En donnant à l'écoute cet aspect jubilatoire, il en découle que prendre la parole n'est pas non plus un acte anodin. L'orateur se voit ainsi investi d'une forme de responsabilité qui oblige la jubilation de son auditeur. La prise de parole devient donc une charge périlleuse et douloureuse. Prendre la parole c'est donc s'exposer au *pathos* de l'Autre. De ce fait, parler est plus dangereux qu'écouter.

Ecouter nous met en sécurité dans le sens où l'exposition d'autrui par la parole nous permet de comprendre son *pathos* et ainsi mieux réagir à ce dernier. Saint Augustin, du fait de ses qualités d'orateur, regrette pour sa vie de ne pas avoir pu davantage prendre la position de l'auditeur. Il dit que partout, où lui présent, il y avait lieu de parler au peuple, c'est bien rare qu'il eût la permission de se taire et d'écouter les autres. Il souligne qu'il est plus agréable d'écouter ou de lire que de se lancer dans le combat incertain et coûteux de la parole. C'est à partir de cette réflexion que saint Augustin va nous donner des pistes d'analyse pour rendre le fardeau de la parole plus léger : Tout simplement en faisant que la parole elle-même naisse de l'écoute, et continue, en se tenant, d'en être un mode. « Ecoute-moi, ou plutôt écoute avec moi, écoutons ensemble, apprenons ensemble. Ce n'est pas parce que je parle et que vous écoutez, que je n'écoute pas aussi avec vous. Dans cette école, nous sommes tous condisciples. ¹ » Ici il convient de ne pas lire une forme d'empathie solidaire comme voudrait la voir Habermas. Saint Augustin fait de son discours un acte lié entre l'écoute et la parole. Or, il ne dit pas qu'il incombe aux auditeurs d'éprouver une quelconque solidarité avec son discours mais il les invite seulement à écouter et à apprendre comme lui écoute et apprend. En aucun cas il impose un objectif à la discussion et encore moins une disposition de l'auditoire à admettre la logique de son discours. Il fait de la parole elle-même le résultat d'un échange préliminaire. Nous ne pouvons que lier ce discours à celui d'Aristote sur la complémentarité entre l'*ethos* et le *pathos*.

Nous avons vu, dans les travaux précédents, que s'écouter soi-même et s'en tenir à la jouissance de notre propre bruit revient à verser copieusement dans l'univers de la bêtise. Cette involution jubilatoire est assez facilement reconnaissable chez ceux qui aiment s'écouter parler. Cependant, riche de l'apport d'Aristote et de saint Augustin, il s'avère qu'il nous incombe d'écouter notre parole quand cette parole prétend enseigner ou prescrire. L'écouter pour vérifier qu'elle est en adéquation avec le niveau de réceptivité de l'auditoire. « Avoir donc, une parole d'écoute, c'est cette parole là qui doit nourrir l'orateur. ² » Jean-Louis Chrétien insiste sur le fait que la parole fait *événement* c'est à dire qu'il n'y va pas d'une simple perception de sens ni de la réception d'une simple information mais d'une transformation de notre vision du monde par le verbe que nous entendons. Ce verbe advient, il advient en nous et c'est ainsi seulement qu'il est entendu. « Ô vous qui m'écoutez avec foi, ô vous pour lesquels ce que je dis ne périt pas, ô vous pour lesquels le verbe ne passe pas simplement par les oreilles mais descend dans le cœur. ³ »

¹. Saint Augustin, *Sermo* 261, 2. , in Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, p. 28.

². Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de paroles*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2002, p. 28.

³. Saint Augustin, *Sermo* 249, 2, in Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de paroles*, op. cit., p. 28.

Comment ne pas rapprocher l'étude de Heidegger sur le *logos* quand il dit : « Aussi longtemps que nous écoutons des mots comme l'expression de quelqu'un qui parle, nous n'écoutons pas encore, nous n'écoutons absolument pas. Jamais non plus nous n'arrivons à avoir vraiment entendu quelque chose. Quand donc avons-nous entendu ? Nous avons entendu quand nous faisons partie de ce qui nous est dit.¹ » Ce qui est intéressant ici, c'est le lien qui est fait entre l'orateur, l'auditeur et le discours, ce lien est assuré par cette écoute et son mouvement interne qui permet au verbe de réussir l'alchimie de l'entendement.

Tout se passe comme s'il fallait prévoir en nous l'éventualité d'un accueil de la parole et pour ce faire, l'écoute se trouve être ce lieu d'accueil, de transformation et de naissance de la parole. Complémentarité disait Aristote, complétude affirment saint Augustin et Heidegger. Saint Augustin fait de la parole une nourriture qui entretient notre vie, nous donne la capacité d'agir et nous restaure dans tous les sens du terme. Cette nourriture est mangée digérée, ruminée et transformée en énergie pour la naissance d'une nouvelle parole. L'éruclation sera d'ailleurs symbolisée par saint Augustin comme la dernière phase physiologique de la transformation de la parole digérée. Par cette image, il fait de cet acte, un acte de parole mais surtout un acte de *vie* où l'éruclation devient une proclamation joyeuse et jubilante. « Ce qu'est l'éruclation à l'estomac, la louange l'est au cœur rassasié.² »

Saint-Exupéry nous dit dans *le Petit Prince* qu'« on ne voit bien qu'avec le cœur », saint Augustin définit clairement « les oreilles du cœur » (*auris cordis*) « Si tu as de telles oreilles intérieures, écoute la justice. Ce sont de telles oreilles que cherchait celui qui disait : *Que celui qui a des oreilles pour entendre entende.*³ » Ce sont ces oreilles cordiales qui accueillent et discernent. Pour en terminer avec ces acceptions de ce qui se passe dans une discussion et les liens qui se tissent par l'écoute, il semble bien, une fois de plus qu'il se passe quelque chose de l'ordre du sublime. Quelque chose qui agit à la fois de par lui-même mais qui nécessite notre intervention en termes de conscience pour que l'entendement se fasse. Il est clair que ces « oreilles cordiales » dont parle saint Augustin, il nous appartient de les éduquer car savoir écouter revient à savoir être.

Voilà donc la leçon que nous envoient saint Augustin repris par Heidegger, Ce lien entre la parole, l'ethos et le pathos, renvoie inéluctablement à l'être. Or La discussion du monde vécu se borne souvent à l'avoir. Comment basculer de l'avoir à l'être sans risquer de perdre pied dans ce monde vécu ? Pour l'instant, la rhétorique d'Aristote tient ses promesses, l'appui des actes de parole de saint Augustin étayé par Heidegger permet d'envisager une attitude de plus en plus solide et très pertinente avec les contraintes du monde vécu pour discuter et proposer nos arguments comme un bien supérieur.

Complémentarité, complétude, c'est donc dans cette direction qu'il faut s'orienter sans négliger les contraintes pour autant. Si l'altérité doit être comprise comme source de notre *ethos*, elle ne doit pas nous faire oublier les

¹. Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. Préau, Paris, Gallimard, « tel », 2003, p. 259-260.

². Saint Augustin, *Sermo 249*, 2, in Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de paroles*, op. cit., p. 32.

³. Saint Augustin, *Sermo 159*, 3, in Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de paroles*, op. cit., p.34.

pièges qu'elle nous tend. La sociologie nous apporte une approche pratique des échanges dans le groupe, les liens qui se font ou qui ne se font pas et leurs conséquences. Dans cette idée, il est clair pour l'instant, que les échanges entre *ethos* et *pathos* sont essentiels pour mettre en œuvre une rencontre humaine qui soit de l'ordre de la relation éthique. Pour fonder cette relation il convient de ne pas compter sur l'intention solidaire de l'altérité mais, au contraire, de commencer par s'obliger soi-même. C'est par cette écoute holiste que l'Autre sera abordé et non par une confiance de solidarité sans fondement qui ne ferait que nous induire dans des voies trop incertaines. Nous verrons plus loin ce que penser seul peut avoir comme conséquences sur les actions collectives à travers le paradoxe d'Abilène. Nous avons vu en première intention les bénéfices de se concentrer sur l'altérité pour comprendre au mieux ce qu'elle est. L'échange et le partage de la parole dans cette acception doivent faire partie d'un enseignement global sur la parole dans toutes les professions de santé.

C'est l'esprit approprié à développer pour aborder le patient et, d'autre part, pour exister avec les autres acteurs de santé dans les décisions de soins qui concernent le patient. La pluridisciplinarité est une richesse que nous nous devons d'exploiter comme une mine de forces indépendantes à mettre au service du patient. L'indépendance de ces forces contient les avantages de visions singulières et les inconvénients de cloisonnements protégés.

La sociologie nous indique qu'une organisation ne peut fonctionner efficacement que si les acteurs disposent d'une autonomie d'action que le sociogramme décrit comme *zone d'incertitude*.¹ Or nous nous apercevons que le manque d'échanges entre ces zones d'incertitude peut mener une collectivité dans des conduites d'échec. Si l'autonomie d'anticipation peut mener les individus à s'enrichir de leurs différentes logiques par l'échange et l'ouverture, le silence et la non-communication entre ces zones d'incertitudes « peuvent se révéler comme le talon d'Achille de ces organisations et mener à des décisions absurdes.² » L'ouverture et la reliance sont les secrets de la réussite de notre humanité et l'enseignement autour de ces concepts dans *toutes* les professions de santé devra s'imposer pour que nous n'ayons plus peur de confronter nos logiques et que nous puissions nous reconnaître, ou simplement à commencer à nous connaître et nous habituer à penser ensemble pour une altérité qui doit se positionner toujours comme une fin et jamais simplement comme un moyen comme le demande Emmanuel Kant.

¹. Philippe Bernoux, *La sociologie des organisations*, Paris, Seuil, « points », 1985, p. 147.

². Christian Morel, *Les décisions absurdes*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 2004, p. 350.

Kairos

Donc convaincre, mais toujours avec l'intention de gagner à chaque fois un bien plus important ou entre deux maux choisir le moindre. « 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.¹ »

Nous avons vu que la rhétorique visait à chaque fois un bien supérieur et qu'elle était profondément ancrée dans l'éthique. Nous avons expliqué de quelle façon se nourrissaient l'*ethos* du *pathos* et vice versa. Fort de la conscience de la fragilité du contexte de la discussion quand il s'agit de défendre notre point de vue face à l'énigmatique altérité, il convient aussi de maîtriser l'art du *kairos*.

Il s'agit de sentir le moment opportun où il faut 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.

Kairos est le dieu de l'occasion opportune, du *right time*, du bon moment, du moment favorable. Il n'a rien à voir avec *Chronos*, qui lui est le dieu du temps. Il est le plus jeune fils de Zeus selon le poète Ion de Chios. Il avait un autel à Olympie. « Il est souvent représenté sous les traits d'un jeune homme, avec des ailes aux épaules ou aux pieds ou encore marchant sur une roue ailée. Il présentait une épaisse touffe de cheveux à l'avant d'une tête rasée par derrière pour ne pas donner prise à ceux qui le poursuivaient.² » Cette symbolique renforce la fugacité de son intervention et de cette façon, la difficulté de s'en saisir. Plusieurs auteurs utilisent le mot *kairos* comme substantif pour désigner l'aptitude à saisir l'occasion opportune. Il semble que ce soit une notion spécifiquement grecque. Elle se serait développée dans une réflexion sur la pratique, pratique en rhétorique, militaire et médicale.

Cicéron a traduit le *kairos* en latin par *opportunitas*. Il y a une étroite relation entre le *kairos* et la nature des choses. Cette notion de lien avec la nature des choses est importante pour comprendre l'importance du *kairos* dans le flux de la discussion. En rhétorique, il ne s'agit pas de trouver le moment opportun en terme de faille chez l'auditeur pour le manipuler et profiter de sa vulnérabilité. Cette acception sera réservée aux méthodes perverses d'une catégorie de personnes qui verraient dans la rhétorique un moyen de gain de gloire ou de pouvoir. Nous avons vu que dans ce cas il ne s'agissait plus de rhétorique mais de sophistique sans scrupule.

Néanmoins il s'agit de prendre conscience que ces pratiques existent et qu'il convient de s'en préserver. L'art du *kairos* consiste donc à savoir réunir les éléments qui sont nécessaires au bon fonctionnement de l'argument pour le présenter. L'*ethos* doit évidemment commander le *kairos*, ce qui lui assure une utilisation éthique de cet art. Nous pourrions désormais parler de la rhétorique

¹. Aristote, *Rhétorique*, op. cit., p.109.

². Dictionnaire universel encyclopédique, sous la direction de Claude Augé, *Nouveau Larousse Illustré*, Tome cinquième, Paris, Librairie Larousse, 1899, p. 456.

comme un art global qui regroupe l'association de plusieurs autres. L'art du *kairos* est constitutif de cette *technè*. Ce *kairos* donc, relève de la nature des choses : il relève de l'état des sentiments de l'auditeur, de l'état de santé d'un patient ; mais il relève surtout d'un savoir : la connaissance que le rhéteur a du moment où il peut faire basculer le sentiment d'un auditoire, de la même façon que le médecin doit savoir à quel moment précis administrer un médicament pour renverser la situation de façon que le patient recouvre la santé.

Bien sûr il s'agit d'une forme de « temps » mais qui se situe en dehors de la durée. Un temps qui est le résultat d'un calcul qui réunit les conditions adéquates pour l'action et qui en font « le bon moment ». Nous pourrions illustrer l'art du *kairos* comme l'art de savoir quand l'archer doit décocher sa flèche pour qu'elle touche de façon sûre une cible mouvante. Le *kairos* sera de cette façon, plus que l'art du moment opportun, il doit mettre en lien toutes les conditions nécessaires : pour l'exemple de l'archer, il faudra que la flèche soit équilibrée et bien acérée pour respecter la trajectoire prévue et pénétrer la cible assez profondément pour la paralyser. Il faudra aussi que la flèche soit en rapport avec la cible visée. Ni trop lourde ni trop légère : Un carreau d'arbalète sera trop puissant pour un passereau car il le déchiquetterait, comme une flèche trop simple sera insuffisante pour immobiliser un buffle et ne serait susceptible que de le rendre plus agressif.

De la même façon en rhétorique ou en médecine il convient de mettre en lien ces paramètres. C'est cet instant fugitif mais essentiel, lié moins au hasard qu'à l'absolu car il ne s'agit pas d'attendre une contingence d'événements mais plutôt d'être vigilant à son occurrence, voire de la provoquer et de la saisir à cet instant. Cette sensation du *kairos* renvoie au cours du monde tel que le perçoivent les Grecs de l'antiquité, lié à la fois au hasard, au déroulement imprévisible des choses ainsi qu'à un savoir antérieur. Le *kairos* n'est rien sans le savoir qui permet de le reconnaître. Il ne serait qu'un événement parmi d'autres pour celui qui ne le connaît pas. Par contre pour celui qui sait, le *kairos* est ce qui lui révèle son propre savoir par la congruence de la réalité signifiante. Il faut donc se faire un peu grec pour sentir ce *kairos* qui sert à générer un nouvel état à partir de l'*ethos* du rhéteur et du *pathos* de l'auditeur. Le *télos* de la rhétorique est accessible après l'action produite lors du *kairos*.

Cette faculté relevant d'un savoir, implique qu'elle doit s'exercer pour être aiguisée. Les Grecs pensaient qu'elle était liée à une intervention divine, dès lors il est primordial de repositionner l'action humaine dans le champ de l'humilité si l'on veut la congruer avec celle des dieux pour qu'elle serve le bien visé. Nous avons donc une action combinée de l'homme et des dieux, c'est pourquoi, il importe que l'homme soit à l'écoute du monde, de l'altérité et des dieux pour qu'il puisse coordonner son action en fonction de tous ces éléments.

