

# Le geste de prendre soin

## REVUE MÉDECINE ET PHILOSOPHIE

Guérin Michel\*

\*Philosophe, professeur émérite d'Aix-Marseille-Université (AMU), membre du LESA (Laboratoire d'Études en Sciences des Arts), membre honoraire de l'Institut universitaire de France

### RÉSUMÉ

L'article prolonge les travaux philosophiques de l'auteur sur le geste. Il montre qu'une famille de gestes débouchant sur des actions de conservation, d'éducation, de soin médical, voire de consolation présente des traits communs en raison d'une même provenance dans le souci, dont l'auteur emprunte la description à Martin Heidegger. Ces gestes sont marqués par une tension constitutive et une composition prudentielle d'éléments épistémiques et cognitifs, cliniques et prédictifs, pragmatiques et éthiques. Tous se fondent sur le concours à trouver en dernier ressort dans la personne même. En ce sens, ce sont, en dépit de l'urgence virtuelle qu'ils tiennent de leur origine, des gestes temporisateurs : ils ne cherchent pas à différer pour éviter l'intervention, mais pour faire du temps l'allié de l'action sous le double rapport de l'opportunité (*kairos*, aphorisme 1 d'Hippocrate) et de la régularité (*chronos*). Le geste de prendre soin, se préoccupant du vivant (individu ou milieu), ne le traite pas comme une machine, mais s'appuie sur son potentiel de réponse autonome. L'action enveloppe un coefficient de suggestion, car une promesse est l'interlocuteur, non l'état de chose. Cet appel de l'homme à l'homme, au-delà de l'asymétrie des places et depuis une confiance partagée en l'apprendre (*mathêsis*), marque le point où une culture a chance de s'épanouir en civilisation.

**MOTS-CLÉS** : geste, soin, souci, urgence, civilisation.

### Introduction

« *La vie est courte, l'art est long, l'occasion fugitive, l'expérience trompeuse, le jugement difficile* » (Aphorisme 1, Hippocrate)

À strictement parler, il n'y a que le médecin qui soigne dans l'emploi transitif du verbe. Selon les contextes et le niveau de langue, flotte une ambiguïté quant au complément d'objet : est-ce le malade ou la maladie ? Quand il y va de notre santé, un seul interlocuteur : le docteur. À lui de demander les analyses et de prescrire le traitement. Chacun de ces termes souligne un état de crise déclaré par le malade, que le praticien, dans le cas banal, pondère et soulage par le triple effet de la parole, de la science et des remèdes.

Les réflexions qu'on va lire partent cependant de

l'hypothèse que l'acte thérapeutique, à travers ses dimensions clinique et nosographique (plus généralement, gnoseologique), éthique bien sûr, s'apparente à une famille de gestes qui se distingue par un souci de l'humain conduisant, en différents domaines de l'expérience, à proposer un soin, voire carrément à *prendre soin*. Cette intuition initiale n'est simple qu'en apparence, car d'une part elle préempte l'existence d'une relation intense entre souci et soin, dont l'arc éclairerait l'humain comme valeur focale de civilisation ; tandis que d'autre part elle s'appuie sur ce qui reste largement un impensé, soit le point où se nouent gestualité, gestion et action proprement dite en tant qu'opération finalisée impliquant des techniques et des savoirs.

Il n'est pas difficile, pour commencer, de procéder

à un repérage empirique faisant apparaître nettement des comportements reposant sur la sollicitude vis-à-vis d'autrui ou d'entités dont la valeur – inappréciable en termes strictement marchands – tient au fort coefficient d'« humanité » qu'elles concentrent. Qu'elles s'inscrivent ou non à l'intérieur de moules professionnels, participant à ce titre au fonctionnement d'une société, les actions d'éduquer, de soigner, d'entretenir (un bien à nous confié), parfois de conseiller, de consoler ou de confesser, plus simplement encore (et comme par une intermitte chanceuse qui empêchera anonymement le grain de mourir) d'écouter ou de regarder, paraissent relever d'une préoccupation menant à donner du soin.

Il va sans dire que la problématique n'entrera pas – et d'abord faute de compétences – dans le détail des soins, qu'ils soient éducatifs, médicaux, patrimoniaux ou religieux ; cherchant plutôt ce que révèle de commun, à travers ces déclinaisons, le geste qui les inspire.

Le bon ordre commande de commencer par la question même du geste, puis d'enchaîner en tentant de donner consistance à la Figure traversière d'un *prendre-soin*. En troisième lieu, il s'agira de spécifier les formes et les actes, les techniques, les protocoles ou les rites par lesquels, issu du souci, se construit le soin. Plus métaphysique, la conclusion interrogera le sens de ces dispositions « instruites » à la sollicitude, tel qu'il se manifeste de façon ultime par une qualité d'écoute ou l'attention d'un regard.

### **Le geste comme embrayeur d'un schème et sa descendance opérative.**

Il me paraît indispensable de reprendre, en les condensant à l'extrême, les propositions principales de mes recherches sur le geste (Guérin, 1995, 2011, 2014, 2018, 2020).

#### ***Inchoatif versus fréquentatif***

Le geste se manifeste sous deux aspects : il est amorce, « incipit », commencement qu'on n'a pas vu venir ou bien, à l'inverse, il se présente comme conduite rodée, contrôlée, itérative – forme sous laquelle il est exploitable pour mener à bien des types d'opérations. Bref, il est *inchoatif* et/ou *fréquentatif*. Tantôt il surgit dans l'improvisation (pur élan dans l'instant), tantôt il offre l'image d'un comportement géré.

Les gestes techniques, tous basés sur la percussion, sont les mieux à même de faire voir le passage de l'élan (ou la lancée) au travail sur la matière qui amortit la dynamique en gardant trace de l'impact d'outils vulnérants. Les actions que les techniques multiplient artificiellement, sont issues de deux gestes simples complémentaires : saisir (ou prendre) et frapper (ou percer).

Le progrès technique repose sur une analyse des gestes « dévitalisés », dans la mesure où la subrogation prothétique assurée par les outils, les instruments, les machines et les appareils (eux-mêmes franchissant successivement les étapes du moule, du modèle, de l'application technoscientifique et de l'algorithme) implique ce qu'André Leroi-Gourhan identifie comme processus d'*extériorisation* de compétences physiologiques et cognitives apparues au long de l'évolution vers *Homo Sapiens* (Leroi-Gourhan, 1965). De même que l'arsenal technique transfère hors des individus les opérations permettant d'agir efficacement sur la matière, ainsi l'écriture est le produit tardif

de l'externalisation logico-cognitive des « technologies intellectuelles » (Goody, 1977) essayées par l'humanité entre Sumer et Turing (Herrenschmidt, 2007). Or, ce qui caractérise sans doute l'ère numérique, c'est la rencontre – et le renforcement réciproque dans une *extériorité tendant irrésistiblement vers l'indépendance* (Sadin, 2018) – de la technique et de la logique, d'une lignée gestuelle-matérielle et d'une lignée phono-symbolique. Cette convergence se nomme *technologie*.

Pareil acquis, dans lequel cohabitent sans doute le prodige et la menace<sup>1</sup>, puise ainsi sa source dans une exploitation toujours plus fine par le cerveau symbolique du potentiel contenu dans la percussion : frapper, emboutir, percer, forer, fouir, gratter, presser. L'écriture elle-même – qui est un geste dissident ou renversé puisqu'il ne vise pas la transformation de la matière, mais utilise celle-ci comme support-écran pour renvoyer des signes, c'est-à-dire des formes mentales (Guérin, 2018) – est une percussion posée avec percuteur. Sans doute faut-il voir dans la mixité matérielle-mentale de l'écriture le point d'accroche entre la tradition du geste et celle de la parole.

