Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 58 (2008)

Heft: 2-3: l'éthique minimale : dialogues philosophiques avec Ruwen Ogien

Artikel: Le souci de soi comme condition éthique minimale de l'humanisation du sujet

Autor: Waterlot, Ghislain

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381766

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 140 (2008), P. 205-218

LE SOUCI DE SOI COMME CONDITION ÉTHIQUE MINIMALE DE L'HUMANISATION DU SUJET

GHISLAIN WATERLOT

Résumé

Aux yeux de Ruwen Ogien, l'humain en chacun de nous est une donnée fixe qu'il faut laisser, autant que possible, s'exprimer librement. Nous affirmons au contraire, avec Aristote et Bergson, que notre humanité est toujours en train de se faire (ou de se défaire) selon l'attention que nous portons sur nous-mêmes. Bref, notre humanité serait une réalité en devenir. Dans cette perspective, le souci de soi nous paraît essentiel ; d'autant plus que certains actes, ne concernant apparemment que nous-mêmes, ont en fait des conséquences éthiques inattendues ou indirectes sur autrui et sur la vie sociale. Nous nous efforçons de le montrer à partir des exemples que Ruwen Ogien analyse volontiers dans ses ouvrages, à savoir la masturbation et les pratiques sado-masochistes.

1. *L'humanité : une donnée ou un mouvement jamais achevé ?*

À la fin de l'Avant-Propos de son livre *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*[1], Ruwen Ogien écarte la distinction entre éthique et morale. Cette démarche met de côté une série de problèmes auxquels je voudrais précisément être attentif dans le cadre de ce bref essai critique. Au fond, il s'agira de poser la question de ce qu'il en est de l'humain en distinguant deux approches. L'une de ces approches, retenue par Ruwen Ogien, veut implicitement que l'humain soit une *donnée*, une *donnée tout entière présente et supposée toujours déjà accomplie* dans l'individualité libre ; n'importe quelle revendication, n'importe quelle exigence renverrait à une pleine humanité et serait par là même légitimée, la seule réserve étant qu'une revendication ou une exigence concernant directement autrui ne pourra pas être réalisée sans son consentement minimal. L'autre approche, que je défendrai, affirme que l'humanité n'est pas une *donnée*, mais une réalité qui se fait ou se défait constamment, une *tension dynamique* qualitativement différenciée. À tout moment, je peux devenir plus ou moins humain. L'humanité ne va pas de soi. Certes, et c'est important, chacun de nous est humain quoi qu'il arrive. Même le tortionnaire

[1] Paris, Gallimard, 2007.

nazi, même le criminel odieux qui se qualifiera lui-même de monstre[2], est et demeure humain. Loin de nous l'idée selon laquelle certains êtres qu'on prend pour humains seraient en fait des animaux à visage humain, des *barbares*. Mais il y a des degrés d'humanité, et une tension constante, un mouvement permanent, un devenir jamais achevé (dans le sens d'une déshumanisation ou dans le sens au contraire d'une plus grande humanisation, d'un accroissement ou d'une déperdition). J'insisterai là-dessus.

Prévenons aussi les lecteurs de ce texte qu'il nous arrivera plusieurs fois – et pour tout dire dans la plus grande partie de cet essai – d'aborder des sujets scabreux, ceux-là mêmes que Ruwen Ogien aborde volontiers : nous nous situerons, et c'est sans doute la meilleure façon de discuter avec quelqu'un, sur le terrain où il aime conduire ses lecteurs, et où ses lecteurs aiment à le retrouver. D'ailleurs nous estimons, tout comme lui, qu'il ne faut pas redouter d'en parler précisément, d'appeler un chat un chat, sans crainte ni complaisance.

Cela étant dit, il s'agit ici de montrer ou d'indiquer que le *souci de soi*, en tant que pratique éthique d'humanisation, distincte de la morale, est *articulé* à nos yeux assez étroitement à la morale et au principe de ne pas nuire à autrui.

Toujours dans les remarques préliminaires, je voudrais faire remarquer que si l'auteur de *L'éthique aujourd'hui* souligne avec netteté qu'il s'agit de défendre, entre autres choses, la tolérance et que les jugements moraux concernant le comportement d'autrui sont souvent plus ou moins détestables dans la mesure où ils conduisent à humilier, ou tout au moins à se moquer et à abaisser ceux à qui ils sont adressés, il arrive que de temps en temps l'auteur adopte subitement – pour un instant sans doute, mais ce sont des instants qui comptent – la posture qu'il condamne. Donnons simplement deux exemples.

1. À la page 72, Ruwen Ogien se demande si l'éthique des vertus n'est pas totalitaire[3]. On pourrait déjà remarquer que qualifier une éthique de *totalitaire*, c'est lui appliquer un concept politique dont le sens est précis, et que cette application un peu *sauvage* n'est peut-être pas légitime. Mais surtout, considérons ce qu'il dit à propos de la notion de *caractère* qu'il prête de manière catégorique – mais peut-être pas pertinente dans le sens qu'il lui donne – à l'éthique des vertus.

> On admet généralement, en éthique normative, qu'il est *injuste* de punir ou de récompenser les gens pour des propriétés qui ne dépendent pas d'eux ou qu'ils ne sont pas libres de modifier à leur guise, comme le fait d'être de telle origine ethnique ou sociale [...] On laisse généralement aux nazis et à ceux qui s'en sentent proches ces critères de jugement répugnants. Mais notre caractère, notre personnalité, nos visions du monde n'appartiennent-ils pas, eux aussi, à l'ensemble des choses qui ne

[2] Ainsi que le fit – la pression que fait peser un procès n'y est sans doute pas pour rien – Michel Fourniret en audience (le 31 mars 2008, au moment où ont été lues les lettres décrivant le pacte passé entre l'accusé et celle qui allait devenir sa nouvelle épouse, Monique Olivier).

