

# LE CONSENTEMENT ET LE PROBLEME DE LA VALEUR

ALAIN MILON

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE, METIERS DU LIVRE.

## Contextes épistémologiques

Dire de la dignité qu'elle est l'affirmation de la supériorité de l'humanité sur l'homme, autrement dit la possibilité d'interdire quelque chose à quelqu'un au nom d'un principe absolu – la dignité humaine – a aussi peu de sens que d'affirmer que l'autonomie est l'affirmation d'un vouloir comme expression d'un individu déconnecté de la réalité ou que la liberté est une loi générale. Ni la dignité quand elle se réduit à un principe moral – tu dois ou tu ne dois pas faire cela –, ni l'autonomie quand elle se résume à l'expression d'un vouloir abstrait, ne répondent à la question de la nature de la liberté comme affirmation d'une puissance d'existence ancrée dans la réalité. Et ce sont seulement des caricatures du genre : « on ne peut pas interdire, au nom de la dignité, à une personne d'être battue si telle est sa volonté », qui nous laissent croire que la personne est autonome quand elle est battue parce qu'elle consent à l'être, ou même qu'il existe, au-dessus de sa volonté, un principe d'humanité.

Le principe de dignité est autant une formule vide que peut l'être celui de consentement ou d'autonomie. Le problème en fait n'est pas de recourir à une notion, quelle qu'elle soit, pour en faire un argument d'autorité afin de valider un discours, mais de comprendre les limites de cette notion. Dignité comme autonomie sont vides de sens parce que chacun, en fonction de sa propre idéologie, utilise ces termes comme des postulats ou des axiomes faute de pouvoir en faire la généalogie. Pour nous, ce n'est pas la dignité qui importe, ni même l'autonomie ou le consentement, mais plutôt la manière dont derrière ces principes, le *souci de soi* valide ces principes. Par le souci de soi, la dignité perd sa connotation morale ; elle ne peut se réduire à une sorte de norme morale qui protégerait l'homme dans son essence. Le souci de soi, comme nous le verrons, donne à la dignité sa réalité, une réalité qui permet d'éviter de faire la différence entre la nature de l'homme et l'humanité de l'homme, entre le genre humain et l'humanité. L'homme ne renonce pas à sa qualité d'homme, le souci de soi n'étant, comme nous le montre la tradition grecque antique, qu'une qualité de cette appartenance à un même genre, le genre humain. Si la dignité est un paradigme de la liberté c'est à l'unique condition qu'elle garantit à l'homme son autonomie.

Mais existe-il seulement des choix qui ne sont pas déterminés ? Cette vieille interrogation philosophique échappe difficilement aux querelles byzantines. En effet qui dis "je" dans la formule : « je veux être battue » ? Mais à l'inverse, qui peut dire, lorsque la personne dit « je veux être battue » que ce n'est pas son "je" qui s'exprime ? Comme les partisans de la dignité humaine, érigée comme loi morale, ne veulent pas revenir sur l'existence d'un principe

supérieur : l'humanité vaut plus que l'humain, eux qui partent du principe que l'on peut différencier l'humanité de l'humain, les partisans de l'autonomie ne veulent pas ouvrir une brèche : la liberté est et doit rester un principe absolu et universel. Mais, la question est de savoir jusqu'où peut aller cette confusion entre l'affirmation d'une volonté – dire je veux – et l'expression d'une liberté – je suis libre –, autrement dit, le vouloir est-il un simple consentir, et la liberté peut-elle se satisfaire d'un consentir ?

En réalité, dès l'instant où l'on réfléchit sur le statut de la personne, de son intégrité, de son autonomie, de sa dignité, on est obligé de poser la question des valeurs qui gouvernent la personne, que ces valeurs soient éthique, morale, humaines... Mais réfléchir sur la valeur ou les valeurs ne signifie pas circonscrire la valeur au jugement de valeur. Si tel était le cas, on ferait le jeu des partisans de la dignité humaine qui imposent comme valeur suprême le jugement de valeur selon lequel le principe d'humanité l'emporte sur celui d'humain. Nous dirons simplement pour l'instant, qu'au nom de l'autonomie, on peut tout accepter à condition que cela ne remette pas en question la valeur de l'homme, autrement dit ce qui fait que l'homme reste un homme, un peu à la manière de ce que les Stoïciens envisageaient avec le principe du *souci de soi* ou de ce que Baltasar Gracian appelait, dans *L'homme universel*, l'honnête homme, autrement dit celui qui possède suffisamment de *qualités* pour se distinguer de l'animal et qui fait preuve de civilité telle qu'on l'entendait au XVI<sup>e</sup> siècle. De la même manière, au nom de la dignité humaine, on ne peut utiliser l'humanité comme une sorte de garde-fou en vue de tout interdire au nom de ce principe. C'est pour ces raisons que tout accepter sous le prétexte d'une soit disant autonomie serait oublier trop vite que l'autonomie est justement ce qui permet de prendre la mesure de sa propre liberté. *A contrario*, sanctionner l'individu au nom d'un principe d'humanité en s'appuyant sur le fait qu'on "sait" ce qui est bien pour lui signifierait lui refuser toute possibilité de choisir et de juger, lui dénier en fait sa dignité<sup>1</sup>.

C'est pourquoi une réflexion sur la dignité ne peut se satisfaire, sauf pour les moralistes, de la formulation d'un principe abstrait dont personne ne peut expliquer ou justifier les fondements – qui peut dire ce qu'est le principe d'humanité ? L'humanité reste quelque chose de concret ancré dans la réalité et se définit avant tout comme la garantie pour l'individu de pouvoir jouir de sa liberté. Sans dignité, l'individu n'existe plus comme sujet ; il s'inscrit dans un processus de chosification. De la même manière, sans autonomie, l'individu n'existe pas comme sujet puisqu'il perd sa puissance d'affirmation. Seuls les discours démagogiques qui utilisent l'humanité comme une sorte de passe-partout, ou les discours formalistes des juristes qui avancent, sur le seul plan de la règle, l'idée que la liberté peut exister abstraitement, font de l'humanité et de la liberté une sorte de "norme morale".

Afin de clarifier cette position et en vue de montrer comment certains malentendus naissent aujourd'hui comme la confusion entre autonomie et consentement ou même l'opposition entre autonomie et dignité, nous partirons d'un cas d'espèce, le cas *K. A. et A. D. c. Belgique* pour démontrer que l'autonomie n'est pas réductible au consentement, que la dignité est immanente au principe d'autonomie, et que derrière l'autonomie et la dignité c'est la question du souci de soi qui est posée.