Toutefois, le classement binaire (préhension/percussion) ne peut se contenter d'impliquer, à certains degrés du geste, la *position* comme simple paramètre complémentaire. Dans *La Troisième main* (Guérin, 2021), je m'efforce de justifier une structuration ternaire (préhension, percussion, position) permettant de mieux comprendre, dès le niveau rudimentaire, la spécificité des amorces graphiques et, plus largement, les liens qui s'intensifient entre la « technique » et la « logique », *puisque'il y a de la logique dans la technique et de la technique dans la logique*.

Si écrire est le plus mental de tous nos gestes, c'est que la position y soumet la percussion à son tempo et à ses fins ; et l'évolution des écritures depuis un peu plus de trois millénaires est caractérisée par la tendance à la dématérialisation, l'exténuation du support jusqu'à sa quasi disparition au profit d'une information coextensive à son flux (non assignée à un lieu), la substitution de l'écran à la surface opaque ; enfin l'extrême réduction de la force nécessaire à l'inscription des signes (il est loin le temps des caractères de plomb de *l'imprimerie*, qui portait alors bien son nom).

Je reviendrai tout à l'heure sur l'importance de la position, qui reste sous-dimensionnée à mon sens dans les travaux de Leroi-Gourhan (1943, 1945).

#### ***La gestique transcendante***

Il semble qu'on puisse isoler quatre gestes, non par une déduction mais plutôt par une réduction phénoménologique. J'ai groupé ces méta-gestes en une gestique transcendante. Je veux dire par là qu'ils forment ensemble la condition de possibilité de l'anthropologie ; chacun des quatre gestes initialise un enchaînement de postures, d'actions, d'échanges, de sorte que soient ainsi *constitués*, en même temps que les concaténations ou combinaisons qui les relient, les principaux territoires de la vie d'une société humaine.

Je pose donc que *faire* (la technique et le travail), *donner* (les échanges dans leur triple aspect : économique, linguistique, matrimonial), *écrire* (activité politique énigmatique), *danser* (où s'embrayent les conduites esthétiques),

<sup>1</sup> Dans Antigone de Sophocle, le chœur, lors de sa première intervention, qualifie l'homme de *déinos*, dont les actes souvent sans mesure et oublieux du juste, suscitent à la fois admiration et inquiétude

gestes entés dans la physiologie humaine découlant de la bipédie, génèrent une praxéologie quadripartite.

Le geste émerge dans le paraître comme une allure rétive à la description ; je propose de nommer cette inflexion un tour. Dans son premier élan – son allant – le geste se donne comme ce que les Grecs appelaient *rhuthmos* : il s'agit exactement d'une tension vers la figure, dans ce temps sans épaisseur qui suffit à l'émergence pour devenir apparence (Guérin, 2014) au sortir du Sans-figure (*arrhuthmiston*). Si paradoxal que cela semble, cet « initial » fait immédiatement office d'intermédiaire, de *metaxu* : moins qu'une conscience et plus qu'un corps, sa pure *dunamis* se cherche une mémoire. Le tour appelle le retour.

Si la danse s'enveloppe elle-même, qui est son propre retour, celui du faire est l'efficacité (la contrainte de rendement, objectivé dans l'*ergon* extérieur au *tekhnitès*) ; le retour du don, c'est l'enchère induisant la systématisme des échanges : le rendu). Quant au retour de l'écriture, plus complexe et retors, s'il paraît en première analyse dans l'inversion vectorielle qui dégage les signes des choses brutes, il se développe sur le long terme comme transition problématique de la culture à la civilisation à travers une ambiguïté inhérente à la politique, selon qu'elle se définit du pouvoir et de ses hiérarchies ou s'efforce de construire l'émancipation humaine : dans les deux cas, la tactique de confiscation ou la stratégie de libération passent par l'édification d'un *récit* transcendant (narration ou sagesse) qui a vocation d'orienter la vie sociale en la « politisant ».

En tout cas, l'écriture paraît être le discriminant qui fait d'une culture une civilisation en excitant en elle une tendance à l'extension à proportion de sa volonté d'auto-compréhension. Le récit national est en réalité impérialiste. L'écriture et ses évolutions détiennent secrètement l'avenir de la civilisation mondiale selon qu'elle suit la voie d'arcanes impénétrables ou celle des Lumières mises à la disposition de tous. L'écrire est le lieu d'inquiétude des cultures, là où l'errance et la transcendance sont susceptibles de confondre leurs visages.

### Les « gestes actés »

Ce concept a été produit récemment, en rédigeant *La Troisième main*, alors qu'il s'agissait de réévaluer l'importance de la fonction de trois verbes au croisement des quatre gestes : tenir, placer, poser. Ils ne sont pas synonymes, mais peuvent, pour la commodité, être globalement représentés par le troisième : *poser*. On tient en général avant (de) et pour poser, de même qu'on place en posant une pièce au bon endroit. Il apparaît donc que poser, avec son amont et son aval, mais aussi avec sa formidable capacité métastatique – on va le voir – joue un rôle considérable dans la *modalisation* de nos gestes.

Cela signifie d'abord que l'action de tenir-poser-placer ne se limite pas à des interventions ponctuelles et supplétives dans un processus ergo-technique. Poser n'est pas seulement un verbe d'action, c'est un substantif (pose, position) et un adjectif (posé) indiquant une certaine passivité, une inaction *dans* l'action ou, en d'autres termes, l'équilibrage du faire par le laisser (faire).

Le geste de poser n'est pas également prégnant sur la carte de nos gestes ; et surtout il intervient tantôt comme définition de l'acte (poser un carreau sur le sol, poser une condition ou des congés), tantôt comme mode (s'exprimer posément), tantôt comme mixte inextricable

de l'acte et de sa modalité : l'écriture consiste ainsi à inciser sans percer (le *graphein* grec) ou à frapper modérément (les touches du clavier) et procède donc de la percussion ; mais la finalité de cette percussion posée (de moins en moins violente au fur et à mesure que l'écriture se « digitalise »), c'est de laisser en dépôt des caractères aide-mémoire, des *hypomnèmata*. Pour le dire de façon très condensée : l'écrire est un faire qui se termine en laisser – à la lettre : l'hypothèque d'une hypothèse. Elle est à ce titre le parangon des gestes actés. Ceux-ci réunissent ce qui a tendance à se disjoindre : la qualité d'amorce du geste et la vertu performative de l'acte en tant qu'il « explicite » la fin sous-jacente à l'intention en l'accomplissant. Si le geste est une cause minimaliste, l'acte est une conséquence aggravée. La concrétude énigmatique du geste acté est le pont qui les relie.

Qu'est-ce encore qu'un geste *acté* ? C'est un geste qui cultive son mode, bientôt plus pertinent que l'acte dans sa circonscription définitionnelle. Il se distingue par sa capacité de maintenir le plus possible de « tour » dans le « retour » et, simultanément, de passer d'un stade grossièrement matériel à des degrés combien plus subtils. Il y aurait à décrire tout un nuancier de la touche et du tact, de la façon et du doigté, comme si la main, désuète (remplacée en première instance), s'était inventé des manières de poursuivre son œuvre autrement. Par exemple, un bras (ou une main) secourable, s'il n'a pas forcément une traduction physique, est plus qu'une métaphore, car il induit des effets charnels. La gestualité du soin, on s'en doute, ressortit à une « physique » discrète, réservée qui ne laisse pas moins émaner une générosité de corps.

Les gestes issus d'une impulsion (frapper ou lancer au premier chef) impliquent une dépense d'énergie que seule freine la résistance de la matière. La transition du geste à l'acte est immédiate – et c'est une substitution terme à terme. Quand l'acte est là, le geste n'y est plus. La relation est à la fois génétique et disjonctive. Par définition, une percussion est un coup. Aussi bien, les actions vulnérantes (qui *attaquent* la matière brute) répercutent une violence, dont l'intensité s'étouffe rapidement ; ce sont des actions discrètes, discontinues ; on peut les répéter, non les tirer en longueur.