[3] R. Ogien, *op. cit.*, chapitre 3, section 7 : «L'éthique des vertus est-elle totalitaire ?».

> dépendent pas de nous et que nous ne sommes pas libres de modifier à notre guise ? N'est-il pas aussi répugnant de juger quelqu'un selon des critères de caractère que selon des critères raciaux ? [4]

Je ne discute pas encore le fait qu'il soit singulier d'attribuer à toutes les éthiques du souci de soi (ce que sont les éthiques des vertus) l'affirmation – que l'on ne retrouve en fait même pas chez Aristote – selon laquelle chacun serait une fois pour toutes ce qu'il est sans pouvoir espérer changer. Ce qui me choque dans cet exemple est bien le rapprochement suggéré : Ruwen Ogien prétend être en train de discuter avec des gens qui, s'ils se comprenaient bien eux-mêmes, s'apercevraient qu'ils sont aussi répugnants que les nazis... Disons que la méthode d'argumentation est ici discutable.

2. Dans le second exemple, il est question cette fois de ceux que Ruwen Ogien nomme les «moralistes». Disons-le nettement, je n'ai pas de sympathie particulière pour les «moralistes» tels qu'Ogien les définit, c'est-à-dire pour ceux qui s'appuient sur les mœurs d'un lieu donné pour déterminer ce qui est moral ou non. Écoutons ce qu'il en dit :

> Ceux qui demeurent moralistes (des conservateurs en général, mais pas nécessairement), et jugent que l'État doit aussi veiller ou défendre la supposée morale positive d'une société donnée (en l'occurrence, plutôt *travail, famille, patrie,* que plaisir et liberté) [...] [5]

Après la réduction au nazisme, voici la réduction au pétainisme, puisque la devise *travail, famille, patrie* était la devise nationale choisie par le gouvernement de Vichy : il est sous-entendu que les tenants de la défense des mœurs d'une société sont, même s'ils ne sont pas conservateurs (sic !), des pétainistes qui s'ignorent [6].

Je veux simplement signaler, au risque de me faire incendier, qu'en tout état de cause, ce genre de stigmatisation ne me paraît pas très conforme aux visées morales minimalistes de Ruwen Ogien, qui condamne tout ce que les jugements moraux des «moralistes» ou des «paternalistes» comportent de méprisant et

[4] R. Ogien, *op. cit.*, p. 73.

[5] R. Ogien, *op. cit.*, p. 128.

[6] Ce qui heurterait sans doute un certain nombre de magistrats du parquet qui suivent, pour beaucoup de questions qui concernent les mœurs, l'état présent de la société : et ce n'est pas le plus souvent dans le sens du conservatisme, mais au contraire dans le sens d'un assouplissement, car la morale concrète de nos sociétés n'est pas si radicalement réactionnaire qu'Ogien semble le soutenir – en tout cas elle ne l'a pas été jusqu'à une période très récente, et même aujourd'hui, en France, on ne peut pas dire avec vraisemblance qu'elle est assimilable à l'esprit de Vichy... Mais il suffit, pour se faire une idée de la morale concrète de nos sociétés, de passer une heure à regarder les notes de jurisprudence du code pénal. Le plus souvent, elles ne donnent pas le sentiment d'un mouvement effréné de conservatisme et de réaction. Avec un peu plus de temps, on peut esquisser une étude de l'évolution de la jurisprudence des cinquante dernières années, et l'on voit sans conteste que la tendance largement dominante est à la tolérance et à la libéralisation, ce dont l'auteur des présentes lignes ne se plaint pas.

d'humiliant à l'égard de ceux qui sont jugés, mais qui semble parfois priser dans la discussion la propension à diaboliser l'adversaire.

Mais je ferme cette parenthèse et je reviens à mon propos. Pour Ruwen Ogien, il est décisif d'établir qu'il ne peut y avoir de devoirs envers soi-même, ou, si l'on préfère, de prendre ses distances à l'égard de l'éthique du souci de soi. «Je soutiens, écrit-il, que ce que nous faisons de nous-mêmes n'a *aucune* importance morale.»[7] Mais deux des difficultés du livre, qui est aussi une sorte de manifeste, sont relatives pour l'une au vocabulaire employé (ou au *choix* du vocabulaire), et pour l'autre au *flottement* de ce vocabulaire.

Considérons *le choix initial* de vocabulaire, affirmé aux pages 16-17 et qui consiste, répétons-le, à dire que, suivant en cela «les coutumes des philosophes moraux "analytiques"», les termes d'éthique et de morale seront employés indifféremment. Si le vocable choisi l'indiffère, c'est parce que la dénomination contemporaine d'éthique (en tant qu'elle se distingue de «morale») ne fait qu'exprimer, aux yeux d'Ogien, une position morale maximaliste, celle qui prescrit aux autres la manière selon laquelle ils devraient se comporter. Or en ce qui me concerne, par rapport à ce choix de vocabulaire, je procèderai à un *déplacement*, qui permet d'ouvrir d'autres perspectives morales. En disant que l'éthique concerne essentiellement le rapport à soi-même, j'estime qu'il ne faut pas employer les mêmes catégories que dans le rapport moral (le rapport de soi aux autres). Dans le rapport moral, on se rapportera aux autres en termes de bien et de mal. Il est bien de ne pas nuire aux autres, il est mal de nuire. Dans le rapport à soi-même, qui aura des conséquences dérivées pour les autres et le rapport aux autres, on se rapportera directement à soi et indirectement aux autres en termes de *souhaitable* et de *néfaste*. On s'inscrira plutôt dans l'ordre de l'exemple et de la monstration, du travail à accomplir sur soi-même, que dans l'ordre de la prescription, de l'interdiction, de l'exhortation et du jugement.

