

Jean-François MALHERBE

Ordinario in Filosofia morale
presso l'Università degli Studi di Trento (Italie)
Conseiller en éthique

« La Tassonneire »
Route de Champ Diguez 41
1699 Porsel
Suisse

jf.malherbe@bluewin.ch

+41 77 424 77 39

La pratique de l'éthique en Institution et l'institutionnalisation de l'éthique

Espace de réflexion éthique
St-Brieuc
28 avril 2015

Introduction

L'éthique est elle-même une institution par le fait qu'elle consiste en un cadre que se donnent des citoyens désireux de penser ensemble les orientations et les décisions qui régissent leur convivialité. En ce sens, l'éthique, comme toute institution, est un outil au service d'une finalité. Et comme toutes les institutions, elle court le risque de se dénaturer, de devenir elle-même une fin en soi absolutisée plutôt que de rester ce qu'elle est : un moyen au service d'une fin.

Les Espaces de réflexion éthique liés à des Institutions de soin de santé, d'aide sociale et d'autres formes de relations d'aide sont donc confrontés au risque de leur propre absolutisation mais tout autant au risque de leur instrumentalisation par ces Institutions de soin, dans la mesure où celles-ci deviennent elles-mêmes des fins en soi absolutisées perdant de vue les finalités sanitaires et sociales qui sont leur raison d'être.

Il est donc nécessaire, pour que ces deux instances demeurent fidèles à leur raison d'être, qu'un dialogue s'ouvre entre ces Espaces et les Institutions auxquelles ils sont liés. L'un des thèmes majeurs de ce dialogue est la redoutable question de l'incertitude à laquelle ces instances sont confrontées :

- Comment, dans le cas de Institutions de soin, s'organiser pour rendre, à l'aide de moyens forcément limités, les meilleurs services à la population ?
- Quelles questions soulever et quelles recommandations formuler, dans le cas des Espaces de réflexion éthique, de façon à soutenir les Institutions de soin à se tenir à la hauteur de leur propre mission ?

C'est à explorer les conditions de ce dialogue que sont consacrées les réflexions qui suivent. On s'interrogera d'abord, au travers d'une réflexion sur le pouvoir qui dessinera le cadre des réflexions suivantes, à l'égard de cette étrange tendance des Institutions à s'absolutiser. Un approfondissement sera ensuite proposé autour des questions épineuses soulevées par la définition et la méthode de l'éthique. Et pour finir, une pratique particulière du travail de l'éthique sera illustrée.

*

Le flair subtil du pouvoir

« Où est le pouvoir et comment fonctionne-t-il ? » « Pouvoir » est un verbe et un substantif. Dans sa forme verbale, il désigne soit la capacité émotionnelle, intellectuelle, technique ou financière d'entreprendre une action, soit le droit, la permission, le mandat d'entreprendre cette action. Dans sa forme substantivée, « pouvoir » désigne « le fait de disposer de moyens naturels ou occasionnels qui permettent une opération particulière » (Paul Robert). C'est dans ce sens que j'entendrai ici ce mot.¹

Mon propos vise à démêler les relations que le « pouvoir » ainsi entendu entretient avec la question des fins : quelle est l'« opération particulière » en vue de laquelle sont mobilisés les « moyens naturels ou occasionnels » dont dispose le pouvoir ? Ainsi posée, la question reçoit depuis les anciens Grecs une réponse d'une aveuglante clarté : en vue du « bien commun ». Mais en même temps, depuis la même époque, est dénoncée la tendance du pouvoir à se pervertir.

Dans le schéma aristotélicien devenu classique, les moyens sont subordonnés aux fins. Aujourd'hui encore, nos discours affichent au grand jour ce principe. Toutefois, cette relation hiérarchique des fins et des moyens manifeste une tenace tendance à s'inverser : la finalité concrète de l'action devient l'accumulation des moyens d'agir. De nombreux penseurs récents — Herbert Marcuse, Erich Fromm, Jacques Ellul, Jean Ladrière, entre autres (voir la bibliographie en fin de volume) — ont emboîté le pas à Aristote pour souligner cette inversion et en analyser les effets : l'aveuglement à l'égard des finalités de l'action. Leurs études ne sont pas passées inaperçues mais se sont heurtées à une lourde résistance culturelle dont le renversement sémantique subi par le mot « financement » paraît symptomatique. Initialement, ce substantif désignait l'opération de finir une opération, de la mener à sa fin, de venir à bout des difficultés entravant son achèvement. Puis peu à peu le « financement » en est venu à désigner non plus l'achèvement, la réalisation d'une fin mais bien la capacitation à entreprendre une action. Ce renversement s'accompagne le plus souvent, particulièrement de nos jours, d'une grande discrétion à l'égard de la fin de l'opération envisagée, voire de son occultation. Tout semble se passer comme si une fin implicite s'imposait dont la discussion paraîtrait désormais inutile. Quelle est-elle ?

Il me paraît donc nécessaire de distinguer les finalités explicites et implicites de l'action. J'appellerai les premières « finalités affichées » et les secondes « finalités pratiquées » ou « effectives ». Il y a l'histoire telle qu'on se la raconte et l'histoire telle

¹ Dans un sens particulier, qui l'associe le plus souvent — au moins implicitement — à l'adjectif « politique », le mot « pouvoir » désigne aussi l'ensemble des dispositions auxquelles sont soumis les citoyens d'un État de droit.

qu'on la vit. À mon sens, la question éthique soulevée par le « pouvoir » est très précisément de décider comment réduire le hiatus entre finalités affichées et pratiquées.

Au plan des affiches, la finalité de l'action est le « bien commun ». L'expression « bien commun » désigne un style de vie procurant à tous un sentiment de bien être. On pourrait concrétiser cela en suggérant avec Alain Caillé que le bien devient commun lorsque chacun peut s'adonner paisiblement à « l'expression de soi » tout en contribuant à « la production de la collectivité par elle-même² ». Autrement dit, dans les mots de son collègue Jacques Godbout, lorsque les relations entre citoyens prennent la forme d'un « endettement mutuel positif³ ». L'expression « bien commun » désigne aussi, bien entendu, les conditions à mettre en place pour que ce style de vie soit praticable. En ce second sens, l'expression désigne d'abord l'*État de droit* qui régit les rapports entre les membres de la Cité ainsi que les rapports de chacun d'eux avec celle-ci ; ensuite l'*appareil judiciaire* par lequel l'État de droit protège les privilèges de ses citoyens à l'encontre de l'arbitraire qui toujours tente de s'imposer subrepticement ; et encore, notamment, les divers Services (éducation, santé publique, administration, police, aide sociale, etc.) dont se dote l'État de droit pour protéger son intégrité et celles de ses membres. Ce sont là les ingrédients de base de l'État de droit. Ils constituent ensemble le noyau dur du « Bien commun ». Mais, selon sa constitution, chaque État peut allonger plus ou moins la liste des conditions qu'il estime *nécessaires* à la convivialité harmonieuse de ses citoyens. Au plan du discours public, le thème du « bien commun » est effectivement une valeur affichée essentielle. Est-ce à dire que sa recherche active constitue effectivement la finalité de nos actions ? Rien n'est moins sûr !