Si le *faber* n'avait su que frapper, il ne serait guère sorti du premier âge de pierre ; il n'aurait jamais fait que tailler, c'est-à-dire produire des morceaux, des *éclats*. Réduit à ses deux mains (marginale aidées par les dents) et à deux gestes (prendre/frapper), son évolution eût-été un sur-place. Or, l'*audace* de notre ancêtre (Otte, 2018) fut d'inventer une trinité, de promouvoir la *troisième main* : celle qui était dans la tête de tous et dans l'anatomie d'aucun. L'intelligence du bimanue voit plus grand que sa dotation physiologique et si Bergson voit juste en faisant du déficit l'état normal de l'intelligence (dont l'aptitude, l'ayant détecté, est d'y remédier), celle-ci s'est efforcée de combler le fossé séparant une technique éparsée de fragments d'une technique de fabrication, plus précisément : de *composition*. C'est en effet au niveau des positions, dans leurs formes supérieures (non pas seulement tenir physiquement, mais rapprocher logiquement), que s'atteste la première esquisse de l'alliance techno-logique entre la main et le cerveau.

Mesurons la portée de la solution apportée au simple

problème suivant : comment travailler simultanément sur le tout et sur les parties dès que, dans la construction d'un artefact fait de diverses pièces (qui plus est, non forcément homogènes au plan des matériaux), il faut tenir éléments et outils, placer les premiers dans la perspective de l'ensemble à réaliser, les assembler finalement par colle, tenons et mortaises, pointes ou vis ? Il n'est pas besoin de réfléchir longtemps pour s'apercevoir qu'un homme seul, fût-il virtuose (mais de quel art ?), ne saurait résoudre effectivement le problème. La troisième main, qui prend les formes de l'homme qui vient aider en renfort, de l'instrument (complexe d'outils, dont les plus astucieux font travailler la proie qu'ils ciblent, tels les pièges), de la machine branchée sur une source d'énergie, de l'appareil, du robot, de l'IA, est le principe qui transforme les techniques rudimentaires en travail socialisé, distribué dans un temps normé, dialectisant à bon escient les rythmes, le continuum processuel et les discontinuités des opérations ; bref articulant les gestes archaïques et les gestes actés et tirant ainsi le meilleur parti de l'alliance des percussions et des positions.

En somme, les gestes actés sont des gestes temporisateurs ; s'ils se vouent à la transmission (y compris et d'abord dans le dispositif mécanique), ils font preuve de retenue. Cela ne signifie pas seulement qu'ils se résistent, s'économisent, mais aussi qu'ils retiennent le temps, qu'ils *le mettent de la partie* (« laisse faire le temps... ») ; ils sont comme tels « mémorisateurs ». Dans les gestes actés, le geste survit à l'acte, permettant à celui-ci de percoler lentement, de faire fond sur le facteur à la fois infiniment essentiel et extraordinairement précaire, précieux et capricieux : le temps.

## Archéologie du soin

### L'art et la manière

On ne saurait imaginer un faire qui ne soit aussitôt une façon de faire. L'action la plus rudimentaire implique un mode opératoire ; *a fortiori* une suite d'opérations élaborées exige-t-elle une attention qui, passant au-delà du schème pragmatique déterminé par sa finalité, porte sur la manière de réaliser ce but dans la durée. Trois notions s'impliquent ici mutuellement : l'attention, la manière ou le mode, la durée (non pas, donc, le temps de la montre, mais le temps concret, vécu dans l'expérience).

Ainsi, même si les temps modernes (qui ont vu l'expansion d'une technique liée aux sciences physico-mathématiques) ont fini par reléguer dans le passé l'artisanat – sauf, ce n'est pas indifférent, l'artisanat d'art, produisant des objets de grand prix à partir de matériaux nobles – ils n'ont pas totalement effacé, mais plutôt déplacé la part de soin qui est attachée à la production. Sans doute est-elle empiriquement mieux visible dans la démarche de l'homme qui travaille de ses mains et noue avec ses outils et les matériaux une sorte de dialogue chaleureux. Elle a sans doute d'ailleurs suscité toute une imagerie d'Épinal, au charme désuet et teinté de mélancolie.

Il n'en est pas moins vrai qu'on a ou n'a pas « l'art et la manière » comme dit si bien la locution, y compris dans des domaines et des conduites totalement indépendants de l'artisanat et de son éthique du « bel ouvrage ». Cela s'appelle le *soin*. Il était naguère enseigné – ou plus exactement inculqué *comme tel* par nos instituteurs qui, à leur manière, étaient un peu, eux aussi, des arti-

sans de l'éducation. Leur inculcation était certes de doctrine, d'autant plus crédible qu'ils prêchaient d'exemple. J'appartiens sans doute à la dernière génération qui en garde le souvenir direct. Avec le recul général d'un artisanat, qui ne subsiste guère qu'en des poches spéciales, c'est aussi une certaine forme de l'autorité qui s'est dissipée : celle qui relie deux hommes dans l'asymétrie d'un montrer probant, incontestable et peu loquace.

De façon générale, l'art de fuir la brutalité et de cultiver la douceur (un doigté de parole aussi bien que d'attitude) paraît particulièrement opportun lorsqu'on a affaire à des enfants ou à des êtres que l'immatunité, un handicap ou une infirmité rendent – temporairement ou définitivement – fragiles ou, comme on dit sans préciser, « susceptibles » : l'art est alors de prévoyance et de précaution et se rapproche de la bonté, dont Nietzsche disait que la forme éminente tenait à « épargner la honte à autrui ».

Quand nous parlons aujourd'hui d'*art*, nous entendons une réalité qui resterait assez vague si elle n'était dotée de contreforts sociétaux et médiatiques puissants. Quant au mot et quant à la chose, cette entité n'a d'équivalent à nulle autre époque. Par « art » tout court, nous entendons peu ou prou cette *cosa mentale* revendiquée déjà par Léonard de Vinci qui, dès le XIXe siècle, s'est mise à se délester du pluriel et de l'adjectif préposé : l'« art contemporain » a eu la peau des « beaux-arts » en jouant la trans- ou l'inter-médialité contre la compétence opportunément unique (pour ne pas dire exclusive) et ajustée à soi-même, à son tempérament, voire à son génie (pensons aux Muses). En se revendiquant « conceptuel », l'art moderne s'est appliqué à valoriser les formes de l'art au détriment de l'art des formes<sup>2</sup>. Un Marcel Duchamp aura joué, on s'en doute, un rôle déterminant dans cette orientation dont il n'est pas indifférent qu'elle ait choisi comme victime désignée la peinture. Pourquoi ?

D'abord, parce que la « peinture d'histoire », détentrice du trophée du « grand art » – suite tacite de la joute (*paragone*) qui, à Florence, l'opposa à la sculpture – est le paragon d'un attachement atavique à son médium et qu'elle préempte ainsi historiquement l'Idée de l'Art jusqu'à Picasso et Pollock. Si l'on voulait se poser en omni-plasticien, il fallait donc perdre l'idole de réputation, ruiner la vénération atavique réservée à la peinture.