Une discussion morale sera néanmoins possible dans la mesure où certaines formes de rapport à soi inclinent fortement, sans cependant les rendre nécessaires, à des comportements qui vont nuire à autrui. Donc ces comportements pourront favoriser ce qu'on nomme le mal. Il y aura aussi, constitutifs d'une discussion éthique cette fois, strictement relative au rapport à soi, des comportements *nuisibles à nous-mêmes* dans la mesure où ils nous interdisent des horizons qui nous permettraient de nous réaliser en nous élevant ou nous portant jusqu'à certaines aptitudes, ou mieux : à une certaine qualité d'être ; toutes choses dont nous ne sommes pas dotés naturellement, si ce n'est sous la forme de *virtualités*, et que nous n'accomplissons ou ne réalisons que par l'effort[8]. De cette condition fondamentale de l'être humain comme perfectible

[7] R. Ogien, *op. cit.*, p. 24.

[8] Thématique que l'on retrouve, par exemple, aussi bien dans la pensée d'un John Stuart Mill (*cf.* l'article de N. Maillard Romagnoli dans ce numéro) que d'un Henri Bergson. On songe aussi à la perspective développée ces dernières décennies par P. Hadot, dans : *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002 (édition au format de poche, revue et augmentée). Il écrit à la p. 379, dans un

éthiquement par l'exercice, nous pourrons déduire la possibilité d'entrer dans une relation avec autrui dans laquelle on laisse entendre qu'«il est *mauvais pour lui* de ne faire aucun effort»; même si l'on sait très bien que cet aspect discursif est très secondaire dans la mesure où aucun discours n'a jamais changé personne, surtout si des passions sont en jeu, et que le mouvement de la relation éthique à autrui passe essentiellement par d'autres voies (tous les éducateurs savent que les discours raisonnables, s'ils ne sont pas à exclure absolument, n'ont jamais beaucoup d'effets). Il vaut toujours mieux inciter à quelque chose par l'exemple ou les sentiments que l'on suscite, que blâmer une conduite qui *a priori* ou dans l'immédiat ne regarde que soi.

Mais le choix initial de Ruwen Ogien, qui consiste à disqualifier le rapport éthique en l'assimilant à une position morale maximaliste, rend plus faciles les démonstrations. Par exemple quand il énonce le jugement suivant: «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*», on sent qu'il a raison de dire que quelque chose ne va pas dans ce jugement. Mais si l'on terminait le jugement en disant: «*à force d'en prendre l'habitude, cela pourrait finir par avoir des conséquences immorales*», il en irait déjà autrement. En d'autres termes, on sous-entendrait: «si tu n'as pas souci de ce que tu fais, souci de toi, tu pourrais être amené à nuire à autrui, par paresse, par l'incapacité à l'effort, par l'absence totale d'attention à ce qui se passe autour de toi et par le souci exclusif du type de confort auquel tu t'es habitué, par le sentiment que la société te doit le droit de te laisser aller, etc.» Il me semble donc qu'il importe de ne pas laisser de côté la dimension proprement éthique; on ne peut la réduire, à mes yeux, ni à «la morale maximaliste», ni à de simples considérations prudentielles, dans la mesure où il existe un lien *indirect mais réel* entre elle et la relation morale. Bien sûr, je ne suis pas sans savoir que ceux qui soutiennent la position de Ruwen Ogien réduisent et stigmatisent l'argument des conséquences de l'absence de souci de soi, en le qualifiant d'argument de «la pente glissante»; argument dont les moralisants feraient, selon eux, usage à tort et à travers afin de réinjecter de la morale un peu partout. Mais il est justement très instructif de constater que ceux-là même qui condamnent la thèse soucieuse des conséquences de l'absence de souci de soi, en la qualifiant «d'argument de la pente glissante», se laissent aussi volontiers aller à employer eux-mêmes ce type d'argument quand ils s'adressent à leurs adversaires. Est-ce simplement parce qu'il est difficile de résister à la tentation d'employer cette argumentation ? Ou n'est-ce pas plutôt parce que, dans la mesure où l'être humain est un être temporel profondément sensible aux

moment du livre qui est un entretien: «Cela nous ramène au problème de l'éthique et de sa définition. Dans la perspective de ce que vous venez de nommer le perfectionnisme, on pourrait dire que c'est la recherche d'un état ou d'un niveau supérieur du moi. Ce n'est donc pas seulement une question de morale.» Bien que ce soit aussi une question de morale, ce que nous voulons montrer ici.

phénomènes d'habitude, d'accoutumance, de répétition, cet argument – même mal nommé quand on le qualifie de «pente glissante» – exprime une réalité vérifiable quotidiennement en ce qui concerne l'attitude de l'homme à l'égard de lui-même et de ses semblables ?

2. *La masturbation a-t-elle une dimension morale ?*

Mais je disais tout à l'heure que si une difficulté était relative au choix du vocabulaire employé (et aux sphères de signification qui étaient conservées ou écartées), une autre difficulté était relative au *flottement* de ce vocabulaire ou à son *usage parfois contradictoire*, ou pour le dire autrement, aux *déplacements impromptus* du vocabulaire et des significations.

