

Côté Philo

Le journal de l'enseignement de la philosophie

DOSSIER	Philosophie morale et évolution des mœurs : <i>sommes-nous mûrs pour la liberté ?</i>	
	Enseigner la philosophie à partir de questions contemporaines Joël Dolbeault	3
	Minimaliste ou maximaliste ? Deux visions de l'éthique Ruwen Ogien	11
	Approche sociologique des controverses contemporaines touchant le genre et la sexualité : Rose-Marie Lagrave	33
ATELIERS	Atelier 1 : La question de la légalisation du cannabis Joël Dolbeault	47
	Atelier 2 : La question du consentement Jean-Marc Pigny	49
	Atelier 3 : Peut-on parler du film <i>Baise-moi</i> en cours de philosophie ? Lila Echard	51

Dossier

Enseigner la philosophie à partir de questions contemporaines.

*Philosophie morale et évolution des mœurs :
sommes-nous mûrs pour la liberté ?*

Travail issu des *Journées d'étude* de l'ACIREPh des 27 et 28 octobre 2012

Allocution d'ouverture des Journées d'Étude

Joël Dolbeault

Dans cette allocution d'ouverture, je vais tenter de faire trois choses : d'abord, dire quelques mots du thème général de ces Journées d'Étude. Ensuite, dire quelques mots sur le caractère contemporain de ce thème. Enfin, aborder la question de la place de ce thème dans notre enseignement : quelle place a-t-il ? Quelle place doit-il avoir ?

A chaque fois, évidemment, je livrerai quelques réflexions qui ne prétendent à rien d'autre qu'ouvrir le débat entre nous.

1. D'abord quelques mots sur le thème de ces Journées d'Étude : de quoi allons-nous parler ? Quel est le problème ?

Dans notre argumentaire, nous disons que le thème est le « libéralisme moral », mais cette expression mérite quelques explications. On peut aussi dire que le thème est « la liberté des mœurs », mais à nouveau il faudrait expliquer cette expression.

Avant de revenir sur ces expressions, je pense qu'on peut tenter de cerner le thème de ces JE en partant d'une formule de notre argumentaire, sous forme de question. La question que nous voulons nous poser serait la suivante : *chacun a-t-il le droit de choisir ses propres fins et moyens, à condition de ne pas nuire à autrui ?* Ou encore : est-il légitime que chacun puisse déterminer les buts de son existence, ainsi que les moyens d'atteindre ces buts, à condition de ne pas nuire à autrui ?

Cette question, me semble-t-il, peut donner lieu à un premier débat philosophique entre deux positions : la position qui répond affirmativement à la question, et la position qui répond négativement à la question, chacune de ces positions acceptant les termes de la question, c.à.d. sans discuter la notion de

choix, ni celle de nuisance à autrui. Ainsi, sans être un spécialiste de la question, je crois que, d'un côté il y a notamment Stuart Mill, qui dans son ouvrage *De la liberté*, répond affirmativement à la question¹ - Mill étant un auteur que cite Francis Caballero, par exemple dans l'ouvrage *Drogues et droits de l'homme*, et un auteur auquel Ruwen Ogien se réfère beaucoup, par exemple dans *L'éthique aujourd'hui* -. Et d'un autre côté il y a notamment Kant, qui défend l'idée que notre être raisonnable (c'est-à-dire ce qu'il appelle « la raison pratique » en nous) nous impose des fins à nous-mêmes, indépendamment de tout rapport à autrui. Kant parle alors de « devoirs envers soi-même », et donne comme exemples le devoir de conserver son existence (c'est-à-dire l'interdiction du suicide), ou encore le devoir de conserver nos facultés physiques et intellectuelles (donc l'interdiction de l'usage immodéré d'alcool ou d'autres drogues)², etc.

Mais cette question peut au moins donner lieu à deux autres débats ou problèmes philosophiques :

D'une part, le problème de savoir à quelles conditions nous choisissons vraiment, ou encore à quelles conditions nous sommes libres de choisir, car dans la question posée, on mentionne *le droit de choisir ses propres fins et moyens*. En particulier, ce problème est de savoir si la personne qui choisit est suffisamment éclairée. Il est aussi de savoir si elle est en état de choisir - je pense par exemple à l'état de dépendance éventuellement lié à une drogue -, ou encore si son choix n'est pas contraint par diverses pressions sociales - je pense par exemple à l'euthanasie, pour lequel certains craignent que le choix de mourir dans la dignité soit en fait l'acceptation de ne pas être un poids psychologique et économique pour la famille (voir par exemple Luc Ferry)³.

D'autre part, le problème de savoir si tel ou tel de nos comportements qui ne nuit pas à autrui en apparence, ne lui nuit pas en réalité, ou de manière indirecte. Je pense en particulier au problème du prosélytisme, qui est souvent soulevé s'agissant de la consommation des drogues. Je pense aussi au problème de savoir si certains de nos devoirs envers autrui, par exemple contribuer à la richesse de la société, aider les plus démunis, etc., ne nous obligent pas à certaines choses, par exemple à faire l'effort de préserver nos facultés physiques et intellectuelles.

Pour ces deux problèmes, on peut dire que les termes de la question que nous avons posée ne sont pas acceptés, ou pas complètement acceptés, dès lors que, dans le premier cas, la possibilité d'un choix véritable est discutée, et que, dans le deuxième cas, la possibilité d'agir sans nuire à autrui est discutée. Mais le fait est que certains sujets nous intéressent aujourd'hui, comme le comportement sexuel, les drogues, les jeux dangereux ou violents, l'euthanasie, la gestation pour autrui, etc. Et, dans le débat sur ces sujets, c'est bien ce que l'on observe : les termes de notre question de départ ne sont pas complètement acceptés.

¹ J. S. Mill, *De la liberté* (1859), Folio, 1990.

² Kant, *Métaphysique des mœurs* (1797), GF, 1994, p.274-282.

³ Luc Ferry et Axel Kahn, *Faut-il légaliser l'euthanasie ?* Odile Jacob, 2010.

Bref, si notre question est : *chacun a-t-il le droit de choisir ses propres fins et moyens, à condition de ne pas nuire à autrui ?*, il y a au moins trois problèmes : le problème de savoir si nous avons des devoirs moraux envers nous-mêmes, indépendamment de toute considération des autres. Le problème de savoir à quelles conditions nous choisissons vraiment. Enfin, celui de savoir si certains de nos comportements sont neutres à l'égard d'autrui. Je ne prétends pas que notre question de départ conduit seulement à ces trois problèmes. Il y en a probablement d'autres. Mais je pense qu'il y a au moins ces trois problèmes. Et nos invités vont certainement les aborder.

Je finis mon premier point par quelques mots sur l'expression de « libéralisme moral ». Communément, en français, le terme « libéralisme » désigne une certaine doctrine économique. Mais, philosophiquement, le terme a sens plus général (qui englobe l'aspect économique) : il s'agit de la doctrine qui affirme que *la liberté des individus est normativement basique*, et que toute privation de liberté doit être justifiée. Et cela vaut notamment pour la morale¹. Donc on peut dire que le thème de nos JE est bien le libéralisme moral. Même si Ruwen Ogien expliquera peut-être pourquoi il se distingue lui de ce qu'il appelle le « libéralisme moral ».

Pour l'expression « liberté des mœurs », elle est aussi valable pour caractériser le thème de ces JE, mais il faudrait préciser qu'il s'agit d'une partie des mœurs seulement, celle qui est supposée ne pas nuire à autrui.

2. Maintenant, quelques mots sur le caractère contemporain de notre thème, de notre problème

Le titre complet de ces Journées d'Étude est : *Enseigner la philosophie à partir de questions contemporaines. Philosophie morale et évolution des mœurs : sommes-nous mûrs pour la liberté ?* Cela, parce que nous pensons que la question du libéralisme moral, ou de la liberté des mœurs, est une question contemporaine.

Il se trouve que, ces derniers mois, certaines questions ont été posées dans les médias, certains débats ont été menés mêmes, qui concernent notre problème. Je pense en particulier à la question de la légalisation du cannabis, ou encore à celle du mariage pour tous (y compris pour les personnes du même sexe). En fait, il y a là une part de hasard : il se trouve que notre problème concerne certaines questions d'actualité, au sens médiatique du terme.

Mais, plus profondément, il semble que notre problème concerne *des questions qui se posent dans les sociétés modernes depuis plusieurs dizaines d'années*, par exemple la question de la légalisation des drogues en général, la question de l'acceptation et de la reconnaissance de l'homosexualité (En France, avant la question actuelle du mariage, il y a eu la question du PACS), la question de la prostitution, la question de la liberté sexuelle en général, la question de l'euthanasie (qui réapparaît à intervalle constant dans les média depuis longtemps déjà), de la gestation pour autrui, etc. Pour ces différentes questions, en

¹ Voir la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en ligne. Article : « liberalism ».

effet, il semble que le problème est de savoir si un individu a légitimement le droit d'adopter tel ou tel comportement, si on montre que ce dernier ne nuit pas à autrui - seulement à soi-même, éventuellement.

Notons que ces questions sont politiques et morales : politiques, parce qu'il peut s'agir de réfléchir à interdire ou autoriser *légalement* telle ou telle pratique. Morales aussi, parce que ce n'est pas parce qu'une pratique est légale qu'elle ne subit pas un rejet social ; et le travail philosophique, avec les élèves en particulier, consiste aussi à réfléchir à ces rejets, éventuellement à démonter leurs raisons. Je pense par exemple à l'homosexualité, et à certains propos que les élèves peuvent tenir sur l'homosexualité.

Le fait que ces questions se posent depuis quelques dizaines d'années a sans doute une explication. Il peut s'agir d'une conséquence de ce que certains sociologues (notamment Durkheim) considèrent comme *le développement de l'individualisme dans les sociétés modernes*, « l'individualisme » désignant ici non pas l'attitude consistant à se désintéresser des autres, ou de la société, mais le fait de déterminer par soi-même ses croyances, ses préférences et ses actions. En réalité, il y a un débat parmi les sociologues sur le fait de savoir si les sociétés modernes sont plus individualistes que les sociétés traditionnelles, ou encore si elles sont de plus en plus individualistes¹. Et je ne vais évidemment pas trancher ce débat. Mais peut-être que demain, Rose-Marie Lagrave, qui est sociologue, abordera d'une certaine manière cette question.

Ayant pointé le fait que diverses questions contemporaines - le cannabis, le mariage pour tous, etc. - rencontrent notre question générale : *chacun a-t-il le droit de choisir ses propres fins et moyens, à condition de ne pas nuire à autrui ?*, je veux maintenant dire quelque chose sur l'intérêt d'aborder des questions contemporaines avec nos élèves.

Dans le *Manifeste pour l'enseignement de la philosophie*, produit par notre association, un passage résume notre position sur l'intérêt d'aborder des questions contemporaines avec nos élèves :

« On dira que l'enseignement de la philosophie n'a pas à suivre les modes et doit se tenir à l'écart de l'actualité. Sans doute. Mais peut-on parler des rapports de l'âme et du corps dans les *Méditations* ou aborder le *Contrat social* sans jamais se demander ce que Descartes et Rousseau ont à nous dire aujourd'hui, par exemple au regard des questions soulevées par les penseurs cognitivistes ou contractualistes contemporains ? On ne peut entretenir une relation vivante avec les classiques que si on les lit en relation avec nos questions, qui sont pour une bonne part celles de la philosophie d'aujourd'hui. Les élèves lisent des journaux, des revues, regardent à la télévision des émissions scientifiques ou des débats d'idées ; et ils posent des questions. Le professeur de philosophie a sans doute à leur parler de Platon, mais Platon ne saurait suffire à leur curiosité ni leur donner tous les moyens de s'orienter dans la pensée d'aujourd'hui. »²

¹ R. Boudon et F. Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, PUF, 1982. Article : « Individualisme ».

² *Manifeste pour l'enseignement de la philosophie*, huitième chantier, p.16.

Il me semble que ce texte dit plusieurs choses importantes. D'abord, que pour la plus grande partie des élèves, le but final du cours de philosophie (en Terminale) n'est pas de connaître les auteurs classiques, mais d'avoir des outils pour penser le monde contemporain, ce qui doit normalement conduire le professeur de philosophie à parler du monde contemporain dans son cours. Ensuite, que dans l'intérêt même de l'étude des auteurs classiques, il est pertinent de considérer certaines questions contemporaines, car cela peut justement se faire en lien à des textes classiques, ce qui montre aux élèves la force de ces textes. Dans le cas qui nous occupe, il y aurait notamment l'opposition entre Mill et Kant. Enfin, ce passage du *Manifeste* évoque aussi les penseurs contemporains, affirmant avec raison qu'il est intéressant de considérer ces penseurs, ce qui peut à nouveau se faire en rapport aux auteurs classiques. Dans le cas qui nous occupe, l'opposition entre Mill et Kant se retrouvant dans l'opposition entre des philosophes comme Ruwen Ogien (pour Mill) et Alain Renaut (pour Kant).

Dans le cadre actuel, un professeur de philosophie peut aborder dans son cours les divers sujets contemporains que j'ai mentionnés - le cannabis, le mariage pour tous, etc. Et il peut aussi faire lire en classe un texte de Ogien ou de Renaut. Cependant, il peut aussi ne rien faire de tout cela ; et de manière générale, il peut totalement ignorer les questions et les penseurs contemporains. C'est là un problème pour notre enseignement.

D'un autre côté, ça ne veut pas dire que la question d'intégrer du contemporain dans les programmes soit une question simple. Pour les sujets contemporains que j'ai mentionnés - le cannabis, le mariage pour tous, etc., il me semble qu'ils pourraient être mentionnés comme des pistes de réflexion possibles, en rapport à un problème plus général, justement celui de savoir *si chaque individu a le droit de choisir ses propres fins et moyens, à condition de ne pas nuire à autrui*. Ici, en admettant qu'on ait un programme de problèmes, et non de notions. Avec un programme de notions, l'articulation entre ces sujets et une notion me semble plus floue. Pour ce qui est des auteurs contemporains, il me semble plus difficile de les mentionner dans un programme, dès lors qu'il y aura sans doute un désaccord sur la valeur d'un tel ou d'un tel. On pourrait dire qu'il manque le jugement de l'histoire. Ici, je ne défends aucune position. Je veux juste soulever la question de savoir comment intégrer du contemporain dans les programmes.

3. Enfin, quelques mots sur la place du thème du libéralisme moral, ou de la liberté des mœurs, dans notre enseignement : A-t-il une place aujourd'hui ? Doit-il avoir une place ?

3.1 A-t-il une place aujourd'hui ?

Par rapport au programme, la réponse est oui, mais en fait non. Oui, car le programme actuel, constitué d'une liste importante de notions, permet de parler de tout problème philosophique, y compris du problème du libéralisme moral. Mais en fait non, car ce programme autorise aussi à ne pas du tout en parler. En fait, un tel programme n'en est pas un, dès lors qu'il repose essentiellement sur

la liberté du professeur d'aborder tel problème philosophique ou tel autre - une liberté dont on peut se demander si elle ne nuit pas à autrui, en l'occurrence aux élèves qui passent une épreuve de philosophie à l'examen. Et vous connaissez la réponse, ou vous vous en doutez.

Maintenant, on peut aussi regarder les sujets donnés au Bac, et voir si certains sujets font référence au thème du libéralisme moral. C'est plus intéressant car cela permet d'avoir une idée de l'importance de ce thème dans l'esprit des professeurs de philo.

A cet égard, il semble que ce thème ne soit pas central dans la profession, mais qu'il soit quand même présent.

De 2004 à 2010 : 3 sujets de dissertation (sur 56) :

N'avons-nous de devoirs qu'envers autrui ? (TL, 2006).

Est-ce à la loi de décider de mon bonheur ? (STG, STI, 2008).

Doit-on tout attendre de l'État ? (TL, 2004). Ce dernier sujet peut se traiter d'un point de vue socio-économique, mais il conduit aussi à la question de savoir si l'État doit déterminer les fins de l'existence de chacun.

Avant 2004 : difficile de compter, car les sujets varient selon les académies, et donc il y a beaucoup plus de sujets. Mais, en utilisant des annales, on trouve une présence du même ordre :

La recherche du bonheur est-elle une affaire privée ? (TL, 1995).

Le bonheur est-il le but de la politique ? (TS, 1996).

La morale relève-t-elle de la compétence de l'État ? (TL (série A) 1993).

Qu'attend-on de l'État : qu'il assure notre bonheur ou qu'il garantisse notre liberté ? (TES (série B), 1994).

Sauf le sujet des TL en 2006, qui fait référence à la notion de devoir envers soi-même, le thème du libéralisme moral semble surtout lié à des questions sur le bonheur et l'État, dont l'archétype serait le sujet des TES de 1994.

3.2 Doit-il avoir une place ?

Savoir si le thème du libéralisme moral doit avoir une place dans notre enseignement, éventuellement une place plus grande qu'aujourd'hui, est une question délicate, car pour la philosophie en Terminale, notre problème d'organisation de l'enseignement est justement d'accepter de ne pas traiter tous les problèmes, c'est-à-dire de choisir certains problèmes aux dépens d'autres.