Au plan des pratiques, la finalité de l'action se manifeste à travers une dynamique visant implicitement le développement de ses propres moyens d'agir, même si explicitement elle raconte une tout autre histoire. Tout semble se passer comme si se construisait sous nos yeux une sorte d'immense serpent aveugle se nourrissant de sa propre queue. C'est ici le lieu de nous interroger sur les liens qu'entretiennent les pouvoirs avec « l'argent » ou plus précisément avec le pouvoir d'achat que symbolise pour nous l'argent. Puisque tout s'achète, l'essentiel, dit-on, est de détenir un pouvoir d'achat aussi élevé que possible. Autrement dit, nous réduisons le pouvoir au seul pouvoir de l'argent et considérons que pour avoir en main de puissants moyens d'action, il convient de disposer de grandes quantités d'argent. C'est probablement ce qui permet d'expliquer la fascination que l'argent exerce sur nous. L'idéal social est devenu de « faire de l'argent ». Nous sommes fascinés par ceux qui « font beaucoup d'argent » : nous les admirons et nous les craignons tout à la fois. Nous allons même jusqu'à évaluer les professionnels à « l'argent qu'ils font » !

Nous nous représentons l'argent comme une substance inerte destinée à faciliter les échanges de biens et de services, comme une sorte d'équivalent universel permettant la circulation des valeurs et nous oublions que le « vivre bien » n'est pas tant lié à la *valeur d'échange* des objets et services qu'à leur *valeurs d'usage*. Aristote, à qui l'on doit cette précieuse distinction⁴, souligne un peu plus loin dans son étude de la

² Alain Caillé : *Anthropologie du don*, Desclée de Brouwer, Paris, 2000.

³ Jacques Godbout et Alain Caillé : *L'esprit du don*, La Découverte, Paris, 1992.

⁴ Aristote, *Politique*, Livre I, Chapitre VI, Paragraphes 2-17 dans l'édition des Belles Lettres, Paris, 1991, pp. 27-30. Karl Marx, dans *Le Capital*, empruntera à Aristote cette distinction-clé de toute sa critique du capitalisme.

chrématistique, que l'accumulation d'argent semble être devenue la finalité ultime des gens d'affaire qui se lancent ainsi dans une fuite en avant parfaitement incompatible avec le « vivre bien ». C'est que l'argent n'est pas en réalité une substance moralement neutre. Par les pouvoirs qu'il confère à celui qui en détient, il fascine et la fascination dont il est l'objet le rend pour ainsi dire à son tour sujet. Et cet objet devenu sujet détient le redoutable pouvoir de tenir en sujétion ceux qu'il fascine. De moyen qu'il aurait dû rester, subordonné à la réalisation d'une fin en harmonie avec le « vivre bien », il est devenu lui-même une fin, voire la fin ultime de la pratique sociale. Mais cette fin ne peut s'avouer sereinement la priorité qu'elle s'arroge car celui qui consentirait un tel aveu afficherait par le fait même l'incohérence de sa recherche éperdue de moyens en vue de l'accumulation de moyens en vue de ... La sujétion à l'argent fait de ses victimes ses adorateurs.

À peu près à la même époque qu'Aristote, dans une tradition voisine, l'on récitait des Psaumes et notamment celui-ci :

*« Les idoles des nations sont de l'argent et de l'or,
ouvrage de la main des hommes.
Elles ont une bouche et ne parlent pas;
elles ont des yeux et ne voient pas.
Elles ont des oreilles et n'entendent pas;
Il n'y a pas même un souffle dans leur bouche.
Qu'ils leur ressemblent ceux qui les font,
quiconque se confie en elles! »⁵*

Autrement dit : l'or et l'argent deviennent, pour ceux qui les placent sur leurs autels, des maîtres qui les réduisent en esclavage, des sujets qui réduisent leurs créateurs à l'état d'objets. De serviteur du lien social qu'il aurait dû être et rester, l'argent en est devenu le prédateur, voire le destructeur.

Mais, tels les prisonniers de la caverne dans le mythe que raconte Platon au livre VII de *La République*, les esclaves de l'argent ne veulent rien savoir de leur esclavage. Ils développent tout au contraire un discours d'autojustification au cœur duquel le thème explicite du « bien commun » s'affiche toujours comme finalité. Il n'en demeure pas moins que cette finalité explicite est subvertie et se trouve soumise à l'impératif implicite du développement indéfini des moyens. Le « bien commun » est réduit à une poudre que nous nous jetons nous-mêmes aux yeux pour nous aveugler sur les finalités qui sont devenues effectivement les nôtres. Le « bien commun » est devenu une idéologie.

Revenons à la question essentielle à propos du pouvoir. À quelle finalité son exercice est-il subordonné ? Pas simplement dans la rhétorique grandiloquente des politiques mais dans la pratique effective souvent très discrète des acteurs sociaux. Ou, mieux encore, dans le travail que les citoyens consentent à effectuer pour réduire autant que faire se peut l'écart entre les finalités qu'ils affichent et celles qui sont effectivement les leurs en pratique ? Autrement dit encore : comment *penser* l'exercice du pouvoir

⁵ Psaume 135 (dans la numérotation en usage dans la tradition catholique), versets 15-18.

plutôt que de se contenter d'en *calculer* l'efficacité à se maintenir et à se développer?⁶

Aucune réponse à cette question ne serait crédible qui se présenterait sous la forme d'une recette. C'est plutôt de mener à bien un travail de réflexion qu'il s'agit. Je voudrais l'esquisser ici pour le soumettre à la discussion des lecteurs. Reprenons les questions du pouvoir et des projets c'est-à-dire des moyens et des fins. « Exercer un certain pouvoir » est en soi une excellente chose. « Se projeter vers des fins » est certainement une attitude tout aussi excellente. Ces deux formes d'excellences toutefois sont menacées d'excès. L'exercice du pouvoir perd son excellence et devient même médiocre s'il est fasciné par sa propre puissance de contrainte et perd de vue le projet qu'il est censé servir. Et la projection de soi dans un projet devient elle aussi médiocre si elle est fascinée par sa propre puissance d'imagination et se prive elle-même de ses propres racines pratiques. Bref, nous nous trouvons affrontés à deux fascinations symétriques : la production du pouvoir pour le pouvoir et la production de l'innovation pour l'innovation. Deux excellences « calculatrices » qui, faute de « penser », dérivent dos à dos vers leurs respectives fuites en avant. Comment éviter ces médiocres dérives tout en favorisant la fécondation mutuelle des excellences dont elles constituent des formes excessives ?

Aristote nous ouvre une voie entre ces deux dérives. Dans la question qui nous occupe, il s'agit de combiner « avoir du pouvoir » et « s'engager dans un projet » tout en évitant soigneusement les dérives qui résulteraient de la fascination du pouvoir et de l'imagination par eux-mêmes. « Avoir du pouvoir » et le mettre en œuvre pour « réaliser un projet », c'est précisément la vertu du chef, du « *phronimos* », vertu qu'Aristote définit comme la « *phronèsis* », terme que Richard Bodéüs traduit fort justement par « *sagacité* ». La sagacité, c'est une forme de pénétration faite de finesse et de vivacité d'esprit. Le mot français dérive de l'adjectif latin « *sagax* » (*sagaxis*, au génitif) qui qualifie un être dont l'odorat est particulièrement fin ; et par extension un esprit avisé, clairvoyant, perspicace, subtil, qui a du flair...