Il y a une deuxième raison : c'est que la peinture avait su maintenir dans les choses de l'art la présence vive de l'art des formes *dans les choses*, par quoi elle n'avait pas rompu avec les dimension matérielle, physique, sensorielle de l'art. Ce qu'il y a de commun, en effet, entre l'art du peintre (Titien, par exemple, préparant ses fonds avec un soin extrême) et celui de l'artisan, ébéniste, maçon, cordonnier, c'est précisément la dévolution du talent (du métier) aux choses elles-mêmes. Platon, dans la *République*, justifiant l'unicité de la compétence (rejetant *a contrario* on ne sait quelle polyvalence improvisée), va même jusqu'à évoquer le *kairos* (Rép. 370 et 374) – tant et si bien que la formule complète et concrète du soin (*mélété* ou *épiméléia*) serait : l'art, la manière et le moment (opportun) au service d'un secteur et d'un aspect de la réalité objet d'une *dilection*.

Si les Grecs, comme le remarque Heidegger dans son

<sup>2</sup> Voir l'excellent article de Pierre Garcia, « Artistes, Artisans, les choses des formes et les formes des choses », in *Artiste/Artisan (Figures de l'art 7)*, sld de Bernard Lafargue, Publications de l'Université de Pau, Pau, 2004, p. 227-252

cours sur *Nietzsche* (Heidegger, 1961), ne disposent dans leur lexique de nul terme qui puisse être comparable à notre *art* (au sens paradoxalement étroit et flou où nous l'entendons), en revanche, ils appréhendent par des biais verbaux spécifiques et univoques un vaste champ correspondant à ce que recouvre la sémantique du *können* (d'où vient *Kunst*), en français du pouvoir-savoir-faire que le latin, sur une base plus large que *tekhne*, nommera *ars*<sup>3</sup>. Sans doute est-ce le *können* allemand ou le *can* anglais qui conserve le plus de ce qui disait *ars*.

Lorsque le grec dit *tekhne*, il désigne le fait de « s'y connaître » dans la double acception réfléchie (*sich verstehen*) et exhaustive (*sich auskennen*). Il s'agit d'un savoir (*Wissen*) dont la souveraineté repose, *a parte subjecti*, sur une compréhension (*verstehen*) qui fusionne avec celle que le soi a de lui-même ; et *a parte objecti* sur la complétude détaillée du connaître : celui qui s'y entend connaît aussi *de part en part* (*aus*). Ce savoir inclut des règles de procédure, qui toutefois n'y sont pas l'essentiel<sup>4</sup>.

En deuxième lieu, ce pouvoir qu'arme un savoir intérieur est rendu par *mélète* (ou encore *épiméléia*). Il y va cette fois d'une faculté (d'exécution ou de réalisation, *Vermögen der Ausführung*) qui, à force d'être exercée, est passée seconde nature pour devenir manière d'être de fond de l'existence (*Grundart des Daseins*). Je reprendrai cet aspect dans un court instant pour l'approfondir. Il est bien entendu central pour notre propos.

Troisièmement, la langue grecque parle de *poiësis* (verbe *poiëin*, faire, fabriquer) pour signifier la production (*das Hervorbringen*) et la construction (*das Herstellen*). Platon définit la *poiësis* comme le passage, pour quoi que ce soit, de la non-existence à l'existence (Banquet, 205). Cette *poiësis* est inséparable d'une *mimësis*, dans la mesure où la production prend modèle sur une idée ou se règle sur un plan.

Telles sont donc les trois significations qui viennent à congruence lorsqu'on cherche à mieux cerner la teneur de l'imbrication réciproque du savoir (*kennen/wissen*) et du pouvoir (*können/vermögen*) dans un « art » qui ne consiste pas à produire ces objets spécifiques et sans utilité patente qu'on appelle des œuvres, mais à porter à une sorte d'accomplissement diverses activités humaines. En somme : non pas un art qu'on fait, mais un art qu'on a (ou n'a pas).

### **Le soin procède du souci**

L'observation quotidienne rend évident aux yeux de tout le monde que nous nous lions – incidemment ou sur la durée – à des êtres humains ou vivants, des choses ou des causes en telle manière que ce lien semble déterminer notre humeur, aimer nos pensées, imprégner nos sentiments. Nous ne sommes pas *dans le monde* sans que celui-ci, même s'il s'agit partiellement d'une

image, soit en nous : loin d'être indifférents ou neutres vis-à-vis d'existences auxquelles la nôtre se réfère, nous considérons de notre liberté de nous mêler de la leur, de nous en occuper de façon plus ou moins active (on peut se contenter de penser à quelqu'un), bref d'intervenir pour leur prodiguer du soin. Celui-ci se fonde sur un geste au sens large, une inflexion existentielle décisive : ce que Heidegger appelle une manière fondamentale de l'être-là, c'est-à-dire de l'existant humain, *eine Grundart des Daseins*. Les paragraphes 40 et 41 de *Sein und Zeit* (*L'Être et le temps*) s'emploient à thématiser cette « Grundart » comme angoisse (*Angst*) et comme souci (*Sorge*) ; je ne peux, dans les limites de ce propos, qu'en reprendre de façon simplifiée les principales propositions (Heidegger, 1927).

Cette disposition porte en elle comme préalable de placer l'être-là en situation de se comprendre comme étant comptable absolument de la mondanité du monde, de l'être-au-monde comme tel, tout en se découvrant en situation. Pareille découverte implique que ce ne soit pas le monde, par le biais de tel ou tel de ses objets, qui vienne au premier plan (comme dans la peur) et accapare ainsi mon attention, mais *rien* d'autre que le monde lui-même en tant qu'il n'a d'autre instituant que l'être-là que je suis : ce « sentiment » sans référence à quelque objet déterminé, de désir ou de peur, se nomme angoisse. C'est le sentiment métaphysique par excellence, puisqu'il met ensemble sur la sellette le pouvoir-être (*Seinkönnen*) de mon être comme être-là (*Da-sein*) et le « il y a » (*es gibt*) de l'étant en général. Pourquoi quelque chose et non pas plutôt rien ?

Même si je cherche à échapper à cette désagréable révélation de ma solitude et de ma dérélition (*Geworfenheit*, mot-à-mot : être-jeté) en « m'occupant », je ne peux entièrement me dissimuler qu'elle est aussi le motif de ma fuite dans le monde du « on ». En fuyant, je me rattrape moi-même *volens volens*, parce qu'appartient proprement à la structure du Dasein l'être-en-avant-de-soi (*sich-vorweg-sein*). Là où Heidegger thématise le « monde du on » comme échappatoire inauthentique, Sartre (*L'Être et le néant*, 1943), accorde à la *mauvaise foi* – ce libre déni de ma propre liberté – un statut ontologique, bien au-delà de la psychologie. Dans les deux cas, il s'agit d'échapper à l'angoisse en se faisant indiquer par le monde (et ses « objets ») ce qu'on est et ce qu'on a à faire ; et, simultanément au souci (mode de l'angoisse) en croyant trouver une sorte de justification par les œuvres, autrement dit dans un affairement qui n'est que l'apparence du véritable intérêt.

C'est pourquoi le souci, découvert et accueilli, ou à l'inverse évité et masqué, est origine du soin : que celui-ci soit son authentique prolongement ou un pseudo. La pierre de touche est la notion d'intérêt bien compris. L'être-là a pour structure ontologique le souci dans la mesure où il lui incombe dans l'angoisse de se comprendre lui-même comme projet-de-monde : du même coup, liberté et facticité font nœud, puisque mon être-là s'explique comme double mise en question : de mon être (pour lequel il y va – *es geht um/inter-est*) de son être, en tant que celui-ci suppose un autre être que soi. L'intérêt (au sens de l'*inter-esse* latin) signifie le nœud originel entre la question de mon être et la situation qui m'est faite ici et maintenant dans l'être-au-monde. Je ne suis pas libre abstraitement, mais sur fond d'un monde que j'institue ou projette sans en être l'auteur. Telle est la facticité :

<sup>3</sup> Rappelons que les universités médiévales reconnaissent et enseignent deux sortes d'*artes* : les disciplines « littéraires » regroupées dans le *trivium* (grammaire, rhétorique, dialectique) et les disciplines « mathématiques » du *quadrivium* (arithmétique, géométrie, musique, astronomie). Il faudra attendre pratiquement le triomphe installé de la science galiléo-cartésienne pour rebattre sur d'autres principes les cartes du savoir. Jusqu'à la Renaissance (chez Alberti par exemple), les *artes* – que j'ai nommées *disciplines* pour évoquer leur exercice plus que leur contenu essentiel – mélangent des aspects artistiques, rhétoriques et « scientifiques », que la physique de Galilée et de Descartes critiquera de façon radicale au nom d'une exigence nouvelle de rigueur épistémologique.