## **Un cas d'espèce : K. A. et D. c. Belgique**

De 1990 à 1996, K. A. (magistrat né en 1945) et A. D. (médecin née en 1949) fréquentent un club sadomasochiste. Le 30 septembre 1997, la cour d'appel d'Anvers reconnaît K. A., avec trois autres individus coupables de coups et blessures volontaires sur A. D. En outre, K. A. est reconnu coupable d'incitation à la prostitution sur la personne de sa femme. La cour construit son argumentation à partir de cassettes vidéos saisies représentant des sévices subis par la femme, sans tenir compte du fait que les accusés s'appuient, eux, sur le libre consentement de la femme. Suite à la condamnation de la cour d'Anvers, K. A. et A. D. tentent un recours auprès de la Cour Européenne des droits de l'homme arguant de la notion de libre consentement.

---

<sup>1</sup> « Toutes les erreurs qu'il peut commettre en dépit des conseils et des avertissements sont un moindre mal au vu de celui qui résulterait s'il laissait les autres le contraindre à faire ce qu'ils estiment être son bien. » J.S. Mill, *De la liberté*, Paris, Presses Pocket, 1977, p. 136.

Comme on peut le lire dans le texte de la décision finale sur la recevabilité des requêtes : « Certaines scènes enregistrées en vidéo montrent-elles la victime hurlant de douleur pendant que les prévenus continuent de la hisser par les seins au moyen d'une poulie, la fouettent puis lui attachent encore des poids aux seins. [...] La cour d'appel nota aussi que plusieurs fois, les prévenus ont tout simplement ignoré que la victime criait "pitié ! ", le mot par lequel il aurait été convenu entre les intéressés que la victime pouvait immédiatement mettre fin aux opérations en cours. Ainsi par exemple quand la victime, suspendue, se voyait planter des aiguilles dans les seins, les mamelons, le ventre et le vagin, se voit introduire une bougie dans le vagin, puis fouetter les mamelons, hurle de douleur et crie "pitié ! " en pleurant, les prévenus continuaient de lui planter d'autres aiguilles dans les seins [...] La cour d'appel releva en outre que pendant leurs ébats, et contrairement à la norme dans ce domaine, les requérants buvaient toujours de grandes quantités d'alcool, ce qui leur faisait rapidement perdre tout contrôle de la situation<sup>2</sup>. »

Le cas sur lequel nous avons décidé de nous appuyer pour développer notre argument est un cas de sadomasochisme extrême, qui pose la question de la nature du libre consentement invoqué par les requérants. Nous laisserons de côté les aspects juridiques du cas. Seule la question du lien entre consentement et autonomie retiendra notre attention.

Les pratiques sadomasochistes reposent implicitement ou explicitement sur la notion de contrat qui lie les deux parties. Ce contrat définit non seulement les pratiques mais aussi les limites de ces pratiques. Comme c'est souvent le cas, la femme de K. A. avait convenu avec les requérants, dans le cadre de ce contrat, d'un mot de passe dont elle se servait pour mettre un terme à la relation sadomasochiste quand un ordre ou une punition allait au-delà de ses limites. A. D, la femme de K. A. avait donné son consentement et avait donc accepté d'obéir et de se soumettre en toutes choses à ses « maîtres » dans les limites de ce mot de passe. Derrière ce cas précis deux questions se posent. La première relève du simple bon sens et concerne la nature du « contrat » qui règle les pratiques sadomasochistes et son caractère plus ou moins contraignant : pouvons-nous être sûrs que le contrat et le mot de passe suffisent à « protéger » celui qui se rend « esclave » des dérapages éventuels de son (ou ses) maître(s) ? La deuxième est plus théorique et directement liée à notre propos. Elle concerne le lien entre le concept de consentement et celui d'autonomie avec, en trame de fond, la question éthique de la justification de ce genre de conduite, autrement dit, peut-on utiliser l'argument du consentement pour justifier ce type de pratique ?

En ce qui concerne la première question, il y a au moins deux aspects à éclaircir. Le premier tient au fait qu'il faut ne pas oublier que, parfois, on n'a pas les moyens d'évaluer les dérapages éventuels, les « esclaves » ne pouvant fixer des limites pour des raisons ou des contingences qu'ils ne maîtrisent pas. Même s'ils reconnaissent qu'ils n'ont pas de limites, ils s'en remettent très souvent à leur maître seul capable, selon eux, de veiller à leur « bien-être ». Cette décharge va jusqu'au point que certains préfèrent ne pas convenir d'un mot de passe ou d'un veto. Le deuxième aspect pose le problème des limites qui ne sont pas respectées. Dans le cas cité, par exemple, le mot de passe avait été établi. Mais, comme on le lit dans le rapport de la cour d'Anvers, ce même mot de passe, « pitié », n'a pas été pris en compte. En dépit des négociations liées aux fantasmes et aux désirs qui précèdent le contrat, les limites fixées peuvent toujours être dépassées et, dans les cas extrêmes elles peuvent tout simplement ne pas être établies ce qui prive complètement l'esclave de toute maîtrise de son corps, soit parce qu'il ne se donne pas la possibilité d'arrêter la relation sadomasochiste, soit parce qu'au moment où il décide de l'arrêter sa parole n'est pas prise en compte.

En ce qui concerne la deuxième question, celle concernant les différences existant entre consentement et autonomie, il convient de revenir sur la véritable nature du consentement afin d'éviter tout malentendu. Se demander si le consentement peut justifier ce type de pratiques revient finalement à remettre en cause le consentement lui-même. Il suffit d'observer la nature du consentement : existe-t-il des consentements qui sont de véritables consentements ? Peut s'affranchir aussi facilement, comme le font certains juristes, des conditions sociales, psychologiques, économiques de ceux qui prétendent consentir sans remettre en cause pour

---

<sup>2</sup> Cour européenne des droits de l'homme. Première section. Décision finale sur la recevabilité des requêtes n° 42758/98 et 45558/99 présentées par K. A. et A. D. contre la Belgique.

autant la question du libre arbitre de la personne qui consent. Dans certains cas, le consentement n'est pas un « véritable consentement », ceux qui le donnent n'étant pas capables, pour des raisons externes ou personnelles, de le donner. Les situations dans lesquelles un consentement est donné sont d'ailleurs toujours très complexes. Parfois, la situation est telle que nous préférons nous définir comme libres plutôt que d'admettre notre impuissance. Pourtant en donnant son consentement on s'expose à la première personne. C'est pourquoi pour affirmer que le consentement est véritablement un consentement, nous sommes obligés d'admettre que seul un « je » clairement énoncé peut valider un consentement. Nous éviterons dès lors de tomber dans les caricatures du genre : la validité du « je » relève uniquement de la santé mentale d'un sujet. De la même manière, il convient d'éviter les situations extrêmes des déterminismes sociopsychologiques qui affirment que tout sujet est conditionné par des faits sociaux et/ou psychologiques et qu'il n'existe pas de sujets libres.