A une époque où le choix est devenu un absolu, le *kairos* prend un relief d'importance et l'on comprend la nécessité et l'essentialité qu'il revêt dans les professions de santé. La médecine et la rhétorique intègrent toutes deux l'art du *kairos* pour la raison essentielle qu'elles sont portées à opérer des choix déterminants, et que de ces choix dépendent la vie et le respect des valeurs éthiques. Il existe moins de façons de faire le bien dans ces disciplines que de le manquer. La plupart d'entre elles consistent à faire trop tôt ou trop tard ce qu'il aurait convenu de faire plus tard ou plus tôt. Les Grecs ont fait du *kairos* l'art de

réaliser cette coïncidence par l'action humaine entre des évènements et le temps. « Les conditions deviennent ainsi propices et l'action bonne : c'est le *Kairos*, l'occasion favorable, le temps opportun.¹ »

Nous avons là une notion étrangère à notre connaissance du monde et qu'il est incommode à traduire. Il s'agit d'un temps choisi et d'une action corrélée à ce dernier, une forme de « temps agi » ou l'instant et l'action sont unifiés. Le *kairos* sera ce point précis sur la ligne du temps où l'action humaine peut perturber voir inverser le dessein prévu par la nature. L'artisan devra permettre d'aider et attendre la maturation d'une situation pour intervenir avec son outil. A partir de là, « il devra savoir se soumettre entièrement à l'occasion. Jamais il ne devra quitter sa tâche, dit Platon, sous peine de laisser passer le *kairos* et de voir l'œuvre gâchée.² » Dans un commentaire sur Pindare, Gilbert Romeyer Dherbey souligne le caractère divin du *kairos* : « Le *kairos* est un don, écrit-il et le don est un *kairos* ; L'intervention du dieu dans le sort des mortels en modifie la temporalité et la durée prend un cours favorable à nos vœux [...] L'irruption soudaine du *kairos*, c'est à dire d'un temps visité par le dieu, se marque en général chez Pindare, par l'apparition de la lumière. [...] lorsque l'orage a bien enténébré la terre, soudain le vent faiblit, la pluie s'arrête, la nue s'entrouvre – et c'est l'embélie, une clairière de lumière soudain, dans un lieu de désolation. L'homme a senti le passage du dieu, et tel est le *kairos*. [...] Le *kairos* est une seconde d'éternité.³ »

Pour ma part, j'aimerais amener l'idée d'intuition pour définir cette notion, par laquelle l'homme va recevoir un message qui ne sera pas tout à fait de l'ordre du rationnel et qui nécessite l'expérience et la pratique pour la développer. Encore peut-être cette idée du subliminal qui ferait alors le lien avec la qualité de l'écoute que prône saint Augustin et le devoir d'ouverture aux idées que demande Kant pour mettre en place une disposition de l'esprit qui vise à accueillir le sentiment sublime.

Prenons un instant l'exemple du soignant qui ne saura pas expliquer rationnellement, qu'à un moment donné, il a senti, qu'il était nécessaire de faire un bilan de surveillance à tel patient. De là, le bilan révèle un trouble important et permet d'intervenir à temps pour renverser la situation. Cette intuition que ne légitime aucun signe clinique observable relève d'une vision holiste et d'un lien soignant / patient créé par cette mise en œuvre d'une écoute qui se situe au-delà du *logos*. Cette intuition, nous diront les professionnels, se développe avec le temps et permet d'écouter les patients d'une Autre façon.

Rien, à ce jour, n'est en place pour développer cette attention à l'altérité, cette écoute au-delà des signes visibles, si ce n'est ce qu'un enseignement de prise en charge holiste superficiel. La « relation d'aide » qui propose une écoute active est enseignée en IFSI et en formation continue dans les hôpitaux. D'autre part, différentes techniques de communication sont proposées aux soignants, au titre de la formation continue comme l'analyse transactionnelle, la programmation neuro-linguistique, la relation par le toucher... Néanmoins, aucune approche ne propose la reliance entre *pathos*, *ethos* et *kairos* en termes d'action de soin.

¹ Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, p. 96-97.

² Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, t. II, Paris, Maspéro, 1965, p. 59.

³ Gilbert Romeyer Dherbey, *la parole archaïque*, Paris, PUF, 1999, p. 11-12.

La rhétorique d'Aristote est-elle utilitariste ?

Doit-on entendre la rhétorique d'Aristote comme un outil pragmatique ? Il ne faut à aucun moment perdre de vue que c'est l'*ethos* qui commande à la rhétorique et que le but poursuivi par cette dernière n'est autre que le bien suprême, à savoir le bonheur. Aristote nous invite à considérer les rapports qu'entretiennent le bien et l'utile, non pas forcément pour légitimer l'utile comme fin en soi, mais pour envisager leur reliance comme autant de chance. Il ne priorise pas l'utile et définit d'ailleurs en première intention le bien.

Il pose ainsi la première règle de choisir le bien et rejeter le mal. Cette règle prévaut au concept de l'utile. « Cela posé, il en résulte, nécessairement, que l'adoption des choses bonnes est bonne elle-même, ainsi que le rejet des choses mauvaises. Ce rejet a pour effet simultané de ne pas causer le mal, et l'adoption du bien, pour effet ultérieur de procurer le bien.¹ » Il précise plus loin la règle du moindre mal qui sera plus tard reprise brillamment par Machiavel pour une application purement politique : « Une chose bonne, c'est d'adopter un bien plus grand au lieu d'un moindre bien, et entre deux maux, choisir le moindre ; car leur différence, en plus ou en moins, donne lieu au choix de l'un et au rejet de l'autre.² »

Aristote s'étend largement sur la déclinaison du bien et sur ce qui doit être convenu comme un bien. Par ordre de citation il énonce le bonheur, la justice, le courage, la tempérance, la magnanimité, la magnificence, la santé (avec insistance, considérée comme le plus grand bien car donnant lieu au plaisir et à la vie), la beauté, l'ami et l'amitié, les honneurs et le fait même de vivre (à rechercher pour lui-même). Le rapport du bien et de l'utile est déjà présent chez Aristote, mais il est éminemment contemporain dans notre société scientifique de penser l'utile directement comme un bien en soi et les incursions utilitaristes se font légion. H.T. Engelhardt, par exemple, qui en bon chef de file expose clairement l'utilité de limiter l'accès à la communauté humaine par le concept de capacité de décision du sujet...

La tentation est grande pour les adeptes d'un pragmatisme acharné, de détourner la rhétorique d'Aristote au profit d'un utilitarisme basique. Or, ce serait manquer d'honnêteté que de nier la fin première de cette rhétorique qui vise le bien et seulement le bien. Il parle de ce que « *tous* les hommes désirent » et non pas du *plus grand nombre* et de ce fait, il faut y voir une nette intention d'une recherche d'universabilité. Il insiste sur le fait que « le bien est ce qui doit être recherché pour lui-même et non en vue d'autre chose...et il y a avantage quand telle chose est une fin, par rapport à telle autre qui n'en serait pas une.³ » Or l'utile n'étant là que pour procurer un bien, il ne peut se considérer comme une fin en soi. De facto, il est subordonné au bien. Les choses utiles ne sont préférables que quand le choix ne se fait qu'entre elles, et des deux choses, la meilleure est celle qui sera la plus proche des fins proposées. Enfin, dans le chapitre XIV « des

¹. Aristote, *Rhétorique*, op. cit., p. 109.

². Ibid., p. 109.

³. Ibid., p. 115.

mœurs de l'homme fait » Aristote conclue que l'homme de la juste mesure ne peut pas vivre que pour le beau ou pour l'utile. Il refuse ainsi l'idée de donner à l'utile une place de fin en soi et propose d'unifier ces concepts pour une pratique de ces derniers au service du bien ni avec parcimonie ni avec prodigalité mais dans une mesure convenable.

En rapprochant un excès et un défaut, la juste mesure aristotélicienne participe de cette reliance que nous retrouverons plus loin et qui contribue à l'approche d'un monde vécu où les choses s'imbriquent et communiquent entre elles. C'est à cette reliance que la rhétorique s'attache et surtout à la capacité d'y participer, se remettre en lien avec le monde plutôt que d'essayer de le maîtriser. C'est sur ce point que je veux avancer que la rhétorique d'Aristote n'est pas utilitariste mais bien au contraire un art de la discussion en phase avec le monde vécu. La rhétorique envisage l'homme tel qu'il est dans le monde, ni bon ni mauvais, mais capable des deux. L'artisan rhéteur fait le choix éthique de la rencontre humaine singulière dans un esprit d'ouverture et d'universabilité. Tenter de convaincre, oui mais toujours pour un plus grand bien pour tous et dans des institutions justes dirait Ricœur. Convaincre sans aliéner consiste à relier les êtres par les idées. Il ne faut pas penser que le mode du dire prend le pas sur le dit en rhétorique. Le mode du dire est important mais pas dans le sens d'une manipulation utilitariste, il s'agit là de se mettre en phase avec le *pathos* de l'autre pour favoriser la reliance.

L'utile est compris dans le bien car un bien est forcément utile pour Aristote. C'est en renversant cette logique que le courant utilitariste est amené à galvauder Aristote en énonçant que le bien est compris dans l'utile et que tout ce qui est utile est un bien. Ce qui détermine la rhétorique définitivement comme non utilitariste, c'est que la visée humaniste sera considérée comme un bien préférable aux seuls bénéfiques de l'*ego*. La sympathie pour un utilitariste servira en première intention l'égotisme de par les plaisirs qu'elle procure, alors qu'elle sera entendue comme une occasion de plaisir partagée par l'humaniste. C'est cette dernière acception que visera la rhétorique et aucune autre.

Le cosmos d'Aristote se résume souvent à la cité et il exhorte ses citoyens à vivre ensemble en pensant le bien suprême pour tous et non pour soi-même : « Nous entendons (le bien suprême) qu'il s'applique non pas au seul individu, menant une vie solitaire, mais encore aux parents, aux enfants, et, en un mot, aux amis et aux concitoyens, puisque de par sa nature l'homme est un être sociable.¹ » Je crois vraiment que l'intention d'Aristote est humaniste et qu'il faut étudier son *éthique de Nicomaque* et sa *rhétorique* avec un œil grec, c'est à dire dans le contexte historico-philosophique de la Grèce antique : Le bien suprême ne concerne pas les peuplades extérieures à la cité ou au monde grec (les barbares), par conséquent il convient uniquement de ne se préoccuper que du monde grec. Rome participait de cette logique, les barbares n'ayant pas le statut de personne, ils pouvaient être utilisés comme esclaves et se consacrer aux travaux nécessaires au fonctionnement de la cité (*neg-otium*) sans que cela ne soulève de problème éthique. Ainsi, le citoyen pouvait, lui, se consacrer à l'*otium*. De leur part, ils n'exploitaient pas davantage les esclaves que les animaux pour les travaux des champs...

¹. Aristote, *éthique de Nicomaque*, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 31.

Ce rapport maître-esclave n'est plus concevable aujourd'hui, même si dans le monde vécu et dans certains rapports humains le spectre de cette dialectique hante les relations. Extraite de cette dialectique antique, la rhétorique d'Aristote nous apparaît parfaitement en adéquation avec le champ de l'humanisme sans discrimination.

Cette rhétorique ne vise absolument pas la fabrication d'un consensus, elle prend en compte les difficultés d'approche d'une altérité non maîtrisée. Elle considère l'autre comme un être singulier à respecter, à écouter mais aussi comme un être capable d'agression. En fait, elle considère l'altérité comme un univers inconnu capable du meilleur comme du pire, ce que ne fait pas l'éthique d'Habermas puisqu'il imagine qu'il faut que chaque partie soit encline au consensus. Par une disposition particulière de l'esprit de l'ordre de l'ouverture à autrui, la rhétorique doit permettre une adhésion d'opinion de l'altérité sans manipulation frauduleuse.

Guidée par l'*ethos*, la rhétorique assure cette éthique de la discussion et peut faire face à toute autre tentative de manipulation sophistique. En effet, les intentions pragmatiques dénuées de scrupules sont légion dans le monde vécu et ces dernières n'hésitent pas à user de sophistique. L'apprentissage de la rhétorique a ceci qu'il permet de reconnaître les sophismes et donc de s'en préserver et de les combattre. Un sophisme mis à jour fait souvent s'effondrer une argumentation. La rhétorique devient ainsi, un contre pouvoir à une dialectique sans éthique et par conséquent, une force positive non pas contre une adversité, mais au service de l'altérité. Ici se fait la différence avec l'utopie du consensus qui n'est la platitude d'une succession de deuils de logiques ou bien le résultat d'une sophistique déguisée ou les plus forts aliènent les plus faibles pour fabriquer des vérités.

Je préfère voir dans la rhétorique du Stagirite, une ouverture à l'altérité fondée sur une relation de reliance entre l'*ethos* du rhéteur et le *pathos* de l'auditeur où les différents flux s'interpénètrent. L'*ethos* commande l'intention qui ne doit viser que le bien suprême pour tous et rejeter ce qui ne pourrait servir qu'un individu. C'est donc en cela que je ne n'accorde pas l'acceptation d'utilitarisme à la rhétorique du Philosophe, au contraire j'invite à la considérer comme une conception humaniste reliante de la rencontre humaine digne d'être revisitée dans les affaires humaines. Les professions de santé par exemple, versées à la rencontre humaine, pourraient s'enrichir d'un tel enseignement pour construire avec l'altérité une relation responsable, ciblée sur la meilleure façon de vivre ensemble.

Troisième Partie

Entre confiance et paranoïa

Comment reconnaître l'ami de l'ennemi ?

Y a-t-il un moyen de reconnaître en autrui l'intention positive de rencontre ou au contraire l'intention négative du conflit ? L'acception d'ami et d'ennemi semble, en fonction des situations, tellement polymorphe, qu'il paraît très complexe de les réunir sous l'égide d'un seul concept. Mais le simple fait de reconnaître que le monde vécu oppose les individus pour la possession de tel territoire, de tel objet ou de telle idée, mérite de se pencher sur l'éventuelle intention négative du protagoniste.

Konrad Lorenz a traité l'agressivité, c'est à dire de l'instinct de combat de l'animal et de l'homme contre son propre congénère. Son discours tend à démontrer que l'agressivité ne consiste pas simplement en une pulsion de mort comme l'avait défini Freud. C'est à dire en tant que principe destructeur, diamétralement opposé à tous les instincts conservateurs de vie. Lorenz affirme que « l'agressivité, dont les effets sont souvent identifiés à ceux de la pulsion de mort, est un instinct comme tous les autres et, dans des conditions naturelles, il contribue, comme tous les autres à la conservation de la vie et de l'espèce.¹ »

Lorenz avance même que l'agression chez les animaux n'est pas dénuée de rites qui ne seraient pas étrangers à une forme analogue de morale. Par exemple le fait de connaître personnellement le protagoniste enclenche des processus inhibiteurs de l'agression. Ainsi, un chat et un chien domestiques vivant dans la même maison peuvent se croiser sans déclencher l'instinct d'agression, au contraire, ils peuvent même mettre en œuvre des signes de reconnaissance positifs de l'ordre de la sympathie. Contrairement, si un autre chat vient à pénétrer leur territoire, sa simple vision déclenchera chez les deux animaux domestiques un comportement agressif. Lorenz illustre cette idée par le comportement humain qui se produit dans les trains (et les transports en commun) : « c'est exclusivement avec des voyageurs parfaitement inconnus, qu'on emploie des comportements visant à l'exclusion des intrus et des concurrents territoriaux, tels que : étalage des sacs et des manteaux sur les places libres, pose des pieds sur les banquettes, simulacre d'un sommeil répugnant, etc. Que le nouveau venu se légitime, ne serait-ce qu'à un degré infime, comme une "connaissance" et tous ces comportements disparaissent d'un coup.² »

Par conséquent, si le fait de connaître le protagoniste inhibe le processus d'agression, on peut tenter une approche éthologique de la rencontre humaine qui légitimerait l'intérêt de vouloir connaître l'Autre. Nous aurions donc tout intérêt à découvrir et écouter l'Autre pour le connaître et désinhiber, chez soi, l'agressivité. Ceci étant valable encore une fois pour soi-même, de façon à mettre

¹. Konrad Lorenz, *L'agression, une histoire naturelle du mal*, Paris, Flammarion, « champs », 2000, p. 6.