Ruwen Ogien dit très clairement, et souligne plusieurs fois, que «l'éthique minimale nous demande d'éviter de juger *moral* ou *immoral* tout ce qui, dans nos façons de vivre ou nos actions, ne concerne que nous-mêmes»[9]. Parmi les actes qui ne concernent que nous-mêmes, on n'aura pas tort de compter la *masturbation*. Or Ogien déclare, page 43, qu'à ses yeux il n'est pas impossible de soutenir qu'en se masturbant, «on respecte son humanité au plus haut degré». Nous voilà revenus dans les considérations morales. Or il est très intéressant de voir que pour la démonstration de cette affirmation, il nous renvoie dans une note (note 18, page 219) à Diogène. Que disait Diogène ? Voici ce que nous trouvons chez Diogène Laërce : «Diogène le Cynique se masturbait toujours en public en disant : "Plût au ciel qu'il suffise également de se frotter le ventre pour apaiser sa faim".»[10] Est-ce que cela a quelque chose à voir, comme le prétend Ogien, avec «une défense morale de la masturbation», voire le plus haut respect de son humanité ? Il me semble que non, que Diogène ne dit pas que celui qui se masturbe assidûment pourrait bien être l'homme qu'il cherche en vain avec sa lampe ! Il me semble plutôt qu'il dit ceci : avec la masturbation, on peut se débarrasser facilement d'un besoin du corps, et donc d'une menace d'aliénation que ferait peser le besoin insatisfait ; et il ajoute qu'il est dommage de ne pas pouvoir se débarrasser aussi aisément de la faim et de la soif ! C'est un argument qui ne va pas tant dans le sens de la défense morale de la masturbation que dans celui de la dévalorisation de la quête sexuelle. Implicitement, Diogène nous déclare : «On se fait une montagne de la sexualité (avec toutes les passions qu'elle entraîne et les désirs insensés, les illusions qui nous tenaillent et nous travaillent – comme dira Lucrèce), mais au fond, il ne s'agit que de réguler les exigences du sens génésique[11] ! et c'est très simple.»

[9] R. Ogien, *op. cit.*, p. 197.

[10] Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, vol. 2, p. 32.

[11] Moins éloigné de nous, c'est exactement ce que dit Bergson dans le quatrième chapitre des *Deux sources de la morale et de la religion* (1932) où il écrit – et c'est son «moment cynique» : «Les exigences du sens génésique sont impérieuses, mais on

Il y a, enveloppée dans l'affirmation cynique, l'idée que le désir sexuel a peu d'importance, tout comme le désir de manger. Simplement, on ne peut pas satisfaire aussi facilement le désir de manger. Du coup, la masturbation perd effectivement toute connotation morale (ou alors il s'agit d'une forme de promotion de l'ascétisme ou du perfectionnisme, à la façon des stoïciens pour lesquels la vie sexuelle se réduit à quelques frottements de ventre [12] : il faut vite en finir et se tourner vers autre chose), et il est curieux que Ruwen Ogien veuille lui redonner subrepticement une valeur morale, manifestement très différente de celle que nous venons de considérer chez les auteurs auxquels il renvoie.

Par ailleurs, dans nos contrées, l'idée selon laquelle la masturbation n'est pas une faute morale commence à être reconnue presque partout, et c'est heureux. On sait qu'elle est pour la grande majorité des jeunes l'antichambre de la vie sexuelle, avant que celle-ci puisse se réaliser avec un ou une partenaire ; on sait également que chez les couples formés depuis longtemps, la masturbation est parfois préférée, par l'une ou l'autre personne du couple – ou même les deux –, à la relation sexuelle avec le (la) conjoint(e) pour diverses raisons (résultat attendu plus assuré ; plus grande simplicité ; une lassitude qui cependant ne va pas, pour diverses raisons, jusqu'à pousser à chercher d'autres partenaires ; simple détente ; etc.).

Cela dit, on pourrait néanmoins se demander si la question de la masturbation ne pourrait pas ouvrir une réflexion éthique. En tant qu'elle est relative à un besoin, une tension, ou à certaines circonstances, elle ne pose aucun problème [13]. Mais elle peut aussi refléter dans certains cas un échec ou une frustration dans le rapport à l'autre ; et l'on pourrait alors réenvisager de la qualifier de bonne ou mauvaise. Dans une belle note de la page 220 (où il évoque Norbert Campagna), Ruwen Ogien souligne qu'un rapport sexuel réussi ou harmonieux n'amène pas à «jeter l'autre comme un citron pressé» une fois le désir satisfait, et il ajoute pertinemment : «c'est d'ailleurs parfois *l'absence de relations sexuelles* qui peut pousser à jeter l'autre comme un citron pressé». Ici la masturbation, en tant qu'elle constituerait la pratique de référence, pourrait soulever un problème éthique. Comment ? En centrant le sujet sur la satisfaction de lui-même et en l'amenant à considérer que l'acte sexuel est au fond un acte où *chacun* cherche son plaisir, sans autre. La masturbation

en finirait vite avec elles si l'on s'en tenait à la nature» (Paris, P.U.F., p. 322). On peut également se rappeler le film de Claude Chabrol intitulé *Le Boucher* (1969) : l'institutrice (Stéphane Audran) est devenue proche du boucher du village (Jean Yanne), qui la courtise et qui lui demande si elle supporte l'absence d'homme dans sa vie – bien que jeune, elle n'a plus de compagnon depuis qu'elle a très mal vécu un chagrin d'amour – ; et l'institutrice de répondre : «Vous savez, Paul, il y a des moyens très simples de se passer de ce que l'on ne veut plus connaître» ; et le boucher de répondre : «Oui, mais c'est dégueulasse...» ; et sans se démonter, l'institutrice réplique : «Vous savez, moi, je ne suis pas tourmentée du tout.»