Le mot « sagacité » agace car il est peu usité. C'est précisément ce qui fait son intérêt. Il nous dit quelque chose que nous ne voulons pas entendre. Il nous dit que nous devrions avoir le flair mieux aiguisé pour déjouer les pièges de l'auto-fascination du pouvoir comme de l'imagination et pour suivre à la trace la piste de ceux parmi nos prédécesseurs qui ont su ouvrir des chemins d'excellence par-dessus ces excès symétriques et se hisser sur la ligne extrême – la faïtière - où se déploie la vertu.

« Où est le pouvoir et comment fonctionne-t-il ? » Le pouvoir légitime se trouve dans les mains de ceux que le pouvoir ne fascine pas et qui conquièrent sur eux-mêmes la liberté de le déployer au service de projets aussi clairs que possible. Le pouvoir frauduleux se trouve dans les mains de ceux qui sont fascinés par leur propre puissance au point d'en devenir eux-mêmes les esclaves et d'exclure tout miroir susceptible de leur mettre sous les yeux leur propre esclavage. Le pouvoir pervers semble doué d'un flair particulièrement subtil qui lui permet de détecter tout germe de pensée authentique et de le tuer dans l'œuf. Il désigne alors des « hérétiques »

⁶ C'est Hannah Arendt qui disait que *penser*, c'est soulever à temps et à contre temps la question de la finalité et de son explicitation. Tandis que *calculer*, c'est chercher le moyen le plus efficace d'atteindre une fin restée implicite. Voir Hannah Arendt : *The Human Condition*, London, Chicago, University of Chicago Press, 1958. Trad. fr. avec une préface de Paul Ricoeur : *La Condition de l'homme moderne*, Pocket, 1988, 1992.

qu'il tente de faire taire, voire d'éliminer.⁷ Les Espaces de réflexion éthique sont-ils de tels hérétiques ?

Comment fonctionne le pouvoir ? De façon perverse s'il se subordonne subrepticement à son propre développement. De façon converse s'il se mobilise au service de projets visant à la transparence. Notre tâche consiste à substituer au flair subtil du pouvoir pervers, le flair subtil du pouvoir sagace. Ce travail a commencé en même temps que la philosophie politique dont il constitue, en définitive, la « raison d'être ».

À mon sens, le projet le plus global auquel se subordonne toute forme de pouvoir authentique, ne peut être que celui du « bien commun », c'est à dire le projet de « cultiver la Terre en jardin et le voisin en prochain ». Un tel projet, toutefois, suppose l'inclusion du miroir – la pensée réflexive – plutôt que son exclusion. Sa réalisation exige le travail patient, tenace et jamais achevé que nous effectuons aussi lucidement que possible pour réduire l'écart entre nos finalités affichées et celles que recèlent nos pratiques concrètes. Au quotidien, ce travail peut revêtir de multiples formes, notamment celle-ci : privilégier dans nos choix, si petits soient-ils et chaque fois que c'est possible, la valeur d'usage des biens sur leur valeur d'échange.⁸

*

⁷ Je pense à Socrate, à Eckhart, à Spinoza, ...

⁸ Voir à ce sujet Jean-François Malherbe : *La démocratie au risque de l'usure. L'éthique face à la violence du crédit abusif*, Liber, Montréal, 2004 ; et tout particulièrement le chapitre 4 *Une éthique de résistance*.

L'éthique, chemin faisant

La définition que je propose de l'éthique n'est pas académique. Plusieurs spécialistes la définissent comme « réflexion critique sur la morale » (Denis Müller⁹). Une telle définition n'est évidemment pas fausse. Elle souffre toutefois d'un grand défaut à mes yeux. Elle n'est pas très éclairante dans la pratique. Celle que je propose paraîtra peut-être « trop centrée sur le travail du sujet avec lui-même ». Elle n'en est pas pour autant égocentrique puisqu'elle suppose la réciprocité de ce travail dans la relation à l'autre. La définition que je propose n'est sans doute pas parfaite mais elle a l'avantage d'être opérationnelle, de permettre de penser « chemin faisant ».

Voici comment je la formule aujourd'hui :

« L'éthique est le travail que je consens à faire sur le terrain, par le dialogue avec les autres pour réduire, autant que faire se peut, l'inévitable écart entre nos pratiques effectives et nos valeurs affichées ainsi que pour cultiver ensemble la convivialité de tous. »

Il me paraît judicieux de commenter brièvement les différents ingrédients de cette définition afin d'éviter tout malentendu.

L'éthique est...

L'étymologie grecque du mot « éthique » est par elle-même fort intéressante. Les spécialistes discutent la question de savoir si le mot vient de « éthos » (avec un epsilon) ou de « êthos » (avec un hêta). La querelle pourrait paraître purement érudite. Elle recèle cependant une tension qui, à mon sens, est précisément celle de l'éthique. Le mot « éthos » signifie le comportement, les habitudes, les coutumes, exactement comme dans le mot français « éthologie » qui désigne l'étude des comportements. Tandis que le mot « êthos » désigne la demeure, l'habitation, la maison, la résidence. Pour ma part, je ne ressens nullement la nécessité de choisir entre les deux étymologies car elles s'enrichissent mutuellement. L'éthique peut être entendue, en effet, comme l'ensemble des coutumes en vigueur dans la maison. Ou plus précisément : l'ensemble des habitudes qu'il est bon de partager pour vivre harmonieusement dans la même maison. Pour ma part, je verrais volontiers cette demeure, par delà même le « village global », comme constituée tout simplement de notre petite planète Terre. L'éthique serait donc l'ensemble des dispositions à respecter pour pouvoir vivre tous ensemble harmonieusement sur la Terre.

... le travail ...

⁹ Denis Müller est un [théologien](#) et éthicien [protestant](#), professeur d'éthique fondamentale et appliquée à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'[Université de Lausanne](#) depuis [1988](#).

Le mot « travail » est entendu ici au sens très fort qu'il a dans l'expression qui désigne une parturiente comme « femme en travail ». Il s'agit d'un acte qui donne naissance à quelqu'un(e), d'un acte inaugural, d'un acte personnel. Et pas simplement d'un travail d'exécution auquel on se plierait plus ou moins mécaniquement et sans grande créativité.

... que je consens à faire...

Ce travail, chacun est invité à y participer. Mais chacun a également la possibilité de refuser l'engagement qu'il requiert. Il y aura toujours des individualistes à tout crin qui placeront leur subjectivité au dessus de la règle. Et il y aura toujours des légalistes qui protégeront leur fragilité derrière la lettre de la règle. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour refuser de contribuer à la recherche d'une tierce voie entre subjectivisme et légalisme. L'éthique est une démarche volontaire, optative, désirée qui appelle le consentement de ceux qui la pratiquent.

... par le dialogue...

Le dialogue, c'est l'exigence d'aller au bout des divergences de vue, des différends, de la résolution des conflits, par la parole et par la seule parole, à l'exclusion de toute intimidation, de tout chantage, de toute force physique. J'y reviendrai dans le prochain chapitre.

... avec les autres ...