<sup>4</sup> Pour toute cette analyse, je suis de très près, traduit partiellement et commente le texte de Heidegger. Voir Martin Heidegger, *Nietzsche I*, G. Neske, Pfullingen, 1961, p. 192.

d'éprouver en situation, donc sous forme contrainte, les structures ontologiques commandées absolument par ma liberté appréhendée comme être-là (Da-sein), c'est-à-dire comme l'être dans lequel et pour lequel il y va de son être. D'où la contrariété paradoxale du soin qui procède du souci authentique.

En effet, le soin reproduit ce que j'appelle la contrariété du souci, conséquence de l'être-jeté (*Geworfenheit*) du Dasein. Tel est mon être, qu'il a à être d'un seul tenant être-en-avant-de-soi (*sich-vorweg-sein*) en tant que liberté (être qui se comprend lui-même en instituant la mondanité du monde<sup>5</sup>) et être-déjà-au-monde (*schon-in-einer-Welt-sein*), traduisant la facticité. Cela signifie, si je peux ainsi prolonger l'analyse après ce renfort trouvé dans l'analytique existentielle de Martin Heidegger, que le soin, quel qu'il soit, répercute comme sa tension propre cette contrariété du souci : on dira en effet qu'il est à la fois en avance et en retard.

Il n'y a pas de souci hors du nœud de la facticité et de la liberté. Je ne me soucie pas « comme ça », mais toujours depuis une disposition proprement humaine d'anticiper tout en devant *assumer* la facticité de l'être-au-monde. À la fois, le souci se donne comme sans limite (car « tout est possible » et c'est ma liberté qui donne accès à ce prisme élargi) et comme coincé, obsédé, *serré* par une situation in-déniable.

La structure complète et concrète du souci, où se nouent le Soi, l'Autre et la mondanité du monde dans l'intérêt<sup>6</sup> au sens ontologique, implique donc l'anticipation (la *préoccupation*), un retard incommensurable par rapport à la facticité de la situation et enfin l'assistance (*Fürsorge*), le soin à proprement parler : *cura, care, Pfllege*.

Le soin est la gestion du souci : la mise en œuvre calme mais tonique du coefficient d'angoisse enfermée dans le souci, en tant qu'anticipation brutale, encore une fois sur fond de déréliction, c'est-à-dire d'abandon à l'antériorité de l'être-au-monde. En ce sens, soigner, prendre soin, sauvegarder (à la fin de transmettre, ou plutôt de remettre dans les mains de qui vient prendre la relève de l'homme) implique un *faire tout ce qu'on peut*, dont la signification ultime dépasse le constat, par exemple, d'une disproportion entre les moyens et le but. Il importe toujours de *prévenir*. Mais presque autant de ne pas envahir (le patient ou toute personne dont on s'occupe) ni accroître son anxiété. Il s'agit, on le voit, bien plus que d'une gestion dans la signification administrative ou comptable : d'un tact seul à même de résister sans l'ignorer à la tension inhérente au soin – là où, pour ainsi dire, l'urgence reste latente et sous contrôle. Tout soin ne nécessite pas « les urgences », certes, mais en même temps il n'existe

<sup>5</sup> Ce que L'Être et le temps appelle « la projection d'un monde », *Weltentwurf*. Sartre parle simplement du projet, manifestation de la liberté dans la perspective d'un humanisme « existentialiste » pour qui la question fondamentale qui est celle de Heidegger, la *Seinsfrage*, la question de l'être, ne fait pas sens. On doit bien comprendre que l'institution de la mondanité du monde (*die Weltlichkeit der Welt*), c'est-à-dire du monde comme tel par l'être-là humain, ne signifie aucunement qu'il en est l'auteur. C'est dans la relation de deux contingences, celle de la liberté du Dasein, et celle de la totalité des étants, que quelque chose comme un monde peut être projeté : l'*Entwurf* (la projection instituante, pourrait-on traduire) d'un monde est la réplique à l'être-jeté (*Geworfenheit*) du Dasein. Seul jette devant lui un monde comme son vis-à-vis celui-là même qui est jeté.

<sup>6</sup> Pour paradoxal que cela paraisse en première analyse, la notion d'un « intérêt égoïste » se détruit elle-même, de même que le souci n'est pas pour soi, sauf à se voir comme un autre. L'*inter-esse* est conditionné par le fonctionnement pragmatique et sémantique du triangle : l'Autre, le Soi, le Monde. Le temps me manque pour suivre ce qui ne s'indique ici que comme une piste d'analyse.

sans doute aucun soin authentique qui ne laisse percer le timbre de l'existence confrontée à sa propre question. C'est cette forme d'urgence que j'appelle la tension du soin. Il doit, autrement dit, être tout à son fait à tout instant. Gageure plus qu'humaine.

## Conserver, éduquer, soigner

### La « valeur esprit »

Je pose comme axiome que le critère et le signe de la civilisation est l'aptitude à prendre soin, à entourer d'égards ce que nous percevons comme à la fois périssable et sans prix. La préservation du patrimoine comporte plusieurs degrés : la défense, l'entretien et la restauration ; celle-ci est une opération plus invasive et c'est sur elle que porte en l'espèce l'essentiel du débat<sup>7</sup>. Il importe de ne jamais oublier que *gâcher* est à deux doigts de *sauver*, ou, pour le dire avec Walter Benjamin, qu'« il n'a jamais existé un témoignage de civilisation qui ne le soit en même temps de la barbarie<sup>8</sup> ».

Si l'on appelle vandalisme le fait de maltraiter les œuvres d'art et les édifices qui leur sont associés, les exemples abondent, validant à l'envi l'énoncé benjaminien, de « civilisés barbares » : de Bonaparte en Italie avec Vivant Denon à André et Clara Malraux dérobant des statues khmer aux temples de la jungle en passant par Lord Elgin arrachant des morceaux de la frise du Parthénon – sans parler de la prédation massive et systématique exercée par les nazis, ni des voies bien peu éthiques qui menèrent à déposséder l'Afrique de son patrimoine plastique. Combien de musées de réputation mondiale, à commencer par le Louvre et le British Museum, ont accumulé des collections prestigieuses fondées sur la rapine !

Aussi bien faut-il aller jusqu'à dire, non pour excuser les voleurs mais pour aggraver leur cas, qu'en s'emparant de biens matériels spécialement convoités, c'est à un bien supérieur à ceux-ci qu'ils portaient atteinte : la transmission comme telle, la révérence gardée pour ce que Paul Valéry appelait « la valeur esprit ». Elle fait époque en des objets matériels et transite par eux, mais elle témoigne d'un patrimoine immatériel, invisible et public : le courant qui passe de générations en générations rappelant chacun à un simple devoir – empêcher que « ça coupe ». Pour ceux qui font profession d'assurer la sauvegarde d'un patrimoine matériel-immatériel, il ne suffira jamais d'être un bon chimiste ou un érudit incollable ; cette science n'est rien sans des ressources personnelles de sensibilité et de discernement. Dans sauvegarder, il y a nécessairement (bien) *juger*. Conserver implique, au-delà du savoir et de la culture, de la prudence, cette sagesse pratique (*phronèsis*) que louait à bon droit Aristote. Elle s'épanouit dans le geste, éminemment acté, de *composer* clinique et éthique, se renforçant du sentiment de la vulnérabilité des œuvres (Guérin, 1986) à laquelle les voue leur destin d'exposition.