[12] Pierre Hadot renvoie par exemple à Marc Aurèle.

[13] Et sans doute serait-il bon de déculpabiliser les jeunes gens qui pourraient encore vivre la pratique de la masturbation comme un acte coupable.

devient alors le symptôme d'un problème dans la relation à autrui, soit sous la forme de la déliaison des personnes (et Ogien souligne que «les relations sexuelles créent plutôt un lien tel qu'aucun des partenaires n'a plus envie de se comporter» avec l'autre comme avec un citron qu'on presse), soit sous la forme d'une difficulté à accomplir pleinement la relation sexuelle. Or cette dernière difficulté fait partie de l'éthique et peut avoir des retentissements moraux. On le voit, par exemple, dans le film plutôt sulfureux de John Cameron Mitchell, *Shortbus* (2006), cinéaste dont on ne pourra pas dire qu'il est moralisant ou réactionnaire, et dans lequel la masturbation est clairement et explicitement révélatrice d'une insatisfaction qui peut avoir des conséquences profondes dans la relation à autrui – et pas uniquement la relation au(x) partenaire(s) sexuel(s) d'ailleurs –, par quoi Cameron révèle indirectement sa dimension morale[14]. C'est sans doute la raison pour laquelle les plus grands moralistes classiques n'ont jamais laissé de côté la question de l'harmonie sexuelle, et l'on songe à toutes les pages que Rousseau consacre dans le livre 5 de l'*Émile* à la satisfaction sexuelle mutuelle des jeunes époux, Émile et Sophie. Il ne s'agit pas à ses yeux d'une question d'esthétique, de prudence, ou d'un problème purement individuel, mais d'une question morale : la frustration sexuelle a des conséquences néfastes non seulement pour soi, mais évidemment aussi pour le conjoint et plus largement dans les relations à autrui en général.

À ce point de mon développement, le lecteur s'aperçoit que je tends à élargir le champ de la préoccupation morale, et là où Ogien ne veut considérer que la nuisance directe et intentionnelle à autrui, je m'intéresse quant à moi aux nuisances indirectes, et plus précisément aux sources lointaines de certaines nuisances directes.

3. *La pratique SM : jeux anodins entre libres-consentants ?*

Mais je quitte la question de la masturbation pour en arriver maintenant à celle de la *pratique sado-masochiste* (abrégée SM dans la suite) qui est également un des exemples appréciés par Ruwen Ogien pour illustrer ce qui doit être laissé au libre choix de chacun. Il écrit, à la page 80 de *L'éthique aujourd'hui* :

[14] Cette dimension se voit très clairement lors de la scène où la jeune Sofia (Sook-Yin Lee) se masturbe dans sa salle de bain, désespérant d'atteindre l'orgasme (qu'elle recherche en vain avec son partenaire), et qui découvre juste après, en entrant dans la pièce principale de l'appartement, que son ami est en train de faire la même chose : ce que suggère alors John Cameron n'est pas du tout l'idée que tout est très bien ainsi, mais plutôt qu'il y a un malaise profond. On pourrait dire la même chose avec le jeune James (Paul Dawson), homosexuel, dont la pratique masturbatoire est le revers de l'incapacité à pouvoir vivre une relation sexuelle accomplie avec son partenaire et qui en souffre jusqu'à se poser la question du suicide.

> Je ne vois pas très bien ce qui pourrait justifier, par exemple, le fait de juger «immoraux» des échanges sado-masochistes auxquels les participants ont tous consenti [...] [et] qui, au pire, ne causent des dommages directs qu'à soi-même [...].

L'argument est classique : il y a un consentement et le dommage direct ne frappe que celui ou celle qui a accepté d'être utilisé comme *esclave* ou comme *personne à torturer*. Apparemment, rien à redire : chacun dispose de lui-même [15]. Toutefois je voudrais y regarder de plus près, en m'appuyant sur une analyse fort intéressante de Michel Houellebecq, proposée dans son roman *Plateforme* [16]. Malgré les polémiques à son sujet, on ne pourra soupçonner Houellebecq d'être du côté des moralisants ou du côté des paternalistes, au sens où Ogien l'entend. Et je voudrais examiner ce qu'il dit d'une visite des deux personnages principaux de son roman (Michel et Valérie) dans un club SM de Paris. Voici donc un passage un peu long – et scabreux – mais nécessaire à l'analyse (je procède à quelques coupures pour ne présenter du passage que ce qui nous concerne directement). Pour le situer très rapidement, disons simplement que Michel et Valérie se rendent avec Marjorie, Géraldine et Bertrand Bredane (sous l'impulsion de ce dernier) au Bar-Bar, un club SM très en vogue et qui ne désemplit pas depuis son ouverture :

> Il n'y avait plus qu'une table libre, près de l'entrée de la première salle de tortures. Juste après que nous fûmes installés, un cadre entièrement chauve, ventripotent, en costume trois pièces, passa, traîné au bout d'une laisse par une dominatrice noire aux fesses nues. À la hauteur de notre table elle s'arrêta, lui ordonna de se mettre torse nu. Il obéit. Elle tira de son sac des pinces de métal ; il avait des seins assez gras et renflés, pour un homme. Elle referma les pinces sur ses mamelons, qui étaient allongés et rouges. Il eut une grimace de douleur. Elle tira à nouveau sur sa laisse : il se remit à quatre pattes et la suivit tant bien que mal ; les replis de son ventre tressautaient, blafards, dans la lumière atténuée. [...] "C'est sage, ce soir, c'est sage..." grommelait Bredane, déçu. Il nous expliqua ensuite que, certains soirs, des clients se faisaient planter des aiguilles dans les couilles ou le gland ; une fois, il avait même vu un type à qui sa dominatrice avait arraché un ongle avec une paire de tenailles.