Certes, chacun peut accomplir un travail personnel pour affiner sa jugeote. Mais la voie la plus féconde pour transformer son propre « gros bon sens » en « bon sens raffiné » reste le dialogue mené entre pairs, discussion qui se caractérise par ce que le philosophe Karl Popper a appelé l'« intersubjectivité critique ».

... pour réduire l'inévitable écart...

Entre l'idéal et la réalité, il y a toujours un écart. Il n'y a pas lieu de s'en scandaliser car l'humaine condition est ainsi faite que nous ne sommes jamais complètement à la hauteur de nos ambitions, même les plus légitimes. Mais notre défi n'est pas tant d'être parfaits que de nous inscrire dans une tension positive vers le meilleur. Certains nient l'existence de l'écart susmentionné. D'une part, les idéalistes ne voient que les affiches et les sacralisent au point qu'elles forment un écran qui leur donne l'illusion d'être protégés de la réalité. D'autre part, les cyniques ne considèrent que les pratiques et font fi de toutes les affiches ou, même, s'en servent « machiavéliquement » pour dissimuler aux yeux des autres leurs douteuses pratiques. Nier l'écart en absolutisant l'un de ses pôles, c'est refuser le travail de l'éthique (même si on met ses affiches en vitrine). Assumer positivement la tension de cet écart en travaillant à le réduire : tel est le travail de l'éthique.

... entre nos pratiques effectives et nos valeurs affichées...

C'est d'une exigence de congruence qu'il s'agit, bien plus que de cohérence. La cohérence est une exigence de non contradiction entre les éléments qu'elle met en relation. La congruence est une exigence de convenance, d'adéquation, de correspondance. Il y a dans la congruence une souplesse que ne comprend pas la cohérence. On parle volontiers en orthopédie de la « congruence articulaire » pour désigner une articulation souple assez serrée que pour supporter les tensions musculaires et assez peu verrouillée que pour pouvoir « jouer ». Il y a dans la congruence une souplesse d'interprétation que la cohérence, qui est purement logique, ne dénote pas.

... « autant que faire se peut »...

Ce travail est interminable. La raison en est que nous n'avons pas prise sur tout. Bien des réalités restent hors de portée de nos possibilités de les transformer. C'est ce qu'Aristote appelait la nécessité qui caractérise ce qui ne peut pas être autrement qu'il n'est. Le philosophe distinguait cependant de la nécessité la contingence qui caractérise ce qui pourrait être autrement qu'il n'est. Et il recommandait de ne pas nous dépenser vainement à tenter de changer la nécessité, d'accepter ce que nous ne pouvons changer; mais tout à la fois de concentrer nos forces à changer ce qu'il est en notre pouvoir de modifier. Cette humble détermination revient à assumer la finitude de notre humaine condition. Cela en décourage certains qui, tels des adolescents capricieux, « veulent tout, tout de suite et plus encore ». Mais c'est le signe d'une réelle maturité que de faire la part des choses et de ne pas avoir, comme on dit familièrement, « les yeux plus grands que le ventre ».

... ainsi que de cultiver ensemble la convivialité de tous

La convivialité, c'est le fait de devoir vivre ensemble dans un espace restreint. Autrefois, on pouvait parler de la convivialité dans la Cité (Athènes, Rome, Paris, ...). De nos jours, les humains prennent conscience qu'ils doivent s'organiser globalement pour parvenir à ce que tous puissent vivre en harmonie les uns avec les autres dans l'espace restreint de la planète Terre. Telle est l'exigence d'universalité qu'implique l'humaine condition.

Cette pratique de l'éthique comme travail d'engendrement mutuel des sujets impliqués dans les questions en discussion peut prendre la forme d'une recherche de « tierce voie » entre des positions antagonistes. Qu'est-ce à dire ?

Les situations de crise nous entraînent souvent à soulever des questions du genre « ou bien... ou bien... » qui nous emprisonnent dans des impasses pénibles. Nous sentons bien ce qu'ont d'artificiel ces choix dichotomiques. Mais nous n'imaginons qu'avec peine comment construire un chemin pour en sortir. Nous sommes incarcérés dans une logique binaire qui exclut toute troisième possibilité. Nous sommes même fascinés par cette logique de l'exclusion depuis que nous usons d'ordinateurs qui en sont totalement tributaires.

Un tel système semble exclure toute troisième voie ou alors conçoit celle-ci comme une sorte de compromis entre des extrêmes jugés trop radicaux. « Compromis » qui prend hélas trop souvent la forme de « compromissions » que nous sentons inadéquates voire haïssables. Comment en sortir ?

Nous ne sommes heureusement pas les premiers à nous heurter aux limites de la pensée binaire. En effet, il y a presque 2500 ans déjà, Aristote a construit en éthique une « logique du tiers inclus ».¹⁰ Il n'est pas sans intérêt d'évoquer ici sa réflexion sur la vertu même si, dans un premier temps, ce petit détour paraîtra peut-être un peu étrange à plus d'un lecteur.

¹⁰ Aristote est un philosophe grec (384 à 322 avant le Christ) qui a vécu principalement à Athènes. Il fut l'élève de Platon et fonda une sorte de Faculté de philosophie appelée le Lycée. Son influence sur toute la pensée occidentale demeure sensible aujourd'hui encore. Il est l'auteur d'une œuvre considérable comprenant notamment une « Éthique à Nicomaque » dans laquelle il développe de multiples perspectives d'une perspicacité exceptionnelle.

« La vertu, écrit le philosophe, est un état décisionnel qui consiste en une moyenne fixée relativement à nous [...] entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut.¹¹ » Cette sorte de « moyenne », définie de façon très abstraite, peut être illustrée à l'aide d'exemples inspirés de ceux auxquels recourt Aristote lui-même :

- Le courage entre témérité et lâcheté.
- La générosité entre prodigalité et avarice.
- La tempérance entre jouissance hédoniste et indifférence.
- L'indignation entre résignation et révolte.
- L'empathie entre hypersensibilité et insensibilité.
- La dissidence entre complaisance et sédition.
- Etc.

Mais ne nous y trompons pas, cette « moyenne » n'est en aucun cas une « médiocrité » au sens où nous entendons aujourd'hui ce mot. C'est tout au contraire une excellence. Aristote précise, en effet, que « dans l'ordre de la perfection et du bien, la moyenne constitue [elle aussi] une extrémité¹² ». Cette extrémité n'est pas facile à saisir à première vue.

La « vertu » que définit Aristote ne peut pas être une moyenne *ordinaire* entre les excès qui l'entourent. Si tel était le cas, ces excès la tiendraient prisonnière, comme entre les fers d'une tenaille. Il est donc nécessaire de construire une autre sorte de moyenne entre ces excès, non plus une moyenne « ordinaire » mais une moyenne pour ainsi dire « exceptionnelle », « extraordinaire ».

Les excès s'excluent mutuellement.¹³ Ils excluent aussi la moyenne ordinaire entre eux puisque, chacun de son point de vue, considère cette moyenne sous les traits de l'excès qui lui est symétrique. Lorsqu'on la compare unilatéralement à l'un des excès entre lesquels elle se tient, la moyenne ordinaire apparaît paradoxalement comme une sorte d'excès. Ainsi, le courage paraît témérité aux yeux de la couardise et couardise aux yeux de la témérité.