². Ibid., p. 155.

en place un *ethos* digne d'une volonté de rencontre humaine. Comme dans les travaux précédents je prônerai la proximité philosophique avec la nature, d'une part pour ne pas écarter le discours du monde vécu et de ses applications pratiques, d'autre part pour ne pas trop éloigner l'homme de l'animal dans ses instincts et enfin considérer la vie elle-même comme altérité. Ceci pour la compréhension de nos passions que nous avons tendance à intérioriser pour se protéger de l'altérité ou pire, l'éliminer. L'attitude biocentrique permet le respect de la vie sans dénigrer une espèce plus qu'une autre. Ainsi, l'homme replongé dans cette Nature qu'il voulait maîtriser, se retrouve vulnérable et en danger.

C'est cette volonté de ne pas retourner dans cette geôle dont nous avons réussi à nous extraire (la Nature), qui fait obstacle au fait de se connaître soi-même. « Obstacle d'orgueil » dit Lorenz. « Tous moyens sont bons à l'humanité pour défendre son estime de soi. L'heure est donc venue de prêcher l'humilité et d'essayer sérieusement de faire sauter ces obstacles que l'orgueil oppose à la connaissance de soi-même.¹ » Cette humilité commence donc par la conscience de notre vulnérabilité qui permet de considérer l'Autre tant comme un danger qu'une chance de rencontre. La qualité de l'approche déterminera la relation. Bien entendu, c'est dans le *pathos* de l'altérité qu'il faut sonder les passions, c'est en ce lieu que niche l'agressivité.

C'est donc en se concentrant sur ce *pathos* que non seulement nous aurons la chance de pouvoir anticiper une agression mais aussi d'en comprendre les causes pour tenter de l'apaiser, voire de la transformer. Lorenz séduit par son esprit pratique et son humour attentif, il nous entraîne dans une réflexion qui ne peut qu'enrichir mes propos sur les relations qu'entretiennent les hommes entre eux. Je garde précieusement son témoignage pour militer pour une philosophie biocentriste, anti-discriminatoire et ancrée dans le réel. Par contre, je reste très prudent sur son optimisme concernant la confiance qu'il fait aux « Grands Constructeurs de l'évolution » quand il dit qu'ils pourront faire en sorte que « l'amour et l'amitié devront comprendre l'humanité toute entière et que nous devons aimer nos frères humains sans discrimination. » Je m'interroge sur les intentions éthiques de Lorenz car la conclusion de son ouvrage laisse présager une sélection qui ne soit pas forcément naturelle pour atteindre cette non-discrimination entre frères humains. J'ai peur que derrière un visage humaniste ne se cache un autre visage plus sombre, surtout si l'on replace ses études dans un contexte historique. Tel le double visage de Janus que porte l'homme, Lorenz laisse sur la peau une chair de poule qui nous laisse interrogatif. « (l'homme) Seul être capable de se consacrer aux plus hautes valeurs morales et éthiques, il a besoin pour atteindre ses buts, de mécanismes de comportements philogénétiquement adaptés ; Mais les propriétés animales de ce mécanisme portent en elles le danger qu'il tue son frère, convaincu d'agir pour ces mêmes hautes valeurs. *Ecce homo* ! Plus loin et en conclusion il dit : « je crois au pouvoir de la raison humaine comme je crois au pouvoir de la sélection naturelle. Je crois que la raison humaine peut exercer et exercera une pression sélective dans la bonne direction. Je crois que ceci donnera l'occasion à nos descendants, dans un avenir proche, la possibilité d'obéir au plus beau de tous les commandements.² » Difficile de ne pas voir un danger imminent dans cette philosophie. Autant je garde ses démonstrations éthologiques comme éminemment pratiques pour

¹. Ibid., p. 217.

². Ibid., p. 285.

comprendre certains *pathos*, autant je m'inscris en faux dès qu'il faut accorder une confiance sans réserve à la raison humaine.

Les contraintes du conflit, en revanche, pourraient être déterminantes pour établir les procédures de régulation. Pour la guerre par exemple, ces contraintes seront stratégiques et techniques alors que pour un conflit juridique elles procéderont des règles du droit. Le propre de ces règles de droit étant qu'elles font acte de règles tant qu'elles sont soutenues par un consensus assez fort. C'est le consensus qui fonde la règle juridique et c'est la nature du droit qui permet de contester cette règle. En effet, c'est avec des arguments fondés sur d'autres règles juridiques ayant la même essence de juridicité que la règle contestée se voit par nature devenir contestable. Le conflit politique, lui, portera d'emblée sur les règles reçues pour la résolution des conflits. L'intensité du conflit varie avec la nature des règles qui sont contestées. Herbert Hart définit clairement les règles en deux niveaux bien distincts :

- Les règles primaires sont sujettes aux changements et aux adaptations.
- Les règles secondaires qui définissent les obligations et répartissent les pouvoirs. Ces règles secondaires encadrent la vie du droit sont plus durables et reposent sur une assise consensuelle solide.¹

Le conflit politique va donc porter, de proche en proche, sur des règles de droit de plus en plus importantes. Partant de là, Monique Canto-Sperber en tire la conclusion que c'est la menace du politique qui a impulsé dans toutes les théories contemporaines du consensus une attention particulière à l'analyse des conditions. Des conditions, à la fois rationnelles et contextuelles, selon lesquelles certaines règles pourraient échapper à toute contestation. « S'il revient à l'architecture du droit d'amortir, pour ainsi dire, le crescendo, des conflits politiques, cette fonction ne peut être assurée que par un usage conjoint de la force de la persuasion et des justifications rationnelles.² » Voilà justement ce qui m'est donné de penser comme étant une ingérence du moralisme légal dans le conflit moral. Même si je peux comprendre le danger de voir sans cesse remis en question les fondements d'une démocratie, je crois que cette démocratie se saborderait dès le moment où les membres de cette dernière ne pourraient plus agir contre une de ses règles qui soit devenue indiscutable. Nous savons que le contexte historique est meuble, une loi protectrice aujourd'hui peut devenir obsolète et dévastatrice demain. La démocratie porte en elle cette fragilité de la liberté qui d'une part, oblige chacun de ces membres à en prendre soin, et d'autre part, prend le risque de se voir trahie. Peut-être même est-ce dans ce risque, cette fragilité, que la démocratie se définit vraiment. Une démocratie gardée par la force et la persuasion se délite rapidement dans l'arbitraire et se dépossède *de facto* de sa propre nature.

Dans la démocratie, la fragilité doit commander à la force, mais il n'appartient pas à la force de commander pour préserver cette fragilité. La

¹. Herbert Hart, *Le Concept de droit*, in M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, « Quadrige », 2004, p. 361.

². Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, op. cit., p. 361.

difficulté consiste à maintenir cet équilibre en faisant de la vulnérabilité de la démocratie un objet d'obligation morale d'attention. La force ne doit intervenir qu'à un niveau bien précis qui est celui de l'obligation légale au respect des règles et non pas de *décider* ces règles-là. Il y a dans cette dualité des risques et des avantages d'une démocratie les même enjeux que dans le rapport de confiance entre individus.

Entre la guerre, le conflit juridique et le dissensus politique nous avons vu qu'il importe de décrypter l'importance des contraintes pour savoir quel masque porte l'interlocuteur en termes d'ami ou d'ennemi. Cela ne nous dit pas encore comment on peut les différencier. Est-il nécessaire d'ailleurs de tenter de classer son interlocuteur en termes d'ami ou d'ennemi ou bien au contraire nous appartient-il de nous extraire de cette dialectique ? Platon explique qu'il suffit de développer des dispositions naturelles qui consistent à reconnaître l'ami de l'ennemi. C'est en voulant définir le bon gardien de la cité que Platon s'interroge à travers les dialogues entre Socrate et Glaucon.

Pour devenir un digne gardien de la cité il faudrait suivre une formation qui développe les dispositions naturelles et les qualités requises ; Socrate explique donc à Glaucon quelles dispositions naturelles sont utiles en comparant le gardien de la cité à un bon chien de race. « Il leur faut, à l'un et à l'autre une vue perçante pour percevoir l'ennemi et le pourchasser dès qu'il est à découvert et de la force aussi pour le combattre dès qu'il est à portée, et que chacun soit courageux s'il doit bien combattre. [...] Il faut qu'ils soient doux à l'égard des leurs tout en étant hostiles à leurs ennemis¹ »

Platon en arrive à penser qu'« il existe des naturels que nous aurions pensés impossibles, des naturels qui intègrent ces contraires.² » C'est dans un premier temps, en rapprochant ces « naturels » de l'animal, et notamment du chien dont il parlait précédemment, que Platon va fonder une nature à développer voire à retrouver au fond de nous pour faciliter la reconnaissance de l'ami ou de l'ennemi. Il pourrait s'agir d'une « sensibilité naturelle, d'une certaine finesse, et authentiquement philosophe. » En reprenant les qualités du chien il poursuit ainsi : « Il ne distingue une figure amie d'une figure ennemie par nul autre moyen que celui de reconnaître la première et de ne pas connaître l'autre. Or, comment ne s'agirait-il pas de quelqu'un de rempli du désir de connaître celui qui, par la connaissance et l'ignorance peut distinguer le prochain de l'étranger ? Être rempli du désir de connaître et être philosophe n'est-ce pas la même chose ? Poserons-nous donc sans hésiter, que l'homme aussi, s'il veut être doux avec ses proches et ses connaissances, doit-être naturellement philosophe et rempli du désir de connaître.³ »

Cette démonstration mérite toutefois quelques commentaires. En effet nous pouvons penser que le chien va se borner à distinguer l'ami de l'éventuel ennemi par le fait de connaître ou de ne pas connaître. En deuxième intention, le fait que l'inconnu ne montre aucune hostilité, celui-ci peut prétendre à devenir « ami » à la prochaine présentation. Ainsi le chien n'admet

¹. Platon, *La république*, Flammarion, Paris, 2004, p. 147.

². Ibid., p.148.

³. Ibid., p.149.

l'inconnu comme ami qu'après que ce dernier n'a fait la preuve (peut-être même plusieurs fois) de son comportement d'ami. Par conséquent, il semble que plus qu'un désir de connaître, ce soit un comportement de méfiance voire un protectionnisme d'intention que prône Platon comme qualité d'un bon gardien de la cité.

Toutefois, nous garderons pour plus tard cette idée d'être rempli du désir de connaître qui me semble pouvoir fonder une attitude d'ouverture pour la rencontre humaine. Cette attitude positionne l'acteur de parole dans une intention de connaître et donc sans jugement à priori. Voilà précisément une attitude intéressante à promouvoir dans les cursus des professions de santé, toutes autant quelles sont, pour aborder le patient. Bien sûr me dira-t-on, il existe des codes de déontologie, je n'invente rien, et pourtant combien de fois par jour m'est-il donné de constater des jugements de valeur et des discriminations de tout poil qui donnent lieu à un moralisme pitoyable mal venu et dépréciateur de dignité. Les patients en sont les premières victimes mais les soignants n'en sont pas exempts car, entre les professionnels de santé, les jeux de pouvoir donnent lieu aussi à quelques abominations.

De la confiance

C'est le serpent que Walt Disney mettra en scène pour charmer Mowgli. La manœuvre hypnotique de Kââ le serpent, symbolise ici la manipulation. Ce dernier lui intime la confiance au travers d'un chant lancinant « aie confiansssssse.... »

La méfiance donc, plus que la prudence, serait de mise par Platon. Cette méfiance, antinomie de la confiance serait une condition de sécurité par laquelle la cité serait bien gardée. Je trouve donc, entre la méfiance du chien de garde (en première intention) et le désir de connaître un certain paradoxe qui coince un peu l'engrenage de Platon. Comment peut-on être désireux de connaître l'Autre si l'on met plus de crainte à l'approche de sa rencontre que d'espoir ? Pour bien décrypter cette méfiance il convient de définir correctement ce qu'est la confiance.

Réussir à vivre ensemble, un thème exploré avec talent et précision par Hanna Arendt revient à mettre en œuvre un système de confiance entre les individus d'un même groupe. Nous voyons bien ici que ce qui pose problème pour assurer viabilité à la cité c'est d'assurer ce lien de confiance entre les citoyens. Saint Augustin,¹ lui, jugea son ami d'enfance, toute sa vie durant, digne de confiance. Il s'est néanmoins senti trahi par sa mort ; il se tourna alors vers le Dieu qui ne pouvait l'abandonner ainsi. Le fait que son ami, proche de la mort, accepta le baptême et qu'il mourut juste pendant l'une de ses absences alors qu'il fut à son chevet la plupart du temps, renforça le sentiment de trahison. « De même

¹. Saint Augustin, *Confessions*, Paris, Gallimard, 1993, p.121-123.

que la foi porte sur des choses invisibles, de même l'espérance a pour objet ce qui n'est pas assuré, ce qui ne peut être considéré comme acquis.¹ »

Tout comme l'espérance, la confiance signifie que l'espoir du bien l'emporte sur la crainte du mal possible, mais c'est cette crainte qui donne à la confiance ses traits problématiques et spécifiques. Il se trouve en la confiance cette crainte de la trahison, mais cette crainte reste en arrière plan tant que le bien attendu est évalué prépondérant au mal du risque que l'on prend. Dans le langage, pour inspirer la confiance, nous soulignons souvent de concert l'espoir et la crainte : « Ayez confiance, ne vous inquiétez pas... » N'est ce pas ce que le soignant demande au patient, qu'il lui donne sa confiance ? La confiance est donc une forme de contrat où l'un se met à la merci des pouvoirs de l'autre. Une dépendance. Ce qui est recherché par Aristote pour la bonne tenue de la cité, c'est donc bien ce lien de confiance mutuelle entre les citoyens pour bien vivre ensemble, les rendre *concitoyens* (même si je n'aime pas la con-sonance de ce mot...).

Se mettre en état de dépendance, c'est aussi à l'évidence, accepter sa propre vulnérabilité et placer cette dernière en dépôt chez autrui en admettant que ce dernier exerce un pouvoir sur soi. Etre digne de confiance ne veut pas dire être une assurance de réussite pour le projet en cours. Ce n'est pas une promesse de succès. Les promesses ne servent qu'à élargir le climat de confiance, il n'empêche pas la crainte de l'échec, il ne fait que réduire cette crainte.