[15] Pour souligner ce que peut impliquer cette position tenue jusqu'au bout, on se souviendra par exemple du cas d'Armin Meiwes, Berlinois adepte du sadomasochisme et du cannibalisme et qui a appelé, par Internet, des volontaires pour se faire dévorer vivant. Au terme d'une recherche de quelques mois et de plusieurs tentatives infructueuses – qui se soldaient par le refus, au tout dernier moment, du candidat à cette forme de mort –, Meiwes a trouvé en février 2001 un homme décidé à aller au bout, et il a donc tué Bernd Jürgen Brandes, après qu'ils eurent mangé ensemble le pénis de Brandes, préalablement sectionné et flambé. Ensuite, il l'a découpé et dévoré. Ceux qui soutiennent que cette affaire n'aurait pas dû être criminalisée comme elle l'a été déclarent qu'il n'y a pas eu là de nuisance sans consentement. Et il est vrai que Brandes a tout consenti (tout a été filmé par Meiwes — la mise à mort et le découpage auraient duré neuf heures), même s'il a manifestement été drogué et "alcoolisé", mais de plein accord. Quant à l'avocat de Meiwes, il a plaidé la cause de l'homicide sur demande. Après un procès qui le condamnait à huit ans de prison, Meiwes a été rejugé en 2006 et condamné à la réclusion à perpétuité.

[16] Paris, Flammarion, 2001.

Valérie, prise d'un mouvement de dégoût, ne peut plus se contenir et déclare :

> «Je trouve ça complètement dégueulasse... [...]. – Pourquoi, dégueulasse ? protesta Géraldine. À partir du moment où il y a libre consentement des participants, je ne vois pas le problème. C'est un contrat, c'est tout. – Je ne crois pas qu'on puisse librement consentir à l'humiliation et la souffrance. Et même si c'est le cas, ça ne me paraît pas une raison suffisante.» [...] «Si je suis un majeur consentant, reprit-elle, et que mon fantasme, c'est de souffrir, d'explorer la dimension masochiste de ma sexualité, je ne vois pas au nom de quoi on pourrait m'en empêcher. On est en démocratie...» [...]

La position de Bredane, suite à cette réaction typique, nous conduit au cœur du problème :

> Au mot de démocratie, Bredane lui avait jeté un regard légèrement méprisant ; il se retourna vers Valérie : «Vous avez raison...dit-il sombrement, c'est absolument dégueulasse. Quand je vois quelqu'un accepter de se faire arracher un ongle à la tenaille, puis de se faire chier dessus, et de manger la merde de son bourreau, je trouve ça dégueulasse. Mais, justement, c'est la partie dégueulasse de l'être humain qui m'intéresse.» Au bout de quelques secondes, Valérie demanda douloureusement : «Pourquoi ?» – Je ne sais pas, répondit Bredane avec simplicité. Je ne crois pas à la part maudite, parce que je ne crois à aucune forme de malédiction, ni de bénédiction d'ailleurs. Mais j'ai l'impression qu'en s'approchant de la souffrance et de la cruauté, de la domination et de la servitude, on touche à l'essentiel, à la nature intime de la sexualité. Vous ne croyez pas ?...»

Et c'est alors le narrateur (Michel) qui se trouve impliqué. Sa réponse est très intéressante :

> Il s'adressait à moi, maintenant. Non, en fait, je ne croyais pas. La cruauté est ancienne chez l'être humain, on la rencontre chez les peuples les plus primitifs : dès les premières guerres de clans, les vainqueurs avaient pris soin de conserver la vie à certains de leurs prisonniers, afin de les faire expirer plus tard dans des tortures abominables. Cette tendance se répétait, constante dans l'histoire, on la retrouvait intacte de nos jours : dès qu'une guerre extérieure ou civile tendait à effacer les contraintes morales ordinaires – et cela quelle que soit la race, la population, la culture – il se trouvait des êtres humains prêts à se livrer aux joies de la barbarie et du massacre. Cela était attesté, permanent, indiscutable, mais n'avait rien à voir avec la recherche du plaisir sexuel – également ancienne, également forte. En résumé, je n'étais pas d'accord.

Enfin le petit groupe va dans une salle de tortures où ils voient une dominatrice en train de torturer, au niveau des parties génitales, un homme d'une cinquantaine d'années, à demi suspendu. Valérie demande à partir. Dehors, elle dit à Michel :

> Je comprends l'existence des bourreaux : ça me dégoûte, mais je sais que ça existe, les gens qui prennent du plaisir à torturer les autres ; ce qui me dépasse, c'est l'existence des victimes. Je n'arrive pas à comprendre qu'un être humain puisse en venir à préférer la souffrance au plaisir. Je ne sais pas, il faudrait les rééduquer, les aimer, leur apprendre le plaisir. [...] Ce qui me fait peur là-dedans, reprit-elle, c'est qu'il

n'y a plus aucun contact physique. Tout le monde porte des gants, utilise des ustensiles. Jamais les peaux ne se touchent, jamais il n'y a un baiser, un frôlement ni une caresse. Pour moi, c'est exactement le contraire de la sexualité. [17]