La témérité et la couardise se lient pour exclure toute moyenne ordinaire entre elles : le tiers est exclus. En revanche, la prudence et l'audace, qui sont les formes d'excellence cachées dans la couardise et la témérité, loin d'exclure la tierce voie de la moyenne ordinaire, se conjuguent pour produire une moyenne qui sort de l'ordinaire, une excellence remarquable, qui est précisément l'explicitation du tiers inclus entre elles.

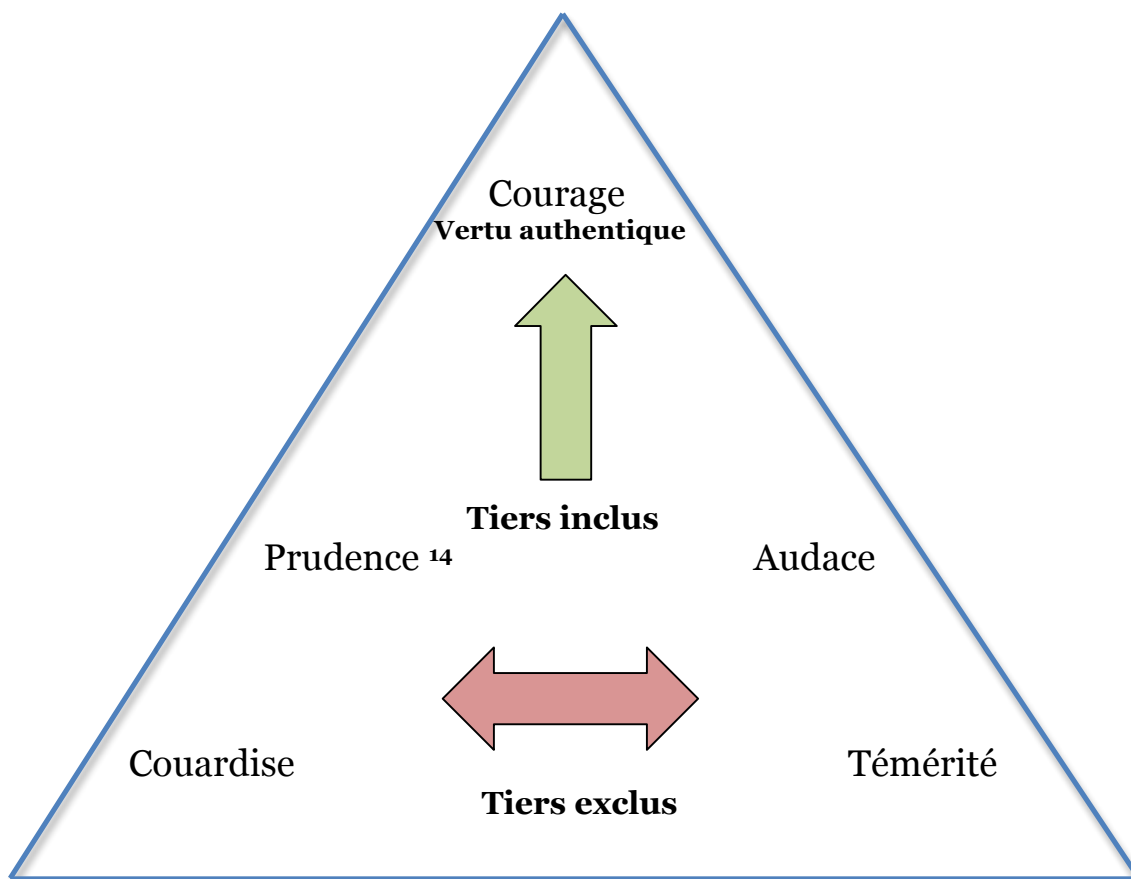
C'est en effet ce que fait Aristote. Entre la témérité et la couardise, il construit une moyenne extraordinaire en combinant entre elles les qualités cachées sous les excès qu'elles manifestent : le courage résulte de la fécondation mutuelle de l'audace et de la prudence. Le courage, c'est de l'audace prudente ou de la prudence audacieuse. Telle est la moyenne extraordinaire qu'il s'agit de prendre en considération.

¹¹ Aristote, *Éth. Nic.*, 1107 a 1-9. Trad. Bodéüs (Flammarion, Paris, 2004), pp. 116-117.

¹² Idem.

¹³ Aristote, *Éth. Nic.*, 1107 b 20-24 et 1108 b 19-31. Trad. Bodéüs, pp. 118 et 126, respectivement.

Dès lors, pour échapper à la tenaille des excès, il convient de discerner la part d'excellence cachée en chacun d'eux et de combiner entre elles ces excellences partielles dans une excellence plus complète. Celle-ci échappe alors à la morsure de la tenaille.



Telle est la méthode que propose le philosophe pour sortir des oppositions artificielles qui nous emprisonnent dans la vie pratique, notamment en éducation et dans la gestion politique de la Cité.

Construire des tierces voies praticables lorsqu'on est pris en tenaille entre des excès inacceptables, exige tout un labeur. Voilà pourquoi Aristote souligne que « c'est un travail d'être vertueux, de prendre le milieu¹⁵ ».

Cette méthode élaborée par Aristote me suggère une métaphore spatiale. Être vertueux suppose un travail comparable à celui d'un entrepreneur qui couvre d'une toiture une maison. Imaginons-la toute simple : deux pans inclinés chacun vers une gouttière, joints l'un à l'autre par une ligne faîtière. Être vertueux consisterait alors à édifier une faîtière qui partage les eaux entre les deux gouttières et non à se tenir au

¹⁴ La « prudence » est elle-même une « vertu » qui pourrait être composée à partir des excès opposés qui en recèlent l'excellence.

¹⁵ Aristote, *Éth. Nic.*, 1109 a 24-26. Trad. Bodéüs, p. 128.

milieu du plan que délimitent celles-ci. Comment faire ? Il s'agit de dégager de chaque excès l'excellence qu'il recèle et qui, poussée à bout, se transforme précisément en médiocrité. La couardise n'est-elle pas un excès de prudence ? Et la témérité un excès d'audace ? Il s'agit ensuite de fondre en une seule vertu ces deux excellences que leur excès oppose. Entre couardise et témérité, le courage synthétise la prudence et l'audace. La vertu véritable s'inscrit sur la faîtière de l'édifice. La moyenne aristotélicienne en quoi consiste la vertu est, pour ainsi dire, une « faîtière médiane ».

Telle se pratique l'inclusion du tiers. Héraclite déjà l'avait bien compris : il faut sortir du cercle plan pour accéder à la spirale tridimensionnelle. Il s'agit de s'élever par-dessus le niveau des gouttières où s'écoule la médiocrité pour édifier la faîtière de l'excellence. Cette pratique inclut dans sa dynamique propre l'exclusion mutuelle des gouttières : la pluie ruisselle dans l'une ou l'autre des gouttières, jamais dans les deux à la fois. Notons au passage que l'édification de la faîtière entre les gouttières permet précisément ce ruissellement de part et d'autre de la ligne de partage des eaux. De destructrice qu'elle serait pour un édifice sans toiture, qu'à la longue elle ferait pourrir et se disloquer, l'eau de ruissellement, pour peu qu'elle soit recueillie dans une citerne, permet d'entretenir la construction, de laver le linge de maison et d'arroser les plantes qui l'ornent. Grâce à la toiture et à sa faîtière, l'eau se trouve en mesure de servir l'habitant de la maison plutôt que de l'asservir.