En philosophie politique, faire confiance c'est juger qu'il n'est pas nécessaire de faire autrement, et c'est, très souvent, transmettre des pouvoirs discrétionnaires au dépositaire de cette confiance. « Pour ce qui est de la confiance placée dans les gouvernements, John Locke estime, à l'instar de Hobbes, que la confiance implique un transfert de pouvoir, notamment celui de punir ceux qui violent les droits.² » Il va de soi pour Locke que ceux qui ont été investi de cette confiance, restent redevables envers ceux qui leur ont confié la tâche de gouverner. Ils en sont si expressément redevables que s'ils faillissent à la confiance placée en eux, ces gouvernements peuvent être dissous. Le peuple aurait et conserverait le pouvoir de reprendre les rennes du gouvernement qui trahirait sa confiance. Nous voyons ici que si l'on place sa confiance en autrui, résumer cette confiance en une simple dépendance ne suffit pas. On prête sa confiance plus qu'on ne la donne. Mettre sa confiance en quelqu'un signifierait le rendre responsable d'une valeur qui ne lui appartient pas. C'est le penser digne de ce dépôt. C'est penser qu'il y a plus de chance qu'il assume la tâche confiée plutôt qu'il ne la trahisse. Quand un gouvernement dont la légitimité repose sur le consentement des gouvernés, Locke insiste sur le fait que le devoir de prouver qu'il en est digne, devient plus important que le devoir qu'ont les gouvernés d'accorder leur confiance.³ Hobbes par contre, dans le Léviathan (chap. XXX), annonce clairement que la confiance accordée au souverain est inconditionnelle et que ce dernier se voit « confier » le pouvoir suprême pour « procurer au peuple sa sécurité. »

¹. Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, « Quadrige », 2004, p. 354.

². Ibid., p. 355.

³. John Locke, *Second traité de gouvernement civil*, (chap. XIX) in M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, op. cit., p.355.

La confiance se trouve en difficulté d'existence face au manque de probité général des êtres humains. Avoir foi en l'homme semble chose relevant plus de l'utopie que de la raison. Nous avons vu dans les travaux précédents des auteurs comme Machiavel qui préconise la prudence et avant lui Aristote. La vigilance semble devenir une attitude de plus en plus partagée. Dans le *Discours de la méthode* et dans sa correspondance, Descartes déconseille de faire confiance aux médecins, et affirme qu'à partir de l'âge de trente ans chaque individu doit être son propre médecin.¹ Mais celui-ci avait-il sûrement lu Tibère qui lui-même préconisait que quiconque « avoit vescu vingt ans se devoit respondre des choses qui luy estoyent nuisibles ou salutaires et se sçavoir conduire sans médecine.² »

La méfiance envers la tradition et la confiance en sa propre raison vont de pair pense-t-il, avec le désir d'éviter tout engagement envers autrui, et de s'abstenir de bénéficier de la confiance d'autrui. Montaigne, lui, reste aussi très prudent quand il lui faut donner sa confiance, même s'il noua avec La Boétie une amitié rare. En effet il suggère qu'il faille « marcher la bride à la main, avec prudence et précaution, la liaison n'est pas nouée en manière qu'on n'ait aucunement à s'en défier.³ » Montaigne donne cette impression que, bien sûr la confiance est concevable dès le moment où le temps nous assure que nous avons bien fait de la placer en certains hommes comme pour lui en La Boétie. Ce jugement étant donné après la mort de ce dernier, qui, ne pouvant plus dès lors le trahir, permettait d'avancer cette hypothèse.. Hormis cette assurance, il invite grandement à la prudence, en limitant la sagesse de la confiance absolue au très rare cas du parfait amour mutuel (et platonique). Mais n'est-ce pas dans cette souplesse de pensée que nous reconnaissons et que nous apprécions Montaigne ?

Kant nous dit que tenir une promesse relève de l'impératif catégorique, ceci n'ayant rien à voir avec des considérations prudentielles et il n'admet pas que les promesses comportent des menaces implicites. Il s'agit pour lui, d'une injonction que de se montrer digne de confiance. Kant reprend les mises en garde de Montaigne sur les amitiés véritables, il estime même que nous ne sommes pas tenus à nous lier dans des amitiés intimes, lesquelles peuvent se révéler douloureuses voire dangereuses. Pour Kant je pourrais avancer que le devoir d'accorder sa confiance n'a pas lieu d'être. Tout simplement parce que dans son univers il est impératif d'être digne de confiance et donc de fait ce concept tombe en désuétude. Il n'est plus la peine d'accorder sa confiance à autrui puisqu'il ne peut pas ne pas être digne de confiance. Il transforma cette zone d'incertitude qu'est la confiance en reprenant l'idée de contrat de J.-J. Rousseau et en la cimentant par son impératif catégorique.

C'est ainsi que je m'autorise à penser, que ne trouvant pas d'issue rationnelle à cette probité humaine fluctuante, il a fallu mettre notre foi en quelque chose de plus solide. Quelque chose sur lequel nous pourrions compter de façon plus sûre que sur cette fragile confiance. Rousseau cristallisera ce besoin et proposera un remède qui fera son chemin. Dans les *Discours* il décrit avec éloquence le règne de la fourberie et de la sournoiserie qui excluent non seulement

¹. René Descartes, « Lettre à Newcastle », oct. 1645, Adam & Tannery, IV, 329-330, in M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, op. cit., p. 355.

². Montaigne, *Essais*, livre 3, Paris, GF Flammarion, 2002, p. 288.

³.Ibid, livre 1, p. 240.

l'amitié sincère mais aussi toute confiance dans les rapports humains (Discours sur les sciences et les arts, première partie). Le contrat viendra comme le salut social. Sa foi dans le potentiel moral du contrat est intacte, c'est son caractère obligatoire qui est le fondement de cette moralité et de cette justice. « Sans doute il est pour l'homme une justice universelle, émanée de la raison seule et fondée sur le simple droit de l'humanité, mais cette justice pour être admise doit être réciproque... Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet.¹ » Sur cette base Rousseau va légitimer la nécessité de lier les hommes de la société par un lien rationnel, celui du contrat social. De là, il se dégage du simple devoir moral et il y trouve un moyen de le durcir par le concept du juste. Le bien commun pour une société donnée sera désormais traduit non pas par ce qui est bon pour tous mais plus par ce qui est juste.

La confiance « rationnelle » ne peut être conçue, d'après Rousseau, qu'à partir d'un contrat qui en légitime le dépôt, et c'est bien ce qui nous intéresse. Si l'acception contemporaine de la confiance s'habille de rationalité, elle est surtout en quête de recherche d'une forme d'assurance. C'est le sentiment de sécurité que l'homme d'aujourd'hui va exploiter quand il va *user* de confiance. De plus en plus il faut savoir se vendre, *inspirer confiance*, instaurer un climat de confiance qui sera le support d'une autre utilité. Il me semble qu'actuellement, la confiance peut difficilement se penser autrement qu'en termes d'assurance pour une autre fin attendue. Par exemple nous entendons fréquemment : « j'ai confiance en lui pour mener à bien cette mission ». Dans cette confiance ce sont seulement les compétences requises qui sont évaluées de façon positives et semblent en adéquation avec la hauteur de la mission. Un équilibre entre le profil de l'agent et les performances attendues. La confiance devient ainsi une mesure la plus fine possible du rapport entre les compétences d'un individu et les chances qu'il a de réussir sa tâche. Peut-être ne sera-t-il pas inutile de lui redonner un sens qui soit de l'ordre de l'ouverture à l'Autre.

Prendre le risque de faire confiance ce serait aussi permettre à autrui d'assurer le respect qui nous est dû. Quand le patient accorde sa confiance au soignant, le soignant, en retour, se doit de respecter la vulnérabilité du patient et d'en prendre soin. De là, c'est par le devoir de mettre en œuvre tout ce qui est de l'ordre du pouvoir du soignant pour diminuer la vulnérabilité du patient, que le soignant devient digne de cette confiance. L'importance de *ce qui est mis en dépôt* quand quelqu'un fait confiance en quelqu'un d'autre va considérablement donner du sens à cette confiance. Elle mobilise obligatoirement *l'espoir* chez celui qui dépose et le *devoir* chez le dépositaire. Ce devoir du soignant animé par la confiance du soigné rapproche ces deux êtres par le lien qui est tissé et l'humilité commande de toute part. L'humilité commande car c'est aussi par elle que le soignant se rend digne de la confiance qui lui a été porté.

J'ai voulu traiter de la confiance car une forme d'intuition me disait qu'elle pourrait se révéler comme une entrave à la relation. Je crois qu'il importe de savoir ce que l'on veut et ce que l'on peut déposer sous le sceau de la confiance, car de sa teneur dépendent l'espoir et la crainte, les chances et les risques d'échec. L'évaluation de ce que l'on met en dépôt doit être faite avec la

¹ J.-J. Rousseau, *Le contrat social*, Paris, Gallimard, « Folio/essais », 2004, p. 148.

plus grande précision, ainsi, quand la confiance participe de la prudence, la rencontre humaine revêt une acuité rationnelle.

Habermas par exemple dans son éthique de la discussion part sur des principes comme celui de la confiance mutuelle pour accéder au consensus. Il instaure des règles qui obligent l'acceptation d'emblée d'un climat de confiance naturel. « 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.¹ » Ce serait à mon sens, oublier que les hommes passent leur temps à essayer d'avoir raison. La confiance ne peut donc pas se poser ainsi en fondement de la discussion. Par contre, la discussion, elle, doit pouvoir fonder la confiance. Ce *monde vécu*, qui pose problème à Habermas au point d'en occulter les parasites, est hélas (ou tant mieux) celui qui nous porte. Faire fi de cette réalité reviendrait à en nier la bêtise, son calcul et les horreurs qu'elle peut engendrer. Cette forme de vigilance permet de prendre en compte l'humanité dans ses avantages mais aussi dans ses travers.

Habermas sous le coup du paradoxe d'Abilène

Voilà un cas d'école qui tend à démontrer l'absurdité d'une décision consensuelle qui mène à une action collective. L'absurde émerge, dès le moment où aucun des individus participants ne se reconnaît dans ce consensus. Ce cas est extrait d'une école de management américaine (on y trouve quelques fois de bonnes choses) et décrit comme un piège de l'agir juste. Jerry B. Harvey est professeur dans cette école et c'est une de ses histoires vécues que nous raconte Christian Morel :

Le professeur Jerry Harvey et son épouse rendent visite aux parents de celle-ci dans la petite ville de Coleman, au Texas. Il règne une chaleur étouffante et le vent de sable accentue l'inconfort. Les parents, leur fille et Jerry sont assis sur la terrasse de la maison et supportent les 40°C à l'ombre grâce à un ventilateur, des boissons fraîches et un jeu de dominos.

Inopinément, le beau-père de Jerry déclare : « Si on prenait la voiture et si on allait à Abilène manger quelque chose ? » Jerry se dit en lui-même : « Quelle idée par cette chaleur et ce vent de sable, 106 miles (170 km) aller retour dans cette vieille Buick sans air conditionné ! » Et sa femme de répondre : « C'est une bonne idée, je serais heureuse d'y aller. » Et Jerry : « Pourquoi pas, si ta mère est d'accord ? » La belle-mère de Jerry déclare : « Mais bien sûr, je ne suis pas allé à Abilène depuis longtemps. »

Les prédictions de Jerry se réalisent, chaleur, poussière qui colle à la peau et le déjeuner dans un lieu de restauration rapide, insipide et indigeste.

Quatre heures plus tard, de retour chez eux abattus par la température et épuisés, ils s'effondrent dans les fauteuils du salon. Pour faire la conversation Jerry déclare : « C'était bien cette promenade, n'est-ce pas ? » Personne ne répond

¹. Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Flammarion, « champs », 1999, p. 68.

jusqu'à ce que sa belle-mère dise : « A vrai dire j'aurais préféré rester ici, je n'y suis allé que parce que vous vouliez y aller tous les trois. » La femme de Jerry : « Ne dites pas que c'est de ma faute, c'est vous trois qui vouliez y aller ! » Enfin le beau-père de Jerry s'exclame : « Bon sang ! Je n'ai jamais voulu y aller, mais vous venez rarement et j'ai pensé que vous pourriez vous ennuyer ici. J'aurais préféré jouer aux dominos et grignoter ce qui se trouvait dans la glacière ! »¹

Ces quatre personnes étaient tombées d'accord sans l'ombre d'une négociation pour faire exactement le contraire de ce que chacune souhaitait faire.

Jerry Harvey a fait de cet épisode familial la parabole de ce qu'il appelle le paradoxe d'Abilène, selon lequel des groupes, notamment dans les organisations, peuvent décider de faire exactement le contraire de ce que tous individuellement désirent. Tout simplement par une mauvaise gestion du processus par lequel on se met d'accord. Ce paradoxe met en évidence l'un des plus gros parasites de la communication que je nommerai le cinéma intérieur. Fait de logiques non partagées, ces dernières s'engluent les unes aux autres pour quelques fois converger dans une action contraire aux intentions individuelles de départ.

Dans l'exemple exposé, penser à la place de l'autre revient à s'engager dans une dynamique absurde. On peut avancer plusieurs pistes causales de cette décision : Nous pourrions penser que dans la situation décrite plus haut, l'abnégation prime sur l'existence de l'altérité et déclenche une conduite sacrificielle. Il serait intéressant de voir jusqu'à quel point ce comportement sacrificiel est maintenu. L'enjeu est aussi un paramètre à prendre en compte pour déterminer le choix entre abnégation et comportement assertif. Peut-être la température n'était pas assez élevée et le vent de sable assez fort pour déclencher, chez au moins un des protagonistes, une rébellion face au groupe. Le cinéma intérieur de chacun permit d'élaborer une logique du sacrifice supportable en imaginant ce qui était préférable pour l'autre. Il faut bien entendu ne pas confondre ce sacrifice imbécile avec une philosophie du souci de l'autre. Le sacrifice construit par le cinéma intérieur ne participe pas de l'écoute au-delà du *logos* dont nous avons parlé plus haut. Le souci de l'autre demande une écoute beaucoup plus aiguisée et il faut, avant de sauter sur le *kairos*, pénétrer le *pathos* de l'altérité pour nourrir notre propre *ethos*. Ce n'est qu'à cette condition que des décisions peuvent être prises dans la reliance éthique. Le cinéma intérieur ne peut que nous conduire dans des dynamiques d'échec humain.

Je crois profondément à l'adaptation de l'homme dans son milieu, que ce milieu soit naturel ou sociologique. L'influence du milieu sur la nature humaine est incontournable autant que l'est celle de l'homme sur le milieu. C'est pourquoi le vivre ensemble consiste en une obligation de l'écoute de l'altérité ainsi qu'en l'obligation de son propre dire dans la conscience (et donc l'écoute) du milieu où il se trouve. C'est là que je souhaiterais enfoncer encore le clou pour faire émerger l'évidence de la liaison de l'homme avec son congénère certes, mais encore avec son environnement. Cette reliance doit être prise en compte.

¹ Jerry B. Harvey, *The Abilène Paradox and Other Meditations on Management.*, San Francisco, Jossey-Bass, 1988, in Christian Morel, *les décisions absurdes, Sociologie des erreurs radicales et persistantes*, Paris, Gallimard, 2004, p. 49-50.

C'est pourquoi, ni la confiance aveugle, ni la méfiance en terme de protectionnisme platonicien, ne peuvent avoir de place dans un fondement de la rencontre humaine. Nous voyons bien maintenant qu'elles relèvent toutes deux d'un excès : l'un étant une approche dont l'espoir que l'on met en autrui ne prend pas assez en compte les risques, et de ce fait nous rend trop vulnérable. L'autre, par contre, présente les risques imaginés comme tellement grands qu'ils empêchent d'emblée la relation et préfèrent opposer le rejet de l'altérité.