Un des intérêts de ce passage est qu'il justifie et argumente un *déplacement*. Habituellement aujourd'hui, le public considère la pratique SM comme une variante parmi d'autres de la pratique sexuelle. On peut ne pas avoir de goût pour elle, on peut même lui être franchement hostile, mais ce serait une variante de la sexualité. Houellebecq nous invite à penser qu'il s'agit essentiellement d'un rapport de torture [18] où sont mises en scène et en partie régulées la domination et la servitude, tandis que la sexualité y meurt. La SM serait donc centrée sur la thématique de la domination et de la servitude plus que sur la relation sexuelle. D'ailleurs, même si nous admettons volontiers, avec Freud, que la «pulsion sexuelle» fait entrer en jeu, selon la façon dont les partenaires se rapportent l'un à l'autre dans un contexte donné ou habituellement, la problématique de la domination et de la soumission, elle ne centre pas nécessairement la relation sexuelle sur cette problématique et ne comporte pas, par exemple, le fait que l'on se fasse arracher un ongle et quelques autres choses encore. Et si le fait d'arracher un ongle à autrui produit un orgasme chez l'acteur sadique, on se trouve en présence de ce que l'on nomme une perversion [19].

On pourrait penser que cela n'a pas d'importance, et que si l'on dénature ou pervertit le domaine de la sexualité, il s'agit toujours d'une question de consentement : si la victime est d'accord, pourquoi ne pas rester en posture d'indifférence morale ? Mais c'est là, me semble-t-il, que la situation se complique. Si l'on suit l'analyse de Houellebecq, dans la SM chacun est enfermé en lui-même : le bourreau dans la satisfaction de ses désirs sadiques, la victime dans sa souffrance consentie. Il est d'ailleurs courant, dans la pratique SM, d'utiliser la cagoule ou le masque, par lesquels disparaît la relation à une individualité : la victime est pure victime, sans visage, sa personnalité et sa singularité sont niées ; il faudrait, si nous en avions la possibilité dans ces pages, s'interroger ici aussi sur le rapport à la pitié [20].

[17] M. HOUELLEBECQ, *op. cit.*, Paris, Éd. «J'ai lu», 2002, p. 180-185 dans l'édition de poche de l'ouvrage.

[18] La victime de la dernière scène *ne «bande» pas*. Houellebecq insiste là-dessus et il tend par ailleurs à centrer la relation sexuelle sur le libre plaisir d'individualités inventives et débarrassées des carcans moraux traditionnels, qui vivent joyeusement – et non pas sinistrement ou violemment – l'activité sexuelle.

[19] *Cf.* S. FREUD, *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), premier essai : «Les aberrations sexuelles», trad. de l'all., Paris, Gallimard, 1989.

[20] Cette négation de la personnalité de la victime est une façon d'étouffer en soi le sentiment d'humanité qui oppose une résistance à la transformation de l'autre en être que l'on peut manipuler et torturer à volonté, ravaler à l'état de chose. Levinas a fortement souligné, dans sa pensée éthique, l'importance de l'interpellation du visage : c'est par elle que je suis introduit dans le rapport d'humanité au sens profond du terme. Nous pouvons songer aussi à un passage remarquable du roman de J. LITTELL, *Les bienveillantes*, où il est question de la façon dont Himmler a traité les conséquences de la pitié éprouvée

Mais posons-nous simplement quelques questions sur le mode de rapport à soi qu'expriment l'humiliation et la souffrance *voulues*. Peut-être que le consentement à la souffrance exprime le *modus vivendi* qui a été trouvé par un sujet pour que la vie soit supportable : si l'on se voit voué au mépris des autres, si par exemple durant son enfance on a été considéré comme un *déchet*, une façon de rendre la vie possible, c'est de *vouloir* cette souffrance, parce qu'on a le sentiment qu'il est inutile de vouloir y échapper. Du coup, on fait en sorte que l'attachement à la vie soit articulé à cette humiliation et négation de soi. Mais est-ce que nous pouvons y être indifférents ? Certes, la vie ici s'accommode d'un rapport à elle-même qui est celui de la souffrance et de l'humiliation. La revendication de la souffrance devient alors un mode d'affirmation de soi parce qu'on a le sentiment que l'on ne *peut pas être autre chose* ; et en un sens une telle revendication permet peut-être de continuer à vivre. Mais ce qui est délicat, alors, c'est la sollicitation du bourreau. La victime a besoin du bourreau. Et ce qui est légitimé en quelque façon ici, c'est l'existence même du bourreau : quelqu'un a besoin de lui... Mais alors pourrait surgir assez vite une autre question : ne pourrait-on pas suggérer que, au fond – et même si on ne voulait pas trop le *dire* jusqu'à présent, à cause du moralisme – un bon nombre d'êtres humains ne demandent que l'humiliation ? Ainsi il ne s'agirait pas tant, dans la SM, de donner un *défouloir* (forme de défense classique de la pratique) aux instincts les plus sadiques, que de laisser entendre que la relation sado-masochiste est une relation humaine de base – et le comble, c'est que ce n'est peut-être pas faux, mais en revanche extrêmement problématique : la liberté d'exercer des instincts sadiques dans un cadre fait pour cela serait alors une façon de confirmer un mouvement naturel, très ancien, premier, que la civilisation et, de son côté, l'éthique s'efforcent précisément de surmonter (avec tous les échecs que nous savons, mais l'exigence de surmonter n'en est pas moins là !). Il y aurait donc, dans la critique ou le refus de la SM, un élément de devoir envers soi-même ou de souci de soi qu'il me semble important de ne pas négliger. L'enjeu de ce devoir envers soi-même serait celui de récuser l'affirmation des instincts de cruauté, en particulier sous leur forme primaire et sadique dirigée sur autrui ; s'interdire le mouvement par lequel nous pourrions être enclins à les exercer en certaines occasions de la vie, et travailler sur soi-même à ce propos.