C'est pourquoi ce n'est pas la validité du consentement qui nous intéresse ici, mais plutôt la question du rapport qui lie le consentement et l'autonomie. Si nous voulons montrer le lien intime entre ces deux concepts, il faut justement démontrer que le consentement peut justifier une action, un comportement, ou plus généralement une conduite, l'autonomie du sujet étant, en tant que principe éthique, une des justifications possibles des actions accomplies par un individu. Qu'entend-on alors par consentement ? Est-il une expression de l'autonomie, et quel rapport existe-t-il entre consentement et liberté ?

## **La notion de consentement**

D'un point de vue général, le verbe « consentir » signifie : « accepter qu'une chose se fasse, ne pas l'empêcher ; acquiescer, approuver, souscrire ; autoriser, permettre ». En fait, le consentement revêt des significations différentes bien que liées entre elles puisque la notion oscille entre un sens « négatif » et un sens « positif ». Ne pas empêcher quelque chose est différent, de ce point de vue, non seulement de permettre que quelque chose se fasse, mais aussi d'approuver, ne serait-ce que parce que dans l'approbation et dans la permission il y a un caractère positif qui, en revanche, est absent du simple fait de ne pas empêcher. En outre, permettre et approuver ne sont pas synonymes. Dans l'approbation de quelque chose il y a une participation autre que celle que l'on trouve dans l'autorisation ou dans la permission.

Dans tous les cas, cependant, ce qui semble caractériser le consentement est la posture de celui qui le donne, c'est-à-dire le fait que celui qui donne son consentement se trouve dans l'obligation de répondre à une sollicitation : on lui demande son opinion, son autorisation, sa souscription. C'est comme si le consentement ne pouvait être donné qu'à quelque chose qui nous est proposé, même si après, dans la réponse, les nuances peuvent être différentes et peuvent aller de la simple acceptation, jusqu'à l'approbation. De ce point de vue, celui qui donne son consentement se limite à acquiescer (dire « oui ») ou refuser (dire « non ») avec plus ou moins d'enthousiasme quelque chose que quelqu'un d'autre lui propose. Ce qui semble être en retrait dans le consentement en fait, c'est la manifestation active de la volonté de celui qui consent. Le consentement ne semble pas véritablement traduire l'expression du vouloir de celui qui le donne, ni même son désir, et encore moins sa « puissance d'existence » pour reprendre la perspective de Spinoza. Il n'est qu'une réponse à une proposition faite.

Toutefois, dire que le consentement n'est pas une véritable expression du vouloir de celui qui consent ne signifie pas pour autant remettre en question la valeur et l'importance du consentement lui-même. Consentir, dire « oui » ou « non », est sans doute une des façons qu'un individu a de manifester son opinion, son point de vue et ses préférences devant une demande spécifique qui lui vient de l'extérieur. Consentir, c'est en principe empêcher que quelqu'un d'autre décide à notre place ou nous impose une décision nous concernant. Cela revient à exprimer une parole ou une conduite qui dit si nous voulons ou non participer à quelque chose, au point que ne pas prendre en compte notre consentement signifierait exercer sur nous une violence, qu'elle soit symbolique ou physique importe peu.

De ce point de vue, reconnaître le poids et l'importance du consentement signifie pouvoir reconnaître comme victime celui ou celle qui a été contraint(e) à faire ou ne pas faire ce qu'il (elle) n'avait pas lui-même (elle-même) choisi ou voulu. Cela signifie, en dernière instance, ne

pas vouloir infantiliser autrui en lui imposant, au nom d'un bien comme au nom d'un mal, quelque chose qu'il n'a pas lui-même voulu. Et ce n'est pas par hasard que le concept de consentement trouve sa place et son origine dans le droit, et qu'il est aujourd'hui employé pour régler les questions liées aux expérimentations sur l'homme<sup>3</sup>, aux soins qu'on se doit de donner aux malades<sup>4</sup>, et à la sexualité<sup>5</sup>. Par exemple, c'est le consentement du patient que le médecin doit obtenir avant de le soumettre à un traitement particulier, ou encore à un essai clinique lié à la recherche médicale. De la même manière, c'est le consentement du partenaire qu'il faut avoir pour que les rapports sexuels ne soient pas qualifiés de « viol ». Le consentement permet donc de garantir aux individus une protection qui autrefois était impensable. En fait, ce n'est pas la traduction faible du consentement qui nous intéresse : l'autonomie comme le signe du consentement qui conduit à reconnaître que tout est dit quand je dis je consens – le je veux de l'adolescent rebelle par exemple. C'est plutôt la traduction forte du consentement que nous interrogerons : l'autonomie comme le signe de la liberté tel que Kant, dans ses *Prolégomènes* l'envisage : « l'autonomie est donc le principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable<sup>6</sup> ». Existe-t-il seulement un "je" capable de dire : je consens ?

Dans ces conditions, le problème n'est pas de remettre en question ce concept et sa valeur, mais plutôt de souligner les paradoxes liés à l'utilisation du consentement comme principe éthique, comme s'il s'agissait d'une traduction nouvelle et performante de l'autonomie, comme s'il pouvait être utilisé pour justifier une action d'un point de vue éthique, un choix, et plus généralement une conduite, comme si, finalement, il était en mesure de délimiter clairement la géographie du permis et de l'interdit. Le consentement, en effet, est toujours lié à des conditions spécifiques qui en influencent la nature et la qualité. Il peut être influencé, comme nous l'avons déjà dit, par de nombreux facteurs qui nous échappent et qui parfois échappent aussi à ceux qui donnent leur consentement. En fin de compte, le consentement n'est pas l'expression d'un agent rationnel capable à chaque instant de choisir l'action ou la conduite, capable de maximiser son plaisir ou son bien-être. Le consentement est, par structure, dépendant des conditions dans lesquelles il est donné, et il pose la question de l'autonomie de celui qui consent. Derrière la question du consentement, il y a le problème de l'autonomie de celui qui