Cependant, on peut simplement poser la question de savoir si l'intérêt pour le thème du libéralisme moral est conforme aux finalités du cours de philosophie en Terminale. Et la réponse est, je crois, positive.

Le programme actuel dit que « L'enseignement de la philosophie en classes terminales a pour objectif de favoriser l'accès de chaque élève à l'exercice réfléchi du jugement, et de lui offrir une culture philosophique initiale ». Plus loin, il ajoute que « cet enseignement vise dans l'ensemble de ses démarches à développer chez les élèves l'aptitude à l'analyse, le goût des notions exactes et le sens de la responsabilité intellectuelle. Il contribue ainsi à former des esprits autonomes, avertis de la complexité du réel et capables de mettre en œuvre une conscience critique du monde contemporain. » (programme des séries générales et technologiques). Dès lors que, dans la finalité de notre enseignement, il y a l'autonomie de l'esprit et la capacité critique face au monde contemporain, le thème du libéralisme moral entre de plein droit dans notre enseignement. C'est un premier élément de réponse.

Un deuxième élément me semble le suivant : s'intéresser au libéralisme moral, c'est poser la question de l'émancipation des individus, c'est-à-dire de leur autonomie. Mais c'est aussi poser la question du respect des autres, dès lors que ceux-ci ont un mode de vie différent. Par exemple la question du respect des différentes pratiques sexuelles. Autre exemple, la question du respect des différentes pratiques par rapport aux drogues, avec des cas inattendus comme celui du respect de ceux qui ne fument pas de cannabis dans un groupe où beaucoup fument du cannabis. Et je crois qu'il y a là un vrai enjeu éducatif, intéressant pour le cours de philosophie.

D'un point de vue plus politique, on peut se demander si l'institution peut accepter sans mal que le professeur de philosophie aborde des sujets comme la drogue, la prostitution, etc. D'autant que, pour certains de ces sujets, le professeur se demandera si une pratique illégale (en France) est légitime, par exemple la liberté de consommer du cannabis. Je ne prétends à aucune lumière sur la question. Et on pourra évidemment en débattre. Je remarque seulement que, d'un côté, on a des déclarations publiques dont le contenu semble moraliste, notamment celle de Vincent Peillon début septembre, sur la nécessité d'enseigner la morale à l'école. Moraliste, au sens où Peillon semble dire que l'école doit intervenir sur la question du sens de l'existence, et de ce qui fait une vie heureuse ou bonne¹. D'un autre côté, j'ai l'impression que, dans les établissements, les professionnels attendent avant tout que les élèves respectent les personnes qui les encadrent, et qu'ils se respectent entre eux - ce qui est simplement du bon sens, et en rien opposé dans l'esprit au libéralisme moral. J'ajoute que l'institution scolaire, me semble-t-il, reconnaît au professeur de philosophie le droit de poser certaines questions, y compris des questions plus ou moins tabous.

¹ Au *Journal du Dimanche*, 1^{er} septembre 2012, Vincent Peillon déclare : « La morale laïque c'est comprendre ce qui est juste, distinguer le bien du mal, c'est aussi des devoirs autant que des droits, des vertus, et surtout des valeurs. Je souhaite pour l'école française un enseignement qui inculquerait aux élèves des notions de morale universelle, fondée sur les idées d'humanité et de raison. La république porte une exigence de raison et de justice. La capacité de raisonner, de critiquer, de douter, tout cela doit s'apprendre à l'école. Le redressement de la France doit être un redressement matériel mais aussi intellectuel et moral. » (...). « Je n'ai pas dit instruction civique mais bien morale laïque. C'est plus large, cela comporte une construction du citoyen avec certes une connaissance des règles de la société, de droit, du fonctionnement de la démocratie, mais aussi toutes les questions que l'on se pose sur le sens de l'existence humaine, sur le rapport à soi, aux autres, à ce qui fait une vie heureuse ou une vie bonne. »

D'autant que, chacun sait que, actuellement, nous le faisons essentiellement avec des élèves de Terminale, c'est-à-dire avec des personnes qui sont adultes ou presque adultes juridiquement.

Cela ne veut pas dire que l'institution peut tout accepter. Mais je crois que là nous parlons essentiellement de la manière d'aborder tel ou tel sujet - la drogue, la prostitution, etc. -, et non le fait d'aborder tel ou tel sujet. Je pense que les ateliers de cet après-midi aborderont cette question plus précise, ainsi que le débat de reprise générale, demain en fin de matinée.

S'agissant de l'attitude des élèves, il y a la question de savoir s'ils peuvent être choqués par le fait d'aborder tel ou tel sujet. Là encore, les ateliers de cet après-midi nous permettront d'y voir plus clair. Je préfère dire un mot sur le rapport entre libéralisme moral et relativisme, puisque nous évoquons ce rapport dans notre argumentaire.

Je pense que le relativisme moral des élèves, du moins d'un nombre important d'élèves, correspond à l'idée suivante : c'est l'idée que les hommes ont des idées morales différentes en fonction de leur éducation, de leur culture, et que personne n'a plus raison qu'un autre. Je pense qu'ils en déduisent l'idée que, dans un pays, il est bon de respecter la loi et la coutume du pays, c'est-à-dire qu'il faut s'adapter (dès lors qu'on ne peut rien revendiquer d'absolu). Par conséquent, il me semble que ce relativisme entre en contradiction avec le libéralisme moral, qui défend justement comme principe absolu (non relatif) que *chacun a le droit de choisir ses propres fins et moyens, à condition de ne pas nuire à autrui*.

Dans l'argumentaire, nous remarquons que certains élèves peuvent paraître à la fois très relativistes et très dogmatiques dans leurs idées morales. Cela s'explique peut-être par le fait qu'ils pensent ouvertement que les idées morales ne reposent que sur l'éducation, la culture ; et que, en même temps, ils considèrent qu'ils n'ont pas du tout à questionner cette éducation, cette culture, puisqu'elle vaut autant que n'importe quelle autre.

Cela dit, loin de moi l'idée de prétendre bien comprendre la logique de nos élèves, s'il y en a une. Je pense que nous aurons l'occasion d'en parler tout au long de ces Journées d'Étude.

Joël Dolbeault

Minimaliste ou maximaliste ? Deux visions de l'éthique

Ruwen Ogien

Philosophe, directeur de recherches au CNRS

L'éthique que je défends est minimaliste en ce sens très simple qu'elle pourrait se résumer à un seul principe, dont la pauvreté est assumée : ne pas nuire aux autres.

Plus précisément, l'éthique minimale s'appuie sur certaines implications de ce principe. Ce sont ces implications qui sont intéressantes du point de vue philosophique. Si tout ce qui compte moralement, c'est ne pas nuire *aux autres*, alors nous n'avons pas de devoirs moraux envers nous-mêmes et le seul critère du licite et de l'illicite moralement devient le *consentement mutuel* des personnes.

C'est en raison de ces implications que je me permets de dire que ce qui caractérise l'éthique minimale, c'est qu'elle exclut ce qu'on appelle, en philosophie du droit, les « crimes sans victime ».

En conformité avec ce principe minimal de non nuisance, je soutiens la liberté de faire ce qu'on veut de sa propre vie et de ses pensées, du moment qu'on ne nuit pas intentionnellement aux autres, ce qui implique, en référence à certaines questions de société très débattues aujourd'hui, la dépénalisation du cannabis, de toutes les formes de relations sexuelles entre adultes consentants, et de l'aide active à mourir pour ceux qui en font la demande.

Plus techniquement, ce que j'essaie de faire, c'est de montrer d'abord qu'on peut ranger l'ensemble des systèmes moraux et des jugements moraux entre les deux pôles du minimalisme et du maximalisme moral.

Au pôle minimaliste nous n'avons que le devoir négatif de ne pas nuire aux autres. Au pôle maximaliste, nous avons aussi des devoirs moraux envers nous-mêmes, des devoirs moraux positifs envers les autres, et toutes sortes de devoirs envers des entités abstraites comme la nation et ses symboles (drapeau, hymne national, etc.) On peut en ajouter évidemment.

Ensuite, j'essaie de donner des raisons d'être minimaliste ou de ne pas être maximaliste dans les affaires d'éthique ou de morale.

Étant donné que la tradition en philosophie morale est maximaliste, avec son insistance, entre autres, sur les devoirs envers soi-même de perfection personnelle, c'est toujours dans un certain état schizophrénique que j'expose mes idées.

D'un côté je trouve que cette tradition philosophique maximaliste contient beaucoup de faussetés ; d'un autre côté, je me dis que c'est probablement moi

qui n'ai rien compris, car il est inconcevable que tant de bons esprits aient été et soient encore dans l'erreur.

Je vais donc essayer de vous présenter mes arguments non pas de façon dogmatique, mais dans l'ordre assez hésitant de leur apparition dans mes recherches.

Certains philosophes utilisent l'expression « éthique minimale » et d'autres apparentées (« morale élémentaire » par exemple) pour décrire une condition de possibilité d'une éthique universelle ou applicable à tous.⁸ D'après eux, l'éthique ne peut pas faire autrement que restreindre ses ambitions et appauvrir grandement son contenu si elle veut assurer le caractère universel de ses principes. Plus précisément, elle doit renoncer à répondre aux questions existentielles du genre « Comment devrais-je vivre ? », « Que devrais-je faire de ma vie ? », « Qu'est-ce qu'une bonne vie, une vie heureuse ? », « Quels traits de caractère devrais-je développer ? » etc. Et c'est précisément parce qu'elle renonce à ces questions existentielles qu'elle devient « pauvre », « modeste » ou « minimale ».⁹

Bien entendu, la question qui vient immédiatement à l'esprit est celle de savoir pourquoi il serait nécessaire de renoncer à ces questions pour que notre éthique puisse être universelle ou applicable à tous. Pourquoi serait-il impossible de concevoir une éthique universelle riche, fondée sur une sorte d'accord à propos de ce qu'est une vie bonne ou réussie ?

Pour certains philosophes, c'est impossible pour des raisons *sociologiques ou historiques*. Dans les sociétés modernes pluralistes, les conceptions de la vie bonne sont, de fait, trop divergentes. Pour d'autres, c'est impossible pour des raisons *physiques et psychologiques*. Ce qu'est une vie bonne ou réussie dépend de la constitution naturelle de chacun, et cette dernière est variable. Pour d'autres enfin, c'est impossible pour des raisons *conceptuelles*. Il existe des difficultés intellectuelles propres au débat sur ce sujet particulier qu'est l'éthique. Elles interdisent une issue consensuelle à la confrontation de positions divergentes, même lorsqu'une telle issue est recherchée honnêtement.

Dans les trois cas, la même conclusion spécifique s'impose: sur la question de la vie bonne, une discussion libre ou sans distorsions psychologiques ou sociales trop importantes, n'aboutira pas à un accord mais à un *désaccord raisonnable*.¹⁰ Et la conclusion générale que certains tirent de ces raisonnements, c'est qu'une morale universelle, applicable à tous, ne peut pas être fondée sur nos conceptions de la vie bonne car elles sont trop divergentes et appelées à le rester.

L'idée que nos conceptions de la vie bonne resteront divergentes même dans les conditions d'un débat raisonnable et qu'elles ne pourront pas constituer le fondement d'une morale universelle et applicable à tous remonte, semble-t-il, à

⁸ Michel Métayer, *La philosophie éthique. Enjeux et débats actuels*, Saint-Laurent (Québec), ERPI, 1997, p. 42-43.

⁹ Métayer, Id.

¹⁰ Charles Larmore, *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993, p. 161-166.

Kant.¹¹ C'est cette idée, entre autres, qui justifie ce qu'on appelle en philosophie morale la « priorité du juste sur le bien ». Il peut exister une certaine convergence sur la nature de nos obligations morales à l'égard d'autrui, susceptible de garantir une éthique universelle applicable à tous, ainsi que la légitimité d'une action publique et une certaine stabilité sociale. Mais il ne peut pas y avoir une unanimité sur la nature de la vie bonne, susceptible de garantir une éthique universelle applicable à tous, et toute tentative d'agir publiquement sur la base de cette notion ne pourrait aboutir qu'à la coercition, c'est-à-dire à l'imposition d'une conception du bien au détriment d'autres. C'est pourquoi, le juste doit, pour ainsi dire, « encadrer » le bien, lui fixer certaines limites raisonnables.¹²

Après avoir soutenu (dans *Penser la pornographie*, PUF, 2003, par exemple) cette position bien connue, défendue avec intelligence et énergie par les meilleurs penseurs « libéraux », parce que je ne voyais, *a priori*, aucune raison de la remettre en cause, j'ai pris progressivement mes distances à son égard. Dans *La panique morale* (Grasset, 2004), j'ai essayé de montrer qu'il était possible de justifier la neutralité morale à l'égard des conceptions du bien personnel ou de la vie bonne (expressions qui ne se recoupent pas entièrement mais que je tiens pour synonymes) de façon plus économique, *sans faire appel à l'idée d'une divergence insurmontable de ces conceptions*.

Comment ? Mon argument principal était le suivant.

Les moralistes aiment bien la formule socratique: « Une vie non réfléchie ne vaut rien ». ¹³ Ils proposent toutes sortes de critères formels d'une vie bonne ou réussie: elle est cohérente, planifiée, rationnelle, elle ne laisse pas de place au regret etc.

Il est difficile toutefois de voir en quoi une vie vécue selon ces principes aurait une valeur morale. La vie de n'importe quel haut dirigeant nazi pourrait parfaitement être jugée « bonne » ou « réussie » selon ces principes. Mais personne (nazis mis à part) ne dira que c'est une vie « morale ».

Les choses se présentent de la même façon avec des critères du bien personnel différents, qui laissent plus de place à l'intuition, l'aventure, la surprise, l'improvisation, la multiplicité des expériences et moins à l'exigence de réflexion, de planification ou de cohérence. Selon ce genre de critères, la vie d'un mafieux ou d'un pirate des mers pourrait parfaitement être jugée « bonne » ou « réussie ». Mais personne (mafieux et pirates mis à part) ne dira que c'est une vie « morale ».

C'est de ces arguments et de quelques autres que, personnellement, j'ai tiré la conclusion que, si nous devons rester neutres à l'égard des conceptions du bien personnel, ce n'est pas, ou pas seulement, parce qu'elles sont raisonnablement

¹¹ André Berten, Pablo de Silveira et Hervé Pourtois, éd., *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997, p. 51-86.

¹² On peut trouver, je crois, des versions plus ou moins sophistiquées de cette idée chez les meilleurs penseurs libéraux de John Rawls à Charles Larmore en passant par Thomas Nagel et Will Kymlicka.

¹³ Dans *Les pratiques du moi*, Paris, PUF, 2004, p. 245, Charles Larmore parle de la proposition socratique « La vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue » et en propose une analyse approfondie.

divergentes mais parce qu'elles n'ont rien de moral en elles mêmes, c'est-à-dire indépendamment de leur contribution au juste.

Par ailleurs, je suis aussi arrivé à la conclusion que la priorité du juste sur le bien ne peut pas être justifiée par le fait que les conceptions du juste sont convergentes et garantissent d'une certaine stabilité sociale, tout simplement parce qu'elles ne sont pas convergentes, et parce qu'il y a d'autres moyens, aussi efficaces ou plus efficaces, de garantir la stabilité politique que la convergence de nos idées du juste : la contrainte entre autres ¹⁴.

Au total, j'estimais, dans *La panique morale*, qu'il était possible de défendre une version de l'éthique minimale qui, à la différence de celles qui sont habituellement soutenues, ne repose *ni sur la divergence présumée des conceptions du bien ni sur la convergence présumée des conceptions du juste*, mais sur le caractère moralement indifférent des conceptions du bien personnel.

C'est pour justifier plus complètement ce point de vue que j'ai entrepris, après *La panique morale*, la rédaction du livre sur l'éthique minimale dont je n'ai pas pu garder le titre original.

J'avais abandonné mon idée initiale d'importer en éthique le principe libéral de neutralité morale à l'égard des conceptions du bien, et j'étais arrivé à la conclusion que, si nous pouvons être séduits par l'idée que le bien est subordonné au juste, c'est tout simplement parce que ces conceptions du bien n'ont aucune importance morale.

J'avais résumé cette idée un peu provocante en parlant de *l'indifférence morale des conceptions du bien*.

En réalité, ce que je voulais exprimer par cette formule, c'est l'idée que nos conceptions du bien sont moralement indifférentes dans la mesure où elles concernent plutôt le rapport à soi-même que le rapport à autrui. C'était plus long évidemment, mais plus exact. C'est à partir de ce long principe que je pensais justifier de façon plus systématique mon minimalisme moral.

Puis, il m'a semblé qu'il serait plus profitable théoriquement, et plus économique verbalement, de parler d'« asymétrie morale » plutôt que d'indifférence morale des conceptions du bien dans la mesure où elles concernent plutôt le rapport à soi-même que le rapport à autrui.

C'est cette dernière idée d'« asymétrie morale » que j'ai finalement développée dans mon livre sur *l'Éthique minimale*. Mais qu'est-ce que l'asymétrie morale ?