par certains membres des commandos (*Einsatzkommandos*) chargés d'exécuter, face à face, les Juifs de Kiev. Prenant conscience que la persistance du sentiment d'humanité, malgré l'idéologie, dressait un obstacle au massacre systématique et organisé des Juifs, l'idée est venue d'utiliser les camions à gaz déjà utilisés avant la guerre pour la mise à mort des handicapés mentaux et de certains grands vieillards : ce procédé permettait de ne plus *voir* les personnes que l'on faisait mourir ; on supprimait le face à face. Il suffisait de faire entrer dans les camions des individus qu'il n'était même pas nécessaire de regarder ; on s'éloignait, et il n'y avait plus ensuite qu'à faire ramasser les cadavres (par d'autres que les membres SS des commandos) et nettoyer les camions. *Cf. Les bienveillantes*, Paris, Gallimard, 2006, p. 139-143.

Au fond, la pratique SM peut avoir des conséquences sur les relations aux autres êtres humains, pas seulement parce qu'elle isole l'individu en lui-même, comme le remarque Valérie, mais aussi parce qu'elle incline à valider un certain type de rapport à autrui, rapport de nuisance à autrui en l'occurrence. La question est alors : affirmer qu'il est parfaitement loisible et légitime de pratiquer la SM, est-ce assurément sans relation à la façon de considérer et d'envisager les rapports aux autres êtres humains dans la vie sociale quotidienne ? N'est-on pas amené à penser que le fait de pouvoir exprimer très violemment des désirs sadiques, même dans un cadre plus ou moins étroitement réglé, ne sera éventuellement pas sans conséquence, dans la vie quotidienne, sur le respect du principe moral fondamental de ne pas causer de nuisances directes à autrui ? Du coup, cela entrerait dans ce qui ne serait pas indifférent moralement. Et tout ce que nous disons là ne renvoie pas nécessairement aux notions de dignité humaine ou d'essence de l'homme que Ruwen Ogien, nous le savons, n'aime guère pour l'usage que l'on en fait en morale. Je reste ici, en effet, et délibérément, très empirique. Il s'agit de ne pas consentir à laisser s'épanouir, même en le stylisant, un certain mouvement primaire ou archaïque en nous. Et pour quelles raisons ? On pourrait en donner plusieurs. Contentons-nous ici de dire que la civilisation dans laquelle nous vivons affirme des exigences qui dénient la légitimité de l'épanouissement de ces mouvements primaires et s'affirme comme un effort pour les surmonter ou les sublimer (même si elle échoue régulièrement : il suffit de lire les journaux pour le savoir).

Au fond, tout le problème repose ici sur le fait que des êtres humains peuvent *demander et souhaiter qu'on leur nuise*. La difficulté est que, pour leur donner satisfaction, il faut enfreindre le principe de non-nuisance à autrui, principe fondamental de la morale minimaliste. Mais, rétorquera-t-on, une conception du bien personnel peut être de souhaiter qu'il nous soit fait nuisance ! Même s'il ne s'agit pas d'une nuisance faite à soi-même, puisqu'il est essentiel ici que ce soit un autre, dans le cadre d'une relation, qui inflige la nuisance, il n'en est pas moins vrai que cette nuisance infligée aura été demandée. La question est alors de savoir si l'humanisation ne passe pas par le refus du rapport à autrui fondé sur le sadisme et la problématique de la domination et de la servitude.

4. *Conclusion : les enjeux de l'humanisation*

Dans ces conditions, nous retrouvons la question du souci de soi et de la vertu comme travail sur soi pour devenir ce que l'on n'est pas à l'origine, pour dépasser la donnée première, «naturelle», tout comme l'enfant apprend progressivement, par son éducation, qu'il n'est pas le centre de toutes choses, et que tout ne saurait dépendre de lui et de sa volonté tendanciellement tyrannique. Le souci de soi est une pratique difficile, parfois douloureuse, mais elle serait la condition de l'humanisation, dans la mesure où l'humanité n'est pas une donnée, mais un "se faire", qui contient des dépassements, une tension,

une visée. Les vertus ne sont pas du tout, selon nous, des caractères fixes tels que Ruwen Ogien les présente dans son chapitre sur les vertus (pour décréter qu'elles n'existent pas), mais plutôt des réalités dynamiques, entretenues vivantes par une attention quotidienne, par un effort quotidien. Il suffit de se relâcher pour commencer à les perdre, sachant qu'en outre elles ne sont jamais acquises mais toujours en voie d'acquisition par l'exercice. On le sait depuis Aristote, l'exercice fait l'homme vertueux, et si un exercice quotidien rigoureux peut faire de la vertu une habitude, c'est-à-dire un mouvement *presque* naturel, il ne faut jamais oublier qu'il s'agit d'une seconde nature, toujours menacée de se dissoudre ou de disparaître. Ma principale critique à Ruwen Ogien se dessine donc maintenant avec netteté : je ne pense pas que l'être humain soit une réalité donnée une fois pour toutes, appelée à vouloir *être ce qu'elle est* et qui doit librement pouvoir être ce qu'elle est, mais plutôt une réalité en devenir, un processus dynamique d'humanisation jamais achevé. Si bien que la discussion éthique est toujours ouverte et que dans ce cadre on peut à nouveau avoir la possibilité de dire, comme Saint-Exupéry, déjà évoqué dans une autre intervention : il est dommage de voir un Mozart qu'on assassine et fort souhaitable de faire de son mieux pour qu'il y ait davantage de Mozart que d'enfants vautrés devant la télévision, en train de se gaver de gâteaux au chocolat.