Telle est la vertu de l'inclusion du tiers : transmuter l'asservissement en service, la destruction de la maison en cohabitation. D'une telle harmonie naît le véritable plaisir épicurien.

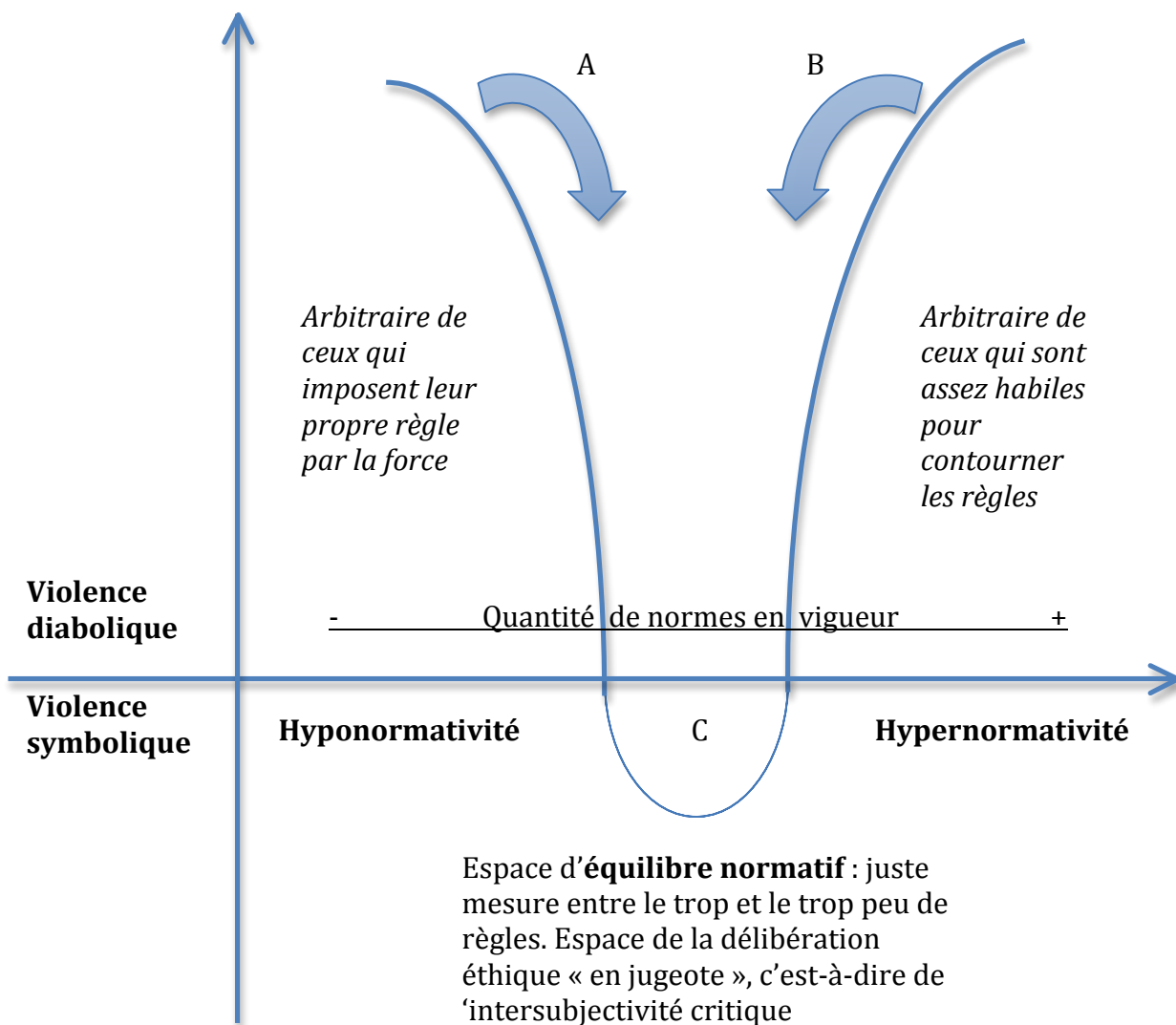
Tel est aussi le chemin que suggère l'*Éthique à Nicomaque* pour surmonter les crises, c'est-à-dire ces situations que nous vivons et dans lesquelles nous nous sentons coincés, pris en tenaille dans un choix impossible.

C'est avec l'aide de cette petite boîte à outils que je vais tenter de construire une faîtière entre les deux gouttières que sont à mes yeux l'absolutisation de l'éthique et son instrumentalisation par l'Institution.

*

Le travail de l'éthique

Schéma de la variation de la quantité de violence
diabolique/symbolique
en fonction de
la quantité de normes en vigueur dans une société



Travail de l'éthique :

- A : ajouter des règles pertinentes là où il y en a manifestement trop peu.
- B : élaguer les règles là où il y en a manifestement trop.
- C : pratiquer l'intersubjectivité critique, c'est-à-dire la sagacité collective, dans l'espace régi notamment par les règles du dialogue et celles de la démocratie.

JFM, 15 février 2014

Le travail de l'éthique

Une question essentielle dans toutes les problématiques éthiques complexes, est celle du rapport optimal entre la quantité de règles à respecter et le degré de violence observé dans les pratiques que ces règles sont censées encadrer. L'expérience montre, en effet, que trop de règles est aussi néfaste que trop peu. Si l'encadrement est trop souple, il ne protège pas les sujets de l'arbitraire des plus forts d'entre eux. Et si l'encadrement est trop rigide, il paralyse tous ceux qui n'ont pas les moyens de contourner impunément les règles. Il semble donc que l'on soit amené à définir une sorte d'équilibre normatif qui ne soit ni trop ni trop peu et qui dessine un espace où l'on puisse définir un encadrement de la jugeote qui la soutienne sans l'étouffer.

Tout semble se passer comme si cet espace d'équilibre normatif correspondait au minimum de violence symbolique nécessaire à la convivialité citoyenne tandis que l'excès de règles ou son défaut correspondraient aux dérives de la violence diabolique.

Comme l'indique le schéma figurant hors texte, le travail de l'éthique consiste à ajouter des règles là où il y en a manifestement trop peu (A-hyponormativité), à élaguer les règles là où il y en a manifestement trop (B-hypernormativité), et à pratiquer l'intersubjectivité critique dans le seul espace où elle est vraiment possible : là où la violence est positive c'est-à-dire là où elle consiste à réguler le processus dialogique dans la souplesse normative du ni trop ni trop peu de règles (C).

La question se pose alors de définir cette violence positive (que j'appelle volontiers *symbolique* parce qu'elle rassemble plutôt que de diviser, ce qui serait proprement *diabolique*). En quoi consiste-t-elle ? La réponse est assez simple dans son principe : la violence symbolique consiste en l'ensemble des règles que doivent se donner des sujets vivant ensemble en vue d'une certaine fin. Par exemple le *Code de la route* pour l'ensemble des sujets qui fréquentent les voies publiques. Ce *Code* leur permet de savoir à quoi s'attendre les uns des autres et, ainsi, de circuler librement dans de bonnes conditions de sécurité. La violence symbolique, c'est l'ensemble des règles qui limitent la liberté individuelle pour qu'elle puisse s'épanouir.