La question de l'asymétrie morale

¹⁴ Bernard P. Dauenhauer, " A Good Word for Modus Vivendi ", dans Victoria Davion et Clark Wolf, dir., *The Idea of a Political Liberalism*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield, 2000, p. 204-220.

Selon le principe d'*asymétrie morale en général*, le bien ou le mal qu'on se fait volontairement à soi-même n'a *pas la même* importance morale que le bien ou le mal qu'on fait volontairement aux autres.

Selon le principe de l'*indifférence morale du rapport à soi-même*, le bien ou le mal qu'on se fait volontairement à soi-même n'a *aucune* importance morale.

Il n'est pas difficile d'illustrer ces deux façons d'envisager le principe. Ceux qui défendent l'asymétrie morale en général diront, par exemple, que si Van Gogh avait arraché gratuitement l'oreille d'un passant au lieu de se couper la sienne, il y aurait eu une certaine différence morale. Le fait de se couper l'oreille ne peut pas avoir la même importance morale que l'agression gratuite du passant.

Pour le partisan de l'indifférence morale du rapport à soi-même, le fait de se couper volontairement l'oreille comme Van Gogh n'a tout simplement *aucune importance morale* (ce qui n'exclut pas qu'il ait de l'importance à d'autres points de vue).

Au fond, ce que je conteste dans le principe de symétrie morale, c'est qu'il devrait nous obliger à mettre sur le même plan le suicide et le meurtre, l'automutilation et la torture, le mensonge à soi-même et aux autres, l'absence de souci de sa propre perfection et l'abaissement délibéré d'autrui.

Mais mes doutes ne reposent pour le moment que sur des intuitions linguistiques et conceptuelles. Est-il possible de les justifier théoriquement ?

Je vois trois arguments qui pourraient parler en leur faveur.

1. La morale ne concerne que le rapport aux autres *par définition*.
2. La moralité dite de « sens commun » est asymétrique.
3. Il est possible de causer volontairement un tort à autrui, mais pas à soi-même.

Aucun n'est assez bon à mon avis. Pourquoi ?

La morale ne concerne que le rapport aux autres par définition.

La première justification du principe de l'asymétrie morale repose sur l'idée qu'il est vrai par définition ou « analytiquement ». La morale ne concernerait que le rapport aux autres en raison de la signification même du mot « morale ». Mais si la morale ne concernait que le rapport aux autres *par définition*, en vertu du sens même du mot « morale », toute théorie qui se dit « morale » et affirme en même temps que, dans certaines perspectives au moins, le rapport à soi-même possède une importance morale devrait être réputée illogique ou inintelligible, ce qui serait absurde.

Affirmer que la morale ne peut concerner *que* le rapport aux autres par définition impliquerait, que toutes les grandes théories morales sont fausses.

En effet le principe de symétrie morale est central dans les trois grandes théories morales : le déontologisme inspirée par Kant, le conséquentialisme ou utilitarisme et l'éthique des vertus venue d'Aristote.

- 1) Dans le calcul des plaisirs et des peines de l'utilitariste, le bien et le mal qu'on se cause à soi-même est inclus exactement au même titre que le bien et le mal qu'on fait aux autres.
- 2) Pour le kantien, il faut respecter son humanité dans sa propre personne exactement de la même manière que dans celle d'autrui (ce qui justifie la condamnation parallèle du suicide et du meurtre).
- 3) Quant à l'ami des vertus, ce qui semble compter pour lui (dans certaines versions au moins), c'est la « juste mesure » en toute chose dans le rapport équitable aux autres bien sûr mais aussi dans le rapport à soi-même qui doit être guidé par des règles de tempérance.

La moralité dite de « sens commun » est asymétrique.

La deuxième justification de l'asymétrie morale repose sur l'idée qu'elle est enracinée dans ce qu'on appelle la moralité de « sens commun ». Elle paraît plus plausible.

Pour l'évaluer, je vais me contenter d'étoffer un peu l'un des exemples que j'ai donné dans l'avant propos, en proposant de comparer les trois jugements suivants :

- a) « Tu devrais lire ou faire un peu de sport au lieu de rester toute la journée vautré sur le canapé à regarder la télévision en te gavant de biscuits au chocolat. Je ne te force pas, je ne te menace pas, je te dis seulement que *ce serait mieux pour toi* ».
- b) « Tu devrais lire ou faire un peu de sport au lieu de rester toute la journée vautré sur le canapé à regarder la télévision en te gavant de biscuits au chocolat. Je ne te force pas, je ne te menace pas, je te dis seulement que *c'est immoral* ».
- c) « Vous êtes resté à plusieurs reprises, et pour de longues périodes, vautré sur un canapé à regarder la télévision en vous gavant de biscuits au chocolat. En vertu de la loi de prévention de l'obésité du XXX, vous êtes condamné à 5.000 euros d'amende, huit mois d'emprisonnement avec sursis et un suivi médical à vos frais à perpétuité ».

Il est difficile de nier qu'il y a quelque chose qui risque de nous paraître incongru dans le jugement (b) disant qu'il est « immoral » de rester toute la journée sur son canapé à se gaver de biscuits au chocolat *sans autres précisions*. La preuve, c'est qu'il est assez facile de rendre ce jugement plus adéquat en ajoutant quelque chose *qui concerne autrui*. La formule « Il est immoral de manger tant de biscuits à soi seul, alors que des millions d'enfants meurent de faim et que si ces biscuits étaient partagés, on pourrait en sauver quelques uns » pose-rait, je crois, moins de problèmes, mais ce serait, bien sûr, *parce qu'elle implique autrui* assez directement. Faute d'un commentaire de ce genre, il semble

plus approprié de dire de notre personnage gourmand et paresseux qu'il est « imprudent » car il met sa santé en danger, ou qu'il est « un peu irrationnel » car les coûts de son comportement semblent plus élevés que ses bénéfices, mais non qu'il est « immoral », ou qu'il viole un « devoir moral envers lui-même ».

Bref, l'idée que je voudrais suggérer par cet exemple, c'est qu'il semble bien que nos jugements spontanés vont dans le sens de l'asymétrie morale. C'est le rapport à autrui et non à soi-même que nous aurions normalement ou naturellement tendance à juger « moral » ou « immoral ».

Si on n'est pas un fanatique de la dichotomie entre les faits et les valeurs, c'est-à-dire si on ne juge pas qu'il est illégitime de tirer la moindre conclusion à propos de ce qu'il faut faire ou penser à partir de ce qu'on fait ou pense spontanément ou naturellement, on dira qu'on doit tenir compte, d'une façon ou d'une autre, dans nos *justifications morales*, du *fait* que la moralité dite de « sens commun » est asymétrique.

Cependant, différentes études empiriques, de type sociologique ou psychologique, semblent montrer que les choses ne sont pas si simples. La moralité de « sens commun » n'est pas clairement et unanimement asymétrique. Dans certains groupes sociaux au moins, on a tendance, semble-t-il, à juger « immorales » toutes sortes de conduites qui, comme la masturbation, le suicide ou la toxicomanie, ne causent de torts directs qu'à soi-même.¹⁵ Je reviendrai sur ces recherches un peu plus tard.

Ce que je peux dire déjà, c'est qu'on ne peut pas s'appuyer sur l'état supposé de la moralité de « sens commun », tel qu'il est décrit par les psychologues et les anthropologues, pour essayer de justifier la non symétrie morale entre le rapport de soi à soi et du rapport de soi aux autres.

Il est possible de causer volontairement des torts aux autres mais pas à soi-même.

On peut causer volontairement toutes sortes de dommages physiques ou psychologiques à autrui, tantôt avec son consentement (dans les sports violents ou les rapports sadomasochistes par exemple) tantôt sans son consentement.

Quand on cause volontairement un dommage à autrui *sans* son consentement, ce dommage a vocation à devenir, sous certaines conditions morales ou légales plus qu'un dommage : il contient une présomption d'injustice. Si cette injustice est avérée, on ne parlera pas seulement de « dommage » mais de « tort » ou de « préjudice ».¹⁶

¹⁵ Haidt et al., op. cit.

¹⁶ Alan Wertheimer, *Consent to Sexual Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 119-143.

Quand on cause volontairement un dommage à autrui *avec* son consentement, il n'y a pas d'injustice, pas de tort, pas de préjudice, si on en croit l'adage « On ne fait pas de tort à celui qui est consentant » (*Volenti non fit injuria*).¹⁷

De la même façon qu'on peut causer non seulement des dommages mais des *torts* aux autres, peut-on causer non seulement des dommages mais des torts à soi-même ? Non, dit la troisième justification du principe d'asymétrie morale. Les dommages qu'on se cause volontairement à soi, comme le suicide ou l'automutilation, sont, par leur nature même, des dommages auxquels on a consenti et non des torts, puisqu'on ne fait pas de tort à celui qui est consentant.¹⁸ D'où cette asymétrie morale entre le rapport de soi à soi et le rapport de soi aux autres : il est possible de causer volontairement des torts aux autres mais pas à soi.

L'asymétrie morale entre le rapport de soi à soi et le rapport de soi aux autres peut-elle reposer *entièrement* sur l'idée qu'on ne peut pas se causer volontairement un tort ? C'est douteux. En effet, il existe toutes sortes de cas dans lesquels on estime que le consentement n'annule pas le tort. Pensez aux duels ou aux combats de gladiateurs, à l'esclavage volontaire, et, pour les moins libéraux, à la prostitution. Il pourrait en aller de même avec les torts qu'on se cause à soi-même.

*

* *

C'est autour du principe de la non symétrie morale entre le rapport à soi et le rapport aux autres dans sa version la plus radicale, l'indifférence morale du rapport à soi-même, que j'essaie de construire une éthique minimale. La justification de ce principe est donc cruciale de mon point de vue.

Je me suis proposé d'apporter une telle justification, sans partir d'une idée préconçue de la morale, sans faire référence à une supposée moralité de « sens commun » et sans m'appuyer exclusivement sur la notion de consentement.

J'ai essayé d'abord de montrer que la notion de devoir moral envers soi-même est incohérente, et que, par conséquent, on peut avoir des devoirs moraux à l'égard des autres mais pas de soi-même. Cet argument devait suffire à donner une plausibilité à la thèse de la non symétrie morale entre le rapport à soi et le rapport aux autres.

Certains philosophes rejettent, comme je le fais, l'idée de devoir moral envers soi-même, mais c'est pour défendre énergiquement l'importance morale des vertus personnelles comme la tempérance ou l'endurance.

C'est une position qui peut paraître plus sympathique parce qu'elle ne repose pas sur l'idée « autoritaire » de devoir moral. De plus elle ne semble pas aussi incohérente que celle de devoir envers soi-même.

¹⁷ Id.

¹⁸ Kagan, *op.cit.*, p. 145-152. On trouve déjà cette justification dans Schopenhauer, *Les fondements de la morale* (1840), trad. A. Burdeau, intro. Alain Roger, Paris, Aubier, 1978, p.53.

Mais elle présente d'autres défauts. Il me semble en particulier qu'elle implique des engagements envers l'idée de « nature humaine » ou de qualités humaines « essentielles » par rapport à « accidentelles », à l'égard desquels il n'est pas déraisonnable d'avoir des réserves.

Au total, je propose des raisons de nier la valeur morale du rapport à soi-même, en montrant les difficultés conceptuelles que soulèvent ses deux expressions philosophiques principales : le devoir envers soi-même et les vertus dirigées vers soi.

Pour cette présentation, je vais m'en tenir aux problèmes que pose l'idée de « devoir envers soi-même ». En fait je n'irai même pas jusque là, je présenterai seulement un des arguments contre les devoirs envers soi-même : l'argument de l'incohérence logique.

Le problème logique des devoirs moraux envers soi-même

Si vous voulez comprendre le problème *logique* que posent les devoirs envers soi-même, pensez aux promesses ou aux relations entre créancier et débiteur, et demandez-vous ce qui se passerait si c'était la *même personne* qui faisait la promesse et qui en bénéficiait, si c'était la même personne qui était créancière et débitrice.

Celui qui fait une promesse se place sous l'obligation de la tenir. Il n'est pas libre de l'annuler sans bonnes raisons, c'est-à-dire sans raisons acceptables par celui à qui la promesse a été faite. De son côté, la personne à qui la promesse a été faite est libre de l'annuler même sans raison. Si vous m'avez promis de me prêter votre tronçonneuse, vous n'êtes pas libre d'annuler cette promesse sans raison valable, mais je suis libre, moi, de vous en délivrer pour une raison quelconque (je n'ai plus envie de tuer personne, j'ai décidé de respecter les arbres, etc.) ou sans aucune raison, par pur caprice. C'est l'une des spécificités du système de droits et devoirs qu'engendre une promesse.

Comment ce genre de schéma pourrait-il s'appliquer à une promesse envers soi-même, c'est-à-dire quand c'est la *même personne* qui est auteur et destinataire de la promesse? Supposons que je me sois fait à moi-même la promesse de ne plus jamais manger de poisson surgelé d'une autre marque que « Picard ». En tant qu'auteur de la promesse, je ne suis pas libre de l'annuler. Mais en tant que destinataire, je suis libre de l'annuler. N'est-ce pas contradictoire?

Dans le cas des promesses, l'émetteur (celui qui a promis) est tenu par l'obligation, alors que le récepteur (celui à qui on a promis) est libre de l'annuler. La promesse n'engage que celui qui l'a faite (et pas celui qui la reçoit comme disent cyniquement certains politiciens).

Dans le cas d'une relation entre créancier et débiteur, c'est l'inverse. L'émetteur (le créancier) est libre d'annuler l'obligation (la dette) alors que le récepteur (le débiteur) ne l'est pas. On est libre de me dire généreusement « Tu ne me dois plus les 20.000 euros que je t'ai prêté. J'annule la dette », mais je

ne suis pas libre de répondre cyniquement : « De toute façon, je ne comptais pas te les rendre. J'avais déjà annulé la dette ».

Appliquons le modèle de la dette aux devoirs envers soi-même: nous aurons le même problème logique que pour les promesses. Supposons que la *même personne* soit à la fois créancière et débitrice. En tant que celle qui oblige (créancière), elle est libre d'annuler la dette. Mais en tant que celle qui est obligée (débitrice), elle n'est pas libre de l'annuler. N'est-ce pas contradictoire ?

Ce qui fait problème, bien sûr, ce n'est pas que les obligations morales ou légales soient des impératifs qu'on est libre de ne pas respecter. Il n'y a, en effet, rien de contradictoire dans cette possibilité. C'est même l'un des traits qui distingue une obligation morale ou légale d'une loi naturelle. On ne peut pas violer la loi de la gravitation, mais on peut parfaitement se soustraire à l'obligation de respecter une promesse ou un engagement à rembourser une dette (en évitant le destinataire de la promesse ou le créancier par exemple). Mais avoir les moyens de ne pas respecter une obligation n'est pas la même chose qu'être en position de *l'annuler*. Je peux ne pas respecter une promesse ou un engagement à rembourser une dette, mais cela ne signifie pas que ces obligations ne comptent plus, que je les ai *annulées*.

Bref, le problème logique des devoirs envers soi-même n'est pas qu'il s'agit d'obligations auxquelles on est libre de se soustraire. C'est qu'on est libre de les annuler (comme le créancier ou le destinataire d'une promesse) sans être libre de les annuler (comme le débiteur ou l'auteur d'une promesse), ce qui est contradictoire.

Hobbes avait bien vu cette contradiction : « Il n'est pas non plus possible à quiconque d'être obligé à soi-même, parce que celui qui peut obliger peut affranchir et donc celui qui s'oblige soi-même n'est pas obligé ».¹⁹

Kant aussi: « Si le moi *qui oblige* est entendu dans le même sens que le moi *obligé*, c'est, dans ce cas, un concept contradictoire que celui de devoir envers soi-même ».²⁰

Mais la suite de la discussion de Kant vise à montrer que, pour lui, cette contradiction n'est qu'*apparente*. Son raisonnement est le suivant :

- 1) Il serait inconcevable d'avoir des obligations envers les autres s'il était inconcevable d'avoir des obligations envers soi-même.
- 2) Or tout le monde conçoit l'existence d'obligations envers les autres.
- 3) Les obligations envers soi-même ne sont donc pas inconcevables.

C'est la première prémisse qui me paraît défectueuse. Serait-il vraiment inconcevable d'avoir des obligations envers les autres s'il était inconcevable d'avoir des obligations envers soi-même ? C'est loin d'être évident. On pourrait avoir

¹⁹ Thomas Hobbes, *Léviathan*, ch. 26, trad. Gérard Mairet, Paris, Folio-Essais Gallimard, 2000, p. 407-408.

²⁰ Emmanuel Kant, *Doctrine de la vertu*, dans *Métaphysique des Mœurs, II, Doctrine du Droit. Doctrine de la vertu* (1797), trad. Alain Renaut, GF, 1994, p. 267.

des obligations envers les autres même s'il était impossible d'avoir des obligations envers soi-même. Ce serait seulement des obligations que nous ne pourrions pas respecter.