<sup>7</sup> On pense à Sir Arthur J. Evans faisant, en 1900, du site crétois de Cnossos « sa chose ». Deux partis extrêmes s'affrontent. Plutôt que de restaurer un monument ou une œuvre intégralement, cette « littéralité » étant largement imaginaire, n'est-il pas préférable de chercher à les *ré-instaurer* en laissant alors parler, fût-ce par indices et fragments, l'esprit que le présent convoque et appelle à demeurer, mais sans masquer leur appartenance au passé ?

<sup>8</sup> Walter Benjamin, Edward Fuchs, in *Gesammelte Schriften*, II, 2, Francfort-sur-le-Main, 1991. Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein, p. 477. Ma traduction.

## Qu'est-ce qu'éduquer ?

Pour un penseur exemplaire des Lumières tel que Kant, l'homme, à la différence de l'animal est voué à *apprendre*, parce que, incomplet au départ ou insuffisamment doté par la nature<sup>9</sup>, il n'est que sa propre *promesse* : il ne l'accomplira d'ailleurs que dans et par la société et en apprenant d'hommes qui auront eux-mêmes appris d'autres hommes. À ce processus, qu'un Norbert Elias dira « de civilisation » (Elias, Bâle, 1939), Kant donne le nom de *Bildung* (qu'on rendra approximativement par formation). Celle-ci se compose d'une partie négative indispensable, la *discipline*, et d'une partie positive, l'*instruction*<sup>10</sup>. La fin que poursuivent ainsi les soins éducatifs, c'est de conduire l'individu à s'autodiscipliner tout en étudiant, puis (re)cherchant de *lui-même* afin d'élargir ses connaissances et de les rendre, pour ainsi dire, solubles dans la personnalité de son esprit. L'éducation est donc en charge d'un double passage : de l'hétéronomie à l'autonomie ; d'un esprit vierge ou farci de préjugés ou d'idées toutes faites, à un usage critique et heuristique de sa raison, bénéfique au genre humain. En se formant, l'homme, selon Kant, franchit la frontière du privé (au sens privatif ou du moins limitatif) au public : le bien qu'il a acquis vaut pour tous et est potentiellement à disposition.

Or, rien n'est plus fragile qu'une promesse, rien n'est plus vulnérable qu'un être en cours de construction et comme en transition vers lui-même. C'est dire combien le geste d'éduquer s'impose, pour être fidèle à l'Idée régulatrice qui le guide, d'être simultanément extrêmement ambitieux et extraordinairement prudent dans le maniement de cette précieuse semence qu'est un esprit au moment de se révéler dans l'acte d'apprendre. Toute la difficulté, comme il en va sans doute de tout soin (dont on a vu en quel sens il rend une tonalité d'urgence), c'est que prudence ne doit pas rimer avec pusillanimité. La *phronèsis* est une sagesse pratique, tournée vers l'action ; ce n'est pas une phobie vis-à-vis de la décision « praxique », mais un accompagnement attentif des serpentements de l'apprendre et du jeu subtil qu'il induit entre l'éducateur et l'apprenant.

L'idée, conforme aux images de promesse et de semence, c'est que l'apprendre – la *mathèsis* – est un catalyseur anonyme, un pollen qui agit partout où existe, comme dit le poète, « la promesse des fleurs » (Malherbe). La *mathèsis* n'est pas une science constituée (contrairement à l'*épistémé*), elle n'existe qu'en acte, par le ricochet indéfini qu'il enclenche : l'apprendre revient enrichi à lui-même après avoir été l'expérience<sup>11</sup> des uns et des autres. On apprend à apprendre et apprend de l'apprendre etc. En quoi la méthode (*meth-odos*, le chemin droit) est le

<sup>9</sup> Comme on sait, le « grand récit » occidental de l'Homme néoténique commence par un mythe : celui d'Épiméthée dans le *Protagoras* de Platon, se poursuivant à la Renaissance (en particulier dans le *De hominis dignitate*) de Pic de la Mirandole, jusqu'aux Lumières et au-delà. Voir Dany-Robert Dufour, *On achève bien les hommes : de quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*, Paris, Denoël, 2005. Et Marc Levivier, « L'hypothèse d'un Homme néoténique comme "grand récit" sous-jacent », dans *Les Sciences de l'éducation*. Pour une ère nouvelle 2011/3 (Vol. 44), p. 77 à 93. Cairn Info.

<sup>10</sup> E. Kant, *Réflexions sur l'éducation*, Traduction, introduction et notes par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1966, p. 72.

<sup>11</sup> La source gréco-latine de ce mot indique une action (praxis) à structure de traversée (peirô), telle qu'elle franchit des seuils ou des passages (porta), se heurte à des limites (peras), bien décidée, sauf à échouer dans l'impasse (aporía) à aller jusqu'au bout (ex/per/ientia). Toute expérience est test des limites internes et externes, en ce qu'elle tire son sens de prendre mesure du commencement de la mesure. L'expérience est en ceci « de l'impossible » (G. Bataille) qu'elle enveloppe la demande sous-jacente : jusqu'où puis-je aller trop loin ?

contraire de l'automatisme.

Le faire et le laisser (à faire) alternent et se provoquent. Il ne faut pas tuer l'éveil en donnant trop vite la solution ni tarir le désir en atermoyant. Prudence téméraire de l'apprendre ! Là se situe l'essentiel du geste acté d'éduquer, fait d'une abstention encourageante. Aider quelqu'un à apprendre, c'est lui faire cadeau de ce qui lui appartient : sa liberté. On se souvient que Kant fait du *Sapere ode* ! (ose penser par toi-même !) la devise des Lumières.

C'est pourquoi l'éducation ressortit à l'*émancipation* et n'a pas de pire ennemie que l'inculcation. Si belle que paraisse l'idéologie aristocratique de la *paideia* homérique, fondée sur le courage (*andreia*) et la droiture (noyau des valeurs de la *kalokagathia*<sup>12</sup>), elle ne vaut que pour un petit groupe d'un temps révolu. Libre à chacun de s'inspirer du meilleur de ce qu'elle sut tirer de l'homme, sans chercher à reproduire ce par quoi elle fit historiquement système. Aussi bien Kant exige-t-il de ceux qui sont en charge d'un plan d'éducation de ne surtout pas imposer en tant que norme la réalité sociale présente, mais de se régler sur « un état futur possible et meilleur de l'espèce humaine », conformément à « l'Idée de l'humanité et à sa destination totale<sup>13</sup> ». Éduquer ne veut surtout pas dire adapter. Le paradoxe de l'éducation, c'est que son accomplissement – comme le montre la Figure nietzschéenne de l'*Übermensch* (l'Outre-homme) en tant que pont jeté vers une cible indéterminée – est tramé en réalité dans ce que Pierre Janet appelait l'« inachèvement productif » (Janet, 1928). Sans oublier son passé, l'humanité ne se répète pas, elle se porte assistance à elle-même dans son vœu d'inachèvement : de produire un Soi au-delà du Soi actuel. La *Bildung* ne cherche pas une forme comme terme, mais en tant que Figure ouverte ; elle est éminemment plastique.