---

<sup>3</sup> La première source est le code de Nuremberg rédigé en 1947 en réaction aux expérimentations réalisées par les Nazis sur des sujets non consentants : l'objectif est définir un cadre déontologique qui s'appuie sur les Droits de l'Homme et met en avant la nécessité du consentement éclairé – Cf. Article premier : « Le consentement volontaire du sujet humain est absolument essentiel. Cela veut dire que la personne intéressée doit jouir de capacité légale totale pour consentir ; qu'elle doit être laissée libre de décider, sans intervention de quelque élément de force, de fraude, de contrainte, de supercherie, de duperie ou d'autres formes de contrainte ou de coercition. Il faut aussi qu'elle soit suffisamment renseignée, et connaisse toute la portée de l'expérience pratiquée sur elle, afin d'être capable de mesurer l'effet de sa décision. Avant que le sujet expérimental accepte, il faut donc le renseigner exactement sur la nature, la durée, et le but de l'expérience, ainsi que sur les méthodes et moyens employés, les dangers et les risques encourus, et les conséquences pour sa santé ou sa personne, qui peuvent résulter de sa participation à cette expérience. »

<sup>4</sup> La loi numéro 2002-303 du 4 mars 2002 relative aux *Droits des malades et à la qualité du système de santé* représente l'affirmation juridique de la reconnaissance du respect des choix des patients, particulièrement visible par l'obligation d'information qui incombe aux professionnels de santé et le respect du refus du traitement – même vital (cf. « Toute personne prend, avec le professionnel de santé et compte tenu des informations et des préconisations qu'il lui fournit, les décisions concernant sa santé. Le médecin doit respecter la volonté de la personne après l'avoir informée des conséquences de ses choix [...] »).

<sup>5</sup> Le viol est défini par l'article 222-23 du nouveau Code pénal français – entré en vigueur le 1er mars 1994 et regroupant les infractions de nature sexuelle sous la dénomination d'agressions sexuelles dans un chapitre consacré aux atteintes à l'intégrité physique ou psychique de la personne – comme « tout acte de pénétration sexuelle, de quelque nature qu'il soit, commis sur la personne d'autrui par violence, contrainte, menace ou surprise ». Ce qui signifie que, pour constituer le viol, trois éléments sont retenus : 1) L'acte matériel, c'est-à-dire l'existence de rapports sexuels ; 2) La violence – le viol n'est constitué qu'en l'absence de consentement de la victime ; 3) L'intention coupable de l'auteur de l'infraction (mens rea) – il faut une volonté de réaliser l'acte et la connaissance de son illégalité.

<sup>6</sup> E. Kant, *Prolégomènes*. Paris, Vrin, 1941, p. 162-163.

consent, comme au-delà de l'autonomie de celui qui consent, il y a la question de la nature du « je » qui clame son autonomie. Ces questions ne sont pas nouvelles. Elles sont intrinsèques au questionnement philosophique lié à la nature du sujet, du cogito augustinien au souci de soi foucauldien. Dans cette perspective, précisons que la question posée par Foucault sur le sujet et l'éventuelle mort du sujet ne se réduit pas aux caricatures des sciences sociales qui, au nom du déterminisme, prônent la fin d'un sujet pensant. Derrière la question du sujet, M. Foucault pose le problème du dispositif qui entoure le sujet. Pour lui, le problème n'est pas la condamnation du sujet – le sujet est mort, vive les sciences sociales ! La question du sujet s'inscrit plutôt dans une réflexion générale sur les rapports de forces à l'origine de la construction du sujet. Ce problème est largement posé par M. Foucault dans *L'Archéologie du savoir* à travers la question : qu'est-ce qu'un énoncé ? Interroger l'énoncé, ce n'est pas prétendre qu'il n'y a plus de sujet, d'auteur ou d'énoncé, c'est juste reconnaître que le sujet, l'auteur ou l'énoncé s'envisage dans des rapports de force dont on ne sait pas s'ils sont déterminés, et s'ils le sont, par qui. Cela se traduit en fait par l'impossibilité de *dire* l'énoncé au sens où dire serait affirmer ontologiquement son être. Il s'agit juste de le *signifier*, c'est-à-dire tenter de lui donner un peu de cohérence. C'est d'ailleurs tout le problème du sujet : trouver le peu de cohérence qui l'article !

## L'autonomie comme affirmation du sujet

L'intérêt de la notion d'autonomie c'est qu'elle permet de prendre la mesure de notre liberté. Dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Kant affirme que tout être humain a « vocation à penser par soi-même », à juger et décider par soi-même de ce qu'il doit faire. Et il ajoute que c'est un « crime contre la nature humaine » d'empêcher les gens de faire un « libre usage de leur raison ». Mais il précise aussi que cette vocation à penser par soi-même – qui s'exprime dans l'autonomie – implique l'obligation de ne pas agir sous l'empire de ses pulsions et ses penchants, ou sous l'influence de préjugés et de directives extérieures. Au point que l'exercice de l'autonomie morale nécessite une indépendance par rapport aux motivations, et plus généralement aux conditions empiriques : lorsqu'on agit, on doit agir, non pas conformément à ses désirs, mais en fonction de ce qu'on se représente comme devant être fait. C'est pourquoi la volonté pour Kant doit être pensée indépendamment de toutes conditions empiriques, et comme volonté pure elle reste déterminée *par la simple forme de la loi*, ce fondement de la détermination étant la condition suprême de toutes les maximes<sup>7</sup>. Mais là encore, cette autonomie du sujet kantien, et c'est là sa faiblesse, ne fait de l'homme qu'un individu aux mains pures sans main pour reprendre l'expression de C. Péguy.

Cette autonomie du vouloir a cependant l'avantage de fonder, non seulement la dignité de l'agent moral, mais aussi le respect qu'on doit à la personne. C'est cette autonomie du vouloir qui enracine les « devoirs de l'homme envers lui-même » et qui interdit à l'individu « de se dépouiller soi-même du privilège qui appartient à l'être moral, à savoir la capacité d'agir d'après des principes, c'est-à-dire de la liberté intérieure et de se faire par là le jouet de simples penchants, donc de faire de soi une chose<sup>8</sup>. » C'est en ce sens que le recours à l'éthique kantienne nous est utile. Elle permet de mieux comprendre la nature profonde de l'autonomie. Les deux citations de Kant sont intéressantes, non par leur rigorisme ou le formalisme de l'autonomie, mais plutôt par le fait qu'elles montrent comment la notion de loi reste l'une des composantes essentielle de l'autonomie ; l'autonomie devenant la véritable mesure de notre liberté. Affirmer l'existence de l'autonomie, c'est avant tout affirmer l'existence d'une loi que l'on s'impose. Être autonome, cela revient à s'administrer soi-même sa loi ; cela revient en fin de compte à se déterminer selon des règles librement choisies. En cela, l'autonomie ne peut être

---

<sup>7</sup> E. Kant, *La critique de la raison pratique*. Paris, Vrin, 1974, p. 68.