Par ailleurs, ce qui est nécessaire, pour respecter nos obligations à l'égard des autres, ce n'est pas la possibilité d'avoir des obligations à l'égard de nous-mêmes, car nous pourrions ne pas les respecter même si elles étaient concevables, mais la possibilité d'avoir la *motivation* ou la *volonté* de les respecter.

Au total, si c'est l'existence d'un lien conceptuel entre devoir envers autrui et devoir envers soi-même qui porte tout le poids de la solution kantienne au problème de l'incohérence logique de la notion de devoir envers soi-même, elle est douteuse, car l'existence d'un tel lien conceptuel n'est pas garantie.

Cependant, mon argument contre le raisonnement kantien n'est pas conceptuel mais épistémologique.

Kant fait reposer une notion claire, les devoirs envers les autres, sur une notion confuse, le devoir envers soi-même. Je crois qu'on peut dire, avec tout le grand respect qu'on doit à Kant, que ce n'est pas une bonne stratégie épistémologique. Il vaut mieux construire un raisonnement sur des idées claires que sur des idées confuses.

Pourquoi l'idée de devoir envers soi-même est elle moins claire que celle de devoir envers les autres ?

Il n'est pas difficile de comprendre ce que signifie avoir des devoirs envers les autres. Les sources de ces devoirs sont nombreuses et souvent assez évidentes. Certains ont pour origine les promesses que nous avons faites ou les contrats que nous avons passés.

Ces promesses et contrats créent à la fois des devoirs envers les autres que nous nous sommes dans l'obligation de respecter, et aussi des droits des autres à notre égard auxquels ils peuvent renoncer.

Il est plus difficile de comprendre l'idée de devoir envers soi-même. Normalement, lorsque quelqu'un vous promet quelque chose, comme vous prêter cent mille euros, vous pouvez, comme on l'a vu, le libérer de sa promesse à tout moment (et à son grand soulagement) en lui disant par exemple « Merci, je n'en ai plus besoin ». Quelle serait la force contraignante d'une promesse que je me ferais à moi-même, dont je pourrais me libérer à tout moment par ce genre de formule ? En quoi le devoir moral envers soi-même serait-il un devoir, si on peut s'en débarrasser avec une telle facilité ?

Cependant, il y a des devoirs envers les autres qui ne proviennent pas de contrats ou promesses personnelles. Ils sont corrélatifs de certains droits des autres auxquels ces derniers ne peuvent pas renoncer, comme le droit de ne pas être réduit en esclavage ou de ne pas être torturé. Ce sont des droits *inaliénables*.

Essayons d'appliquer ce modèle aux devoirs moraux envers soi-même. Si les devoirs envers soi-même avaient les mêmes sources et la même structure que les droits inaliénables, nous pourrions aussi avoir des droits envers nous-mêmes.

Qu'est-ce que cela pourrait bien signifier ?

Essayons d'imaginer ce que cela donnerait pour un vol, un viol ou un abus de confiance. Qui nous prendrait au sérieux si nous portions plainte pour vol, viol, ou abus de confiance, non pas contre un autre mais contre nous-mêmes ? Comment pourrions-nous exercer ces droits envers nous-mêmes ? Contre qui pourrions-nous les revendiquer ? Comment ferait-on pour organiser la défense de la partie de nous-mêmes qui est accusée ? Comment, concrètement, pourrions-nous être l'accusé et la victime dans la même affaire ? En passant d'un camp à l'autre pendant toute la durée du procès comme un clown transformiste ? L'idée de devoirs envers soi-même contient d'autres paradoxes. Personne ne nie la possibilité de mentir aux autres et personne, me semble-t-il, ne pense que c'est une action qui ne pose jamais aucun problème moral.

Mais il ne semble pas qu'on puisse dire la même chose du mensonge à soi-même. D'abord, on peut contester la possibilité de se mentir à soi-même. En principe, le menteur est supposé penser que la personne à qui il ment ne sait pas du tout qu'on lui ment. Est-ce concevable dans le cas d'un mensonge à soi-même ? Est-ce que je peux croire que la personne à qui je mens ne sait pas du tout que je lui mens, si cette personne n'est autre que moi-même ? C'est une question sur laquelle les philosophes continuent de se disputer sans jamais se fatiguer.

Enfin, il y a aussi tous les cas de sentiments qui ont un sens moral quand on les éprouve à l'égard d'autrui, et qui n'en ont aucun quand on les exprime à l'égard de soi-même. Le meilleur exemple, je crois, c'est la gratitude. On estime en général, que c'est plutôt une bonne chose d'éprouver de la gratitude à l'égard de ceux qui se sont montrés indulgents ou généreux envers nous. On ne peut pas en dire autant de la gratitude à l'égard de soi-même. Que pourrait bien vouloir dire d'ailleurs « avoir de la gratitude à l'égard de soi-même » ? Et quelle pourrait bien être la valeur morale d'un tel sentiment ?

Quoi qu'il en soit, j'essaie dans mes travaux d'accumuler des preuves du fait que le rapport à soi-même n'a pas d'importance morale.

Faire le bien ou ne pas nuire ?

Puisque j'admets la division entre rapport à soi-même et à autrui, et puisque j'estime que rien de ce qui concerne le rapport à soi-même n'a de valeur morale, la conclusion que je dois logiquement tirer, c'est que si quelque chose a de la valeur morale, c'est notre *rapport à autrui*.

Tout ce que j'ajoute à cette idée, qui ne prétend évidemment pas à l'originalité, c'est mon insistance sur le fait que le rapport à soi-même n'a *aucune* valeur

morale comme le démontre en particulier l'inexistence de devoir *moraux* envers soi-même.

L'affirmation plutôt radicale que *seul* le rapport à autrui peut avoir une valeur morale ne clôt cependant pas le débat, puisqu'elle appelle aussitôt une autre question : quel genre de rapport à autrui a une valeur morale?

Là encore, nous avons deux possibilités, l'une négative, l'autre positive. L'option négative pourrait être inspirée par le principe de « non nuisance » de John Stuart Mill : ce que nous demande l'éthique, c'est de ne pas causer tort à autrui, un point c'est tout.²¹ L'option positive pourrait provenir de tout un ensemble de principes d'assistance, de charité ou de bienfaisance, des principes dits du « bon samaritain » en particulier, qui nous demandent de porter secours aux personnes en danger.

J'ai cru longtemps qu'on ne pouvait pas se contenter de l'option négative, entre autres parce que même une éthique minimaliste ne peut pas complètement ignorer notre intuition qu'il doit bien exister des devoirs d'assister des personnes en danger. Pensez à un automobiliste qui passe devant un amas de ferrailles où gémissent des personnes gravement blessées, et ne s'arrête pas pour leur venir en aide ou, au moins, pour prévenir un service d'urgence médical, alors qu'il en a les moyens et n'est pas particulièrement pressé d'accomplir un autre devoir plus important. Il pourrait estimer que, si la seule chose que la morale nous demande, c'est de ne pas nuire directement et intentionnellement à autrui, il ne fait rien d'immoral, puisque *personnellement, il n'a causé aucun tort direct aux accidentés*. Pour éviter ce genre de conclusion contre intuitive, il me semblait qu'il fallait ajouter au principe négatif de non nuisance un principe positif d'assistance.

J'estime, à présent, que dans les cas communs où il n'y pas de personne en danger, le principe d'assistance peut justifier le paternalisme, cette attitude qui consiste à vouloir faire le bien des autres sans tenir compte de leur avis. Or traiter quelqu'un de façon paternaliste, c'est lui causer un tort. J'ai donc préféré m'en tenir finalement au seul principe de non nuisance aux autres.

Crimes sans victimes

On sait bien qu'en philosophie se débarrasser d'un problème signifie en réalité s'en créer mille autres (au moins).

C'est évidemment ce qui se produit quand essaie de réduire toute l'éthique au simple principe de ne pas nuire aux autres.

Dans la phrase « ne pas nuire aux autres », que veut dire nuire ? Est-ce que gagner un match de foot c'est nuire à ceux qui ont perdu ? Est-il interdit de jouer au foot pour gagner selon mon principe ? Les poules, les fœtus sont-ils inclus

²¹ John Stuart Mill, *De la liberté* (1859), trad. Fabrice Pataut, Presses Pocket, 1990.

dans les autres auxquels il ne faut pas nuire? Et les carottes? Et nos ordinateurs personnels?

Au lieu de me confronter directement à ces questions trop compliquées, j'ai préféré procéder par étapes.

J'ai commencé par donner une certaine interprétation générale du principe de non nuisance dont j'espérais pouvoir tirer tout ce qui m'est utile dans le débat moral.

Selon cette interprétation, le principe de non nuisance à autrui est celui qui exclut ce qu'on appelle, en histoire du droit, les « crimes sans victime ».

Qu'est-ce qu'un crime sans victime? À partir du XVIII^e siècle, sous l'influence des penseurs des Lumières (Montesquieu, Beccaria, Voltaire, etc.) et des utilitaristes comme Bentham ou John Stuart Mill, un vaste mouvement d'idées s'est développé, qui avait pour objectif de séparer complètement le droit de la religion, de débarrasser, entre autres, le droit pénal de la notion « irrationnelle » de péché et des qualifications associées : superstition, blasphème, hérésie, sacrilège, perversion, etc.

Les promoteurs de ce mouvement estimaient que des lois rationnelles et raisonnables devaient renoncer à sanctionner les « crimes sans victimes », ²² c'est-à-dire,

- 1) les offenses à des entités abstraites ou symboliques (comme « Dieu », la « Patrie », les « signes de la religion », le « drapeau de la nation »),
- 2) les activités auxquelles nul n'a été contraint de participer et qui ne causent aucun dommage direct à des « tiers » ²³ (comme les jeux d'argent ou les relations sexuelles entre personnes consentantes de quelque nature qu'elles soient),
- 3) Les conduites qui ne causent des dommages directs qu'à soi-même (comme la toxicomanie ou le suicide).

Dans tous ces cas, on peut, en effet, se demander « Où sont les victimes? », c'est-à-dire « Où sont les personnes physiques, concrètes, qui ont subi des dommages *contre leur gré* »?

La question a même un petit côté absurde pour les atteintes aux drapeaux, aux hymnes nationaux, à la Patrie, aux Dieux, ou aux pages glorieuses de l'histoire. On ne voit pas très bien comment il serait possible de faire du mal (ou du bien) à ce genre de choses!

Mais encore une fois en me débarrassant d'un problème philosophique, je m'en suis créé d'autres.

²² Flora Leroy-Forgeot, *Histoire juridique de l'homosexualité en Europe*, Paris, PUF, 1997, p. 50-82 ; Lawrence M. Friedman, *Brève histoire du droit aux Etats-Unis* (2002), trad. Monique Berry, Éditions Saint-Martin, Québec, 2004, p. 72-73 ; Jean-François Chassaing, « Le consentement. Réflexions historiques sur une incertitude du droit pénal », dans Daniel Borillo et Danièle Lochak, eds., *La liberté sexuelle*, Paris, PUF, 2005, p. 65-88.

²³ C'est-à-dire à des personnes physiques qui ne sont pas impliquées directement dans l'activité. Cf. Leroy-Forgeot, op. cit. p. 53.

Dans la définition de la deuxième catégorie de crimes sans victimes, travail sexuel ou relations sado-masochistes, c'est la notion de consentement qui porte tout le poids de la qualification de ces relations comme crimes sans victimes.

Or, il est évident que cela pose un problème normatif puisque comme je l'ai dit au début, pour de nombreux juristes, il y a des fautes que le consentement n'annule pas.

Mais en gros je suis prêt à donner une large place au consentement dans ma construction en raison de mon rejet du paternalisme.

Encore faut-il que ce consentement soit libre et éclairé comme on dit. Et je sais, bien sûr, qu'on va m'attaquer sur cette question en dénonçant la fiction du consentement, qui n'est jamais libre et éclairé, les gens étant souvent stupides, paresseux, aliénés, attirés par des bêtises, ou carrément manipulés par ceux qui cherchent à faire des profits énormes sur leur dos.

Je n'ai pas de définition du consentement à proposer, et aucune nouvelle liste de conditions du consentement libre et éclairé à faire valoir.

Tout ce que je peux dire, c'est qu'il faut éviter de confondre le problème de la réalité du consentement et celui de sa valeur.

Pensez à la prostitution. Tantôt on nie la réalité du consentement des travailleurs sexuels : il est inconcevable que quelqu'un se prostitue librement. Tantôt on nie la valeur du consentement : il est scandaleux de choisir ce métier répugnant, contraire à la dignité humaine. Il vaut mieux nettoyer des centrales nucléaires sans protection que de faire des fellations à la chaîne à des inconnus répugnants.

En fait, il me semble que ce qui dérange les gens, ce n'est jamais vraiment la réalité du consentement (à part les plus remontés contre l'aliénation dans les sociétés contemporaines), c'est sa valeur.

Il y a probablement pas mal de choses auxquelles on ne doit pas consentir, comme accepter un pot de vin pour conclure un marché. Mais le fait est que c'est souvent dans le domaine sexuel aujourd'hui que la valeur du consentement est contestée. C'est ce qui rend ce discours normatif suspect à mes yeux.

En ce qui concerne, la question de la réalité du consentement qui est tout à fait différente, il me semble qu'il faut éviter l'acharnement herméneutique et l'injustice épistémique.

Qu'est-ce que ça veut dire ? ²⁴

Lorsqu'un patient incurable ne formule aucune demande d'aide active à mourir ou de suicide assisté, lorsqu'il préfère rester en vie, même dans certaines conditions difficilement supportables, alors que le coût est extrêmement élevé pour lui-même, ses proches et la société, on estime que sa décision doit être respectée.

Les affirmations du patient qui veut continuer à vivre dans ces conditions sont *prises à la lettre*. On ne cherche pas leur sens psychologique caché. Personne

²⁴ Voir mon *La vie, la mort, l'État. Le débat bioéthique*, Paris, Grasset, 2009, p. 122-126.

n'est censé pouvoir dire, publiquement du moins: « Le fait qu'il veut continuer à vivre dans ces conditions est pathologique. Son attitude s'explique par une certaine psychorigidité, un dédain arrogant pour son entourage et une peur irrationnelle de la mort. Il ne faut pas en tenir compte ».

Mais lorsqu'un patient incurable, qui a conservé ses capacités cognitives, formule une demande d'aide active à mourir ou de suicide assisté réitérée, lorsqu'il affirme qu'il ne veut pas rester en vie dans certaines conditions qu'il juge répugnantes, on change de façon de raisonner. On considère que ses affirmations n'ont pas de sens littéral. C'est un « appel » qu'il faut décoder. Il exprime la honte, la solitude, la souffrance ou d'autres choses du même genre, mais ce n'est pas la manifestation d'une authentique volonté de mettre fin à sa vie.²⁵

Je vois ce traitement inégal des deux demandes comme une forme d'injustice épistémique. On n'accorde pas le même crédit à des propositions qui expriment pourtant autant la volonté de la personne.

Un autre exemple d'injustice épistémique est celle qui pousse certaines féministes à estimer que, dans le cas des relations sexuelles, non c'est non, mais oui, ce n'est pas oui.

C'est ce qui les conduit à penser qu'il ne faut jamais prendre à la lettre les affirmations des femmes qui disent se prostituer librement et toujours prendre à la lettre les affirmations des femmes qui disent se prostituer sous les menaces les plus horribles.

En matière de consentement, ce qu'il faut éviter, entre autres, c'est ce genre d'injustice épistémique.

Finalement quand on cherche à mesurer la réalité du consentement il me semble qu'il faut éviter d'être trop exigeant, car seul Dieu peut faire des choses sans y être contraint en aucune manière, et se dire que même si le consentement n'a souvent pas beaucoup de sens en matière de soins par exemple, il reste un rempart important contre le paternalisme médical.

Quoi qu'il en soit, ce qui m'intéresse, dans mes recherches, c'est de déterminer dans quelle mesure l'idée politique et légale de « crime sans victime » peut s'étendre à l'éthique aussi.

Psychologie du minimaliste moral

Je vais essayer de donner une image un peu plus concrète du problème en faisant avec vous un peu de philosophie morale expérimentale,²⁶ ce qui veut dire, dans le cas qui m'intéresse, vous parler d'enquêtes psychologiques et sociologiques sur l'origine et la forme des jugements moraux.

²⁵ Marie de Hennezel, « Permettre la mort », dans *Doit-on légaliser l'euthanasie ?* André Comte-Sponville, Marie de Hennezel, Axel Kahn, sous la direction d'Alain Houziaux, Paris, Les Éditions de l'atelier, 2004, p. 75-101.

²⁶ Voir mon *L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine et autres questions de philosophie morale expérimentale*, Grasset, 2011.

La il s'agit d'une expérience de pensée soumise à des échantillons de personnes sélectionnées selon des critères standard d'âge, de religion, de statut économique et social, de sexe etc.

On raconte à ces personnes l'histoire suivante :

Julie et Mark sont frère et sœur. Ils passent leurs vacances ensemble dans le sud de la France. Un soir, alors qu'ils se retrouvent dans un cabanon au bord de la mer, ils se disent qu'il serait intéressant et amusant d'essayer de faire l'amour. Julie prend la pilule depuis quelque temps et les risques qu'elle tombe enceinte sont très faibles. Mais pour plus de sûreté, Mark se sert d'un préservatif. Ils prennent plaisir à faire l'amour mais décident de ne pas recommencer. Ils gardent pour eux le secret de cette douce nuit qui leur donne le sentiment d'être plus proches.