La confiance aveugle est un danger autant que l'est la méfiance en terme de rejet de l'inconnu d'emblée. Faut-il pour autant se départir des deux ? Entre confiance et méfiance, il serait plus constructif de les relier, de les unifier, pour garder ce qui en chacune d'elle permet de poser les fondements de la rencontre humaine. En ce qui concerne la confiance il convient de conserver une dose d'espoir dans l'image que l'on se fait d'autrui, ce qui rend le projet de rencontre réalisable. Dans la méfiance ce sera d'imaginer les risques qui peuvent nous mettre en péril sans pour autant nous faire paralyser par eux.

Aristote nous invite donc, entre ces deux excès, de prendre la voie de la juste mesure qui reste aujourd'hui la voie la plus rationnelle qui soit puisqu'elle prend en compte l'Autre dans les espoirs que l'on fonde en lui mais aussi dans les risques qu'il recèle. Cette attitude permet d'envisager le *pathos* d'autrui sur une complétude qui se construit sur les espoirs et les risques de la relation. Cette lucidité objective permet d'ancrer autrui dans une réalité du monde vécu (mais peut-être pas celui dont parle Habermas).

Transcender la peur

Il importe de savoir quelle est cette confiance que nous voulons édifier pour plusieurs raisons. D'une part pour se débarrasser de la plupart des parasites majeurs qui empêchent toute réflexion saine, c'est à dire tous les jeux de pouvoir et de gloire, sachant qu'il est difficile dans le monde vécu de trouver des sujets qui en sont dénués. D'autre part, et c'est ce qui importera le plus, pour établir un climat, un état propice à la rencontre humaine empreint de la plus grande lucidité possible quant aux dangers d'une altérité prédatrice. Pour ce faire, il nous faut affronter l'obstacle majeur qui nous éloigne de l'altérité, il s'agit de la peur.

Il est une évidence que l'inconnu nous dérange au point de l'exclure d'emblée plutôt que de l'explorer et l'accueillir. Simplement par le fait des risques d'un danger potentiel.

Quand je parle de la plus grande lucidité possible, il s'agit de mettre en place une stratégie qui permette d'évaluer au mieux les intentions de l'altérité. Mieux le *pathos* de l'altérité sera décrypté, plus efficace sera la stratégie qui en découlera sans perdre de vue les critères de notre propre sécurité. Si notre sécurité doit faire partie des priorités, ce n'est pas pour autant qu'il faille se laisser

paralyser par la peur. Il faut donc trouver un moyen de transcender cette peur sans nous mettre en danger.

La peur ne peut être occultée. Dans la discussion, toutes sortes de peurs surgissent et paralysent le débat. La peur du pouvoir et de ses représailles est largement représentée ainsi que dans toutes les déclinaisons de la dialectique maître-esclave : il y a ce que certains imposent à d'autres et ce que certains n'osent pas face à d'autres. Dans le débat éthique des équipes de soins au quotidien, la pluridisciplinarité promeut les dissensus sur le choix des priorités, chacun souhaitant exister dans sa propre logique. Il est toujours compliqué, par exemple, pour un Aide -Soignant de prendre la parole face à un médecin, le fossé entre les deux professions n'est pas seulement cognitif, cet abîme se creuse tous les jours davantage tant que ces différentes professions ne réfléchiront pas ensemble. Les soignants tiennent leur part de responsabilité dans le cloisonnement des disciplines mais je crois profondément qu'il appartient aux médecins d'ouvrir la porte au champ de la réflexion pluridisciplinaire.

Nous souffrons trop, dans nos hôpitaux, de ce cloisonnement bétonné entre le corps médical, le corps soignant et l'administration. Aujourd'hui, avec la nouvelle gouvernance, le pouvoir médical prend le pas sur la politique hospitalière, si ce pouvoir veut se pérenniser il lui appartient d'en être digne. Les nouveaux textes de loi parus ces derniers mois sur la nouvelle gouvernance, expliquent clairement l'organisation de l'hôpital par pôles d'activité : Chaque pôle sera dirigé par un médecin chef de pôle qui exercera une autorité *fonctionnelle* sur les praticiens et les soignants non médicaux des services qui constituent ce pôle. L'ambiguïté « fonctionnelle » n'aura échappé à personne. Tant que le gouvernement cautionnera le pouvoir médical dans l'organisation hospitalière (et je vois mal comment il pourrait en être autrement tant que nous aurons des ministères dirigés par des médecins...), il nous faudra subir une hiérarchie verticale.

La nouvelle gouvernance annoncée risque d'être animée par des médecins qui ne font plus de médecine par exemple à la chefferie des services informatiques, à l'organisation des unités de soins palliatifs, dans les services des Agences Régionales de l'Hospitalisation, la Haute Autorité de la Santé... De ce fait, les administrations hospitalières s'aliènent à un management comptable et les soignants errent sans projet et subissent les guerres de clochers dans des conditions de travail toujours plus précaires. Nombre de projets de services sont faits à la seule main médicale. Par conséquent il faut opérer, chaque fois qu'une opportunité se présente, la transformation de ce pouvoir vertical en confiance transversale. Réagir au coup par coup, quand l'ouverture se crée et nous est offerte. La main tendue d'un chef de service vers les soignants se révélera comme une formidable opportunité. Mais il convient de ne pas attendre ce qui ne se réalisera jamais dans certaines tour d'ivoire.

Il appartient donc aux soignants d'exister et donc de revendiquer cette parole. Pour ce faire, il appartient aussi aux soignants d'élaborer cette parole pour qu'elle soit digne de faire face. C'est le passage d'un pouvoir de l'Avoir en pouvoir de l'Etre qui a du mal à se faire. Le pouvoir médical en affichant sa volonté de ne pas partager sa réflexion affiche aussi clairement sa peur de perdre une position décisionnelle. La peur du maître qui craint de devenir esclave et qu'il est déjà, de fait, par l'existence de cette peur. La peur de perdre ce que l'on possède nous rend esclave à notre tour. La possession devient objet de désir et le

rival menace le possesseur. Le maître s'aliène alors à la méfiance exprimée par cette crainte de dépossession. Le maître devient ainsi esclave par la peur et l'esclave devient à son tour maître par la menace qu'il inspire. Trouver une voie plus sereine consisterait par conséquent à s'extraire de cette dialectique et pour s'extraire de cette dialectique il faudrait éliminer les sources de la peur. La peur, elle, naît de la confrontation avec cette menace ressentie. Les peurs sont souvent liées à l'angoisse existentielle car provoquées par les plus sombres côtés de l'humanité que sont l'ignorance et le désir de pouvoir, toutes deux constituent l'empire de la bêtise. Nous savons désormais les conséquences probables en terme de barbarie que peut produire cette bêtise ce qui légitime largement l'émergence de la peur. Le lien entre la bêtise de l'un et la peur de l'autre se fait soit par la menace, qui met directement en danger physique ou psychologique, soit par le mépris, déni et discrimination qui dévalorise la cible visée et renvoie le sentiment d'inexistence.

Cette peur d'être agressé ou nié est par conséquent en lien avec l'angoisse de mort et génère une réaction qui peut se décliner en deux réponses possibles décrites par les expériences d'Henri Laborit¹ : La fuite et le combat. Quand ni l'une ni l'autre de ces solutions n'est acceptable ou possible le sujet se retrouve dans une situation mortifère. Le mépris génère chez le protagoniste la dépression ou l'agression. L'hôpital est le théâtre de ses rapports de pouvoir et l'on assiste, suivant les protagonistes, à la mise en place de l'une ou l'autre des réactions. Pour les rapports entre le corps médical et l'administration se joue souvent le rapport entre la menace et l'agression. Entre le corps médical et le corps soignant se joue davantage le rapport entre mépris et dépression. Depuis quelques années les professions soignantes s'affirment et l'on voit de petits foyers de résistance qui mettent en place un rapport du type menace/agression. L'hôpital est devenu, en termes de relations humaines (entre autre), un système malade qui tend à s'auto mutiler.

Plutôt que de se concentrer sur un vivre-ensemble et faire face à la difficulté, les énergies se cloisonnent comme autant de petits foyers qui courent à l'entropie. « Comme il y a beaucoup de gens pervers dominés par l'appât du gain et remplis de peur à l'approche du danger, c'est une cause de crainte, le plus souvent, que d'être à la merci d'un autre.² » Aristote, ancré dans le monde vécu, sait la complexité des passions de l'âme humaine et décline tout ce qui inspire les peurs ainsi que les dispositions où se trouvent ceux qui en éprouvent. Pour transcender ces craintes, Aristote place *l'assurance* (le contraire de la peur) dans un schéma dialectique de la puissance. Ne peut être *assuré* que celui qui ne subit pas de pouvoir de la part de l'altérité à laquelle il est confronté. Aristote explique qu' « il y a deux manières pour l'homme d'être inaccessible à la passion (la crainte dans le cas présent) : tantôt c'est qu'il n'a pas traversé d'épreuves, tantôt c'est qu'il a eu les moyens de s'en tirer. C'est ainsi que dans les dangers de la vie maritime, une même confiance dans l'avenir anime ceux qui n'ont pas fait l'expérience de la tempête et ceux qui puisent les moyens de salut dans cette expérience.³ » L'ignorance et l'habitude sont donc toutes deux mères d'assurance contre la peur. Pour l'ignorance, nous avons vu dans les travaux antérieurs qu'elle composait une forme originelle de la bêtise et la sagesse invite, devant un univers

¹ Henri Laborit, *Eloge de la fuite*, Paris, Gallimard, 1976.

² Aristote, *Rhétorique*, op. cit., p. 206.

³ Ibid., p. 207-208.

inconnu, à user davantage de prudence que de témérité. L'habitude, l'expérience, par contre, sont constitutives de vertus et donc plus à même d'élaborer une attitude rationnelle. C'est pourquoi face à l'inconnu l'expérience, la pratique, l'habitude de la proximité humaine sera plus efficiente que l'ignorance. Transcender la peur de façon rationnelle consiste donc pour Aristote, d'être dans la vie, ni dans l'excès de l'emportement et de la confiance sans borne de la jeunesse ni dans l'inhibition ou le calcul par intérêt de la vieillesse. Il convient donc selon lui de pratiquer une juste mesure, une juste proportion de ces comportements qui sont généralement réunis dans les qualités de l'« homme fait » (celui qui n'est ni jeune ni vieux) et qui s'éloignent des excès des uns et des autres.

Transcender ces peurs revient donc à se départir de l'ignorance et du désir de pouvoir. En ce qui concerne l'ignorance, nous savons qu'elle ne doit pas être traitée comme le mal du désir de pouvoir. Elle forme cette bêtise naturelle sans laquelle l'homme ne pourrait jamais prétendre à être léger et gai. Cette bêtise, indispensable au divertissement, au jeu, à la récréation, mérite notre indulgence dès le moment où elle ne se suffit pas d'elle-même.

Quand l'ignorance génère la peur, elle mérite d'être nourrie par les connaissances que va nous apporter l'altérité. Que l'inconnu provoque la méfiance, à ce niveau, cela me semble légitime car ne pas trop s'exposer face à un danger potentiel me semble naturel et notre instinct animal va user de prudence. A ce moment précis, face à cette peur, la méfiance ne se traduit pas par le contraire de la confiance. Il ne s'agit pas de penser le risque comme supérieur au bénéfique en ce qui concerne la rencontre mais plutôt de ne pas penser en termes de risque ou de bénéfique. Je préfère imaginer une démarche positive qui signifie plus une avancée accueillante vers autrui et qui en même temps, laisserait assez de latitude pour l'esquive en cas d'agression ou de simples tentatives utilitaristes. Ceci permet d'afficher l'ouverture sans pour autant s'offrir comme proie à l'éventuel prédateur. Cette ouverture concerne ce que Heidegger a nommé « l'advenir de la vérité » conception d'après laquelle seule une « compréhension autre », liée à un contexte particulier, semble possible. Ceci me semble essentiel, l'histoire, le lieu et le groupe d'humains qui débat doit être pris dans un contexte global pour tenter une interprétation des énonciations. Cette interprétation ne peut faire office de vérité, elle reste une lecture, un jugement que seul l'Autre peut valider dès le moment où cette interprétation lui semble, à lui, le reflet correct de son énonciation. Dans sa conception de « la pragmatique universelle », Habermas a ensuite inscrit dans la constitution d'un consensus : « les analyses de *la théorie des actes de langage, la trichotomie des fonctions* langagières au sens de Bühler et le concept – problématisation – de la résolution des prétentions à la validité dans la discussion argumentée.¹ » Appel demande alors comment l'on peut fonder un tel concept sans céder à une réelle philosophie téléologique de l'Histoire dont on poserait dogmatiquement le principe ? Des arguments de réductionnisme scientifique pourraient inévitablement émerger d'une telle philosophie.

Ce qu'il se passe aujourd'hui, c'est une bouffissure du courant habermassien qui s'étoffe et prend corps, de plus en plus, tout simplement parce qu'il trouve un écho dans la congrégation scientifique qui cherche à fabriquer des normes que la nature ne nous révèle pas. Le consensus tombe à point nommé pour

¹. K.O. Apel, *Penser avec Habermas contre Habermas*, Paris, éditions de l'éclat, « tiré à part », 1990, p. 35.

crédibiliser le besoin ; le consensus sert de faire-valoir, il légitime l'action que le vide juridique n'encadre pas. Moralisme légal et scientisme font souvent bon ménage. L'avancée de la science promeut les interrogations, les consensus transforment les interrogations en solutions et il ne reste plus qu'à légiférer pour légitimer les actes. Quand les institutions se dotent d'un espace et d'un temps pour mettre en débat ce qui pose problème nous pouvons dire qu'un grand pas est fait dans l'intention de trouver des solutions en pluridisciplinarité. Faut-il encore que cette pluridisciplinarité soit respectée et que l'on n'assiste pas à des cercles élitistes qui ont souvent la fâcheuse tendance à s'autoproclamer intelligents.

D'autre part, une pensée conjointe du dissensus et du consensus s'est développée et cherche à régler dans les affaires humaines une forme de procédure de la dispute réglée il restera à examiner si le fait de généraliser ces conditions ne parasite pas le processus naturel d'une dispute. Par exemple, il m'a été donné d'assister plusieurs fois à la mise en débat de problématiques éthiques dans le cursus des étudiants en soins infirmiers, Les différentes étapes de réflexion étaient parfaitement distinguées et respectées par les étudiants. Si globalement le tour de la problématique était fait, tant sur les sphères scientifiques, juridiques, déontologiques, recommandations éthiques de comités spécialisés, sociologiques je reste à me demander si l'on n'occulte pas, dans ces procédures, le champ naturel qui donne cours à ce que chaque locuteur peut exprimer en fonction de sa loi morale et des valeurs qu'il souhaite prioriser. Certes, dans le quotidien des soins nous n'en sommes pas encore à cette étape qui consiste à vérifier la qualité procédurale des méthodes de réflexion éthiques, loin s'en faut. Néanmoins, c'est bien la façon d'aborder les problèmes éthiques qui nous occupe, et le cursus des futurs professionnels mérite d'être investi par des conceptions de réflexion qui soient les plus ouvertes possibles de façon à ce que ces futurs acteurs de santé soient capables d'opérer la plus grande dignité face à la vulnérabilité qu'ils auront à affronter. Peut-être même certains dissensus n'ont-ils pas forcément la consistance adéquate pour s'affronter sur le terrain de l'espace rhétorique de la théorie de la controverse. Il se peut tout à fait que les arguments en controverse demeurent inchangés sur leur position de départ et totalement incompatibles. Leur diversité peut (et doit quelques fois) résister à la conciliation par le débat.