## Corps et âme

L'un et l'autre connaissent la maladie. Quant à savoir *qui* la peut guérir, à tout le moins soulager, c'est affaire de scansion. Quand il n'y a plus rien à tenter pour ce qui relie la personne à la terre, après que le médecin a déclaré courte sa science totalement mobilisée, reste l'appel au prêtre. Double passage par défection : du corps à l'âme, du praticien au pasteur. Ainsi marchait en tout cas l'ancien monde : de pas à pas jusqu'au trépas. Après le remède, vient l'ultime moment où préside seule la consolation<sup>14</sup>.

J'entre ici, incroyant et non médecin, en terrain d'incompétence. Bonne raison pour abréger et me contenter d'une ou deux questions, d'ailleurs liées à l'interrogation générale portant sur le soin.

Le médecin est seul à soigner dans le sens transitif du mot, dans la mesure où il constate un mal avéré, symp-

<sup>12</sup> De kalon (beau) et agathon (bon). La kalokagathia rassemble ce qui, pour un homme digne de ce nom (andros) est « bel-et-bon ».

<sup>13</sup> E. Kant, *Réflexions sur l'éducation*, op. cit., p. 79.

<sup>14</sup> Sur la problématique de la consolation, voir mon livre, *Le fardeau du monde (De la consolation)*, Les Belles Lettres, collection « encre marine », Paris, 2011.

tomatique<sup>15</sup>. Il vise à guérir – soulager n'étant à ses yeux qu'un pis-aller ; en dernier lieu : un palliatif. Rétablir le corps dans sa santé, voilà le but. Ses moyens sont multiples et hétérogènes : le thésaurus de connaissances (*épistémé*) en sciences médicales à une époque donnée, sa propre faculté de juger (application à bon escient d'un savoir nosographique à un cas particulier), le contexte matériel et logistique plus ou moins favorable, ses vertus physiques, intellectuelles et morales individuelles. Bagage épistémique, intelligence clinique, précaution hygiéniste, solidité éthique.

On pourrait estimer que l'éducateur, le conservateur du patrimoine, le prêtre (naguère érigé en directeur de conscience), l'inspecteur chargé de protéger l'environnement (la nature) se comportent à leur manière comme des thérapeutes. Tous, luttant contre des menaces et des dangers, ambitionnent de préserver un état d'équilibre perçu comme précaire. Eux aussi préconisent des remèdes : plus encore, il est vrai, des normes de comportement reposant sur l'abstention (que de « ne... pas » pourraient, s'ajoutant, donner une vertu curative !). La différence avec le médecin, c'est que celui-ci voit son action doublement circonscrite (partant mieux évaluable) par les corps individuels auxquels elle se voue et des rythmes temporels aisément maîtrisables. Par l'autre aspect, la similarité du geste augural est frappante.

Dans toutes les situations évoquées ci-dessus, l'attitude objectiviste ne peut gouverner de façon hégémonique, car le soin s'adresse à du *vivant* – c'est-à-dire à des individus ou des totalités (s'il s'agit de milieux) en devenir, organisés pour maintenir un équilibre métastable résultant des bénéfices et des entraves du milieu extérieur, mais aussi de la plus ou moins grande aptitude à la récupération en palliant des écarts internes. Georges Canguilhem, médecin et philosophe, définit d'ailleurs moins la santé que *l'effort de santé*, ce qui le conduit logiquement à relativiser la différence entre le normal et le pathologique et à considérer que, dans la maladie elle-même jusqu'à un certain point, la vie continue de se proposer des chemins : autrement dit à chercher des alternatives (Canguilhem, 1943)<sup>16</sup>.

La relation de soin ne saurait donc se calquer sur la posture de surplomb propre à l'objectivation. Que l'objectivité des savoirs (donc une connaissance, dans la signification la plus précise) y soit néanmoins indispensable et fondamentale, qui en douterait ? Mais elle *compose*, étant donné la nature de l'« objet » (qui justement n'en est pas un, en tant qu'il n'a de cesse de poser *lui-même* normes et valeurs), avec un geste de grande amplitude, phasé, rythmé, éventuellement « protocolarisé » – et surtout dépendant, en dernière instance, de ce qu'il faut bien appeler

une décision (*Entschlossenheit*) de la personne (s'il s'agit d'un individu) : une condition pour que le soin fasse effet est qu'elle décide de s'ouvrir (*Erschlossenheit*), de désirer l'alternative (contre la détérioration de son état).

Dans l'ordre spirituel, on comprend pourquoi le christianisme (Péguy par exemple) a tant loué la « deuxième vertu », « cette petite fille espérance qui n'a l'air de rien du tout » et qui « étonne » même Dieu<sup>17</sup>. Le dernier mot, en somme, appartient au vivant, sous le rapport de sa liberté, de son désir, de son attachement à la vie (*zoè*) et peut-être plus encore à son mode de vie (*bios*), voire au symbolique où sa parole singulière a fait souche. Le vœu qui comble le soignant est de pouvoir remettre dès que possible le soigné en ses propres mains. C'est en quoi le tact, le doigté – voire dans certains cas le toucher – forment la quintessence du geste acté, temporisateur, qu'est celui de prendre soin. Encore une fois, nulle pusillanimité, mais le souci de n'être pas à contre-temps, de s'accorder à *Kairos* (voir l'aphorisme d'Hippocrate) sans déplaire à *Chronos* – tant il est vrai qu'une occasion opportunément saisie nous concilie souvent la longueur du temps.

## Conclusion

On connaît la boutade semi-sérieuse de Freud (1925/1937) sur les trois métiers « impossibles » : éduquer, soigner, gouverner (*erziehen, kurieren, regieren*). Dans la dernière variante, soigner est remplacé par analyser. C'est que la tension fragile qui les justifie menace de basculer soit dans le sentiment d'impuissance (la tentation de déclarer forfait, faute de détenir une faculté plus qu'humaine), soit dans celui de l'inutilité (en accentuant sans mesure l'importance du ressort qui ne se trouve que dans l'immanence du sujet assisté).

Freud observe, à propos de l'analyse en tant qu'elle ne peut se passer du moment du transfert, d'une part que celui-ci ne saurait éviter des côtés négatifs, d'autre part que l'analyste n'a pas à se substituer au destin comme s'il prétendait « vacciner » ses patients contre la vie elle-même. Et de « mettre en garde contre la témérité de vouloir rivaliser avec le destin en entreprenant des expériences cruelles avec les pauvres frères humains<sup>18</sup> ».

L'expression « prendre soin » cacheraient-elle une antinomie ? « Prendre » et « soigner » se télescoperaient-ils ? Pour lutter contre l'intrusion, Rousseau préconisait une « méthode inactive » consistant à placer l'élève devant la nature afin qu'il reçoive la leçon des choses mêmes. En tant qu'il procède de l'angoisse et du souci, le soin ne peut manquer d'envelopper une fragilité : certes, elle le « fragilise » lui-même en tant que geste composé, mais c'est elle aussi qui le rend particulièrement sensible à la vulnérabilité. L'éducateur voudrait ne pas avoir à réprimer, à sanctionner, noter ; le médecin ne pas être lié à une autre personne par la morbidité, le gouvernant scrupuleux ne tenir vraiment son pouvoir que du peuple etc. C'est cette « impossibilité » dont parle Freud qui, paradoxalement, constitue la dignité du soin.