Puis on leur demande :

Qu'en pensez-vous ? Leur était-il permis de faire l'amour ?²⁷

Les réponses spontanées étaient globalement convergentes. La plupart des répondants exprimaient une désapprobation immédiate et sans nuances.

Ce qu'ils ont fait est mal.

Mais les justifications réfléchies étaient mal formées.

Pour expliquer pourquoi ce que Julie et Mark avaient fait n'était pas « correct », ils évoquent la possibilité que Julie pourrait tomber enceinte et donner naissance à un enfant handicapé. L'expérimentateur leur rappelle alors que le couple avait pris toutes les précautions pour l'éviter.

Ils passent à une autre justification : la relation pourrait laisser un traumatisme psychologique comme séquelle. L'expérimentateur leur rappelle que rien de tel n'a eu lieu.

Ils changent encore de cheval : cette relation pourrait offenser la société. L'expérimentateur précise à nouveau qu'elle restera secrète.

À la fin, les répondants sont obligés d'admettre qu'ils sont à court de raisons, ce qui ne les empêche pas de continuer à exprimer leur désapprobation : « Je sais que c'est mal, mais je ne peux pas dire pourquoi ».

Ce qui m'intéresse dans cette expérience de pensée ce sont ses implications particulières en philosophie morale. De ce point de vue, les questions que pose *L'inceste en toute innocence*, sont les suivantes.

Est-il vrai que, pour la plupart des gens, certaines actions sont incorrectes ou immorales, même si elles n'ont causé aucun tort concret à personne ?

²⁷ Jonathan Haidt, « The emotional dog and its rational tail. A social intuitionist approach to moral judgment », *Psychological Review*, 108, 2001, p. 814-834

Peut-on considérer légitimement que les fautes sans victimes peuvent être immorales?

Un certain nombre d'études de psychologie morale se sont penchées sur cette question des « fautes sans victimes ». En fait, deux grandes conceptions s'opposent à cet égard.

- 1) Nous avons tendance à ne juger immorales que les fautes *avec* victimes.
- 2) Nous avons tendance à juger immorales toutes sortes de fautes *sans* victimes.

On peut dire que la première conception est « minimaliste », parce qu'elle suppose que notre morale de base est pauvre du fait qu'elle exclut les fautes sans victimes.

Dans le même esprit, on peut dire que la seconde conception est « maximaliste », parce qu'elle suppose que notre morale de base est riche du fait qu'elle admet de nombreuses fautes sans victimes.²⁸

1) Minimalisme

Différentes études expérimentales semblent accréditer la thèse de la pauvreté de la morale de base. Les plus importantes sont celles d'Elliot Turiel et de Larry Nucci.²⁹

L'une d'entre elles consiste à mener des entretiens avec des sujets jeunes ou très jeunes (à partir de cinq ans jusqu'à l'adolescence) qui reçoivent une éducation religieuse stricte dans des milieux qui restent relativement à l'abri du libéralisme ambiant (Amish-Mennonites, Réformés Calvinistes, Juifs conservateurs et orthodoxes).³⁰ Elle porte sur les jugements spontanés et les justifications donnés par les répondants sur les sujets suivants :

Règles morales : Est-il permis de voler, de frapper, de dire du mal d'autrui, de détruire ses biens ?

Règles non morales liées aux autorités et aux rituels religieux : Est-il permis de ne pas respecter le Jour du Seigneur, l'obligation de se couvrir ou de se découvrir, les interdits alimentaires et de ne pas pratiquer la circoncision ?

Pour ce qui concerne les règles religieuses, comme l'obligation de la circoncision ou de l'alimentation kasher, les réponses vont globalement dans le même sens.

²⁸ Ibid.

²⁹ Elliot Turiel, « Nature et fondements du raisonnement social dans l'enfance », dans J.P. Changeux, éd., *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 1991, p. 301-317 ; Vanessa Nurock, *Sommes-nous naturellement moraux ?* Paris, PUF, 2010 ; Nicolas Baumard, *Comment nous sommes devenus moraux. Une histoire naturelle du bien et du mal* Paris, Odile Jacob, 2011.

³⁰ Larry Nucci, *Education in the Moral Domain*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

- 1) Les règles religieuses sont inapplicables aux membres des autres religions. Elles ne valent que pour ceux qui partagent la même foi. Ceux qui ne sont pas Juifs ne sont pas obligés de se faire circoncire ou de manger kasher !
- 2) S'il n'y avait aucune référence à ces obligations dans la Bible ou si aucune autorité religieuse ne les prescrivait, il ne serait pas nécessaire de suivre.

Pour les règles morales aussi, les réponses vont toutes dans le même sens

- 1) Les règles morales sont applicables aux membres des autres religions. Elles valent pour tout le monde.
- 2) Même s'il n'y avait aucune référence à ces obligations dans la Bible, il faudrait quand même les suivre.

Ces tendances générales sont supposées établir que les jeunes distinguent ce qui appartient à la morale et ce qui fait partie du domaine religieux.

Dans le domaine moral, les règles sont supposées universelles et n'ont nullement besoin d'être garanties par une autorité humaine, un texte sacré ou un être surnaturel.

Selon les répondants, il serait mal de voler ou frapper quelqu'un, même s'il n'était fait mention d'une interdiction de ces actes à aucun endroit dans la Bible.

Au total, ces études montrent que, pour ces enfants, les règles qui sont censées s'appliquer à tout le monde et pas seulement à sa propre communauté sont minimalistes. Elles ne concernent que les actions qui, comme voler, sont supposées nuire aux autres.

Bref, selon cette théorie, quand on est jeune, on ne voit pas de la morale partout, mais seulement dans un certain domaine : celui du rapport aux autres et, plus précisément, le tort aux autres.

L'hypothèse qu'un long apprentissage social est nécessaire pour devenir un « moralisateur » dans tous les domaines, y compris le rapport à soi, devient plausible.

Psychologie du maximaliste moral

Évidemment, une théorie aussi complète et audacieuse ne pouvait pas laisser la communauté scientifique indifférente. Pour tester sa validité, des dispositifs expérimentaux similaires ont été mis au point.³¹ C'est Jonathan Haidt, un psychologue américain, qui a pris la tête de la contestation.

³¹ Jonathan Haidt, S.H. Koller et M.G. Dias, « Affect, Culture and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog ? », *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 5, n° 4, 1993, p. 613-628.

Son hypothèse centrale, diamétralement opposée à celle d'Elliot Turiel, est qu'il n'existe pas de tendance naturelle ou universelle à limiter le domaine de la morale aux actions qui nuisent aux autres.

Il a soutenu que les études de psychologie morale étaient souvent biaisées par certains préjugés « progressistes » et « occidentalistes ». ³² Elles partent du pré-supposé que toute la morale pourrait être ramenée au souci de ne pas causer de tort aux autres, et elles admettent, sans raison valable, que tout le monde trace des limites très claires entre la morale, la religion et les conventions sociales.

Mais dans toutes les sociétés humaines, il y a des obligations et des interdictions qui vont au-delà de ce souci minimal de ne pas causer de torts concrets à d'autres individus et qui relèvent cependant, pour les membres de ces sociétés, *du même type jugement*.

La plupart des interdits sexuels (prohibition de l'inceste entre adultes consentants y compris) et alimentaires (ne pas manger de porc, de mollusques etc.) seraient considérés par ceux qui les respectent comme des interdictions et des obligations « universelles », c'est-à-dire valant pour tous et pas seulement pour les membres de la communauté.

Il en irait de même pour les obligations à l'égard de soi (se raser la tête, se laisser pousser la barbe, ne pas boire d'alcool ou consommer de la drogue etc.) ou des morts (ne pas les enterrer ou les enterrer à même le sol, etc.). *Il s'agirait donc d'obligations ou de prohibitions « morales ».*

Pourtant, ces obligations et prohibitions portent sur des actions ou des relations qui ne causent aucun tort concret à qui que ce soit en particulier (même pour l'inceste entre adultes consentants) et ne semblent pas soulever des questions de justice ou de réciprocité.

Il se peut que, dans le monde occidental, le domaine moral soit, de fait, devenu très étroit. Mais il se peut aussi que ce soient les préjugés culturels des chercheurs qui leur fassent voir les choses ainsi.

Quoi qu'il en soit, si on prend la peine d'aller voir ailleurs, on s'aperçoit qu'un système moral fondé sur les torts, les droits, la justice, n'est pas le seul concevable. Ainsi Schweder distingue trois grands systèmes moraux : *éthique de l'autonomie, éthique de la communauté, éthique de la divinité*. ³³

1) éthique de l'autonomie

³² Jonathan Haidt et F. Bjorklund, « Social Intuitionists Answer Six Questions about Moral Psychology » dans W. Sinnott-Armstrong, éd., *Moral Psychology, vol. 2, The Cognitive Science of Morality : Intuition and diversity*, Cambridge, Mass. The MIT Press, 2008, p. 181-217.

³³ R.A. Schweder, « The Psychology of Practice and the Practice of the Three Psychologies », *Asian Journal of Social Psychology*, 3, 2000, p. 207-22.

Dans l'éthique de l'autonomie, on voit la personne comme une structure de préférence individuelle. Son autonomie, ses capacités de choisir et de contrôler sa vie sont considérées comme des valeurs morales à protéger.

Le code moral insiste sur les notions de torts, de droits, de justice. Ces notions sont élaborées de façon raffinée dans les systèmes légaux et moraux des sociétés occidentales sécularisées. Ce code correspond exactement au domaine moral comme Turiel le conçoit.

2) *éthique de la communauté*

Dans l'éthique de la communauté, on voit la personne comme porteuse d'un rôle dans une entreprise collective interdépendante qui la dépasse.

Le code moral insiste sur les devoirs, le respect, l'obéissance aux autorités. Les actions doivent être conformes aux exigences des rôles de genre, de caste, d'âge etc.

3) *éthique de la divinité,*

Dans l'éthique de la divinité, on voit la personne comme une entité spirituelle qui doit, avant tout, rester pure, éviter d'être souillée et viser la sainteté. Toutes sortes d'actes qui sont censés souiller ou dégrader la nature spirituelle de la personne sont sanctionnés même lorsqu'ils ne causent aucun tort aux autres. Ce code moral, centré sur les pratiques corporelles, paraît bizarre aux membres des sociétés occidentales. Mais il a donné naissance, en Inde, à un système de règles de pureté et de souillure incroyablement élaboré, et dans l'Ancien Testament, à un ensemble complexe d'interdits sexuels et alimentaires.

Sommes nous naturellement minimalistes ou maximalistes ?

Pour Haidt, notre morale de base est très riche.

Nous développons très tôt une tendance à juger immorales toutes sortes d'actions sans victimes clairement identifiables : relations homosexuelles entre adultes consentants, blasphème, suicide, profanation de sépultures, consommation de nourriture impure, façons jugées scandaleuses de se s'habiller ou traiter son corps, et ainsi de suite. Haidt est allé jusqu'à soutenir que l'incompréhension dont les libéraux font preuve à l'égard de ce moralisme naturel est à l'origine d'erreurs scientifiques et politiques profondes.³⁴ Mais la question principale reste de celle de savoir si Haidt a bien réussi à prouver que des populations entières ont tendance à juger certaines fautes sans victimes comme étant « immorales » et non comme simplement contraires à des règles religieuses ou sociales.

³⁴ Jonathan Haidt, *The Righteous Mind. Why Good People are Divided by Politics and Religion*, Pantheon Books, 2012.

Je ne le pense pas. En réalité, les chercheurs sont partagés entre deux hypothèses opposées.

Pour les uns, notre morale de base est pauvre, minimale, et il faut un travail social considérable pour faire de nous des moralisateurs intolérants à l'égard des styles de vie différents du nôtre, toujours tentés de mettre notre nez dans les affaires des autres.

Pour les autres, notre morale de base est riche et il faut un travail social considérable pour faire de nous des « libéraux » tolérants à l'égard des styles de vie différents du nôtre, et respectueux de l'intimité des autres.

Quelle est la meilleure ?

Nous ne le savons pas encore.

Quoi qu'il en soit, indépendamment de ce nous disent et nous diront les scientifiques, on peut avoir des préférences normatives pour le minimalisme ou le maximalisme.

Alors, évidemment, si on est minimaliste par la pensée, et si les humains sont maximalistes par nature, philosophes y compris, il ne sera pas très facile de les convaincre.

Mais on peut toujours espérer que ce n'est pas le cas.

Ruwen Ogien

Une approche sociologique des controverses contemporaines touchant le genre et la sexualité :

Rose-Marie LAGRAVE

Sociologue, Directrice d'études honoraire à l'EHESS

La portée critique des études de genre

Pour qui n'est pas philosophe, intervenir sur les questions de ces journées a quelque chose de redoutable, tant le régime d'interrogation de la philosophie semble jouir d'un monopole sur la pensée, en sorte qu'existe constamment une tension entre philosophie et sciences sociales, et intervenir à partir des sciences sociales rejoue à chaque fois cette tension, salutaire au demeurant.

Cette tension se lit dans le texte présentant ces journées d'études. On peut en donner quelques exemples, pour mieux saisir comment une formation disciplinaire reconfigure les questions, et les effets d'intelligibilité complémentaires qui s'ensuivent. Je procéderai donc en trois temps : celui de la confrontation et des effets du déplacement des questions, en d'autres termes ce que la sociologie fait aux questions ; dans un deuxième temps je voudrais restituer la portée critique que détient l'approche de genre ; enfin, je terminerai par une interrogation sur les rapports de domination et sur l'éventuel consentement des dominé-e-s qu'ils présupposent.

Ce que la sociologie fait aux questions.

Tout d'abord, que peut-on dire de la question figurant dans le titre : *Philosophie morale et évolution des mœurs : sommes-nous mûrs pour la liberté* ? Ce libellé est impensable en sociologie, et on peut le montrer en scindant les deux assertions de ce titre. Si le lien entre philosophie morale et évolution des mœurs suggère des effets de réciprocité possibles, les notions d'évolution et de mœurs en sociologie sont bannies en ce que la première, l'évolution, est une notion téléologique qui recèle une vision positive et homothétique du changement social en termes de progression, et que la seconde, les mœurs, se réfère à une vision occidentalocentrée, les mœurs étant toujours ceux des autres exotiques, notamment dans la tradition des premiers ethnologues, ou marquées par le clivage entre bonnes ou mauvaises mœurs, cher aux manuels d'éducation du XIX^{ème} siècle. Il en va de même avec le sous titre, en ce qu'il suppose premièrement un lien entre maturité, éthique et liberté ; deuxièmement, un état et un moment de maturité saisissables ; troisièmement, que la liberté soit un horizon d'attente

indiscutable, partagé, désirable et désiré par tous, que ce concept soit univoque, et doté d'une portée universalisable.

La sociologie s'interrogerait plutôt en ces termes : étant donnés les héritages et les recompositions de la philosophie morale, ses outils intellectuels sont-ils capables d'appréhender la complexité et la fluidité des métamorphoses à l'œuvre dans les expériences et les comportements individuels et collectifs de sociétés contextualisées et historiquement situées ; et réciproquement, est ce que le surgissement d'expériences perçues comme nouvelles ou novatrices contraint la philosophie morale à faire retour sur ses schèmes de pensée. Ce déplacement suppose de prendre en compte l'historicité de la philosophie morale comme discipline et les usages qui en sont faits quant à la qualification des comportements, et suppose simultanément d'historiciser et de contextualiser les façons de vivre et de dire pour faire société tout en restant attentif à l'émergence de l'impensable et de l'inouï. Second volet : *sommes-nous mûrs pour la liberté ?* A cette question, la sociologie répondrait par l'interrogation suivante : quels sont les atouts, ressources, et handicaps détenus par des individus et des groupes, qui à un moment de l'histoire de sociétés situées, donnent le plus de chances aux individus pour qu'ils desserrent les contraintes de toute nature qui entravent leur capacité à lutter pour la liberté individuelle et collective, et le terme d'émancipation, à cet égard, semble plus adéquat. On le voit, la sociologie ré-historicise et ré-incarne socialement des questions de la philosophie, en mettant la focale sur les conditions de production, les héritages et les usages de la philosophie morale, et sur les propriétés sociales et les ressources possédées ou non par les individus, tout en mettant l'accent sur les effets de structure et ceux de la longue durée qui pèsent sur les possibilités des individus d'accéder à quelque chose comme la liberté. Cette analyse lapidaire ne veut pas dire, toutefois, que les réponses sont univoques. En effet, la pluralité des approches sociologiques oblige à souligner que cette analyse n'est pas plus légitime que d'autres possibles, mais elle indique toutefois les effets produits par le déplacement du regard.