J'ai assisté dernièrement à une formation de 5 jours, destinée à tout acteur hospitalier, qui s'est étendue sur tout le territoire national qui se titrait « éthique et déontologie » elle était animée par un médecin, un diacre et une juriste, tous trois très au fait de leurs disciplines. Ces derniers, n'ayant aucune formation particulière en éthique de la santé ont commencé par définir l'éthique par ce que le juridique n'encadrerait pas. Le concept central étant nécessairement le « Juste » et aucun autre, cette formation a consisté à ranger chaque problème éthique dans une case juridique, si bien que les problématiques éthiques semblaient pouvoir se résoudre à coups de Code de la Santé Publique et de Code Pénal. Par exemple l'euthanasie ne pose aucun problème puisqu'elle est illégale en France. La norme étant ainsi établie ce n'est pas la peine d'y patauger davantage. Il est nécessaire de considérer l'ancrage dans le monde vécu, il nous révèle les problématiques auxquelles nous devons faire face. Face à cette juriste par exemple, Je me suis attaché à faire exister les concepts de Bien, de Bon, de Vrai et de Beau à la hauteur de son « Juste » qui ne furent écoutés que d'une

oreille condescendante. Ce qui devait me gêner davantage, était l'acquisition de cette acception de l'éthique par le groupe lui-même. Par manque d'autres représentations, le groupe se satisfaisait d'une explication d'un juriste « entier ».

Le fait qu'il veuille renvoyer chaque problématique éthique vers la science juridique n'est pas un mal en soi, au contraire dirais-je, mais de s'en suffire occulte l'ouverture de pensée que requiert justement la responsabilité, la charge d'un formateur qui veut donner un enseignement sur l'éthique. Si, comme le définit Monsieur Fiat, l'éthique est ce qui sert à rendre le tragique moins tragique, certains arrivent à rendre le tragique systématiquement juridiciable et par conséquent passer de l'émotion à la procédure. Ce qui a été le plus pénible dans cette expérience de formation a été le sentiment, si ce n'est de mensonge, en tout cas de réductionnisme juridique comme si l'on n'avait pas tout dit aux gens qui étaient venus chercher un enseignement sur l'éthique, et qu'on veuille le réduire à un discours légaliste. Le fait de ne donner qu'une vision de ce qu'est l'éthique, voile la compréhension de celui qui reçoit l'information et ainsi formate les idées dans un cadre cloisonné qui ne permet pas l'ouverture que l'on se doit d'espérer quand on discute autour de l'éthique. Kant affirmait que le devoir de ne pas mentir provenait d'un engagement ou « pacte » implicite qui lie les interlocuteurs. Nous retombons sur ce concept de confiance qui donne à l'élève l'assurance de recevoir un enseignement digne de ce qu'il est en droit d'attendre de son maître. A ce titre, j'estime que la promesse implicite de cette formation n'a pas été tenue et cet exemple montre que la promesse en temps que concept, à l'instar de la confiance, contient une menace qui relève d'une forme de trahison : La parole donnée peut s'avérer une arme dévastatrice quand celui qui la reçoit la traite comme une vérité. D'où la nécessaire vigilance face à l'altérité. Une vigilance qui doit transcender la peur comme la confiance. Ni la peur ni la confiance ne doivent présider à la rencontre humaine.

Par conséquent et contre Habermas il ne suffit pas d'espérer en autrui une quelconque vertu qui permettrait à chacun de débattre sur un pied d'égalité par le respect mutuel. Avec Kant, cet impératif catégorique, en chacun de nous, du devoir de vérité est essentiel mais hélas ne suffit pas à nous assurer de la présence de la loi morale en autrui. La confiance d'emblée reviendrait à s'exposer à la perversité et au mal sans pour autant permettre une assurance d'éthicité dans la parole partagée. La peur et la méfiance, prises isolément n'offrent pas la souplesse de rencontre et n'engagent qu'à l'agressivité. Il convient donc de commencer par balayer devant sa porte.

La peur, la méfiance, la confiance se révèlent, toutes autant qu'elles sont, comme des pièges générés par l'ignorance qu'il conviendra de transcender au profit de la connaissance de soi et de celle des autres. Nous devons trouver une autre entrée qui soit de l'ordre de l'ouverture. Pour cela il nous faut élargir notre recherche au-delà de notre sphère phénoménale et tenter de rétablir un contact avec notre environnement qui soit en reliance avec la nature.

Quatrième Partie

L'espoir d'une nouvelle ouverture

Une éthique au-delà du logos

« 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.¹ » nous dit Dominique Folsheid, qui définit ici ce mystérieux *logos* par ce qui permet l'immédiat accès au sens. J'abonderais assez facilement dans ce sens si toutefois ce *logos* assurait la permanence du sens ou si l'on admettait que ce *logos* soit une sorte de millefeuille ou chaque couche correspond à un niveau différent de codes, de signes et de leur articulation avec la pensée. L'accès qu'il offre à certains de ses niveaux est parfois chaotique. C'est alors dans les profondeurs du *logos*, voire au-delà de celui-ci qu'il faudra explorer un nouveau champ sémiotique, peut-être impalpable, sublime, mais essentiel à la reliance de l'homme à la nature.

Michel Meyer déclare « Ce qui distingue la rhétorique de la sophistique, n'est ni le *logos*, ni *dans* le *logos*. C'est dans l'usage qu'on en fait et dans la maîtrise de ce dernier que ce qui distingue la rhétorique en fait une *technè*.² » En 1950 Chaïm Perelman signe avec Lucie Olbrechts-Tyteca l'acte de naissance de la « nouvelle rhétorique » qui veut s'attacher « aux moyens d'argumentation autres que ceux relevant de la logique formelle, qui permettent d'obtenir ou d'accroître l'adhésion d'autrui aux thèses que l'on propose à son assentiment [...] Ayant entrepris cette analyse, nous nous sommes rendus compte que les procédés que nous retrouvions, étaient en grande partie ceux de la Rhétorique d'Aristote. Ce fut pour nous une surprise et une révélation.³ » Si mon discours tend à reconsidérer la rhétorique d'Aristote c'est, vous l'aurez compris, plus en termes de démarche éthique de confrontation à l'altérité que pour l'utilité de convaincre et / ou de persuader à tous prix. Il m'importe en fait de dessiner une éthique de la confrontation humaine par le biais de la discussion dans le monde vécu sur les valeurs intrinsèques de la rhétorique d'Aristote. Néanmoins, il s'agit aussi de dépasser la vieille opposition entre convaincre et persuader pour ouvrir de nouveaux horizons à cette rhétorique pratique. Le soin est devenu un espace où se

¹. Dominique Folsheid, « cours de première année DESS d'éthique médicale et hospitalière », Paris, MLV/AP-HP, 2003, p.121.

². Michel Meyer, « Aristote et les principes de la rhétorique contemporaine », introduction à Aristote, *Rhétorique*, op. cit., p. 24.

³. Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, « Logique et Rhétorique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, janvier-mars 1950, repris dans *l'Homme et la rhétorique*, Paris, 1990, p. 117, 123, 124. Cité par Benoît Timmermans, *A propos de la réception de la rhétorique d'Aristote*, in Aristote, *Rhétorique*, op. cit., p. 397.

mêlent et s'entrecroisent éthique et politique. La rhétorique offre aux soignants l'opportunité d'une force d'humanité et d'assurer, à celui qui souhaite la pratiquer, une attitude de dignité face à l'altérité. Tant envers le patient que les autres acteurs de santé avec qui il est nécessaire de trouver les meilleures manières de vivre ensemble. Versée au rang de *technè*, la rhétorique se trouve immergée dans le champ de l'art et par conséquent confrontée à l'esthétique. Nous rejoignons ici ce qui suinte depuis quelques temps dans cette analyse, c'est à dire l'idée qu'il se passe quelque chose de non maîtrisé par l'homme et qui serait de l'ordre du sublime. Nous savons aussi, que si la rencontre humaine peut être belle, le laid n'est pas exclu de cet esthétisme et qu'il convient de rester vigilant. Ainsi, le soin sera d'autant plus beau que son auteur respectera le paradigme de la rhétorique dans l'acception aristotélicienne. Force d'humanité, esthétisme moral, sublime, beau, autant de qualificatif qui ne permettent pas encore de percer « ce » qui se passe dans les étapes réservées, selon les Grecs, au divin.

Martin Heidegger parle du *déploiement* de la parole comme un geste de la pensée. Il revient d'ailleurs sur les termes d'une conférence intitulée « la question de la technique » où il concluait que « le questionnement est la prouesse de la pensée.¹ » En effet en ce qui concerne le déploiement de la parole, Martin Heidegger affirme « Que ce n'est pas questionner qui est le propre geste de la pensée, mais : prêter l'oreille à la parole où se promet ce qui devra venir en la question.² » Heidegger retombe facilement sur ses pattes en expliquant que de toutes façons, la question doit procéder de l'écoute... D'autre part nous avons vu l'incorruptible lien entre *pathos*, *ethos* et *kairos* qui pourraient faire l'objet d'un enseignement spécifique en termes de relation de soin dès la formation de base des professionnels de santé (et de tous les professionnels de santé). Il ne convient pas de réduire la relation de soins dans la rhétorique mais plutôt d'apporter à la relation de soin ce que la rhétorique porte comme valeurs favorisant la rencontre humaine : Une écoute de l'altérité au-delà du *logos* qui nourrit l'*ethos* du soignant par la connaissance du *pathos* du patient. Cette écoute permet de modifier le cours de l'évolution maligne de l'état de santé du patient par la science de l'observation intérieure et l'art d'intervenir au moment opportun par le *kairos*. Partir à la rencontre de l'Autre c'est quitter un peu son territoire pour explorer les terres inconnues de l'altérité. Quitter son territoire consiste à se débarrasser au maximum de tout ce qui pourrait nous cloisonner dans notre propre histoire et à envisager l'histoire d'autrui comme singulière. Quant aux terres inconnues de l'altérité, la prudence aristotélicienne et l'écoute augustinienne que nous avons traitées plus haut, sont de mise pour leur exploration.

¹. Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Trad. J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier., Paris, Gallimard, « tel », 2003, p. 159. Il est à noter que dans la traduction d'André Préau de 1958 d'« *Essais et conférences* » réédité dans la collection « tel » en 2003, la phrase en question est traduite différemment : « L'interrogation est la piété de la pensée » mais cette traduction devait laisser Préau insatisfait puisqu'il annotait à ce propos : Cette piété (Frömmigkeit) est « la manière dont la pensée répond-et-correspond (ent-spricht) à ce qu'il faut penser. » (Heid.). Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier préfèrent traduire « Frömmigkeit » par prouesse et Heidegger insiste sur le sens de « preux » et « habile » alors que Préau y préfère l'insistance sur « pieux » (du grec *προμοος*) à partir de « Fröm ».

². Ibid., p. 159.

Comment diriger notre esprit de façon à éduquer cette intuition ? Notre société occidentale a préféré laisser une responsabilité divine à cette forme d'occurrence, ne laissant à l'homme que la possibilité de l'approcher par une pratique des vertus. L'homme fait d'Aristote par exemple est positionné dans le temps entre la jeunesse impétueuse et la vieillesse timorée, il serait le plus à même à réussir ses objectifs de par ses qualités médianes entre les excès de la témérité et ceux de la lâcheté. Cette juste mesure permet l'accès à un *ethos* qui préside à un *modus vivendi* pour une vie bonne. A travers la rhétorique et la médecine, Les Grecs nous ont transmis cette notion d'ouverture au-delà du *logos* qui consiste à développer des « sens », des « intuitions », une disposition de l'esprit qui se met à l'écoute de ce qui ne s'entend pas. Comment l'homme pourrait-il entendre le langage des dieux qui prennent un malin plaisir au mystère ?

Kant insiste sur l'aspect du sublime qui nécessite une ouverture particulière pour son accessibilité. Cette ouverture aux idées, dit-il désautorise le sens commun mais vise à l'universalité. Il repousse l'idée d'une éthique fondée sur le consensus et promeut une culture de l'Ouvert qui permet non seulement aux opinions singulières d'exister, mais encore de les légitimer comme appartenant en propre à ceux qui les émettent. De ce fait, il oblige à reconnaître que les visions du monde sont plurielles et qu'il faut faire avec plutôt que d'essayer de fabriquer du consensus ; il convient donc d'approcher la différence et de s'y confronter. Ainsi va la vie du monde vécu. Néanmoins rares sont les philosophes occidentaux qui se sont penchés sur le *comment* développer ces intuitions qui permettent la bonne action au bon moment pour la vie bonne. Ils ont préféré laisser l'initiative aux dieux et la tâche de l'homme consiste à saisir cette intervention divine pour la mettre au service du redressement d'un bon état de nature. Or, les philosophes orientaux ont donné une importance supérieure à ces concepts, donnant à l'homme une responsabilité complète, un devoir de développement de ce genre de faculté pour une compréhension différente de l'altérité. Nous verrons que les concepts orientaux et occidentaux de cette approche humaine peuvent s'enrichir mutuellement, de par leur différence extrême quelques fois mais de leur étonnante similitude d'autres fois. Nous allons essayer, sur quelques concepts majeurs, de jeter des ponts entre les cultures. Ceci devrait nous éclairer sur la nature de la rencontre humaine et nous tenterons ainsi, en intégrant de nouveaux concepts, de réduire «...cette béance, cette déhiscence, qu'aucun sacré, aucune tradition ou autorité ne peuvent venir combler.¹ » Il s'agit bien entendu de cet exercice périlleux qu'est le passage de l'éthique au politique que se donne pour objectif la rhétorique par exemple. C'est cette tentative de transposition d'éthique en politique que tenta Habermas avec l'artifice du consensus. Le consensus symboliserait alors la réussite d'une société politique ou le singulier se fond dans le sens commun. Nous avons vu plus haut que cela revenait à vouloir appliquer une utopie.

« L'esprit est sans forme et pourtant quelques fois il peut en avoir une. Parfois on peut saisir notre esprit et parfois cela nous est impossible ; Quand l'activité de notre esprit remplit le cosmos, qui est l'espace compris entre le ciel et la terre, et quand nous savons saisir la chance qui se présente, alors nous pouvons disposer de tous les évènements changeants, éviter tous les accidents et attaquer

¹. Edouard Delruelle, *Le consensus impossible*, Bruxelles, OUSIA, 1993, p. 8.

les dix mille choses en une seule.¹ » Voilà dans cet extrait d'un texte traditionnel japonais, une acception que nous ne manquerons pas de rapprocher au *kairos* grec, mais qui n'intègre pas la notion du divin. L'homme est ici placé dans le cosmos qu'il occupe par l'activité de son esprit. Ainsi nous verrons que l'orient, par une attitude plus biocentrique, prend plus facilement conscience du rapport naturel qu'entretient l'homme avec son environnement. Là aussi il ne s'agit pas de situer ce qui se passe dans le *logos* mais la cosmogonie orientale permet plus facilement d'imaginer qu'il puisse se passer quelque chose au-delà de ce *logos* de qui nous attendons, nous occidentaux, tant de réponses. La vision du monde de chacun, si différente soit-elle, doit pouvoir promouvoir l'enrichissement mutuel.