<sup>8</sup> E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, Doctrine de la vertu, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 271. Cf. aussi : « Anéantir en sa propre personne le sujet de la moralité équivaut à extirper du monde, autant qu'il dépend de soi, la moralité dans son existence même ; par conséquent, disposer de soi comme d'un simple moyen en vue d'une fin quelconque, c'est abaisser l'humanité en sa propre personne, à laquelle pourtant l'être humain était confié pour sa conservation » (p. 275).

déterminée par un quelconque recours à la notion de dignité humaine puisque la dignité postule l'existence d'un principe supra humain, une sorte de recours à l'humanité comme transcendant l'homme lui-même. À ce titre, la dignité n'est qu'un simple idéal abstrait supérieur à l'homme qui a pour fâcheuse conséquence de nier l'individu dans sa nature.

Être autonome, c'est justement pouvoir affirmer sa liberté dans sa puissance d'existence ; c'est tout le sens que Spinoza donne au *conatus* quand il en fait la capacité pour l'homme de pouvoir exprimer sa puissance. Cette expression ne peut en aucun cas se laisser gouverner par un principe supérieur, celui de dignité. L'homme est libre justement quand il sait que les choses sont bonnes parce qu'il les aime et non qu'il les aime parce qu'elles sont bonnes. Derrière cette question de l'autonomie du sujet se trame tout le problème de la liberté comme puissance d'affirmation. C'est ce qui transparait aussi chez Kant quand il affirme que le sujet est libre quand il se dégage de la contingence des formes subjectives du vouloir. Proclamer l'existence d'un principe extérieur comme celui de dignité pour garantir la liberté du sujet a aussi peu de sens que de proclamer que l'affirmation de mon autonomie suffit à garantir ma liberté. Dans un cas comme dans l'autre, l'existence même du sujet est polluée par un principe transcendant alors que la liberté réclame un plan d'immanence comme nous le montrerons plus loin quand il s'agira d'expliquer la différence entre l'éthique de l'homme et la morale personnelle de la personne.

C'est pourquoi l'idée centrale que Kant met en scène dans le concept d'autonomie est justement l'idée de règle ou de loi qu'un individu se donne et qui fait que ses choix et ses décisions existent à l'intérieur d'un projet déterminé. L'autonomie pour Kant ne relève pas du désir, de l'envie ou du simple souhait. L'autonomie est l'affirmation d'un devoir être qui permet à l'individu d'affirmer son projet. L'autonomie ne suppose pas qu'aucune restriction ne soit imposée à la liberté. Elle exige simplement que ces restrictions soient autodéterminées, qu'elles soient le résultat d'un choix librement consenti, et non la conséquence d'une soumission involontaire et aveugle aux ordres d'une autorité extérieure, que ce soit la religion, l'État ou les conventions. L'autonomie exige en réalité que l'individu détermine lui-même ses actions. Elle est l'affirmation du principe objectif du devoir et non l'expression du principe subjectif du vouloir.

## **La disparition de la structure d'autrui dans le contrat sadomasochiste**

Dans le fameux contrat entre Wanda et Sacher-Masoch, Mme de Dunaiv accepte Sacher-Masoch comme esclave à condition qu'il renonce complètement à son *soi*. Car « Hors la mienne, vous n'avez pas de volonté. Vous êtes entre mes mains un instrument aveugle qui accomplit tous mes ordres sans les discuter [...]. De même que votre corps, votre âme m'appartient aussi, et même s'il vous arrivait d'en souffrir beaucoup, vous devrez soumettre à mon autorité vos sensations et vos sentiments [...]. Hors moi, vous n'avez rien ; pour vous, je suis tout, votre vie, votre avenir, votre bonheur, votre malheur, votre tourment et votre joie [...]. S'il vous arrivait de ne plus pouvoir supporter ma domination [...], il vous faudra vous tuer : je ne vous rendrai jamais la liberté<sup>9</sup>. » Dans ce passage, le « je » semble affirmer son désir de renoncer à sa propre volonté et de s'en remettre complètement à un autre, comme si le fait de ne plus « vouloir » permettait à l'individu d'affirmer sa pleine liberté. Le contrat mis en place ici est intéressant parce qu'il pose la question, comme le note G. Deleuze, de la disparition d'autrui dans la figure de la perversion. Et dès l'instant où l'autre n'est plus, il n'est plus possible d'envisager ni consentement, ni autonomie.

En prenant appui sur la fiction de la robinsonnade, G. Deleuze, dans *Logique du sens*, montre que le rapport entre Robinson et Vendredi n'est pas un rapport entre deux personnes, un rapport contractuel qui lie deux individus. Il s'agit plutôt de la mise en place d'une relation dans laquelle la structure d'autrui est absente tout en posant le problème de l'ambiguïté de l'altérité. Ce monde sans autrui devient en fait le protocole même de toute perversion. Dans le rapport

---

<sup>9</sup> Sacher-Masoch, « Choses vécues », *Revue Bleue*, 1888, in G. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Éd. de Minuit, 1967, p. 254.

sadomasochiste qui nous intéresse, le sadique ne dépossède pas l'autre de sa qualité d'autrui contrairement aux représentations faites hâtivement sur cette figure. Il n'a pas le pouvoir de gommer l'altérité. Son seul pouvoir tient en fait à sa capacité d'imaginer qu'il a assez de puissance, non pas pour mettre un terme à la présence de l'autre, mais pour imposer à l'autre, soit la figure de la victime, soit la figure du complice. En réalité, l'autre reste présent ; c'est simplement le sadique qui n'a pas la possibilité de construire une structure dans laquelle autrui existe. Sans cette structure d'autrui, le sadique construit sa perversion, autrement dit il fabrique un monde dans lequel l'autre est tantôt victime, tantôt complice tout en s'imaginant qu'autrui n'existe pas. En fin de compte, le sadique se construit un monde dans lequel les autres n'existent pas. Les autres sont absents et, par leur absence, ils rendent impossible l'existence même du contrat, du consentement ou de l'autonomie. En supprimant toute structure d'autrui, le sadique, non seulement s'enferme dans sa perversion, mais il construit un monde dans lequel il est seul, lui qui s'évertuait à fabriquer une relation de pouvoir avec quelqu'un d'autre que lui. Le seul contrat que le sadique envisage, c'est le contrat qu'il passe avec lui-même. Il s'inscrit en fait dans une fiction de contrat. Faisant de l'autre ce qu'il pense être une victime ou un complice, il rend fictif tout rapport au réel.