Dans le cas d'une Institution, la violence symbolique consiste en l'ensemble des règles qu'elle se donne pour pouvoir réaliser sa raison d'être.

Evidemment, ces ensemble de règles risquent toujours de glisser vers le « trop peu » (ce n'est pas fréquent de nos jours) ou vers le « trop » (ce que l'on observe le plus souvent). Il est donc nécessaire de soumettre ces ensembles de règles à une réévaluation périodique. Celle-ci résultera de la pression que l'exercice concret de la jugeote sur le terrain exercera sur l'Institution. Cette pression résultera de l'exercice de l'intersubjectivité critique dans les équipes, dans la hiérarchie et au Conseil de fondation ou d'administration. Mais qu'est-ce que l'intersubjectivité critique ?

Toute décision se prend dans l'incertitude, du moins pour un sujet lucide qui refuse de s'inféoder aux divers dogmatismes qui tentent de masquer ce déficit fondamental lié à notre finitude et à notre solitude. Mais ce n'est pas une raison pour décider selon sa fantaisie du moment. Ce n'est pas parce que l'objectivité est hors d'atteinte que nous pouvons laisser libre cours à notre arbitraire. C'est tout le contraire que requiert de nous l'éthique : assumer notre subjectivité et éviter l'arbitraire.

C'est sans doute le caractère « tragique » de la prise de décision – toute décision se prend dans l'incertitude – qui a suggéré au philosophe Karl R. Popper d'étendre au domaine de l'éthique l'application d'un concept qu'il avait forgé en philosophie des sciences : « l'intersubjectivité critique ».

Dans sa *Logique de la découverte scientifique*,¹⁶ qui est l'un des plus importants ouvrages de philosophie des sciences écrits au cours du XXe siècle, le philosophe autrichien définit l'objectivité comme le résultat toujours provisoire de l'intersubjectivité critique. Pour éviter tout dogmatisme et honorer en même temps la perspicacité des sujets connaissant, il propose de confier à la critique mutuelle des subjectivités le soin de définir ce qu'il en est « objectivement » de ce dont elles se préoccupent.

Être sujet, c'est assumer sa subjectivité c'est-à-dire sa véritable identité. L'arbitraire n'est pas la subjectivité ; c'est, au contraire, ce qui procède tout simplement de mon bon plaisir, de ma fantaisie du moment. Nous avons le devoir d'assumer notre propre subjectivité et d'éviter l'arbitraire. L'objectivité entendue en un sens absolu ne pourrait être que le fruit illusoire d'un rapport de forces occulté. Popper définit l'objectivité comme le résultat toujours provisoire, toujours en mouvement, de l'intersubjectivité critique des spécialistes au sein de leur discipline. D'où une question utile lorsqu'on se trouve en face d'un sujet prétendant à l'objectivité : « Ne s'agit-il pas, de la part de cette personne, d'une arbitraire tentative de prise de pouvoir ? »

La recommandation méthodologique de Popper ne garantit pas que la décision prise sera absolument la meilleure. La méthode protège simplement les décideurs de l'arbitraire dont la menace est toujours présente. Le bouclier des décideurs contre l'arbitraire, c'est la discussion critique.

Mais la discussion critique elle-même est régie par des règles qui sont celles du dialogue. Celles-ci peuvent être présentées de différentes façons. Pour ma part, je choisis l'une des plus anciennes dont toutes les autres s'inspirent : les principes directeurs du dialogue socratique telles que Platon les a formulés.

Quels sont ces principes directeurs d'un authentique dialogue ? Avant de répondre avec Socrate à cette question, il est nécessaire de rappeler que le mot « dialogue » est entendu ici dans son sens étymologique : « à travers tout et jusqu'au bout par la parole ». Cette définition du dialogue est plus restreinte que celle qu'on donne le plus souvent de nos jours à ce terme qui connote simplement aujourd'hui l'impression de

¹⁶ Voir Karl R. Popper : *La logique de la découverte scientifique*, avec une Préface de Jacques Monod, Payot, Paris, 1974. Traduction française de *Logik der Forschung*, Springer Verlag, Wien, 1934. Voir aussi Jean-François Malherbe : *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, PUF, Paris, 1977, 1979.

confort communicationnel que peuvent éprouver des interlocuteurs au cours d'une conversation plaisante. Pour Socrate, le dialogue est une conversation d'un genre extrêmement exigeant. Il me paraît commode de synthétiser ces exigences sous la forme de sept principes puisés dans le *Gorgias* de Platon.¹⁷

- 1- Un authentique dialogue consiste en une recherche commune.
- 2- Dans un authentique dialogue, les interlocuteurs ont tout autant le devoir de ne pas passer leur tour que l'obligation d'écouter les autres.
- 3- Les interlocuteurs se considèrent mutuellement avec un préjugé favorable à l'égard de leur capacité à contribuer à la recherche commune. Il s'agit de critiquer des opinions ou des arguments et non des personnes.
- 4- Pas de dialogue sans volonté de clarté ni ouverture aux demandes éventuelles de clarification. La clarté exige que l'on rende raison des opinions que l'on défend, à l'aide d'arguments et non de sentiments.
- 5- Le véritable dialogue n'est possible qu'entre sujets capables de discerner ce qu'ils savent d'expérience personnelle, de ce qu'il croient savoir parce que d'autres le leur ont dit, de ce qu'ils conjecturent, de ce qu'ils aimeraient savoir, etc.
- 6- Lorsqu'il s'agit de mener à bien une recherche, la stratégie des « conjectures audacieuses » et des « réfutations impitoyables », pour reprendre la formulation que Karl Popper leur a donnée, s'avère beaucoup plus féconde que celle qui consisterait à quémander toujours à autrui la confirmation de nos propres opinions.
- 7- Tout rapport de force est exclu du dialogue.

De tout cela il résulte manifestement que le dialogue est un art difficile. L'une des difficultés les plus couramment observées est liée à la question de savoir comment vivre un désaccord durable et profond par rapport au consensus qui peut résulter de la pratique de l'intersubjectivité critique (dans ce cas-ci, il s'agirait évidemment d'un « quasi consensus » puisqu'un des sujets au moins n'est pas d'accord). Cette question délicate a été étudiée par un grand philosophe du XVII^e siècle, Baruch Spinoza, qui a introduit en philosophie une distinction très utile entre « dissidence » et « sédition ».

Dans son « Traité théologico-politique », le philosophe discute notamment des fondements de toute Institution.¹⁸

Le philosophe rappelle d'abord la nécessité d'un minimum de règles qui régissent l'Institution en l'ordonnant à sa raison d'être (violence symbolique). Ces règles limitent en quelque sorte la liberté des membres de l'Institution tout en leur garantissant la liberté de penser et d'exprimer leur pensée. Il précise ensuite que ces règles définissent l'Autorité qui, après discussion générale, prend ultimement les décisions nécessaires à la réalisation de la raison d'être de l'Institution par ses membres. Il expose enfin que chacun des membres de l'Institution jouit du droit de penser et de s'exprimer librement, même s'il est en désaccord avec elle.