Sans passer au crible de la sociologie toutes les questions figurant dans la présentation de ces journées, on peut retenir toutefois l'exemple de la « *bonne occasion* » qui est « *de montrer aux élèves comment la philosophie, avec ses concepts et ses principes, permet d'aborder des questions concrètes* », ce qui ne fait aucun doute à mes yeux, le temps du moins de savoir quelle est l'intention philosophique qui permet d'aborder des questions concrètes. Cette intention philosophique suppose une posture critique, source d'une émancipation intellectuelle. Par un acte réflexif, elle permet aux élèves de se penser dans la société, en mettant au jour les assignations dont ils sont l'objet et les normes dont ils sont porteurs, acte libérateur et prometteur en ce qu'il met cartes sur table les atouts et les contraintes pour s'arracher partiellement aux assignations premières que sont la race, la classe, le genre, l'âge, la religion, l'hétérosexualité, etc. et les ressources pour devenir un peu plus acteur et auteur de son devenir, et faire éventuellement de ces assignations des motifs de combats contre soi et collectivement contre les injustices et les inégalités de l'ordre social. Dès lors, il s'agit moins d'une philosophie morale, que d'une maïeutique chargée de venir

troubler les certitudes des élèves et de les faire accoucher de leur sens philosophique, pour progressivement élargir, diversifier et approfondir leur espace de connaissance, ce qui suppose de ne pas constituer la philosophie comme tout autre discipline en argument d'autorité. Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Luc Boltanski « *Rendre la réalité inacceptable* »¹, cette posture critique a au moins pour vertu de rendre la réalité plus discutabile qu'elle n'est discutée dans le milieu social et scolaire des élèves, en jetant un trouble dans leurs références et certitudes chevillées au corps. Dévoiler ce qu'ils savent déjà peut leur faire prendre une distance, à condition de savoir ressaisir les intuitions et savoirs pré ou déjà philosophiques et de proposer des alternatives et des prolongements pour penser l'ordre social.

L'exemple des études de genre et de sexualité.

Cette critique de l'ordre social et des façons de le penser prend des chemins et des registres très différents ; on se bornera ici à présenter l'une des voies, celle des études de genre et de sexualité.

La posture critique est consubstantielle aux études de genre et de sexualité, en raison d'abord des conditions sociales et politiques de leur création, et en raison surtout de leur visée de déconstruction et de mise au jour des schèmes de la pensée naturaliste, androcentrique, hétérocentrée et occidental-centrée en sciences sociales. Sans retracer la généalogie des études de genre, il faut en rappeler quelques traits qui ont engendré ce type de posture critique.

Les conditions de leur émergence et le lien entre militantisme et sciences sociales ont été la matrice de cette critique. Le féminisme des années 1970, plus connu sous le sigle MLF, qui masque la diversité d'un espace de la cause des femmes beaucoup plus large, a donné naissance, et pour la première fois dans l'histoire du féminisme, à une voie académique, sous l'espèce d'abord de l'histoire des femmes, puis des études de genre, et à présent de sexualité, même si cette mise en succession masque des imbrications beaucoup plus étroites. Quels sont les principaux éléments qui ont permis que, pour la première fois dans l'histoire du féminisme, se dessine une voie académique non orthodoxe et critique, durant la décennie 1970 ?

Tout d'abord, le moment critique de mai 1968 a ouvert une brèche contradictoire au féminisme. Plus que l'accoucheur ou le géniteur du féminisme, Mai 68 et féminisme sont portés par les mêmes évolutions structurales, mais le féminisme a rempli une lacune, un vide de la pensée à propos des rapports inégalitaires hommes/femmes². Le féminisme a été le poil à gratter, la mauvaise conscience passagère du gauchisme. Il a été également le moment de désignation de l'aveuglement des militants quant à leur participation à un ordre mascu-

¹ Luc Boltanski, *Rendre la réalité inacceptable, à propos de la production de l'idéologie dominante*, Paris, Demopolis, 2008.

² Catherine Achin, Delphine Naudier, *Les féminismes en pratiques*, in *Mai-Juin 68*, sous la dir. de D. Damamme, B. Gobbille, F. Matonti, B. Pudal, Paris, Les Editions de l'Atelier, pp. 382-399 ; Philippe Artières et Michelle Zancarini-Fournel, sous la dir. de, *68, une histoire collective (1962-1981)*, Paris, La Découverte, 2008.

liniste qui leur garantissait nombre d'avantages, sans qu'ils remettent en question ni la division sexuée du travail politique, ni ce que « le jouir sans entraves » supposait d'assignation des filles au désir masculin. Plus encore, « la fête révolutionnaire » a masqué sous l'effervescence de nouvelles émotions, de nouvelles paroles, l'asymétrie des positions entre hommes et femmes, encouragés à se libérer par la sexualité, sans voir que les dispositifs de sexualité étaient des dispositifs de pouvoir inégal entre l'hétérosexualité et l'homosexualité, entre désir masculin et féminin, sans parler de la prise en charge inégalitaire des éventuels effets d'une maternité non désirée et non partagée. Le féminisme de la seconde vague¹ se dissémine donc dans les creux, dans les oublis, dans les contradictions, dans les silences de 68, pour les mettre en pleine lumière, et peu à peu, il s'autonomise en se constituant partiellement contre Mai 68, devenant ainsi la contestation de la contestation, contestation du jeu et de l'enjeu politique entre hommes, fussent-ils « révolutionnaires ».

Le deuxième élément tient à l'accès plus conséquent et régulier des filles à l'enseignement supérieur dans un moment dit de démocratisation de l'enseignement². On ne peut comprendre, en effet, les liens entre engagement militant des femmes et recherches sur les femmes, si l'on ne voit pas que le mouvement de libération des femmes comprenait en son sein une fraction savante, c'est-à-dire très scolarisée pour l'époque, fraction savante qui a donné les figures militantes les plus en vue du mouvement, appelées communément « féministes historiques ». En outre, un nombre de militantes radicales dans le mouvement sont tout aussi radicales dans leur façon de poser les questions dans les sciences sociales, en termes d'oppression, d'ennemi principal, d'exploitation, de sexage³. Toutefois, le passage d'un mouvement à base savante au féminisme académique s'est opéré à la fois contre le MLF et contre l'Université, plaçant les militantes en situation de porte-à-faux par rapport au MLF et par rapport à l'Université. Le champ de recherches sur les femmes s'est en effet progressivement constitué à la fois contre l'ordre militant et contre l'ordre scientifique établi. Pour le MLF, toute recherche sur les femmes devait être le fait non seulement des seules femmes, mais de féministes, c'est-à-dire des femmes qui ont pris conscience de leur oppression car « *seule l'opprimée peut analyser et théoriser son oppression* », reprenant ainsi un slogan bien connu. Pour le mouvement féministe, faire de la recherche et de l'enseignement à propos des femmes, était perçu comme une trahison pour quatre raisons au moins : l'Université et la recherche sont des lieux de compétition masculine, et les femmes ne doivent pas entrer dans cette compétition ; les femmes qui veulent faire de la recherche vendent la lutte des femmes à l'université, s'approprient la cause des femmes en faisant de la recherche à leurs dépens ; le discours scientifique étant fondamentalement androcentrique, se reconvertir dans la recherche, c'est perdre le potentiel subversif de la parole spontanée des

¹ Françoise Picq, *Libération des femmes, quarante ans de mouvement*, Paris, Editions-dialogue.fr, 2011.

² Christian Baudelot, R. Establet, *Allez les filles ! Une révolution silencieuse*, Paris, Seuil, 1991.

³ Cf. Christine Delphy, *L'ennemi principal 1. Economie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, 1998.

femmes en lutte ; c'est donc une régression¹. Enfin, entrer à l'université, c'est faire le jeu des institutions. Du côté des institutions académiques, la première réaction face à la demande de chercheuses de créer des enseignements et des groupes de recherche sur les femmes est le rire : recteurs, doyens, collègues, tous répondent par le rire² et l'ironie pour dévaluer les recherches sur les femmes en les classant " *dans les ouvrages de dames, dans le travail de broderie* ", c'est-à-dire dans la recherche illégitime en les qualifiant de science militante féminine.

La plus grande circulation internationale des idées par le truchement d'invitations à l'étranger, notamment aux Etats-Unis, et par la traduction d'ouvrages anglo-saxons est un second élément. Elle a permis des transferts culturels et donné une légitimité aux recherches sur les femmes. Enfin, le charisme de S. de Beauvoir et la diffusion de ses ouvrages ont sans nul doute exercé un effet de fascination et d'identification, donc de coalition sur toute une génération de femmes d'autant plus portées à la reconnaître que, dotées d'un capital universitaire et intellectuel identique, elles ne pouvaient toutefois plus prétendre occuper la même position dans le champ intellectuel qu'occupaient les intellectuelles de la génération de S. de Beauvoir.

De ces premiers moments et balbutiements, on peut tirer trois enseignements majeurs quant au socle de la fonction critique du féminisme académique naissant. La critique académique n'existe pas à long terme en dehors de ses liens organiques avec un mouvement social, en sorte que les luttes sociales arment les positions critiques, et que la critique universitaire est un outil dont peuvent s'emparer les militantes. En outre, le féminisme académique a mis au jour le maintien et la reproduction du monopole masculin sur la science. Ce monopole passe par la définition de la science légitime, de sorte que le champ académique est un champ où s'organise une concurrence imparfaite entre hommes et femmes. En limitant l'accès des femmes aux postes et aux carrières, au profit de la reconnaissance entre hommes, ces derniers se consacrent entre eux, et en ce sens la rareté des professeures de rang A affaiblit les possibilités de reproduction des études sur les femmes, notamment par le biais des directions de thèses. La critique féministe en ses débuts a surtout travaillé à combler les lacunes des sciences sociales et les blancs de l'histoire, au moyen d'enquêtes et de travail dans les archives³. Il s'agissait de donner une visibilité à des groupes ignorés ou marginalisés, premier moment de la critique qui donnera naissance ultérieurement aux *subaltern studies*, et aux études sur les minoritaires.

Mais cette lutte institutionnelle, encore et toujours active, n'aurait pas de sens si elle ne se faisait pas au profit d'une autre lutte inséparable de la première, une lutte cognitive dont on peut retracer l'un des moments qui fût un tournant théorique et critique important : la fabrique du concept de genre.

¹ Rose-Marie Lagrave, « Recherches féministes ou recherches sur les femmes ? », masculin/féminin 1, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 83, juin 1990, pp. 27-39.

² Henri Bergson, *Le Rire, essai sur la signification du comique*, Paris, Alcan, 1924.

³ Michelle Perrot, *Les femmes ou les silences de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1998.

Sans reprendre la polémique autour de la paternité ou de la maternité du concept de genre, tantôt attribuée à Robert Stoller¹, psychanalyste américain, ou à la sociologue américaine Ann Oakley², le sexe, - signifiant les différences biologiques entre mâles et femelles -, se différencie du genre qui, lui, renvoie à la culture et à la construction sociale. La majorité de la communauté scientifique s'accorde à reconnaître que c'est l'historienne américaine, Joan Scott, qui a défini de façon la plus complexe, complète et heuristiquement féconde le concept de genre, en proposant une définition culturelle et politique, en tant qu' « élément constitutif des rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes », par une « façon première de signifier les rapports de pouvoir »³. Le concept de genre s'oppose à une vision essentialiste et naturaliste de la différence des sexes pour signifier la violence symbolique de la domination masculine toujours à l'œuvre sous forme de rapports de pouvoir, mais également sous forme de valence différentielle des sexes⁴ qui veut que dans les sociétés ethnologisées comme dans les sociétés occidentales, une femme ne vaut jamais un homme en raison des trois piliers structurels fondateurs de nos sociétés mis au jour par Claude Lévi-Strauss : l'interdit de l'inceste, le mariage préférentiel, la répartition sexuée des tâches. « *Les femmes ne sont jamais supérieures aux hommes, même dans les systèmes qui donnent du pouvoir aux femmes* » poursuit Françoise Héritier, en donnant l'exemple de la société crow où, en toute logique structurale, le principe féminin devrait l'emporter sur le principe masculin ; or, le système bascule à un moment donné, et il ne va pas jusqu'au bout de sa logique. Le caractère universel de la suprématie du principe masculin est ainsi attesté, même s'il prend des registres et des contours très différents selon les périodes historiques et les sociétés. Cette suprématie s'inscrit aussi, on aurait garde de l'oublier, dans les sciences sociales.

Le militantisme scientifique exige, en effet, un travail épistémologique de tous les instants pour dévoiler les schèmes androcentriques inconscients véhiculés par les sciences sociales. Cette lutte cognitive est la plus ardue, car il faut à la fois déconstruire certains concepts et être en mesure d'en proposer d'autres, et même si une part de ce travail a été accomplie, on est loin des ruptures épistémologiques escomptées. La forme la plus insidieuse de la violence symbolique tient, en effet, au partage des mêmes schèmes de pensée entre hommes et femmes, puisque les catégories de la connaissance n'ont jamais été construites en intégrant une interprétation sexuée du monde, en sorte que les chercheurs, même les plus féministes, peuvent très bien, au nom de la science et de la scientificité, utiliser des approches et des concepts reproduisant les schèmes masculins au lieu de les soumettre à la question⁵. En leur début, les approches féministes n'avaient pas d'autres possibilités que de s'énoncer dans le langage

¹ Robert Stoller, *Sex and Gender. The development of Masculinity and Femininity*, London, H. Karnac, 1984.

² Ann Oakley, *Sex, Gender, Society*, Londres, Maurice Temple Smith, 1972/1972

³ Joan W. Scott, *De l'utilité du genre*, Paris, Fayard, 2012.

⁴ Françoise Héritier, *Masculin/féminin 1, La pensée de la différence*, Paris, O. Jacob, 1996, *Masculin/féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, O. Jacob, 2002.

⁵ Cf. à ce sujet, Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

commun, d'où un travail pour déconstruire et proposer des mots et des concepts brisant ces façons de dire évidentes.

Ces années critiques se sont tout d'abord appliquées à débusquer la vision naturaliste des sexes, tant dans les représentations sociales et imaginaires que dans le travail scientifique. Au mode de pensée substantialiste s'est substitué un mode de pensée relationnel que suppose le concept de genre. La dénaturalisation des faits sociaux conduit à la défatalisation des destins sociaux, et notamment des destins féminins tout tracés. Les recherches sur le genre ont ainsi permis que soit posée, dans toute sa complexité, la difficile question et tension entre universalisme et particularisme, mais également la question des régimes d'injustices croisées que sont, dans certains cas et certaines configurations, les cumuls de subordination, travaillés à partir de l'intersectionnalité des inégalités de classe, sexuées, de race, d'âge, d'orientation sexuelle¹.

Mais surtout le concept de genre a permis de proposer une grille de lecture genrée du monde social, absente de la tradition interprétative, y compris en philosophie. On peut, à présent, procéder à une relecture des textes et des travaux empiriques à partir de cette grille commune à la philosophie et aux sciences sociales, en se posant d'abord la question de savoir « qui pense quand on pense ». Le sujet pensant est genré, regenré ou dégenré, « défaire le genre »², du côté du bon genre ou du mauvais genre, c'est-à-dire tenant ou non une position légitime ou périphérique qui engage l'acte de penser et ses effets ultérieurs.

Mais comme toute grille de lecture critique, l'approche par le genre dévoile que les sciences sociales ne sont ni consensuelles ni neutres, puisqu'en tant que sciences humaines, elles sont traversées par des enjeux sociaux, éthiques, politiques. Se multiplient ainsi des controverses tant dans le champ de la science que dans celui du militantisme féministe, gay, lesbien, religieux, politique etc. Même si on emploie le même terme que le langage courant, la sociologie des controverses suppose une définition opératoire de ce qu'est une controverse qui ne se réduit pas au simple différend, litige ou polémique. Une controverse est un espace, une arène publique au périmètre évolutif qui rassemble des affinités, des affiliations, et des prises de position sur un sujet souvent sensible, contre d'autres agrégations et prises de positions, camps en lutte qui constituent autant de moments de mise en crise des croyances instituées³. Le propre d'une controverse est de mettre en contact des groupes sociaux qui s'agrègent en s'opposant à la faveur d'une controverse : les camps adversaires ; les médias, les églises, les associations, une fraction de l'appareil d'état, etc., puisqu'une controverse se construit en élargissant et en diversifiant ses publics⁴. Pour ce qui concerne les études de genre et de sexualité, et plus largement l'espace militant féministe, nombre de controverses ont jalonné ces vingt dernières années.

¹ Elsa Dorlin, *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, 2009.

² Judith Butler, *Défaire le genre*, Paris, Editions Amsterdam, 2006.

³ Jean-Louis Fabiani, « Disputes, polémique et controverses dans les mondes intellectuels », Communication au colloque organisé par *Mil Neuf Cent, Revue d'histoire intellectuelle*, 2004.

⁴ Juliette Rennes, *Le mérite et la nature. Une controverse républicaine : l'accès des femmes aux professions de prestige 1880-1940*, Paris, Fayard, 2007.