Il ne s'agit pas cependant de contradiction, mais de *composition*. Le geste de prendre soin, quoiqu'il se décline en modes distincts, compose avec des exigences et des compétences multiples ; entre un risque d'invasion et un

<sup>15</sup> Depuis que notre croyance à la science prévaut, avec la raison et les remèdes, la maladie nosographiquement répertoriée et décrite, est devenue un phénomène objectif. Il n'en va pas ainsi du « mal d'âme », soit qu'il requiert le prêtre, soit qu'il s'adresse à une thérapie « psychique » : psychiatrie, psychothérapie, psychanalyse. Il s'agit d'un appel qu'il appartient à la souffrance elle-même de spécifier, marquant *eo ipso* combien est déterminant au départ le coefficient de foi. Chez les moins positivistes des rationalistes, le statut des thérapies ne faisant pas usage de médicaments et censément fondées sur la seule parole fait débat : celui-ci est d'autant moins négligeable qu'il est une dérivation du sempiternel problème métaphysique de la relation de l'âme avec le corps. Plus modestement (sur un plan épistémologique) : comment établir la démarcation entre soulager (provisoirement) et guérir (une bonne fois), tout en admettant que certains maux « corporels » relèvent plus d'une rémission que d'une franche guérison ?

<sup>16</sup> Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris, 2005. « Les maladies, écrit l'auteur, sont des nouvelles allures de la vie » (p. 59).

<sup>17</sup> Charles Péguy, *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, dans Œuvres poétiques complètes, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1957, p. 533.

<sup>18</sup> S. Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin » [1937], in Résultats, idées, problèmes, II, Paris, PUF, 1998, p. 247.

danger d'inaction, l'obligation de prévenir autant que possible le mal et la prudence guettant le bon tempo, entre ce que peut la science et ce que veut la vie, la sagesse pratique se fraye un chemin difficile vers une juste mesure jamais donnée d'avance.

Au-delà des technologies ayant fait leurs preuves, des rites indispensables à la vie de groupe (et particulièrement dans le domaine religieux), des protocoles qui permettent aux actions de s'évaluer et de se guider, au-delà des austères habitus scolaires que dérident le cancre bon copain ou le tic d'un prof, se trouvent, qui toutefois ne les supplantent pas mais plutôt soulignent le sens de cette débauche de soins organisés, un regard furtivement bienveillant, une écoute généreuse. Ces Gestes hypermodestes, ponctuels, nous rappellent sans emphase la haute valeur civilisationnelle du souci et du soin. Selon un distinguo cher à Péguy, ils mettent à l'honneur la *préoccupation* qui traverse pour les surpasser l'ensemble des occupations humaines.

Comme il n'y a pas, on l'a vu, qu'un mode unique de prêter assistance à autrui (quand même *soigner* en resterait le pic – nous ne nous y trompons pas en témoignant aux soignants notre gratitude, comme si le contexte dramatique de la pandémie liée à la COVID-19 nous avait fait prendre conscience entière de leur dévouement), le soin n'est pas l'otage de situations asymétriques qui serviraient de prétexte aux uns à se prévaloir d'un pouvoir sur les autres. En d'autres termes, si *prendre soin* enveloppe une part de don (y compris de soi), celui-ci et celui-là fonctionnent sur la base du *rendre*. La réciprocité prend alors la forme d'une solidarité, puisque chacun, depuis les compétences qu'il met à disposition ou les atouts qu'il veut bien partager, manifeste qu'il sait à la fois recevoir et donner. Ainsi que l'a montré Alain Caillé<sup>19</sup> en forgeant le concept d'un *don élargi*, cette extension de la notion contribue à l'affranchir de la violence (inhérente à un rendu forcé, sauf à perdre la face) et à la rapprocher au contraire de la reconnaissance. Celle-ci, à son tour, n'est pas nécessairement tributaire du conflit, pourvu justement que la gratitude qui, dans la langue française, lui est peu ou prou équivalente, ne soit pas le tribut inégal de l'impuissant au fort, mais soit médiée en chaque individu et dans l'espace qu'ils construisent ensemble par l'Idée de ce que l'homme se doit à lui-même. C'est en quoi, par exemple, celui qui soigne et celui qui enseigne, celui qui console et (en des circonstances extrêmes) celui qui défend en faisant rempart de sa vie, reconnaissent tous, qui les traverse et les soulève, la forme d'un *service* qu'ils s'honorent de rendre.

Toute culture a ses savants et ses soignants, ses sages, ses prêtres. Et ses poètes, dont le cadeau qu'ils font à tous, sur la base de leur idio(égo)synchrisme indomptable, passe par une confiscation secrète du langage. Tous ces hommes distillent l'alcool de la culture. Sublimant, à la cime, ces professions, ce n'est pas une divinité qui règne, encensée – mais l'infra-minceur d'un regard sur la promesse de l'homme qu'aucune enquête positive n'a le pouvoir de capturer.

## RÉFÉRENCES

Benjamin W., Edward Fuchs, *Gesammelte Schriften*, II, 2, Frankfurt-am-Main, 1991. Traduction française, *Œuvres en trois volumes*, III, Folio, Paris, Gallimard, 2000.

<sup>19</sup> Alain Caillé, *Extensions du domaine du don (demander-donner-recevoir-rendre)*, Actes Sud, 2019.

Caillé A., *Extensions du domaine du don (demander-donner-recevoir-rendre)*, Actes Sud, Arles/Paris, 2019.

Canguilhem G., *Le normal et le pathologique* [1943], Paris, PUF, 2005.

Dufour D.R., *On achève bien les hommes : de quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*, Paris, Denoël, 2005.

Elias N., *Der Prozess der Zivilisation* [Bâle, 1939]. Traduction française en deux volumes : *La Civilisation des mœurs* (1973), *La Dynamique de l'Occident* (1975), Paris, Calmann-Lévy, repris chez Pocket en 2002 et 2003.

Freud S., *Résultats, idées, problèmes*, II, Paris, PUF, 1998.

Garcia P., « Artistes/Artisans, les choses des formes et les formes des choses », in *Artiste/Artisan, Figures de l'art* n°7, sld. Bernard Lafargue, Publications de l'Université de Pau, 2004, p. 227-252.

Goody J., *The Domestication of the Savage Mind* [Cambridge University Press, 1977]. Traduction française : *La raison graphique*, Paris, Minuit, 1979.

Guérin M., *Qu'est-ce qu'une œuvre ?* Actes Sud, Arles/Paris, 1986.

Guérin M., *Philosophie du geste* (1995, 2e édition augmentée, 2011), Actes Sud, Arles/Paris.

Guérin M., *Le Geste entre émergence et apparence* (sld), Presses universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 2014.

Guérin M., *Le Fardeau du monde – De la consolation*, Paris, Les Belles Lettres, collection « encre marine », 2011.

Guérin M., « Le geste risque tout : écrire » dans *Interfaces* vol. 39, *Gestures and their Traces*, College of the Holy Cross, Mass., Université Paris Diderot, Université de Bourgogne, revue reconnue par le CNRS, 2018.

Guérin M., *La Troisième main* (à paraître)

Heidegger M., *Sein und Zeit* [1927], 10e éd., Max Niemeyer, Tübingen, 1963. Nietzsche, Neske, Pfullingen, 1961.

Herrenschmidt C., *Les trois écritures*, Paris, Gallimard, 2007.

Janet P., *Les sentiments fondamentaux*, Félix Alcan, 1928

Kant E., *Réflexions sur l'éducation*, Paris, Vrin, 1966.

Leroi-Gourhan A., *L'Homme et la matière*, Paris, Albin Michel, 1943.

Leroi-Gourhan A., *Milieux et technique*, Albin Michel, 1945.

Leroi-Gourhan A., *Le Geste et la parole* (2 vol.), Paris, Albin Michel 1965.

Levivier M., « L'hypothèse d'un Homme néoténique comme "grand récit" sous-jacent », in *Les Sciences de l'éducation*. Pour l'ère nouvelle 2011/3, vol. 44, p. 77-93 (Cairn).

Otte M., *L'Audace de Sapiens*, Paris, Odile Jacob, 2018.

Péguy C., *Œuvres poétiques*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1957.

Sadin É., *L'intelligence artificielle ou l'enjeu du siècle*, Paris, L'Échappée, 2018.

Sartre J.P., *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.