Spinoza souligne toutefois que le désaccord d'un de ses membres à l'égard de l'Institution peut revêtir deux formes différentes dont l'une, la dissidence, est

¹⁷ J'ai développé ce point dans mon livre *Tendre l'oreille à l'inoui. L'éthique des hérétiques*, Editions du Cerf, Paris, 2013, chapitre 2.

¹⁸ Je transpose ici librement dans notre langage actuel les propos de Spinoza.

parfaitement légitime parce que converse, tandis que l'autre, la sédition, est sévèrement condamnable parce que perverse.

Imaginons un membre ou une équipe de l'Institution qui estime qu'une règle en vigueur dans l'Institution est contraire à la réalisation de sa raison d'être. Appelons-les « contestataires ». Imaginons que ces contestataires se prononcent en faveur de l'abrogation de la règle en question. Deux attitudes sont possibles ensuite. Ou bien, les contestataires, tout en exprimant leur contestation et en développant des arguments pour la soutenir, soumettent en même temps leur avis au jugement de l'Autorité (à qui seulement revient d'instituer et d'abroger les règles) et, en attendant d'avoir éventuellement gain de cause, ne font rien qui soit contraire à ce que prescrit cette règle qu'ils contestent. Ou bien, au contraire, les contestataires mettent en question la règle pour accuser d'iniquité l'Autorité et pour la rendre odieuse à leurs collègues, et dérogent plus ou moins ouvertement à la règle qu'ils critiquent, sans attendre le verdict de l'Autorité. Dans le premier cas, les contestataires ont « bien mérité » de l'Institution au même titre que les plus obéissants de ses membres. Dans le second cas, ils sont sans conteste des perturbateurs et des rebelles. Dans le premier cas, il s'agit de *dissidence* ; dans le second, de *sédition*. Le dissident veille à ce que l'Institution réalise toujours mieux sa raison d'être tandis que le séditieux entrave la bonne marche de l'Institution et à la longue la rend ingouvernable. Le premier, dit Spinoza, doit être honoré tandis que le second doit être empêché de nuire.

La réalisation de la raison d'être d'une Institution est toujours difficile. Et pour y parvenir, il est toujours nécessaire d'agir selon la raison c'est-à-dire de respecter d'abord l'Autorité qui la gouverne. Agir en *dissident* est une forme de respect – apparemment paradoxale – de l'Autorité, qui consolide l'Institution. Agir en séditieux relève, tout au contraire, d'une anarchie qui détruit l'Institution.

Les pratiques séditieuses sont finalement celles qui s'attaquent diaboliquement au fondement symbolique de l'Institution que les pratiques dissidentes, tout au contraire, renforcent. Ainsi, par exemple, serait séditieux celui qui mettrait en cause les principes directeurs du dialogue.

Cette dernière considération, malheureusement, ne vaut pas que pour les membres subordonnés de l'Institution. Elle vaut tout autant pour l'Autorité. Cette remarque est essentielle car on constate assez fréquemment que l'Autorité manifeste une tendance fâcheuse à traiter les honnêtes dissidents comme s'ils étaient de dangereux séditieux : ce serait le cas, par exemple, lorsque les autorités ne peuvent pas supporter leurs subordonnés au caractère libre, qui manifestent clairement et loyalement leurs désaccords. Dans ce cas, c'est l'Autorité elle-même qui devient séditieuse et menace de ruiner le rapport sain de l'Institution à sa raison d'être. Spinoza demande : « Quel plus grand mal peut-on concevoir pour l'Institution que de laisser envoyer en exil comme des malfaiteurs des hommes justes parce qu'ils pensent différemment et ne savent pas dissimuler ? » Cette question radicale vise nombre de situations dans lesquelles les Autorités se sont faites séditieuses à l'égard de la raison d'être des Institutions qu'elles gouvernent et que, plus souvent qu'on ne le voudrait, elles détournent vers des intérêts particuliers. C'est évidemment inadmissible. Ne jetons toutefois pas trop vite la pierre aux Autorités. Nombre de situations montrent, en effet, que celles-ci sont traitées en séditieuses par des Autorités supérieures, en dépit de leur désir réel de s'en tenir à leur égard à une rigoureuse dissidence. Tel est le cas,

par exemple de la Direction d'une Institution soumises aux oukases d'une autorité étatique dont la raison d'être – non pas civique mais bassement politicienne – est devenue de satisfaire les exigences de la finance internationale plutôt que de servir et de coordonner les Institutions de base.

Que faire face à de telles situations ? Il ne me paraît pas interdit de penser que certaines formes d'actions doivent être inventées qui paraîtront séditeuses aux yeux des autorités abusives alors même qu'elles seront simplement dissidentes face à la sédition dont ces mêmes autorités font preuve à l'égard de la raison d'être des Institutions dont elles sont censées orienter le gouvernail vers la réalisation de leur raison d'être.

*

Conclusion

L'institutionnalisation de l'éthique est finalement un symptôme de l'inversion des moyens et des fins dans la vie de l'Institution. C'est la raison pour laquelle il est nécessaire de prévenir cette dénaturation commune de l'Institution et de l'Espace éthique. Comment s'y prendre ? Très probablement en pratiquant à temps et à contretemps, une éthique de résistance qui consiste à toujours interroger les finalités réelles de nos orientations, décisions et actions.

Le mieux est de pouvoir mener cette interrogation non seulement au sein de l'Espace de réflexion éthique mais également au cœur même d'un étroit dialogue entre cet Espace et la Direction de l'Institution à laquelle il est lié.

Un tel dialogue est assurément très fécond car il tisse à la longue entre les deux instances une confiance fondamentale et réciproque. À cet égard, il vaut la peine de soulever le redoutable problème de **l'expression** et de **l'écoute** de cette subjectivité singulière qui est celle de chaque personne, même dans l'exercice de ses fonctions.

L'expérience montre qu'aucune personne ne peut jamais être certaine d'avoir parfaitement entendu et compris en profondeur ce qu'une autre personne aurait réussi à exprimer, même de façon parfaitement authentique. Aucune communication n'est jamais totalement à l'abri de malentendus. Mais cela n'implique nullement qu'aucune communication authentique ne soit possible. À quelles conditions une communication authentique est-elle possible ? Plusieurs conditions doivent être remplies. Il est nécessaire :

- D'abord que les personnes en présence reconnaissent que la communication parfaite est impossible.
- Ensuite, que ces mêmes personnes acceptent d'inscrire la communication dans la durée qui lui permet de rester perfectible malgré toutes ses limites.
- Enfin, que ces mêmes personnes considèrent que toute communication, quelque imparfaite qu'elle soit, reste possible si l'on considère qu'elle est une activité tout à la fois blessante et auto-réparatrice. Il est toujours possible, en effet, - du moins en principe - de revenir sur un malentendu et de tenter de le dissiper. Evidemment, une telle tentative court le risque de créer de nouveaux malentendus. Mais, c'est précisément de malentendu partiellement dissipé en malentendu partiellement dissipé que peut se déployer dans la durée une communication authentique. Le fait de se sentir capable de surmonter - même partiellement - tout malentendu potentiel est de nature à imprégner la communication de cette confiance fondamentale - entre celui qui part et ceux qui restent -, qui lui permet d'être authentique c'est-à-dire tout à la fois imparfaite et perfectible.

*