Les citer donne une idée du vif des enjeux : la prostitution et la bataille entre réglementaristes, abolitionnistes, et prohibitionnistes ; la loi sur la parité politique entre hommes et femmes, qui a opposé paritaristes et égalitaristes ; le Pacs, le port du voile, la laïcité, la parentalité et la filiation homosexuelles, la pornographie, les mères porteuses, la procréation médicalement assistée, et d'autres encore, le BDSM (Bondage, Discipline, Domination, Soumission, Sado-Masochisme), pour ne citer qu'eux. Le mérite d'une sociologie des controverses est de permettre de comparer de nombreux cas présentant un air de famille et qui mobilisent les mêmes acteurs et actrices, profanes ou savants, avec des stratégies et des contraintes argumentatives diverses. Prendre pour objet ces positions conflictuelles a demandé une réflexivité de tous les instants pour que les disciplines en sciences sociales ne viennent pas légitimer des prises de positions normatives. Or elles l'ont fait (en particulier la psychanalyse et l'anthropologie), en soutenant l'argument de l'ordre symbolique destiné à débouter les nouvelles façons de faire famille. Les controverses ont été aussi l'occasion de montrer le déplacement de positions militantes féministes, en sorte que les affinités et les filiations féministes se forment et se reforment. Dans le cas des controverses touchant au genre et à la sexualité, comme dans d'autres cas, on a affaire à « des adversaires complices », pour reprendre le terme de Pierre Bourdieu, en ce qu'ils s'affrontent sur les moyens de parvenir à un même objectif : que nul en raison de son genre et de son orientation sexuelle ne soit abaissé, humilié, condamné, ce qui suppose de lutter pratiquement, politiquement, sur le plan cognitif, et de façon discursive contre les inégalités de genre et contre l'hétérosexualité comme norme dominante.

L'argument retors du consentement

Sans procéder à la comparaison des nombreux cas de controverses citées, on peut en retenir un trait commun, concernant l'usage de la notion de consentement, libre consentement, liberté, libre choix.

Le clivage entre défenseurs et détracteurs de la prostitution, du port du voile, du BDSM, de la pornographie, du viol comme crime, se fait le plus souvent au nom de la liberté des acteurs à décider eux-mêmes, et au nom d'un consentement dit éclairé des personnes concernées. D'où il importe de regarder de près ce que consentir veut dire, les usages que l'on peut faire du consentement, et comment le consentement en vient à faire appel à la liberté, dernier argument d'autorité.

Avant de parler de consentement, il faut tout d'abord restituer ce que la violence symbolique de la domination masculine fait aux femmes et aux hommes en termes de consentement. Pierre Bourdieu a bien montré que cette violence symbolique ne peut être agissante et se reproduire que si les acteurs sociaux la font fonctionner en toute méconnaissance de cause. C'est cette adhésion au monde tel qu'il est qui fait la force de la violence symbolique, car les femmes sont elles aussi prises dans cet ordre masculin et ont incorporées dans leurs schèmes de pensée les justifications de cet ordre, qu'elles contribuent partiel-

lement à faire fonctionner, en réactivant un ordre qui tend à les exclure¹. C'est donc une croyance qui n'a pas besoin de se penser pour exister ; elle s'affirme en tant que telle, forte de son bon droit, et soumise à l'ordre des choses. L'ordre masculiniste n'a pas besoin de justification, tant il apparaît naturel, car naturalisé. On appréhende ainsi un premier palier qui n'est encore pas du consentement, mais qui est une adhésion en toute méconnaissance de cause à un ordre des genres si incorporé qu'il est naturalisé, et qu'on le fait fonctionner sans interrogation sur sa légitimité ; en d'autres termes, on peut parler d'une adhésion aveugle et aveuglée. Un second palier est celui des limitations de la prise de conscience. Avant de conclure trop vite au consentement des femmes, c'est-à-dire un acte accompli en pleine liberté et en toute connaissance de cause, il faut, en effet, savoir quels sont les handicaps, les limitations, empêchements, obstacles, qui viennent contrecarrer la liberté de refuser. Comme l'ont montré les anthropologues², dans toutes les sociétés, les femmes sont liées aux enfants, ce qui constitue une charge physique, nourricière et une entrave au départ et à la circulation des femmes. Or, ces conditions matérielles engendrent une charge mentale qui limite les possibilités de penser et de créer les conditions pour échapper à une condition aliénante de domination: on doit donc montrer ce qui est faisable et pensable pour une femme, c'est-à-dire quelles sont les entraves à la liberté de circuler et de penser, avant de conclure au consentement. Si les femmes n'ont pas une pleine conscience des mécanismes qui les dominent, notamment parce qu'elles n'ont pas accès aux instruments cognitifs pour les mettre en évidence, ces mécanismes exercent une contrainte sur leur corps et sur leur esprit, en tant qu'envahissement de la conscience qui les font céder, mais non pas consentir, comme l'a brillamment démontré Nicole-Claude Mathieu dans son article célèbre, *Quand céder n'est pas consentir*.³ Il s'agit là d'une sorte d'anesthésie de la conscience et du corps fatigué, inhérente à la situation des dominés, femmes, colonisés, esclaves, parias, autant de figures qui, dans l'histoire et l'historiographie, ont donné matière à l'articulation domination/consentement. Les dominants et dominés ne sont pas des individus à consciences homologues, et il faut donc se garder de reprendre à son compte le point de vue des dominants sur les dominés : quand les dominants disent que les dominés consentent, ils le disent depuis leur position. Ainsi, pour qu'il y ait consentement des femmes à la domination, il faudrait postuler qu'elles agissent en tant que sujets, alors que dans nombre de situations elles sont agies en tant qu'objets. Pour qu'il y ait consentement, il faudrait qu'affleure à la conscience des femmes, l'idée même qu'elles puissent prétendre à une prise de conscience, du moins dans certaines sociétés ethnologiques, tant les rôles sont assignés et prescrits à l'avance, alors que dans nos sociétés, les luttes collectives ont été des déclencheurs de prise de conscience, ou à tout le moins, des éléments permettant d'accéder à moins de méconnaissance.

¹ Pierre Bourdieu, *op.cit.*

² Nicole-Claude Mathieu, *L'anatomie politique. Catégorisation et idéologies du sexe*, Paris, Côté-Femmes, 1991. Maurice Godelier, *La production des grands hommes*, Paris, Fayard, 1982.

³ Nicole-Claude Mathieu, « L'arrondissement des femmes. Essais en anthropologie des sexes », numéro spécial des *Cahiers de l'homme*, 1985.

En outre, si l'on tire les enseignements de certains terrains ethnologiques et des traces féminines laissées dans les archives, on peut même avancer que la domination n'est même pas consentie, elle est déniée, car il est insupportable pour nombre de femmes de se reconnaître dominées. C'est seulement à partir du moment où l'on admet que l'on fait partie prenante du rapport de domination, non pas seulement comme être singulier, mais en tant qu'être générique, que l'on peut éventuellement lutter contre la domination masculine. En outre, pour qu'elles consentent, il faudrait que la conscience des femmes fût libre, car " *le consentement suppose déjà la conscience pleine, libre du sujet et au moins la connaissance des termes du contrat, sinon de toutes ses conséquences*". Dans la mesure où les termes du contrat et surtout ses conséquences ne sont pas connues et maîtrisés par les intéressées, il ne peut y avoir consentement, mais ce que j'appelle un consentement extorqué, obtenu de guerre lasse, qui signe le rapport de forces entre dominants et dominés. Céder marque ce rapport de pouvoir, consentir met sur le même pied d'égalité dominants et dominés, et prend le point de vue du dominant pour le point de vue des points de vue, alors qu'il faut se placer du point de vue des dominés, ici du point de vue des femmes et de leurs expériences.

Mais la notion de consentement fût-il extorqué est liée avec celles de contrat et de liberté. On a vu que l'aspect proprement symbolique de la domination se passait de toute justification. Toutefois, cette violence symbolique est encore plus masquée dans nos sociétés dites démocratiques et rationnelles, en sorte que le contrat viendrait aménager, rendre visibles des arrangements entre partenaires inégaux¹. On peut prendre pour exemple, le BDSM entre adultes consentants, où l'accord mutuel est nommé contrat oral ou écrit, qui fait partie du cérémonial de l'accord mutuel quant aux modalités de leur relation. Selon G. Deleuze, « *il n'y a pas de masochisme sans contrat ou sans quasi-contrat.* »², rituel contractuel corroboré par l'ouvrage de Gayle Rubin³, à partir d'une observation de communautés homosexuelles masculines cuir de San Francisco. Sur cette question du contrat préliminaire aux relations masochistes, l'ouvrage de Carole Pateman est à ce titre éclairant⁴. Carole Pateman montre que le contrat social marque certes le passage aux sociétés modernes, mais n'abolit en rien la domination masculine, en ce que le contrat social a toujours masqué et s'est fondé sur un contrat sexuel : *le contrat sexuel est une dimension refoulée de la théorie du contrat*, que Pateman met au jour en montrant que le droit sexuel, le droit de jouissance et de possession du corps de la femme par l'homme, sous forme de contrat de mariage, de contrat prostitutionnel, de contrat de travail, de contrat domestique, de contrat d'esclavage à certaines périodes de l'histoire sont fondés sur un contrat sexuel invisible, le temps du moins qu'on ne le dévoile pas. Le contrat social donne le nom de liberté à une subordination civile s'agissant des femmes, notamment dans le libre consentement du mariage. Or, il faut inverser la proposition, poursuit-elle : *ce n'est pas le mariage ou le consen-*

¹ Erwin Goffman, *L'Arrangement des sexes*, Paris, La Dispute, 2002.

² Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher Masoch : La Vénus à la fourrure*, édition de Minuit, 1967.

³ Gayle Rubin, *Surveiller et Jouir, anthropologie politique du sexe*, Paris, EPEL, 2011.

⁴ Carole Pateman, *Le contrat sexuel*, Paris, La Découverte, 2010.

tement au mariage qui fonde la subordination des femmes, c'est la subordination des femmes qui est la condition et une conséquence du contrat de mariage. On prend là encore l'effet pour la cause. Carole Pateman déconstruit la logique contractualiste et la défense contractualiste pour montrer que la prostitution n'est qu'une modalité parmi d'autres des formes d'accès des hommes au corps des femmes, dont la maternité de substitution. Si l'on suit Carole Pateman, il n'y a jamais consentement, puisque « *la victoire finale du contrat sur le statut ne signe pas la fin du patriarcat, mais la consolidation de la forme moderne du patriarcat. Le récit du contrat sexuel dit comment c'est par le contrat que le droit patriarcal a été créé et maintenu* »¹. Or, tous ceux et celles qui en appellent au contrat pour justifier l'appropriation éphémère ou durable des femmes se fondent sur l'idée classique du contrat social, sans prendre en compte le contrat sexuel, présupposant ainsi la liberté des parties contractantes.

En outre, au consentement extorqué pour les femmes, répond un consentement inavoué ou inavouable des hommes à la domination masculine. La domination masculine impose des rôles de genre aux hommes en leur proposant des modèles de virilité qui s'imposent à eux avec la même force. Refuser ces modèles de virilité, c'est déroger aux normes de son genre, c'est trahir la solidarité de genre. Par exemple, un chercheur américain, dont j'ai oublié le nom, écrit : « *je n'ai aucune haine contre mon pénis, il est plutôt sympa, mais je lui en veux parce qu'il m'a obligé d'être un homme* ». Dans les deux cas mais de façon différente, il peut y avoir insoumission aux rôles prescrits, ce à quoi s'attellent désormais les collectifs masculins antipatriarcaux, à ne pas confondre avec la floraison des groupes masculinistes, ce à quoi s'attellent les collectifs féministes, en sorte qu'il faut montrer qu'être dominé n'est pas seulement être victime, mais agent protestataire et subversif. Je tiens que cette lucidité des dominées peut engendrer une conscience de genre masculine et une conscience de genre féminine, la première en se désolidarisant autant que faire se peut de l'exercice de la domination masculine, ou au moins en ne travaillant pas à l'entretenir et à la reproduire; la seconde en travaillant à construire les femmes en sujets et actrices de leur devenir. Ce que l'histoire longue a fait, l'histoire peut le défaire, pour les deux genres ici retenus, sans exclure les différentes modalités du continuum des genres.

Pas de liberté sans égalité.

L'appel à la liberté pour fonder le consentement mutuel s'agissant des arrangements, y compris sexuels entre hommes et femmes, ignore l'inégalité des individus face à la liberté, et déleste la liberté de tout souci d'égalité, alors qu'il faut s'assurer que tous et toutes ont les moyens égaux d'accéder ou de prétendre à la liberté, ce qui reformule, au passage, le titre de ces journées, et renoue avec l'idée d'égalité des chances. Lier liberté et égalité, c'est dire que certes j'ai toute liberté de nuire à moi-même sous réserve de ne pas nuire à autrui, et de faire ce qui me plaît, mais j'ajouterai, pour ma part, que « je est aussi l'autre », je est façonné par les autres, et ne peut être dissocié de l'autre. Si je pense que

¹ *Op.cit.*, p. 260.

l'autre est mon égal, alors je ne peux me porter atteinte sans lui porter atteinte, et réciproquement. L'euthanasie désirée et mise en pratique porte atteinte à qui ? Aux services de soins palliatifs et à tous les tenants de la vie coûte que coûte. Mais si je me donne la mort, « *je prends avec moi dans ce geste toute la détresse des vieux en la constituant en question politique en termes de droit à mourir* » ou à tout le moins de la non répression de l'euthanasie, mais également une question éthique sur qu'est-ce que la vie, la vie bonne, qui ne se limite pas à la reproduction de la vie biologique.

Si l'on prend maintenant l'exemple de la pornographie ou de la prostitution, l'argument des prohibitionnistes et des abolitionnistes est double : la pornographie et la prostitution comme travail et comme produit filmique nuit aux actrices et au respect qu'elles se doivent à elles-mêmes, et elle nuit simultanément aux femmes, en tant qu'elle est un support aux représentations dévaluées dont elles font l'objet. La première question que l'on peut se poser, c'est pourquoi c'est dans la sexualité que l'on se bat pour éradiquer les visions dévaluées des femmes, et pourquoi tous les autres signes discriminants dans d'autres domaines ne sont-ils ni visibles ni combattus ? En outre, des collectifs de prostituées et des actrices du porno disent et revendiquent que ce n'est pas en soi le travail sexuel qui est dégradant, car les règles de ce travail sont négociées¹. Le plus dégradant à leurs yeux, c'est le regard que la société porte sur elles. L'intervention répressive ou réglementariste de l'Etat, au nom d'une conception du bien, dénie aux prostituées ou aux actrices porno la capacité de se défendre elles-mêmes, mais surtout n'inscrit pas le travail sexuel dans l'ensemble du travail dégradant. En ce sens, on peut se demander pourquoi il n'y a pas de croisades morales aussi intenses contre l'indignité du travail des femmes de ménage, comme l'a montré Florence Aubenas dans son ouvrage *Le quai de Ouistreham*². Une actrice ne peut pas choisir librement de participer au tournage d'un film porno ou être prostituée, et une fraction des féministes d'ajouter que, certes ces femmes revendiquent exercer leur liberté, mais elles reprennent en fait le point de vue de ceux qui les manipulent. Pour sortir de cette posture moraliste, il faut s'interroger, selon le moment et le contexte des sociétés, sur ce qui est tenu pour tolérable et intolérable à un moment donné, clivage flexible pour être en mesure de référer les prises de position morales, non seulement aux trajectoires de groupes particuliers, mais à ce qui reste impensable en raison des conditions sociales et politiques pour le penser. Il faut restaurer la participation des groupes et individus stigmatisés sur un pied d'égalité dans les relations sociales, et on est loin du compte. En d'autres termes, il faut vouloir que chacun ait un droit égal de rechercher l'estime sociale dans des conditions équitables d'égalité des chances, en sorte que la liberté soit articulée à l'égalité, toutes deux adossées à la notion de justice³.

Dans le dédale des controverses, et concernant le clivage tolérable et intolérable, pour ma part, j'ai longtemps fluctué entre morale et solidarité, lorsque

¹ Mathieu Trachman, *Le travail porno-graphique*, Paris, La Découverte, 2013 ; Sébastien Roux, *no money, no honey*, Paris, La Découverte, 2011.

² Florence Aubenas, *Le quai de Ouistreham*, éd. De L'Olivier, 2010.

³ Lire à propos de ce développement, Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005.

j'étais amenée à prendre position. Il fut un temps pas si lointain, où mes prises de position étaient le pur produit de mes dispositions à défendre l'universalisme, le républicanisme et la fonction méritocratique et émancipatrice de l'École, valeurs auxquelles je n'ai pas pour autant renoncé. Toutefois, je les ré-agence à partir des seules questions qui m'importent à présent : qui sont les femmes les plus dominées parmi les dominées, que disent-elles ou revendiquent-elles, qu'est-ce que telle ou telle prise de position de ma part peut provoquer d'effets négatifs ou pervers, peut être un surcroît d'indignité, de négation et d'emprise politique sur les plus dominées. Position qui n'implique pas de se mettre à la place des dominées, mais qui consiste à rechercher dans son expérience propre, dans les paroles et les actes des concernées, ou dans les savoirs disponibles, le lieu de la domination, afin de ne pas exercer un pouvoir et une domination de plus. Cette position au coup par coup, qui se rejoue à chaque fois selon les enjeux spécifiques, tient certes du bricolage, mais elle a le mérite de donner du crédit aux arguments avancés, et de ne pas constituer les dominé-e-s en individus abusés. Ce bricolage est-il susceptible de s'inscrire dans l'une des régions de la philosophie morale, et si oui, comment la qualifieriez-vous ? Telle est la question que je vous renvoie, et à laquelle je ne sais pas répondre.