On inscrit souvent le couple sadomasochiste dans un rapport de personne à personne ce qui conduit à enfermer la perversion dans une sorte de contresens. Dire que le sadique n'est rien sans sa victime, cela revient à affirmer qu'il a besoin de l'autre pour exister, un peu à la manière de l'épisode de la dialectique du maître et de l'esclave telle que Hegel l'articule dans *La Phénoménologie de l'esprit* : l'esclave faisant exister le maître par sa servitude. Mais dans le couple sadomasochiste, le sadique n'envisage même pas la présence de l'autre. Il est vrai qu'on a tendance à lire le rapport à l'autre dans le cas du sadomasochiste sous l'angle phénoménologique des comportements ce qui conduit à des affirmations du genre : le pervers n'est rien sans la présence de l'autre en prenant appui sur des cas classiques de perversion comme le voyeurisme, l'exhibitionnisme, le sadomasochisme, etc.<sup>10</sup>... En fait, le pervers est plutôt quelqu'un qui construit un monde dans lequel la structure d'autrui n'existe pas ; elle manque, et manquant l'autre ne peut plus jouer son rôle ; il ne peut plus affirmer pour le pervers son altérité. Dans le cas du sadomasochisme, le rôle du corps victime n'existe même pas. Seule demeure la présence d'un objet qu'on appelle corps de l'autre. Le sadique oublie en fait qu'autrui est ce qui le rend possible. En termes leibniziens, on dirait qu'autrui rend possible le sujet alors que pour le pervers il n'existe qu'un monde nécessaire dans lequel il est le seul à exister – sorte d'autisme dans lequel la réalité a disparu. La force de l'altérité, c'est justement de faire de telle sorte que l'autre rend possible le sujet. Dans le cas de la perversion, l'autre n'existe pas parce que seul le sujet pervers est une nécessité. Comment dès lors envisager la moindre présence d'un contrat avec ce qui l'accompagne, à savoir consentement et autonomie si la structure d'autrui est absente ? C'est justement ce que ne veut pas envisager le sadique dans sa perversion.

## **La servitude volontaire contre l'éthique du souci de soi**

Le sadomasochisme montre que la victime ne peut même pas consentir à son esclavage puisque la structure d'autrui est absente. Mais dans le cas où l'autre existe réellement, peut-on encore dire que l'on consent à son esclavage, et ce consentement peut-il exprimer l'autonomie du sujet ? Si l'on peut prendre acte du fait que quelqu'un « veut se rendre esclave », peut-on pour autant le justifier ou prétendre que cette attitude se justifie par l'autonomie de l'agent ? Il semble que l'on assiste au contraire à une sorte de démission de son autonomie afin que quelqu'un d'autre établisse les règles de réciprocité. C'est d'ailleurs ce qui amène Mill à remarquer que « la raison de ne pas intervenir (à moins que d'autres ne soient menacés) dans les actes volontaires d'une personne, c'est le respect pour sa liberté [...] Mais en se vendant comme esclave un homme abdique sa liberté ; après cet acte unique, il renonce à tout usage futur de sa liberté. Il détruit donc dans son propre cas le but même qui justifie la permission de disposer de lui-même [...] Le principe de liberté ne peut exiger qu'il soit libre de n'être pas libre. Ce n'est

---

<sup>10</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, éd. de Minuit, 1982, p. 372.

pas la liberté que d'avoir la permission d'aliéner sa liberté. Ces raisons, dont la force est évidente dans ces cas particuliers, ont naturellement une application bien plus large<sup>11</sup>. » D'un certain point de vue, on peut formuler ainsi cette différence entre consentement et autonomie de la manière suivante : « je n'interviens pas sur ton choix ; c'est ton choix et tu as le droit de penser qu'il s'agit d'un choix pour toi épanouissant, mais ne prétends pas le justifier sur la base du principe éthique de l'autonomie, car ton choix est tel qu'il remet en question ton autonomie ».

C'est la question que pose en fait Étienne de La Boétie dans son ouvrage *Le Discours de la servitude volontaire* quand il aborde le problème des liens possibles entre « liberté » et « déchéance » de l'aliénation. La question centrale de son discours sur la servitude volontaire se pose sous la forme suivante : celui qui choisit de ne plus être libre (de renoncer volontairement à sa propre liberté) est-il encore « sujet » ? Son "je" exprime-t-il encore sa subjectivité ? Sa réponse est claire : ce n'est qu'en combattant le désir de soumission qu'on peut aussi lutter contre le désir de pouvoir qui se réalise justement quand il parvient à susciter l'écho favorable de son complément, le désir de soumission lui-même. Pour le philosophe, il est évident que « nul être, sans qu'il en ressente un tort grave, ne peut être retenu en servitude [...]. Que la liberté est naturelle, et, qu'à mon avis, non seulement nous naissons avec notre liberté, mais aussi avec la volonté de la défendre. Et s'il s'en trouve par hasard qui en doutent encore et soient tellement abâtardis qu'ils méconnaissent les biens et les affections innés qui leur sont propres, il faut que je leur fasse l'honneur qu'ils méritent et que je hisse, pour ainsi dire, les bêtes brutes en chaire pour leur enseigner et leur nature et leur condition<sup>12</sup>. »

La servitude volontaire n'a pas de cause naturelle ; elle existe par soi. C'est un désir indissociable du désir de liberté. La Boétie résume sa démonstration de la manière suivante. La servitude volontaire implique un désir de servitude qui conduit à la dénégarion de son humanité. D'un certain point de vue, chez tout être humain, il y a à la fois un désir de liberté et un désir de soumission, au point que nier l'existence de tout désir de soumission signifie justifier la dénégarion de son humanité, même si pour certains cela reste encore l'expression de sa liberté. Il existe ainsi pour lui un équilibre toujours instable entre ces deux désirs. On peut même être tenté de soutenir que « se rendre esclave » correspond à une forme de liberté que le sujet, en tant que tel, possède et que nul ne peut lui nier. Cependant, parler d'un équilibre instable ne signifie pas pour autant être dupes du fait qu'un désir de soumission qui va jusqu'au bout, comme c'est parfois le cas dans le sadomasochisme – surtout dès lors qu'on « consent » à des gestes qui remettent en question sa propre intégrité physique et/ou psychique –, entraîne une impossibilité d'affirmer son désir de liberté. Effacer sa propre liberté signifie, au moins en partie, renoncer à ce qui fait l'humanité de l'homme. De la même manière, affirmer sa volonté pour suivre son désir de soumission signifie aussi renoncer à la possibilité, par la suite, d'exercer sa volonté pour affirmer sa propre subjectivité et sa propre autonomie. Ce refus de ce qui fait l'humain de l'homme a fait l'objet de toute une démonstration de la part de Spinoza dans son analyse du désir. Ce refus de l'humain est inacceptable puisqu'il ne vise qu'à l'effondrement de l'homme : « Personne donc n'omet d'appéter ce qui lui est utile ou de conserver son être, sinon vaincu par des causes extérieures et contraires à sa nature. Ce n'est jamais, dis-je, par une nécessité de sa nature, c'est toujours contraint par des causes extérieures qu'on a la nourriture en aversion ou qu'on se donne la mort, ce qui peut arriver de beaucoup de manières [...] Mais que l'homme s'efforce par la nécessité de sa nature à ne pas exister, ou à changer de forme, cela est aussi impossible qu'il est impossible que quelque chose soit fait de rien, comme un peu de réflexion permet à chacun de le voir<sup>13</sup>. » La puissance de désir est une puissance d'existence à condition pour Spinoza que cela ne nuise pas à l'humain de l'homme. C'est ce qu'il appellera l'appétence.