En Afrique par exemple, si un Dogon rencontre un scorpion sur le toit de sa maison, il sait que ce scorpion n'est pas *monté* sur le toit mais qu'il y est *tombé*... En effet leur cosmogonie explique que l'univers est organisé par une superposition de monde comme des disques rattachés entre eux par un axe qui passe en leur centre. Quand il y a trop d'eau sur un monde, le trop plein s'écoule sur le monde inférieur, sous forme de pluie, entraînant avec lui toutes sortes de bestioles qui circulent sur le sol de ce monde supérieur. Notre rationalité prend le problème à l'envers : La pluie (torrentielle pendant la saison des pluies) déloge les animaux qui circulent sur le sol et ces derniers, vont trouver refuge sur des lieux en hauteur pour se préserver. Le résultat est le même me direz-vous : le scorpion se retrouve sur le toit... de fait, si l'on met un Dogon et un Français à la chasse au scorpion, l'un regardera en haut et l'autre en bas. Le Dogon guettera le ciel pendant la pluie, l'autre cherchera sous les pierres. Pendant la pluie, ni l'un ni l'autre ne trouveront de scorpion, mais après la pluie, ils trouveront tous deux les scorpions sur les toits des maisons.

Si vous essayez de convaincre le Dogon que le scorpion n'est pas tombé du ciel vous vous apercevrez vite que vous n'avez pas de prise sur son esprit. Cela lui importe peu, il ne croit peut-être même pas que le scorpion est tombé du ciel. En fait il s'en moque. Ce qui est important pour lui c'est d'être suffisamment à l'écoute du monde pour savoir repérer le scorpion sur le toit et ne pas se faire piquer. Dans son univers, les priorités ne sont pas de savoir d'où vient le mal mais de le reconnaître pour s'en départir. Débattre de la provenance d'origine du scorpion avec le Dogon revient à un dialogue de sourd. Tenter de le convaincre de notre rationalité n'aurait de sens que pour notre *ego*. Par contre, si l'on met notre esprit dans une disposition d'accueil, que notre écoute se nourrisse de son *pathos*, il se peut que sa façon de considérer le monde nous éclaire sur la manière d'y vivre ensemble, de réaliser qu'après la pluie les toits des maisons sont pleins de scorpions et que ce n'est peut-être pas le meilleur endroit pour y passer la nuit. Alors qu'en saison sèche, dormir en hauteur nous préserve des animaux rampants venimeux...

La place cosmogonique de l'homme va différer d'une culture à l'autre et cette position détermine nos priorités. Un autre exemple cocasse consiste à demander à un Dogon quel temps il fera demain, sa parole sera alors muette, *interloquée*. Si vous reformuler la question du style « Vous pensez qu'il va pleuvoir ? » Le Dogon se permettra certainement une réponse comme « Ah... peut-être ! » Si vous reformulez encore de la sorte : « Vous pensez qu'il fera beau ? » Le Dogon vous surprendra encore en répondant « Ah...peut-être ! » Ces

¹. Kodo Sawaki, *Le secret du yawara*, cité par Taïsen Deshimaru, *Zen et Arts martiaux*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 29.

réponses nous semblent toujours agaçantes en première intention, on se demande même s'ils ne se moquent pas de nous... En fait ce qui nous est insupportable c'est qu'il nous apparaît comme une vérité que le Dogon ne puisse pas anticiper l'état de son environnement, or il apparaît au Dogon complètement saugrenu que nous, nous voulions l'anticiper... De longues discussions sous la *Toguna* (case à palabres) permirent de comprendre que pour les Dogons, il n'appartient pas à un homme de décider le temps qu'il fera demain et que nous, occidentaux, avons créé de nouveaux dieux (Monsieur Météo) pour nos utilités quotidiennes et mieux maîtriser la nature. Le soleil africain commande à l'agitation humaine, et l'on sent peut-être plus aisément la force de la nature et la nécessité de s'y soumettre. Cela permit d'envisager de nouvelles priorités dès le moment où l'on n'est plus qu'un élément du cosmos et non plus son milieu. Pour finir de me sentir ridicule un chef de village m'expliqua qu'il ne fallait pas que la pluie me tracasse : « si demain il pleut, mets-toi à l'abri et réjouis-toi, la pluie amène la vie. » Evidemment, la pluie prenait alors un sens différent de celui qui me conduisait à penser qu'elle m'empêcherait de voyager pour me rendre ici ou là pour mon unique plaisir... S'il s'agit d'une vision anthropocentrique, l'homme essaiera de comprendre et d'organiser la nature pour son confort. S'il s'agit d'une vision biocentrique, l'homme essaiera de s'organiser lui-même pour vivre dans et avec la nature (y compris avec ses bons côtés pour en profiter et ses mauvais côtés à connaître pour s'en protéger). Cela correspond à une certaine sensibilité au monde, une écoute qui nourrit notre *ethos*, notre comportement face à l'altérité. Une attitude déterminante de notre juste agencement dans le cosmos. Jean-Pierre Vernant, en s'interrogeant sur les origines de la pensée grecque, montre comment l'irruption de « l'égalité » et de la « symétrie » constitue la « nouvelle image du monde ». « Par-là, dit-il, se trouve effacée l'image mythique d'un monde à étages. La parole devient ainsi prééminente sur tous les autres instruments de pouvoir. [...] la clé de toute autorité dans l'état, le moyen de commandement et de domination sur autrui.¹ »

En ce qui concerne ce rapport d'extrême attention à l'Autre, les philosophies orientales l'ont positionné d'emblée hors de l'univers du *logos*. Ce rapport au monde est considéré en orient comme naturel, l'homme s'étant éloigné de cette nature par les sollicitations égotiques, il lui revient de retrouver en lui cette sensibilité et de la développer.

Les Arts Martiaux reprennent cette conception empruntée à l'enseignement Bouddhiste et Shintoïste et qui ne sont pas sans rappeler une disposition de l'esprit totalement dédiée à l'altérité. Il est intéressant de paralléliser cette forme d'écoute à notre conception occidentale définie par Aristote et Saint-Augustin (parole = nourriture), puis plus tard par Heidegger. Voir la rhétorique comme un combat Martial permet de croiser les pratiques et peut-être d'élargir leur efficence. Taïsen Deshimaru nous invite à une grande concentration sur l'immédiateté : « En se concentrant ici et maintenant, et en extériorisant la véritable énergie de notre corps, on peut observer et se recharger. Notre esprit doit se diriger librement, il ne doit pas être influencé par aucun des mouvements de l'adversaire, par aucune des actions de son corps ou de son esprit. On doit être complètement attentif d'instant en instant.² » Difficile d'abord

¹ Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962, p. 121, in Philippe Breton, *la parole manipulée*, op. cit., p. 34.

² Taïsen deshimaru, *Zen et Arts Martiaux*, op. cit., p. 33.

mais essentiel à la compréhension de cette sensibilité qui se situe hors du *logos*. Comment ne pas faire le rapprochement avec un entraînement à l'art du *kairos* quand il nous fait prendre conscience que chaque instant est différent du précédent et du suivant.

Du vide à la vacuité

Nous avons quelques philosophes occidentaux à la sensibilité orientale qui commencent à envisager la raison sous des cieux quelques peu différents des nôtres. Edgar Morin tente une extraction de la dialectique pour s'orienter vers une reliance et une unité des concepts. « La relation amour / rationalité doit être en *yin yang*, l'un toujours lié à l'autre et contenant toujours en lui l'autre à l'état originel. Cet amour nous enseigne à résister à la cruauté du monde, il nous enseigne à accepter / refuser ce monde, Amour est aussi courage. Il nous permet de vivre dans l'incertitude et l'inquiétude. Paracelse disait " toute médecine est amour " disons aussi et surtout : " Tout amour est médecine "¹ » Morin insiste très fortement sur l'impermanence des choses, voire sur l'importance de se concentrer sur le fragile et le périssable « car le meilleur, le plus précieux, y compris la conscience, y compris la beauté, y compris l'âme sont fragiles et périssables.² » L'ici et le maintenant deviennent le terrain de prédilection de cette nouvelle disposition de l'esprit ouverte au monde. Une ouverture à l'essentiel subliminal qui décide de l'issue de la rencontre humaine.

Cette attention au monde dont nous parlions précédemment nous plonge dans une nouvelle réalité, celle où il convient de prendre en compte beaucoup plus que ce qui nous intéresse. En effet, la focalisation de l'esprit sur l'objet nous enferme et nous aveugle sur tout ce qui se passe autour. Cette disposition de l'esprit consiste en une extériorisation de soi pour une prise de conscience de soi dans l'espace et le temps immédiat. Cette disposition permet une synchronisation du Je dans l'immédiateté, sachant que cette immédiateté n'est pas constituée du seul objet de l'altérité. L'altérité prend un nouveau relief puisqu'elle fait partie de ce Je extériorisé, elle est un prolongement de ce Je qui par le fait de la reliance s'achemine vers un devenir ensemble. Cet état d'esprit transpose le faire dans le champ de l'être où tout est vivant, tout respire et c'est dans cette vision du monde, dans cette conscience du Tout vivant que je veux inscrire cette écoute au-delà de l'entendable et qui permet à la relation de se situer sur le plan de l'esthétique.

Le beau prend ainsi sa source dans la décision de transformer le vide en vacuité. Le Je devenant ainsi un espace de disponibilité à la vie environnante. Il

¹. Edgar Morin, *La méthode 6 - Ethique*, Paris, Seuil, 2004, p. 231.

². Ibid., p. 232.

s'agit de bien entendre cette disponibilité comme une ouverture, une décision de s'inscrire dans une démarche de profonde écoute du monde dans lequel nous sommes tous reliés. Cet état d'esprit donne corps à ce lien moral quand le Je décide cette conscience. Nous comprenons donc que cet état d'esprit ne concerne que celui qui décide de s'inscrire dans cette démarche et qu'elle n'est pas naturelle pour l'homme. Plutôt, il faudrait comprendre que l'homme doit réacquiescer ce rapport à la nature comme un continent perdu qu'il convient de retrouver. Ce qui veut dire qu'il faut compter sur soi, décider pour soi et surtout éviter de penser pour les autres en imaginant que l'autre se montre dans une sympathie solidaire pour l'acquisition d'un consensus idéal. Hobbes disait que l'homme est un loup pour l'homme, si cette approche est trop catégorielle, il est quand même prudent de penser qu'il puisse l'être aussi. On peut penser que cette démarche qui consiste en une attention holiste fut jadis naturelle à l'homme et qu'il la perdit en même temps qu'il décida de se débarrasser de son animalité. Il n'y gagna que de *l'ego* à la propension hégémonique.

Retrouver notre chemin vers la nature demande donc une décision de s'inscrire dans un travail d'extraction de l'ego pour se repositionner plus humblement dans un monde qui ne nous appartient pas mais auquel nous appartenons. Cette conscience pure qui sort le Je de *l'ego* pour le mettre en état de disponibilité au monde, relève aujourd'hui d'un apprentissage, d'un réapprendre l'être au détriment de l'avoir. Quand G. W. F. Hegel parle d'un *savoir absolu*, si le texte est à mon sens d'une difficulté d'abord considérable, il me plaît de comprendre qu'il consiste en cette « conscience pure, formelle et vide de l'essentialité absolue, le dé-placement subterfuge qui permet à la conscience morale de ne renoncer ni à l'universel ni au particulier, enfin la certitude morale qui sait sa singularité immédiate comme le pur savoir et opérer, comme la vraie effectivité et harmonie.¹ » Ce vide n'a rien à voir avec le néant, il est espace de disponibilité au monde vécu, réconciliation avec une nature perdue, et en première intention un rééquilibrage du rapport que l'homme a avec lui-même, ce que Hegel appelle réconciliation entre conscience et auto conscience. « L'Esprit s'est montré à nous n'être ni seulement l'acte de se retirer de l'auto conscience dans son intériorité pure, ni la pure immersion de cette même [auto conscience] dans la substance et le non-être de sa différence, mais ce mouvement du Soi qui s'extériorise de soi-même et s'immerge dans sa substance et à partir d'elle, est aussi bien allé en soi comme sujet, et fait d'elle l'ob-jet et le contenu, qu'il sursume cette différence de l'ob-jektivité et du contenu.² »

Ainsi le sujet s'ouvre au monde en commençant par un mouvement réflexif du sujet d'extériorisation et de recul sur soi permettant ainsi de se reconnaître comme un espace à désoccuper. Mon interprétation personnelle consiste à détourner cet espace désoccupé. A partir de ce mouvement du Je qui se libère de la conscience et de l'auto conscience, naît un nouvel état d'esprit moral qui permet de reconnaître comme un espace de disponibilité, l'espace précédemment occupé par *l'ego*. Il ne reste qu'à profiter de cette ouverture qui permet de renouer le Je avec le monde et se sensibiliser aux flux qui circulent dans cette réintégration entre les divers éléments dont nous faisons partie.

¹. Gwendoline Jarczyk et Pierre-jean Labarrière, notes et traduction de Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit II*, Paris, Gallimard, « folio Essais », 1993, p. 996.

². Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit II*, Paris, Gallimard, « folio/Essais », 1993, p. 928.

Un autre concept à relier à cette disposition de l'esprit est le temps car, comme nous l'avons vu avec le *kairos*, le rapport au temps est essentiel pour exister dans cette immédiateté. Je m'appuierai ici encore, sur Hegel pour camper ce rapport du temps, de l'espace et de la conscience de soi. Le temps apparaît pour Hegel comme une intuition vide qui opère sa mutation en histoire qu'à la condition de disparaître. « L'esprit apparaît nécessairement dans le temps en tout cas tant qu'il n'appréhende pas son concept pur et qu'il n'abolit pas le temps. Il est... le concept seulement intuitionné ; en tant que celui-ci s'appréhende lui-même, il sursume sa forme temporelle, comprend l'intuitionner, et est intuitionner compris et comprenant.¹ » Ces formules de Hegel sont, j'en suis très conscient, des pièges à l'interprétation. Néanmoins j'aurais très envie de situer ce texte sur le *savoir absolu*, comme un pont jeté entre les cultures du vide et les cultures de la vacuité. Quand Hegel parle d'*intuition vide*, nous comprenons aisément que ce vide est en devenir, or le vide, considéré par nos cultures occidentales, se rapproche plus du néant que de la promesse. C'est en cela que Je veux croire que Hegel pressent cet état d'esprit de disponibilité par un mouvement qui part du Je et qui s'oriente vers un *savoir absolu*, par le processus d'éveil, de reliance entre conscience et auto conscience, une réconciliation qui amène la réintégration du soi dans le monde. Dans les cultures orientales, il existe ce concept de vacuité qui se situe totalement extérieur au concept de vide et de néant et qui lui n'est que promesse, ouverture, disponibilité et vigilance.

¹. Ibid., p. 924.

Épilogue

Du Néant à la Vacuité

Du culte du Néant à l'espoir de la Vacuité

A l'heure où la tendance est à l'individualisme et à la sacro-sainte croissance, la politique veut nous faire croire à un monde meilleur qui passe par la compétitivité et l'union de peuples contre d'autres. Nous nous enfermons dans une utopie où ce qui devait générer un bien universel du « tous pareils, tous heureux » ne produit qu'une entropie. Celle-ci revient, par l'application pratique de cette utopie, à infecter la société d'un désenchantement général. Il ne reste qu'à regarder au fond de la jarre à Pandore : les maux s'en étant extraits ne laissent pas pour autant la jarre vide et vouée à l'empire du néant. Il reste au fond de cette jarre l'espérance qui transforme le vide en vacuité. Il nous appartient de faire cet effort éthique qui consiste à commencer le chantier par soi-même, se libérer de la mollesse intellectuelle ambiante et provoquer l'ouverture.