Rose-Marie LAGRAVE

Compte-rendu d'ateliers

Atelier 1

La question de la légalisation du cannabis

Joël Dolbeault

1. Les objectifs du cours

Il s'agit d'un cours donné à des Terminales Littéraires.

En rapport avec le cours sur la justice et le droit (fait avant), le but est d'abord de travailler la distinction légal/légitime sur un exemple précis, pour voir comment on peut défendre l'idée qu'un comportement est légitime, alors qu'il est illégal. Ainsi, un des arguments employés par F. Caballero pour la légalisation du cannabis renvoie aux articles 4 et 5 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (1789) : « La liberté consiste à faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ». « La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société ». Cela dit, avec la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (1948), c'est moins évident.

En rapport avec le même cours, le but est aussi de montrer que la question de légaliser tel ou tel comportement peut être complexe, c'est-à-dire présenter plusieurs aspects. Ici, un aspect moral, mais aussi un aspect sanitaire et un aspect économique et social. Avec pour chaque aspect, du pour et du contre. Il s'agit donc de sensibiliser les élèves à la complexité d'une question politique.

En rapport avec le cours sur la politique (fait peu après), le but est enfin de réfléchir à la place de l'opinion publique dans une démocratie - une opinion nettement contre la légalisation du cannabis en France, si l'on en croit les sondages.

J'exploiterai aussi ce cours pour la question de la liberté, versus le paternalisme (plus tard dans l'année).

2. La mise en œuvre

Je demande aux élèves de constituer des groupes de trois ou quatre. Je leur distribue une série de documents :

- sur les effets et risques liés à la consommation de cannabis (source : le site de la Mission Interministerielle de Lutte contre la Drogue et la Toxicomanie).
- Une synthèse sur les différents aspects du problème (source : le site Internaut.es.com).
- Un extrait du *Droit de la drogue* + un extrait de *Drogues et droits de l'homme en France*, de F. Caballero (qui défend la légalisation contrôlée du cannabis).
- Un article de *L'Express* qui présente les sondages faits sur le cannabis en France.

Le travail à réaliser est un tableau d'argumentation (avec les pour et les contre) sur les quatre aspects de la question : moral (la question des droits fondamentaux), sanitaire, économique et social, politique (la question de l'opinion publique). Les élèves doivent aussi écrire une conclusion argumentée qui répond à la question de savoir s'il faut légaliser ou non le cannabis, et éventuellement dans quelles conditions.

Je passe à plusieurs reprises dans l'ensemble des groupes pour m'assurer de l'avancée du travail, éventuellement pour aider certains groupes.

En tout, je consacre deux séances : 1h30 + 2h. A la fin, je ramasse une copie pour chaque groupe, c'est-à-dire neuf copies en tout, que je note.

3. Le résultat

Les élèves n'ont pas du tout été surpris ni choqués par ce travail. Et ils n'ont pas passé leur temps à se marrer. Ils ont fait ça sérieusement.

Le travail a été bien fait : ils ont repéré l'ensemble des arguments pour/contre. 2 groupes concluent pour la légalisation, en invoquant notamment la liberté individuelle et l'aspect économique. 2 groupes concluent contre, en invoquant surtout des arguments sanitaires. 5 groupes concluent plutôt contre, mais en invoquant un argument purement politique : d'un point de vue démocratique, il n'est pas légitime de changer la loi si la majorité des français est contre la légalisation.

Cependant, mon impression est que la complexité de la question les a un peu troublés : je crois qu'ils ont eu du mal à conclure. Je fais ressortir cela en rendant leurs copies, pour qu'ils prennent conscience que penser suppose aussi du temps. Le temps de la classe n'est pas forcément celui de la pensée confrontée au réel.

Atelier 2

La question du consentement

Jean-Marc Pigny

L'objet de l'atelier était de présenter un moment particulier d'un cours fait en Terminale S sur « pouvoir et consentement », moment consacré à présenter l'idée du consentement comme critère du légitime et ses difficultés. Les « questions » de l'euthanasie et de la prostitution ont été utilisées pour montrer :

- ce que signifie de fonder la légitimité sur le consentement ;
- quelle conception du légitime est par là même rejetée ;
- à quelle difficulté cela expose, difficulté mise en avant par ceux qui refusent de fonder la légitimité sur le consentement (dans quelle mesure avons-nous le pouvoir de consentir?).

Un aspect essentiel du travail avec les élèves était de leur faire comprendre que les mêmes raisonnements sont à l'œuvre que l'on parle de prostitution ou d'euthanasie (ou de signes religieux...), le présupposé étant que le rôle du cours de philosophie n'est pas d'édifier les élèves (pour ou contre la prostitution, l'euthanasie...) mais d'exhiber les présupposés de chaque position et de comprendre la nécessité d'être cohérent. On ne peut pas admettre la valeur du consentement dans un domaine pour le refuser dans un autre : peut-on vraiment justifier l'interdiction de la prostitution... sans justifier l'interdiction du divorce par consentement ?

L'introduction, après avoir opposé les notions de pouvoir et de consentement, a envisagé le consentement au pouvoir comme critère de légitimité du pouvoir (et donc plus généralement le consentement comme critère du légitime) avant de questionner le pouvoir de consentir.

Pour introduire auprès des élèves l'idée du consentement comme critère du légitime (ce qui est l'occasion de mettre en place le repère légal/légitime), je suis parti de l'opposition consenti/contraint, permettant de caractériser le vol ou le viol comme illégitime car non consenti. Mais l'essentiel du travail s'est fait à partir des extraits de deux textes : l'avis du comité national d'éthique n° 63 sur l'euthanasie, et l'article « Prostitution » du *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* rédigé par M. Jacub et repris dans *Le crime était presque sexuel*.

Pour le partisan de l'euthanasie, celle-ci est « une mort consentie », et doit donc être rapprochée du suicide et opposée au meurtre ; de telle sorte que les raisons de condamner le meurtre interdisent de condamner l'euthanasie : si on ne doit pas contraindre à mourir celui qui veut vivre, on ne doit pas contraindre à vivre celui qui veut mourir. Ce qui rend l'acte d'ôter la vie illégitime, c'est seulement son caractère contraint (= non consenti).

Ceci s'oppose au point de vue des adversaires de l'euthanasie pour lesquels il n'y a pas de différence entre le meurtre et l'euthanasie (pas un mot sur le consentement dans cette conception). Aussi bien l'idée d'un respect « à tout prix » de la vie implique-t-il qu'il est absolument illégitime d'ôter la vie, alors que pour le partisan de l'euthanasie la légitimité de l'acte d'ôter la vie est relative au consentement (ceci est l'occasion de mettre en place le repère absolu/relatif).

L'article « Prostitution » de M. Iacub permet de montrer que le même critère du légitime se retrouve dans des questions tout à fait différentes portant sur la sexualité, de telle sorte qu'on peut aussi y opposer ceux pour qui il y a de l'absolument illégitime (la morale « traditionnelle », religieuse (?), qui condamne les relations sexuelles hors mariage, l'homosexualité, la pornographie, le sadomasochisme...) et ceux pour qui il n'y a que du relativement légitime : une pratique sexuelle est légitime si elle est librement consentie. L'extrait de M. Iacub a permis aussi de réintégrer la question de la nuisance à autrui (en l'occurrence au tiers) et donc la définition de la liberté de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen.

Mais cette conception du légitime présuppose le pouvoir (la capacité) de consentir, pouvoir qui fait précisément difficulté.

Déjà la référence au suicide (à sa dépénalisation) à propos de l'euthanasie, permet d'illustrer cette difficulté : si le suicide n'est plus condamnable, c'est qu'il est aujourd'hui considéré non comme un comportement immoral mais comme un comportement pathologique. La tentative de suicide est considérée comme un symptôme de dépression, de telle sorte que nous considérons qu'il faut tout faire pour sauver l'auteur d'une telle tentative : nous ne reconnaissons pas un droit de se suicider impliquant la possibilité de faire punir celui qui empêcherait l'exercice de ce droit ! C'est que nous considérons que la tentative de suicide n'exprime pas le choix véritable d'un sujet, mais montre que la maladie (la dépression) le prive de sa capacité de choisir. La façon dont la société se comporte à l'égard de celui qui fait une tentative de suicide montre que nous considérons que nous n'avons pas toujours la capacité de consentir.

A partir de là, il est possible d'étendre cette analyse, de contester le pouvoir de consentir, d'abord évidemment aux mineurs (ce pourquoi à propos de la sexualité, on emploie l'expression « entre adultes consentants »), mais aussi à ceux qui sont juridiquement majeurs, de telle sorte que l'existence du pouvoir de consentir soit considérée comme problématique.

La notion de surprise à propos du viol renvoie à des situations où la victime est considérée comme étant dans « l'incapacité de consentir ».

Les « adversaires » de la prostitution considèrent que le choix de se prostituer (comme celui de se suicider !) manifesterait un état pathologique, donc une incapacité à consentir ; de telle sorte qu'il faudrait traiter la prostituée en mineure et la protéger contre elle-même.

De la même façon, les adversaires de l'euthanasie mettent en avant l'idée que la demande de mourir, plus qu'un choix véritable du sujet, est l'effet de la souffrance éprouvée, des pressions de l'entourage.

Un exemple juridique cité par M. Iacub et P. Maniglier dans *L'Antimanuel d'éducation sexuelle* permet d'aller plus loin dans la « généralisation », puisque les juges ont considéré que le sentiment amoureux éprouvé par la jeune fille la rendant « psychologiquement vulnérable » privait de valeur son consentement éventuel à la relation sexuelle, autrement dit la privait du pouvoir de consentir. A partir de là, on peut s'interroger sur la réalité du pouvoir de consentir dans la mesure où on peut toujours considérer que nos affects nous privent du pouvoir de consentir. Ainsi l'argument des juges de Pennsylvanie permet de contester la capacité des individus à consentir à leur propre mariage !

L'objet de ce travail effectué avec les élèves était seulement introductif, visait à problématiser la question du consentement comme critère du légitime, et la question du pouvoir de consentir. Ces analyses préparatoires facilitent la lecture de textes philosophiques « classiques » où l'on peut retrouver la question du consentement. Je pense en particulier au chapitre 4 du livre I du *Contrat social*, où pour critiquer le contrat d'esclavage, Rousseau évoque l'idée que « la folie ne fait pas droit », autrement dit que celui qui consent à l'esclavage montre qu'il est privé du pouvoir de consentir.

Atelier 3

Peut-on parler du film « Baise-moi » en cours de philosophie ?

Lila Echard

L'idée de travailler sur le film *Baise-moi* est venue d'une discussion avec une de mes anciennes élèves. Je l'avais évoqué pour le décrédibiliser, elle l'avait défendu par principe. Ce film est une adaptation du livre de Virginie Despentes *Baise-moi* sorti en 1994. Dès 1995, il est question d'adapter ce livre à l'écran ; ce projet sera mené à bien par Virginie Despentes et Coralie Trinh-Thi en 2000, année de sa sortie en salle.

Peut-on parler du film *Baise-moi* en cours de philosophie ? Ce titre prend la forme d'un sujet de dissertation de philosophie et a souvent interpellé celui à qui j'en parlais, mais l'intérêt est bien d'interroger les conditions de possibilité d'un échange argumenté sur la pornographie, la prostitution, les critères d'une œuvre cinématographique autrement dit d'une œuvre d'art, mais aussi la violence, la violence à l'image, le droit encadrant la diffusion des films en salle, et surtout l'image de la femme et l'émancipation des femmes. Voilà, pour

l'essentiel, ce qui m'intéressait en tant que professeur de philosophie. L'atelier a retracé, dans un premier temps, le parcours juridique du film, puis nous avons visionné douze séquences courtes du film. A partir de là, nous pouvions discuter les arguments pour et contre et présenter un panorama de l'évolution récente du cinéma porno.

1. Le parcours juridique du film

Ce qui est intéressant avec ce film, c'est qu'il a fait apparaître un vide juridique. En effet, jusqu'à la sortie en salle de *Baise-moi*, il n'existait pas d'interdiction aux moins de 18 ans pour un film sortant en salle, à part s'il était classé X, c'est-à-dire s'il était classé comme un film pornographique ou d'incitation à la violence. La loi encadrant l'attribution des visas d'exploitation en salle remontait à 1975 et ne prévoyait que quatre catégories : interdit aux moins de 12 ans, interdit aux moins de 16 ans, tout public ou classé X. L'alternative à ces quatre catégories était l'interdiction totale. Ainsi, le 22 juin 2000, le film *Baise-moi* se voit attribuer un visa d'exploitation en salle « interdit aux moins de 16 ans », avec un avertissement au public sur l'affiche. Dès le 23 juin, avant même sa sortie en salle (le 28 juin), l'association Promouvoir dépose une requête à la section contentieux du Conseil d'Etat du fait de l'absence d'interdiction aux moins de 18 ans, ce qui conduit à l'annulation du visa d'exploitation par le Conseil d'Etat et à sa requalification en X le 30 juin. Pendant une année, on travaillera à combler le vide juridique ; cela conduira à la création d'une cinquième catégorie « interdit aux moins de 18 ans », par décret le 12 juillet 2001. Le film *Baise-moi* ressortira dans les salles non spécialisées, autrement dit dans les salles de cinéma normales, le 1^{er} août 2001, avec un nouveau visa d'exploitation « interdit aux moins de 18 ans ».

2. Baise-moi : le premier film post-porn français

Notons que l'apparition de nouvelles formes cinématographiques comme le film *Baise-moi* a conduit à l'apparition d'un nouveau genre de film que l'on nomme « post-pornographique » ou « cinéma post-porn ». C'est ainsi donc que l'on nomme ces films d'auteur qui intègrent des séquences pornographiques, c'est-à-dire des séquences de sexe non simulées, mais qui ne sont pas exactement des films pornographiques. Le cinéma post-porn vient bousculer les catégories habituelles de ce qui est pornographique ou bien cinématographique - distinction qui laisse entendre que le porno ne serait pas du cinéma, mais la représentation de la réalité. Non. Le post-porn, ce « discours en retour » (Foucault), venu des marges et des minoritaires du porno traditionnel, en tant qu'il bouscule les codes du porno dominant, nous montre précisément que ce dernier n'est qu'une mise en scène naturalisée de ce que serait la vérité du sexe.

A l'origine, le propos de Virginie Despentes était de parler du sexe, oui, mais surtout du viol. C'est le début du film, puis le film dérape, les filles dérapent.

La violence dont il est question dans le film *Baise-moi* est pour une fois celle de femmes. Ce film est donc une proposition de retournement de situation qui vient défaire l'idée que le sexe et la violence sont l'affaire des hommes, et que les femmes sont des éternelles victimes. Et cela mérite sans doute de pouvoir être évoqué en classe.

3. Supports pédagogiques

Les séquences visionnées lors de l'atelier ont eu pour objectif de montrer l'esthétique cinématographique choisie par les réalisatrices. On y voit des femmes avant et après un viol, puis des femmes discutant de ce qu'elles font (vol, meurtres) et jouant de certains stéréotypes masculins (voiture, alcool, sexe). Aucune de ces séquences n'a été choisie pour montrer ce qu'il y a de polémique dans ce film, à savoir la violence et la pornographie. Mais il n'en reste pas moins qu'il serait, au regard de la loi, interdit d'en visionner une en classe, puisque ce film est à présent interdit aux moins de 18 ans. Donc, si ce film était abordé en classe, il convient de dire que cela ne pourrait être que sous la forme d'une discussion argumentée. Des textes par exemple pourraient permettre de mener à bien cette discussion. Les arguments contre se trouvent par exemple dans *La pornographie ou l'épuisement du désir* de Michela Marzano (p. 222 à 228, consacrées à la critique de ce film) ; les arguments pour se retrouveraient sous la plume de Virginie Despentes elle-même dans *King Kong théorie*, où elle reparle de son film, ou encore dans *Queer Zones I. Politiques des identités sexuelles et des savoirs* de Marie-Hélène Bourcier.

4. Retours de l'atelier

Les réactions ont été diverses : de la volonté de laisser la sexualité dans le domaine de l'intimité et donc de ne pas en parler en classe, à la suggestion à l'instar de certains départements universitaires américains de projeter puis d'analyser de telles séquences en cours, en passant par l'étonnement de pouvoir parler d'un film par définition interdit au public à qui l'on s'adresse. A la première remarque, ont répondu d'autres participant(e)s que depuis mai 1968, « le personnel est politique ». La remarque a également été faite du risque de brûler les étapes en évoquant une œuvre qui s'inscrit dans un courant post-féministe alors même que les élèves ne disposent pas nécessairement d'une culture sur le mouvement féministe. Ainsi, surgit l'importance de bien replacer le film dans son contexte et dans l'histoire du féminisme.