L'appétence pour Spinoza correspond à la tendance qui permet à l'individu d'affirmer sa puissance d'existence, et le *conatus* est l'effort pour tendre vers cette appétence. Dans ces conditions, la puissance d'existence est l'expression même de celui qui agit en connaissance de cause pour affirmer sa puissance de penser. Dans le scolie de la proposition XX de *l'Éthique IV*

<sup>11</sup> J. S. Mill, *De la liberté*, Paris, Presses Pocket, 1977, p. 172.

<sup>12</sup> E. de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976, p. 186.

<sup>13</sup> B. Spinoza, *Éthique*, scolie de la proposition XX, IV<sup>e</sup> partie, Paris, Gallimard, 1954, p. 507.

consacré au suicide, Spinoza fait observer que le suicide est un acte d'inappétence car il est déterminé, pour celui qui le commet, par l'ignorance des causes extérieures. Cette puissance d'existence se comprend aussi comme l'expression même de l'éthique qui, nous le rappelons, se définit comme la science des fins ultimes de l'action de l'homme.

L'éthique est avant tout une typologie des modes d'existence, typologie qui se pense sur un plan d'immanence, et en cela ne peut se confondre avec la morale qui, elle, n'est qu'un inventaire de jugements de valeur transcendants. Dans ces conditions, l'éthique n'a rien à voir avec une sorte d'inventaire des coutumes du plus grand nombre, c'est au contraire un idéal *a priori* de notre raison. De ce point de vue, elle est une métaphysique et non une anthropologie, et si la morale émet des maximes, l'éthique, elle, produit des lois. Il suffit de lire *L'Éthique* de Spinoza pour se rendre compte qu'il ne peut y avoir des éthiques du bien, du juste, des éthiques minimales ou maximales, mais il y a éthique dès l'instant où l'on pose la question du sujet dans ce plan d'immanence. Spinoza « l'immoraliste » devient le penseur de l'éthique, celle qui conduit à la dévalorisation de toutes les valeurs et encore plus celle du bien et du mal au profit du bon comme puissance d'existence. Le bon, c'est lorsqu'un corps augmente sa puissance d'existence : Adam ignorant des causes croit que Dieu lui interdit, mais Dieu n'interdit rien à Adam : il lui révèle simplement les conséquences. Nietzsche avait bien vu la finesse des propositions de Spinoza. Dans *Généalogie de la morale*, il remarque que « Par-delà le Bien et le Mal, cela du moins ne veut pas dire : par-delà le bon et le mauvais<sup>14</sup> ». Au-delà du Bien et du Mal, il y a le bon, la morale n'étant qu'un code qui détermine ce que l'on doit faire. La morale se définit en fin de compte selon un mode d'assujettissement qui ne fait que confirmer le poids de l'ignorance. C'est en cela que cette *puissance d'existence* demeure le seul moyen pour l'individu d'affirmer son désir d'humanité, désir qui prendra chez M. Foucault la forme singulière du *souci de soi* de la tradition antique.

Ce souci de soi qui renvoie aux derniers travaux sur la sexualité de M. Foucault est avant tout le moyen de poser la généalogie de l'éthique. Le souci de soi permet aussi d'envisager la question du rapport de soi à soi, rapport essentiel si l'on veut bien comprendre le problème de l'altérité tel qu'il apparaît dans la relation sadomasochiste. Dans le passage de soi à soi, M. Foucault pose la question de la manière dont les individus se déchiffrent, se reconnaissent et s'évaluent comme sujets de désir, et c'est comme tel que l'éthique se définit. C'est un rapport à soi<sup>15</sup>, rapport à soi qui va bien au-delà du petit plaisir personnel. M. Foucault note à cet effet que le *souci éthique* se distingue de l'*attention morale*<sup>16</sup>. En réalité, cette réflexion sur le souci de soi s'inscrit dans toute une histoire de la subjectivité, à condition que l'on comprenne ce souci de soi comme une valorisation de l'autre. M. Foucault insiste d'ailleurs sur le fait que, pour la tradition grecque tardive, le mariage s'envisage plus comme la valorisation de l'autre pour que ce souci de soi s'accomplisse<sup>17</sup> que comme une réponse morale à une situation sociale. Bien vivre son rapport à soi, cela ne peut se faire que lorsqu'il y a un autre que soi. Et c'est dans ce contexte que le plaisir sexuel s'inscrit. Le plaisir relève de cette logique du soin de soi dès l'instant où il n'est pas pollué par l'excès. Il s'agit bien là de prendre la mesure de son rapport à l'autre au sens où l'on comprend que la mesure est, pour reprendre la pièce de Shakespeare, mesure pour mesure : « un Angelo pour un Claudio. Une mesure pour une mesure ». Il peut y avoir démesure à condition que cette démesure n'instrumentalise pas l'autre et qu'elle n'annihile pas le rapport de réciprocité qui contribue à faire de l'individu un homme. Le souci de soi est d'abord un regard sur soi parce qu'il envisage autrui comme un autre que soi. C'est aussi la raison pour laquelle l'éthique du souci de soi se pense, pour les Grecs, selon une modalité médicale : le souci de soi est un soin et dans ces conditions, le plaisir participe de ce soin et ne peut s'envisager comme un mal. Se faire soigner pour éviter de souffrir de certains maux c'est éviter de fragiliser l'individu autant dans son rapport à lui-même que dans son rapport à l'autre. C'est en partie pour cela que les Grecs condamnent l'excès parce qu'il met en péril le rapport de réciprocité.

---

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*. 1ère dissertation, §17. Paris, 10X18, 1974, p. 161.

<sup>15</sup> M. Foucault, *L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, 1984, p. 11.

<sup>16</sup> M. Foucault, *op. cit.* p. 16.

<sup>17</sup> M. Foucault, *Le souci de soi*. Paris, Gallimard, 1984, p. 175.