« Ne t'adapte pas à ce qui t'est donné comme suffisant ! fulmine Carlo Michelstaedter, [...], car la vie consiste à créer tout par soi-même, à ne s'adapter à aucune voie.¹ » L'immédiat nous déconcerte le plus souvent, c'est pour cette raison qu'il faut le pratiquer pour lui-même. Seul, ce qui permet de se confronter à l'immédiateté, mérite notre attention en terme de rapport au monde vécu. « Cessent d'exister membres et tronc, sont rejetés ouïe fine et vue perçante, sont abandonnés apparence corporelle et savoir afin de rentrer en communication suprême.² » Voilà bien décrite une écoute au-delà du *logos* dont nous parlions plus haut. Depuis l'antiquité les philosophes orientaux pratiquent ce concept de vacuité comme reliance au monde et nous nous apercevons bien que Saint Augustin, Heidegger ou même Kant ne sont pas très éloignés de ces considérations. Il faut dire que Pyrrhon d'Elis (IV^e siècle avant notre ère) avait déjà planté le décor de ce concept.

Pyrrhon aboutit à un *rien* qui est différent du néant et qui serait simplement l'opposé de l'être, il ne s'agit pas de substituer le néant à l'être, ni son contraire. « Le rien pyrrhonien n'est ni le néant pur ni le non-être. On peut l'appeler *l'apparence*.³ » A savoir que Conche choisit donc de traduire par *apparence* comme d'autres philosophes ce qui est énoncé par φαίνομενον ce que d'autres traduisent par *phénomène*. Il précise « entendons : l'apparence pure et universelle, non l'apparence-de, ni l'apparence-pour [...] L'apparence toute puissante ainsi entendue ne laisse rien se distinguer d'elle et se dresser à son côté, [...], avant même la mort, la vie est apparence.⁴ » Marcel Conche ajoute « Au-delà de l'au-delà, ce cher Inconcevable, le pyrrhonien se tient dans l'Ouvert où

¹. Carlo Michelstaedter, *La Persuasion et la rhétorique*, Paris, éditions de l'éclat, « philosophie imaginaire », n°13, Combas, 1989, p. 44.

². Yen Houei, in Patrick Carré, *Nostalgie de la vacuité*, Paris, Pauvert, 1999, p. 33.

³. Marcel Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, PUF, 1994, p. 111.

⁴. Ibid., p. 112.

l'accueil est sans limites.¹ » Quelle joie de voir se construire ce rapport au monde avec la convergence des concepts qui me semblaient déjà, dans les travaux précédents, augurer une cristallisation autour de la rencontre humaine. D'Aristote, qui prêta sa rhétorique comme point de départ à saint Augustin et Heidegger via tous les autres philosophes de la parole, circule la même énergie qui appelle les philosophes de l'Orient pour s'enrichir de l'expérience de chacun. Il devient de plus en plus flagrant que certains concepts ne demandent qu'à se concilier comme je l'avais pressenti.

De l'ouvert à la vacuité un pont est jeté comme sur des continents séparés. L'ouvert et la vacuité pourraient bien nous amener à relier, non seulement des concepts, mais aussi des cultures qui nous paraissent encore faussement éloignées. Cette reliance pourrait encore prendre de la puissance en ce qu'elle permettrait d'éclairer une voie du vivre ensemble par des liens qui se situeraient au-delà du savoir et ouvrir une voie vers un post-humanisme dégagé de l'avoir et du faire. Chemin qui mène à une réconciliation, les Chinois parlent d'un *sublime retour*, retour à la racine du monde et du moi. Les tourbillons de la pensée sont compris dans la civilisation asiatique comme le plus grand parasite de l'être. C'est par leur cessation que l'on atteint cette disponibilité de l'esprit en créant la vacuité. La suppression de l'état de conscience projette l'être dans cette vacuité qui n'est ni être ni non-être. Alors que les écoles de soins prônent haut et fort l'empathie comme un bouclier contre les émotions, il serait pertinent de redécouvrir la compassion et la sympathie ? Alors qu'elles prônent jusque dans nos textes de lois le respect de la différence, ne serait-il pas judicieux d'enseigner la non-différence (αδιαφορα) car le respect des différences oblige la dialectique. Aristote demandait à ce que les différences soient reconnues et respectées, la non-différence, elle, implique l'extraction de cette dialectique. Ainsi, l'autre et soi sont mêmes et définitivement reliés. Il ne faut pas voir la non-différence comme l'avènement du clonage par exemple. Le clonage généralisé ne serait que le résultat d'une société de Répliques où les répliquants n'existeraient que par leur extérieur. Si l'on envisage que l'autre et soi puissent être mêmes, c'est envisager de pouvoir se reconnaître *en* l'autre et non *par* l'autre. Ce « même » vient de l'intérieur et supporte très bien la différence extérieure.

« *Adiaphora* : in-différentes sont les choses entre elles ; ou mieux, non-différentes vivent et s'épanouissent (pephuke) les choses que l'homme logico-ontologique nomme et croit maîtriser. L'homme lui-même, chose parmi les choses, jouet de ses états d'âme et de ses perfections, s'épanouirait aussi bien que les fleurs et les milliards d'univers s'il se dépouillait de ses masques, de ses personnes, de cette impossible image de lui-même que toutes les ignorances et tous les fascismes concourent à nommer son « soi », son « être véritable » et autres mutilantes balivernes. La non-différence est le trésor surhumain que le Grec Pyrrhon a légué à l'Occident...² »

Une plus grande recherche permettrait de s'engager vraiment dans cette reliance pour cristalliser ces concepts autour de la rencontre humaine. Ouvert, vide, vacuité sont déjà en voie de réconciliation pour une éthique de la

¹. Ibid., p. 111.

². Patrick Carré, *Nostalgie de la vacuité*, op. cit., p. 111-112.

rencontre. Ces concepts sont autant d'enseignements possibles pour toutes les professions de santé car elles doivent rapidement se retrouver autour d'une science commune sinon elles pourraient prendre le risque de se perdre à jamais. Cette science pourrait bien être de l'ordre d'une éthique nouvelle. Sans bien sûr vouloir jeter le bébé avec l'eau du bain, il s'agirait de fonder, à l'aide des philosophies morales, une reliance des concepts pour tenter d'aborder cette disposition de l'esprit qui permet l'accès à un niveau d'éveil au monde en totale adéquation avec la réalité. Cette disposition d'ouverture devrait fonder toute approche de l'altérité et donner au soignant l'opportunité de développer cela même qui le rend soignant. Si cette disposition de l'esprit prend d'autant plus de sens dans la sphère de la rencontre soignant / soigné, c'est dans une acception holistique que doit s'envisager ce rapport au monde.

L'homme du *logos* finira-t-il par se taire ? Peut-être bien. Mais la façon qu'il aura de se taire sera déterminante pour son devenir. Son silence dépendra de son intention ou pas de libérer son intériorité, il lui reste à choisir le silence du néant ou celui de la vacuité.

Index Rerum

A

absurde 48, 49
Adiaphora..... 67
 agressivité..... 8, 40, 41, 55
 ambiguïté..... 23
 animal..... 11, 23, 24, 40, 41, 43, 53
apparence 17, 66

B

barbarie..... 23
 bête 23
 bêtise 3, 5, 7, 9, 15, 17, 18, 23, 25,
 30, 48, 52, 53
 biocentrique..... 18, 24, 41, 60, 61

C

compassion..... 13, 25, 67
 complétude 31, 50
 confiance 9, 19, 25, 32, 39, 41, 43,
 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53,
 55
 consensus ... 2, 4, 7, 9, 15, 19, 20, 21,
 26, 38, 42, 48, 53, 54, 59, 63
 consentement libre et éclairé..... 11
 constitution de l'Europe 10
 convaincre 3, 7, 11, 12, 13, 14, 17,
 21, 22, 24, 25, 26, 32, 37, 57, 60
 culture..... 4, 14, 17, 59, 60
 cybernétique 5

D

débiologisation..... 6
décisions absurdes 32, 49
déploiement de la parole..... 58
 dialectique 2, 7, 10, 12, 17, 18, 22,
 25, 38, 43, 51, 52, 62, 67
 disposition de l'esprit ... 4, 13, 35, 59,
 61, 62, 64, 68
 dissensus..... 2, 43, 51, 54

E

écoute . 13, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34,
 35, 49, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 66
ego..... 3, 13, 18, 25, 37, 60, 63
 embélie 35
empathie 23, 25, 26, 29, 30, 67
 empathie solidaire 26
 entropie 2, 5, 6, 10, 21, 52, 66
 éthique de la discussion . 3, 5, 12, 14,
 15, 17, 18, 23, 24, 26, 38, 48
ethos . 3, 9, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 21,
 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30,
 31, 33, 34, 35, 36, 38, 41, 49, 58,
 59, 61

G

gouvernance 51

H

homme..... 22, 23, 24
 Homo communicans 5

I

IFSI 13, 20, 21, 35
 immédiateté..... 61, 62, 64, 66
intelligence 23
 intériorité..... 4, 6, 63, 68
intuition 35, 59, 64
 involution 23
 involution de l'âme 3, 7

J

juste 11, 17, 20, 21, 23, 24, 37, 44,
 47, 48, 50, 53, 59, 61

K

kairos.. 20, 33, 34, 35, 49, 58, 60, 62,
 64

L

l'autoconscience..... 63
 l'empathie solidaire..... 26

- l'Organon 22
 l'ouvert 23
 l'ouverture 4, 5, 19, 32, 38, 47, 51,
 53, 55, 66
 les oreilles du cœur..... 31
 liberté..... 10, 15, 18, 21, 42
 libre arbitre 10, 12
logos 7, 11, 22, 24, 27, 31, 35, 49, 57,
 58, 59, 60, 61, 62, 66, 68
- M**
- manipulation 2, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13,
 14, 15, 37, 38, 44
 monde vécu .. 5, 7, 14, 17, 25, 26, 31,
 37, 38, 40, 41, 48, 50, 52, 54, 57,
 59, 63, 66
- N**
- nature.. 2, 4, 7, 20, 23, 29, 33, 35, 37,
 41, 42, 43, 49, 53, 55, 57, 59, 61,
 63
 non-différence 67
- O**
- oignon..... 6
otium..... 37
 Ouvert..... 23, 24
 ouverture 23, 24
- P**
- paranoïa 13, 39
 parole 1, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14,
 15, 17, 22, 27, 28, 29, 30, 31, 32,
 35, 44, 51, 55, 58, 60, 61, 67
 passions .. 3, 7, 12, 24, 25, 26, 28, 41,
 52
pathos ... 9, 11, 13, 14, 20, 22, 24, 26,
 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35,
 37, 38, 41, 49, 50, 58, 60
 peur. 3, 11, 20, 29, 32, 41, 50, 51, 52,
 53, 55
 pluridisciplinarité 32, 51, 54
 police 7, 8, 9
 pouvoir ... 3, 4, 11, 14, 18, 19, 21, 22,
 25, 33, 38, 41, 44, 45, 47, 48, 50,
 51, 52, 53, 54, 60, 61, 67
- R**
- Rainer-Maria Rilke..... 23
- raison.. 3, 7, 9, 11, 12, 17, 18, 19, 26,
 34, 41, 46, 47, 48, 62, 66
 réconciliation..... 63, 64, 67
 relation d'aide 13, 29, 35
 reliance 32, 35, 36, 37, 38, 49, 55, 57,
 62, 64, 66, 67
 remède..... 18, 23, 25, 46
 rencontre humaine.... 5, 9, 18, 19, 28,
 29, 32, 37, 38, 40, 44, 48, 50, 55,
 58, 59, 62, 67
rhétorique 2, 7, 11, 13, 14, 15, 16, 17,
 19, 21, 22, 24, 25, 27, 31, 33, 34,
 36, 37, 38, 54, 57, 58, 59, 61, 66,
 67
- S**
- SMS..... 17
 société 2, 5, 6, 7, 9, 36, 47, 59, 66, 67
 soins 2, 17, 21, 25, 29, 32, 51, 54, 58,
 67
 sophisme 11, 38
 sublime.. 4, 27, 31, 35, 57, 58, 59, 67
- T**
- techné* 15
telos 3, 7, 19, 26
 Transparence 6
- U**
- universabilité..... 36, 37
 utilitarisme 3, 7, 9, 36, 38
 utilitariste 9, 14, 18, 25, 36, 37
 utopie.... 2, 3, 5, 6, 10, 11, 23, 38, 46,
 59, 66
- V**
- vacuité 3, 62, 64, 66, 67, 68
 vide.... 3, 6, 10, 54, 62, 63, 64, 66, 67
 violence policière 8

Index Nominum

A

Abilène 32, 48, 49
 Achille 32
 Agamben 23, 24
 Amérique 10
 Antigone 20
 Apel 2, 53
 Arendt 4, 44
 Aristote 2, 3, 7, 8, 11, 13, 14, 15, 16,
 17, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 27, 28,
 29, 30, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 45,
 46, 50, 52, 57, 59, 61, 67
 Aubenque 34
 Augé 33

B

Beaufret 58
 Béranger 11
 Bernoux 32
 Breton 5, 6, 7, 10, 11, 12, 14, 17, 61
 Brokmeier 58
 Bülher 53

C

Canto-Sperber 4, 42, 45, 46
 Carré 66, 67
 Chios 33
 Chrétien 28, 29, 30, 31
Chronos 33
 Cicéron 2, 20, 33
 Coleman 48
 Conche 66
 Couvreur 18

D

Descartes 46
 Deshimaru 60, 61
 Disney 44
 Dogon 60

E

Engelhardt 36

F

Fédier 58
 Fiat 24, 55
 Folsheid 57
 Fumaroli 13

G

Galilée 5
 Glaucon 43
 Grèce 37

H

Habermas 2, 5, 14, 26, 30, 38, 48,
 50, 53, 55, 59
 Hart 42
 Harvey 48, 49
 Hegel 63, 64
 Heidegger 11, 23, 24, 31, 53, 58, 61,
 66, 67
 Hobbes 45, 63
 Houei 66

I

J

Jarczyk 63
 Jonas 22

K

Kairos 32, 33, 34
 Kant 4, 27, 32, 35, 46, 55, 59, 66
 Koweït 10

L

l'Irak 9
 l'Organon 22
 La Boétie 46
 Labarrière 63
 Laborit 52
 Lacan 6
 Léviathan 45
 Locke 45
 Lorenz 40, 41

M

Machiavel 22, 23, 36, 46
 Mattéi 21
 Meyer 17, 24, 27, 57
 Michelstaedter 66

Montaigne 3, 7, 13, 46
 Morel 32, 48, 49
 Morin 62

N

Nicomaque 19, 37
 Nietzsche 21

O

Olbrechts-Tyteca 57
 Olympie 33

P

Pascal 7, 13
 Perelman 57

Picard 11, 12
 Pindare 35
 Platon 35, 43, 44
 Polynice 20
 Préau 31, 58
 Proust 12
 Pyrrhon 66, 67

R

Rainer-Maria Rilke 23
 Ricœur 2, 37
 Rilke 23
 Romeyer Dherbey 35
 Rousseau 46, 47

S

saint Augustin 28, 29, 30, 31, 44, 67
 Saint-Exupéry 31
 Schmitt 4
 Servier 11
 Shintoïste 61

Sophocle 4, 20

T

Timmermans 57
 Transparence 6
 Turing 6

U**V**

Vernant 35, 61
 Von Neumann 5

W

Weil 10
 Wiener 5, 6
 Wittgenstein 19, 27