## La mesure n'est pas évaluation mais différenciation

Cette question de la mesure n'est pas sans conséquence. Dans la recherche du souci de soi, la mesure pour les Grecs ne s'envisage pas sur le mode de l'évaluation, mais sur celui de l'acceptation de l'autre. Dans le cas de la relation sadomasochiste, il s'agit au contraire d'une évaluation, d'une quantification qui instrumentalise l'autre en lui refusant le statut de sujet. Wanda évalue son rapport à Sacher-Masoch au sens où, en supprimant la figure d'autrui, elle fait de l'autre un instrument hors de toute réalité, instrument de plaisir, de domination, de soumission... Elle s'inscrit sur un plan de transcendance qui fait d'elle un sujet et de l'autre une chose instrumentalisable. Wanda quantifie en fait le jugement de valeur qu'elle porte sur Sacher-Masoch. Dans la recherche du souci de soi, le rapport est tout autre. La mesure ne se fait plus sur le mode de l'évaluation mais sur celui de l'acceptation de la différence, à la manière du *Tu dois* de Nietzsche, sorte de réflexion sur la valeur de la valeur. L'éthique nietzschéenne s'envisage ainsi selon un *différentiel fédérateur*<sup>18</sup>, différentiel parce que le principe éthique est un processus de distinction et fédérateur car l'éthique est un mode d'existence et une manière d'être. Dans cette perspective, la mesure n'est plus le signe d'une évaluation normative, mais l'expression d'une différence et surtout le refus d'une préférence. La mesure dans le souci de soi s'envisage alors, non pas comme ce qui mesure ou évalue l'interdit, mais comme ce qui refuse l'évaluation. En différenciant les choses, l'individu ne les hiérarchise pas. En revanche, en les préférant, il les classe selon un ordre ; la préférence étant par excellence l'acte même de l'évaluation<sup>19</sup>. La mesure comme acceptation de la différence devient le moyen de se protéger des jugements de valeur tout en évitant l'incohérence qu'induit la disparition de toute mesure. Il n'y aurait plus de mesure absolue mais l'acceptation d'une différence. La mesure devient alors protection – le *métron* de la tradition grecque – quand elle affirme qu'il n'existe pas de valeur absolue et qu'elle laisse entendre que la mesure nous protège du poids des valeurs. Cette logique de la différence contre la logique de la préférence a largement été par Louis Lavelle dans son *Traité des valeurs*<sup>20</sup>. Elle permet surtout d'éviter le jeu des oppositions entre le jugement qualitatif et l'évaluation quantitative. La différence dans la mesure revient ainsi à nier tout classement, et à montrer que toutes les choses, étant différentes par elles-mêmes, sont égales. Cela conduit en fait à une sorte de degré zéro de l'évaluation. D'ailleurs, ce n'est pas la mesure qui pose un problème, ni l'absence de mesure qui est déjà elle-même une mesure, mais l'appréciation de la mesure en fonction de sa seule évaluation quantitative qui lui fait perdre sa nature profonde.

## Conclusion

Par ignorance, les partisans de l'autonomie réduisent la dignité à l'expression morale de l'individu et en font un principe formel et absolu, celui de l'humanité, sorte de valeur transcendante à l'homme, valeur qui devrait déterminer et évaluer toutes ses actions. On retrouve d'ailleurs, autant chez les moralistes de la dignité que chez les formalistes de l'autonomie, la même utilisation du principe de transcendance, principe qui nous permet de bien marquer la différence entre la morale, expression d'une transcendance, et l'éthique, affirmation d'une immanence. La transcendance des moralistes leur permet de s'abriter derrière une échelle de valeur qui place l'humanité avant l'homme, comme la transcendance des "autonomistes" leur permet de fabriquer un principe de liberté abstrait et universel comme celui des droits de l'homme par exemple.

Ce qui est intéressant avec cette utilisation des droits de l'homme comme expression d'un principe absolu, c'est le recours à l'utilisation d'une transcendance alors qu'ils en condamnent l'usage chez les moralistes. Plus que des droits de l'homme, il faudrait parler du droit des

---

<sup>18</sup> G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*. Paris, PUF, 5<sup>e</sup> éd., 1977, p. 1.

<sup>19</sup> Sur la question de la mesure et du processus différentiel qui l'accompagne, cf. A. Milon, *La valeur de l'information : entre dette et don*. Paris, PUF, 1999.

<sup>20</sup> L. Lavelle, *Traité des valeurs*, Paris, PUF, 1951-55.

hommes. Autrement dit, ce qui justifie la vie du droit ce n'est pas l'existence d'une norme absolue mais la reconnaissance d'une jurisprudence gouvernée par ce que les Stoïciens appelaient le sentiment sûr et spontané du juste et de l'injuste. On passerait ainsi de la morale des droits de l'homme – l'usage rhétorique de la déclaration universelle des droits de l'homme – à l'éthique du droit des hommes – la reconnaissance et l'acceptation de la singularité. De ce point de vue, il est étonnant de voir à quel point et de quelle manière les droits de l'homme sont utilisés dès qu'il s'agit de préserver les qualités de l'homme. Il serait peut-être plus judicieux de parler du droit des hommes (forme de la jurisprudence) comme l'expression de l'acceptation de la différence, principe véritablement qualitatif, et non des droits de l'homme, forme quantitative – parce qu'applicable à tous sans distinction – d'une apparente qualité, celle de l'individu, autre moyen d'ailleurs de se retrancher derrière une fausse qualité, celle de l'individu, qualité qui, en soi, ne veut rien dire parce qu'elle ne s'applique à personne. C'est plutôt le moyen de témoigner une réelle indifférence et de masquer la singularité de chacun. Tout le monde serait ainsi dans le "même panier", celui des droits de l'homme. Derrière tout cela, c'est aussi l'usage même de la notion de droit qui pose des problèmes puisque le terme sert, tantôt à qualifier une énumération de règles applicables au Citoyen, à l'Entreprise, à l'État et à la Société, tantôt à désigner un principe transcendant qui détermine l'homme dans ses actions.

En réalité, le souci de soi se définit avant tout comme un processus et non comme un état, comme une expression du sujet et non comme une norme abstraite, comme un acte d'immanence et non comme un principe de transcendance. Le souci de soi est vivant, et aussi vivant que peut l'être un sujet en pleine mutation. Si l'on reprend l'axe de cet ouvrage, *Liberté, égalité, sexualité*, n'y a-t-il pas un moyen, par ce triptyque, de poser la question du sujet dans son autonomie ? Mais derrière cette formule se cache le problème de sa seule existence et du vouloir qui l'accompagne.

Michela Marzano et Alain Milon

Chapitre publié dans *La liberté sexuelle* (dir. D. Lochak), Paris, PUF, 2003.